

TÖKÉS ISTVÁN

A BIBLIAI
HERMENEUTIKA
TÖRTÉNETE

A KOLOZSVÁRI REFORMÁTUS EGYHÁZKERÜLET KIADÁSA
KOLOZSVÁR-NAPOCA 1985

A BORÍTÓLAPOT DEÁK FERENC TERVEZTE

BEVEZETÉS

Feltűnő, hogy a századeleji theologiai irodalomban milyen ritkán esik szó a hermeneutikáról. Ha a folyóiratokat vagy a könyvirodalmat vizsgáljuk, csak elszórtan találkozunk egy-egy tanulmánnyal. Igaz, ez önmagában egyoldalú beállítás, mert ha névleg nem is, de tartalmilag megtaláljuk a XX. század első évtizedeiben is. Mindazonáltal elhanyagolása meggondolkoztató valóság. Annál feltűnőbb azonban, hogy a századfordulótól kezdődően az érdeklődés középpontjába került ez a szak-tárgy.

Mi ez a hermeneutika? Maga a szó (mint főnév vagy ige) egy pár-szor előfordul az Újszövetségben (1. Kor. 12, 10; 14, 26; Jn. 1, 42; 9, 7; Zsid. 7, 2; Jn. 1, 38; Lk. 24, 27). Mindenik esetben valamely fogalomnak a megértés céljából való *magyarázását* jelenti. Ha idegen nyelven írnak: le kell fordítani (Mk. 3, 17; 7, 11. 34.), és a jelentést kifejteni (Mk. 9, 43) az érthetőség érdekében. Ez a hermeneutika újszövetségi fogalomköre. Röviden: *értelem-fogalomtisztázás*.

A theologiai tudományba átvitt értelemben került be a hermeneutika.¹ Amit ugyanis az Újszövetség szerint eredetileg kifejez, annak jelölésére általánosan elfogadott módon az *exegézis* szolgál. Az exegézis „a görög *exégeomai* igéből származik, aminek első jelentése: kivezetni, átvitt értelemben vett jelentése pedig: valaminek a jelentését kifejteni“.² Ezzel szemben a hermeneutika az exegézis „tudományának a módszerét, metodikáját, programját“ határozza meg. „Szak-kifejezés-ként a *szentírásmagyarázás elméletének megjelölésére alkalmazzák*.“³ Újabb Budai Gergely írt értékes fejtegetést a hermeneutika feladatairól.⁴

Az *exegéta* tehát bibliai könyveket dolgoz fel és magyaráz meg, miközben nyelvészeti, irodalomtörténeti és más akadályokat győz le, hogy a szöveg tiszta értelmét feltárhassa. A hermeneutika pedig utakat, eszközöket keres, és ezeket hozzáférhetővé teszi a sikeres exegézis érdekében. A hermeneutika van hivatva a Szentírás kutatásával kapcsolatosan az egyes módszerek és kutatási eszközök történeti ismertetésére, bírálatára, új utak feltárására, régiek tökéletesítésére és mindezek figyelembevételével az exegézis feladatának megállapítására. A hermeneutika mutatja mindazokat a segédeszközöket, amelyek alkalmazása a Biblia világát hozzáférhetővé teszi. Ha idegen a Szentírás nyelve: utat jelöl ennek elhárítására; ha hibás a szöveg: figyelmeztet a helyes értelmezésre; ha ellentétek vannak: azoknak a problémáját világítja meg; és így tovább az apró részletekig. Hermeneutikai irányjelölés alapján keletkeznek, alakulnak és fejlődnek tovább az exegetikai kérdések megoldását szolgáló segédtudományok, úgyszintén az egészséges írásmagyarázást biztosító újabb és újabb szemléletmódok.

Az előbbieket szem előtt tartásával, hermeneutikai munkát végez az, aki új kutatási módszereket keres, vagy a régieket tökéletesíti; aki a

theologia történetében előforduló módszereket feldolgozza; aki a biblia-kutatás segédeszközeinek elméleti ismertetését nyújtja. Egyszóval a hermeneutika figyelmeztet mindazokra a lehetőségekre, amelyek a Szentírás megértését előmozdítják. Természetesen a *Bibliától függetlenül* is létezik, amikor régi profán írások feltárájáról van szó. Így a jogtudomány művelői, az irodalomtörténészek és általában a történészek munkájában is nagy jelentőségű. Erre a szélesebb körre való tekintettel szükséges külön bibliai hermeneutikáról beszélni. Hogy az ilyen megkülönböztetés mennyiben jogos, vagyis szükséges-e általános és speciális hermeneutikáról szólni, a későbbiek során majd foglalkoztat. Egyelőre minden indoklás nélkül *megmaradunk a speciális bibliai hermeneutika* metodikai jogosultsága és szükségessége mellett, ti. a sajátos és páratlan tárgy (az Ige, a Kijelentés) alapján.

A mondottakból nyilvánvaló, hogy a hermeneutika az újszövetségi tudományok egyik ága. Mint ilyen, mindenestől eszközi jelentőségű. Míg az *exegézis a hermeneutika gyakorlata, addig a hermeneutika az exegézis elmélete*. Valóban nem egyéb, mint eszköz a sikeres exegézis szolgálatában. Ezt szükséges tisztán látni, nehogy önértéket tulajdonítsunk neki. Az exegétát azokhoz a munkásokhoz hasonlíthatjuk, akik napról napra megfelelő együttműködésben különféle alkatrészekkel dolgoznak, hogy végül az összeállítás után előálljon a kész gyártmány. A szentírásmagyarázás gyárában a sokféle részletmunka egyesül az exegéta kezében. Nála van a nyersanyag, a munkaeszközök, a szakismeretek, az egybeszerkesztés stb. A hermeneutát viszont azokhoz a mérnökökhöz kell hasonlítani, akik a munkások számára a legmegfelelőbb tervekről és munkaeszközökről gondoskodnak. A két tevékenység párhuzamosan halad. Ez a hasonlat annyiban nem helyes, amennyiben theologiai síkon a két vonatkozás szétválasztása nem engedhető meg. Ugyanis a theologus személyében *egyészül az exegéta és a hermeneuta*. Önmagában és külön-külön mind a hermeneutika, mind az exegézis céltalan próbálkozás, mivel az írásmagyarázás egyidejűleg és szükségképpen *elmélet és gyakorlat*. Ha ez az egység felbomlik, úgy az elmélet öncélú vállalkozássá, a gyakorlat pedig kétes értékű foglalkozássá válik. Hogy a felbonthatatlan egységet minden idők életerős theologiai tudományossága igazolja, az a későbbiek rendjén nyilvánvaló lesz.

Mivel a hermeneutika ilyen elsörendű szerepet játszik a keresztyén theológiában, *azt tűztük célul*, hogy történeti ismertetést adunk róla egészen napjainkig. Vizsgálni fogjuk a keresztyén egyházi theológiában, hogy az egymást követő századok alatt miképpen gondolkoztak a Szentírás megértésének lehetőségeiről; mit vallottak a Szentírásról; milyen eszközöket láttak és használtak magyarázásánál; kiknek szabadott vagy nem szabadott a magyarázás munkáját végezni; milyen körülményekre voltak tekintettel; mik voltak a helyes magyarázás ismérvei, és így tovább annyi meg annyi dolgot kell megvizsgálni, amit a múlt századok írásos emlékekben reánk hagytak. Ez a munka márcsak azért is nehéz, mivel tudomásunk szerint nem áll rendelkezésre egy olyan mű, amely az egész történeti képet kimerítően előadná. Sok részlettanulmány készült, de az összefogó egységes mű hiányzik. Ezért kellett (főként a reformáció előtti másfél évezrednél) a közvetítő irodalom helyett a küt-föket nagyobb mértékben igénybe venni és akarva, nem akarva önálló

úton járni. Az előttünk fekvő hermeneutika-történet magából az áttanulmányozott anyagból nőtt ki, s tartalma úgy alakult, amint az átvizsgált irodalom alakította.

Igaz, lehet kérdezni: miért szükséges általánosságban foglalkozni az említett kérdésekkel? Miért kell porosodó könyveket elővenni a latin, görög és más nyelvű irodalmakból, holott feldolgozatlanul hever úgyszólván az egész idevágó magyar nyelvű forrásanyag? Előbb saját nyelvterületünkön kellene tanulmányozni — mondják —, és ha egyáltalán szükséges, csak azután idegen vizekre evezni. Ez kétségtelenül kísértő gondolat, és bizonyos értelemben nem lehet eléggé hangsúlyozni jogosultságát. Ha az általános kiindulásnak mégis elsőbbséget tulajdonítunk, ennek az a magyarázata, hogy miként a hermeneutika és az exegézis egyetlen egységet alkot, ugyanúgy nem szabad nyelvi vagy más hasonló korlátok közé szorítani a theológiát. Ahhoz, hogy ma biztos hangzással beszélhessünk és írassunk, s így szilárdan tarthassuk kezünkben a Szentírást, *előbb a maguk egyetemes történeti egységében* kell látni a kérdéseket. Így egyfelől meg leszünk kímélve sok tévedéstől, s másfelől olyan erőforrásokhoz jutunk, amelyeket visszautasítani halátlanság, tudatlanság és elbizakodottság volna. A történeti áttekintésnél némelykor visszariadunk a hamis utaktól, máskor boldogan tapasztaljuk a kisugárzó erő hatalmát. Az egyes theologiai tudományágak és azokkal együtt a keresztyén egyház élete aszerint alakul: *miképpen fogadja el, értelmezi és érti meg a Kijelentés egyedüli szöcsövét: a Szentírást*. Ehhez a megértéshez utat jelöl a hermeneutika, melynek történetével a következőkben foglalkozunk.

Egyelőre tehát eltekintünk a vonatkozó anyanyelvű irodalomtól. Azonban tudva azt, hogy valóban szükséges a szolgálatnak ez a tekintete, az általános kitekintés után a hazai hermeneutikai irodalmat is fel kell dolgozni, hogy így a kettős tükörben világosabban láthassuk a *múlt tanítását és a belőle reánk háruló feladatokat*.

A TÁRGY ELHATÁROLÁSA

Munkánk a Szentírás *újszövetségi részére* néz. Ennélfogva el kell tekintenünk attól a kétségtelenül fontos hermeneutikai kezdettől, amely Krisztus előtt jelentkezik az Ószövetséggel kapcsolatban. Ott a midrás (DÁRAS = kutatni, magyarázni) által történik a tóra magyarázása, illetve későbbi kibővítése.⁵

Hasonlóképp mellőzzük az Újszövetséget is mint hermeneutikai, azaz írásmagyarázás-elméleti anyagot. Tehát nem foglalkozunk azzal, hogy milyen hermeneutikai szabályokkal találkozunk magában az Újszövetségben, jöllehet valamennyi hermeneutikai fáradozás csonka lesz mindaddig, amíg az ószövetségi bibliakutatás ezt a két fontos dolgot alapos feldolgozással hozzáférhetővé nem teszi.

A hermeneutika történetét (az Újszövetségre való tekintettel) attól az időtől számítjuk, amikor az Újtestamentum mint az értelmezés tárgya elfoglalja helyét a keresztyén egyházban, vagyis amikor *kanonikus tekintélyre* emelkedik. Kérdés: mikor következett be az Újszövetség kanonikus tekintélyre emelkedése?⁶

Bár a véglegesen lezárt kánon formai igazolhatósága eléggé késői időre (Kr. u. 382) esik, lényegileg mégis a II. század elejétől kell számítani az újszövetségi Szentírás kanonikus jellegét. Ennél a megállapításnál nem zavarhat az a körülmény, hogy az egyes könyvek hitelességére vonatkozó állásfoglalások még sokáig ingadozást mutatnak. Kétségtelen tény, hogy a különféle tévtanokkal szemben el kellett határozni a tiszta keresztyén tanítást, s ezzel együtt létre jött az írott hagyomány: az újszövetségi Szentírás, mint az elhatárolás konkrét formája. Természetesen az első időkben (az apostoli atyáknál) még kis jelentőségű az írott hagyomány, de az idő haladtával párhuzamosan egyre nagyobb jelentőséggel bontakozik ki az Újszövetség tekintélye és normatív szerepe az egyházban.

A mondottak szerint az újszövetségi hermeneutika történetét a II—XX. sz. közötti időben kell szemmel kísérni. Vannak időszakok, melyekben teljesen egybeesik az ó- és újszövetségi reflektálás. Ezért természetes, ha a későbbiek rendjén *ószövetségi vonatkozások is* foglalkoztatnak. Egyébként is problematikus: érdemileg szabad-e külön ó- és újszövetségi hermeneutikáról beszélni? Véleményünk szerint ez a szétválasztás elvileg indokolatlan. Ha mégis helyet adunk neki, csupán az *Újszövetségre való tekintet kiemelése*, valamint a tényleg meglévő ó- és újszövetségi sajátosságok (nyelv, idő stb.) miatt tesszük.

I. rész
AZ APOSTOLI ATYÁK KORA
(Kr. u. 80—150)

Bármennyire helytálló, hogy ebben az időben az Újszövetség már kanonikus jellegű, mégis igaz: nemcsak későbbi értelemben vett hermeneutikáról nem beszélhetünk, hanem el kell ismerni a szorosabb értelemben vett hermeneutikai tevékenység hiányát is. Mégsem ugorhatjuk át ezt a kort, mert bizonyos értelmezéssel, exegézissel (tehát nem exegézis-elmélettel!) már itt találkozunk. Előbb kellett megszületnie az exegézis szükségének, hogy azután az exegézis fogalmának és feladatának a tisztázása, azaz a hermeneutika is helyet találhasson a theologiai gondolkodásban. Ezt a kibontakozó exegézist (tehát nem a hermeneutikát!) azért kell ismerni, hogy így megtaláljuk az újszövetségi hermeneutika születésének a csíráját és melegágyát.

Ha okát keressük annak, hogy *miért nincs még hermeneutika*, és az exegézis miért található csupán kezdeti alakjában, ahhoz a megállapításhoz jutunk, hogy a keresztyén egyház életének zsinórmértéke még nem teljesen az írott Ige. Nem mintha a Krisztus által hozott evangéliumnak nem volna kellő tekintélye, hanem inkább azért, mert leírt formájában még nem vált azzá, amivé később, vagy ami volt már akkor az Ótestamentum. A II. század első felében annyira közel vagyunk az apostoli korhoz, hogy a hívők cselekedetével és lelki életével kapcsolatosan felmerülő kérdésekre az apostolokkal közvetlen vagy közvetett érintkezésben álló vezetők minden további íráskutatás nélkül adhattak feleletet. Ahol pedig élő szóval el lehet intézni valamit, ott nincs szükség az írás kényszerű eszközére.⁷ Ha tehát az Írás ennyire kis jelentőségű, úgy természetes, hogy a vele való foglalkozás is csak korlátozott. Innen érthető, hogy az Újtestamentumot magyarázó irodalom ebben a korban még nagyon szűkkörű.

A másik okot hasonlóképp az időbeli közelségben kell keresnünk. Ha az exegézis feladata elsősorban az Írás eredeti jelentésének a megkeresése, a századok alatt ráarakódott kéreg lehámozása, bizonyos fogalmak eredeti jelentésének feltárása, az alapszöveg pontos összeállítása, úgy erre a munkára a II. század első felében még nem volt szükség. Igaz, egy emberöltő is elégséges, hogy ugyanaz a szó más jelentést nyerjen, de ez a körülmény annyira kis horderejű és kevés nehézséget rejt magában két egymás után következő nemzedék alatt, hogy elhárításával nem kellett külön foglalkozni. Márpedig akkor született meg az újszövetségi hermeneutika, amikor ez a szükség fölmerült és kényszerítő erővel érvényesült.

Téves megállapítás, hogy az „írásmagyarázásra az indítékot nem kizárólag és nem döntő módon adta az a körülmény, hogy az Írásban vannak többé-kevésbé nehezen érthető és értelmünkkel felfogható he-

lyek, mondatok vagy szövegrészek. Az Írás értelmezésének az alapjául mindig az a meggyőződés szolgált, hogy a Bibliába foglalt iratokat valami megkülönbözteti az egyéb keresztyén iratoktól.⁴⁸ Ennek épp ellenkezője igaz. Magyarázat ott és akkor szükséges, ahol és amikor valami nem minden további nélkül világos. Emellett döntő bizonyíték a szerencsenországi főkomornyik kérdése: „Mimódon érthetném, hacsak valaki meg nem magyarázza?” (Csel. 8, 31). Ez a kényszerhelyzet pedig a szóban forgó korban az Újszövetségre nézve még nem volt meg. A meglévő írások egyrészt még nem terjedtek el nagy mértékben, másrészt nyelvük (a kojné görög) még friss, fiatal, eleven, érthető. Így a fő gond nem a magyarázás, hanem a továbbadás és az alkalmazás. Csupán szemléltetés kedvéért felhozott erős hasonlattal azt lehet mondani: ebben az időben minden fáradozás nélkül könnyebben érthető volt a Szentírás, melynek hellenisztikus nyelve nem idegen, mint később és mindmáig a leglelkiismeretesebb és hozzáértőbb tudományos vizsgálat alapján.

Magának a kornak a jellemzése nem tartozik ide. Azonban az apostoli atyák leveleinek pusztá átolvasása azt a benyomást kelti, hogy épp az Újszövetség helytelen megértése folytán a keresztyén élet problematikája egyoldalúan a cselekedetek felé hajlott el. Az a gazdag hitélet, amit az apostolok írásai és az evangéliumok mutatnak, itt mintha ellanyhult volna azáltal, hogy a cselekedetekre esett a fő súly. A megigazulás egyetlen letéteményese már nem Krisztus; az érdem nem egyedül az ő érdeme, hanem a hívő emberre is esik valami abból. Az Újtestamentum erkölcsi intéseket tartalmazó részei uralkodnak a lelkeken. Nem az igaz „tudomány” megismerése és magyarázása a fő cél, ami Pál apostolnál olyan elsőrendű helyet foglal el, hanem a gyakorlati élet uralkodik a theologiai gondolkodásban a maga sokoldalú kérdésvilágával. Hiába kutatjuk az apostoli atyák iratait, mert pl. a Római levél mélységei helyett inkább középszerűségek jelentkeznek. Nem azért lángholnak az atyák, hogy Isten akaratának tiszta megértésére jussanak, hanem ők a feltételezetten helyes ismeret birtokában a reájuk bízottak mindennapi életét irányítják. Hiányzik tehát a belső szükség, az exegezisnek ez a hatalmas lendítő ereje és táplálója. Mindezzel természetesen nem állítjuk, hogy az apostoli atyáknál Krisztus és a kereszt tudománya kiesett volna a középpontból. Hűségük és ügybuzgóságuk szembeszökő, sokszor megrendítően lebilincselő. Mindössze arról van szó, hogy Krisztus mellé került bizonyos értelemben a hívő ember. Ennek következtében pedig szükségképpen kárt vallott az apostoli hagyománynak, vagyis az Újszövetségnek a tanulmányozása.

Mindazonáltal az Újszövetség értelmezésének kezdeti nyomaival már ebben a korban találkozunk. Nemcsak az evangéliumokból, hanem az apostoli levelekből is sok idézetet találunk, nem szólva azokról a részekről, amelyek tartalmuk szerint föltétlenül az Újszövetséget tükrözik, azaz szabad idézetek. Az értelmezés viszont nem írásban történik mint külön munka, hanem a Jézustól vett, és az apostoli idézeteket bizonyítékuhoz hozzák fel az atyák, tanításuk helyessége mellett. Nem kommentárokat írnak, hanem apostoli minta szerinti leveleket egy-egy gyülekezethez vagy személyhez, és ezekben a legtöbbször helyileg és személyileg meghatározott írásokban az adott helyzethez képest jutnak szóhoz az újszövetségi vonatkozások. Példaképpen kiragadunk néhány

szemléltető részt azért, hogy szemléltessük az apostoli atyák íráskezelését. A hermeneutika érdemi kezdete majd a század második felében lesz valósággá.

Római Kelemen Kr. u. 95/96-ban az Istennek való engedelmes szolgálatról ír. Istenről úgy beszél, mint aki mindenkinek megfizet a maga cselekedetei szerint. „Ezért mi is közös akarattal, a lelkiismeret szerint összegyűlve, kiáltunk hozzá bizalommal, mintha egyetlen szájból szólanánk, hogy részesei lehessünk az ő nagy és dicsőséges ígéreteinek. Mert azt mondja az Írás: Szem nem látta, fül nem hallotta, és emberi szív meg nem gondolta, amiket Isten készített azoknak, akik őt várják.“ (1. Kel.: Kor. 34, 7—8) Kétségtelen, hogy újszövetségi idézettel van dolgunk, ami vitathatatlan, főként akkor, ha mind a Kelemen szavait, mind az ó- és újszövetségi vonatkozó lókusokat az eredeti szöveg alapján egymás mellé állítjuk. Az újszövetségi idézet itt arra szolgál, hogy az előtte mondottakat megerősítse, és az olvasókat Isten iránti engedelmességre buzdítsa. Isten ígéreteivel igyekszik megkedveltetni az engedelmességet. Fordított következtetéssel így is mondhatjuk: az újszövetségi lókus gyakorlati alkalmazását mutatják az idézett sorok. Tehát nem a bibliai verset akarja megértetni az író, hogy azon át maga Isten taníthassa engedelmességre az olvasókat, hanem az engedelmesség felébresztésénél *eszközként használja a bibliai anyagot.*

Ugyanígy *Ignatius* az Ef. 5, 3-ban: „Aki a közös istentiszteletre nem megy el, az már kevély és saját magát ítélte el, mert meg van írva: Isten ellene áll a kevélyeknek“ (1. Pét. 5, 5). Nemesak azért valószínűbb itt az Újszövetség használata, mert közelebb áll az *Ignatius* szövegéhez, mint a LXX-hoz, hanem azért is, mert a kontextusban mindkét helyen a presbiterek iránti kötelesség áll a háttérben, amiről a LXX. természetesen nem beszélhet. Bizonyos, hogy ebben az esetben a Péter levelét nem kezelhetjük úgy, mint a II. század késői termékét.

Hasonlóan szólal meg *Polycarpus* is a Fil. 5, 3-ban: „Az ifjak mindenben legyenek mocsoktalanok, figyelvén mindenek előtt a szentségre és tisztaságra, megtartván magukat minden rossztól. Mert helyes dolog elszakadni a világ kívánságaitól, mivel minden kívánság a lélek ellen harcol, és sem a paráznak, sem az élvezethajszolók, sem a férfiszéplősítők nem örökölhetik Isten országát“ (2. Pét. 2, 11. és 1. Kor. 6, 9—10).

Az *apostoli atyáknál* az esetek legnagyobb számában ilyen értelemben kerül sor az Újszövetségre.⁹ Végeredményben ez az eljárás még az exegézis előfutárának is alig tekinthető, mivel nem bibliai részek magyarázásáról van szó, hanem csak arról, hogy az apostoli atyák bekapcsolnak gondolatfűzésükbe egy-egy találó újtestamentumi idézetet. Ezért mondtuk, hogy későbbi értelemben vett exegézisről és vele együtt a hermeneutikáról nem beszélhetünk ebben a korban. Találkozunk ugyan az „exegézis“ kifejezéssel, mely leírást, magyarázatot jelent¹⁰, de az exegézis itt még nem írásmagyarázás. Egyelőre csak arról van szó, hogy bizonyos dolgok, fogalmak (pl. az agapé) belső tartalmuk szerint nem érthetők és emiatt magyarázatra szorulnak, de nem arról, hogy egy adott írott szövegnek (jelen esetben az Újszövetségnek) a külső formája volna homályos. Az Újszövetségtől függetlenül magyaráznak az apostoli atyák, vagyis nem az Újszövetséget exegetálják, amiért a fenti példák alapján

a szó elsőrendű értelmében nem lehet őket újszövetségi írásmagyarázóknak tekinteni.

Gondos megfigyeléssel olyan részeket is találunk az apostoli atyáknál, amelyek határozottabb jeleket mutatnak az exegézis felé:

Kelemen a 2. Kor. 2, 1-ben használja az idézetet Mt. 9, 13-ból: „Nem azért jöttem, hogy az igazakat hívjam, hanem a bűnösöket.“ „Ez pedig azt jelenti — írja Kelemen —, hogy azokat kell megmenteni, akik elvesztek. Mert épp az a nagy és csodálatos dolog, hogy nem a már állókat (=kiszabadítottakat) kell erősíteni, hanem a süllyedőket, az elveszendőket. Így akarta Krisztus is megmenteni az elveszendőket, és meg is mentett sokakat, amikor eljött és hívott minket, akik már el voltunk veszve.“ Aligha szükséges külön utalni arra, hogy ezzel ténylegesen megkezdődik az *Újszövetség magyarázása*, azaz egy Jézustól vett mondásnak bővebb kifejtése a könnyebb megértés végett.

Ugyanígy mutatkoznak az exegézis első jelei Kelemennél a 2. Kor. 12, 2-ben, ahol Jézustól megkérdezik: mikor jön el az ő országa? Jézus pedig feleli: „Amikor a kettő egy lesz, és a külső mint a belső, és a férfi mint a nő, de sem férfi, sem nő.“ Ehhez a következő magyarázatot fűzi Kelemen: „A kettő egy lesz, amikor egymásnak az igazat mondjuk, és amikor két testben egy feddhetetlen lélek lesz. A külső mint a belső pedig azt jelenti, hogy Jézus szerint a belső a lélek és a külső a test. Amiképpen tested látható, azonképpen lelked is legyen nyilvánvaló a jó cselekedetekben. A férfi és a nő hasonlata pedig azt jelenti, hogy mikor a testvér [= férfi] meglátja a nőtestvérét, semmi női dolgot ne gondoljon róla. Ha majd mindez megtörténik, akkor jön el Isten országa.“ Sajnos, ez az idézet nem az *Újszövetségből*, hanem valamelyik apokrif iratból való, amiért csak formai jelentőségű.

Ignatiusnál nagyobbrészt a kevesebb exegétikai értékkel bíró eseteket találjuk. Ő nem magyaráz, hanem saját mondanivalójának a megerősítésére sorakoztat fel bibliai idézeteket. Hellyel-közzel azonban nála is látjuk a magyarázás nyomait. Az Efézusbeliekhez írott levele 14. részének 2. versében a Mt. 12, 33-ból idéz: „Gyümölcseiről ismerhető meg a fa.“ Ennek gyakorlati magyarázata azt jelenti, hogy aki egyszer megvallja hitét, vagyis valóban hívő ember, az nem vétkezik. Aki pedig a szeretetben van, az nem gyűlöl. Akik magukat Krisztushoz tartozóknak ismerik, azáltal lesznek nyilvánvalókká mint ilyenek, hogy cselekedeteik bizonyosságot tesznek róluk. De nemcsak a pillanatnyi cselekedetéről van szó, hanem a hit erejéről, állandóságáról, amit a mindvégig megmaradó cselekedetek mutatnak.

Végezetül utalunk még a *Didaché* első pár fejezetére. Mindjárt az 1. rész 2. versében olvassuk: „Az élet útja pedig azt jelenti, hogy először szeresd Istent, aki téged szeretett, másodszer szeresd felebarátodat, mint te magadat.“ Kétségtelen, hogy itt is közismert újszövetségi tanítással van dolgunk, és a szerzőnek az a célja, hogy a Jézustól szabadon idézett mondásnak kifejtse az értelmét.¹¹ Részletesen magyarázza a felvett újszövetségi verset, megvizsgálja a szeretetet pozitív és negatív oldalról, rámutat különféle megnyilvánulási formáira, hogy az élet útja félreérthetetlenül álljon az olvasók előtt.

Nem tartozik feladatunkhoz, hogy az apostoli atyák írásait az Újszövetség helyes vagy helytelen értelmezésének szempontja szerint értékeljük. Az ilyen munka az exegézis történetének körébe tartozik. Mi mindent abban a beállításban tekintünk, hogy az *írásmagyarázás elmélete szempontjából* van-e mondanivalója. Az eddigiekben azt láttuk, hogy az apostoli atyák ilyen irányú mondanivalóval még nem rendelkeztek, legfennebb abban az értelemben, hogy az exegézis első szárnybontogatója által lehetővé tették az elkövetkező századok hermeneutikai tevékenységét. Mindenesetre, annyit meg kell jegyezni, hogy az apostoli atyák ideje alatt valami átmeneti korban él a keresztyén egyház. Még nem az írott írásé a döntő szó, hanem a szózhagyományé (Kel. 1. Kor. 42. 1). De az írott szöveget már nem lehet tovább nélkülözni. Minél inkább távolodunk az apostoli kortól, annál inkább változik a helyzet, és a század második felében már sokkal nagyobb mértékben beszélhetünk az Újszövetségről, mint leírt normáról. Nemsokára a szó szorosabb értelmében is kanonikus tekintélyre emelkedik, s ezzel kezdetét veszi az a hatalmas exegetikai és hermeneutikai munka, amely évszázadokon át napjainkig tart.

ELŐLJÁRÓ MEGJEGYZÉS A II—III. RÉSZHEZ

Az allegorikus írásmagyarázás korába foglaljuk mind az egyházatyák idejét, mind az utánuk következő kereken ezer esztendő a reformációig, vagyis a középkort. Ezt kell tenni, mert ha végigjárjuk az előtünk fekvő utat, egyetlen nagyobb időegységet sem találunk, amely kiváncsokra az „allegória“ fogalomköréből. Arnyalati különbségek és kerek szerinti kisebb-nagyobb eltérések mutatkoznak ugyan, de végeredményében mindenütt megmarad az allegória, mint általánosan jellemző sajátossága az apostoli atyák és a reformáció közötti több mint tizenhárom évszázadot magába foglaló történelmi időnek.

Tekintettel azonban arra, hogy az egyházatyák termékeny, erőteljes duzzadó korszaka a szóban forgó időegységben a középkor recitáló tudományossága mellett különálló egésznek képez, valamint arra figyelve, hogy gyakorlatilag könnyebben áttekinthető legyen az anyag, szükségesnek látszik külön tárgyalni az egyházi atyákat, és ismét külön a középkort. Ez az eljárás annál inkább indokolt, mert az allegorikus írásmagyarázás virágkora lezáródik az egyházi atyákkal. Az 500—1500-ig terjedő középkor hermeneutikai vonatkozásban minden elismerésre méltó erőfeszítése mellett is mögötte marad a nagy elődök idejének, amint ezt maguk a középkori írók sem titkolják.

A kerek évszámoknál (150—500-ig és 500—1500-ig) azt vettük alapul, hogy az egyházi atyák korára nézve „egyrészt a 150., másrészt az 500.“ évet szokás határpontként megjelölni.¹² Ez talál az írásmagyarázás elméletének a történetére is. Az 1500-as évszám pedig önként adódik, ha a reformációra gondolunk.

II. rész

AZ EGYHÁZI ATYÁK KORA

(150—500)

1. ÁLTALÁNOS SZEMPONTOK

A. AZ EGÉSZSÉGES ALLEGORIZÁLÁS EREDETE

Tegyük fel a kérdést: mit jelent az allegorikus írásmagyarázás? Általános érvényű választ adni nemcsak nehéz, hanem alapjában véve lehetetlen. Lehetetlen azért, mert nincs egységes magatartás még az egyházi atyáknál sem. Ennélfogva a tételes meghatározás helyett csupán az lehet a cél, hogy az egész idevágó irodalom átjárása közben vessünk fényt az allegorizálás sajátosságaira. Mindössze tájékoztató kiindulásként állapítható meg, *hogy az allegorizálás az a fajta írásmagyarázás, mely szerint a Szentírás írott szövege nem mindig és nem mindenütt azt fejezi ki, amit pusztán olvasása mutat, hanem a szentírási szavak, mondatok, vagy épp könyvek mögött egy nem minden további nélkül felismerhető rejtett értelem található.* Ezt a rejtett értelmet, ezt a mást (állo) kell fölismernie annak, aki az Írás tulajdonképpeni üzenetét meg akarja közelíteni. Így is mondható: a Szentírás egy titokzatos, tartalma szerint rejtett értelmű könyv, s az írásmagyarázás van hivatva a titok feltárására, vagyis az exegézisre.

Mielőtt tovább mennénk, vessük fel a másik sokat vitatott kérdést: *hol kell keresni az allegorizálás eredetét?*

Kétségtelen, hogy az allegorizálás már a keresztyénséget megelőző időkben egyik használt módja volt a különféle profán iratok magyarázásának. „Különösen alkalmazták avégből, hogy Homerosz tekintélyét biztosítsák egy olyan időben, amely eltávolodott a homeroszi szellemtől. A visszataszítóvá vált különféle istenmondákat azáltal kívánták a filozófia számára elfogadhatóvá tenni, hogy egy más értelemmel ruházták fel azokat, ti. amellet az értelem mellett, amit eredetileg kifejezésre akartak juttatni. A keresztyénség előtti időkben megtaláljuk az allegorikus magyarázatot a zsidó íróknál is, akiknek az volt a céljuk, hogy az antropomorfizmusokat és az Ótestamentum más „hiányosságait“ eltávolítsák, és bebizonyítsák: a görög filozófia vezérgondolatai már Mózesnél megvoltak. Ezek a törekvések Philonál érik el tetőpontjukat... Hogy az allegorikus magyarázás milyen jelentőségű volt e filozófusok számára, világosan kitűnik a következő megállapításból: „Ha a Genézis 6. 6. versét (hogy ti. megbáná azért az Úr) valaki szó szerint értelmezi, nagyobb bűnt követ el, mint akik az özönvízben elpusztultak, mert nincs nagyobb istentelenség, mint úgy vélekedni, hogy a változhatatlan Isten

magát megváltoztathatná.¹³ Porphyrius¹⁴ mondja: „Ő (Origenes) használta a sztoikus Ceremon és Cornutus könyveit, akiktől eltanulta a pogány misztériumok allegorikus magyarázását, hogy ezt a módszert alkalmazza a zsidó írásoknál.”¹⁵

Az eddigiekből nyilvánvaló, hogy az allegorikus írásmagyarázás már a Krisztus előtti pogány időkben ismeretes. Tehát nem teljesen indokolatlan a Porphyrius állítása, miszerint onnan vették át a keresztyén egyházi íráskutatók. Ez a felfogás azonban a maga egészében mégsem helytálló. Amint látni fogjuk, sokkal mélyebbre, nem időben visszafele, hanem lényegileg sokkal mélyebbre ereszkednek az egészséges allegória gyökerei.

A másik ugyancsak közismert megállapítás az allegória eredetére: az Ótestamentum számos helye érthetetlen, vagy épp semmitmondó. Hogy tekintélyét mégis biztosítani lehessen, az érthetetlen részeknek valami szómögötti értelmet tulajdonítottak. Ilymódon nemcsak az érthetetlen dolgok váltak érthetővé, hanem eltűntek a Szentírás ellentmondásai, és megszűntek a botránkoztató részek. Úgy lehetett forgatni és alkalmazni a Bibliát, ahogyan az egyház vagy az egyén érdeke megkívánta. Ennek a felfogásnak a meglétét bizonyos mértékig a szóban forgó kor irodalmából vett adatokkal is támogatni lehet. Lényege az, hogy a hitnek meg nem felelő bibliai részeket az alkalmasság és alkalmazhatóság céljából szómögötti értelemmel ruházza fel az allegória. Ez is egy felelet, mely nem hagyható figyelmen kívül.

Ha azonban a vonatózó századok exegetikai irodalmát magunk előtt látjuk, és a történelmi helyzetet, valamint az egyháznak a létéért folytatott küzdelmét nézzük, úgy kérdésessé kell tenni mindkét előbbi felfogást. A mellékesnek és feleslegesnek, a pogány eredetűnek és így idegen elemnek nevezett *allegorizáló fáradozásában a fiatal keresztyén egyház létharcát kell felismernünk*. Az Újszövetség írói előtt természetes volt az Ó- és Újszövetség szoros együvé tartozása. Jézus a törvényt és a prófétákat nem szüntette meg, hanem beteljesítette (Mt. 5, 17). Az Ószövetség hívő embere lényegileg éppúgy nem különbözik az Újszövetség hívőjétől, miként a két testamentumban ugyanaz az egy Isten az Úr. Ez a hitvallás került a második század folyamán a támadás pergőtüzébe. Marcion „ijesztő tisztánlátással felismerte azt az ellentétet, amely az ózsidó könyvnek és Krisztusnak a szelleme között van. A próféták erkölcsi nagyságát, a zsoltárok mély vallásosságát nem látta, viszont az Ótestamentum Istenének minden emberi vonásával kibeszélhetetlenül szemben érezte magát; azt az Istent látta benne, aki egy mindenestől tökéletlen világot teremtett, embert alkotott és belekergette a bűnesetbe.”¹⁶

Marcionnal egy sorba kerül minden olvasó, ha az Ószövetségben nem látja meg az önmagán való túlulalást és az Újtestamentumban az Ószövetségre való visszamutatást.¹⁷ Sem a bűnesetet, sem a törvényt nem lehet önmagában megérteni, hanem csak Krisztushoz viszonyítva. Szétválasztás esetén Jáhvéból egy nyomorult zsidó Isten lesz, Krisztusból pedig semmi sem marad. Ezt Marcion nem látta, de éles szemmel fölismerte az első századok keresztyénsége, s így maradhatott hű a

Kijelentés egységéhez. Az allegorizálásban nem többről vagy kevesebbről van szó, mint hogy ugyanaz az Isten, aki a világot teremtette, aki sokféleképp szólott hajdan az atyáknak a próféták által (Zsid. 1, 1), vagyis Izrael Istene egyszersmind Jézus Krisztusnak az Atyja.¹⁸ Ez a központi tanítás és vele együtt a két testamentum egysége áll tehát a támadás tüzeiben. Ilyen irányban kell védekeznie a keresztyén egyháznak.

A védekezés módja önként adódik az Úr Jézus és az apostolok tanításából. Ehhez képest Jézus nem valami történelmi előzmény nélküli újság, hanem a prófétai jóvendölések beteljesülése. Ő a teremtő Istennek egyszülött Fia, akire utal az egész Ószövetség.¹⁹ Mihelyt az összefüggés problematikussá válik, érthetetlen és értelmetlen lesz nemcsak az Ószövetség, hanem az Újszövetség is.

A „*tipológia és az allegorikus értelmezés*” volt az az eszköz, amellyel az öntudatra ébredt keresztyénség az Ótestamentumot a zsidó néptől elragadta, és saját fundamentális könyvévé tette. A keresztyénség, mint lelki Izrael, a szent könyvnek csak egy... allegorikus magyarázatát ismeri és fogadja el. Az Ótestamentum szó szerinti értelmezését mint zsidó tévelygést megpecsételi és elutasítja.²⁰ Ha pedig valaki mégis megkísérelte allegorizálás nélkül megközelíteni az Ószövetséget, annak kezéből kiesett ez a könyv, melyből így kimondottan zsidó tulajdon lett. Ez történt Marcionnal, s ez történt volna az egész keresztyénséggel, ha enged a kísértésnek. Lehetetlen mind Justinnál, mind Irenäusnál észre nem venni: mennyire főfeladatuknak tekintették a teremtő és testté lett Isten egységének hangsúlyozását. Ennek bizonyítására pedig a dolog természete szerint egyetlen út kínálkozott, nevezetesen annak állítása, hogy az Ótestamentum a maga egészében Krisztusra mutat, és egyedül benne találja meg létjogosultságát. Mindezt pedig az Ószövetségből puszta olvasással kiérteni sohasem lehetett és lehet. Hogy az egyiptomi fogságból való szabadulás a megváltást hordozza magában, vagy hogy „Immánuel” a karácsony gyermeke, és a Zakariás királya az egek Urát tükrözi, ezt a szó szerinti értelem önmagában nem fejezi ki. Az Ószövetség népe hit által látott, az Újszövetség hívő embere pedig hit által tudja, hogy valóban beteljesedett az ígélet. Nem szabad a betűnél maradni, hangzott a jelszó, ha az önmagát kijelentő élő Istent nem akarja visszautasítani az egyház. Következésképp mi se féljünk kimondani, hogy többet kell látni a szövegben, mint amennyit a „külső” hordozni látszik. Az allegória ennek a „másnak” (álló), ennek a „többnek” az észrevevése és kimondása; ilyen értelemben pedig életszükséglet, mindennapi kenyér.

A mondottak alapján az allegorizálást nem a pogány hagyományokhoz, sem a korszerű okoskodásokhoz, hanem a *keresztyén egyháznak Isten iránti engedelmségéhez kell visszavezetni*. Ha sohasem élt volna Homerosz, ha Philo sem született volna, ha az Ószövetségnek nem lennének nemzeti táblázatai és annyi meg annyi néhezen érthető része, akkor is létre kellett volna jönnie az allegóriának, mint a Krisztusra való figyelés sajátos útjának és módjának.

B. AZ ALLEGÓRIA ÉS TIPOLÓGIA VISZONYA

Általában élesen elkülönítik az allegóriát a tipológiától. „A *tipológia* azt jelenti, hogy a szövegben előforduló személy, cselekmény, történet... úgy kezelendő, mint valami eljövendőnek az előképe, azaz tipikusan... Ez az eljövendő a típusnak az antitípusa. (1. Pét. 3, 21).⁴²¹ Más szóval a típus (személy, cselekmény stb.) túltal önmagán az antitípusra, amelyben kiteljesedik. Ezt a magyarázási felfogást szokták elkülöníteni az allegóriától. A tudományos irodalomban tipológia néven honosodott meg.

A megkülönböztetés, vagyis a tipológia és az allegória szétválasztása azért lett általánossá, mivel a theologia idegenkedett az allegóriától. Érthető, hiszen az allegória annyira megbélyegzett eljárás, hogy elene a maga szokott formájában csak tiltakozni lehet. Ez a tiltakozás helyes, amennyiben az allegorizálás egészségtelen használata kerül szóba, de nem helyes, ha a már vázolt értelemben gondolunk reá. Ha tehát az allegorizálásnak visszaadjuk keresztyén theologiai jelentőségét, semmi okunk nincs az idegenkedésre. Ezzel tisztában voltak az egyházi atyák, és *nem is tettek érdemi különbséget az allegória és a tipológia között*. Tegyük még hozzá: az egyházi atyáknál a tropológiának is ugyanaz a tartalma, mint a tipológiának vagy az allegóriának. Tehát az allegória, tipológia és tropológia végeredményében ugyanazt az egy dolgot fejezi ki.

Állításunk igazolására engedjük beszélni magukat az egyházi atyákat. Ugyanis nem önkényesen állítottuk fel az előbbi tételt, hanem az egyházi atyák theologiai munkásságának tanulmányozása készített a megfogalmazásra: tipológia és allegória lényegileg ugyanaz.

Origenes az Írás szövegének kettős szemléletéről beszél. Egyfelől a Szentírás olvasója csak a szavak puszta jelentésére figyel, és nem gondol arra, hogy a szavak valami egyebet is kifejezhetnek, mint amit a külső szókép mutat. Másfelől lehetséges, hogy az olvasó nem áll meg a puszta szövegnél, hanem analogizál és tropologizál, azaz keresi azt a jelentést, mely a betű mögött vagy alatt, de mindenképp a szövegben van. „A tudatlanok nem tudnak tropologizálni, sem az írások analógiáját nem értik meg, hanem a betű külsejének hisznek.” (*Origenes: Commentarium in Math.* MPG. tom. XIII. 458.). A tropológia és analógia ilyenképp nem egyéb, mint a betű (gramma) ellenpárja. Ez az ellenpár kibővül *Origenes*nél egy harmadik taggal: az allegóriával: „Sed primo ad eos pauca dicenda sunt, qui allegorias in scripturis divinis refutant.” (Először azokhoz kell röviden szólni, akik visszautasítják a szent iratok allegóriáit.) (*Origenes: Commentarium in epist. ad Romanos.* MPG a XI, 9 exegézise). Röviden: *Origenes* a betűvel (grammával) szembehelyezi a tropológiát, az analógiát és az allegóriát.

*Hieronimus*nál a litterális (betű szerinti) szemléletmódnak ellentétje az allegorikus és a tropologikus. Felváltva használja hol az egyiket, hol a másikat. Az Írást, mondja, nemcsak litterálisan, hanem tropologikusan (per tropologiam) is kell értelmezni (*Hieronimus: Commentarium in Ezech.* MPL. tom. V. 172).

Ha kételkednénk afelől, hogy *Origenes*nél és *Hieronimus*nál valóban ugyanazt jelenti az allegória és a tropológia, *Augustinus* szétosz-

latja kételkedésünket, amidőn így ír: „Huius autem tropi, id est allegoriae...“ (Ennek a trópusnak, vagyis az allegóriának...) (Augustinus MPL. VIII. k. 1068.). Világos tehát, hogy a tropológia fogalma egybeesik az allegóriával. Ezt azért fontos tudni, mert közelebb jutunk az allegóriának és a tipológiának egy síkban való szemléléséhez. Augustinus a Salamon igazságos ítéletéről szóló írásmagyarázatában a következőket mondja: „Illa enim, quae clamabat, ut puer integer servaretur, ecclesiae catholicae typum gerebat.“ „Ő [= ti. az asszony] pedig, aki kiáltott, hogy a gyermekét megmentésék, a katolikus egyház típusát képezi.“ (uo. XXXIX. k. 1822.) Itt tehát egy közönséges allegóriát tipológiának nevez. Ennek fordítottja, amikor a tipológiát nevezi allegóriának: „Ipse liberator noster in evangelio allegoria utitur ex Vetere Testamento: generatio haec signum quaerit.“ „Maga a mi Urunk az evangéliumban használja az Ószövetségből vett allegóriát: »ez a nemzetség jelt kíván.«“ (uo. VIII. k. 8—71.) János ugyanis típusa volt Jézusnak, vagyis az antitípusnak, de Augustinus számára ez nem tipológia, hanem allegória. Ugyanez az eset ismétlődik akkor is, mikor a zsidóság egyiptomi szabadulását a keresztyén ember büntől való szabadulása allegóriájának tekinti. Az Egyiptomból való szabadulás kétségtelenül típusa a bűnből történt szabadulásnak, de Augustinus Pálra hivatkozva ebben allegóriát lát: „Nam quid ego de apostolo dicam, qui etiam exodii historiam futurae christianae plebis allegoriam fuisse significat ad Cor. epist. pr.“ „Mit mondjak hát az apostolról, aki az Egyiptomból való kimenekedés történetét az eljövendő keresztyén nép allegóriájaként tünteti fel az első Korinthusi levélben?“ (uo. VIII. k. 68—71)

Míg Augustinus az allegóriát és a típust, vagy a trópuszt és a típust helyezi egy síkba, addig *Irenäus* ugyanezt cselekszi a típussal és a parabolával: „Hic est enim thesaurus absconsus in agro, id est: in mundo absconsus vero in scripturis thesaurus Christus, quoniam per typos et parabolas significabatur.“ „Ez pedig a földben elrejtett kincs, ami azt jelenti, hogy a világban rejtve van a Szentírás kincse: Krisztus, mivel őt típusok és parabolák szemléltetik.“ (Irenäus: *Contra haereses*. lib. IV: XXVI. 1. MPG.)

Az egyházi atyáknál nemcsak a tipologikus, allegorikus és tropologikus beszédformák azonosak, hanem az aenigmátikus beszéd, a parabola, a hiperbola, a spirituális, misztikus és figurális beszédfordulatok is lényegileg egyértelműek az allegóriával. Hol az egyik, hol a másik kifejezést használják műveikben, s eközben mindig *allegorizálnak*. Tehát valóban nem indokolt, hogy a tipológiát az allegóriától érdemileg eltérő értelemben használjuk. Az allegória-mentesítés érdekében fölösleges tipológiának nevezni azt, ami végeredményében allegória. Nincs is szükség erre a kimagyarázásra, mert ha az egészséges allegorizálás indító okát megismertük, nincs többé okunk az idegenkedésre.

Az A. és B. alcímbe foglaltakat szem előtt tartva, két dolgot kell világosan látni. Először: az egészséges bibliai allegóriának sem az eredetét, sem a fogalmát ne azonosítsuk a reformátorok által méltán megbélyegzett allegóriával, hanem vegyünk észre az allegorikus írásmagyarázásnak a Szentírás lényegéből következő szükségességét és exegetikai

komolyságát. Másodsor: az egyházi atyák szellemét követve, ne tegyük érdemi különbséget a tipológia és az allegória között, mivel a tipológia az allegóriának egyik formája.

C. TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS

A Krisztus utáni II. század folyamán nem találkozunk a szentírási könyvek szorosabb értelemben vett exegétikai vizsgálatával. Ehhez a szükségérzet a század második felében éppúgy hiányzott, mint az apostoli atyáknál. Az Ótestamentum egészséges allegorikus értelmezése, melyet Jézus és apostolai is használtak, megmaradt általában Origenesig. Azért mondjuk, hogy „általában“, mert már Barnabásnál, Irenäusnál vagy Tertullianusnál megtalálhatók (bár számszerűleg kisebb mértékben) a későbbi allegorizáló túlzások. A II. század írói nem foglalkoztak rendszeresen a Szentírás magyarázásával. Origenes „az első, aki kommentárokat és exegétikai homíliákat ír a szent könyvekről... Az exegézis és a szövegkritika Origenessel veszi kezdetét“.²² Innen érthető, hogy Origenes előtt meg sem kísérelték körvonalazni az írásmagyarázás elméletét. Origenest nemcsak az első kommentár-írónak, hanem egyúttal a hermeneutika első művelőjének ismeri a tudomány.²³

Ami a további fejlődést illeti, a hermeneutikában két iránnyal találkozunk. Az egyiket a *pneumatikus-allegorikus-alexandriai* iskola, míg a másikat a *historia-kritikai antiochiai* iskola képviseli.²⁴ Amint nevük is mutatja, két ellentétes felfogást juttatnak kifejezésre. Az utóbbi az írás emberi oldalát, vagyis az írott szöveget vette elsősorban tekintetbe, es ennek alapos vizsgálatával igyekezett a megértést biztosítani. Az előbbi (alexandriai) iskola viszont a szavak mögötti ún. rejtett értelmet részesítette előnyben, és ha a szükség úgy kívánta, el is vetette a szó szerinti jelentést.²⁵

A IV. században *Tarsusi Diodor* és *Mopsuestai Theodor* megkísérelte a pneumatikus-allegorikus exegézist a történelmi-grammatikaival összekapcsolni. Hogy ezáltal egy értelmesebb és célravezetőbb módszer jött volna létre, nem állítható, de részleteiben mégis egészséges normákat követtek.²⁶ A jelzett két irányt visszaszorították, de nem győzték le. Létrejött az ún. *pneumatikus-tudományos exegézis*, mint a fejlődésnek egy magasabb formája, anélkül azonban, hogy általános elterjedésre tett volna szert. Az ismertebb egyházi atyák ugyanis az *alexandriai* irányhoz tartoztak: Alexandriai Kelemen († kb. 200), Origenes (†254), Hippolytus (†250), Ambrosius (†397), Rufinus (†410), Hieronymus (†420) és Augustinus (†430). Az *antiochiai* iskola képviselői között találjuk: Nissai Gergely (†394), Nazianzi Gergely († kb. 390), Tarsusi Diodor (†394), Mopsuesthai Theodor (†428), Chrisostomos (†407) atyákat.

Nyugaton az exegézis-elmélet (hermeneutika) terén a IV. század derekáig rendszertelenség uralkodott. Ambrosius, Hieronymus és Rufinus ismerteti meg itt az említett pneumatikus-tudományos exegézist, de mind Hieronymus, mind Augustinus megmaradt az egyoldalú pneumatikus felfogás mellett.

A történelmi áttekintést Harnack és Lietzmann idézett művei, valamint a G. Heinrici-féle reálenciklopédiában található adatok szerint ál-

litottuk össze. Mindössze annyit kell még hozzáfűzni, hogy a nevezett két iskola korrekciójaként létrejött kiegyenlítő irány után is *megmaradt a túlzó allegorizálás*, vagyis a helyes allegória határainak az átlépése. Maguk az új irány képviselői is tesznek olyan megállapításokat, amelyek útját egyengetik a szabados allegorizálásnak.²⁷ De ha ettől eltekintünk is, az egész kor ugyanazt az íráskezelési szellemet hordozza a rendelkezésre álló irodalom túlnyomó részében.

2. A SZENTÍRÁSRÓL

Már az eddigiekben találkoztunk azzal a törekvéssel (Marcion), mely a Szentírás két szövetségét el akarta választani egymástól. Indoklása: más az Ótestamentum Jáhvéja, és ismét más az Újtestamentum Küriosza. Az Ószövetségben egy zsidó Isten vonul végig, akinek semmi köze az Újszövetség Istenéhez. Ez ellen tiltakoztak az egyházi atyák, mivel szerintük merő hamisság a Szentírás egységének a megbontása. „Csodálkozom, mondja Origenes, hogy akik az egyház dekrétumaitól elhajolnak, miképpen beszélnek két Istenről a két testamentumban.”²⁸ Marcion, aki különbözőnek hirdeti a törvény Istenét és a Jézus Krisztus Atyját, hitével nem megerősíti (non statuit), hanem lerombolja (destruit) a törvényt. Ezért tiltakoznak az atyák mind Marcion, mind a hozzá hasonlóan gondolkozók ellen, akik ebben a tekintetben a katolikus hittől eltérőleg tanítanak.

Kimerítő képet nyerünk a Szentírás egységéért folyó küzdelemlről Tertullianus: *Adversus Marcionem* című iratából. Tertullianus felemeli szavát Marcion ellen, aki „az Újtestamentumot elválasztotta (separavit) az Ószövetségtől”.²⁹ Ebben a vonatkozásban az egyházi atyák mind egyező véleményt képviselnek. Mindannyian szilárdan meg vannak győződve, hogy „az Új- és Ótestamentumnak ugyanaz az Istene”.³⁰ Ha pedig nem kettő, hanem ugyanaz az egy Isten, akkor nyilvánvaló, hogy mindkét testamentumnak ugyanaz a mondanivalója. „Amit az Ótestamentumban olvasunk, ugyanazt megtaláljuk az evangéliumban... Nincs disszonancia, nincs különbözőség.”³¹ Legtalálóbba a fenti kitételek összefoglalására, amit Ambrosius a *Jelenések könyve magyarázatában* mond: „A belülről és kívülről beírt könyv nemcsak az Ótestamentumot, hanem az Újat is jelenti”, mivel „a spirituális értelem (intelligentia) az Ótestamentumban nem más, mint maga az Újtestamentum.”³²

Az egység szemléletből következik, hogy a *teljes Szentírás ugyanazon Szentlélek által inspirált könyv*. Nem egyes emberek munkájának az eredménye, mivel a szent írók a Szentlélek ihletése folytán írták le azt.³³ Az egyes könyvek sem maguktól állottak elő, hanem „Szentlélek írta őket össze és adta ki” (a Spiritu Sancto sunt conscriptae et editae).³⁴ A próféták nem saját elhatározásukból feddették a családokat, se nem beszéltek azt, amit maguk akartak, hanem előzőleg a Logosz vezette be őket az igazi bölcsességbe. Így hirdették azt, amit egyedül Isten jelentett ki számukra.³⁵ Bizonyos tehát, hogy a szerző nem az ember. Az ember csak eszköz Isten kezében, hogy leírja mindazokat, amiket Isten Igéje és Lelke diktált nekik: „a verbo Dei et Spiritu eius dictae sunt”.³⁶

Mivel az egyházi atyák Istenben látták a Szentírás tulajdonképeni szerzőjét, azért lettek általánosan honossá az ilyen kifejezések: „Szent könyv“, „Isteni könyv“, „Isteni iratok“ (theia gráfé, scriptura sacra, scripturae divinae). Nem akármilyen könyvből olvasunk a sok más között, hanem kimondottan az „isteni és Isten által ihletett Írásból“ (ek tész thejász káj theopneüsztou gráfész).³⁷ Még nincs szó arról, hogy az utolsó vonást vagy pontot is Isten diktálta volna. De annál inkább olvassuk, hogy az *egész Írás* mindenestől isteni eredetű. Innen csak egy lépés a materiális inspirációs elméletig, mely ott szunnyad az egyházi atyákban anélkül, hogy írásmagyarázás-elméleti megfogalmazással kifejezést adtak volna neki. Mindenesetre ilyen irányba enged következtetni már Irenäus is. Ő annak keresi okát, hogy miért van éppen négy evangélium és nem több vagy kevesebb (neque plura, neque pauciora). Ez, mondja Irenäus, nem esetleges dolog az Isten által inspirált könyvben. Felfogását a következő magyarázattal támogatja: „Mivel négy tája van a világnak, érthető, hogy négyféle alakban adta nekünk a Logosz az evangéliumot.“³⁸ Más és kifejezőbb formák között ugyanígy vélekedik Hieronymus, mikor azt állítja, hogy a Szentírásban „a szavak rendje is misztérium“.³⁹ Nemcsak a szembeötlően mély értelmű részek, hanem a legegyszerűbb szavak is Isten Lelkének munkáját tükrözik. „Nem tudom eléggé csodálni, mondja, az isteni szenzust még a legegyszerűbb szavakban is.“⁴⁰ Találkozunk ennél a pontnál egyik angol hermeneutika-történet kutatónak a véleményével, aki Tertullianusról jegyzi meg: úgy tekinti a Szentírást, mint amelyet a Szentlélek diktált, s ennél fogva mind kozmogóniája, mind pedig kronológiája, antropológiája és históriája az isteni inspiráció eredménye.⁴¹

Elő van tehát készítve az út, hogy egy későbbi kor merev dogmatizmussal kimondja a Szentírás „materiális inspirációjának“ a tanát. Ezt a terminológiát a közvetítő irodalomra támaszkodva használjuk, de a maga helyén nyilvánvaló lesz a korrekció szükségessége.

Ahogy a forrásból kibuggyan a víz, olyan magától érthetően következik a látott alapvetésből a felfogás, mely szerint a Szentírás mind tartalmilag, mind formailag a maga egészében *tökéletes*. Vannak ugyan benne emberileg érthetetlen dolgok, vagy olyanok is, amelyekben (bár érthetőek) semmi hasznot nem lát az olvasó, de ez a körülmény nem a Szentírásra, hanem az olvasóra vet árnyékot, mivel nem értette meg helyesen. Ha tehát olvasás közben botránkoztató részek adódnak, ne a szent könyvet, hanem saját magát hibáztassa az olvasó.⁴² Aki valamit kifogásol a Bibliában, és ezért a tanítást magára nézve nem ismeri el kötelezőnek, az ilyen számára az atyák igyekeznek helyes utat mutatni, de semmiképp nem engednek kétséget az Istentől ihletett könyv tekintélyéhez. Nem engedhető, hogy bárkinek a kételkedése a Biblia erőtelenségére vagy fogyatékoságára utaljon. Minden körülmény között igaz marad: „Az írássok tökéletesek“ (scripturae quidem perfectae sunt).⁴³

A tökéletességgel együtt jár annak elismerése, hogy a Szentírásban *semmi sem fölösleges*; a maga helyén mindennek megvan a maga sajátos jelentősége. Olyannyira nincs benne semmi fölösleges („uden perisszon ex aütón“)⁴⁴, hogy egyetlen pontocska (jótá hen, é miá kerájá) sincs, amely hiábavaló volna. Semmi sem helytelen, semmi sem húz félre, semmi sem hamis.⁴⁵

A Szentírás tökéletessége maga után vonja azt is, hogy benne *nem lehetnek ellentétek*. Nemcsak a két szövetség között teljes az összhang abban az értelemben, hogy az Ószövetség tanítása sehol sem mond el-lene az Újszövetségnek („nihil in eis dissonum, nihil diversum“, „nincs bennük semmi disszonancia, semmi ellentét“)⁴⁶, hanem a legapróbb részletek kérdésében is ki van zárva. Igen, mert „az egész Szentírás nem mondhat ellent önmagának“.⁴⁷

Az egységes, inspirált és tökéletes Szentírást nem érthetjük meg anélkül, hogy ne kellene megküzdeni a nehézségekkel. Sokkal többről, sokkal istenibbről van szó az Írásban, semhogy a véges emberi képesség elegendő volna megértéséhez. „Ugyanis nem lehetséges, hogy az em-beri természet ennek a könyvnek minden kincsét felfogja.“⁴⁸ Még azok a helyek is, amelyek első tekintetre világosnak tűnnek, tüzetes vizsgálás közben bonyolultakká válnak; „azok is, amelyek világosaknak (plana) látszanak, tele (plena) vannak kérdésekkel“.⁴⁹ Nem mondják az atyák, hogy kivétel nélkül mindenütt ez volna a helyzet, de általában igen. Nehezen érthető az Írás, mert ami isteni, az az emberre nézve mindig nehezen hozzáférhető és titokzatos marad. Márpedig a Hieronymus mondása: „Nem győzöm eléggé dicsérni (laudare) az Írás misztériu-mait“⁵⁰, az összes atyánál otthonos. Tehát az Írás nehezen érthető, mert egyrészt nem emberi, hanem isteni alkotás, másrészt pedig tele van akadályokkal, hogy valamiképp méltatlan kezekben meg ne fertőztés-sék. Csak annak táruul fel, aki Isten akarata szerint közeledik hozzá. Titokzatossága azért szükséges, nehogy a disznók elé kerüljenek a drága gyöngyök. „Azért van a Szentírás összeszöve, mondja Hieronymus, ilyen nehézségekkel, és főként a próféták, akik rejtélyekkel (aenigmatibus) teljesek, hogy ne nyíljék meg könnyen a szentség a kutyáknak.“⁵¹ Ez a kettős magyarázat mutatja, hogy a Szentírásban „sok dolog homályo-san van előadva“ (multa obscure ponuntur)⁵², és emiatt nem könnyen érthető Istennek a benne szóló kijelentése.

Maga az Írás, mint *betű* valamennyi ember számára hozzáférhető, de annál kevésbé mint *lélek és tartalom*. Márpedig ha a lelkét nem érti meg az olvasó, akkor a test is jelentés nélkül marad. A „test“ (caro) a Szentírás pusztá beszédét jelenti: „simplex scripturae divinae sermo“. Mellette található a *lélek*, a „scripturae spiritus“.⁵³ A testet láthatja és érzékelheti az olvasó, de tulajdonképpen jelentése csak azok előtt táruul fel, akik éltető elemével, vagyis a lélekkel („spiritussal“) jutnak kap-csolatba. Így lehull róla a lepel, és gazdag ajándéka nyilvánvalóvá lesz.

A *hagyomány* (tradíció) és az *egyházi tekintély* kérdése még fog-lalkoztatni fog, de annyit már itt meg kell jegyezni, hogy ebben az idő-ben a Szentírás a hagyománytól és az egyházi tekintélytől függetlenül kizárólagos érvényű. Igaz, hogy már Irenäusnál bizonyos áttöréssel ta-lálkozunk a tradíció javára és a Szentírás rovására, de lényegileg álta-lános érvényűnek kell tekinteni, hogy a Szentírás ebben a kezdeti kor-ban még *egyedüli* életmeghatározó mérték. Roppant jelentőségű ez a megállapítás: a „Sola scriptura“ az egyházi atyáknál! Bizonyoságként fölösleges forrás-érveket felhozni, hiszen erről beszél az első századok egész irodalma. Nem mintha a tradíció és az egyházi tekintély nem játszanának szerepet az Írás mellett, de ezek egyelőre csak kisebb je-lentőségűek. Nem az a szándék, hogy a tradíciónak önálló helyet bizto-

sítsanak, hanem maga a *hagyomány is a Szentírás érdekeit szolgálja az egyházi tekintéllyel együtt*. Előbb súlyos harcokkal teli évszázadoknak kellett továtünniük, míg oda alakult a helyzet, hogy az V. században továbbiakig végérvényesen alul maradt a Szentírás, és mondani-valója csak az egyház tekintélyének az árnyékában és a tradíciótól való függésében érvényesülhetett.

A Szentírás jellemző vonásai tehát a következők: egység, inspirált-ság, tökéletesség, misztériális jelleg és kizárólagos tekintély. Ezzel a szent könyvvel van dolga annak, aki az exegézis munkájára vállalkozik. Az exegézis két mozzanatot foglal magában. Egyik szerint az írásmagyarázónak meg kell találnia a szöveg értelmét; a másik szerint a megtalált jelentést kifejezésre kell juttatnia: „*Duas res quibus nititur omnis tractatio scripturarum: modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt.*“⁵⁴ „Bármely írásmagyarázat két tényezőre támaszkodik: [egyfelől] módját találni annak, hogy miképpen juthatunk el a kutatót dolgok értelmére, s [másfelől] a megértetteket hogyan kell előadni.“

Minket a hermeneutika történetében „az értelemkeresés módja“ (modus inveniendi) érdekel. Következésképpen a továbbiakban azt keressük, hogy az egyházi atyák milyen úton-módon igyekeztek hozzáférni a Szentírás jelentéséhez. Ahhoz, hogy erre a kérdésre feleletet nyerjünk, előzőleg közelebbről kell megvizsgálni az „allegória“ problémáját, valamint azokat az irányelveket, amelyeket írásmagyarázásukban az egyházi atyák követtek.

3. AZ ALLEGÓRIÁRÓL

A két legkimagaslóbb theologus, Hieronymus és Augustinus, lényegében egybehangzóan fogalmazza meg az allegória lényegét. Meghatározásuk szerint az allegória az emberi beszédnek vagy írásnak az a formája, melynek használata rendjén *valami egyebet kell érteni, mint amit a puszta szóállomány kifejez*. „Ennek a trópusnak vagy allegóriának több faja van... A szó (allegória) általános fogalma szükségképpen felöleli az összes alcsoportot (species = fajokat). Amiként minden ló állat, de nem minden állat ló, úgy minden aenigma (rejtély, az allegóriának egyik fajtája) allegória, de nem minden allegória titok. Az allegória nem más, mint az a trópus, ahol *ex alio aliud intelligitur.*“⁵⁵ Vagyis az allegória az a kifejezési forma, melynél a szöveg betűje valami egyebet, *mást* hordoz magában, mint amit kifejezni látszik. Más szóval: a mondatoknak más jelentésük is van azon felül, amit kívülről elárulnak. Összefoglalóan meghatározva: „*Aliud praetendit in verbis, aliud significat in sensu.*“⁵⁶

Ez az allegorikus beszédmód hozzátartozik a Szentíráshoz. Nem minden mondata értendő allegorikusan, de mégis kétségtelen, hogy az „istení írás nem kis mértékben össze van kapcsolva az allegóriával“.⁵⁷ Főképpen az Ótestamentumra vonatkoztatják az allegóriát, de az Újszövetségnél is bőkezűen alkalmazzák.

Arra nézve, hogy milyen gyakran látnak allegóriát az egyházi atyák a Szentírásban, általános igényű megállapítást aligha lehet tenni. Az

egyik többször, a másik ritkábban, az egyik enyhébben, a másik túlzottabban alkalmazza. Egy vonatkozásban viszont mindannyian megegyeznek: a Szentírás betűje sok esetben nem a benne lévő fogalomnak az egyszerű kifejezője, hanem egy második, harmadik vagy épp negyedik rejtett értelemre utal. Tehát Isten egy és ugyanazon szókép eszközével többféleképpen taníthatja és tanítja az embert. Hogy aztán ez az allegória aenigma (rejtély), típus, vagy parabola, az pillanatnyilag mellékes, de mindenképp allegória, mert egyebet mutatnak a betűk, és egyebet jelent az értelem.

Szemléltetésül vázoljuk néhány egyházi atyának a Szentírás többértelműségéről vallott felfogását. A Biblia értelme lehet:

Origenes

<i>szerint</i>	1. grammatikus szárkikus	2. spirituális allegorikus	3. morális anagogikus
----------------	-----------------------------	-------------------------------	--------------------------

(*Comm. in epist. ad 1. Thess.* MPG IV. k. 691.
Comm. in Math., MPG XIII. k. 458 és 653)

Ambrosius

<i>szerint</i>	1. historikus	2. spirituális	3. morális
----------------	---------------	----------------	------------

(*Comm. in Apocalypsin.* XXII, 18—19; V, 1)

Rufinus

<i>szerint</i>	1. litterális	2. spirituális misztikus	3. morális
----------------	---------------	-----------------------------	------------

(*De benedictionibus patriarcharum.* liber sec. MPL)

Hieronimus

<i>szerint</i>	1. litterális historikus kárnális	2. parabolikus allegorikus spirituális	3. anagogikus misztikus
----------------	---	--	----------------------------

(*Comm. in Amos.* MPL VI. k. 309—310.
Comm. in Ezech. MPL V. k. 172)

Augustinus

<i>szerint</i>	1. historikus	2. allegorikus 4. apologikus	3. aetiologikus
----------------	---------------	---------------------------------	-----------------

(*De Trinitate.* MPL VIII. k. 1068.
De utilitate credendi. MPL VIII. k. 68—71)

Ez a táblázat két közös vonást tartalmaz. Egyfelől más és más elnevezéssel mindenütt megvan a szó szerinti, azaz a litterális, kárnális, szárkikus, historikus vagy grammatikus tartalom. Ugyanis ezek az elnevezések lényegében egyet jelentenek, ti. a litterálist. Másfelől jellemző, hogy az Írás litterális értelmén túlmenően nincs egységes magatartás. Míg Rufinusnál ugyanazt jelenti a spirituális és a misztikus, addig Hieronymusnál két külön csoportról van szó. Míg Origenesnél és Ambrosiusnál a harmadik csoportban találjuk a morális értelmet, ad-

dig Hieronymusnál ez egyáltalán elő sem fordul. Míg aetiológiáról és analógiáról beszél Augustinus, másutt ezek a kifejezések általában ismeretlenek. Az ilyen eltéréseket tovább lehetne felmutatni, de csak annyit érnénk el, hogy még bonyolultabbá válna az amúgy is komplikált kép. Hogy ebből a zavaros helyzetből kikerülhessünk, szükséges az egyes értelmezési formák mögé tekinteni, vagyis gyakorlati vetületükben szemlélni őket. Majd aztán a konkrét anyagismeret alapján lehet levonni a szükséges következtetést.

A konkrét anyagvizsgálatot két körben végezzük el. Először nézzük a szó szerinti értelmet, azután pedig a szó szerintin túlit. Mindkét esetben az a cél, hogy olyan természetű szemléltető anyagot helyezünk megvilágításba, mely alkalmas a két fogalomkör tisztázására. Más szóval: olyan idézeteket sorakoztatunk fel az egyházi atyáktól, amelyek tartalmuknál fogva segítségül lesznek abban, hogy megismerhessük: miképpen gondolkoztak az atyák először a szó szerinti, másodszer a szó szerintin túli értelemről.

Szó szerinti értelem. „Litteram autem evangelii qui sequuntur, id est simplicem narrationem istius...“ „Akik pedig az evangélium betűjét követik, vagyis annak egyszerű elbeszélését...“ (Origenes: *Comm. in Math.*; Roventža: *i. m.* 48) „Licet enim coecos semper curet secundum spiritualem intelligentiam..., tamen et corporaliter tunc coecum sanavit.“ „Jóllehet a vakokat mindig meggyógyítja a spirituális értelem szerint..., mindazáltal testileg is meggyógyította akkor a vakot.“ (Origenes: *Comm. in epist ad I. Thess.* MPG. IV. k. 691) „Nec putemus in verbis scripturarum esse evangelium.“ „Ne gondoljuk, hogy a Szentírás szavai tartalmazzák az evangéliumot.“ (Hieronymus: *Comm. ad Gal.* MPL. VII. k. 386) „Secundum historiam ergo traditur cum docetur quid scriptum aut quid gestum sit, quid non gestum, sed tantummodo scriptum, quasi gestum sit“ „Históriai értelemmel van dolgunk, amidőn arra nézve nyerünk tanítást, hogy mit írtak vagy mit cselekedtek, illetve mit nem cselekedtek, hanem csak írtak, mintha cselekedtek volna.“ (Augustinus: *De utilitate credendi.* MPL. VIII. k. 68) „Historia designat...“ „A história leírja a dolgokat.“ (Rufinus: *De benedictionibus...* liber secundus MPL.) „Liber vero scriptus... foris, secundum historiam...“ „A kívülről beírt könyv... a históriai értelem szerint...“ (Ambrosius: *Comm. in Apoc. V, 1* exegézise)

A szó szerinti értelem ezek szerint mindig valaminek a pusztá elmondása, egyszerű leírása, azaz „simplex narratio“, „historia“, „designatio“. Más szóval a szó szerinti értelem nem egyéb, mint a Szentírás betűje, szavai, mondatai, az egész szöveg úgy, amint előttünk áll. Igénye az olvasó iránt, hogy csak annyit lásson benne, amennyit nyelvi megértése alapján mutat. Ha a „vak“ meggyógyításáról van szó, akkor a „littera“ azt a fizikai folyamatot fejezi ki, melynek eredményeként a beteg meggyógyult. Tehát mindig arra utal, ami megtörtént, ami leíratott, vagy ami ha „nem is történt meg“, de történés-jelleggel került a Szentírásba, vagyis úgy, mintha megtörtént volna (Augustinus). Egyúttal azonban arra is figyelmeztet a szó szerinti értelem, hogy önmagán túlulva, valami egyebet is magában hordoz, mint amit „litterálisan“ kifejezni látszik. Amint Chrisostomos mondja: haec historia non hoc solum declarat, quod apparet. „Ez a történet nem csak azt teszi nyilván-

valóvá, amit látszólag mutat.“ (*Comm in epist. ad Gal. IV, 24*) Sőt, igazi megértés nem is lehetséges a pusztán „littera“ alapján. Ezért szükséges egy másik, egy magasabbrendű értelemről beszélni. Ezt a másik értelmet nevezik az atyák allegorikusnak, analogikusnak, aenigmatikusnak, aetiologikusnak, vagy figurális, misztikus, misztériális, morális, parabolikus, hiperbolikus, spirituális, szimbolikus, tipologikus és tropologikus értelemnek.

Rámutattunk arra, hogy félreérthetetlenül egyöntetű vonalvezetés nincs. Az előbbiekből nyújtott táblázat ugyan figyelmeztet általában egy hármas tagozódású rendszer meglétére, de mielőtt ténylegesen áliást foglalhatnánk: a szó szerintin túli értelem tekintetében is, magukat az egyházi atyákat kell újból megszólaltatni.

Szó szerintin túli értelem. „Sed primo ad eos pauca dicenda sunt, qui allegorias in scripturis divinis refutant et ridere solent eos, qui non in omnibus sequuntur historicum sensum.“ „Előbb azokhoz kell néhány szót szólani, akik az allegorikus beszédet visszautasítják a szent iratokban, és kinevetik azokat, akik nem követik minden vonatkozásban a történelmi szentust.“ (Origenes: *Comm. in epist. ad Rom. XI, 9*-hez exeg.) „Et iubetur nobis, ut eloquia veritatis, id est scripturas sanctas intelligamus tripliciter. Primum iuxta litteram, secundo per tropologiam, tertio sublimis ut mystica noscamus... Iuxta tropologiam quando recedimus a littera et paululum ad altiora concedimus, dicente apostolo: Scriptum est: Non alligabis os bovi trituranti. Extrema autem, id est tertia et sublimis sacraque intelligentia iuxta illud eiusdem apostoli: Propterea relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae. Sacramentum hoc magnum est. Ego autem dico in Christo et in ecclesia.“ „Az a feladatunk, hogy az igazság ékes beszédét, azaz a szent iratokat hármas tekintetben értelmezzük. Először litterálisan, másodsor tipologikusan, harmadszor elmélyülten, mintegy misztikusan... A tropológia alkalmazásakor eltérünk a litterától, és valamivel magasabbra emelkedünk, ahogyan az apostol mondja: Ne kösd be a nyomtató ökör száját. Magasabb fokon pedig, vagyis harmadszor és az emelkedett és szent értelem szerint ugyanaz az apostol kijelenti: Annakokáért elhagyja a férfi az ő atyját és anyját, és ragaszkodik feleségéhez. Nagy titokról — sákramentumról — van szó itt. En ugyanis Krisztusban és az egyházban szólok.“ (Hieronymus: *Comm. in Ezech. MPL. V. k. 172*) „Quae sunt per allegoriam dicta... Dedit autem regulam hoc loco apostolus intelligendi allegoricas rationes, scilicet ut manente historiae veritate, figura veteris testamenti exponamus. Nam cum dixisset: Abraham duas uxore. verissime habuisse, postea quid praefiguraverint demonstravit.“ „Ezek pedig allegorikusan vannak előadva... Ugyanis az apostol az allegorikus jelentések megértésének a szabályát mutatta fel, nevezetesen azt, hogy a történelmi valóság meghagyása mellett miképpen magyarázzuk az Ószövetség figurális beszédfordulatait. Mert amidőn azt mondom, hogy Ábrahámnak két felesége volt, mindjárt arra mutatott rá, amit azok előrenézően kiabrázoltak“ (Hieronymus: *Comm. ad Gal. IV, 24*-hez exeg, MPL. XI. k.) „Omnis igitur scriptura, quae testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifaria traditur: secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam... Secundum aetiologiam cum ostenditur quid quaedam

causa vel factum, vel dictum sit. Secundum analogiam, cum demonstratur non sibi adversari duo testamenta, vetus et novum. Secundum allegoriam, cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam quae scripta sunt, sed figurate intelligenda.“ „Tehát az egész Írás, melyet Ószövetségnek nevezünk, mindazok számára, akik behatóan meg akarják ismerni a tartalmát, négyrétűen hagyományozódik át, éspedig: történetileg, aetiologikusan, analogikusan és allegorikusan... Az aetiologiai szenzus azt jelenti, hogy mit és milyen okból cselekedtek vagy mondtak. Az analógia szerinti értelem arról szól, hogy a két testamentum, az ó és az új, nem állanak egymással ellentétben. Az allegória pedig arra tanít, hogy valamely írott szöveget nem szabad betűje szerint értelmezni, hanem csak figurálisan-jelképesen.“ (Augustinus: *De utilitate credendi* MPL. VIII. k. 68—71.) Az aetiologikus értelmezéshez feltűnteti a Mt. XIX, 8. versét: Mózes a ti szívetek keménysége miatt engedte meg nektek, hogy feleségeiteket elbocsássátok (u.o.).

„És sok hasonlót lehet összegyűjteni az evangéliumi írásokból, amelyekben más (állo men esti) az, amit az előttünk fekvő szöveg rendel, és ismét más (heteron de) az, amire tekint az olvasott dolgok értelme“ (Nissay G: *Comm. in Cant. Cant.* bevez.). „Haec historia non hoc solum declarat quod apparet, verum et alia quaedam praedicat, unde et allegoria dicta est.“ „Ez a történet nemcsak azt nyilvánítja ki, amit látzólag mutat, hanem igazában bizonyos egyéb dolgokat is hirdet, amiért allegóriának nevezzük.“ (Chrisostomus: *Comm. in epist. ad Gal. IV, 24*-hez exeg.) „Sanguis autem vinum allegorice dicitur.“ „A vért allegorikusan bornak mondjuk.“ (Clem. Alex. *Paedag.* I. 6). „Ita non semper nec in omnibus allegorica forma est prophetici eloquii, sed interdum et in quibusdam.“ „Ily módon nem mindig és nem minden vonatkozásban tartozik az allegorikus beszédforma az ékes prófétáláshoz, hanem csak némelykor és csak bizonyos tekintetben.“ (Tertullianus: *De resurrectione carnis* 20. f.) „A tudatlanok fő tulajdonsága, hogy nem tudnak tropologizálni, az írások anagógiáját sem ismerik fel, hanem a betű héjájához ragaszkodnak“ (Origenes: *Comm. in Math.* MPG. XIII. k. 458). Ilyenek voltak Origenes szerint az írástudók. „Quod cum iuxta historiam manifestum sit, illud considerandum est secundum anagogen.“ „Ami a történelmi alkat szerint nyilvánvaló, azt anagógiai értelemben is meg kell vizsgálni.“ (Hieronimus: *Comm. in. Jeremiam.* II, 6-hoz exeg.) „Leones autem vocat principes Babilonis... Vel certe iuxta anagogen leones intelligamus adversarias potestates aut haereticorum principes, qui terram ecclesiae desolantes...“ „Oroszlánoknak nevezi a babiloni fejedelmeket... Anagógiai szenzussal pedig az oroszlánokon bizonyára az ellenséges hatalmasságok vagy a heretikusok fejedelmei értendők, akik az Anyaszentegyház földjét pusztítják.“ (Hieronimus: *Comm. in. Jer. II, 15*-höz exeg.) „Aenigma est autem obscura allegoria, sicuti est: Sanguisugae erant tres filiae et quaecunq;ue similia.“ „Nagy rejtély a homályos allegória, amint hangzik: A nádálynak három leánya van, amelyek hasonlóak.“ (Augustinus: *De Trinitate* MPL. VIII. k. 1068). „Hoc est corpus meum... id est figura corporis mei.“ „Ez az én testem, ... azaz a testem képe.“ (Tertullianus: *Adversus Marcionem.* III. kv. 40. f.) „Haec autem manifeste quidem non esse dicta, quoniam non

omnes capiunt agnitionem ipsorum; misterialiter autem a Salvatore per parabolam ostensa iis, qui possunt intelligere.“ „Ezek pedig nem nyilvánvaló mondások, mivel nem mindenki képes felfogni értelmüket; misztériálisan és parabolák által adnak kijelentést a Megváltóról azok számára, akik meg tudják érteni.“ (Irenäus: *Contra Haereses*. I. kv. 3:1) „Et iuxta mysticus intellectus Salomon loquitur: Aquilo durus ventus.“ „Misztikus értelem szerint mondja Salamon: az Aquilo erős szél.“ (Hieronymus: *Comm. in Ier.* MPL. 4. k. 841). „Expositor . . . aut obscuritates historiae manifestat, aut moralem, aut spiritualementem intelligentiam demonstrat.“ „A magyarázó a történet homályosságait tárja fel, vagy pedig a morális, a spirituális értelmet világosítja meg.“ (Ambrosius: *In Apoc. expositio* XXII, 18—19-hez exeg.)

Rufinusnál legkövetkezetesebben és legrendszeresebben érvényesül az allegória három formája. Az egyes részek magyarázatánál általában mindig feltünteti a történelmi, a spirituális és a morális értelmet (sensus). A megfelelő bibliai lókus után így kezdi: „Ami pedig a történelmi anyagot illeti“ (quantum quidem ad historiam pertinet). Itt leírja a betű szerinti (litterális) jelentést. Azután mindjárt folytatja: „Spiritualis autem de his expositio . . .“ (Ezeknek spirituális magyarázata pedig . . .) Itt a spirituális értelmet tárja fel ugyanannak az összefüggő résznek (pl. egy zsoltárnak) a magyarázata rendjén. Végül pedig így zárja be: „Moralis vero tropus . . .“ (A morális beszédfordulat trópus . . .) Ennél a harmadik pontnál a moralitással foglalkozik. Nála a spirituális vagy a misztikus ugyanazt jelenti (Rufinus: *De benedictione patriarcharum liber secundus*). „Hic est enim thesaurus absconditus in agro, id est in mundo. Ager enim mundus est, absconditus vero in scripturis thesaurus Christus, quoniam per typos et parabolam significabatur.“ „Ez a szántóföldben, azaz a világban elrejtett drága kincs. Tudniillik a szántóföld a világ, s az elrejtett drága kincs a Szentírásban Krisztus, amint őt a típusok és a parabolák ábrázolják.“ (Irenäus: *Contra haereses*. 4. kv. 26, 1) „Si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus, utamur hoc testimonio adversus eos, qui nolunt scripturas spiritualiter intelligere.“ „Ha lélek szerint élünk, úgy lélek szerint is járjunk (Gal. 5, 25); ezt a bizonyosságtételt azok ellen használja, akik a Szentírást nem akarják spirituálisan értelmezni.“ (Hieronymus: *Comm. ad Gal.* MPL. 7. k. 515) A Jeremiás 2, 17-ben lévő két egyiptomi várossal kapcsolatosan olvassuk: „Iuxta intelligentiam spiritualementem — refertur — ad magistros perversi dogmatis, qui ecclesiae puritatem sua polluunt turpitudine.“ „A spirituális értelem szerint azokra a hamis tanítókra vonatkozik, akik az egyház tisztaságát beszennyezik a maguk gyalázatosságával.“ (Uő.: *Comm. in Ier.* MPL. 4. k. 848) „Turbas enim hic omnes gentis significare creaturas intelligimus, pro quibus ipse Dominus misericordia commovetur, quia non haberent quod manducarent; hic spiritualiter debemus intelligere, quod ideo non habebant quia gentes legem non habebant, id est quinque libros Moysi . . .“ „A tömegek itt úgy értelmezendők, mint az egész pogányságnak valamennyi ágazata, akik iránt maga az Úr indul könyörületre, mivel nincs mit enniök; ezt spirituálisan úgy kell értelmeznünk, hogy azért nem volt eledelük, mivel a pogányok nem rendelkeztek a törvénnyel, azaz a Mózes öt könyvével.“ (Augustinus: *Sermones*. MPL.

39. k. 1903, Mk. 8, 1—9-hez) „Ventem autem urentem iuxta historiam accipe Nabuchodonozor, qui universa consumat. Iuxta tropologiam ad-versariam potestatem, quae veniens de deserto et de solitudine. ubi nullum hospitium Dei est, ecclesiam eius conetur evertere.“ „A pusztító szél a történelmi szöveg szerint Nabucodonozor, aki mindent fölemész. A tropológiai beszédmód alapján ő az ellenséges hatalmasság, aki a pusztából és az elzárkózottságból (ismeretlenségből) jön elő, ahol Istennek semmi helye nincs, hogy az ő egyházát eltörölje.“ (Hieronymus: *Comm. in Jer.* 4, 11—12-höz exeg.) Mopsuesthai Theodor a *Soph.* 1, 1—3-hoz írt magyarázatában hiperbolikusan viszonyítja az emberekhez és az állatokhoz a madarakat és a halakat; vagy tropologikusan madaraknak nevezi az emberek sokaságából kiemelkedő hatalmasokat, és halaknak mondja a nép köréből azokat, akik megalázva járnak.

Ebből a viszonylag gazdag példatárból szilárd rendszert nem alkot-hatunk. Mégis adódik az a tény, hogy a szó szerinti értelmén túlmenően általában két csoportot különböztetnek meg az írásmagyarázók; egy-felől a spirituális értelmet, melyet nevezhetünk allegorikusnak, aenig-matikusnak, figurálisnak, miszteriálisnak, misztikusnak, szimbolikusnak és tropologikusnak, másfelől a *morális* értelmet, melyet anagogikus jel-zővel illethetünk.

A spirituális értelem úgy keletkezik, hogy a szó szerinti jelentés mögött egy rejtett, második, titokzatos mondanivaló tárul fel. A mora-litás pedig végeredményében az életre való alkalmazást jelenti. Azon-ban mindez csak elméletileg állítható, mivel gyakorlatban mindössze a litterális és a spirituális oldalra tekintenek a magyarázók. Az Augus-tinus „analógiája“ és „aetiológiája“, vagyis annak bizonyítása, hogy a két szövetség megegyezik, és hogy mindenütt keresni kell az illető szö-vegrész okát, miéretté, megtalálható ugyan az egész kor irodalmában, de általános érvényű jelentősége sem az egyiknek, sem a másiknak nincs; a parabolával és hiperbolával együtt beletartoznak a spirituális magyarázatba. Tehát sem külön analogikus, sem külön aetiologikus vagy hiperbolikus állandó sajátosságról nem beszélhetünk. Végeredményében a szó szerintin túli értelem kétféle: spirituális és morális.

Az eddigieket szem előtt tartva a következő képletet nyerjük: az Írás értelme háromféle: 1. litterális, 2. spirituális, 3. morális. Ha viszont egyrészt figyelembe vesszük az atyák gyakorlatát, másrészt pedig azt a vitathatatlan tényt, hogy a morális értelemnek nem adtak sajátos ál-landó tartalmat (amiért az esetek legnagyobb százalékában nem is hasz-nálják, vagy ha mégis használják, akkor a spirituális értelemről lényeg-ileg nem különböztetik meg), úgy végső következként csak litterális és spirituális jelentésről lehet szó. Az allegorizálás, vagy az ugyancsak gyakran használt elnevezéssel: a tropologizálás azt jelentette, hogy a szóban forgó kor írásmagyarázói ezt a kétféle szövegértelmet különböz-tették meg. A végleges képlet tehát így rajzolódik elénk:

Allegória (vagy tropológia) = a litterális és a spirituális értelem; *littera* = az adott szöveg, *spiritus* = a szöveg rejtett tartalma. Vagyis az allegorikus írásmagyarázat magában foglalja mind a litterális, szó szerinti értelmet, mind a hozzáfűzött mély értelmet.

Lássuk ezt a képletet néhány példával szemléltetve:

Litterálisan:

Jer. 2, 2: „Kialts Jeruzsálem fülébe!”

Mát. 3, 10: „A fejsze pedig immár a fák gyökerére vettetett.”

Mt. 5, 29: „Ha pedig a te jobb szemed megbotránkoztat téged, vágj ki azt, és vesd el magadtól.”

Mt. 12, 47: „Íme a te anyád és testvéreid odakünn állanak.”

Mt. 13, 25: „És terem némely száz annyit, némely hatvan annyit, némely pedig harminc annyit.”

Jn. 3, 2: „Nikodémus éjjel ment Jézushoz”

Jn. 4, 18: „Mert öt férjed volt, és a mostani nem férjed.”

Mt. 5, 1: „Felméne a hegyre”

Jel. 1, 11—13: „Hét gyülekezet... hét gyertyatartó”

Jel. 1, 14: „Az ő feje pedig és haja fehér vala, mint a fehér gyapjú, mint a hó.”

Spirituálisan:

„Jeruzsálem fülein lakóinak a füleit kell érteni!” (Hieronymus)

„A fejsze, vagyis az evangélium a fák gyökerére, azaz a zsidókra vettetett. A fejsze vasból és fából áll. Ugyanígy Krisztus divinitásból és humanitásból. A gyökerek a fáknak, vagyis a bűnösöknek a gondolatai.” (Uő.)

„A szem a te kívánságodat jelenti, mert a test általa jut a gyehennára.” (Uő. és Cirill Alex.)

„Atyád és anyád, azaz a zsinagóga és a zsidók odakünn állanak, vagyis az egyházon kívül; beszélni akarnak veled, ami a zsidóknak a jövőben bekövetkezendő megtérését teszi nyilvánvalóvá.” (Hieronymus)

„A hatvanszoros gyümölcs jelenti a nyomorúságban élő, de Isten mellett állhatatosan kitartó embereket, özvegyeket. A százszoros gyümölcs jelenti a mártírokat, a szerzetesek és a szüzek közül.” (Uő.)

„Az éjszaka a törvény betűjét ábrázolja, vagy a szív tulajdonságát, hogy megvilágosíttassék Isten tudományának a fényétől.” (Uő.)

„Az öt férfi Mózes öt könyvét jelenti, és a mostani nem-férjed Józsué könyvét mutatja.” (Uő.)

„A hegy az igazságnak magasabb szabályait jelenti, mert a kisebbek, ti. alacsonyabbrendűek azok voltak, amelyek a zsidóknak adattak.” (Augustinus)

„Ez a hét gyülekezet és a hét gyertyatartó hozzáértéssel szemlélendő, mert hétformájú kegyelmet példáz, amelyet Isten Jézus Krisztus által adott.” (Uő.)

„A fehér hajsálak a fehérre mosottak sokaságát, a keresztelés után lévő neofitákat jelentik. Gyapjúról azért beszél, mert Krisztus juhaj ök; hóról pedig azért, mert amint a hó az

Jel. 2, 10: „És lesz tíz napig való nyomorúságotok.“

Jel. 4, 3: „És aki üle, tekintetere nézve hasonlatos vala a jáspis és szárdius köhöz.“

Jel. 4, 5: „A királyi székéből pedig villámlások és szózatok jönnek vala ki.“

I. Kir. 3, 16—18: A Salamon igazságos ítéletével kapcsolatos leírás



Mt. 21, 1: Jézus bevonulása Jeruzsálembe

Mt. 17, 24—27: A templomadó

Józsué 2, 1: A parázna Rákháb története

égből száll alá, ugyanúgy a keresztség kegyelme semmiféle előzetes érdemből nem származik.“ (Uő.)

„A tíz nap a mindenkori időt jelenti, mert a tizes szám tökéletes, amelyben a hívők serege sok megpróbáltatáson át jut be a mennyek országába.“ (Uő.)

„Ezáltal két ítéletet ért. Egyik az, amelyik már megtörtént az özönvíz idejében, másik pedig az, amelyik be fog következni tűz által.“ (Uő.)

„Ugyanis az egyházból jönnek elő a heretikusok... Vagy más értelme is van, mely szerint a villámlások és szózatok az egyház igehirdetését ábrázolják.“ (Uő.)

Jellemző itt, hogy ugyanannak a „litterának“ kettős spirituális jelentése van.

„Az asszony, aki sírt, hogy a gyermek épségben maradjon, a katolikus egyház típusa; a másik kegyetlen és hitetlen pedig, aki kérte, hogy a gyermek vágassék ketté, az ariánus herézist mutatja. A katolikus egyház ugyanis, mint a hívő asszony, az öszszes heretikusoknak odakiáltja: Ne tegyétek Krisztust az Atyánál kisebbé, az egységet ne bontsátok meg.“ (Uő.)

„Itt a szamar által az egyház van példázva és az új nép, mely egykor tisztátalan volt, de miután Jézus ráült, tisztává lett. Amiképpen az állatot akadálytalanul hozhatják el a tanítványok, úgy a pogányok megtérését se gátolhatja meg senki.“ (Christostomos)

„A halak pedig mi vagyunk. Az igaz és intellektuális státér viszont maga a mi Urunk Jézus Krisztus.“ (Cirill Alexandr.)

A parázna Rákháb befogadta és magánál elrejtette a három kémet: az Atyát, a Fiút és a Szentlelket. (Irenäus)

Jer. 11, 19: „En pedig olyan valék, mint a mészárszékre hurcolt bárány, és nem tudtam, hogy terveket szöttek ellenem, mondván: pusztítsuk el a fát gyümölcseivel együtt.“

Jn. 1, 32: „Láttam a Lelket leszállani az égből, mint egy galambot.“

És. 18, 1: „Jaj az országnak a hajók szárnyaival“ (a Septuaginta szerint).

Mt. 1, 17: „Az összes nemzetség tehát Ábrahámától Dávidig 14 nemzetség, és Dávidtól a babiloni fogságig 14 nemzetség, és a babiloni fogságtól Krisztusig 14 nemzetség.“ (Tehát 3-szor 14 = 42)

„A fa és gyümölcse Krisztus keresztjét és testét jelenti.“ (Tertullianus)

Mopsuesthai Theodor megjegyzi, hogy nem a jelenlévők látták valamenyien galamb formájában a Szentlelket, hanem csak János, spirituális látás által.

„A hajónak szárnyai az egyházak, a tenger a világ, amelyben az egyház hányatik, miként a hajó a tengeren, de nem semmisül meg, mert nála van a tapasztalt kormányos: Krisztus... A hajó első része kelet, a hátsó nyugat, és közepe dél. A kormányzó rudak a két testamentum, a vashorgonyok Krisztus parancsai, melyek erősek mint a vas, az evezők jobbról és balról az angyalok.“ (Hippolytus)

„A negyvenkét férfiú Krisztus nemzetségi táblázatában Izrael fiainak negyvenkét évnyi vándorlási idejét jelenti Egyiptomból az ígéret földjéig, azaz a világtól az égig. Ez pedig [ti. a 3-szor 14] azt mutatja, hogy három dologon keresztül lehet Krisztushoz menni: a hit, a remény és a szeretet által. Mit jelenthet egyebet a 14-es szám, mint a tiz parancsolatot és a négy erényt: 1. okosság, vagyis nem a bálványoknak, hanem Istennek szolgálni; 2. mértékletesség, azaz a kívánságok legyőzése; 3. igazságosság, vagyis nem hamisítani meg semmit; 4. erősség, vagyis megbocsátani és nem megölni. Négy dolog miatt történt a világ eleste: a férfi, a nő, a fa és a kígyó miatt. És ugyancsak négy dolog által állítatik helyre a világ: Krisztus, Mária, a kereszt és József által.“ (Hieronymus)

Ha további szemléltető anyagot nyújtanánk, az is csak erősítené, hogy az allegorikus írásmagyarázás szerint a bibliai író „valami mást akart azáltal (ami írva van) megjelölni, és így egy-egy titokzatos isteni dologra utalni, amely titok lévén, el volt rejtve az emberek szeme elől, de az utolsó időkben Krisztus testté létele által kijelentetett“.⁵⁸ Aki megelégszik a szöveg nyilvánvaló mondanivalójával, az nem tud alle-

gorizálni, és nem is értheti meg az Írás lelkét. „Sok bajnak az oka, ha valaki megmarad az Írás testében [betűjében]... Ezért az Írás lelkét és gyümölcsét keressük, amely nem nyilvánvaló.“⁵⁹

Ennyivel azonban még nem zárható le az allegória kérdése. Bármennyire át meg át vannak szöve az atyák írásai a spirituális értelemnek hol szellemes, hol visszatetsző boncolgatásával, írásmagyarázataik nagyobb része mégsem tartozik ide. Tehát *nem mindenütt allegorizálnak!* Számtalanszor előfordul, hogy spirituális értelemről beszélnek ott, ahol tulajdonképp egészséges exegézist nyújtanak. Az Újszövetségben egyébként is ritkábban keresik a „mély értelmet“, mint az Oszövetségben. Ez a tény szükségképp állítja elénk a kérdést: *Hol szükséges az allegorizálás?*

Hieronimus (akinél láthattuk az allegorizálást) megrója Origenest, amiért ő mindig allegorizál: „Hunc locum allegoricus semper interpret [Origenes] et historiae fugiens veritatem interpretatur...“⁶⁰ „Ezt a lókuszt a mindig allegorizáló és a történeti valóságtól menekülő exegéta — Origenes — magyarázza...“ Kétségtelen, hogy Origenes gyakran visszaélt az Írás szövegével, de még róla sem mondható, hogy a szó szerinti értelmet mindig mellőzte. Sok részletet lehetne idézni munkáiból, amelyek az igazi evangéliumi írásmagyarázatba természetesen beillenek. Csak azt állította, hogy nem mindenütt („non in omnibus“) követi a betű szerinti értelmet. A későbbi időkben élő atyáknál pedig éppenséggel világos, hogy az allegória nem egy olyan elv, melyet mindenhol alkalmazni kellene. Csak akkor van szükség reá, amikor az Írás természete vagy egyéb körülmények úgy kívánják.

Origenes hármast szabályt állít fel az allegória szükségessége tekintetében. Szerinte allegorizálni kell először azoknál a lókusoknál, amelyek a litterális értelem alapján lehetetlenek vagy hamisnak látszanak („quoties falsa, inutiles, Deoque indigna...“); másodsor a történelmi és prófétai könyvekben ott, ahol idegen városokról, várakról, nemzetekről stb. van szó; harmadszor az egész zsidó ceremonális törvényben, és általában ott, ahol valami a törvény nevében van kijelentve: „quid vero nomine legis declaratur, id allegorice explicandum.“⁶¹ Augustinus szintén hasonlóan állítja fel a szabályt. Nála mindaz, „ami Isten Igéjében nem vonatkoztatható sem az erkölcsi tisztességre, sem a hit igazságára, figurálisan értendő. Az erkölcsi tisztesség nem más, mint Isten és a felebarát szeretete; a hit igazsága pedig Istennek és a felebarátnak a megismerése.“⁶²

Levonható a következtetés: ha valami akár az igaz hittel, akár az erkölcsös étellel ellentétben áll, feltétlenül allegorikusan értelmezendő a Szentírásban. Ha azonban valami gonosz tett vagy gyalázatosság elleni határozott tiltás, jócselekedetekre és hasznos dolgokra, s általában a hittel megegyező magatartásra irányuló buzdítás fordul elő, ez már nem magyarázható allegorikusan. Ha viszont úgy látszik, hogy a Szentírás valamely gonosz cselekedetet parancsol, és jócselekedetet tilt, akkor figurális jelentéssel van dolgunk. Amidőn azt mondja az Írás, hogy „ha éhezik a te ellenséged, adj enni neki, minden kétséget kizárólag jó cselekedetet ír elő. Ami azonban következik: Ha ezt cselekszed, eleven szent gyűjtesz az ő fejére (Péld. 25, 21—22), úgy látszik, mintha gonosz cselekedetet parancsolna. Ne kételkedj tehát, hogy ez figurálisan

van mondva, és így kétféleképp lehet értelmezni: egyrészt valakinek az ártalmára, másrészt valakinek a hasznára. A szeretet téged jótéteményre hív, hogy így az eleven szénen a bűnbánat égető nyögéseit értesd. Hasonlóképpen amikor azt mondja az Úr: Aki szereti az ő életét, elveszti azt, ez figurálisan van mondva, és a perverzításra vonatkozik.⁶³

Továbbá az allegória szükséges a Szentírás kétértelmű részeinek a feloldására, mivel egyébként a szó szerinti szöveg értelme merő képzelenség.⁶⁴ Erre jó példa, amikor az ökörről beszélünk. A két szótagon (ö-kör) értjük azt az állatot, melynek „ökör“ a neve. Az ökör mint fogalom a „res“. Ez viszont utal arra az egyébre (ad aliud aliquid), melyet kifejez, vagyis az élő állatra. Azonban az élő állat is túltal önmagán, mert általa az evangélistára kell gondolnunk, akiről beszél az Írás, mondván: Ne kösd fel a nyomtató ökörnek a száját.⁶⁵ Ilyen eseteknél maga a Szentírás is használ allegorikus fordulatot, mely más mutat betűje szerint, mint amit érteni kell rajta. Ez viszont nem mindenütt sajátja a Szentírásnak, hanem csak „néha és bizonyos esetekben“ (interdum et in quibusdam).⁶⁶ A magyarázónak vigyáznia kell, hogy az allegóriát felismerje.

A másik kérdés: *milyen a viszony a litterális és a spirituális értelem között?*

Origenes ismeri azt az esetet, amikor mind a szó szerinti (litterális), mind a misztikus (spirituális) jelentés egyszerre érvényesül: „Haec licet habeant spirituale intellectum, tamen manente prius historiae veritate, etiam spiritualis recipiendus est sensus.“⁶⁷ „Ezek, jóllehet spirituális értelemmel bírnak, mindazáltal megmarad elsőnek a történeti valóság úgy, hogy a spirituális szentust is el kell fogadni.“ Példa erre a tenger lecsendesítése. Jézus ugyanis az egyház felett átszáguldó vihart megszünteti, de ugyanakkor az is történeti tény, hogy magát a viharzó tengert lecsendesítette.

Hieronymus nem helyesli a szüntelen allegorizálást. Bizonyos szentírási lókusoknál megmarad a puszta szó szerinti jelentés mellett. Ezzel mintegy el akarja vágni a téves irányba haladás lehetőségét. „Mi az egyszerű és igaz történetet követjük, mondja, nehogy homályosságokba és szemfényvesztésekbe bonyolódjunk.“⁶⁸ Ebben a tekintetben szem előtt tartandók a Szentírás mindazon részei, amelyeket főleg allegorikusan magyarázni. Itt tehát semmiféle külön spirituális értelem nem lévén, nincs szó a „litterális és spirituális értelem viszonyáról“.

Ugyancsak Hieronymus, de vele együtt mindenik egyházi atya előtt ismeretes a kétféle értelemnek olyan összetartozása, melyben megmarad a litterális értelem, de önmagán túltalva, előre mutat az Újszövetségre. Ennél a pontnál azért is kell tüzetesebben figyelni, mert itt lesz nyilvánvaló, hogy az atyák egyáltalán nem tettek különbséget az allegória és a tipológia között, hanem az utóbbi beletartozott az allegória általános fogalmába.

A Gal. 4, 24-ről szóló magyarázatában írja Hieronymus: „Az apostol az allegorikus értelemnek a megértésére adott szabályt, hogy tudniillik a történeti valóság épségben hagyása mellett az Ószövetség figuráit kifejtsük.“ A „figura“ kétséget kizárólag „tipust“ jelent, aminek tehát a megismerése maga az allegória. Történetileg igaz, hogy Ábra-

hámnak két felesége volt (littera), de az is igaz, hogy ők előremutatással valamit kiabrázoltak. Más összefüggésben, amikor az Éden kertből kijövő négy folyam értelmét tisztázza, szintén figurális-tipologikus értelemmel ruházza fel a négy folyót. A négy folyam ugyanis a négy evangéliumot jelképezi, vagyis Krisztust, mert ugyanegy forrásból erednek. „Megöntözik a föld kerekességét, vagyis az egyházat, és négy erényt jelentenek, mégpedig a bölcsességet (prudenciam), a mértékletességet (temperantiam), az erősséget (fortitudinem) és az igazságot (iustitiam). Miként a paradicsomot négy folyam öntözi, ugyanúgy (öntözik) szívünket ezek az erények... Mi az oka annak, hogy a négy evangéliumot nem négy apostol írta, hanem két tanítvány és két apostol? Az, hogy Jákóbnak a gyermekei két szabadtól és két szolgától születtek.“⁶⁹ Ilyenképp megmarad a négy folyónak a betű szerinti valósága, de általuk messzemenő utalások történnek. Jellemző, hogy a négy folyam (vagyis ugyanaz a littera) egyidejűleg jelentheti egyfelől a négy evangéliumot, másfelől a négy erényt, nem is szólva arról, hogy a közös eredet Krisztust mutatja. Ugyanez az eset több más bibliai résznél előfordul. Az erdei méz például jelentheti Isten kedves beszédeit, vagy ugyanakkor a zsidókat, akik elfogadták az édes prédikációt (dulcem praedicationem), és Krisztushoz tértek. A hegyi beszédben pedig olvassuk: „ha a te szemed megbotránkozottat...“ Szemen értendő a testi kívánságból származó beszéd, vagy az a barát, aki megbotránkozottat, ha ti. annyira szereti barátját az ember, mint a szemét.⁷⁰

A vázolt gyakorlatot, vagyis a két-három irányú allegorizálást Augustinus elméletileg is tisztázza, és létjogát elismeri. Mikor az Írás ugyanazon szavaiban — mondja — nem egy, hanem két vagy több értelem van, még akkor is, ha nem nyilvánvaló, hogy mit gondolt az író, vagyis ha az eredeti értelem nincs tisztázva, semmi veszély sincs abban (nihil periculi est), ha a szenzusok közül valamelyiket tanítjuk, ha nem rendelkezik a Szentírás más helyeinek az igazságával, mivel maga a szerző azokban a szavakban, amelyeket értelmezzünk, esetleg ugyanazt az igazságot is láthatta.⁷¹ Sőt, Augustinus még tovább megy, és megengedhetőnek tartja, hogy egy értelmetlen vagy bizonytalan részt úgy magyarázzunk, ahogyan a szerző semmiképp nem gondolhatta. Természetesen itt is előfeltétel a Szentírás egészével való megegyezés. Mindenesetre, az Augustinus mentségére szolgál a hozzáfűzött megjegyzés: „Sed haec consuetudo periculosa est“.⁷² Azonban mégis nyilvánvaló, hogy itt ingoványos talajra tévedt az írásmagyarázás elmélete, ahonnan csak visszafelé vezethet a helyes út.

A lélek és a betű viszonyának egy másik változata, amikor a szöveg betű szerinti mondanivalója teljesen megszűnik, és kizárólag valamely spirituális dolognak a kifejezője lesz. Erre alkalmas szemléltető az Úr imádságában: „A mi mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma: a kenyeret, vagyis Krisztust. Úgy kell cselekednünk, hogy őt [Krisztust] minden nap segítségül nyerhessük“ (Hieronimus). Igaz, hogy végeredményében megegyezik a Szentírás szellemével, amennyiben Krisztus az élet kenyeréhez hasonlította magát, de mégis helytelen útkeresés, mivel a szó szerinti jelentés teljesen elsikkad.

A szó szerinti és a szó szerintin túli (spirituális) értelem viszonya vizsgálatának befejezéséül megállapítható, hogy az atyák gondosan

megvizsgálják a betű szerinti szöveget. Bizonyos esetekben kizárólag a betű által hordozott értelmet tartják meg, de mások egy mélyebb jelentést keresnek mögötte. Harmadik eset az, amikor többféle misztikus értelem után kutatnak, mégpedig hol a betű szem előtt tartásával, hol annak mellőzésével.

4. A HELYTELEN ALLEGÓRIA INDÍTÓ OKAI

Amikor ezzel a problémával foglalkozunk, nem a tulajdonképpeni allegória eredetére gondolunk, hiszen azt már láttuk az „általános szempontok” cím alatt. Tehát nem az egészséges allegória okát keressük most, hanem azokat a körülményeket, amelyek hozzájárultak, hogy a Szentírás egyetlen lehetséges jelentése mellett egy másodiknak vagy harmadiknak-negyediknek is helyet adjanak az atyák. Lesznek olyan dolgok, amelyeket más összefüggésben már érintettünk, de a következő áttekintés mégis szükséges ahhoz, hogy a kor hermeneutikai magatartása teljesebb és érthetőbb megvilágításba kerüljön.

Elsősorban utalunk a legritkábban allegorizáló atyának, Chrisostomusnak a Gal. 4, 24-hez írt kommentárjára. „Ez a történet — mondja — nemcsak azt mutatja, amit mutatni látszik, hanem egyebet is hirdet, amiért allegóriának nevezzük.” Nissai Gergely (szintén egy kevésbé allegorizáló személyiség) ugyancsak azt mondta, hogy „sok példát lehet az evangéliumi beszédből összegyűjteni, amelyekben más az, amit a kéznél fekvő szövegből megértünk, és újra más az, amire az elmondottak értelme néz”.⁷³

A Szentírás tehát tele van képes kifejezésekkel. Ezt még a kis mértékben allegorizáló atyák sem vonják kétségbe. Végeredményében helyes a felismerés, de ugyanakkor magában hordozza a kísértést, hogy ott is allegóriát lásson az olvasó, ahol nincs. Ez a kísértés, amely ma sem kisebb, mint a múltban, a helytelen allegorizálásnak a legkézenfekvőbb beindítója. Mindig hozzá fog tartozni az írásmagyarázás kockázatos szolgálatához. Ha ugyanis a Szentírás értelmét valóban a Szentlélek tárja fel, úgy szükségképpen mindig határponton és tegyük hozzá: veszélyes határponton áll az íráskutató, nehogy korlátját átlépve, saját gondolatait (talán a legjobb szándékkal) belevigye a bibliai szövegbe. Az egyházi atyák ezen a ponton minden buzgóságuk és tudományos rátermettségük mellett is gyakran hajótörést szenvedtek. Nem szabad azonban megfeledkezni arról, hogy ez a hajótörés épp negatív példájával a hermeneutika történetében nagyértékű erőforrássá lett.

A „hajótörést” a jóhiszemű tévedésen kívül idegen behatások is előmozdították. Így például a profán irodalom befolyása. Alexandriai Kelemen *Stromata* című műve 5. könyvében a 3. fejezettől kezdve részletesen foglalkozik az allegóriával, mégpedig nem bibliai, hanem profán beállításban. Megállapítja, hogy az allegória a filozófusoknál is divatos írásforma, mely hozzátartozik a Szentírás természetéhez. „A bölcs ember tulajdonsága — mondja Kelemen —, hogy használja a szimbolikus beszédet... Számptalan rejtélyes mondást találunk mind a filozófusoknál, mind a költőknél.”⁷⁴ Hieronymus szintén támpontot keres a profán irodalomban: „A szónokok és költők könyvei tele vannak — al-

legóriákkal —.⁴⁷⁵ Augustinus hasonlóképp tisztában van az allegória Biblián kívüli alkalmazásával. Ugy látja, hogy a trópusokkal a Szentírás nemcsak él, hanem sokkal nagyobb mértékben használja, mint ahogyan sokan elképzelik. „Ezeknek a trópusoknak nemcsak példáit találjuk, hanem... egyeseknek a nevét is olvashatjuk a szent iratokban, miként: allegória, aenigma, parabola.”⁴⁷⁶

Nem célunk részletezve kimutatni az egyházi atyáknál található profán irodalmi vonatkozásokat. A felhozott példákat is csak azért említettük, mert belőlük következtetni lehet és kell arra, hogy az atyák nem maradhattak mentesek bizonyos külső hatásoktól. Szívesen hivatkoznak arra, hogy mind Jézus, mind az apostolok, gyakran használtak a pogány irodalomból ismert allegorikus beszédfordulatokat.⁴⁷⁷ Nem az irodalmi paralelek felismerésében rejlik a hiba, hanem abban, hogy a felismerés mintegy sarkallta a kor képviselőit az allegorizálás túlméretezésére.

Harmadik helyen emlékezetbe idézzük azt, amire már utaltunk más vonatkozásban, hogy ti. a zsidók és a pogányok a keresztyénség elleni harcban sokszor a szó szerinti szövegből igyekeztek fegyvert kovácsolni saját felfogásuk igazolására. Ezáltal készítették a keresztyén egyház tudósait az ellentétes oldalon való továbbmenetelre, vagyis a fokozott allegorizálásra.

Negyedszer ugyancsak utalunk két kisebb jelentőségű indítóokra. Az egyik szerint az allegorizálás lehetővé teszi a Szentírás megóvását méltatlan emberek visszaélésétől. Miként a pogányoknál, úgy a keresztyéneknél is csak a beavatottak lehetnek a misztériumok birtokosai.⁴⁷⁸ Ennélfogva az allegorikus értelmezéssel csak a beavatottak élhetnek. Origenes e tekintetben valóságos rendszert dolgozott ki. Szerinte az emberek egyik része csak a Szentírás betűjét érti. Magasabb fokon már a lelket is felfogja az olvasó. A tökéleteseket pedig az 1. Kor. 10, 2. alapján „maga a lelki törvény” építi.⁴⁷⁹ A másik jelentéktelen indítóok tükrében az egyházi atyák az allegóriában Isten nevelő eszközét látták, mely által serkenteni akarja az olvasókat a „megértésre és arra, amit az evangélium mond: KérjeteK és kaptok...”⁴⁸⁰

Ötödször az allegóriának nagy horderejű táplálóját szemlélhetjük az Írásról való felfogásban. Láttuk, hogy az atyák a Szentírásban milyen komolysággal ismerték el Isten Kijelentését, és mennyire közel állottak a materiális inspiráció tanához. A Szentírásban nincs egyetlen olyan fölösleges rész, mely ne végezné el munkáját azokban, akik helyesen használják.⁴⁸¹ Ezért szükségképpen következik, hogy az Írásban nem lehetnek olyan fejezetek, amelyek akár megbotránkozthatnak, akár üzenet nélkül maradhatnak az olvasó számára. Ellenkezőleg: minden részében isteni bölcsességet tartalmaz a Szentírás. Ezt a bölcsességet az olvasónak meg kell találnia. Így aztán olyan erős ösztökét nyer az allegorizálás, hogy hatása alig mérhető. „Amik betű szerint nem érthetők... lelkileg kell megérteni” — mondja Hieronymus.⁴⁸² Észrevehető, hogy az egyébként becsülendő fáradozából és nemes szándékból éretlen gyümölcsök is származhatnak.

Ilyen tényezők hatása alatt alakult ki az az allegorizálás, mely ellen a reformátorok nagy szenvedelemmel harcoltak. Mi is a reformátorok nyomát követjük, de vigyázni kell, hogy az egészségtelen alle-

gorizálás elleni küzdelem során ne legyünk érzéketlenek az egészséges allegorikus írásmagyarázat iránt. Ha az allegorizálás értelemhamisítást jelent, mindig tiltakozni kell ellene; ha azonban egy adott szövegnek önmagán való túltulását jelzi, meg kell hajolni előtte, mint egészséges exegetikai magatartás előtt, akár a reformáció ellenére is.

5. AZ ÍRÁSMAGYARÁZÁS IRÁNYELVEI

Az egyházi atyák hermeneutikájának vizsgálata rendjén elérkezünk az utolsó szakaszhoz. Itt azokat a magyarázási szempontokat foglaljuk össze, amelyek exegézisüket meghatározták, és amelyek közül egyik-másik mindmáig a hermeneutika alaptételeihez tartozik.

a) Lenyűgöző és tiszteletet ébresztő az a mód, ahogyan az írásmagyarázás komolyságáról beszélnek az egyházi atyák. Tudják, hogy a Szentírás nem valami egyszerű adat, hanem sokkal inkább feladat, mert csak „sok munkával és fáradozással és méltó tisztelettel találjuk meg a Lélek gyümölcsét a Szentírásban.”⁸³ Vagy elbizakodottság, vagy tudatlanság szükséges ahhoz, hogy másképp vélekedjék az olvasó. Maga az allegorizálásra irányuló fáradozás is nyomós kezessége annak, hogy a Szentírásban nem láttak valami önmagától érthető könyvet, melynek birtokolt eszközével bárki tetszése szerint mehet Istenhez. Aki az Írásokat olvassa, észre kell vennie, hogy „milyen nagy nehézséggel jár a Szentírásnak, főként pedig a prófétáknak a megértése.”⁸⁴ Minden tudományt és mesterséget meg kell tanulni, csupán a Szentírásról gondolják az emberek, hogy előkészület nélkül is megérthetik („sola scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant”).⁸⁵ Az Írást a fecsegő vénasszony, az eszelős aggastyán, a bőbeszédű tudakos is tudni véli, megtepássza és tanítja, mielőtt megtanulta volna.⁸⁶

Érezhető a kíméletlen és maró gúny azokkal szemben, akik úgy vélik, hogy urai és birtokosai a Szentírás értelmének, ami ha lehetséges volna, nem is lenne szükség a tanulmányozásra. Viszont a tanulmányozás épp azért szükséges, mert egyébként idegen marad az Írás értelme, akárcsak az el nem sajátított mesterség. Chrisostomus annyira nagy fontosságot tulajdonít a tanulmányozásnak, hogy szerinte a legtöbb gonoszság „az Írások nemismeréséből” származik.

b) *A megértés útja kettős. Először meg kell találni az Írás szellemét.* Ez nincs anyagilag a betűkhöz kötve. Hiába ismeri valaki az egész Szentírást betűiben, mert ezzel még nincs biztosítva a megértés. Marcion, Basilides és a többi heretikus is ismerte a Szentírást külsőleg, de mégsem értették meg az evangéliumot, mert nem a felületen (in superficie), hanem a mélységben, legbelül (in medulla) található az. Aki a mélyből akar meríteni, előbb el kell jutnia oda. Hieronymus megfogalmazása szerint a Szentírás értelme a magban van. Aki tehát meg akarja érteni, előbb fel kell törnie a külső burkot. Más szóval: „Aki diót akar enni, szét kell törnie a héját” (qui edere vult nucleum, frangat nucem).⁸⁷ Azonban az Írás mélységeibe való behatolásnak feltétele Isten Szentlelkének a segítsége. Nélküle minden fáradozás hiábavaló. Akik nem értik az evangéliumot, azoknál az a hiba, hogy „nincs bennük Szentlélek, aki nélkül emberivé válik a tanított evangélium”.⁸⁸ Ezen az

úton tehát nem az emberi erőfeszítés a fontos, hanem a Szentlélek munkája. Ezt kierőszakolni nem lehet, de buzgó szívvel kell imádkozni érte. Augustinus, a szellemnek és a tudásnak ez az óriása, elhomályosíthatatlan tisztasággal fejezi ki az írásmagyarázasi tételt: az „Írások tanulmányozóit nemcsak arra kell figyelmeztetni, hogy megismerjék a Szentírás beszédformáit, hanem ami legkülönösebben és leginkább fontos: imádkozzanak, hogy érthessenek (orent ut intelligant)“⁸⁹

Jegyezzük meg, hogy az imádkozás nem egyebek mellett fontos, nem esetlegesen, hanem „különösképpen és leginkább szükséges“. Ha Szentlélek világosít meg, akkor (Origenestől vett hasonlattal élve) az Írás olyan lesz, mint egy zenei mű, amelyben annyi meg annyi hang egyetlen belső harmóniává olvad. Ellenkező esetben pedig az egész Szentírás csupán sértő disszonancia.

c) A megértés másik útja magára az olvasóra tartozik, akinek minden lehető el kell követnie az Igét hordozó burok szétfeszítése érdekében. Ez többféleképp történhet. Elsősorban tisztázni kell a bibliai könyvek keletkezésének az idejét, helyét, valamint a szerzőség kérdését (tempus, locus, persona).⁹⁰ Senki sem tekintheti mellőzhetőnek az idői és helyi viszonyokkal való foglalkozást, mert a szöveg értelmének keresésénél nagy segítséget nyújthat a körülmények ismerete. Az atyák a vonatkozó szentírási könyv idejéről beszélve megállapítják, hogy egyfelől „a levelek kora (ho tón episztolón khronosz) nem kis mértékben hozzásegít a keresett értelemhez“, vagyis a belső megértéshez, másfelől pedig megóv „a mondottak külső váza körüli“ bizonytalankodástól.⁹¹

Másodsorban a szöveg megismerésénél nagy segítséget nyújt a nyelvek ismerete (linguarum cognitio). Még a latinul tudók számára is szükséges a Szentírás eredeti (héber és görög) nyelvének az elsajátítása,⁹² hogy így visszamehessenek a forráshoz, valahányszor a latin példányok végeláthatatlan eltérést (varietas) mutatnak.

Harmadsorban a történelmi és általános ismeretekben való jártaságra kell súlyt fektetnie az exegétának. A Bibliában előforduló állatok, helynevek, csillagok, zenei eszközök stb. alapos áttekintése mindig hasznos eszköze a tisztánlátásnak. Viszont a hasonló dolgok „nemismerése (rerum ignorantia) homályossá teszi a figurális beszédformákat“. A történelem ismerete szintén erős támasza a Szentírás kutatásának, mert „hozzásegít a szent könyvek megértéséhez (ad sanctos libros intelligendos)“. Eközben természetesen nemcsak az egyházi irodalom, hanem a profán történelem is figyelembe veendő.⁹³

Ha az előbbieken vázolt két úton elindul a kutató, úgy nyitott könyv lesz számára a Szentírás, és alkalmas a magyarázásra. Mindenesetre, ezután is maradnak olyan vonatkozások, amelyekre vigyázni kell, ha nem akar téves irányba haladni. Ilyen például az atyáknál az az „Írás idiómája, sajátossága, miszerint a testtel az egész embert jelöli, mint például: Minden test [= minden ember] hozzád jön“.⁹⁴ Az általánosítás ellentéte a fogalomszűkítés, amikor az általánosnak csak egy részét kell venni. Például a Kol. 1, 28-ban: Hogy minden embert tökéletesen állassunk elő Krisztus Jézusban. Igaz, hogy szó szerint minden ember beleértendő, de Alexandriai Kelemen szerint fogalomszűkítéssel kell élni és így értelmezni: „nem minden emberről van szó, mert egyébként senki sem lenne hitetlen (nullus esset infidelis)“.⁹⁵

d) Az egyházi atyák különös súlyt helyeztek az íráskutató keresztyén életének a tisztaságára. Enélkül a szentek, az apostolok és a próféták nyelvét senki sem értheti.⁹⁶ Ez mai szóval és a mi gondolkozásunkba átültetve azt jelenti, hogy a Szentírás megértése mind formailag, mind tartalmilag csak keresztyének számára lehetséges.

Nemcsak az igaz, hogy az írásmagyarázáshoz hívő lélek szükséges, hanem a magyarázás céljához is hozzátartozik a keresztyén élet felébrésztése és táplálása. „Az írásokat nem csupán azért magyarázzuk — mondja Chrisostomos —, hogy azokat megtanuljátok, hanem azért, hogy erkölcsitekben megerősödjetek.”⁹⁷

A hívő alázatosságából és kegyességéből következik, hogy a magyarázó nem a Szentírást alkalmazza saját gondolataihoz, hanem önmagát alkalmazza a Szentíráshoz. Hieronymus ilyen felhívással fordul az íráskutatókhoz: „Bölcs olvasó, mindig óvakodj a babonás értelmezéstől, hogy ne a magad értelméhez igazítsd az Írásokat, hanem az Írásokhoz kössed a magad értelmét.”⁹⁸ Ezért tételként állítja fel ugyanaz a Hieronymus: „a magyarázónak feladata, hogy ne a maga akaratát mutassa fel (non quid ipse velit), hanem amit gondol az, akit magyaráz (quid sentiat ille, quem interpretatur). Ha másképp cselekszik, akkor nem magyarázója, hanem ellensége lesz annak, akit magyarázni akar.”⁹⁹ A kifejezési formánál pedig nem ékes szóvirágok kellenek, hanem az igazság egyszerű kifejezése szükséges.¹⁰⁰ Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a Szentírás szövegét úgy kell és csak úgy lehet értelmezni, ahogyan leírták: „Scripturas sanctas sic intelligere ut scriptae sunt.”¹⁰¹ Az eredeti értelemből aztán sem elvenni, sem ahhoz hozzátenni nem szabad: „expositor nihil addit, aut minuit.”¹⁰²

e) Még egy utolsó irányelv mellett kell röviden időznünk, mely a későbbi századokra a legmaradandóbb, vagy mondhatjuk így is: a legvégtetesebb hatást gyakorolt. Ez pedig a helyes magyarázás *kritériuma*.

Bár nem az a „tekintély” volt a római egyház az atyák idejében, mint a későbbi középkorban, a jelek mégis a római egyház autoritása felé mutatnak. Hieronymus nyíltan kijelenti, hogy mindent elvetendőnek és megengedhetetlennek ítél, ami az egyházzal, ti. a római egyházzal ellentétben áll: „Omnia contra ecclesiam dogmata reprehendo et publica voce condemno.”¹⁰³ Az írásmagyarázás viszonylatában ez azt jelenti, hogy az írásmagyarázat mérője, kritériuma a római egyház. Amit az egyház jónak tart, az helyes; amit pedig az egyház helytelenít, az szükségképpen rossz. Az egyház tanítása nem az írásmagyarázás eredményeihez igazodik, hanem a Szentírás értelmezésének kell igazodnia az egyház előírásaihoz. Augustinusnak a híres és közismert tételét lehet ugyan helyes beállításban is nézni, de alapjában véve mégis az egyházi tekintély szentesítéséhez vezetett. „En nem hinnék az evangéliumnak — mondja —, ha nem indítana erre a katolikus egyház tekintélye.”¹⁰⁴ Csak kezdet, de valóban kezdet!

Az „egyházi tekintély” mellett kis jelentőségű a másik kritérium, mely szerint ha valaki a Szentírásról vagy annak valamely részéről azt gondolja, hogy megértette, és mégsem szolgál Isten és felebarátja iránti szeretetének a gazdagítására, akkor valójában mégsem értette meg (nondum intellexit).¹⁰⁵ Ez az írásmagyarázási szabály a gyakorlatban

náttérbe szorul a római egyház mindeneket meghatározó tekintélye mellett.

Az egyházi tekintély növekedésének egészségtelen folyamatát pompásan, bár kevésbé dicséretre méltón fejezi ki, és egyben a belső fejlődést mintegy lezárja a *Lerinum* Vince nagyjelentőségű tétele. Ő a heretikussal szemben egyetlen biztos fegyvert lát, mégpedig a Szentírás tekintélyét és a tradíciót: „*Doctrinae legis auctoritas*“ és „*ecclesiae catholicae traditio*“. Ezt a tételt főképp az torzítja el, hogy a Szentírásnak az egyháztól függetlenül nem lehet tekintélye, mivel a Szentírás tekintélye az egyháztól származik. Egyébként mindenki annyiféleképp értelmezné a Szentírást, ahányképpen akarná. „A Szentírást... nem mindenki fogja fel egy és ugyanazon értelemben, hanem... egyik is, másik is eltérően magyarázza, úgyannyira, hogy csaknem ahány ember, annyiféle magyarázat vehető ki belőle... Ezért igen szükséges, hogy... a prófétai és apostoli írásmagyarázás vonala az egyházi és a katolikus értelem szabálya szerint irányíttassék.“¹⁰⁶ A Szentírás így a hagyományban jelentkező egyház függvényévé válik, és magyarázatában csak az a helyes, amit mindenütt, mindig és mindenki hisz: „*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*“.¹⁰⁷

Íme az a tétel, mely szerint az „*interpretationis linea dirigitur*“. A szabály alkotó elemei a jelzett hármas síkban mozognak. Először mindenütt (*ubique*), vagyis az egész föld kerektségén ugyanazt hiszi és vallja a római egyház. Ez más szóval az egyetemesség, az univerzalitás. Másodsor mindig (*semper*), tehát az egymást követő évszázadokon át nem távolodhat el a helyes tanítás a római felfogás szerinti igazhitű atyáktól. Ez más szóval a régiség, az antikvitás. Harmadsor mindenki által (*ab omnibus*) helyeslésre kell találnia a tiszta tudománynak, ami természetesen úgy értendő, hogy a püspököknek és a tanítóknak vagy teljesen, vagy legalább csaknem teljesen egyezniük kell. Tehát egyezés, vagyis konszenzus szükséges. Arról nem beszél a szabály, hogy az írásmagyarázás miképpen határozza meg a római egyházat, hanem csak fordítottjáról. Ily módon átléphetetlen korlátok közé szorul az írásmagyarázás, és jórészt meg is szűnik belső mozgató rugója, hiszen többé nem az a fontos, amit a Szentírásban Isten üzen az egyháznak, hanem amit a Szentírásról az egyházi hagyomány mond.

A kor áttekintésénél még csak annyit kívánunk megjegyezni, hogy a lehetőséghez képest egységes beállításra törekedtünk. Ezért az egyes személyiségek nem kaphattak önálló helyet még akkor sem, ha egy Hieronymusról vagy Augustinusról volt szó. Ugy tekintettük őket, mint a nagy egész részeit, mint köveket az épületben. Kétségtelen, hogy joggal merülhet fel ennek az eljárásnak a helyessége iránti kétely, hiszen az atyák között sok a különbség. Vajon szabad-e egy Augustinustól vett

hermeneutikai tételt, melyet csak nála találunk, kor-jellemzőnek beállítani? Szabad-e az allegória fogalmát a tipológiával azonosítani, holott Tarsusi Diodor egyik elveszett munkájában épp a kettő közötti különbségről ír? Szabad-e Chrisosthomost, mint a legkevésbé allegorizáló atyát, beolvasztani az egységes képbe? Ezek és más kritikai kérdések ébredhetnek fel az olvasóban. Mégis helyesnek látszik a követett út, mivel a kereken négy évszázad forrásanyaga minden különbözőség ellenére is egyrészt egységes szellem meglétére figyelmeztet, másrészt pedig a hermeneutika természete szerint megengedhető, hogy ennek a theologia-történetileg együvé tartozó kornak az írásmagyarázás-elméletét kisebb-nagyobb töredékek összerakása által mutassuk fel, amint ezt cselekedtük.

III. rész

A KÖZÉPKOR

(500—1500)

1. ÁLTALÁNOS SZEMPONTOK

A II. rész bevezetésében megállapítottuk, hogy az egyházi atyáktól a reformációig terjedő kereken másfélezer évet lényegében egyetlen egységnek kell tekinteni. Ugyanis a most vizsgálat alá kerülő századok (500—1500) valóban nem jelentenek törést az egyházi atyákhoz viszonyítva. Más és más formák tűnnek fel, de mindenütt megmarad a régi tartalom, mely szegényesebb ugyan, de mégis a régi, mivel *ugyanaz az allegória* jellemzi az előttünk álló időt.

Az érdemi egység azonban nem zárja ki az új szempontok érvényesülését. Epp erre a körülményre kell most elsősorban figyelemmel lenni. Kiváltképpen három tekintetben mutatkoznak az új sajátosságok: a *tradícióról*, az *egyházról* és a *Szentírásról* való felfogás síkján.

a) Az egyházi atyáknál már találkoztunk a *tradíció* kérdésével. Irenäus tanítja, hogy Isten Kijelentése a Szentírásban, azaz a „*profétáknak, az apostoloknak és magának az Úrnak a beszédeiben van*“.¹⁰⁸ Amit innen nem értünk meg, az örökre megmagyarázhatatlan marad, mivel Isten mindazt tudomásunkra hozta Kijelentésében, amit szükségnek tartott. Tehát az egyházi atyák korának a kezdetén van egy olyan hang, mely arra enged következtetni, hogy a Szentírás kizárólagos tekintélyét semmi sem zavarja. Ezt a következtetést azonban nem lehet fenntartani a maga teljességében. Ugyanis nemcsak az egyház határozott a Szentírásra, hanem a heretikusok is.¹⁰⁹ Ez a körülmény szükségessé tette az Írás tiszta tanításának az elhatárolását és a támadásokkal szembeni biztosítását. Ehhez az eszköz az apostoli hitvallás (*regula fidei*, kánon tész aléthejász), amely mint az igazság zsinórmértéke, tartalmazza a Szentírás ismeretének summáját.¹¹⁰ Igaz tehát, hogy a Kijelentés a Szentírásban található, de benne foglaltatik a tradícióban, azaz jelen esetben az „*apostoli hitvallásban*“ is, melyet az egyház szolgálói átvettek az elődöktől. A tradíció biztosíték amellet, hogy a tévtanítók ne csavarhassák el az Írás tiszta értelmét. Odáig megy Irenäus, hogy elméletben kimondja: Ha egyáltalán nem lenne Szentírás, akkor is biztosan ismernénk hitünk alapvonalait, mert teljes tisztasággal megtaláljuk a hagyományokban (*quid autem, si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias*).¹¹¹ Ebből az elvből azonban nem lett gyakorlat, mert az *atyáknál a Szentírás továbbra is megmaradt zsinórmértéknek*. Létrejött ugyan egy téves irányú fejlődés elvi lehetősége, de egyelőre ennél több nincs. Eppen ezért Lerinumi Vincének az a megállapítása, mely szerint a tradíció a Szent-

írás mellett az egyetlen biztos fegyver a heretikussal szemben, nemcsak lezárja az egyházi atyák korát, hanem egyszersmind megnyitja a következő időszakot. Az Irenäus-i kezdet erősödik majd olyan hatalommá, melyhez hasonlót csak keveset találunk a theologiai irodalomban. A tradíció mint meghatározó elv szüntelenül jelen van az íráskutatók munkájában. Hosszú évszázadok íráskutatói tevékenységét főként a tradíció határozza meg.

b) A tradícióval szoros összefüggésben áll az egyház, ti. a római egyház. A tradíció nem egyszerűen hagyomány, hanem a római egyház tradíciója. Hogy mi tartozik anyagához, azt kizárólag az egyház hivatott megmondani. Az egyházat mint mértéket, mint meghatározót előbb az apostoli atyák jelentették, akik közvetlenül érintkezésben állottak az apostoli korrallal. Később ezek utódai, a püspökök lettek a tiszta tudomány őrizői. „A püspöki áthagyományozási folyamatnak legelőkelőbb, legősibb és legismertebb példáját mutatja fel Irenäus a Péter és Pál által alapított római egyházban, melynek tanításával épp kiváltságos helyzete folytán minden más egyháznak összhangban kell állania“¹¹², ha ti. nem akar a heretikuskor gyanújába kerülni. Hogy az úgynevezett folytonosság (successio) gondolata, mely a maga merevségében és idegen szellemében a középkor terméke, mennyire nem állja meg helyét, afelől a történetkritika nem hagy bizonytalanságban. Viszont kétségtelen, hogy bár bibliai alap nélkül, de Irenäus után lépésről lépésre diadalra jut (természetesen évszázadokig tartó fejlődés eredményeként) a római „primátusság“, s az „ecclesia catholica“-ból fokozatosan római katolikus lesz, élén a pápával. Ez a fejlődési folyamat nagy fontosságú — amint később látni fogjuk — épp a Szentírás magyarázása szempontjából. A római egyház többé nem hagyható figyelmen kívül. A püspökök a római egyház püspökei, a zsinatok ennek a zsinatai, és egyedül ez nevezhető üdvözítőnek. Róma az isteni igazság kizárólagos hordozója. Bár dogmaival szemben itt-ott ellenhangok merülnek fel, mégis egyre nagyobb súllyal érvényesíti a maga hatalmát. A középkor végén el lehet és el kell mondani: a „hit tulajdonképpen a — római — katolikus dogma elismerése“.¹¹³

Míg a tradíciónál a Lerinumi Vince ismert mondásában láttuk az egyházi atyák korát lezáró és a középkort bevezető sarkalatos tételt, most az egyház kérdésénél ugyanilyen jelentőségű az Augustinus ugyancsak közismert megállapítása: „En nem hinnék az evangéliumnak, ha a katolikus egyház tekintélye erre nem indítana“ (Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas). Ez a tétel más szóval a hivatalos római egyház dogmáinak szentesítését jelenti az utókor számára. Hiába harcol Kálvin a tétel hagyományos vulgáris felfogása ellen; hiába állítja, hogy „Augustinus nem tanítja, miszerint a hívők hite az egyház autoritására van felépítve, mintha az evangélium bizonyossága ettől függene, hanem csak azt, hogy a hitelenek előtt nem volna meg az evangélium bizonyossága, ha erre nem ösztökélné őket az egyház“. Ez az igazi értelme az Augustinus szavainak — mondja Kálvin. „Bárki könnyen felfoghatja, hogy nem az volt a szent férfiú célja, hogy a hitet... az egyház ítéletétől tegyük függővé, hanem csupán az, amit mi is vallunk, hogy ti. akiket Isten Lelke még nem világított meg, azokat az egyház iránti tisztelet tanulékonyakká

teszi, és így a Krisztusba vetett hitet az evangéliumból megtanulják, minélfogva az egyház autoritása mintegy vezető lesz, mely által a hitre felkészítettünk.¹¹⁴ Kálvin megjegyzésének igazsága mellett is érvényben marad, hogy Augustinus akarva, nem akarva utat nyitott az egészségtelen egyházi tekintély felé, és lehetővé tette a korábbi rossz irányú fejlődés továbbalakulását, mely szerint az egyház ítéletétől, vagy Diltthey kifejezésével élve: a hitszabályoktól, a dogmáktól függ a Szentírás hite. Így aztán adottság lesz a Szentírásból. Többé nem üzenetének a kutatása áll a középpontban, hanem az, hogy mit mondott és mond róla a római egyház.

c) A Szentírás dolgában szintén új helyzetet teremt az V. század. Pontos határvonalak megjelölése nehéz, hiszen az igazán nagy események némelykor megelőző és következő évtizedek vagy éppen évszázadok történéseinek a kifejezői. Ilyen értelemben beszélhetünk a Kr. utáni 405. esztendőről úgy, mint az ún. „Vulgata“-biblia születésének évéről.

Abban a tekintetben, hogy milyen körülmények készítették elő a Vulgata kialakulását, az egész III. és IV. század fontos szerepet játszott. Hasonlóképp fontos annak ismerete is, hogy több évszázadnak kellett eltelnie, ameddig a 405-ben elkészült latin fordításból a mai értelemben vett Vulgata kialakult. Hieronymus látja, hogy majdnem annyiféle szövegváltozat van, ahányfélék a kéziratok. Augustinus szintén a szövegváltozatok „infinita varietas“-áról beszél. Így természetes, ha Damasus pápa (366—384) 380 körül felkéri Hieronymust a teljes Szentírás latin fordításának elkészítésére, hogy ezáltal útját vágja a sokféle olvasatnak és a velük járó bizonytalanságnak. Hieronymus 405-ben befejezte mind az Ó-, mind az Újszövetség fordítását.¹¹⁵ Hogy milyen forrásokat használt és mennyiben végzett alapos munkát, ha nem is maradék nélküli egybehangzással, de tisztázta a szövegkutatás. Ezért ennél a kérdésnél nem időzünk. Az sem foglalkoztat, hogy vajon a Vulgata kezdettől fogva általánosan használt szöveggé lett-e, vagy csak az 1200-as évektől kezdve. Hasonlóképp nem érdekel ebben az összefüggésben, hogy a Vulgata szövege mennyiben romlott meg a későbbi másolások folyamán. Tárgyunk szempontjából mindössze az központi jelentőségű, hogy a *hivatalos római egyház a Vulgatában ismerte fel azt a hiteles szentírási szöveget*, melyet később a tridenti zsinat határozatilag elfogadott és véglegesített.

A mondottakból kitűnik, hogy Damasus pápa lépésével határozott törekvés indult meg a szentírási olvasatok egységesítéséért. Ettől kezdve a theologusok kezében már nem az eredeti nyelvű Szentírást találjuk, hanem a latin fordítást. Ezen a helyzeten nem változtat sem Lirai Miklós munkássága, sem a Vienne-i zsinat (1311), mely a „héber, arab, káld tanszékek felállítását rendeli el az egyetemeken“, sem a bázei zsinat (1434), mely a fenti nyelvekhez a görögöt csatolta.¹¹⁶ Megmarad a Vulgata egyeduralma, háttérbe szorítva mind a héber, mind a görög szentírási szöveget.

Figyelemre érdemes, hogy a tradíciónak, a római egyháznak és a Vulgatának a térhódítása időben mennyire egyszerre kezdődik! Az

egyházi atyák kora (500) lezárult. A következő évszázadok írásmagyarázatát mint három erős kar fogja körül a „tradíció“, a „római egyház“ és a „Vulgata“.

2. ÁTTEKINTŐ HELYZETKÉP

Erthetőség kedvéért három sajátos középkori kifejezéssel kell megismerkednünk: a glosszák, a katénák és a posztillák fogalmával.

Míg az egyházi atyák írásmagyarázataikat „kommentárnak“, „explicaciónak“, „interpretaciónak“ nevezték, addig a középkorban általában a jelzett három elnevezés használatos. Az atyák terminológiája sem maradt ki egészen, hiszen később is találunk „kommentárokat“, de az esetek nagyobb százalékában mégis az említett elnevezések kerülnek be az irodalomba. Ezek hívebben tükrözik azt a fogalomkört, melyet kifejeznek.

A „katéna“ (görögül: szeirá = lánc, bilincs) jelentésére nézve felvilágosít Aquinoi Tamás egyik munkájának a címe: *Expositio continua super IV evangelistas ex latinis et graecis auctoribus ac praesertim ex patrum sententiis et glossis . . . catena aurea iustissimo titulo nuncupata*. Katénán értjük tehát az atyák mondásaiból (szentenciáiból), vagy amint másképp mondani szokás: glosszáiból összeállított aranyláncot, azaz a vonatkozó szöveg magyarázatát. Ugyanezt jelenti más szavakkal a „glossza“ és a „posztilla“ is. A „szentírásbeli helyeknek felolvasása után (post illa) szoktak valami magyarázatokat és intéseket tenni, post illa verba evangelii, és onnan neveztetek posztilláknak“.¹¹⁷ Walafrid Strabonál minden szentírási könyv kommentárja így kezdődik: „*Glossa ordinaria*“. Ennek megfelelője a „*Postillae perpetuae*“ Lirai Miklósnál, vagy a „*Catena aurea*“ Aquinoi Tamásnál.

„Origenes, Chrisostomos, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus ideje után megbénul Krisztus egyházának szellemi termékenysége, és az exegetika-theológiában beáll az az időszak, amikor az atyák gazdag kincsházából gyűtenek a kutatók.“¹¹⁸ A fő igyekezet arra irányul, hogy az atyák által kitermelt bőséges exegetikai irodalmat átmentsék az utókornak. A munka lényege tehát a *gyűjtés*. Az egyházi atyáktól vett idézeteket gyűjtik össze, és igyekeznek egységes anyaggá formálni. Nem eredeti munka, de örvendhetünk, hogy „legalább néhány szorgalmas kéz akadt, mely átadta az utókornak azt, amit a tudós elődök hátrahagytak“.¹¹⁹

Ennek a kornak a gyűjtő feldolgozásában általános rendszerré vált az a szokás, hogy a vonatkozó bibliai szövegrész után odaírták az atyáktól vett idézeteket. Legtöbb esetben feltüntetik azt is, hogy kitől származik az átvett anyag. A szerző nevét vagy zárójelben adják (pl. Origenes), vagy beleszövik a magyarázatba: „amint Augustinus [vagy valamelyik más egyházi atya] mondja“. Az is gyakori eset, hogy a szerzőt név szerint nem jelölik meg, hanem csak ennyit mondanak: „a glossza szerint . . .“. A szerzők megjelölése a Katéna-íróknál általános gyakorlat,¹²⁰ míg a posztilláknál a forrás megjelölése nélkül történik az idézetek átvevése.¹²¹ Azzal azonban sem a katénáknál, sem a glosszáknál, sem a posztilláknál nem találkozunk, hogy a szerző nevéen túlmenőleg

az idézett művet pontosabban, vagy akár pusztán említésével is kiírják.

Ez a külső áttekintés a szakirodalom tükrében nem mondható véglegesnek, mivel még mindig hatalmas anyag hever feldolgozatlanul és így hozzáférhetetlenül. Ha majd közkinccsé válik, akkor esetleg eddig nem ismert szempontok érvényesülhetnek.

A középkor jelentősebb képviselői: Cassiodorus (†583), Izidorus (†636), Bédá (†735), Alcuin (†804), Rabanus Maurus (†856), Walafriid Strabo (†849), Petrus Lombardus (†1164), Aquinoi Tamás (†1274), Lirai Miklós (†1340). Még sok más nevet lehetne felsorolni, de a további felsorolásnak azért nincs különösebb értelme, mivel csak fölöslegesen halmoznánk az adatokat. Ugyanis, az emberöltők hosszú során át semmiféle érdemi különbséget nem mutatnak a gyűjtők. Ugyanaz az anyag, ugyanaz a szín, ugyanaz a módszer, ugyanaz az eredmény mindenütt. A magas skolasztika jelent valamelyes változást, de a komoly átvizsgálás a skolasztikáról sem mondhat egyebet, mint hogy (szigorú bírálattal élve) a „Szentírás csak kiinduló pontul szolgál oda nem tartozó filozófiai és teológiai spekulációkhoz”.¹²²

Hermeneutikai téren ugyanaz a helyzet, mint az exegézis gyakorlatában. Látni fogjuk a skolasztika kifinomult allegória-elméletét, de ugyanakkor azt is, hogy az aprólékos rendszerező munka lényegileg semmi újat nem hozott az írásmagyarázás-elmélet számára. Talán Lirai Miklóst lehet kivételnek tekinteni. Reá valószínűleg hatással volt a „Spanyolországban a XII—XV. századokban virágzó zsidó exegézis”, mely az „allegorikus és kabbalisztikus magyarázások mellett hangsúlyozta az Ótestamentum nyelvészeti és történeti magyarázását”.¹²³ Azonban Lira sem igényel magának külön helyet a középkori hermeneutikában, mivel nagy elődjének, Aquinoi Tamásnak a nyomdokán halad. A teljes Szentíráshoz készített kommentárjának a bevezetésében foglalkozik az exegézis alapelveivel. Lényeges mondanivalóját „legnagyobb részt” szó szerint átvette Aquinoi Tamástól.¹²⁴ Ez a körülmény a következőkben eredeti források alapján is nyilvánvaló lesz.

3. HERMENEUTIKAI JELLEGZETESSÉGEK

a) Mint leginkább szembevetendő sajátosság: első helyre kívánczik a *tradíció elve*. Amit a bevezetőben a közvetítő irodalom alapján mondtunk a hagyományról, ugyanazt igazolja és megerősíti most a források anyaga. Nem csupán arról van szó, hogy az elődök kutatási eredményeit tiszteletben kell tartani, hanem a hagyomány iránti túlzó ragaszkodás beteges tünetekben jelentkezik. Az atyák exegétikai munkássága mintegy bálványá lesz. Nélkülük a Szentírás egyáltalán nem is érthető. Így aztán természetes, hogy az egyéni kutatómunka alig szükséges. Elegendő az elődök „szentenciáinak” gondos tanulmányozása. „A magam értelméből nem sokat írtam le — mondja Rab. Maurus — ebben a munkában, amint egyéb munkáimban is tettem, úgy gondolván, hogy a kegyes olvasónak elegendő, amit az atyák szentenciáiban talál.”¹²⁵ Még világosabban beszél ebben a vonatkozásban az ugyancsak Rab. Maurustól vett következő idézet: „Úgy tartom helyesnek . . . , hogy a szent atyák mondásait, amelyek . . . több példányban elterjedtek, az

olvasás könnyebbsége érdekében együvé gyűjtöm.¹²⁶ Miként a Jákó létrája segítségével az égbe lehet jutni, ugyanúgy létesíthető kapcsolat az atyák segítségével a Szentírás és az olvasók között. Az atyák egy-egy biztos létrafokot jelentenek, s összességükben szilárd lájtorját nyújtják a Szentíráshoz vezető úton: „Kétségeskedés nélkül jutunk az isteni Íráshoz az atyák jeles magyarázatai által, mintegy a látomás létráján.”¹²⁷

A középkor képviselői eléggé őszinték ahhoz, hogy némelykor a részletekig feltárják utánzó és gyűjtő tevékenységük egyes mozzanatait. Nem akarnak új nyomokat taposni a Szentírás tanulmányozásában. Abban látják elsőrendű feladatukat, hogy a már kitaposott útra rálépjenek és azon haladjanak zavartalanul. „Az atyák nyomdokait követtük”, mondja Béda az Énekek Éneke első hat fejezetére való hivatkozással. A hetedik fejezetnél megjegyzi, hogy az anyagot ő gyűjtötte össze, de nem eredeti kutatással, hanem Gregorius művei alapján: „beati Gregorii sermonibus et sensu compositus”. Ugyanígy szól Rab. Maurus: „A szent atyák beszédeiből együvé gyűjtöttem, amit ők különféle műveikben” leírtak,¹²⁸ vagy tovább: „Kivettem innen [ti. az atyáktól], amiket szükségesnek tartottam, hogy ha valaki ezt a mi munkánkat olvasni akarja, a doktorok véleményét folytatólagosan megtalálhassa.”¹²⁹ Hasonlóképpen: „Jeremiához fogtam, hogy összegyűjtve mindenünnen a szent atyák sentenciáit, ennek a prófétának az értelmét is feltárjam a lehetőség mértékéig a vágyakozó olvasó előtt.”¹³⁰ Ha némelykor olyan részeket találunk, melyekben a pusztá idézésen túlmenőleg egyéni önálló teljesítmény jelentkezik, az sem egyéb, mint az idézett anyaghoz fűzött megjegyzés, azaz bővebb előadás. Igen gyakori, hogy hosszú szövegrészek csaknem szó szerint megegyeznek egyik-másik egyházi atyának az írásaival. Ez a jelenség olyan sokszor ismétlődik, hogy bizonyítani fölösleges.

Az idézetek átültetésénél egyik szempont az, hogy eredeti értelmükön ne essék csorba: „A hivatkozott atyák véleményét nem akartam a maguk tisztaságában másként magyarázni, mint hogy mondásaikat sértetlenül adjam elő, mint ha ők írják le, nehogy valaminek a zavaros felfogásával értelmüket összekuszáljam.”¹³¹ Akkor tisztességben állottak tehát a szent elődök, hogy gondolataiknak hűséges visszaadása mindenképp kötelező erejű volt.

A második szempont, mely szintén az atyák nagybecsüléséből származott, hogy az idézetek szerzőit általában név szerint is feltüntették. Így nem támadhat zavar vagy félreértés. Ugyanis nem mindenben és nem mindenütt egyeznek az atyák, amiről az olvasónak tudomást kell szereznie, mert egyébként könnyen előfordulhat, hogy amit az egyik atya mondott, azt egy másiknak tulajdonítja. „Intjük azt, aki tanulmányunkat használni akarja, hogy mindenütt figyelje meg a szerzők neveit, akiknek mondásait könyveikből vettük... Ne restellje felolvasásuk közben a neveket előadni, nehogy a hallgatót tévedésbe hozza az az, hogy nem fogja tudni: ki írta ezt vagy amazt... Mert az atyák véleménye bizonyos dolgokban megegyezik, bizonyos dolgokban pedig különbözik.”¹³²

A harmadik szempont, hogy ahol mégis saját anyagot nyújtanak, ez a saját atyáknak ne álljon ellentétben a szent atyákkal: „Az atyák nyom-

dokát követve — olvassuk —, mindazt, amit náluk megmagyarázva találtam és az ő értelmük hasonlatosságára... fel tudtam kutatni, rendszereztem és egy könyvbe gyűjtöttem össze.¹³³ A saját anyag nem az atyák kikerülését vagy elégtelenségük elismerését jelenti, hanem csak azt, hogy mondanivalójuk a megvilágítás által érthetőbbé válik: „Ex cuius [Hieronymusról lévén szó] interpretatione et expositione quaedam obscura in hoc opere elucidavi.“ „A Hieronymus magyarázatából és fejtegetéséből némely homályos dolgokat ebben a művemben megvilágítottam.“¹³⁴ Ennek ellentéte, amikor nem kibővítik, hanem kivonatolják, megrövidítik (ugyancsak a könnyebb érthetőség kedvéért) az atyáktól vett idézeteket: „Quorum omnium sententias aut sicut ab ipsis conscriptae sunt posui, aut sensum eorum meis verbis breviando explanavi.“ „Mondásaikat vagy úgy közöltem, ahogyan ők megfogalmazták, vagy pedig gondolataikat a saját szavaimmal fejtettem ki lerövidítve.“¹³⁵ Az ilyen rövidítéseknél az idézett atya helyett vagy saját nevüket, vagy nevük kezdőbetűjét teszik ki zárójelben (pl. M. Mauri).

Az atyák idézését annyira túlzásba vitték a késő középkor írói, hogy esetenként még a bevezetésben sem adják sajátjukat. Szemléltetőül szolgálhat ebben a tekintetben Walafrid Strabonak a Zsoltárokhoz és Ésaiaéhoz írott bevezetése. Pedig azt lehet mondani, hogy a középkori írók sajátos arcát leghűségesebben tükrözik a magyarázatokhoz fűzött bevezetések.

Az előbbieken vázolt magatartás érdemileg nem változott a *skolasztika* virágkorában sem. Aquinoi Tamásnál az idézés szempontjából az atyák jelentősége ugyanaz maradt, mint az előző évszázadokban. Gyakran olvassuk nála is: „sicut dicitur in glossa“, vagy: „sicut Hieronymus dicit in epistola“, vagy: „secundum quod dicit Gregorius“ stb. A már említett könyve (*Expositio continua*...) címében ő maga jegyzi meg, hogy a görög és latin szerzőktől vett szentenciáknak az „aranyláncára“ gondol. Lirainál is ez a helyzet. Mindenesetre, ebben a késői középkorban nem pusztán egymásmelletti idézetekről van szó, hanem az idézetek be vannak dolgozva, sokszor a források megjelölése nélkül, a magyarázatokba.¹³⁶

Leggyakrabban hivatkozott atyák a következők: Augustinus, Hieronymus, Origenes, Chrisostomos, és mások, akiknek a neveit hosszadalmas volna felsorolni.

b) A tradíció mellett foglal helyet az *egyházi-dogmatikai* elv. Ezen azt az írásmagyarázó magatartást értjük, mely munka közben állandóan a római egyházra és annak hittételeire tekint, és a Szentírást úgy értelmezi és magyarázza, hogy a római egyházi tannal ne jusson ellentétbe. Tehát a bibliamagyarázatnak nem csupán az atyákkal kell egyeznie, hanem az uralkodó hittételekkel is. Ez pedig a dolog természete szerint csak úgy lehetséges, ha az egyházi tannal előbb megegyeznek maguk az atyák. A megoldás könnyű. A hivatalos egyház ugyanis gondosan vigyáz, hogy az elismert atyák között csak azok szerepelhessenek, akik a római egyház megítélése szerint nem tértek le az igaz útról. Az egész korra nézve érvényes a Rab. Maurus megállapítása: valamennyi egyházi atya katolikus, kivéve Origenest. Érdekes azonban, hogy az Origenes kiküszöbölését nem veszik komolyan, mivel a műveiből vett idézetek egyetlen jelentősebb exegétikai munkából sem hiányoznak. Állít-

ható, hogy Origenes az egész középkoron át a leggyakrabban idézett egyházi atyákhoz tartozik. Ennek az a magyarázata, hogy műveiből azokat a részeket, melyekben nem volt tanbeli ellentét, szívesen felhasználták, és az exkommunikációt csupán azokra a részekre vonatkoztatták, melyeket az egyházi tan szempontjából veszedelmesnek ítélték. A Rab. Maurus iránytszabó mondása így hangzik: „Maguk a doktorok mind katolikusok, kivéve Origenest, akinek szentenciáit elfogadtam, amennyiben a katolikus hittel összeférőnek véltem, míg a többit mellőztem.“¹³⁷

Nem kell csodálkozni, hogy több érvet nem sorakoztatunk fel az egyházi-dogmatikus elv mellett. Ennek a kornak a képviselői nem voltak a hermeneutika művelői, amiért nem kis erőfeszítés szükséges ahhoz, hogy egyáltalán képet alkothassunk magyarázási elméletükről. Csak esetlegesen és elég ritkán érintenek hermeneutikai tételeket. „Lirai Miklós (és hozzátehetjük az Aquinoi Tamás nevét is) volt az, aki ezt a korszakot lezárta, és az elért eredményeket megfelelő formában a theologus közönség számára általánosan hozzáférhetővé tette.“¹³⁸ Ennél fogva mintegy kényszerítve vagyunk arra, hogy lényegileg a Lira feldolgozása nyomán nézzük az egyházi-dogmatikus elvet.

Liránál csak azok az elődök bírnak jelentőséggel, akik az egyházi tannal nem állottak ellentétben. Ő maga sem kíván olyan magyarázatot adni, melyet a római egyház visszautasíthat. Minden leírt és leírandó munkáját a római egyház ítélő széke elé helyezi, melynek döntését fenntartás nélkül elfogadja. Hogy ennek a magatartásnak mi az oka, arról maga Lira tájékoztat, amikor az egyházi szolgálataival beismeri képességeinek fogyatékosságát, és szembeállítja önmagát a római egyház csalhatatlanságával. „Mivel nem vagyok annyira jártas — mondja — a zsidó vagy a latin nyelvben, hogy sokakban ne tévedhetnék, azért előre bizonyosságot teszek arról: semmit sem szándékozom mondani a véglegesség igényével, hanem csak azokat, amelyek a Szentírás és az egyház tekintélye által már véglegessé váltak.“¹³⁹ Látható tehát, hogy magyarázataiban csak az egyházi tekintély feltétele alatt igényel érvényességet. Exegézisével nem kíván új vágást kezdeni, hanem rálép az évszázadok alatt kitaposott országútra, és a sáncok között halad az út irányában. „Minden mondottat és mondandót alávetek — írja — az Anyaszentegyház korrekciójának.“¹⁴⁰ Lehetetlen észre nem venni, hogy mindez mennyire középkori hermeneutikai hang, és hogy milyen távol áll a reformációtól, ahol az egyház igazodott a Szentíráshoz, nem pedig fordítva. Túlzó dicséret és a tények iránti következetlenség volna állítani, hogy „ha Lyra nem lirázott volna, akkor az egész világ balga maradt volna“ („Si Lyra non lirasset, totus mundus delirasset“), vagy: „ha Lyra nem lirázott volna, akkor Luther nem táncolt volna“ („Si Lyra non lirasset, Lutherus non saltasset“).¹⁴¹ Lyra is a saját korához bilincsel magyarázó. Hermeneutikája összesűríti a középkor mondani-valóját, de új szántást nem kezd.

c) Minthogy a hagyomány és az egyház mindent meghatározott, szükségképpen kérdezzük: ilyen kötöttségek mellett egyáltalán lehetséges-e más hermeneutikai jellegzetességről beszélni?

Beléptünk az árba, s legyen akár tiszta, akár zavaros, tovább kell menni. A továbbhaladás pedig azt mutatja, hogy *lehet ebben a korban*

is írásmagyarázást sajátosságokról szólni. Természetesen külön kérdés marad, hogy ez a „lehet“ mennyiben jelent tényleges lehetőséget. Lényegileg ugyanis minden adva van a hagyomány és az egyház által, s így joggal kérdezhető: van-e egyáltalán értelme az exegézisnek? Ez azonban csak a mi kérdésünk, mert a középkor nem kérdezett. Ott a lezárt feleletek uralkodtak. Ebben a szellemben vizsgáljuk tehát a további hermeneutikai jellegzetességeket.

Az inspirációval kapcsolatban teljesen az egyházi atyák tanítása érvényesül. Az ott mondottak fenntartás nélkül vonatkoznak mindenre. A Szentlélek sugallatára írták a szerzők az egyes szentírási könyveket. „Salamon Szentlélektől ihletve készítette el [mondja Cassiodorus] ezt a könyvecskét Krisztusnak és az egyháznak a menyegzőjéről.“¹⁴² „Ennek a könyvnek fő szerzője maga Isten“ — írja Lyra.¹⁴³ Más könyvekre azonban nem vonatkozik az inspiráció, hanem csak a Szentírásra, amint Aquinoi Tamás állítja. Ezzel külön helyet biztosít a Bibliának. „A Szentírásnak privilégiuma van más íráskor fölött, mivel azok az emberi értelem által hagyományoztattak reánk, míg a Szentírás isteni eredetű. Ezért Istentől ihletett Írás.“¹⁴⁴

Nyilvánvaló tehát, hogy a Szentírás elsőbbsége még a skolasztika nagy mesterénél is érintetlen. A Szentírás mellett semmi sem jöhet első helyen számításba, mert csak erről a könyvről szabad mondani, hogy isteni eredetű. Máshol tévedhetnek az emberek, de a Szentírásban nincs semmi hiba. „A mi hitünk — írja Aquinoi Tamás — az apostoloknak és a prófétáknak adott Kijelentésre támaszkodik, akik a kanonikus könyveket írták... Ezért mondja Augustinus: csak a kanonikus Írás könyveinek adom meg ezt a tiszteletet, mert azoknak egyetlen szerzője sem tévedett a leírás folyamán.“¹⁴⁵ A Szentírás elsőrendű szerepének a nyomai még mindig félreismerhetetlenek. Az „Íráson“ át közvetlenül, míg más íráskorban csak közvetve szól Isten. Egészen a Tridentinumig megmarad a Szentírás elsőbbsége. „Míg előbb katolikus talajon is lehetséges volt a Szentírást mint egyedül csálthatatlan tekintélyt hangoztatni, most (a tridenti zsinatra gondolva) a Szentírás mellé kerül a hagyomány.“¹⁴⁶ Így tehát elvileg fennáll a Szentírás elsőbbsége, de a gyakorlatban arról kell meggyőződnünk, hogy ezt sem a hagyománnyal, sem az egyházzal szemben nem érvényesítik. Bármennyire is „divina scriptura“ a neve, végeredményében úgy tekintik, mint az egyház kezében lévő olyan tulajdont, melyet a római egyház szólaltat meg azokkal, akiket arra megfelelőnek tart. Kötött az Írás magyarázása mind formailag, mind tartalmilag. Tartalmilag kötött, mert csak a római egyházat szabad igazolni. Formailag pedig azért kötött, mert csak az magyarázhatja hitelesen, akinek „adva van az Írás helyes megértésének és magyarázásának a képessége“,¹⁴⁷ természetesen a római egyház megítélése szerint.

Ha a hagyomány és az egyház egészségtelen kötöttségétől eltekintünk, akkor figyelemre méltó hangokat is hallhatunk a Szentírásról. Sok tekintetben helyes hermeneutikai magatartást tanúsít a középkor. Így például világosan felismerték a teljes Szentírás egyöntetű tartalmát, vagyis a két *testamentum* egységét. „Ugyanaz foglaltatik az Ótestamentumban — mondja Aquinoi Tamás — és az Újban: az Ótestamentumban mintegy figurálisan, az Újban pedig valósággal.“¹⁴⁸ Ha az inspirált-

ság egyben elsőbbséget is kölcsönöz, akkor ehhez híven vallják a Szentírás egyedüli üdvözítő voltát. Nincs más üzenet Istentől, s így nem is szabad egyebet hirdetni, mint amit a teljes Biblia tolmácsol. Más szóval: „Nem szabad egyebet evangélizálni, mint ami az evangéliumokban, a levelekben és általában a Szentírásban foglaltatik, akár *implicite*, akár *explicite*.”¹⁴⁹ A Szentírás az egyetlen kalauz az örökkévalóság felé. „Semmi más írás, hanem csak ez vezet közvetlenül örök életre, mely az egyedüli élet, mivel nem ismer halált.”¹⁵⁰ Ha az „*implicite*” nem nyújtana alkalmat a Szentíráson kívüli beáramlásnak, ha a középkor valóban a részletekig következetes maradt volna helyes elméletéhez, akkor nagyobb bizalommal foglalkozhatnánk vele. De akármennyire is a lezárt tételek levegőjét tükrözi a középkor, ennél a pontnál tagadhatatlan a nyitottság, a jó értelmű következtelenség, az ingadozás. Majd a tridenti zsinat gondoskodik a hézag eltüntetéséről.

Az inspirált és elvben elsőbbséggel rendelkező Szentírás megértésénél helyet talál az *imádkozás*. „Különösen a szent iratok megértéséért állandóan imádkozni kell.”¹⁵¹ Csak az nevezhető Isten Igéjének, ami „a szent iratokban a próféták ajkán át van elhintve.”¹⁵² Az Igét pedig csak a Szentlélek teheti szólóvá. „A zsoltár erejének nevezem — mondja Cassiodorus — isteni *inspirációját*, mely által belső üzenete feltárul.”¹⁵³ A Szentlélek ajándékát pedig, vagyis az inspirációt imádkozásban kell kérnie a kutatónak.

Elégséges Aquinoi Tamásra gondolni, hogy beláthassuk, milyen hatalmas tudással rendelkezett a prófétai irodalom terén. Ez a tudás nélkülözhetetlen, bármennyire is adva van az egyház által a helyes értelem a hagyományban és a hivatalos tanban. A Szentírás kutatójának olvasnia és tanulmányoznia kell a kozmográfiákat, amelyek megtanítanak a Bibliában előforduló helyek ismeretére. Nem hagyható figyelmen kívül a „zene” és az „aritmetika, a geometria és a retorika”, s egyáltalán semmi, ami vonatkozásban áll a szent könyvvel.¹⁵⁴ Ha nem is új hang ez, mindenesetre említésre méltó vonás.

Az *eredeti szöveg* kérdése tekintetében a középkorral foglalkozó kutatók megegyeznek abban, hogy általában „silány” jelzővel illetik a kor theologusainak a nyelvismeretét. Hangsúlyozzák, hogy az eredeti nyelveket nemcsak hogy nem ismerték, hanem az eredeti szöveg nem is érdekelte az írókat, mivel „nem vették figyelembe az exegézis nyelvi elemeit.”¹⁵⁵ A XIII—XIV. században a nyelvtudományok háttérbe szorultak, amiért a filológiai vonatkozás azon évszázadok exegétáinál a leggyengébb.¹⁵⁶ Lyra Miklós sem kivétel! „A görög nyelv ismeretében egyáltalán nem áll előbb, mint kortársai. Ő ezt a nyelvet nem ismerte. Egyes görög szavaknak a magyarázatát a régi exegétáktól vette, vagy ha nem, akkor olyan szerencsétlenül végezte, hogy azzal cáfolhatatlanul a görög nyelvben való tudatlanságát bizonyította.”¹⁵⁷ Ha a „LXX-nak egy-egy magyarázatát említi, azt Hieronymustól vagy valamely más egyházi atyától ismeri.”¹⁵⁸ A zsidóval már jobban áll, de „egészében véve a héber nyelv ismerete is tisztán külsődleges nála.”¹⁵⁹

Mi nem támaszkodunk csupán a közvetítő irodalomra, nehogy téves meglátásait honosítsuk meg. Ennélfogva igyekszünk átadni a szót a középkor íróinak, és saját nyilatkozataik alapján kíséreljük meg összefoglalni eredményeiket. Mindenesetre, idevágó sajátos kitételeket olyan

ritkán találunk náluk, hogy emiatt bizonyító anyagunk fölöttébb kevés. De meg kell elégedni azzal, ami van, mert a hermeneutika történetét nem az foglalkoztatja, hogy milyen a mi véleményünk a középkori írók nyelvismeretéről (ez lehet az exegézistörténet feladata), hanem az, hogy miképpen vélekedtek a nyelvismeret kérdésében maguk a középkori írók. Ha ezt a szempontot érvényesítjük, akkor az alábbi eredményhez jutunk:

Cassiodorus annyira kifogástalannak látja a Hieronymus bibliafordítását, hogy csak fölöslegesnek itéli az eredeti szöveghez való visszamenetelt: „Hieronymus... az isteni Írás fordításában oly kitűnően járt el, hogy majdnem szükségtelen a héber forráshoz folyamodni.“¹⁶⁰ A jó fordítás magában hordozza azt a kísértést, hogy az olvasó figyelme természetesen elterelődik az eredeti szövegtől. Ha pedig a fordítás jósága mellett fennforog még a fordító elődök személye iránti elfogult tisztelet is, akkor elkerülhetetlen a veszély, hogy a Szentírás eredeti szövege háttérbe szorul. Az idézett elítélő megállapítások arra utalnak, hogy nemcsak elvben, hanem gyakorlatban is megkárosodott a görög és a héber eredeti nyelvek tanulmányozása. A középkori írók általában rábízta magukat a jó Vulgata-fordításra, és ahelyett, hogy a forrásból merítettek volna, a folyó vizét itták évszázadokon át. Arról azonban elismeréssel kell megemlékeznünk, hogy sem Cassiodorus, sem a többi középkori theologus nem állott kizárólag a Vulgata mellett olyan értelemben, hogy benne valami kifogástalan és szent szöveget láttak volna. A fordításban föltételezik a hibákat, és elméletileg nyíltan hirdetik a kútfókhöz való visszafordulás szükségességét. Illik — mondják —, hogy „ahonnan származik az üdvösséges fordítás, onnan jöjjön ismét az ékes kijavítás“.¹⁶¹ Ezt Cassiodorus mondotta, de ugyanígy vélekedik Lyra is. Nem csinál titkot abból, hogy a Vulgata szövege az idők folyamán az áthagyományozási körülmények között megromlott, amiért „a szöveg tartalma eltéréseket mutat“ (sententia litterae variatur). Ha tehát az olvasó hozzá akar jutni a tiszta értelemhez, vissza kell mennie az eredeti nyelvhez, mert csak így szűnik meg a bizonytalanság, melyet a fordítások mutatnak. „A szöveg igazságának az elnyerése végett az Ótestamentumnál vissza kell menni a zsidó kódexekhez“ (Lyra). Érvényesek Hieronymusnak szavai: „Kétes esetekben a zsidó szöveghez kell folyamodni, mint eredetihez.“¹⁶² Tehát egyik oldalról igaz, hogy a Vulgata javára háttérbe szorulnak az eredeti nyelvek, de másik oldalon az is igaz, hogy a Vulgata kizárólagossága ellen a középkori theologusok is tiltakoznak.

Az egyházi atyák nyomdokain járnak, amikor a „*pars pro toto*“-ról (Lyra), továbbá a Szentírás egészének *gyakorlati építő* jellegéről („*nihil vacuum, nihil otiosum divinis litteris continetur, sed semper ad utilitatem aliquam dicitur.*“) („nem tartalmaz semmi hiányosságot, sem az isteni iratokhoz nem illő méltánytalanságot, hanem mindenkor bizonyos hasznosságra tekint“);¹⁶³ a szentírási könyvek *idejéről, csoportosításáról* (miért vannak olyan sorrendben, ahogyan olvassuk a kánonban? azaz nem keletkezési idejük szerint. Felelet: elől vannak azok a gyülekezetek, melyek a hitben legkevésbé voltak előhaladottak);¹⁶⁴ *tartalmáról* és a bibliai sajátos *szóhasználatokról*, vagyis az allegóriákról, „melyek az általános szóhasználatban ismeretlenek“ (*propriae loquutiones, quas com-*

munis usus non habere cognoscitur)¹⁶⁵ beszélnek. Mindezekről a kérdésekről ugyanazt vallják, amit az egyházi atyák, amiért fölösleges újból ismertetni a részleteket. Csupán az allegóriát öltöztetik új ruhába. Ezért a következő pont alatt meg kell állani az allegória kérdése mellett.

4. A KÖZÉPKOR ALLEGÓRIÁJA

Az egyházi atyák nyomában járó középkori theologusok megegyeznek abban, hogy véleményük szerint a Szentírásnak nem egy, hanem több értelme van. Áttekintés végett itt is szükségesnek látjuk a táblázatszerű szemléltetést:

Cassiodorus a Zsoltárokhoz írott magyarázata bevezetésében felveti a kérdést: *milyen szempontok szerint kell haladnia az exegézisnek?* Felelet: „Először a címfeliratokról kell szólnia, ahonnan származik az isteni üzenet értelme.“ Itt általános helyzetképet nyújt arról, hogy ki és hogyan írta a vonatkozó részt. Az I. zsoltárnál például nincs felirat. Ezért csak arra szorítkozik, hogy Jézus mondja, akiről nem kell külön szólni. „Másodszor minden zsoltár felosztandó a maga minősége szerint.“ Itt felosztja és elemzi a zsoltárt. Az első zsoltárnál maradván: az első rész a boldog emberről, a második pedig az ítélet emberéről szól. Ez a divízió, vagyis a felosztás. Harmadszor a zsoltár titkát igyekszik felmutatni részint a spirituális értelem, részint a történelmi olvasat, részint a misztikus értelem szerint. Itt tehát az expozícióról van szó, melynek rendjén apró részletekig menő exegézist nyújt a magyarázó. Negyedszer igyekszik megmutatni a zsoltár erejét. A zsoltár erejének (virtus) nevezi isteni ihletettségét, mely által hibáinktól eltérít, és helyes életre vezet. Ez a konklúzió vagy a moralitás, más szóval az alkalmazás. Beszél Cassiodorus még egy ötödikről is, de az kimondottan a zsoltárokra vonatkozik (ti. a zsoltárok számának rendjére), amiért nincs általános igénye.

Az Énekek Éneke 4, 11. verséhez így ír: „Helyesen neveztetik az Írás színméznek, mivel többféleképp értelmezhető, és különféle értelmek szerint magyarázható: egyszer litterálisan, máskor allegorikusan, egyszer morálisan, máskor anagogikusan, azaz mély értelme szerint.“ Az előbbiekhöz mérve új szempont az anagógiáé, mely az örökkévalóságra való nézést kívánja, tehát eszkatologikus színezetű.

A mondottak alapján Cassiodorusnál négyféle szentírási értelmet különböztetünk meg:

- | | | | |
|---------------|----------------|------------|---------------|
| 1. litterális | 2. spirituális | 3. morális | 4. anagogikus |
|---------------|----------------|------------|---------------|

Alcuin először a litterális értelem szerint magyaráz, például véve egy genealógiai táblázatot. Leírja a neveket, s utánuk egyszerűen a jelentést: „Ábrahám = sokaknak az atyja...; Izsák = öröm...; Jákób = megakadályozó...; Júdás = hitvallás“. Ezután az allegória következik: „Ábrahám azt jelenti, hogy ő a hívők atyja... Izsák az összes hívő öröme, akiről az angyal így énekel: íme hirdetek néktek nagy örömet... Jákób a megakadályozó, mert ő fékezi meg az emberi nem pusztítóját, az ördögöt... Júdás a hitvallás, aki mondotta: előtted te-

szek vallást Uram...". Végül rátér a moralitásra: Ábrahám, azaz legyünk az erények atyái...; Izsák, vagyis az Úrban legyen örvendezésünk, ne pedig a világban...; Jákób, azaz küzdjünk bűneink ellen, és a testieket megvessük...; Júdás, azaz hitünk megvallása által Isten színe elé járuljunk, és dicsérjük őt örökkön örökké.¹⁶⁶

Alcuin tehát háromféle szentírási értelmet ismer:

1. litterális

2. allegorikus

3. morális

Rabanus Maurus *De universo* című munkájában az egyes ó- és újtestamentumi neveket magyarázza. „A szír Naamán a pogányok közül gyűjtött népet jelenti, amely Krisztus által a keresztelezés sákramentumában megtisztítottatik.“ „A tiz tálentummal adós azokat jelenti, akik Isten előtt vétkesekké tették magukat a tiz parancsolat áthágásával.“ „A samaritanus asszony misztikusan a zsinagógát jelzi.“ „A parázna asszony, akit Jézushoz visznek, hogy megkövezzék, maga az egyház.“¹⁶⁷ Ugyan-ezen munkája előszavában megjegyzi: azért használja ezt az eljárást, hogy az olvasó folytatólagosan megtalálja az egyes dolgok „historikus és misztikus magyarázatát, s így kielégítse azon vágyát, hogy mind a történelmi, mind az allegorikus jelentést megtalálja“, továbbá, hogy a „szorgalmas olvasó ebben a műben megtalálja mind a dolog sajátosságát történelmileg, mind a spirituális jelentést a misztikus értelem szerint egymás mellé helyezve“.

Tehát Rabanus Maurus csak kétféle szentírási értelmet ismer:

1. historikus

2. misztikus, allegorikus-spirituális, figurális-tipikus

Aquinoi Tamás így ír: „A Szentírás szerzője Isten, akinek hatalmában áll, hogy ne csak a szavakkal ábrázoljon valamit, amit az ember is megtehet, hanem magukkal a dolgokkal is... Ennek a tudománynak az a sajátossága, hogy maguk a jelentett dolgok is jelentenek valamit. Az első jelentés az, mely által a szavak bizonyos dolgokat mutatnak. Ez az első értelemhez tartozik, mely historikus, vagy másképpen litterális. Az a jelentés pedig, mely által a szavak jelentései (res significatae per voces) ismét más dolgokat példáznak (significant), spirituális értelemnek (sensus) mondatik, mely a litterálisra van alapozva... A spirituális értelem három részre oszlik... Először találjuk az allegorikus szenzust, mely szerint a régi törvényhez tartozó dolgok az új törvényre vonatkozókat példázzák. Másodszor látjuk a morális szenzust, mely szerint... a Krisztus által cselekedett dolgok annak a jelei, amit nekünk kell cselekedni. Végül az anagogikus szenzus következik, melyhez az örök dicsőségre vonatkozó dolgok jelentései tartoznak.“¹⁶⁸

Tehát alapjában véve Aquinoi Tamásnál kétféle alapszenzus található:

1. historikus, vagyis litterális és 2. spirituális

A spirituális értelem három részre tagozódik: 1. allegorikus, 2. morális, 3. anagogikus.

Lyrai Miklóstól az alábbiakat közöljük: „A Szentírásnak sajátos vonása, hogy egy szónak (littera) többféle az értelme. Ennek az a ma-

gyarázata, hogy a könyv érdemi szerzője maga Isten, akinek hatalmában áll, hogy ne csak a szavakat használja fel valaminek a kifejezésére amit maguk az emberek is megtehetnek és meg is tesznek, hanem a szavak által kifejezett fogalmakat is felhasználja valamely más dolognak az ábrázolására. Valamennyi (ti. profán) könyvnek közös sajátossága, hogy a szavak valamit kifejeznek; viszont ennek a könyvnek (a Bibliának) külön sajátossága, hogy maguk a kifejezett dolgok ismét egyebet jelentenek. Az első jelentés szerint, mely nem más mint a szavak jelentése, a litterális vagy historikus szenzust nyerjük. A másik jelentés szerint azonban, mely a dolgok jelentése, a misztikus vagy a spirituális szenzust vesszük. Ez háromféle. Ha a szavak által kifejezett dolgok olyan dolgoknak a példázására vonatkoznak, melyeket az új törvény szerint hinnünk kell, úgy allegorikus szenzusról van szó; ha olyan dolgokra vonatkoznak, melyeket nekünk kell cselekednünk, akkor a morális vagy tropologikus szenzus áll előttünk; ha viszont olyan dolgoknak a jelentésére vonatkoznak, melyeket a jövő boldogsággal kapcsolatban remélnünk kell, adódik az anagogikus szenzus“... Innen származik a gyakran olvasható vers:

*Littera gesta docet,
Quid credas allegoria,
Moralis quid agas,
Quo tendas anagogia.*

*A betű a történetet tanítja,
Mit hinned kell az allegória,
Mit cselekedj a moralitás,
Hová igyekezz az anagogia.*

Ennek a négy szenzusnak a példázását szemlélhetjük a következő mondásban: „Jeruzsálem litterális szenzus szerint egy várost jelent; morálisan a hívő lelket...; allegorikus szenzusával a küzdő egyházat...; anagogikus szenzusa szerint a győzedelmes egyházat“ (Prologus).

Vázlatosan:

1.	2.	
litterális	historikus	
misztikus	spirituális →	a. allegorikus
		b. morális vagy tropologikus
		c. anagogikus

Íme a tényállás. Látható, hogy kettő-három, sőt négyféle értelme is van egy-egy szónak. A magyarázat pedig ez: a Szentírás isteni könyv, és Istennek hatalmában áll, hogy a szavak által kifejezett fogalommal ismét más dolgokat fejezzen ki, mert „szokása a Szentírásnak az allegorikus beszéd, mely egyebet mond, s ismét egyebet akar érteni azon“.¹⁶⁹ Az ilyen címek: *Allegoriae quaedam* (Isidorus Hispalensis), vagy: *Super parabolis Salomonis allegorica expositio* (Beda) arra utalnak, hogy formálisan is előtérbe jut az allegória, hiszen már a feliratban kifejezésre talál az allegorizáló szándék. Ez természetes, mivel a Szentírás a lelki dolgokat anyagi hasonlatokkal teszi érthetővé. A Szentírásban lelkiek hagyományoztatnak reánk, sub metaphoris corporaliū.⁴¹⁷⁰

Mielőtt tovább mennénk az allegória vizsgálatában, célravezető, ha az egyházi atyáknál követett módszer szerint itt is szemléltető példákat

mutatunk be. Láttunk már néhányat az eddigiekben, s most azokra itt is utalunk megismérlésük nélkül.

Litterális értelem:

Énekek Éneke 1, 1: „Mert a te szerelmeid jobbak a bornál.“

Énekek Éneke 1, 3: „Azért szeretnek téged a leányok.“

Énekek Éneke 4, 5: „A te két emlőd olyan, mint két vadkecske.“

Az első példában az „ubera tua“ (szerelmeid) az evangélium édességét, a harmadikban viszont ugyanaz a kifejezés (ubera tua = a te emlőd) a szent doktorokat példázza. Tehát ugyanaz a szó két egymástól eltérő helyen más és más dolgot hordoz. Ilyen esetekre gondolva mondja Cassiodorus: „Ne csodálkozzunk azon, hogy ugyanaz a dolog különféle-képpen adatik elénk.“

Énekek Éneke, 4, 11: „Méz és tej van a te nyelv alatt.“

Zsolt. 98, 8: „A folyóvizek tapsoljanak.“

Éva (bibliai név)

„Sém, Japhet és Chám“

1. Móz. 18, 2: „És látá, hogy három férfiú áll előtte.“ „Anna“

Allegorikus értelem:

„Krisztus szerelmei az evangélium édességét jelentik. A bor pedig a törvény fanyarságát mutatja“ (Cassiodorus).

„Leányoknak mondja a választottak lelkeit“ (Cassiodorus).

„Az egyház két emlője a szent doktorokat jelenti“ (Cassiodorus).

„A tej a gyermekeknek való. Azért a tej az egyszerű tanítást írja le, mely által a hitben kezdőket szoktatják. A méz az égi és lelki tanítást jelenti, mely a tökéletesekhez, az előhaladottakhoz illik. Az egyház nyelve alatt tehát tej és méz van, mert némelykor égi titkokat szól a tökéleteseknek, máskor pedig egyszerű és világos dolgokat hirdet a kezdőknek.“ (Cassiodorus)

„A folyó vizek a szent férfiakat jelentik.“ (Cassiodorus)

„Éva az egyházat jelenti, mely a kereszten meghaló Krisztus oldalából származik, amint Éva is az alvó férfi oldalbordájából.“ (Isidorus Hispalensis: *Aellegoriae quaedam scripturae sacrae*, 4).

„Sém az apostolok és a próféták nyilvánvaló típusa... Jáfet a pogányokat példázza. Chám a zsidókat jelenti, akik a testté lett és meghalt Krisztust kinevetik.“ (Uő. 13–15)

„A három angyal, kik hozzá jöttek, a szentháromságot jelentik“ (uo. 21). „Anna, aki előbb terméketlen volt, és azután termékeny lett, Krisztus egyházát példázza.“ (Uo. 84)

„Jeremiás“

János 8-ban a parázna asszony története

1. Sám. 1, 2: „És két felesége volt. Az egyiket Annának, a másikat Peninnának hívták.“

A törvény két táblája

Eszter könyve

Mardokeus

Eszter könyvében a király

1. Móz. 1, 1: „Kezdetben teremté...“

Gal. 1, 15: „Elválasztott engem az én anyám méhétől kezdve.“

„Jeremiás a megváltó Úr szenvedését és halálát mutatja.“ (Uo. 108)

„A parázna asszony a pogányokból lett egyház.“

„Anna az egyházat, Peninna a zsinagógát mutatja.“ (Béda)

„A két kőtábla a két testamentumnak a képét szemlélteti.“ (Rab. Maurus: *Bevez. a Róm levélhez.*)

„Eszter könyve Krisztusnak és az egyháznak a sákramentumát tartalmazza miszterálisan, mert maga Eszter, mint az egyház előképe, típusa, megszabadítja a veszedelemből a népet.“ (Rab. Maurus: *Expositio in librum Esther, Praefatio.*)

„Mit jelentene egyebet Mardokeus, ha nem a pogányok tanítóit, és különösen Pál apostolt. Mardokeus a király kapujánál maradt, mert a szent doktorok mindig az evangéliumi tanítás mellett maradtak.“ (Uo. 3. fej.)

„A király a mi megváltónkat példázza, aki választottjait minden napon kiszabadítja az ellenség kezéből.“ (Uo. 1. fej.)

„Kezdetben teremté Isten az eget; azokat ti, akik mennyei ábrázatot hordoztak; és a földet, vagyis azokat, akik fennhézásuk által elvesztették mennyei ábrázatukat.“ (Walafrid Strabo: *Glossa ordinaria*, Gen. 1. fej.)

„Az anya a zsinagóga, melynek méhe a farizeusok kollégiuma. Így tehát anyja a zsinagóga volt, méhe pedig a farizeusok. Ebből a méhből választott el a Szentlélek által az evangéliumi hit számára. Vagy pedig az ő anyja Krisztusnak az egyháza, és az anyaméh az apostolok kollégiuma. Isten elválasztotta az egyház méhéből, vagyis az apostolok kollégiumából a pogányok közötti igehirdetésre.“ (Aquinói Tamás)

Láthatjuk, hogy a középkori theologusok némelykor milyen eszelős módon igyekeznek a jó ügyet szolgálni, és ezáltal valóban meghamisítják a Szentírást. Valami agyafúrt mesterség lesz az írásmagyarázásból. Cso-

dálható, hogy emberi gondolataikat mennyire ügyesen egyeztették össze a vélt isteni „szenzussal“.

Természetesen nem szabad azt állítani, hogy ez az általános helyzet. Ugyanígy számtalan példát lehetne felsorakoztatni arra nézve is, hogy a késői középkor helyesen magyarázza a Szentírást. Tehát felsorolásunkban nem valami torzító szándék vezet, hanem mindössze azt kívánjuk nyilvánvalóvá tenni a példák által, hogy az írásmagyarázók az egészséges allegóriától egyre inkább eltérnek. Mivel a helytelen allegorizálás a középkori írásmagyarázásnak egyik szembetűnő vonása, azért neveztük a középkori írásmagyarázást „allegorikusnak“. Képes kifejezéssel úgy mondható, hogy egy fél lábára sánta embernek minden testrésze lehet egészséges, de szembeötlő testi fogyatkozása miatt mégis sántának emlegetik. A középkori allegória a sántaság fogalmára emlékeztet, úgy, hogy a sántaság más vonatkozásban is érezteti beteges hatását.

A kor theologiai irodalmának szem előtt tartásával, és főként Aquinoi Tamásra vagy Lyrára figyelve, érdemileg itt is, akárcsak az egyházi atyáknál, kétféle szenzus marad: a *litterális*, vagyis a szó szerinti, és a *spirituális-allegorikus*, vagyis a szó mögötti. A spirituális értelem hármasság elágaztatása inkább skolasztikus pepecselés, mint általános gyakorlatra igényt tartó szabály; inkább szellemi torna, mint írásmagyarázó elv, amint erre a megállapításra a középkori hangok is feljogosítanak. „A figurák rejtelmessége alkalmas a tanulni vágyók gyakorlására“ — mondja Aquinoi Tamás.¹⁷¹ Az ilyen szellemi torna tekintetében például szolgálhat a már Lyránál említett „Jeruzsálem“ mellett a „fiat lux“ (legyen világosság) kifejezés magyarázata. A „fiat lux“ litterálisan a látható világosságról beszél, és a szó szerinti értelemhez tartozik. Ha úgy értelmezzük, hogy legyen világosság, azaz Krisztus szülessék meg az egyházban, akkor az allegorikus szenzushoz tartozik. Ha pedig ezt mondjuk: legyen világosság, azaz Krisztus által vezéreltetésünk az örök dicsőségre, akkor anagogikus jelentéssel van dolgunk. Ha azonban azt mondjuk: legyen világosság, vagyis serkentessünk cselekvésre, azaz világosítsuk meg értelmünk, úgy a morális szenzus áll előttünk.¹⁷² Egy másik példa a „pratum ridet“ (a mező nevet). Ezt a kifejezést mindenki a maga kedve szerint értelmezheti. A nevető mező fogalmába akár háromféle belső tartalmat is lehet helyezni, aszerint, hogy ki-ki hogyan gondolkozik felőle. Ugyanez az eset az „Isten kezé“-vel. Litterálisan nem vehető, mert Istennek nincs keze, hanem egy más dologra mutat, amit ki akar fejezni, ti. „a működő erőre“ (virtus operativa). Akárcsak a „világosságnál“, megvan a tágkörű szabad allegorizálás lehetősége.

Az említett példáknál könnyű észrevenni a taglalási vágyat és képességet. A „legyen világosság“, vagy az „Isten keze“ kétségtelenül többféle beállításba helyezhető, de szintén bizonyos, hogy az író eredeti szándéka szerint csak egy jelentésről lehet szó. A hiba nem a magyarázási lehetőségek pusztá keresése, hanem az a hermeneutikai tétel, hogy a többféleséget bibliai sajátosságnak vették, és így az egyetlen értelem igényével leírt szövegnek többféle értelmet tulajdonítottak. Nem az a baj, hogy allegóriát látnak a szövegben, hanem az allegóriát a többértelműség fogalmával párosítják, amire azért volt szükség, hogy

a „hitetlenek előtt elzárassanak a mondottak, míg a hívők a szorgalmas keresésre ösztönöztesse . . . Az allegória ugyanis egyebet mond és egyebet jelent.“¹⁷³ A reformáció bátor kiállása annak vágta útját, hogy erre a bizonytalan talajra építhessünk.

Mindenesetre, Aquinoi Tamás tudatában volt a többértelműség veszélyének, és szót is emelt ellene. A szenzusok többfélesége nem jelent — mondja — „aequivocatiot“ („diversitas significationis non causat aequivocationem“), vagy a többértelműségnek valamely más fajtáját („aliam speciem multiplicatis“). Nem az illető „szó“ (vox) lesz többértelmű, hiszen a világosság mindig megmarad világosságnak, hanem azok a dolgok („ipsae res significatae per voces“), amelyekre utal a szó (vox), lesznek ismét más dolgoknak a jelei („aliorum rerum possunt esse signa“). A világosságnál maradván, Krisztusra utal a világosság, vagyis ő a „res significata“, és mint ilyen, több más dolognak a jele, signuma. Tehát az allegória fajai szerint a világosság azt jelenti, hogy Krisztus szülessék meg az egyházban, vezettessünk általa örök életre, és buzdítottassunk cselekvésre. Így valóban a „szó“ (vox) utal a „dologra“ (res), illetve dolgokra. Gyakorlatban: a világosság mint egy szó, utal a dologra, azaz Krisztusra; és Krisztus mint dolog utal több más dologra, ti. az említett háromra. Így semmi zavar nem keletkezik a Szentírásban („nulla confusio sequitur in sacra scriptura“), mert mindenik értelem az egyedüli szószerintire („super unum scilicet litteralem“) támaszkodik.¹⁷⁴ Ez magyarázatnak magyarázat, de nem helytálló az ismertetett írásmagyarázati tétel megokolása, vagyis a többértelműség elve.

A többértelműség veszélyének jelenléte egyebekből is érezhető. Úgy látszik, tudatában volt a középkor annak, hogy allegorizálása megtevéstető. Ezért képviselői megkísérelték tisztultabb formában szóhoz juttatni az elméletet, amikor egyrészt a szó szerinti értelem elsőrendűségét hangsúlyozták, másrészt pedig a szószerintin túli értelmet eléggé óvatosan körülhatárolták. Teszi ezt maga Aquinoi Tamás, amidőn megállapítja, hogy a történelmi (históriai) valóság az alap, és csakis arra szabad spirituálisan építeni: „Mindenekben pedig amit az Írás nyújt, alapul veendő a históriai valóság, és arra építendő a spirituális magyarázatok.“¹⁷⁵ Ami nem erre a fundamentumra épül, nem bizonyító erejű. A spirituális magyarázás csak annyiban szükséges és hasznos, amennyiben a Biblia valamelyik részében a litterális értelem is igazolja. A pusztában lévő sziklát azért lehet spirituálisan Krisztusra vonatkoztatni, mert az Újszövetség így beszél róla. Ennek megfelelően a szabály így hangzik: „A hitre szükséges dologban semmi sem lehet a spirituális szenzusban, amit a Szentírás litterálisan ne nyújtana máshol nyilvánvalóan.“¹⁷⁶

Csaknem azonos szóhasználattal, de határozottabban és kifejezettebben igyekszik biztosítani Lyra is a szöveg szerinti értelem elsőbbségét, anélkül azonban, hogy a spirituális ráépítést kizárná. Az Írás tanulmányozásának az alapja szerinte sem lehet más, mint a szöveg litterális megértése. „Akik előre akarnak haladni az Írás tanulmányozásában, a litterális szenzus megértésével kell kezdeniük.“¹⁷⁷ Ha a misztikus-spirituális magyarázat ezt a szempontot mellőzi, akkor visszautasítandó. Ugyanis „az összes — ráépített értelmek — feltételezik a litteralist, mint alapot. Amint a fundamentumtól elszakadó épület össze-

omlik, ugyanúgy a litterális szenzustól elváló misztikus magyarázat elvetendő.¹⁷⁸

A litterális értelem — folytatja Lyra — az elődök által áthagyományozott magyarázási módszer miatt hátrányt szenvedhet. Bár az elődök sok helyes dolgot (multa bona) mondtak, mégis kevésbé érintették a litterális szenzust. Viszont a misztikus értelmet annyira megsokasították, hogy a szöveg jelentése a sok misztikus magyarázat miatt kárt szenvedett. Ezeket és hasonlókat figyelembe véve, „Isten segedelmével igyekszem — olvassuk Lyránál — a litterális szenzus mellett kitarítani“.¹⁷⁹ Csodálkozhatunk, hogy ilyen talpraesett gondolkozással lerakott írásmagyarázási alapra hogyan lehetett ráépíteni az allegorizálás helyenként többemeletes és bizonytalan szerkezetű házat? Vigyázat tehát a „sötét középkor“ megítélésénél!

Lyra a spirituális szenzusokat is elhatárolja. A kört bizonyos mértékben összeszűkíti. A négyféle értelem — mondja — nem minden szentírási részben található föl.¹⁸⁰ Némely lókusnál csak litterális a jelentés.¹⁸¹ Például: Szeresd az Urat a te Istenedet teljes szívedből. Ebben és hasonló világos részekben nem kell misztikus tartalom után kutatni. Viszont az is előfordul, hogy a litterális jelentés egészen hiányzik.¹⁸² Például: Ha a te kezed megbotránkozott, vágd le és vedd el magadtól. Itt és ehhez hasonlóknak csak a misztikus jelentés fordul elő. Ismét másutt mind a litterális, mind a misztikus jelentés érvényesül.¹⁸³ Például: „Ábrahámnak két fia volt“ (Gal. 4, 22). Ez kétségtelenül litterális kifejezés. Viszont spirituálisan véve az is bizonyos, hogy a két fiú a két testamentumot ábrázolja. Újabb fordulat ismét, amikor egy dolog más és más helyen mást és mást fejez ki.¹⁸⁴ Például: az oroszán helyenként Krisztust mutatja, helyenként pedig az ördögöt.

Talán egy alaposabb vizsgálat tökéletesebb fényt deríthet a középkori allegóriára, de bizonyos, hogy a tökéletesebb fény sem fogja megcáfolni eddigi eredményeinket, hanem csak gazdagabb színben tünteti fel azokat. Ezek az eredmények az alábbi öt pontban foglalhatók össze:

a) *A Szentírás értelme kettős*: litterális és spirituális. A spirituális értelem három alcsoportra oszlik: allegorikus, morális és anagogikus. Allegorikus értelemről van szó, amikor ótestamentumi részek vagy szavak az Újtestamentumra utalnak. Morális jelentés keletkezik, amikor a szó szerinti szöveg önmagán túlulva arra figyelmeztet, hogy mit kell cselekedni. Az anagogikus értelem pedig úgy jön létre, hogy a Szentírás betűje az örökéletre nézve ad útmutatást. A spirituális értelem és alcsoportjai képezik általában az allegorikus magyarázatot, mely összetítő fogalomként mindeniket felöleli.

b) *Az allegória kizárólag csak a Biblia sajátja*, mert egyedül Istennek áll hatalmában, hogy a szavak fogalmával ismét más fogalmakat fejezzen ki.

c) Bár viszonylag ritkán, de a gyakorlatban is keresztülviszik a *többrétű allegorizálást*. Általában csak a szó szerinti és egytekintetű (spirituális) értelmet keresik. Ez utóbbi aztán hol anagogikus, hol morális, hol allegorikus.

d) Elvben a *litterális jelentés elsőbbsége* vitathatatlan, hiszen reá épül a spirituális értelmezés.

e) A többértelműség ellen tiltakoznak ugyan, de nem tudják elkerülni.

Ennek az öt pontnak a szem előtt tartásával kell a középkori allegóriára gondolni Aquinoi Tamás következő meghatározásában: „Az allegória a beszédnek az a fajtája, melyben más az, amit mondanak, és más az, amit érteni kell benne. Allegóriának nevezik az 'allos'-ról, mely 'egyebet' jelent, és a 'gógé'-ről, mely a vezetéssel, a 'ductio'-val egyenlő, és más értelemre vezet. De vigyázni kell, mert az allegória némelykor mindenik misztikus jelentést hordozza, máskor pedig csupán egyet a négy közül, amelyek ezek: historikus, allegorikus, misztikus és anagogikus, qui sunt quattuor sensus scripturae.”¹⁸⁵ Ezt az allegorizálást használta tehát több-kevesebb eltéréssel a középkor. Az allegorizálás megszólaltatta a Szentírásnak minden betűjét, de nagy kerülővel történt a megszólaltatás, mert az exegézis hangja nem mindig felülről jött, hanem Isten szócsövébe a kutató theologus kiáltotta bele a maga egyébként buzgósággal telített szavát. Egy sajátos elmélet kedvéért ott is szája lett az Írásnak, ahol ténylegesen csak lába volt vagy keze. Elfeledkeztek a középkori theologusok arról, hogy a szájon át jönnek a szavak, és a szervezetnek minden tagjából nem szabad száját formálni. Márpedig a Szentírás is élő szervezet, és az allegorizálás kedvéért nem szabad valami emberi kormányzás alatt álló csodaszerszámot keresni és látni benne.

5. A TRIDENTI ZSINAT

Bevezető sorainkban három dologra hívtuk fel a figyelmet: a tradícióra, az egyházra és a Szentírásra. Ezekben és ezekre való tekintettel mozog az írásmagyarázási elmélet egészen a reformációig. Most, amidőn a tridentini zsinat idevágó határozatait nézzük, szintén nem tehetünk egyebet, mint hogy a tradícióról, az egyházzal és a Szentírásról beszéljünk.

A tridentini zsinat éleslátással vette észre az írásmagyarázás terén azokat a töréseket, melyek az egyház érdekével szemben álló törekvéseknek szabad utat engedtek, s a medrétől eddig még ki-kitörő árt biztos hosszanti gáttal kijelölt pályára kényszerítette, illetve igyekezett medret teremteni. Eljárásához készen állott az anyag, mert maga a víz hozta és rakta le a partra. Tulajdonképpen csak fel kellett használni és szilárd egységgé kovácsolni s a maga helyére tenni. Ezt végezte el nagy körültekintéssel és évszázadokra szóló kihatással a „trydentina synodus in Spiritu Sancto legitime congregata”¹⁸⁶ A következőkben megvizsgáljuk az egyes törési pontokat és a hozzájuk tapadó munkát.

a) *A tradíció.* Láttuk, hogy a középkorban, bármennyire is megnövekedett a hagyomány tekintélye, a Szentírás kizárólagosságához, vagy legalábbis elsőbbségéhez nem fért kétség. A tridentini zsinat megszünteti ezt a helyzetet, s Szentlélek nevében kinyilatkoztatja, hogy a tradíció mellett a Szentírás nem bír elsőbbséggel. A kettő ugyanegy rangsorba tartozik. Nincs közöttük értékkülönbség. Az evangélium tisztasága (puritas ipsa evangelii) csak úgy biztosítható, ha egyik oldalon a Szentírásban, másik oldalon a tradícióban keressük: „Hanc veritatem

et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt.¹⁸⁷ Végeredményében tehát a szentírási kánon kibővül a hagyománnyal. Ha valaki ezt nem fogadja el, akkor egyházi átok sújtja.¹⁸⁸ A hermeneutika többé nem állíthatja, hogy „csak a Szentírás“ (sola Scriptura). Ez igen jelentős tényező, aminek nagy hordereje mindenki számára nyilvánvaló.

b) Az *egyház*. Láttuk, hogy a római egyház tekintélye nem maradt hatás nélkül a középkor írásmagyarázás-elméletére. Ugyannyira nem, hogy például Lyra, egész írásmagyarázatának helyességét az egyház ítéletétől teszi függővé. Az ellenhangokra azonban mégis volt bizonyos lehetőség. Mostantól viszont ellenvéleményt nem tűrve, dekretálisan megerősítést nyer, hogy a Szentírás csak úgy olvasható, ahogyan az egyházban szokás, azaz úgy, hogy a hivatalos római egyház értelmezésével mindenben megegyezzek. Más szenzus nem lehetséges, hanem csak amelyet Róma jóváhagy. A római egyház véleménye pedig mindig egyezik — mondják — az atyákkal, akik közül természetesen csak az elismertek jöhetnek számításba. Aki nem alkalmazkodik az egyház döntéséhez, magára vonja az egyházi átkot: „Decernit ut nemo... sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum patrum, ipsam scripturam scaram interpretari audeat.“ „Elrendeli, hogy... senki se ferdítse el a szent iratokat a saját értelmezéssel, vagyis ellentétben azzal a szenzussal, amelyet fenntartott és tart az anya-szent-egyház, amely egyedül jogosult a szent iratok igazi értelmének megállapítására és magyarázására, illetve senki se merészelje a Szentírást magyarázni az atyák egybehangzó véleményével ellentétben.“¹⁸⁹

Nem az a baj, hogy a tridenti zsinat a Szentírást kiveszi bármely egyéni önkény alól, hanem az, hogy útját állja a kutatás szabadságának, és önmagát a mindenkori igazság birtokosának tekinti. Az ilyen természetű kötöttség mindig a gyengeség jele, mert az egyház nem mer szembenézni az ellenhangokkal, nem tudja elfogadni a Szentlélek szuverén munkáját. Még súlyosabb kifogás merül fel amiatt, hogy nem az egyház reformálja önmagát a Szentírás alapján, és a hermeneutika nem ennek az állandó reformációnak egyik alappillére, hanem a „sancta mater ecclesia“ (a római egyház) tartja hatalmában az írott Igét. Nehéz eldönteni, hogy ilyen körülmények között egyáltalán miért szükséges az írásmagyarázás-elmélet, hiszen minden készen áll a római egyháznál. A hermeneutika csak ennyit mondhat: úgy olvasd a Szentírást, amint „in ecclesia catholica consueverunt“, és úgy értsd azt, ahogyan előírja a „sancta mater ecclesia“.

c) A *Szentírás*. Miután pontosan megállapítja a tridenti zsinat az ó- és újtestamentumi kánont alkotó iratok sorát, hivatkozva arra, hogy egészükben isteni eredetűek, hozzáteszi: Ha ezeket valaki nem fogadja el úgy, amint a Vulgatában található (prout in veteri vulgata latina editione habentur), átkozott legyen (anathema sit).¹⁹⁰ Majd nyomatékosabban és indoklással is megismétli ezt a tételt: „Ugyanaz a szentséges

zsinat... megállapítja és kijelenti, hogy maga ez a régi és elterjedt (vulgata) kiadás, mely hosszú századok gyakorlatával magában az egyházban elfogadtatott a gyülekezeti felolvasások, disputációk, prédikációk és magyarázatok számára, autentikusnak tekintetik.⁴¹⁹¹ Nem marad tehát kétség afelől, hogy mind a gyakorlati magyarázás, mind a tudományos exegézis forrása a „Vulgata“, azaz a Szentírás latin nyelvű és az egyház által elfogadott fordítása. Hogy ennek a dekrétumnak éppoly nagy a jelentősége, mint a tradícióra és az egyházra vonatkozóknak, azt szükségtelen bizonyítani.

Lezárult az írásmagyarázás elméletének kereken másfélezer éven át vajúdó korszaka. Az eredmény azt mutatja, hogy Istennek a Szentírásban adott Kijelentése bármely támadás ellen biztosítva van. Ez azonban csak látszat, mert ténylegesen börtönbe, ti. az egyház börtönébe került a Szentírással együtt a Kijelentés is. Immár nem Krisztus tanítja szuverén módon az egyházat, hanem Krisztus is csak azt mondhatja, amit az egyház engedélyez. Ez a megállapítás talán túlzónak látszik, de épp túlzásával fejezi ki a szigorú és meggondolkoztató valóságot. Előbb fel kellett ébredni az álomból, és a római egyháznál hatékonyabb és szilárdabb erőforrásnak kellett érvényesülnie, hogy a hermeneutika megtalálhassa a maga egészséges útirányát.

6. ÖSSZEFOGLALÁS

Ha a bejárt hosszú utat ismét végig gondoljuk, egy *kettős* eredmény megállapítása elől nem térhetünk ki. Az eredmény egyik része negatív, a másik pozitív.

A *negativumot* főként az allegorizálás elfajulásában látjuk. Történelmileg érthető és magyarázható kiindulással, később pedig helytelen emberi szempontok érvényesítésével a Szentírás testét, szövegét valami rejtelmes dolognak tekintik. Magyarázat közben különféle értelmekkel ruházzák fel. Mivel a szó szerinti „szenzus“ csak gyenge korlátot képez, út nyílik ahhoz, hogy Isten Igéje helyett emberi gondolatok szólaljanak meg az írásmagyarázatban.

Lassú fejlődés eredményeként túlzott szerephez jut a tradíció, valamint az egyház és a Szentírás latin (Vulgata) szövege. Ezek a külső tényezők igaként szorítják emberi megfontolások uralma alá a Bibliát, és útját állják, hogy a Szentlélek Isten szava szabadon érvényesülhessen az írásmagyarázatban. Az eredeti bibliai nyelvekről elterelődik a figyelem. Az egyházi-tradicionális elv úgyszólván korlátlanul érvényesül. Ez természetesen nem vonatkozik az egyházi atyákra, de mégis ők késztették elő a talajt a későbbi hibás termés alá.

A *negatívumok* mellett számos olyan *pozitív* vonást is megfigyelhetünk, amelyek érdemessé teszik a reformáció előtti kort arra, hogy tisztelettel és hálával emlékezzünk reá. Aki erről megfeledkezik, szükségképp hűtlen lesz nemcsak a hermeneutika múltjához, hanem annak jelenéhez is.

A pozitívumokat az alábbiak szerint összegezzük:

1. Először utalni kell az *egészséges allegóriára*. Az egészséges allegória annak elismerése, hogy a Szentírás szövege helyenként túltal

önmagán, akár úgy, hogy az Otestamentum az Újtestamentumra néz, akár úgy, hogy különféle képes kifejezések vannak a Bibliában. Ennek ellenkezőjét a reformáció sem állította, de nem is állíthatta. A kor theologusai csupán ott tévedtek, ahol megbontották a Szentírás szövegének egységét, azaz esetenként föltételezték a többértelműséget. Viszont munkásságuk megajándékozott annak fölismerésével és megbizonyításával, hogy az egészséges allegória természetszerű velejárója a Szentírásnak.

2. Az *apostoli atyák* koráról megjegyeztük, hogy az végeredményében átmeneti idő, melyben hiányzik a hermeneutikai gondolkodás. Azonban *kezdődő exegézisükkel* válik lehetségessé a későbbi századok hermeneutikai tevékenysége. Ettől kezdve a *Szentírás középpontba kerül*, és változó jelentőséggel ott is marad a tridenti zsinatig. Ezt a tételt legfennebb gyöngítik a többé-kevésbé jelentkező negatívumok, de nem tüntetik el. Azért fontos erre nyomatékosan utalni, mert az írásmagyarázás számára sohasem közömbös, hogy egyedül csak az Írásra támaszkodik-e, vagy pedig egyebekre is. Szintén lényeges hermeneutikai feltevés az Írás *ihletettségének, egységének és feladat-jellegének* az elismerése. Mindhárom tekintetben teljes érdemi összhangot mutat az áttekintett századok irodalma, kivéve némelykor a feladatszerűséget.

3. Az írásmagyarázás mindvégig *építő*; mondhatjuk azt is, hogy *egyházi tekintetű*. Nem tudományos szórakozás, hanem még hanyatló korszakában is arra törekszik, hogy a szent írók gondolatait, azaz Isten akaratát megértesse az olvasókkal, mint az egyház gyermekeivel.

4. A „*megértés*“ fogalmánál élesen szembekerülünk a *betű* és a *lélek* kérdésével. Ebben az összefüggésben legnagyobb figyelmeztetés épp az a kísérlet, mely ellenkező irányba halad. Láthattuk, hogy a pontos szövegismeret sem biztosítja a Szentlélek üzenetének a megértését, amiként bizonyos az is, hogy betű nélkül, vagyis a ruha nélkül elképzelhetetlen az Úr beszéde. „Az Ige testté lett!“ Az Igének és a Szentírásnak az egészséges viszonyától függ ez utóbbinak a megértése. Szétválaszthatók, de el nem különíthetők; összetarthatók, de egybe nem olvaszthatók. Az eltévelyedések akkor következnek be, amikor az Isten akaratára szerinti viszonyosság megbomlik.

5. A Szentírásban szóló üzenet meghallásának egyetlen biztosítója maga Isten. Innen érthető, hogy egyik hermeneutikai alaptételként szerepel az *imádkozás*, mellyel együtt jár az írásmagyarázó *kegyessége*. Nem üres beszéd ez, hanem életjel.

6. A *szöveg értelmezésénél* mind a mai napig érvényes figyelmeztetésekkel találkozunk. Ilyenek: idő-, hely-, személy- és nyelvismeret, általános tudományos képzettség. A Szentírás megértése valóban feladat, és megoldásához nagy odaadással kell használni bármely rendelkezésre álló vagy oda állítható segédeszközt. A napjainkban ismeretes írásmagyarázási szabályok egy része már jelen volt az atyák gondolkodásában is.

7. Felveti e kor a problémát: meddig mehet az íráskutató a szöveg önmagán-túlutalásának a megállapításában? Ennél a kérdésnél végeredményében határhozhoz érkezőnk, mert még „nem akadt ember, aki a Szentlélek bizonyágtételének határvonalait megjelölni, vagy ismertető jeleit definícióba foglalni képes lett volna“.¹⁹² A döntés kétségtelenül nehéz. Az allegorikus magyarázási elmélet képviselői átlépték a határt,

s ezzel figyelmeztetnek a szüntelen éberségre, valamint arra, hogy az írásmagyarítás végső letéteményese nem az ember, hanem Isten. Ugyancsak erre figyelmeztet az a negatívum is, mely szerint a kritérium maga az egyház: dogmaival és tradícióival.

8. A Szentírás *eredeti szövegének* elhanyagolása és az ennek következményeként is jelentkező hanyatlás arra mutat, hogy a héber és görög nyelv semmiféle idegen szempont miatt nem hanyagolható el.

9. Az íráskutatásnak egyik éltetője az *előítéletmentesség*. Sem egyéni elgondolások, sem egyházi tantételek nem jöhetnek számításba. Természetesen ezzel nem nyílik út a szabadosság számára, hanem csak biztosítva lesz a kutatási szabadság. A szóban forgó korszak nem adott megoldást. Egy későbbi idő hoz feleletet a kérdésre. Ha egyáltalán előítéletről szabad beszélni, úgy ez csak az lehet, hogy a *Szentírást Isten Igéjének tekinti az egész kor*, ezzel az előítélettel veszi kezébe. Ma sem mondhatunk ennél többet és egyebet.

Az összefoglalás után, e korszak végén úgy tűnik, mintha Isten győzelme hanyatlásnak indult volna az írásmagyarítás helyes fejlődése tekintetében. Azonban tudjuk, hogy a hamu alatt parázs izzott, és a lángok fellobbanása nem sokáig maradhatott el. Ezzel kint vagyunk a középkorból, és várakozással állunk a reformáció kapuja előtt.

IV. rész
A REFORMÁCIÓ KORA
(1500—1560)

BEVEZETÉS

Míg a reformációt megelőző kor hermeneutikai áttekintésénél évszázadok kapuit kellett egymás után megnyitni, most mindössze pár évtizednek az irodalma foglalkoztat. Kiindulásunk a reformátorok föllépése és az élők sorából való távozásuk egyúttal vizsgálódásunk záró köve is. Ehhez képest a tulajdonképpeni reformátori nemzedéket szólaltatjuk meg. Természetesen mai szemmel nézzük a szóban forgó kort, ami maga után vonja, hogy megfelelő alkalmak szerint értékelő tevékenységet is végzünk.

A kezdő és záró határpontot az 1500-as, illetve az 1560-as évekkel jelöljük meg. Azonban egyik évszámot sem lehet kifogástalannak minősíteni, mivel 1500-ban és 1560-ban nem történt olyan esemény, mely kényszerítő erővel kötne ezekhez az évszámokhoz. 1500-ban Luther még hallgat, Kálvin pedig meg sem született, és az előbbi kor határmezsgyéje (a tridenti zsinat) még évtizedekig várat magára (1545—1563). De az 1560-as megjelölés is erőltetettnek látszik, mivel Luther (†1546) és Zwingli (†1531) régen halott, s a tridenti zsinat csak három évvel később zárul (1563), a prot. orthodoxia még nem jött létre, s Kálvin még él. Reformátori hitvallásaink keletkezése sem erre az esztendőre esik. Ha mégis megmaradunk a két kerek szám mellett, ennek az a magyarázata, hogy a reformáció mezeje általában 1500 és 1560 között terül el. Az első két évtized bevonásával emlékeztetni kívánunk a humanizmus bizonyos értelmű úttörésére, azaz a klasszikus nyelvészet lábrakapására, mint a tűz fellobbanása előtti útkészítő jelenségre.

Amint az apostoli és az egyházi atyáknál vagy a későbbi középkorban történt, úgy a reformáció korában sem lehet tulajdonképpeni hermeneutikai tudományosságról beszélni. A reformátori nemzedék sokkal inkább el volt foglalva a döntő küzdelmekkel, semhogy hermeneutikai kérdések mellett érdemileg és huzamosabban időzhetett volna. A három nagy reformátor műveit hiába kutatjuk, mert sem Zwinglinél, sem Luthernél vagy Kálvinnál nem találunk egyetlen külön fejezetet, melyet kimondottan az írásmagyarázat-elméletnek szántak volna. *Maga a hermeneutika mint tudományág még ismeretlen.* Ez viszont távolról sem jelenti, mintha a hermeneutika kérdését elejtették volna. Írásaikba beleágyazva megtalálhatók a legjellegzetesebb hermeneutikai meghatározások. Majd a reájuk következő kornak jut osztályrészül a módszeres feldolgozás, ami aztán a XVI. század második felében és azt követően meg is valósult az orthodoxia idejében.

Ilyen körülmények között ugyanazt az eljárást követjük, amit az

egyházi atyáknál és a középkornál, vagyis *összefüggő egészzé formáljuk a reformátori hermeneutika szétszórt megállapításait*. Így lehet közkeletűvé tenni azt az értékes hagyományt, mely reformátorainktól reánk maradt, és mind a mai napig döntően meghatározza írásmagyarázásunkat.

Természetesnek vesszük, hogy az önálló utakon járó reformátorok nem mindenben egyeznek egymással. Luther és Kálvin bizonyos ellentétet hordoz az írásszemléletben, valamint helyel-közzel a részletkérdéseknél is. Zwingli pedig hábozás nélkül veti a Luther szemére: „Itt meghamisítod az Írást; itt nem érted azt; itt önmagaddal vagy ellentétben.”⁴¹ Mégis, érdemileg olyan *belső egység látható mindhárom reformátornál*, hogy vétek lenne azt figyelmen kívül hagyni, és a reformátorokat egymástól elválasztani. Ők egymást kiegészítve, mindig az adott szükséghez képest foglalkoztak a hermeneutikával. Így természetes, hogy végeredményében nem adhatták külön-külön a bennük lévő egészet. Írásaikból materiális érvek segítségével nem is lehet hermeneutikai fel fogásukról teljes képet alkotni. Csak annyit írtak le, amennyit esetenként ügyük védelme megkívánt, vagy tanításuk helyességének a megalapozása szükségessé tett. Ítéletünk szerint ők *egymást valóban kiegészítik, és együtt alkotnak egy egészet*. Ezért indokolt, hogy mindazt, ami bármelyikük tollából származik, mindenikük ajkára adjuk, kivéve a nyilvánvaló ellentéteket, melyek azonban a belső egységet legfennebb zavarják, de nem bontják meg.

Tehát a *hermeneutikai egység-gondolat* feltétele alatt vesszük egyetlen nagy egésznek egyrészt a három fő reformátort, másrészt a szóban forgó korból származó hitvallásokat, amelyek mögött egy-egy erőteljes reformátori személyiség (pl. Bullinger) áll. Ezekre támaszkodik a következő rész, s igyekszik megvilágítani, hogy miképpen járult hozzá a nagy ébredés kora a Szentírás helyesebb megértéséhez és magyarázásához.

Különösebb módszertani megjegyzésünk nincs. A rendelkezésre álló forrásanyagot úgy csoportosítjuk, amint a tárgy természete megkívánja. Arra viszont felhívjuk a figyelmet, hogy a reformátori hermeneutika (tehát nem az exegézis!) nincs összesítőn feldolgozva theologiai irodalmunkban. Az egyes reformátorok, főként a Luther írásmagyarázati elveiről találunk ugyan bőséggel tanulmányokat, de általában a reformátori írásmagyarázat-elmélet inkább lexikonok és hasonló természetű összefoglalások anyaga. Mindenesetre helyes ez a megállapítás a magyar nyelvű theologiai irodalom összefüggésében.

Ilyen helyzetben elsőrendű feladat, hogy magukra a forrásokra támaszkodva dolgozzuk fel a rendelkezésre álló anyagot, s ezáltal bár egy kövecskét helyezünk a „saját lábán” járó magyar nyelvű theologiai tudományosság fundamentumára. Ma ugyanis az a helyzet, hogy szörványos kérdésektől eltekintve, hermeneutikai síkon nagymértékben *nélkülözzük az anyanyelvű szakirodalmat*. Márpedig az életerős exegézis kibontakozásának elsőrendű feltétele nemcsak a múlt tüzetes tanulmányozása, hanem egy alapos jelenkori hermeneutika elkészítése is. Ezen a téren a külföld sem dicsekedhet nyugvópontot jelentő eredményekkel.

A. „SCRIPTURA SACRA“

Ha figyelembe vesszük, hogy a reformáció a Szentírásra épült föl, önként adódik az első feladat: ismertetni a Szentírásról vallott reformátori felfogást. Két csoportra oszlik az idevágó anyag. Először általánosságban keressük az Írás helyét a rendelkezésre álló reformátori irodalomban. Másodszer az Írás inspirációjának, vagyis keletkezése mikéntjének egyes mozzanatait foglalkoztatnak. A bibliai írásmagyarázás elmélete mindaddig gyenge fundamentumon áll, amíg ezek a kérdések nem nyernek kellő megvilágítást. Ezek képezik azt az alapvetést, mely nélkül egyetlen hermeneutika sem lehet időtálló. Igaz, ennek a megállapításnak a gyökerei inkább a XVII. századba nyúlnak vissza, mint például a XX.-ba, mert hermeneutikai síkon a reformátori theologia közelebb áll az orthodoxiához, mint századunkhoz.

A Szentírásról szóló reformátori felfogás ismertetése azért nélkülözhetetlen, mert az egyes hermeneutikai irányelvek nem a Szentírástól független leszűrődései az emberi szellemnek, hanem *tükkörképei a Szentírásról alkotott helyes vagy helytelen felfogásnak*. Amenyire egészséges az alapvetés, annyira lehet életképes a reá helyezett irányelvek rendszere is. A hermeneutika története beszédes bizonyossága ennek az összetartozásnak. Amilyen mértékben meglazult korok szerint az alap, vagyis a Szentírásról vallott felfogás, ugyanúgy lett erőtelenné a hermeneutika és vele együtt maga az írásmagyarázás. Ennélfogva valóban nincs más kiindulás, mint először megismerni a Szentírás problémáját általánosságban, azután pedig inspirációjának annyi meg annyi vitás kérdését áttekinteni.

I. A SZENTÍRASROL ALTALABAN

Az egészséges reformátori tanítást foglalja össze tömören a második Helvét Hitvallás: „A szent próféták és apostolok mindkét szövetségbeli kánoni iratai *Istennek tulajdon és igaz beszédei*“.² Tehát nem emberi gondolatokat, szellemi vagy lelki termékeket, hanem a személyesen szóló Isten üzenetét, Kijelentését tartalmazzák. Ez az egyébként általánosan ismert és bővebb kifejtésre nem szoruló tétel a hermeneutika alfája. Tehát a Szentírás Istennek rögzített, olvasható és hallgatható tulajdon beszéde.

Nem kell attól tartani, hogy a betű megistenül. Ettől megóv a reformációban erőtől lüktető élet. De annál inkább komolyan kell venni, hogy a Szentírás nem egy a többi könyv között, nem egy esetleges és egyebek között számításba vehető kinyilatkoztatási forma, hanem valóban *„Istennek tulajdon igaz beszéde“*. A hitvallás nem ok nélkül használja ezt a meghatározást, ahelyett, hogy például a Szentírás Isten tulajdon beszédének az eszköze. Eszköz, s mégis Isten beszéde, ami azt fejezi ki, hogy az emberi és isteni oldalt nem lehet szétválasztani. Ha mégis szétválasztanánk, úgy nyomban meg is szűnne Szentírásnak lenni. Mint annyi más vonatkozásban, úgy itt is paradoxális tételről van szó, melyet kimagyarázással nem szabad elhomályosítani. Talán kételkedhetnénk a megállapítás helyessége felől, ha nem nyújtana megerősítő

támaszpontot az újreformátori theologia, melynek ide vonatkozó felfogását a jelenkori hermeneutika ismertetése rendjén látni fogjuk.

A Szentírás tehát Istennek „tulajdon igaz beszéde“. Mihelyt kétség férkőzik ehhez a tanításhoz, azonnal értelmetlenné és fölöslegessé válik minden további szentírásertelmezési és magyarázási igyekezet. Mert vagy igaz, hogy Isten nem néma, hanem beszélő, mégpedig az emberrel mint gyermekével a Szentíráson át beszélő személyes Isten, s ebben az esetben értelmet, céltudatot nyer a beszéd közvetítését szolgáló szentíráskutatás, vagy nem igaz, s akkor a bibliai hermeneutikának többé nincs jelentősége. Hogy mégis beszélhetünk és beszélünk kell bibliai hermeneutikáról, azt a hitvallás fenti idézete magyarázza, mely a holt betűrengeteget élővé és életté teszi, és kiemeli az emberi termékek végeláthatatlan sorából.

De nemcsak az igaz, hogy a Szentírás Istennek saját igaz beszéde. Tudni kell róla, hogy mint ilyen az *emberre néz*, az emberért van, az ember üdvösségét szolgálja, anélkül, hogy Isten dicsősége mint végső cél elhomályosulna. Célja az, hogy a magasság és mélység, Isten és az ember között ez utóbbi érdekében kapcsolatot létesítsen, s így hozzátalálhasson az egyébként maradék nélkül tévelygő ember. Az embertől nem vezet út Istenhez, mert „az emberi elme a maga erőtelensége miatt semmiképp nem juthat Istenhez, hanem csak az ő Igéje támogatásával és segítségével“.³ Ha a kutató a Szentírás nélkül nem látja magát ilyen menthetetlen helyzetben, úgy természetes, hogy a szent könyv igazi jelentőségét szem elől téveszti, és megfosztja magát az írásmagyarázás kiindulásának legfontosabb kellékétől. A Szentírás ugyanis Istenről, az ő akaratáról, az ő világotól beszél, melyet csak ő maga tehet számunkra hozzáférhetővé, mégpedig a nekünk adott Szentírás által. Ezért Kálvin az Írást a mennyország kulcsának nevezi: „Ez az a kulcs, mely kinyitja előttünk Isten országát, hogy minket oda bevezessen.“⁴

Vizont a Szentírás nem egy kulcs vagy egy út a többi között, hanem kizárólag az *egyedüli*, melyhez Isten mindent hozzákötött, ami vele kapcsolatban áll. Amiként a Szentlelket nem lehet kijátszani a Szentírással, úgy a Szentírást sem lehet és nem szabad elerőteleníteni azzal, hogy Isten üzenete a Szentlélekre való hivatkozással más úton is tudomásul vehető. Ilyen beállítással határtalan szabadosságnak készítenénk utat, ami ellen a reformáció minden erejével tiltakozik. Ezért állapítja meg Luther: „Isten minket az ő emberi szavához kötött, amidőn így szól: Aki titeket hallgat, engem hallgat“.⁵ Más forrásból nem jöhet istenismeret, hanem csak merő tévelygés és képzelődés. Aki visszautasítja a Szentírást, mint Isten Igéjét, csak idegen utakon járó és megtévelyedett tanulmányozó lehet. Ugyanílyen gondolkozással Kálvin azokat, akik „elvetve a Szentírást, és maguknak valamely megfoghatatlan Istenhez vezető utat képzelnek el, nem csupán vétkeseknek tekinti, hanem örjögéstől megszállottaknak“.⁶ Az Istent kereső ember számára nem marad más lehetőség, mint hogy Istent ott és úgy ismerje meg, ahol és ahogyan ezt maga Isten akarja, vagyis a Szentírásban. „Istent oly módon kell megismerni, amint őt a Szentírás ábrázolja.“⁷

A Skót Hitvallás még tovább vezet egy lépéssel. Nemcsak az igaz, hogy a Szentírás Isten beszédét tartalmazza az ember üdvösségére, hanem éppoly nagy horderejű annak tudása is, hogy mint ilyen, *semmi-*

féle tekintetben nem szűkölködik. „Valljuk, hogy a Szentírás könyveiben kielégítően benne foglaltatnak mindazon dolgok, melyek az ember üdvösségéhez elégségesek.“⁸ Tehát senkinek nem áll jogában állítani, hogy a Szentírás hiányos, vagy Kálvin kifejezésével élve: „az Írás tanítása csonka“ azért, mert egyes részek elvesztek mindjárt keletkezésük után. Alaptalan az is, hogy a hagyománynak kell kiegészítenie a Szentírás szükségképpeni fogyatékoságait. Ha a Szentírás Isten ajándéka, úgy nem mi állapítjuk meg teljességét vagy fogyatékoságát, hanem maga Isten. Ő pedig „mindazt, amit... egyházára nézve szükségesnek tartott, gondviselésével örök emlékezetbe véste“⁹ Amennyi van, bőséggel elégséges az egyháznak. Mert nem véletlen, hogy olyan kevés írás maradt reánk, hanem Isten csodálatos végzése folytán áll a Szentírás testében mindaz, amit kanonikus alakjában olvashatunk.

„Tudjuk tehát, hogy nekünk elégséges az, ami reánk maradt, és nem a véletlen műve, hogy olyan kevés íratott meg, hanem Isten csodálatos tanácsa folytán szerkesztetett az Írás testébe az, amivel rendelkezünk.“¹⁰ Ez más szóval felszámolása a hagyománynak, mely természete szerint idegen elemek bevonásával bilincsekbe verheti az írásmagyarázás tevékenységét, amint ezt esetenként világosan mutatja a középkor. Egyszóval a Szentírás Isten akarata szerint és bármely emberi vélekedéstől függetlenül magában foglal minden szükséges dolgot. Ha pedig a Szentírás nem fogyatékos, hanem teljes, akkor *sem megmásítani, sem belőle elvenni, sem hozzátenni nem szabad.*

A reformáció nemcsak a mitológia-mentesítés műveletét nem ismerte, hanem *végképp lezártnak és megmásíthatatlannak* tekintette a bibliai kánont. „Nemcsak embereknek, de maguknak az angyaloknak sincs megengedve, hogy bármit hozzátégyenek vagy elvegyenek.“¹¹ Hogy ez a magatartás mennyiben helyes vagy helytelen, érdemileg nem foglalkozunk vele, hiszen a reformátorok számára egyáltalán nem fért kétség a bibliai kánonnak egyszer s mindenkorai lezártságához. A kérdéssé tétel majd századok múltán következik be. A reformációval kapcsolatosan tehát időszerűtlen felvetni a kérdést, amiért csak utalni lehet és kell arra, hogy a probléma valóban feleletet vár. Eközben Isten szuverenitása a döntő szempont, s épp a reformátori írásprincípium figyelmeztet, hogy a helyesebben megértett isteni akarat előtt akár legfeljettebben ápolott theologiai meggyőződésünkről is le kell mondanunk.

A Krisztus utáni II. század hatalmas küzdelme az ó- és újszövetségi Szentírás egységéért nem ismétlődik meg ebben a korban, mert nincs rá szükség. De mégis nagy súlyt fektet a reformáció arra, hogy a két testamentumot egy síkban kell szemlélni. Nem úgy van, hogy egyikben valami zsidó Isten beszél, akinek ideje lejárt, azaz időszerűtlenné lett, s a másikban a keresztyén egyházat létrehozó időszerű Jézus Krisztus, hanem mindkettőben ugyanaz az örökkévaló, idők szerint nem változó Isten szól a mindenkorai emberhez. „Mert Isten maga beszélt az atyáknak, a prófétáknak és az apostoloknak, és beszél mindmáig nekünk a szent iratok által“.¹² A reformátori szóhasználatban még halvány kétség sem férhet ahhoz, hogy a „szent iratok által“ kifejezés a teljes Szentírást jelenti. Mivel a teljes Szentírás a maga egészében a tegnap, a ma és a holnap Urának a beszéde, azért egysége nem bontható fel, és nem köthető akár ó-, akár újtestamentumi részében bizonyos

korszakokhoz. Minden idők minden hívő emberének el kell fogadnia a Szentírást *a maga teljességében, azaz egységében*. Egyetlen része sem kivétel. Ez az állásfoglalás nem tűr semmiféle feltételt, mert „nekünk nem lehet más bölcsességünk, mint hogy szelíd tanulékonyssággal átkaroljuk, és pedig kivétel nélkül mindazt, ami a szent iratokban átadott“.¹³ Jól jegyezzük meg: minden idők minden emberének szól a Szentírás, és kivétel nélkül minden részében! Helye az örök itt, s ideje az örök most.

Igaz, kisebb és lényegét nem érintő *különbségek* vannak a két testamentum között, amennyiben „az evangélium világosan mutatja azt, amit a törvény jelekben ábrázolt“, és az Ótestamentum „nem más, mint az Újtestamentum előkészítője és előfutára“,¹⁴ de ez a körülmény nem készíthet egyiknek a másik fölé emelésére, vagy egyiknek a másik melletti nélkülözhetőségére. Luther, akinél egyébként bizonyos egységbontást látunk az egyes szentírási könyvek értékskálájának a felállításánál, épp újtestamentumi helyekre való hivatkozással¹⁵ vágja el a Szentírás két része közötti egység felbontásának a lehetőségét. „Amiképpen nem vethető meg az Újtestamentum alapvetése és bizonyító ereje, éppoly drágának kell tekinteni az Ótestamentumot is.“¹⁶ Mindkettőnek egyenlő az értéke és a tekintélye, mert ugyanannak az isteni Kijelentésnek a hordozói. „Az ó- és újtestamentumi Szentírást — mondja Kálvin — úgy tekintjük, mint az Istentől származó egyetlen igazság summáját, melynek senki sem mondhat ellene.“¹⁷ Nem is lehetséges más viszony a két testamentum között, mivel az Újszövetség írói azt magyarázzák, ami adva van számukra az Oszövetségben, hogy tudniillik Krisztusban beteljesedett, valósággá lett az élet. „Innen következtetjük — folytatja Kálvin —, hogy *semmi egyéb* nem bízott az apostolokra, mint aminek birtokában voltak hajdan a próféták, hogy ti. az Oszövetséget magyarázzák, és beteljesedettnek nyilvánítsák mindazt, ami ott leíratott.“¹⁸

Az így értelmezett Szentírásnak vannak olyan sajátosságai, amelyek a fenti szempontoktól függetlenül is kiemelik bármely más könyv sorából, és így páratlan helyet biztosítanak számára. Nem helytálló, hogy a Bibliát emberi beállítással pusztá irodalmi alkotásnak is lehet tekinteni, míg vallási szempontból el kell ismerni különleges jellegét; ellenkezőleg: a Szentírás csupán egyféleképp szemlélhető: mint Isten Igéjének hordozója. Kálvin szóhasználatához alkalmazkodva, röviden az alábbiak szerint foglalhatjuk össze azokat a sajátosságokat, melyek a már mondottakon kívül a Szentírás páratlan voltára figyelmeztetnek.

Mivel csak a Szentírás könyvei lehetnek a keresztyén hit szabályozói, azért — először — azok tesznek képessé a jó és rossz közötti különbségtételre; másodsor: azok gyűjtanak világosságot a bűn sötéttségében; harmadszor: azok segítségével, mint királyi pálcával kormányozza, vezeti Isten az ő népét; negyedszer: azokon át nyilvánítja ki Isten az ő irántunk való jóakarátát, és mint jó pásztor táplálja lelkünket az örök életre.¹⁹

E szentírási sajátosságok megvallása által félreérthetetlenül bizonyosságot tesz a reformáció arról, hogy az Írás nem egyszerűen kutatási terület, ahol a kutató kedve szerint dolgozhat; nem az emberi vizsgálódás pusztá tárgya, melyet az olvasó vizsgál, hanem egyszersmind *cselekvő*

hatalom, mely lámpaként ég, de éget is, kormányoz és táplál, mivel Isten épp általa és benne szól. Aki nem látja a *Szentírás alanyi tulajdonságát*, nem is kerülhet élő kapcsolatba vele. Ezt a reformátori tételt, hogy ti. a Szentírás nem pusztán tárgy, hanem cselekvő alany, a hermeneutika omegájának nevezhetjük. A Szentírás alanyisága szükséges helyen és időben félbeszakíthatja a megértésre irányuló emberi fáradozást. Ha ugyanis cselekvő alany, akkor a Szentírás maga gondoskodik arról, hogy az ember ne láthasson benne pusztán tárgyat, melyet elméjével kedve szerint hasogathat a végtelenségig. Sajnos, olyan reformátori hagyaték ez, mely a későbbi századokban elhomályosodott, eladdig, hogy a Szentírás esetenként élettelen tárggyá (objektummá) lett a modern kutató kezében.

Hogy milyen nagy jelentőségű a reformátori tiszta szemléletmód, majd akkor látjuk meg teljes horderejében, amikor a hermeneutika vizsgálata rendjén napjainkig jutunk, és szélesebbkörű adatösszehasonlítás alapján módunkban lesz elbírálni a kétféle felfogásból származó gyakorlati utat. De már most különös nyomatékkal utalunk arra, hogy az íráskutatónak pillanatig sem szabad megfélemednie a Szentírás alanyi természetéről. Mihelyt figyelmen kívül marad ez a szempont, nyomban elbizakodottá, úrrá lesz az olvasó, akinek pedig a szolga szerepét jelölte ki Isten a Szentírással való foglalkozás munkájában. Bármely kor írásmagyarázásának tényleges megújulása mindaddig nem következhet be, ameddig ezen a ponton az egészséges önrevízió és a nyomában járó új magatartás a maga természetes helyét nem foglalja el a theologiai gondolkodásban.

Még egy gyökérvizsgálás kívánczik az eddigiek összefüggésébe: a *Szentírás autoritása*. Ez más szóval így fogalmazható: mi a kezessége annak, hogy a Szentírás élő könyv, isteni beszéd?, mi teszi azzá?, mi jönné nevezzük a Szentírást Isten Igéjének?

Terhes hagyaték a középkornak, hogy az Írás tekintélye az egyháztól származik. A római egyház mint ítéletmondó bíró szerepel a reformáció előtti korban. Csak az állhatja meg helyét, ami az egyház ítéletével nem áll ellentétben. Ebben a tekintetben nem kivétel sem a theologiai tudomány, sem az alapul szolgáló Szentírás. Következésképp a Szentírás is csak annyiban Isten Igéje, amennyiben annak tekinteti a római egyház. Tehát a Szentírás tekintélyének egyetlen biztosítéka az egyház. Ez a felfogás természetesen vonja maga után, hogy a római egyház akarva, nem akarva az Írás fölé, azaz első helyre kerül. Ad absurdum véve a dolgot, tulajdonképp azt is megteheti, hogy szükségtelennek nyilvánítja az írott Igét, vagy kibővíti emberi hagyományokkal, tanításokkal. Ugyanis nem a Szentírás határozza meg minden tekintetben az egyház magatartását, hanem az egyház jelöli ki a Szentírás helyét, határait és szerepét. Szóba sem jöhet az az életerős reformátori gondolkodás, mely anélkül, hogy Krisztus egyházának tekintélyét és hatalmát aláásná, mindennek fölé helyezte Isten írott Igéjét: a Szentírást.

A római egyház hagyatékával szemben *hármasságellenetességet* ad a reformáció. Először tévelygésnek bélyegzi az egyháznak a Szentírás fölé helyezését. Nem lehetséges, hogy Isten beszéde emberi hatalomtól függjön, még ha a legmagasabb egyházi testületről volna is szó. „Mindazok tévednek — mondja Zwingli — és Istent megcsúfolják, akik azt állít-

ják, hogy az evangélium csak az egyház megerősítése alapján érvényes.²⁰ Akik ezt nem akarják megérteni, végeredményében Istent káromolják és az egyházat létalapjában forgatják föl. „Akik tehát a Szentírás tekintélyét csak oly mértékben ismerik el, amilyen mértékben az egyház helyeslése megengedi, azokat Isten káromlóinak és az igazi egyház gyalázóinak tekintjük.”²¹ Az ilyenek, amidőn az egyházat kívánják megvédeni, és tekintélyét biztosítani, épp ellenkezőjét érik el, mert Isten akaratát áthágva, magát az egyházat sodorják végzetes veszedelmebe, kirántva alóla egyetlen igazi tartóoszlopát.

Másodszer a reformáció pozitívként állítja a hermeneutikai gondolkodás középpontjába, hogy a Szentírás tekintélye egyedül Istentől származik, és csak ötöle függ. „Állítjuk — mondja a Skót Hitvallás —, hogy az Írás tekintélye sem emberektől, sem angyaloktól függ, hanem egyedül Istentől.”²² Hasonlóan nyilatkozik Kálvin is, midőn hangsúlyozza, hogy a Szentírás „egyedül Istentől nyeri tekintélyét, és nem emberektől.”²³ Kitérő nem marad. Kizárólagosan a láthatatlan, de Szentlelke által jelenlévő Isten a kezesség mellett, hogy a Szentírás az ő tulajdon beszéde.

Harmadszer ennek a második pontnak tulajdonképpen magyarázatával és gyakorlati alkalmazásával van dolgunk. Isten ugyanis láthatatlan és megfoghatatlan, amiért a tekintély kérdésénél az egyházban keresték a megfogható bizonyítékot. A reformátorok ezzel szemben azt állítják, hogy a Szentírás Isten beszéde, vagy túlzással szólva (anélkül, hogy a kifejezést megtalálnánk a reformátoroknál, vagy érdemileg magunk is helyesnek ítélnénk): a Szentírás maga Isten miközöttünk. Amidőn azt állítjuk, hogy az Írás tekintélye Istentől van, tulajdonképp azt mondjuk, hogy a benne és általa szóló Igétől származik a tekintély. A II. Helvét Hitvallás szerint „elégészes tekintélye van emberek nélkül önmagától.”²⁴ Kálvin még határozottabban zár ki minden ellenvetést: „Bizonyos tehát, hogy akiket a Szentlelek belülről megvilágosít, azok nyugodjanak meg a Szentírásban, és pedig mint amely önmagaért kezekedik, nem lévén szükség sem bizonyításra, sem észérvekre; ami bizonyosság pedig kívántatik, az Szentlelektől származik.”²⁵ Ez egy hittétel, melyet Isten tesz erőssé és foganatossá azokban, akiket ő tanít Szentlelkével. Sem egyének, sem az egyház részéről nincs szükség külső támogatásra. Igaz, az egyház bizonyoságtétele megvan és meg kell lennie, de a tekintély ereje mégsem rajta fordul meg. „Mi eiismerjük, hogy ezek a könyvek [ti. a Szentírás könyvei] kanonikusok és hitünknek nagyon biztos szabályai, de nem az egyház hozzájárulása és meg egyezése által, hanem a Szentlelek bizonyoságtétele és belső megerősítése folytán.”²⁶

Az előbbi három pont summája az, hogy Istennek a Szentírásban szóló beszéde nem szorul emberi támogatásra, hanem elfogadást és előtte való meghajlást igényel. Tehát *a Szentírás tekintélye nem emberektől származik, hanem egyedül Istentől.*

Így gondolkoztak a reformáció képviselői a Szentírásról. Isten beszéde, Isten könyve a Szentírás minden hívő idvességére. Egyedüli lehetőség Isten és az ember, az ég és a föld közötti kapcsolatra; tökéletes, semmiben nem szűkölködő tükre az életre hívó Isten csodálatos bölcsességének, melyet kifürkészni nem lehet, és bizonyítani nem szük-

séges; az Oszövétség és az Ujtestamentum ugyanannak az egésznek két része, miközben egyik sem több a másiknál, és egységük felbonthatatlan; a Szentírás nemcsak kutatási terület, nemcsak tárgy, hanem élő alany, cselekvő hatalom; tekintélye egyedül Istentől származik, ami gyakorlatban azt jelenti, hogy önmagától.

Észrevehetjük, hogy a felsorolt megállapításoknál a hangsúly Istenen van. Ő az eredő, ő az anyag elrendezője, ő a biztosíték, a kezeség. Ha a dolgok mélyére tekintünk, észrevehetjük azt is, hogy az eddigi általános áttekintésben fölismerhető az inspirációs tanítás is. Hogy az inspirációval mégis külön foglalkozunk a következőkben ennek az az indoka, hogy elkerülendő a Szentírás isteni és emberi oldala közötti határvonal elhomályosítása; amennyire nyilvánvaló az Írás isteni arca, éppúgy legyen félreértés nélküli az emberi tekintet is. Evégből kell külön rátérni a Szentírás ihletettségére. De a tárgyi szemponttól eltekintve, az a körülmény is szükségessé teszi az inspiráció külön taglalását, hogy még mindig vannak olyan hangok, amelyek például a Kálvin inspirációs elméletét elferdítik.²⁷ Tehát mind belső, mind külső kényszer folytán szükséges tisztán látni a szóban forgó központi kérdést, mely a mindenkori hermeneutika alapanyagához tartozik.

2. A SZENTÍRÁS IHLETETTSÉGE

Az ihletettségről vallott felfogás lényegesen meghatározza a Szentírás megértésére irányuló tevékenységet. Másképpen kezeli az Írást az, aki a betű szerinti (verbális) inspiráció alapján áll, s ismét másként közeledik hozzá, aki az egészséges ihletettség mellett marad, vagy aki az ihletettséget tagadja. Mindenképp fontos látni a reformáció ilyenirányú magatartását, hogy később hozzámérhessük akár a prot. ortodoxia verbális elméletét, akár a vallástörténeti iskola szemléletmódját.

Az ihletettség kérdéséről sem nyújtanak rendszeres feldolgozást a reformátorok. Alkalmoszerű kitérőktől eltekintve nem foglalkoznak külön helyen vele, ahogyan pl. később az ortodoxiánál látjuk. Hogy viszont különös figyelemre méltatták, afelől nem lehetünk kétségben. Mindhárom reformátor gondolkozásában központi helyet foglal el, és mint rendszeresen ki nem fejtett, de mégis meghatározó jelentőségű theologiai tanítás végig kíséri munkásságukat. Így megfelelő forrásanyagunk van ahhoz, hogy tanításukat ismertethessük.

Az előző fejezetben megállapítást nyert, hogy a reformátori gondolkozásban a Szentírás Isten beszéde, mely nem szorul emberi bizonyításra; iránta az egyetlen megengedhető magatartás: az alázatos „meghajlás“ és „elfogadás“. Az ihletettségről szóló tanítás tulajdonképp a Szentírás Kijelentés-voltának a háttere és megalapozása. Az jut kifejezésre benne, hogy miképpen lehet a Szentírás Isten beszéde (isteni oldal), s ugyanakkor Isten beszédének a ruhája (emberi oldal). Az inspiráció elmélete tehát mindkét vonatkozással együtt foglalkozik: miképp lehetnek az Ó- és Újszövetség előttünk fekvő iratai (emberi oldal) Istennek szent és igaz beszéde (isteni oldal)?

Maga a kérdés még többször előkerül a későbbi századok áttekintésénél. Azonban már itt szükséges ismertetni az ihletettségről szóló

elmélet két jellegzetes megnyilvánulási formáját. Ezáltal lényegesen közelebb jutunk a problémához. Az ismertető összefoglalást Tavaszgy Sándor a következőképpen írja le:

„Az egyik jellegzetes felfogás a protestáns orthodoxiáé. Ez a verbális inspiráció tana. Eszerint a Szentírás tulajdonképp nem is könyv, miután annak feljegyzője egész mechanikus módon maga az Isten által vezetett toll volt.“²⁸ Vagyis a Szentírást végeredményében az utolsó kis írásjelig maga Isten íratta le, mintegy vezetve az írók tollát. „A másik felfogás az, amelyet a vallástörténeti iskola vall. Eszerint a Szentírás irodalmi és forrásértékű történelmi dokumentumok gyűjteménye; és pedig egy elő-ázsiai törzs vallásának és a hellenisztikus kor egyik kultuszvallásának irodalmi emlékeit magában foglaló dokumentumok gyűjteménye. Ez a kifejezetten történelmi felfogás csak kifejezetten történelmi szempontokat alkalmaz a Szentírás szövegének magyarázatánál, vagy legfeljebb még bizonyos valláspszichológiai átélésnek enged szerepet abban.“²⁹ Ez tehát épp ellenkezője a verbális inspirációnak, mert pusztán emberi dokumentumokat, történelmi-irodalmi értékű vallási iratokat lát a Szentírásban. Az előbbinél elvész az emberi oldal, míg az utóbbinál az isteni oldal tűnik el. Bár a prot. orthodoxiával kapcsolatosan a hagyományos bírálatot meggyőződésünk szerint újjáértékelésnek kell alávetni és ezáltal tisztábban látni az orthodox atyák felfogását, mégis igaz marad, hogy nemcsak a vallástörténeti iskolánál, hanem az orthodoxiánál is helytálló a Tavaszgy Sándortól vett megállapítás. Jelen összefüggésben nem foglalkozhatunk behatóbban sem az egyikkel, sem a másikkal, de előrebocsátjuk, hogy a reformáció hermeneutikája sem az egyikkel, sem a másikkal nem azonosítható. Sem Kálvint, sem Luthert vagy Zwinglit nem szabad (bár lehet) kapcsolatba hozni a verbális inspirációval, amely mindenesetre messze fölötte áll a vallástörténeti iskola felfogásának.

Legszembetűnőbb vonás (mind az átütő erőt, mind az előfordulási helyek gyakoriságát tekintve) annak hangsúlyozása, hogy a Szentírás azért Isten beszédének a hordozója (ruhája, edénye), mert *magától Istentől származik*.³⁰ Kálvin a Cselekedetek könyvéről jegyzi meg, hogy az „kétségkívül a Szentlélektől származott“.³¹ Tudva pedig azt, hogy Kálvin nem tesz különbséget a Szentírás egyes könyvei között, vagyis a Cselekedetek könyve lényegileg ugyanazt a helyet foglalja el nála, mint a Jakab könyve vagy bármely más ó- és újtestamentumi irat, nyilvánvaló, hogy amit az egyes könyvekre nézve mond, ugyanaz fenntartás nélkül átvihető a Szentírás egészére. Ha tehát a Cselekedetek könyve a Szentlélektől származik, akkor ugyanígy a Szentlélektől származik minden más bibliai irat. Egyébként értelmetlenné válik a „divinitus scriptura“ kifejezés.³² Luther még kézzelfoghatóbban fejezi ki magát, amidőn a Szentírásról úgy beszél, mint a „Szentlélek könyvéről“.³³ A Zwingli theopneustos³⁴ megjelölése maradék nélkül egyezik a kálvini és a lutheri tartalommal, amit bizonyít a Zwinglitől vett következő idézet: „A Szentírást kizárólag a Szentlélek inspirációjára írták.“³⁵ De ugyanezt juttatja kifejezésre a *Confession de foy* is (1559) az I. 5-ben: „Hisszük, hogy a szent könyvekben lévő Ige Istentől származott.“

A Szentírás inspirációjának tanítása tiltakozás minden olyan szándék vagy jóhiszemű akarás ellen, mely a Bibliától részben vagy egész-

ben megvonja a mennyei eredetet. Nem az egyházi hagyomány a döntő, mert nem emberi forrásból ered az élet vize, hanem döntő jelentőségű az Isten cselekedete, mellyel beleavatkozik az emberi életbe, amidőn a Szentírásban kijelenti a maga akaratát az ember számára. Ebben a gondolatkörben válik különös fontosságúvá a Kálvin megállapítása: a Szentírás „Istennek a kijelentése, nem pedig valamely emberi iskolának az áthagyományozása”.³⁶

Az isteni inspiráció hangsúlyozása nem csupán védekezés vagy tiltakozás, sőt elsősorban nem az, hanem pozitív reformatori bizonygátétel, mely azt adja elénk, hogy az ihletett Szentírás nélkül hozzáférhetetlenül el volna rejtve Isten akarata a bűnös ember elől. Így viszont nyilvánvaló minden ember üdvösségére. Tehát nem a földön, hanem az örökkévaló Istennél van az a forrás, melyből a Szentírás tiszta vize kiárad.

Az inspiráció kérdéséhez tartozik annak megvizsgálása is, hogy mi módon történt az inspiráció. Maga Isten szerkesztette-e a Szentírást? Ő állapította-e meg apró részletességgel tartalmát, terjedelmét, szerkezetét, a könyvek sorrendjét stb.? Vajon közvetlenül Isten kezéből jutott-e hozzánk a szent könyv?

Ezekkel és hasonló gondolatokkal találkoznia kell a figyelmes olvasónak márcsak azért is, mert a Bibliában nemcsak helyesírási hibákat talál, hanem kuszált gondolatvezetést, ismétléseket, történelmi hitelességgel nem bíró értesítéseket, és sok más olyan dolgot, amelyek első tekintetre nem minden további nélkül egyeztethetők össze egy olyan könyvnek a természetével, melynek forrását az örökkévaló Istennél keressük. Hogyan magyarázhatók tehát ezek a fogyatékoságok annál a könyvnél, mely Istentől ihletett Szent-Írás? A probléma ilyen beállítása tulajdonképp nem reformatori, amiért részletmegállapításoktól el kell tekinteni és csak annyit mondani, amennyit a reformáció irodalmából merithetünk. De mégis abban a tudatban beszélünk, hogy lényegében valamennyi felvetett kérdésre feleletet nyújt a reformáció theologiai irodalma.

A Szentírás *isteni eredetű*, de nem valami égből aláhullott, égi okossággal és rendszerességgel elkészített csodakönyv. Ezzel ellentétes közvetetésnek mégcsak nyomát sem találjuk ebben az Isten Igéje által megelevenített korban. „Márk mindent a Szentlélek vezetése és sugallata alapján mondott el“, írja Kálvin az „*Evangéliumi harmónia*“ bevezetésében. Tehát nem Isten beszél közvetlenül, hanem Márk. Nem Isten ír vagy irat közvetlenül, hanem ismét csak Márk. Nem készen vett könyvet másol le, hanem a Szentlélek vezetése mellett, az ő sugallatára újból csak Márk ír és beszél! A csoda-jelleg ki van zárva, de a gyökérszál visszavezet Istenhez, akitől a bibliai író mintegy láthatatlan mennyei csatornán át veszi a táplálékot, és elraktározza a betűk edényébe. Tehát nincs szó valami anyagi (materiális) inspirációról, mert „az volt a szándéka mindenkinek, hogy jóhiszeműleg foglalja írásba, amiről biztos tudomása volt... , de nem véletlenül, hanem Isten gondviselésének a vezetésével történt ez“.³⁷

Luther még szemléletesebben adja elő a reformatori tanítást: „Itt emberi szőről beszél, mely egy ember szájából jön ki és mások fülébe megy, nem pedig lelki beszédről, mely az égből jön, hanem arról, mely

az emberi ajkon át zeng.⁴³⁸ Ezáltal valóban ki van zárva minden anyagiság az isteni származás kérdésénél. A Szentlélek földi embereket használ fel mennyei üzenetének a tolmácsolására, és a Szentírás az emberi edénybe töltött isteni beszédet juttatja el a mindenkori olvasóhoz. Természetesen mindez az Anyaszentegyházban történik, melyre Isten rábízta mennyei beszédének földi ügyét. „Isten az ő akaratát kijelentés által közölte az atyáknak és a prófétáknak — írja Melanchton —, velük feljegyeztette, és az Írás megőrzését az egyházra bízta.”⁴³⁹

A továbbiakban arra kell feleletet keresni, hogy mit jelentett gyakorlatban az inspiráció a reformátoroknál?

Különbféle szavakkal találkozunk az inspiráció fogalmát illetően. Más- és másféleképp juttatják szóhoz az ihletettséget aszerint, hogy milyen oldalról, milyen beállítással gondoltak rá. Ha ezeket az eltérő kifejezési módokat egymás mellé állítjuk, úgy az áttekintésnél kitűnik, hogy az inspiráció mint összesítő fogalom mindenik kifejezési módot magában foglalja.

Bár csak egyetlen példát találtunk, mégis legjellegzetesebbnek látszik a „gubernari” szó. Jeremiásról beszélve, a Szentírás isteni ihlettségéről így emlékezik meg Kálvin: „Nonne a Spiritu Dei gubernari eius linguam oportuit?”⁴⁴⁰ A „gubernari” jelenti a közvetlen vezetést, de ugyanakkor az általánosabb értelmű kormányzást, irányítást is. Világosabban áll előttünk a két jelentésárnyalat közötti különbség, ha visszamegyünk a „gubernari” görög eredetijére, a „kübernádó”-ra. Ez magában hordozza egyrészt a hajó kormányzását, közvetlen vezetését, ami a kormányos feladata. De jelenti ugyanakkor tágabb értelemben azt az irányítást, amit a hajó kapitánya végez. A kormányos csak végrehajtja a hajó kapitányának rendelkezéseit. Kálvinnál a „gubernari” azt a tevékenységet juttatja kifejezésre, mely a kapitány hatáskörébe esik. Kormányoznak, gubernálnak a gyülekezetek püspökei, akik irányítják a gyülekezetek hajóját. Az élet aszerint alakul, amint a kormányzottak engedelmességet tanúsítanak. Világos tehát, hogy amikor a Szentlélek kormányozza a Jeremiás nyelvét, tulajdonképpen olyan gubernálásról van szó, amely megmutatja az irányt, tudtul adja, hogy mit kell mondani. Amint a kapitány a gyakorlati megvalósítást a kormányos feladatává teszi, ugyanúgy a szavakba-öntést, vagyis a leírást Isten is a szent írók feladatkörébe utalja. Nem a „hogyan” kérdése fontos Isten előtt, hanem a „mit”. Isten azzal sem foglalkozik, hogy az írók mekkora és milyen edénybe helyezik az elnyert kincset, hanem az érdekli, hogy ne hamisítsák meg, ne cseréljék ki, vagy épp ne mellőzzék. Ugyanazt kell leírniok és elmondaniok, amire parancsot nyertek. Saját nyelvükön szólnak, s ez számukra szabadság, de nem a sajátjukat mondják, s ez számukra föltétlen kötöttség.

Másik szóhasználat szerint az „edocere” ige jelenti az inspirációt. Az Újszövetség írói a Szentlélektől voltak „edocti”, azaz megtanítva.⁴⁴¹ Az „edocere” legtalálósabban a kioktatást, a kitanítást fejezi ki. Valakinek a kioktatása azt jelenti, hogy a szóban forgó dolgról tudomására kell adni minden szükségességet. A kitanított személy nem bizonytalanodik, hanem a nyert ismeret alapján készen áll a felelettel, vagy pedig küldetése alkalmával teljes határozottsággal számol be küldőjének akaratáról, mely tehát egy rábízott akarat.

A Belga Hitvallás „*afflare*“ igéje vehető még az „*edocere*“-vel hasonló értelemben. „Hisszük — mondja a hitvallás —, hogy... Isten emberei a Lélektől ihletve [„*afflatus Spiritu*“] beszéltek, miként az idévezült [beatus] Péter.⁴² Az „*afflare*“ (ihletni) bár nehezen kifejezhető módon, mégis azt tükrözi, hogy a láthatatlan Lélek érintette a szent írókat, és az érintés eredménye mindaz, amit beszéddé, hallható szóvá vagy írott betűvé alakítottak a kimondás és leírás által.

Rokontartalmú még az „*impellere*“. „Nem emberi akarathoz volt hozzákötve a prófécia — mondja Kálvin —, hanem a szent emberek a Szentlélektől ösztönözve (*impulsi*) beszéltek.⁴³ Más szavakkal ugyanezt fejezi ki Kálvin a Jn. 1, 31 exegézisében: „Fődolog tehát, hogy János nem saját magától [*ex suo sensu*], sem emberi érdekből, hanem a Lélek ösztönzésére [*instinctu Spiritus*]... beszélt.“ Hasonlóképpen szól a Skót Hitvallás is: „*Cuius* [ti. a Szentléleknek] *instinctu illa ipsa Scriptura confecta est.*⁴⁴

Az előbbi szóhasználatok közül bármelyikre figyelünk, mind önmagukban, mind összefüggésük szerint *tiltakoznak a materiális inspiráció ellen*. Isten materiális beavatkozásának nincs nyoma. Az Írás szövegének rögzítésében az ember, a szent író jár el a nyert utasításhoz híven, és pedig saját formái és lehetőségei között. Nem ő az eredő, de ő a végrehajtó. Vagy fordítva: nem Isten a végrehajtó, de ő az eredő, az irányt-szabó.

Nehezebb helyzetbe jutunk, ha az általunk leggyakoribbnak talált szólásformára tekintünk. „Figyelmeztetem az olvasókat“, mondja Kálvin, hogy a Szentlélek az, aki „Jóbnak, a szent férfiúnak a hitvallást diktálta (*dictavit*)“.⁴⁵ Vagy: „A négy evangélistának diktálta Isten, hogy mit írjanak.“⁴⁶ Ugyanígy: „Ezekhez járulnak a történetek, melyek szintén a próféták művei, de a Szentlélek diktálása folytán (*sed dictante Spiritu Sancto*) állították össze.“⁴⁷ Végül: „Azt pedig nem csinálták volna, hanemha Istentől indítatva, ami azt jelenti, hogy a beszédek valamiképpen Krisztus Lelke által diktáltattak.“⁴⁸

Ezekben az idézetekben mintha alapjában volna megtámadva mindaz, amit előbb az inspirációról mondtunk. A felsorakoztatott idézetek azt a benyomást kelthetik, hogy Kálvin is ugyanúgy képzelte el az inspirációt, mint a klasszikus protestáns orthodoxia képviselői: verbálisan. A kérdés eldöntése érdekében közelebbről kell megvizsgálni a gyanúra okot adó kifejezéseket.

Maga a „*dictare*“ (diktálni) ige valóban megtévesztő és gyanút keltő, de csak akkor, ha elszigeteltségében nézzük. Mindenesetre még így, vagyis önmagában véve is van egy olyan jelentése, mely nem a tollbamondás merevségével hat, hanem az előremondással azonos. Viszont erre a nyelvi megfigyelésre nem támaszkodhatunk. Ha azonban a „*dictare*“ mellé állítjuk a már felsorakoztatott egyéb szóhasználatokat, valamint az eddig nem említett „*mandare*“ igét,⁴⁹ akkor nem kételkedtünk afelől, hogy a „*dictare*“ a reformáció irodalmában távol áll a verbális inspirációtól. Főlöszleg ezt a megállapítást tovább indokolni, hiszen a dolgok mélyreható, a már említett kijelentést is szem előtt tartó átgondolása világossá teszi a mondottak igazságát. A lélek, a tartalom, vagyis az inspiráció anyaga Istené, de a forma, a ruha, vagyis az inspirált anyag kerete mindenestől az emberé, a bibliai könyvek író-

jaé, vagy esetleg az áthagyományozás törvényszerűségei szerint általánosságban véve az embereké, akiken át a betű formájába öltözött a Szentírás. Az anyag anyag marad, azaz betűiben a Szentírás ugyanolyan könyv, mint bármely más írott szöveg. Az Írásból nem lesz „papiros-Isten“, hanem egyszerűen írás marad, mégha Szent-Írás is. Egyúttal azonban fel kell ismerni a reformátori tanításban, hogy a Szentírás mint mindenestől emberi edény nem különíthető el a benne lévő Igétől, a mennyei tartalomtól. Az *isteni és emberi oldalt nem szabad szétválasztani*. Egyébként a betű halottá válik és elveszíti üzenetét, kizárja a megértés lehetőségét. Amiként a betű nem választható el Krisztus Lelkétől, ugyanúgy a Szentlelket sem szakíthatjuk el emberi ruhájától. A kettő (az isteni és emberi oldal) különbözik és nem azonosítható, de egymástól való függetlenítésük sem engedhető meg.

A Szentírás inspirációjáról vallott tanítás elfogadása Istennek kiváltképpen ajándéka. Az emberi okoskodás mindig szélsőségek felé hajlik, és saját elképzeléseit igyekszik érvényesíteni. Viszont akiket Isten tanít, azoknak nincs szükségük sem a verbális inspiráció látszat-erőségre, sem az egyház tekintélyére, valamint a történelmi szempontok egészségtelen előtérbe állítására. Az ilyenek Krisztus Lelkétől megvilágosítva tudják, hogy a „drága kincs“ törékeny cserépedényben helyeződött el, és mint ilyent tekintik Isten életadó Igéjének. Kálvin ezt világosan kifejti: „Az ő [ti. Krisztus Lelkének] ereje által megvilágosítva immár nem saját vagy mások ítéletére támaszkodva hisszük, hogy az Írás Istentől van, hanem emberi ítéleten felüli bizonyosnál biztosabban állítjuk, hogy az emberi szolgálat eszközével magának Istennek a szájából jött hozzánk.“⁵⁰

Ha megfontoljuk, hogy az exegézis munkája milyen szoros összefüggésben áll az inspiráció elméletével, akkor szükségképpen adódik az inspirációnak a hermeneutikára gyakorolt döntő hatása. Ezért tekinthető úgy, mint a reformátori írásmagyarítás-elmélet egyik nagy horderejű tényezője. A későbbi évszázadokban felvirágzó szövegkritikáról — például — nem lehet komoly véleményt alkotni mindaddig, amíg az inspiráció kérdésében az egészséges megoldást nem látjuk. De hasonlóképp tanácstalanságban áll a kutató akár a Szentírás külső fogyatékoságaival (elírásaival stb.), akár tartalmi zavarosságaival kapcsolatban. Az inspiráció reformátori felfogása *szabaddá tesz* az Írás emberi alkatára nézve, míg egyidejűleg mély alázatra és fenntartás nélküli engedelmességre készítet és kötelez a változhatatlan isteni szentség előtt. Ezt a kettős vonatkozást juttatja eszünkbe a „*Scriptura*“ és a „*Sancta*“ elnevezés. A „*Scriptura*“ figyelmeztet az emberire, a „*sancta*“ pedig az istenire. De ha a Szentírásnak bármely más elnevezését használjuk is (Írás, Biblia, Testamentum, Szövetség, Isten könyve, Kánon, Evangélium), hermeneutikailag a „*Scriptura Sancta*“ kettős figyelmeztetéséről sohasem szabad megfeledkezni. Olyan reformátori örökség ez, melyet nem kezdhet ki az idők vasfoga.

B. AZ ÍRASMAGYARÁZÁS PROBLÉMAJA

Emlékezetbe idézzük azt a bevezető megállapítást, mely szerint annyira egységben kell szemlélni a reformáció hermeneutikai irodalmát, hogy amit egyik képviselőjénél olvasunk, ugyanazt adhatjuk a másik reformátor tolla alá, még akkor is, ha leirt bizonyítékkal nem támogatható. Természetes, hogy ez az eljárás önmagában helytelen. Létjogosultságát az adja meg, hogy a reformátorok írásai szellemében megfelelő indoklást találunk az eljárásra. Mindenesetre az ilyen magatartás könnyen válhat tüzzel való játékká, amiért csak a legszűkebb keretek közé szorítkozunk. Viszont kellő elővigyázattal nemcsak lehetséges, hanem szükséges is erre az egység szemléletű útra lépni.

a) Az inspirációról szóló fejtegetések nem hagytak homályban afelől, hogy amennyiben teljes mértékben Isten beszédét tartalmazza a Szentírás, éppoly mértékben emberi munkának az eredménye abban a külső formájában, amelyben láthatóan előttünk fekszik. Ez a szemlélet az egészséges inspirációs tan következménye. Ha pedig ez a szemlélet helyes, akkor bizonyos, hogy a *Szentírás olvasójára vár a megértés feladata*, mégpedig kettős síkban: először figyelnie kell arra az élő Igére, aki a betűkben rejtőzik, másodsor pedig áttekinthetővé kell tennie a betűnek minden további nélkül át nem tekinthető burkát. Isten nem mennyei tanokat nyújtott a Szentírásban, hanem emberi eszközökbe, irodalmi formákba, mindennapi beszéd- vagy írásfordulatokba öltöztette a maga üzenetét. Az írásmagyarázásnak az a feladata, hogy ezekben és ezeken át szólaltassa meg az örökkévaló Igét.

A hermeneutika mint az írásmagyarázás elmélete nemcsak a külső burok áttekinthetőségét igyekszik megkönnyíteni, hanem — amennyiben egyáltalán lehetséges — az Ige meghallásának az útját is egyengeti, hiszen az írásmagyarázás problémája mind a „külső“, mind a „belső“ kérdését felöleli. A szétválasztás éppoly lehetetlen, mint az Írás-szemlélettel kapcsolatosan az isteni és az emberi tekintet elkülönítése. Ennélfogva az írásmagyarázás feladata egyrészt a Szentírás testének a megértése, másrészt a betűkön át szóló isteni Igének a meghallása, valamint mindkettőnek a tolmácsolása. Az írásmagyarázás nemcsak a továbbadást, a szóban vagy írásban való közlést jelenti, hanem magában foglalja az értelmező tevékenységet mint lehetségesítő szolgálatot is. A reformátorok nem különböztetik meg szétválasztva az értelmezést és az azt követő magyarázást, hanem egy fogalommal fejezik ki mind a kettőt. Ha az *interpretare*, az *exponere*, *cognoscere*, *intelligere*, *auslegen*, *deuten*, *verstehen* megjelölésekre gondolunk, melyek azonosak az „írásmagyarázás“ kifejezéssel, mindenik magában hordozza mind az értelmezésnek, mind a magyarázásnak, megértetésnek a tulajdonságait. Reformátoraink számára nincs egy önmagában álló értelmező tevékenység, és ettől függetlenül egy magyarázó, bizonyágtevő munka, hanem amikor értelmeznek — például kommentárt írnak —, ugyanakkor és ugyanabban magyaráznak és bizonyágot is tesznek. *Hermeneutikájuk célja így nem csupán a megértés, hanem a megértés-megértetés (magyarázás) egysége*. A kettőt módszertanilag el lehet és kell választani, de a valóságban annál kevésbé. Azért szükséges a „*cognoscere*“ (megismerés),

hogy az „exponere“ (magyarázás) megvalósulhasson; viszont a „cognoscere“ természetes megvalósulási formája az „exponere“.

b) Az előbbi pont alatt az írásmagyarázás természetéről mondtak arról győznek meg, hogy a reformációban — akárcsak az egyházi atyáknál — az írásmagyarázás *nem adat, hanem feladat*. Semmiféle pneumatizmusért nem hajlandók reformátoraink lemondani arról, hogy az Ige megértése, bár mindenestől isteni ajándék, mégis emberi feladat. Így is mondható: olyan adat, mely a feladat komoly és alázatos elvégzése által valósul meg, miként a feladat is csak az adat segítségével oldható meg.

Ismételjük: az írásmagyarázás emberi feladat. Feladat Isten beszédének a meghallása és tudomásulvétele éppúgy, mint a Szentírás betűjének a vizsgálata. A feladat megoldásának útját és módját pedig (anélkül, hogy Szentlélek munkája — adat — veszélyben forogna) meg kell tanulni, mivel egyébként senkinek sem lehet sajátja. Aki a Szentírást akár önmagának, akár másoknak magyarázni akarja, előbb meg kell tanulnia a helyes olvasást. Luther az atyáktól vett felháborodással említi, hogy miközben minden mesterséget megtanulnak az emberek, és nem sajnálják a fáradságot, ugyanakkor az írásmagyarázást valami magától érthető dolognak tekintik, s ezáltal kiteszik saját homályos látásuk és gögösségük szükségképpen veszedelmének. A tévtanok felburjánzása eléggé mutatja, hogy milyen nagy és káros felelőtlenség nyilvánul meg az írásmagyarázás feladat-voltának elhanyagolásában.⁵¹

A reformáció hermeneutikai figyelmeztetései között a Szentírás megértésének feladatszerűsége kiváló helyet foglal el. Nem lehet eléggé nyomatékosan hangsúlyozni, hogy miként a múltban, úgy a jelenben is a probléma állandó napirenden tartása igen fontos. Mellőzni kell bármely szektás könnyelműséget, hogy így érvényesüljön Isten parancsa, mely a Szentírás megértését és megértetését emberi tevékenységhez köti. Amiképpen a mesterembernek előbb meg kell tanulnia saját mesteriségét, ugyanúgy az írásmagyarázónak előbb el kell sajátítania az írásmagyarázással járó ismereteket. Az ilyenirányú theologiai tudományosság jogosultságát kétségbe lehet vonni, de nem a reformátorok szellemében.

c) Az írásmagyarázás harmadik kérdése *a célra irányul*: mi az írásmagyarázás célja? A cél több annál, amit az írásmagyarázás lényegéről és feladatváltáról mondtunk. A „lényeg“ és „feladat“ nem más, mint „egyrészt a Szentírás testének megértése, másrészt a betűben szóló isteni Ige meghallása, felfogása, valamint mindkettőnek a tolmácsolása“. Ez az adott szöveg alapos átvizsgálása, a nyelvészeti homályosságok megvilágítása, a szerzőség megállapítása stb. által történik. De mindez még nem a cél. Nem tekinthető célnak maga a megértés sem. Közvetlen cél ugyan a megértés, de az igazi „scopus“ Istennek az ismerete. A megértés és Isten ismerete közötti különbségtétel ebben az összefüggésben nem szavakkal való játék, hanem kikerülhetetlen szükségesség. Amint Kálvin mondja: „Mind a próféciának, mind a nyelvnek, mind az írásmagyarázásnak, mind a tudománynak az a célja, hogy minket Isten ismeretére vezessen.“⁵² Ténylegesen erre az egyetlen célra nézett a reformáció egész íráskutatása és írásmagyarázása. Ezért tanulták nagy szorgalommal a Biblia eredeti nyelveit, ezért virrasztottak odaadással a

múlt keresztyén irodalmának fólíánsai fölött, és ezért olvasták páratlan buzgósággal a Szentírást. Istent megismerni és megismertetni: ez volt munkásságuk középpontja és hajtóereje. Ha tehát gyakorlatiasan akarunk gondolkozni, akkor a célt így is jelölhetjük: „ut dogmatum sanitas retineatur“ (hogy az egészséges keresztyén tanítás fenntartassék).⁵³ Általános meghatározás, de mégis hű és helyes, mert minden közvetlen cél (az egyház építése, Isten dicsőségének munkálása stb.) nemcsak belefér, hanem benne is foglaltatik.

d) Az írásmagyarázás negyedik kérdése: *milyen legyen az írásmagyarázás?* Ebben a tekintetben döntő a Kálvin alapvetése, mely szerint „Istennek az volt a szándéka, hogy az ő szent beszédében semmi más ne adjon, mint ami az építést szolgálja“.⁵⁴ Ettől az alapvetéstől nem is tértek el a reformátorok. Mai kifejezéssel azt mondhatjuk, hogy az írásmagyarázás minden körülmények között az „itt“-re és a „most“-ra néz. Nem olyannak kell lennie az exegézisnek, hogy belőle csupán az tűnjék ki, amit egykor mondtak, vagyis, hogy maradék nélkül érthetővé váljék az „egykor“ szava, az apostolok és próféták gondolkodásvilága, hanem az *építés* („aedificatio“) megköveteli: legyen az írásmagyarázás a mai és itteni olvasó számára Isten beszédének leírt vagy elmondott tolmácsolása. Ehhez képest az írásmagyarázó nem légüres térben és nem valakiknek beszél, hanem a jelenvaló egyházban élő egyháztagnak. Brunner a reformáció szellemét tündökölteti, amikor a Római levél magyarázatához készített bevezetésében így ír: „Az írásmagyarázásnak a nagy és ezideig meg nem oldott feladata: a következő két dolgot úgy kösse össze, hogy a kettő eggyé legyen, ti. a pontos vigyázást arra, amit abban az időben és annak a gyülekezetnek akart mondani Pál, és annak keresését, amit Isten Pálon át akar szólni ma.“ A reformátori igények ennél találóbb kifejezése aligha lehetséges. A Kálvintól vett fenti idézetnek ez az igazi értelme és természetes következménye. Ilyen irányban maga Kálvin erősít meg az *Inst.* I:14, 4-ben: „A Szentírás olvasása rendjén szüntelenül kutatva és elmélkedve, azokban mélyedjünk el, amelyek az épülésre szolgálnak.“ Az írásmagyarázásnak az adja meg a sajátos ízt, hogy építő jellegű, mivel a mai embert tartja szem előtt, és őreá nézve keresi Isten akaratát. Ezt jelenti az „aedificatio“. Amennyiben az építés elmarad, haszontalanná, vagy mai kifejezéssel élve öncélúvá lesz az írásmagyarázás. A reformáció exegézise akár a korabeli olvasóra néz, akár a pápás egyházzal, a törökkel vagy a szektákkal viaskodik, egyszerűen tolmácsolja az Igét, mégpedig egy adott helyzetre való figyelemmel. Tehát épít. Így válik az írásmagyarázás az inspirált Szentírás állandó velejárójává. Ahol Szentírás van, ott nem hiányozhat az írásmagyarázat, melyről a következő fejezetben szólunk.

C. AZ ÍRÁSMAGYARÁZÁS EGYIK ÚTJA

I. SZENTLÉLEK MAGYARÁZ

„Harminc esztendővel ezelőtt... a Biblia ismeretlen volt [számomra]; a prófétákról pedig... azt tartották, hogy azokat nem lehet megérteni... Akkor azt gondoltam, hogy nincsenek is más evangéliu-

mok vagy apostoli levelek, csak amiket a posztillákban olvashatunk.⁴⁵ Ez a Luthertől vett idézet világosan mutatja azt a légkört, amellyel szemben találták magukat a reformátorok. A római egyház a Szentírásban olyan könyvet látott, melyet nem érthet meg mindenki; ezért nem szabad mindenkinek a kezében adni. Egy ideig maga Luther is az ilyen beavatatlanok közé tartozott. Amint ő maga panaszozza: sokáig úgy élt mintha nem is létezett volna számára a Biblia, hanem csak azok a magyarázatok, melyeket a hivatalos egyház adott az olvasóknak. Magyarázói joga csak az egyháznak volt. Tehát érvényes magyarázatként csak az jöhetett szóba, melyet az egyház ilyennek elismert. A bibliaolvasó közönség csupán az elismert magyarázatok közvetítésével férhetett hozzá a Szentíráshoz, s természetesen a magyarázás alapja a Biblia latin fordítása (Vulgata). A tridenti zsinat egyik dekrétumában előírja, hogy a Szentírást csak a régi szokásos latin fordításában szabad olvasni.⁴⁶

Kálvin Lutherrel együtt helyteleníti az írásmagyarázás jogának ilyen fonák kisajátítását. Amikor az egyház jogkörébe utalják a magyarázást — mondják a reformátorok —, tulajdonképp kevesek vágyának, természetének és tévedésének szolgálatátják ki. „A magyarázás jogára térek — írja Kálvin —, amelyet maguknak követelnek, valahányszor kétes az értelem. Az ő joguk, mondják, az Írás értelme tárgyában olyan feleletet adni, melyben meg kell nyugodni. Amit pedig az egyháznak igényelnek, saját maguknak igényelik.”⁴⁷ Ezt a megjegyzést Kálvin a tridenti zsinatnak ahhoz a határozatához fűzi, melyben a gyűlés résztvevői a magyarázás jogát a római egyháznak tartják fenn, és tiltakoznak az ellen, hogy egyesek, kevesek kezére jusson a Szentírás értelmezésének a munkája. Teljesen alaptalannak tekintti Kálvin a végzést. Állítja, hogy sem az isteni inspiráció, sem valamely más körülmény nem vezethet olyan eredményhez, hogy csak a hivatalos római egyház lehet a magyarázás letéteményese. „Amiképpen Istentől inspiráltak [a szent iratok], ugyanúgy azok valódi értelmének kinyilatkoztatását *Isten Lelkétől kérjük* — mondják a pápisták — . . . De ebből következik-e — kérdezi Kálvin —, hogy a magyarázás joga kevesekre szálljon?”^{48a} Hogy erre a kérdésre nemcsak Kálvin, hanem vele együtt Luther és Zwingli is nemmel válaszolt, bizonyítja az a hatalmas munkásság, melyet a helyes írásmagyarázás (germana et genuina interpretatio) érdekében mindhárman kifejtettek. A tridenti zsinattal szemben arra törekedtek, hogy mindenkit hozzásegítsenek a Szentírás olvasásához és megértéséhez. Különösen a pásztori nemzedék utánpótlását jelentő theologiai hallgatókat igyekeztek igaz ismerethez vezérelni. Kálvinnak az volt egyik fő célja az *Institutio* megírásával, hogy a hallgatókat előkészítse a Szentírás ismeretében való zavartalan gyarapodásra, a Szentírásnak minél tisztább megértésére. „Ebben a munkában — mondja — az volt a szándékom, hogy a szent theologia jelöltjeit Isten Igéjének olvasására úgy felkészítem és megtanítsam, hogy meg tudják találni mind a hozzá vezető utat, mind a zavartalan előhaladást a tanulmányozásban.”^{48b}

A mondottak értelmében a Szentírás megértéséhez vezető út kapuját nem az egyház tárja fel. Az ember legfennebb utat egyenget, mint Kálvin, de nem nevezheti magát a megértés-megértetés biztosítójának. Nem szabad embert vagy embereket helyezni annak a folyamatnak az élére, mely természeténél fogva nem embertől vagy emberektől ered. A meg-

értés „egyik“ útja nemcsak hogy nem embertől indul ki, de nem is az ember szűrőjén halad át.

Az egyházi-emberi képességek háttérbe szorításából semmiféle szabadosság nem következik a reformátoroknál. Amilyen erőteljesen tiltakoznak a magyarázói jog kisajátítása ellen, éppoly körültekintéssel óvakodnak a tetszés szerinti egyéni írásmagyarázástól. A Péter apostol által adott szabályra hivatkozik Kálvin, amikor útját vágja az egyéni szabadosságnak. „Ami pedig a megértést illeti, vallom — mondja —, nem azért adatott a Szentírás, hogy a prófétálás ajándékát eltörölje; alkalmazkodni kell a Péter szabályához, mely szerint Istennek leírt beszédei nem magyarázhatók egyéni módon.”⁵⁹ Más helyen megállapítja ugyancsak Kálvin: „amiként a Szentírás nincs az emberek saját ítéletéhez kötve, ugyanúgy méltatlan, hogy mindenkinek az egyéni tetszéséhez igazítottassék (ut ad privatum cuiusque sensum trahatur)”.⁶⁰ Tehát elesnek azok a vádak, melyek megbélyegzik a reformátorokat, hogy egyéni belátásra bizzák az Írás megértésének és magyarázatának az ügyét. Ez a gondolat távol áll a Szentírástól, következésképp idegen a reformáció szellemétől is. A II. Helvét Hitvallás az emelt vádat visszafordítja magára a római egyházra, s annak a magyarázatát nevezi privát jellegűnek, mivel azoktól a kevesektől származik, akik az egyház érdekeinek a védelmére írtak és beszéltek. „Péter apostol mondja — olvassuk a II. Helvét Hitvallásban —, hogy a szent iratok nem magyarázhatók egyéni tetszés szerint . . . Ennélfogva nem ismerjük el igazi és valódi írásmagyarázatnak azt, melyet a római egyház véleményének neveznek, melynek elfogadását a római egyház védelmezői mindenkire egyenesen ráerőszakolni iparkodnak.”⁶¹

Ha azonban sem az egyház, sem magánszemélyek nem lehetnek a magyarázás letéteményesei, problematikus marad: miképpen juthat nyugvópontra a vitás kérdés?

A reformátori álláspont tiszta: „Az írásmagyarázás hatalma (potestas interpretandi) nincs embereknél, legyenek akár magánszemélyek, akár közméltóságok hordozói, sem valamely egyháznál (penes ullam ecclesiam), hanem . . . *Szentlélek Istennél*.”⁶² Ugyanígy nyilatkozik Zwingli, megállapítva, hogy a „a megértés nem emberektől származik, hanem Isten Lelkétől”.⁶³ Tehát sem az egyház, sem az egyén, hanem kizárólag maga a Szentlélek Isten a helyes megértés letéteményese. Egészen új hang ez, mert nem úgy tekinti a Szentlelket, mint valami megfoghatatlan fogalmat, melynek határai el vannak mosódva, hanem mint személyes, élő, ható, vezető Urat, aki nemcsak nyilvánvalóvá teszi a helytelen magyarázatot, hanem egyszersmind feltárja a Szentírás helyes (genuinus) értelmét. Alaptalan az az állítás, hogy a Szentlélek bizonyosságtétele lehetőséget nyújt a botor beszédek számára. Ez ki van zárva, mivel a Szentlélek valóban személyes hatalom, aki gondoskodik, hogy az általa mutatott irány ne legyen összetéveszthető emberi utakkal. Egyik leg súlyosabb reformátori figyelmeztetést kell itt fölismernünk és felelevenítenünk, nemcsak elméletileg, hanem a gyakorlatban is, hogy nyomában a világ végezetéig lakozó Szentlélek az írásmagyarázatban elfoglalhassa azt a helyet, mely egyedül őt illeti meg.

Összefoglalva a mondottakat: az írásmagyarítás letéteményese, Szentírás megértéséhez vezető útnak egyedüli szabaddá tevője nem egyház, nem az ember, *hanem a Szentlélek Isten*.

Ilyen kiindulással magától semmisül meg az a felfogás, mely szerint nem mindenkinek lehet és szabad kezébe adni a Szentírást. Szentírás megértéséhez elvileg nincs szükség az egyház által elfogadott kommentárookra, amelyek nélkül a Biblia világa hozzáférhetetlen marad. Az egyház által nyújtott eszközök nélkül is nyitott könyvvé válh a Szentírás. Ahol ugyanis a Szentlélek munkálkodik, ott az emberileg igen csekély képességgel rendelkező olvasó is birtokába juthat a helyes értelemnek. Innen érthető a Luther szellemes mondása: A Szentírás olyan folyó, melyben az elefántnak úsznia kell, míg a bárány járhat benne. Mert az okosak... nem értik meg, de a kevesek és az egyszerű elmeűek megértik.⁶⁴ Végeredményben tehát a megismerés nincs tudás szorinti fokozatokhoz kötve, mivel a Szentlélek ajándéka valóban ajándék, nem pedig az emberi tudás szülöttje. Sem a kommentárok, sem a nyelvtudás ismeret, sem az általános tudás, sem a szorgalom, sem a veleszületett képességek nem kezeskednek a Szentírás megértése mellett. Csak egy igazán döntő: a Szentlélek megvilágosító munkája.

Amikor azonban a reformátorok Szentlélekről beszélnek, akkor nem akármilyen Lélekről van szó, amelyet mindenki úgy képzelhet el, amiről akar, hanem ugyanarról a Lélekről, aki az apostolokban lakozott, és akinek ma is engedelmességre szólít minden hívőt. Ezért Isten gyermekei „másképp” a Szentlélekkel nem ismernek, mint aki az apostolokban lakozott és nekik beszélt, s akinek szavai által szüntelenül az Ige hallgatására indítottunk.⁶⁵ Az ő segítségével a legnagyobb bölcsesség is szűkölködik a helyes ismeretben. Luther (a nála szokásos szélsőségek között mozogva) adja meg, hogy az értelmet nem is akarja segítségül hívni, hanem épp ki akarja kapcsolni: „Ha azt akarjuk — mondja —, hogy a Biblia Igéit megértsük, akkor egy magasabbnak kell jönnie, mint minden ember bölcsesség. Egy más iskolába kell mennünk, és az észnek szabadságot kell adnunk, nem pedig tőle tanácsot kérnünk.”⁶⁶ Természetesen ő maga a legpompásabb szellemi képességekkel és felkészültséggel rendelkező, amit gazdagon érvényesített írásmagyarázataiban, de feszítő erejű megállapítása épp túlzása folytán kiváltképp alkalmas a Szentlélek minden korlátot legyőző erejének a kifejezésére. A szavak jelentése csak a Szentlélek által világosodik meg. A szavakat úgy kell megértenem, amint hallom, de ez csak a Szentlélek által történhet.⁶⁷ Így jut aztán Luther arra a meggyőződésre, mely szerint költött mese, hogy „egyedül csak a pápa magyarázhatja a Szentírást, vagy a magyarázatot csak ő erősítheti meg.”⁶⁸ Nemcsak a pápának, hanem a legegyszerűbb embernek is joga és lehetősége a Szentírás megismerése és exegetálása, anélkül, hogy akár az egyházat mint olyant, akár a szellem fegyvereit segítségül kellene hívnia. Eközben még sincs kizárva az írásmagyarítás feladat-volta. Paradoxális tétel, melyet a maga nyugtalanító jellegzetességével kell érvényesíteni.

Ma, századok múltával, nehéz igazi magasságában és mélységében átélni azt a megrázó erejű újítást, amit a reformátorok hoztak, amidőn a pápa és bármely más emberi képesség helyére és fölé Krisztus Szentlélekét emelték, s az ő kezéből várták és vették az Ige ismeretét; annak

a Szentlélek Istennek a kezéből, aki nemcsak valamikor szólott az atyáknak, hogy aztán a római egyháznak adja át a maga helyét, hanem most is szól, és pedig épp hozzánk a Szentírás által.⁶⁹ Zwingliről jegyzi föl életrajzírója: „miután ő Pétertől megtanulta (2. Pét. 1, 21), hogy az írásmagyarázás nem emberektől függ... a *Szentlélekben* kereste tanító mesterét, és imádkozott, hogy az isteni gondolatok tiszta értelmét helyesen megismerhesse“.⁷⁰ Tehát Zwingli is a Szentlélek Istenre épített, akárcsak Luther és Kálvin.

Ilyen gondolkodással egyszerre minden íráskutató az értelmetlenek, a tudatlanok, az ismeretben szűkölködők sorába kerül, s be kell látnia, hogy Inmagától semmire sem képes; csak a Szentlélek vezetésével lesz életté a halott betű és beszéddé a némaság. Tehát az írásmagyarázás egyik útja szerint mindenestől háttérbe szorul az emberi-theologiai tevékenység. Másképp el sem képzelhető, hogy a legegyszerűbb értelmi keretek között mozgó olvasó éppúgy, vagy esetleg még jobban megismerheti — elvileg — a Szentírás üzenetét, mint a szellem fegyverével ékeskedő tudós. A reformátorok a Szentírás végtelen árjában a Szentlélek segítségével akartak eligazodni, elvetvén az egyház és az emberi adottságok régi értelemben vett mankóját, mely számukra erőtlenné bizonyult. Melancthon csak ismétli a Luther gondolatait, amikor a püspököktől, mint az egyházi hatalom képviselőitől megtagadja a magyarázás ellenőrzését. „Az egyházban — írja — a Szentírás magyarázása nem valami hatalom, és nem törvény, hogy mivel a püspökök így magyarázták a Szentírást, azért a püspöki tekintély miatt el kell azt fogadni; tudnunk kell, hogy a magyarázás a Szentlélek ajándéka, mely nincs hozzá kötve sem a püspökökhöz, sem valamely más különleges rendhez.“⁷¹

Jelen összefüggésben a másik fontos hermeneutikai tétel, hogy *Krisztus magyarázza* a Szentírást. Ez a megállapítás az előbbieket következménye. Ahol ugyanis a Szentlélek láthatatlanul magához ragadja a vezetést, ott a reformátorok szellemében szükségképp következik, hogy az egész Írást úgy kell olvasni, mint amely minden részében *Krisztusról beszél*. Ebben a tekintetben teljes az összhang Luther és Kálvin között. Mindketten Krisztusról szóló bizonyágtételt látnak a Szentírásban, és az ő fényes arcát igyekeznek észrevenni a betűk mögött. Ezért mondja Luther: „A Szentírás Istennek gyógyító beszéde, melyet... úgy kell olvasnunk és tanulmányoznunk, hogy benne a Krisztusról szóló bizonyágtételt megtaláljuk.“⁷² Hasonlóképp vélekedik Kálvin, amidőn megállapítja: a törvény Krisztus nélkül nem hozhat életet, mivel Krisztus az, aki a törvényt étellel tölti meg (qui solus eam vivificat). Ezért „olyan lélekkel kell olvasni a Szentírást, hogy benne *Krisztust találjuk meg*. Aki ettől a céltól elhajlik, sohasem juthat az igazság megismerésére, mégha egész életén át törné is magát a tanulással.“⁷³ Ha tehát valaki megkísérel a Szentírásnak Krisztus nélküli magyarázatát, eredménytelenség követi fáradozását még akkor is, ha teljes igyekezettel egy hosszú életen át tanulmányozná a szent iratokat Csak akkor lehet szó igazi megértésről, ha a Szentírást úgy olvassuk, mint amely Krisztusról tesz bizonyágot. Ha pedig ezt a tanítást átvisszük a gyakorlatba, úgy Krisztusból nem tárgy (objektum) lesz, hanem élő alany (szubjektum), aki megvilágítja a Bibliát.

Hogy Krisztus miképpen világítja meg és magyarázza a Szentírást arra nézve az alábbi jellemző példát mutatjuk be Luthertől: „Ebben mondásban: — a Te magod által áldatnak meg minden népek a földön — csak kevés szó van, de ha figyelmesen megnézed azokat — mond Luther —, akkor bennük észreveszed, hogy Krisztus Isten és ember akinek meg kell halnia és hallottaiból fel kell támadnia. Mert ha megáld... , ami azt jelenti, hogy elveszi az átkot, akkor valóban nem gyobbnak kell lennie az átoknál, ami nem egyéb, mint a halál, a bűn minden nyomorúság...“ Ha nem lenne igaz, hogy Krisztust kell keresni az egész Szentírásban, és ezáltal őt tenni a magyarázás szóvivőjévé úgy a látott példa csak erőszakolt belemagyarázás volna, hiszen — amint Luther is elismeri — a szavak külsőleg igénytelenek, és nem fejezik ki a tulajdonképpeni üzenetet. Így viszont gazdag életté válnak az igénytelen szavak, s belemagyarázás nélkül hull le az olvasó szeméről a lepel, mely a szavak jelentését eltakarta. Luther odáig élezi a kérdést, hogy ha az Írás ellentmondana Krisztusnak, akkor Krisztust a Szentírás szemben is érvényesíteni kell, mert nem lehet, hogy valaki az Írás alapján álljon, és ugyanakkor Krisztussal szembehelyezkedjék („Si adversus scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam“).⁷⁴ Ennél hangsúlyozottabban már nem lehet Krisztust az írás magyarázás előterébe állítani. Kálvinnak a szabálya, mely szerint „Krisztus Lelke az egyedüli, aki a mennynek ajtaját megnyitja“ (solus est Spiritus Christi, qui ianuam coelorum... aperit),⁷⁵ ugyanarra mutat, mint a Luther megfogalmazása, mindenesetre azzal a különbséggel, hogy Kálvin mégcsak a kifejező erő kedvéért sem helyezi szembe Krisztust a Szentírással. Nála a kettő semmiféle körülmények között sem mondható ellent egymásnak.

A Szentlélek által beszélő Krisztus az egyedüli magyarázó („solus interpres“). Ezt az alapvető tételt egyébként nem a reformátorok ajándékozták az írásmagyarázás elméletének olyan értelemben, mintha előttük teljesen ismeretlen volna. A késői középkorban ugyan feledésbe ment, de az egyházi atyák tudatában voltak, hogy saját erejükből nem küzdhetnek meg a legyőzhetetlen akadállyal, amint erre „A megértés irányelvei“ című fejezetben már utaltunk. Kétségtelen azonban, hogy a reformátorok újrafogalmazták a tételt, és messzeható tekintélyükkel maradandóan az exegézis szolgálatába állították.

2. A SZENTÍRÁS ÖNMAGÁT MAGYARÁZZA

(Scriptura sacra sui ipsius interpres)

Az előbbieken alapján teljesen világossá válik, hogy a reformáció magában a Szentírásban keresi Isten üzenete megértésének feltételeit. Igaz, hogy a Szentlélek és Krisztus magyaráz, de nem valahogyan és valahol, hanem az Írás által és az Írásban.

Utaltunk Zwingli egykorú életrajzírójának a megjegyzésére, mely alkalmas a kérdés megvilágosítására. A zürichi reformátorról így ír: „Hogy pedig se önmagát, se másokat meg ne csaljon a Szentléleknek valami csalóka képével, szentírási lókusokat sorakoztatott fel, s a kevésbé érthetőket a könnyen érthetőkkel úgy magyarázta, hogy a tanító mes-

tert mindenki Szentlélekben ismerhette fel, nem pedig emberi alkotásban.⁷⁶ Zwinglinek ez az igénye jellemző a reformatori eljárásra. Ki van zárva annak a lehetősége, hogy akár a Szentlélek magyarázatát, akár a Krisztusét függetlenítsük a Szentírástól, vagy azzal épp ellentétbe állítsuk. Amiként nem lehetséges, hogy a Szentírás ellentmondjon Krisztusnak vagy a Szentlélek Istennek, éppúgy lehetetlen, hogy a Szentlélekre vagy Krisztusra való hivatkozással megrövidüljön a Szentírás. Erre nem jogosít fel az előbbi pont alatt ismertetett paradoxális lutheri tétel sem, mert csak az a Lélek szava, mely a Szentírás betűje szerint is megállja helyét. Az a „genuinus“ írásmagyarázat, melyben a Szentlélek vezetését igazolja a Szentírás, és a helyesen megértett Szentírást igazolja a Szentlélek Isten. Ilyen magyarázat viszont csak úgy adódik, ha az Írást az Írással, egyik lókust a másikkal, vagyis ha a Szentírást önmagával magyarázzuk. Ebből a fölismerésből származik a híres tétel: „A Szentírás önmagának a magyarázója“ (Scriptura sacra sui ipsius interpretis), mely kizárja egyrészt a szektás csapongást, másrészt a gonosz vagy jószándékú emberi gondolatok belemagyarázását a Szentírásba.

Lássuk közelebbről a „Scriptura sui ipsius interpretis“ írásmagyarázó tételt:

A hivatkozott latin idézet szó szerinti alakjában Luthertől ered, aki a római felfogással dacolva, a Szentírásnak önmagát magyarázó tulajdonságát az áthagyományozott idegen szempontokkal szembehelyezte: „Nem akarok... sem a magam, sem bárki más embernek a szelleméből [Írást] magyarázni, hanem saját maga által és saját szelleméből akarom megérteni.“ („Nolo... meo spiritu aut ullorum hominum interpretari, sed per se ipsum et suo spiritu intelligi volo.“) Más szavakkal ugyan, de hasonlóan beszél Zwingli is, amikor állítja, hogy a Szentírás önmagát tanítja és önmagát magyarázza.⁷⁷ Ha pedig a Szentírás önmagát magyarázza, akkor természetes, hogy ezt a saját beszédet előbbre kell helyezni az összes előd magyarázatánál. „A Szentírásnak kell adnunk az első helyet — mondja Luther — mindenek között, ami azt jelenti, hogy maga a Szentírás a leghelyesebb, legkönnyebb és legnyilvánvalóbb magyarázója önmagának.“ („Scripturae dederimus principem locum in omnibus, hoc est, ut sit ipsa per sese rectissima, facillima, apertissima sui ipsius interpretis.“)⁷⁸

Ha azonban csak ennyit tudnánk, a „sui ipsius interpretis“ elvéről, akkor alapjában véve kevés gyakorlati haszonnal biztató írásmagyarázó tételről lenne szó. A szabály azáltal válik gazdag terméssé, ha konkrét alkalmazási formájában állítjuk magunk elé. Ezért a további kérdésünk így hangzik: mit jelentett „a Szentírás önmagát magyarázó“ tulajdonsága épp a reformátorok írásmagyarázatában?

Kálvin ugyan kevésbé szemléletesen, de mégis világosan figyelemztet a Szentírás önmagát magyarázó sajátosságára. A Jn. 1, 1 magyarázatában a „logosz“ fogalmának tisztázása rendjén megjegyzi: a görög „logosz“ szónak többféle a jelentése, de nem ezekből kell kiindulni; nem szabad filozofálni. Ez más szóval azt jelenti, hogy Kálvinnál nem a filozófiai, nyelvészeti és más úton nyerhető fogalmi meghatározások a döntő fontosságúak, jóllehet, ha valaki, akkor Kálvin mindezeknek a birtokában volt és nagy hozzáértéssel élt is velük, hanem például a „logosz“ jelentését kimondottan a Szentírásra támaszkodva, sőt: filozófiai vagy

filológiai ismereteivel szembehelyezkedve, magából a Szentírásból fiki. A szó tartalmát illetően az a lényeges, hogy az összefüggésekben vizsgálva szemlélet mit mutat. Emellett csak kis mértékben vagy egyáltalán nem jöhet számításba érdemlegesen, hogy mit jelentett a „logosz“ az „profán“ irodalomban. Ma, az újszövetségi tudományok magasabb fejlődési fokán, különösen föl kell figyelni erre az irányjelzésre. Sok zonytalankodástól szabadulna meg az exegézis, ha nagyobb erővel maszkodna magára a Szentírásra, mint az egyébként nélkülözhetetlen és nagy jelentőségű profán irodalmi utalásokra. Bizonyos, hogy Kálvin sem akarta lebecsülni a szótörténeti kutatásokat és egyéb tudományfáradozásokat; a nagy gonddal és alapossgal elkészített Kittel-féle újszövetségi szótárnak Kálvin is örvendene. De mégsem hallgatható, hogy ilyen becses tanulmányozási eszközök sem oldhatják meg önmagukban a megértés sokrétű problémáját. A „logosz“ szó ebben a vonatkozásban kiváltképpen beszélő példa.

Még kifejezőbb utalással találkozunk Kálvinnal, ha a törvény magyarázására figyelünk. „Amidőn azt mondjuk, hogy ez a törvény értelmében, nem magunkból hozunk elő valami új magyarázatot, hanem követjük Krisztust, mint a törvény legfőbb magyarázóját.“⁷⁹ A „Krisztus követés“ azt jelenti, hogy Krisztusnak a törvényre vonatkozó újszövetségi magyarázatait tekintjük irányadónak. Nem szabad az ószövetségi törvényt elszigetelten tanulmányozni, hanem csak az Újszövetség tükrében, mely magyarázata az Ószövetségnek. Ha valahol homályos törvény, úgy ez a homály a Szentírás más részeiben található magyarázat által tűnik el. Ugyancsak maga a Szentírás magyarázza meg azokat a lókusokat is, amelyekben valami kétértelműség látszik. „Ahol aequo vocatio, azaz kettős magyarázási lehetőség kapcsolódik a szavakhoz, vagy a mondat felépítéséhez, ott azt kell venni, mely a grammatika színe mellett a szöveg értelmében az Újtestamentummal megegyezik.“⁸⁰

Sajátosan szemléletes, mondhatni páratlanul kifejező Luther, amikor arról tesz említést, hogy mindaz, amit Pál apostol főként elméletileg, vagyis fogalmakkal mond el leveleiben, példák és történetek formájában található meg az Apostolok Cselekedeteiben. „Mert amit Pál apostol tanít szavakkal és mondásokkal az Írásból, azt mutatja itt szerzőnk Lukács, és bizonyítja példákkal és történetekkel.“⁸¹ A Cselekedetek Könyve tehát példatára a levélirodalomnak. Az Ószövetségben egy-egy rész szintén kommentárja lehet valamely másíknak. Ha például valaki az első parancsolat értelmét kutatja, nemcsak az Újszövetség áll segítségére, hanem különösen Salamon Példabeszédei, mint az első parancsolat igazi exegézise. „Végeredményben ez a könyv az első parancsolat magyarázata és kiabrázolója.“⁸² Hasonló a viszonyosság a prófétai és történeti iratok között. Ahogyan az Újszövetségben a Cselekedetek Könyve és az evangéliumok a levélirodalmat szemléletesen magyarázzák, ugyanúgy az Ótestamentumban a történeti iratok jelentős segítséget nyújtanak a prófétai iratok megértéséhez. „Aki Ésaiás prófétát meg akarja érteni, ne vesse meg az én következő tanácsomat... A könyv címet és kezdetét ne ugorja át... Címen azonban nemcsak annyit értek, hogy ezeket a szavakat: Uzziás, Jóthám, Akház és Ezékiás, olvassa és megértse, hanem azt, hogy vegye elő és olvassa a Királyok és a Krónikák utolsó [ti. második] könyvét, azokat jól tanulja meg, különösen pe-

dig azokat a történeteket, beszédeket, eseményeket, amelyek a címben foglalt királyok alatt történtek.⁴⁸³ Ha így cselekszik az olvasó, akkor megvilágosodik a próféta könyv, mely egyébként sok vonatkozásban nehezen érthető. Hasonlóan szól Luther a Római levélről is, mely nemcsak az egyik vagy a másik bibliai részt és könyvet magyarázza, hanem aki ezt az önmagában érthető apostoli levelet ismeri, annak segítségére lesz, hogy általa az egész Szentírást megérthesse.⁸⁴

Még sok példát lehetne idézni bizonyító anyagként a reformátori iratokból. De a további részletezés szükségtelen, mivel az előadottak szemléletesen mutatják, hogy a „Scriptura sui ipsius interpres“ elve miképpen jutott szóhoz ebben a korban. Látható, hogy nem az exegézisnek rossz értelemben vett leegyszerűsítését vagy épp el tudománytalanítását vonja maga után, hanem rákényszeríti az olvasót: tegyen szert jártaságra a Szentírásban, és az Írást mindig a maga természetes egységében szemlélje, s bizonyos legyen afelől, hogy a meg nem értett vagy kevésbé értett részek is világosságot nyernek, ha onnan várja és veszi a fényt, ahol ennek igazi forrása van, azaz magából a teljes Szentírásból.

3. AZ IMÁDSÁG ÉS A KEGYES ÉLET MAGYARAZ

Ennél a pontnál az imádságról és az íráskutatónak Isten iránti engedelmességéről kell beszélni. A rendszeresség talán azt kívánná, hogy a kettőt egymástól szétválasztva tárgyaljuk. Viszont a rendelkezésre álló forrásanyag nem engedi meg az elkülönítést. Még ott is, ahol nincsenek külsőleg összekapcsolódva a reformátori iratokban, érezhető az imádságban lévő engedelmesség és alázat, valamint az engedelmességben lévő imádságos lélek a Szentírás helyes értelmezéséért végzett fáradozásban.

Zwingli így foháskodik egyik imádságában: „Kegyelmes Isten, nyisd fel és világosítsd meg a mi értelmünket, hogy a te beszédedet tisztán és világosan érthessük.“⁸⁵ Nemcsak liturgiai keret ez a fohász, s még kevésbé megszokássá vált formula, hanem annak a belső meggyőződésnek a kifejezője, mely egyformán lángolt Kálvinnál, Luthernél és Zwinglinél. Nem értelmüktől és képességeiktől várták a Szentírásban közölt Kijelentés megértését, hanem az alázatos imádság hangján Istentől kérték azt. Erről a mélységes belső meggyőződésről tesz bizonyosságot önvallomásában Zwingli, midőn állítja, hogy saját életében és munkájában tapasztalta meg az alázatos imádságnak a Szentírás kutatásával kapcsolatos fontosságát. Beismeri, hogy amit nem sajátíthatott el tudománnyal, emberi eszközökkel és a hagyományok ismeretével, azt az imádságra való feleletképpen ajándékozta neki Isten. „Amikor elhatároztam — írja —, hogy ezután minden vonatkozásban az Íráshoz alkalmazkodom, akkor keztem el Istenhez könyörögni az ő megvilágosításáért. A Szentírás pedig kezdett sokkal világosabbá válni, jóllehet csak egyszerűen olvastam, mintha sok kommentárt és magyarázatot olvastam volna.“⁸⁶

Luther a maga sajátos közvetlenségével emeli ki az imádságot és a kegyes életet a hamupipóke-sorsból. Ha olvassuk és magunk elé idézzük a lánglelkű reformátort: az óriást megalázkodva, a csorduló lelket

üresen, a mindig beszélőt és író-t hallgatva, a világot mozgatót tépelő-
ve, akkor újra átéljük ezen a téren is a reformáció szétrepesztő ereje
és észrevesszük a tiszta vizet csobogtató forrást, melynek ereje felü-
múlja a rohanó folyó árját. Sajnos Kálvint nem beszéltethetjük élmén-
jelleget hordozó saját szavaival, de lehetetlenség őt is nem hallgatni,
hallani a Luther és Zwingli ajkán át, és mint három-egy embert áll-
tani magunk elé őket.

Annyira lebilincselő a Luther kifejező ereje, hogy saját szavaiv
szólaltatjuk meg az egész reformáció nevében az imádságnak és a ke-
gyességnek az írásmagyarázásban elfoglalt központi szerepére nézve
„A Szentírás — mondja — alázatos olvasót akar, akinek tisztelettel
rettegéssel kell elfogadnia Isten beszédét, és mindig csak ezt kell mor-
dania: Taníts te engem, taníts te engem, taníts te engem! Kevély le-
keknek ellenáll a Lélek. Meglehet, hogy nagy odaadással tanulmányo-
znak, és egy ideig Krisztust elegyítetlenül prédikálják, de mihelyt gögő-
sek lesznek, kizárja Isten őket az egyházból... Ezért csupán az aláza-
tosság visz előbbre a Szentírás tanulmányozásában.”⁸⁷ Spalatinushoz író-
levelében pedig így beszél: „Az Írás tanulmányozása közben mindenke-
kétségbe kell esnie az embernek a saját értelmét és munkáját illetően
és félelemmel, alázattal Istentől kell értelmet kérnie. Ezért ha a Bibli-
ához közeledsz, először emeld fel testi és lelki szemedet Krisztushoz, é-
kérdjed őt rövid esedezésben kegyelemért, amit olvasás közben is gyak-
ran meg kell ismételned, hogy így gondold és mondjad: Uram, adja
azért, hogy igazán megértsem és még inkább, hogy cselekedjem is.”⁸⁸

A keresztyén egyház életében sem a reformációt megelőző időkből
sem a későbbi századokból nincs olyan korszak, amelyben az alázatos
imádság a reformátorokéhoz mérhető szerepet játszott volna a herme-
neutikai irodalomban. Legfennebb a pietizmust helyezhetjük ezen a té-
ren a reformáció mellé, és az orthodoxyát szintén tisztelettel említhet-
jük, de itt már kitaposott úton járnak az atyák, azaz nem újat adnak
hanem átveszik és tovább élnek az értékes örökséget. Igen, ezt szabad é-
kell mondani a „rideg“ prot. orthodoxyáról! És mégis, nem tévedünk, ha
azt állítjuk, hogy az imádság mint hermeneutikai szabály a maga pa-
rancsoló szükségszerűségével és komolyságával mai napig sincs kellő
képp kidomborítva a reformátori hermeneutika összefüggésében. Má-
természetű eredmények többé-kevésbé át vannak mentve az utókor szá-
mára, de hogy az alázatos imádságnak és az imádság alázatosságának mi-
lyen szerepet tulajdonítottak a reformátorok épp az írásmagyarázás
ban, ez még mindig a reformáció csaknem halott tőkéje, mely kamatoz-
tatását várja. Nem elegendő csak az emberi oldalhoz tartozó úttörésekre
gondolni, hanem észre kell venni, hogy nemcsak felismerték, hanem to-
vább is vitték az egyházi atyáknál látott, de azután egyre inkább hát-
térbe szoruló imádság fonalát. Ebben a nagy ébredézési korban az imá-
dság éppúgy hozzátartozott a Szentírás magyarázásához és értelmezésé-
hez, mint a tiszta látáshoz az egészséges szem.

Kétségtelen, hogy a hermeneutika egy theologiai tudományos szak-
tárgy, vagyis mindenestől elmélet. Az is bizonyos, hogy az imádság é-
az alázatos engedelmesség mindenestől maga a keresztyén élet, melye-
emberi eszközökkel sem megtanítani, sem megtanulni nem lehet. Felté-
telezhetően innen magyarázható, hogy az imádságnak és a kegyes élet-

nek a hermeneutikába való besorolása idegenszerűen hat. Mégis tisztában kell lennünk azzal, hogy épp a reformátorok tanítása szerint a tan mindenestől élet, és az élet mindenestől tanítás. Tehát semmiféle „tudományossági“ megfontolással nem lehet, nem szabad lemondani arról, hogy a mindenkori hermeneutikához szervesen hozzátartozik az imádság és a kegyes élet, mint az írásmagyarázásnak egyik elengedhetetlen kelléke. Ezt lehet kifogásolni, de reformátori alapon állva érdemileg megtámadni nem szabad.

D. AZ ÍRÁSMAGYARÁZÁS MÁSİK ÚTJA

A dolog természetéből következik, hogy most beszéljünk az írásmagyarázás tevékenységének a „másik“ útjáról. Ugyanis az előbbi pontok (1., 2., 3.) anyaga az isteni oldalhoz tartozik. Akár a Szentlélekre gondolunk, akár a Szentírás önmagát magyarázó tulajdonságára, akár az imádkozásra és a kegyes életre, mindenik esetben egy-egy adottságról van szó, vagyis készen vett isteni ajándékról, amellyel élni szabad és kell az írásmagyarázás szolgálatában. A következőkben ismertetendő másik út viszont olyan területre vezet, ahol az *emberi képességek* játszanak nagyobb szerepet (ha egyáltalán helyénvaló a szétválasztás), vagyis fáradtságos munkával kell megharcolni az Ige egyébként ingyen ajándékáért.

Amidőn azonban a két út megkülönböztetésének gyakorlati szükségességét hangsúlyozzuk, egyidejűleg arra is rá kell mutatni, hogy a két út végeredményben eggyé válik a gyakorlatban, hiszen az íráskutató tényleges munkájában a különválasztás keresztülvihetetlen. Nem mondható, hogy csak az imádkozással, csak a Szentlélek Isten erejével oldható meg az exegézis feladata. Nem mintha a Szentlélek erején kívül valami egyébre, nagyobbra lenne szükség, hanem egyszerűen azért, mert az Isten akarataért imádkozó engedelmesség kizárja a tétlen szemlélődést. De hasonlóképp nem állítható, hogy emberi tudományos eszközök segítségével nyilvánvalóvá lehet tenni a Szentírásban rejtőzı isteni Kijelentést. S harmadszor az sem gondolható, hogy egy adott pontig csak az egyik útra tekint a kutató, azután pedig a másikra. Ellenkezıleg: *csak együtt a kettı!* Az exegétának úgy kell hozzákezdenie az íráskutatáshoz, mint aki tudja, hogy egyrészt saját erőfeszítés nélkül nincs eredmény, de egyidejűleg úgy kell latba vetnie minden tudományos eszközt, hogy a Szentlélek segítségével nélkül merı sikertelenséghez vezet bármely igyekezet.

Ilyen előrebocsátás után sorra vesszük azokat az írásmagyarázási elveket, amelyek szakaszjelzıi a „másik útnak“, és arra figyelmeztetnek, hogy a reformátori tanítás szerint mit tehetünk éppen mi a Szentírás megértésének elımozdítása érdekében.

Mielıtt rátérnénk az egyes pontok ismertetésére, szükséges fölemlíteni azt a kitaratást és buzgóságot, mellyel a reformátorok szüntelenül kezükben tartották a Szentírást. Luther írja: „néhány esztendő óta“ évenként kétszer teljesen elolvasta a Szentírást.⁸⁹ Természetes, hogy ebben az összefüggésben nem tudományos foglalkozásra kell gondolni csupán, hanem az Igének hallgató olvasására, aminek eredménye az a gaz-

dag irodalmi munkásság, mely a Luther nevéhez fűződik. Kálvintól – ismereteink szerint — nem maradt fenn ilyen személyes természet feljegyzés, de elegendő a csaknem a teljes Szentíráshoz készített kommentárjaira gondolni, vagy arra a páratlan gyakorlottságra, amellyel minden művében és dolgozatában kezeli a Szentírást, s mindjárt fogalunk munkáiban, hogy ő — nem kevésbé mint Luther — a Szentírásban é a Szentírásból élt. Zwingli szintén reformátori magaslaton jár, amidő felállítja a követelményt: „szorgalmasan kell tanulmányozni a Szent írást, és éjjel-nappal benne járni“.⁹⁰ Mindnyájuk otthonává lett a szent könyv, melyet magukkal hordoztak, mint csiga a házát, de amely őke is hordozta és védelmet nyújtott számukra életük egész ideje alatt. Olyan volt reformátorainknak a Biblia, mint halnak a víz, vagy a embernek a levegő, mely nélkül nincs élet, és amelyből sohasem lehet eleget venni. Valóban úgy igaz, ahogyan Luther vallja: „Ez az a könyv amely minden bölcsét és okosát bolonddá tesz, és csak a balgák és egy ügyüek érthetik meg... Azért hát szabadulj elbizakodottságotól és saját érzésvilágodtól, s becsüld sokra ezt a könyvet, mint a legmagasabb és legrágább szentélyt, úgyszintén mint a leggazdagabb kincses bányát melyet sohasem lehet eléggé felkutatni és kimeríteni, hogy így megtalálhasd benne az isteni bölcsességet.“⁹¹

Természetes, hogy ha ilyen nagy jelentőségű a Szentírás, akkor olvasója nem kíméli a fáradságot, hogy megkeresse és megtalálja az utat mely a magasságok és mélységek között halad ugyan, de biztosan vezet a legfelségesebb szentélybe. Ez pedig nem szólam, hanem a reformáció tiszta hangja. A szó legigazibb értelmében éltető levegő volt a reformátorok számára a Szentírás, mely nélkül életük elképzelhetetlen. Ha semmi egyébre, csak erre az egyre figyelmeztetne a reformátori irodalom, akkor is megérdemelné, hogy a meg nem szűnő hála és a tisztelet övezze képviselőit.

A következőkben pontról pontra vesszük a reformátori írásmagyarázat-elmélet „másik útjának“ legfontosabb alkotóelemeit.

a. AZ ALLEGÓRIA

Nem ok nélkül játszik különös szerepet az allegória mind az egyházi atyáknál, mind a középkorban. Ez az a dióhéj, melyre rá lehet lépni, hogy aztán szétzúzódva kihullassa magából a tápláló magot, vagy pedig el lehet csúszni rajta, hogy megtántorodjék és aláhulljon az olvasó. Akár az egyik, akár a másik lehetőségre gondolunk, mindenképp fontos kérdése a hermeneutikának az allegória. Hogy miért, azt nem szükséges részletezni, hiszen magát a problémát már láttuk a reformáció előtti kor vizsgálatánál. Csupán emlékeztetőül jegyzendő meg, hogy benne a *lélek és a betű* alapvető kérdéséről van szó. Jelen munkánk eddigi részének elvi szempontjai kezességet nyújtanak az allegória diójának szét töréséhez és a „tápláló mag“ elnyeréséhez.

Reformátoraink újra meg újra felhívják a figyelmet az allegória kérdésére, de annyira szétszórtan és alkalomszerűen foglalkoznak vele, hogy nehéz dolog egységes megvilágításhoz jutni. De a szétszórtan ta-

lálható állásfoglalások összegyűjtése és feldolgozása mégis lehetővé teszi, hogy a reformátori felfogást tisztázzuk.

Az allegória tartalmi vonatkozása most is ugyanaz, ami volt az előző csaknem másfélezer esztendő alatt. Nevezetesen: azt fejezi ki, hogy egy adott szövegnek vagy szövegrésznek *más a jelentése*, mint amit betűállománya szerint kifejezni látszik. Ehhez képest azt kell megvizsgálni: a tétel mennyiben tartható fenn? Vagy ha elvetendő, akkor milyen mértékben: egészen vagy csak részben?

Elöljáróul meg kell említeni azt a közkeletűvé vált felfogást, mely szerint a reformáció elvetette az allegóriát. Hasonlóan utalni kell a reformáció előtti kor vizsgálata kapcsán elért azon eredményre, hogy tudniillik az I—VI. századok egészséges allegóriája nem számolandó föl, hanem szükségszerűen főntartandó. Ezt a két szempontot tartjuk szem előtt, amikor a reformáció állásfoglalását keressük.

Általában ugyanazok a kifejezések szolgálnak a reformáció irodalmában is az allegória megjelölésére, melyeket az egyházi atyáknál már láttunk: *parabola, hiperbola, metafora, metonímia, synekdoché, anagógia, trópus, figurális és tipikus beszéd*. Kálvinnak a Galáciabeliekhez írott levele 4, 22—23-hoz készített kommentárjában a figurális, tipikus, anagógikus és allegorikus formák kimondottan egy síkba esnek. Tehát reformátori talajon sem állítható, hogy a típus és az anagógia érdemileg különbözik az allegóriától, amint erre már az egyházi atyáknál rámutattunk. Figyelemre méltó Kálvinnak a Jn. 2, 19-hez nyújtott magyarázata, ahol az allegóriát, a parabolát és a figurális beszédet felváltva használja. De ha nem találtuk volna Kálvinnal a hivatkozott részeket, akkor is kényszerítve lennénk ilyen beállításra, mivel — egyrészt — az egyházi atyáknál a szóban forgó kifejezések valóban az allegória fogalomkörében helyezkedtek el, másrészt az egyházi atyáktól függetlenül is mindenik említett beszédformánál az allegória lényege jut kifejezésre, azaz egy adott szövegnek más a jelentése, mint amit a betűállomány önmagában kifejezni látszik.

A *parabola* (párabálló = ráteszek, egybevetek, összehasonlítok) magyar megfelelője a példa vagy a hasonlat. Rendeltetése szerint arra szolgál, hogy valamely nehezen érthető dolgot képes kifejezéssel tegyen könnyebben felfoghatóvá. A parabola tehát bizonyos fogalmi természetű dolognak szemléletes kifejezése. Eppen ezért az a célja, hogy valamit, ami egyébként homályos, megvilágítson. Jézus azért használta a parabolát, hogy tanítását „jobban bevésse a hívők szívébe, és inkább megvilágosítsa”.⁹² Tehát a parabola indító oka az, hogy egy adott fogalom a maga sajátos tartalmánál fogva nehezen érthető, vagy pedig az olvasó képességeinek a fogyatékosága teszi valószínűtlenné a megértést. Akár az egyik, akár a másik körülmény forog fenn, készen áll a magyarázó hasonlatnak, vagyis az allegóriának a szükségessége. Következésképpen a parabola a megértés egyik alkalmas eszköze. Jézusról mondja Kálvin, hogy ő parabolákban beszélt, mivel hallgatói egyébként nem tudták felfogni a mennyország titkos dolgait.⁹³ Vagy a Luther szavával: „Krisztus is az evangéliumokban (pl. Mt. 13, 34) hasonlatok és parabolák formájában tanít, az egyes ember értelméhez és felfogásához alkalmazkodva.”⁹⁴

Ahhoz természetesen nem férhet kétség, hogy a hasonlat anyag nem önmagáért van, nem önmagát akarja megértetni, hanem önmagát túlmenően azt a dolgot, azt a „más” amit példáz. Ilyen parabola többel között a tékozló fiú története. „Az atyai nyájasságnak ezt a kiáradását rajzolja és mutatja meg nekünk, amidőn az atya a tőle elidegenedett fiút kitárt karokkal átölelte.”⁹⁵ Még nyilvánvalóbb a parabolának ez a önmagán túlulalása Kálvinnak a sákramentumokkal kapcsolatos megállapításában: „Pál mondja: amiként különbözik csillag a csillagtól fényességében, úgy lesz a halottak feltámadása... Krisztus szól: hasonlatos a mennyek országa a mustármaghoz... Ahány parabola és hasonlat van a Szentírásban, vajon ugyanannyi sákramentum? Vajon a lopás is: sákramentum, amiért meg van írva: „Az Úr napja olyan, mint a tolvaj?”⁹⁶ Mindkét idézett példánál azt szándékszik bizonyítani Kálvin, hogy a parabolában előttünk fekvő hasonlat nem azonos azzal a jelzett dologgal, melynek megvilágosítására szolgál. Röviden: a betű túlulal önmagán.

Hogy mikor van dolgunk parabolával, megállapítható a szövegből, ha ismerjük a valódi történet és a parabola sajátosságait. Lázárnak és a gazdagnak a története például nem parabola, hanem valóság, mert mintha ilyent adja elénk a Szentírás, amidőn név szerint is megnevezi a szereplőket. Vagyis esetről esetre és a rendelkezésre álló anyagból kell észrevenni a történeti és a parabolikus jelleget. Eközben tisztán kell látni azt is, hogy amiért hasonlatról, azaz nem valódi történetről van szó azért a parabola mégsem valami költött, kitalált kép (mítosz), hanem valóságjellegű történet.

A parabola tehát valóságjellegű képes beszéd, mivel a hasonlat anyaga a valóságos életből való. „Ha ezt nem tudják a theologusok, tanulják meg a grammatikából, és rájönnek, hogy a parabola a valóságból vett hasonlat (similitudo sumpta ex veritate). Így aztán, amidőn azt mondja — az Írás —, hogy egy embernek két fia volt, akiknek kiosztotta az örökséget, a dolog természete szerint valósággal létezett mind az ember, mind a fiak, mind az örökség, mind pedig a kiosztás.”⁹⁷

A parabola kezelésére nézve általános szabály, hogy előbb meg kell érteni magát a szemléltető képet, vagyis a betűt, s attól kell a kiábrázolt dologhoz közeledni, mely a parabola edényében rejtőzik. „A parabolának az a szabálya, hogy először meg kell érteni magát a tényt (rem nudam), amint előadatik; azután ebből a megértésből kell a parabola céljához jutni, vagyis ahhoz a dologhoz (ad rem ipsam), melyre néz a hasonlat.”⁹⁸

A *hiperbola* (hüperbálló = túldobok, felülmúlok, túlhajtok) magyarul megnövelést, nagyítást jelent. Azt fejezi ki, hogy valamely dolognak a nyomósítása érdekében egy a valóságnak meg nem felelő túlzott képet használunk. Sajnos, mindössze egyetlen érvet hozhatunk föl a hiperbolára, de ez világosan igazolja a mondottakat. „Kétségtelenül hiperbolikus szólásforma — mondja Kálvin —, hogy a hit a fákat és a hegyeket elmozdítja. Lényege mindazáltal az, hogy Isten sohasem hagy minket cserben.”⁹⁹ Tehát az adott szöveg a hiperbola esetében sem földi egészen szó szerint a belső tartalmat. Egy másik kérdés, mely bennünk merülhet föl, hogy vajon a Mt. 17, 20-ban tényleg hiperbolával van-e dolgunk? Mindenesetre, a reformátori magatartás tekintetében a felho-

zott példa igen jellegzetes, mivel azt mutatja, hogy a betű szerinti szövegállomány formailag különbözik az általa hordozott üzenettől.

Szintén gyakran esik szó Kálvinnal, akit világosságánál és bőséges anyagánál fogva elsősorban követünk, a *metonimiáról* vagy *metaforáról* (metonomázdó = másképp nevezek, elnevezek, más nevet adok; metaferó = átviszek, átveszek). Mindkettőnek ugyanaz az értelme,¹⁰⁰ amiért esetenként felváltva használjuk. Magyarul leghűségesebben a jelentésruházás fejezi ki a metonímia és a metafora fogalmát. Kálvin a következő meghatározást adja: „A Szentírásban az összes sákramentum közös előadási formája (loquendi forma), hogy mindeniknek van valami sajátossága, mely másoktól (ab aliis) megkülönbözteti, de mindenikben érvényesül a metonímia, mely által a jelzett dolognak a neve a jelre vitetik át.”¹⁰¹ Tehát a szóban forgó dolog jelentése átruházódik arra a jelre, mely a dolgot csupán hordozza, de az olvasónak tudnia kell: nem a jel (signum) a fontos, hanem a kiábrázolt dolog, melyért létezik a jel. A 2. Kor. 2, 14–15-ben metaforikusan használja Pál apostol a „Krisztus ismeretének az illatja” kifejezést: „Mert Krisztus jóillatja vagyunk Istennek” — hangzik az Írás szava. Itt az illat metonimikus beszédforma, vagyis csak jel, mely a jelzett dologra (res significata) utal. Sem „Krisztus ismerete”, sem maguk az apostolok nem lehetnek „illat”. Az illat annak az isteni üzenetnek a kifejezője, mely a tanítványok által jut az emberekhez. „Amely metaforát az apostol másutt Krisztus ismeretére alkalmazta, most az apostolok személyére viszi át, de ugyanolyan értelemben.”¹⁰² Vagy a 2. Kor. 12, 9-ben: „Elég néked az én kegyelmem, mert az én eróm erőtelenség által végeztetik.” Ebben az esetben a kegyelem nem Isten lehajlását, jóindulatát, megbocsátó szeretetét jelenti, hanem metonimikusan a Szentlélek segítségét, mely „Isten jóindulatából ingyen lesz részünké.”¹⁰³ Ismét más példát nyújt Kálvin a 2. Kor. 6, 6-ban, ahol arról van szó, hogy a „Szentlélekben ajánlják magukat” az apostolok. A jelentésátruházással a Szentlélek a lelki ajándékok összességét ábrázolja. A parancsolatokban is gyakran előfordul a jelentésátruházás,¹⁰⁴ de mindeniknél jellegzetesebb példa az, melyben az Írás galambnak nevezi a Szentlelket. Természetes, hogy a galamb nem lehet Szentlélek. A Lelket egyáltalán nem is láthatjuk. Csak a mi gyengeségünkre való tekintettel fejezi ki metonimikusan a galamb a Szentlelket. „Láttam a Lelket alászállani galamb formájában.” Ez nem tulajdonképeni beszéd, hanem képletes kifejezés (impropria est vel figurata loquutio). Kik láthatták volna ugyanis a Lelket? Mivel azonban a galamb a Lélek jelenlétének biztos és csalhatatlan szimbóluma, metonimikusan nevezetik Léleknak, nem pedig mintha tényleg az volna... És ez az átívés (translatio) szokásos a sákramentumoknál is.¹⁰⁵ Így a történelmi tényen nem esik csorba, mert a galamb megmarad galambnak, mint a látomás tárgya, de anélkül, hogy a galamb ruhájában anyagilag benne lett volna a Szentlélek.

A jelentésátruházást Kálvin általánosabb értelemben *figurális*, *tipikus* és *tropikus* beszédnek mondja, amint ezt a galamb és a Szentlélek metaforájánál is láttuk. Ilyen figurális-tropikus-tipikus beszéddel tele van az egész Szentírás. Az Ószövetségből Luther nagyon sok tropikus példát hoz föl. „Ha helyesen és biztosan akarsz magyarázni — mondja —, akkor vedd magad elé Krisztust... Áronban, a főpapban, ne láss

mást, mint egyedül Krisztust, amint cselekszi a Zsidókhoz írott levél, mely önmagában csaknem elegendő ahhoz, hogy a Mózesnél előforduló összes figurát megmagyarázza. Hasonlóképp bizonyos, hogy Krisztus maga az áldozat, valamint az oltár... A főpap gyermekeiben pedig mi magunkat, keresztyéneket kell észrevenned, akik ezen a földön testben járunk... Az a hivatal, melyben ők állatokat levágnak és áldoznak, nem jelent egyebet, mint az evangélium prédikálását.¹⁰⁶ Hasonlóképpen: „Jónás héberül galambot jelent. Az Újtestamentumban a galamb a Szentlélek jele... Tehát a Jónás neve Szentlélekre mutató kép (Fürbild). Ninive héberül azt jelenti: szép, csinos. Ez nem más, mint a világ a maga gazdagságában és bölcsességében.”¹⁰⁷ Ugyanide vonatkozik Kálvinnak az egyiptomi fogsággal kapcsolatos megjegyzése: „Meg kell gondolnunk, hogy Izrael egyiptomi fogsága a lelki szolgaság előképe (típusa), amelyben mindnyájan megkötve tartatunk.”¹⁰⁸

A reformáció kálvini ága következetesebb a lutherinél, mert akármilyen beszédfordulattal találkozik a Szentírásban, hűséggel ragaszkodik hozzá; nem a dogmatikától teszi függővé az írásmagyarázatát, hanem a dogmatikát rendeli alá az írásmagyarázatnak. Erre nézve találó példa az úrvacsora kérdése, mely kimondottan exegetikai probléma. Míg Luther más vonatkozásban kellő teret enged a grammatikának, és ő maga is beszél a Szentírás képes kifejezéseket használó részéről, addig ebben a tekintetben csökönnyösen ragaszkodik az ubiquitás tanához. Így természetesen ellentétbe jut nemcsak Zwinglivel, hanem Kálvinnal is (a XVI. századi lutheránus iratokban a sakramentárius jelző nemcsak a zwingliánusokat, hanem a Kálvin-követőket is magában foglalja). Kálvin azonban nem tér el a Szentírás nyelvi sajátosságaitól, hanem azokat érvényesíti az úrvacsora értelmezésénél. Tagadja, hogy mindent szó szerint (iuxta to rhétion) kellene venni. Kifogást emel azokkal szemben, akik másként vélekednek. Bizonyítja, hogy vannak a Szentírásban olyan részek, amelyeket nem szabad betű szerint értelmezni, hanem csak allegorikusan. „Tiltják — mondja Kálvin — ezek a jó mesterek, akár kis mértékben is eltérni a betűtől, hogy így tudós színben tűnjenek föl. Én ezzel szemben ott, ahol az Írás Istent harcoss embernek nevezi... nem kételkedem, hogy emberi hasonlatról van szó.”¹⁰⁹ Maga ez a hangnem eléggé kezeskedik afelől, hogy mennyire elítélte Kálvin a betű rabjait, s az allegóriát a maga helyén mennyire a Szentírás alkotához tartozónak tekintette. Megjegyezzük: a jelenkori hermeneutikai állásfoglalás szintén ilyen irányban mozog. Éppen az ún. „dialektika“ képviselői között vannak olyan theologusok, akik fenntartással ugyan, de az egészséges allegória mellett foglalnak állást, amint ezt a jelenkor ismertetése rendjén látni fogjuk. A Kálvin megoldása tehát különös figyelmet érdemel. Szerinte a szöveg tisztasága és érthetősége nem föltétlenül vonja maga után, hogy trópusok, figurák és metaforák ne fordulhatnának elő a parancsolatokban, történetekben, testamentumokban és sakramentumokban. Ellenkezőleg: mindenütt találunk allegorikus formákat, anélkül, hogy a szöveg világosságának elvét fel kellene adni. „Nem tudom helyeselni — írja Kálvin —, ... hogy a parancsolatokban, történetekben, testamentumokban és sakramentumokban a szavaknak világosaknak kell lenniük, azaz trópus- és figura-nélkülieknek... Különféle bizonyítékokkal megmutattam, hogy ez nincs így (ostendi non ita esse). Meg-

mutattam, hogy a parancsolatokban metaforák vannak... A történetekben a képes beszédek jelenlétét senki sem vonja kétségbe, csak aki nem olvassa azokat... Ha nézzük a sákramentumokat... látjuk, hogy képes beszédekben vannak áthagyományozva.¹¹⁰ Heshusiust meg is rója Kálvin a következetlenség miatt, mert amiképp nyilvánvaló, hogy a Jn. 6, 53-ban ez a szöveg: „Ha nem eszitek az ember Fiának testét, és nem isszátok az ő véré^t“ metaforikus beszéd éppoly nyilvánvaló, hogy **úrvacsorai kifejezés: „Ez az én testem“**, szintén jelentésátruházással, vagyis figurálisan nyeri el tiszta értelmét. „Kérdezem Heshusiustól — írja Kálvin—: vajon Krisztus beszédében, melyet a Jn. 6-ban olvasunk, nincsen-e figura? Akár akarja, akár nem, el kell ismernie, hogy metaforikusan van mondva: ha nem eszitek az ember Fiának testét és nem isszátok az ő véré^t...“¹¹¹ Ha nem így lenne, akkor a kősziklát szintén Krisztus testének kellene mondani, mert az Írás a kőszikla figuráját is használja ebben a vonatkozásban.

A Szentírást emberek írták emberi eszközökkel és emberi nyelven. Ennélfogva a grammatikai szabályok alól a theologusok sem vonhatják ki magukat azzal, hogy mindent szó szerint értelmeznek. „Ha az egész Szentírást tanulmányozza a hívő és szorgalmas olvasó, a sákramentumokban mindig megtalálja azt, amit mondottunk, hogy tudniillik a jelnek tulajdonítottatik a jelzett dolog neve. Ezt a grammatikusok figurális beszédnek nevezik. A theologusok sem forgathatják fel a dolgok rendjét, ha beszélni akarnak.“¹¹² Ennél a kérdésnél jellemző és reánk nézve fontos, hogy Kálvin maga mellett tudja az egyházi atyákat. „Mindezeket eléggé bizonyítja, hogy az úrvacsora szavait az atyák nem értelmezték egyszerűen és betű szerint.“¹¹³ Az egészséges allegóriában tehát találkozunk az egyházi atyákkal, és velük együtt vallja: nem mindent lehet és kell szó szerint tekinteni a Szentírásban.

Az eddigiekben idézett kifejezések csak tartalmuk szerint vonatkoznak az allegóriára. Ennélfogva a felhozott érvek ellenére is állíthatná valaki, hogy a reformátorok mindezeket nem számították allegorikus fordulatoknak: ők végeredményében maradék nélkül kiküszöbölték az allegóriát. Ezért szükséges, hogy az elhangzott tartalmi szempontok mellett formálisan is bizonyítsuk az allegóriával kapcsolatos tanítást. Mielőtt azonban ezt tennénk, röviden időzni kell még a szinekdoché kifejezésnél. A szinekdoché vagy tárgyátvitel (együttértés, amikor egy bizonyos rész az egészért van, és fordítva) azt fejezi ki, hogy ami látszólag csak egyetlen dologra vonatkozik, több egyéb^{re} is átvihető; amit látszólag egy valaki mond, úgy vesszük, mintha többen mondanák; ami látszólag valamely nagy egységnek csak egy részére mutat, úgy értelmezzük, mintha a darabkák összességére tekintene. Megfelel ez az egyházi atyák „pars pro toto“ szabályának.

A Jn. 1. 14 magyarázatában írja Kálvin, hogy a „caro“ (test) az egész embert ábrázolja a maga teljességében. Pedig a test tulajdonképp nem egyéb, mint az emberi lénynek egy része. Viszont szinekdochikusan bele kell érteni nemcsak a hús-vér testet, hanem a gondolkozást, az érzelmi világot, a lelket és egyáltalán mindent, ami az emberhez tartozik. „Észre kell venni — írja Kálvin — a szinekdochikus beszédformát, mert a kisebb rész (pars inferior) az egész embert felöleli.“ Máskor a „kenyérben“ látja azt a részt, mely mindenféle eledelnek a kife-

jezője, mivel a zsidóknál a kenyérevés — panem comedere — általában az étkezést jelentette. „A kenyérenél — írja — az összes eledelt együtt kell érteni... A zsidók ugyanis a kenyérevést szinekdochikusan az étkezés helyett használták.“¹¹⁴ Ismét másutt Kálvin egyik tanítványnak a beszédét vonatkoztatja a többiekre is a fennforgó szinekdoché miatt. „Monda azért — olvassuk — egy az ő tanítványai közül: miért nem adták el ezt a kenetet, és miért nem adták a szegényeknek?“ Bizonyára — folytatja — az egyik tanítvány (ti. Júdás) nemcsak a saját, hanem tanítványtársainak a véleményét is kifejezésre juttatta, mert „valóban az Írás sajátossága, hogy szinekdochikusan többekre vigye át azt, ami egyé vagy keveseké.“¹¹⁵

Kálvin annyira fontosnak tartotta a szinekdochét, hogy az *Institutioban* részletesen foglalkozik vele. Megállapítja, hogy például a parancsolatokban egy-egy tiltásnál szinekdochikusan mindig több foglaltatik, mint amennyit a pusztá szókép kifejez. Ezt a szentírási sajátosságot nem szabad figyelmen kívül hagyni, de vigyázni kell, nehogy valami mérték nélküli szabadosság legyen úrrá, s a tárgyátvitel látszata alatt kényünk és kedvünk szerint magyarázzuk a Szentírást. „Mindig több van a parancsolatokban és a tiltásokban, mint amit a szavak kifejeznek; a magyarázást úgy kell mérsékelni, nehogy lesbosi szabállyá váljék, amelyre támaszkodva a Szentírást szabadon kiforgassuk és bármiből bármit csináljunk (quodlibet e quolibet faciamus).“¹¹⁶ Ilyen visszaélés elkerülése végett meg kell találni azt a mértéket, melynek segítségével megállapítható: meddig szabad túlmenni a betűn (litterán), s így tűnjék ki, hogy a magyarázat semmit sem toldott Isten törvényéhez, hanem hűséggel adta vissza mindazt, ami a szent író tulajdonképeni szándéka volt. Meg kell tehát keresni, hogy a magyarázat milyen mértékben lépheti át a szavak keretét, hogy hűséggel legyen visszaadva a törvényadó tiszta és helyes értelme.¹¹⁷

A mondottakból kitűnik egyrészt, hogy a Szentírást tartalmát könnyelműség nélkül nem lehet a betű bilincseihez kötni. Túl kell lépni a betű korlátján, mert egyébként a magyarázó megrövidíti az Igét. „Nyilvánvaló, hogy a törvény kegyes magyarázatának túl kell mennie a szavakon.“¹¹⁸ Másrészt viszont éppily nyomatékkel érvényesül az elővigyázatosság, nehogy a túllépés mértéken felüli legyen. Hogy azonban mely pontig szabad elhagyni a betűt, homályos marad mindaddig, amíg a szabályozásnak valami biztos módja nem adódik (nisi modus aliquis finitatur).¹¹⁹ Kálvin ezt a módot abban látja, hogy pontosan meg kell határozni a vonatkozó rész célját. Ha ez megtörtént, akkor nincs ok a szabadosságtól való félelemre. „Legjobb módnak tartom — írja — hogy... minden egyes parancsolatban mérlegeltessék: mi célból adatott nekünk?“¹²⁰ Tisztázni kell előbb a szóban forgó mondás értelmét (rationem), azután pedig azt, hogy mi célból adta Isten (cur datum nobis fuerit). Így eleve elvágható a belemagyarázás lehetősége.

Nézzük meg — teljesség kedvéért —: miképpen végezte a határmeghúzást maga Kálvin.

Az első parancsolat értelme az, hogy „egyedül Istent imádjuk“. Bár nem foglaltatik a betűkben, mégis nyilvánvaló, hogy aki Istent tiszteli, az tetszik Istennek; aki pedig őt nem tiszteli, az nem tetszik. Szintén benne foglaltatik, hogy Istennek a nemtisztelése helytelen és gonosz

dolog. Vagyis a parancsból lehet következtetni a tiltásra, a tiltásból a parancsra. „Ha ez tetszik Istennek, az ellentéte nem tetszik; ha ez nem tetszik, az ellentéte tetszik; ha ezt parancsolja, az ellentétét tiltja; ha ezt tiltja, az ellentétét parancsolja.“¹²¹ A szavak tehát csak részben fejezik ki azt a teljes üzenetet, melyet Isten emberei a szavakon át nyilvánosságra akartak hozni. Így az írásmagyarázás feladatához tartozik, hogy az isteni szándékot lehetőleg a maga egészében felmutassa. A szinekdochikus kifejezési mód kötelezi ilyen magatartásra az olvasót. Csakis így lehetséges, hogy a tízparancsolat nemcsak a testi ölést, nemcsak a mindennapi értelemben vett lopást, nemcsak bizonyos parázna-ságot, bálványimádást tilt, hanem mindazt, amit az egészséges írásmagyarázásnak meg kell értenie a fenti szellemben. Az egyes parancsolatok ugyanis csak a legvisszatetszőbb bűnököt emelik ki, hogy ezáltal továbbmutassanak és példázzák Istennek más bűnök elleni tiltó akarátát is.¹²²

Az eddigiek után vizsgálat tárgyává kell még tenni az allegóriát, nemcsak tartalmi, hanem formai tekintetben is. Ezt a vizsgálatot megkönnyíti az a körülmény, hogy bőséges anyag áll rendelkezésre a reformátoroknál.

Az *allegória* olyan rejtett értelmű beszéd vagy írás, melyben a szavak egyebet jelentenek, mint amit a betűk pusztán képe mutat. Amint Luther mondja: az allegória nem egyéb, mint rejtett értelmű írás. Mind Kálvin, mind Luther elismeri, hogy a Szentírástól nem idegen ez a kifejezési forma. Luther megemlíti, hogy ilyen allegóriákat gyakran használ Krisztus, mint például: Mt. 8, 11; Jn. 14, 2.¹²³ De hogy Kálvin is hasonló nézeten van, kitűnik az alábbiakban közlendő néhány idézetből, melyeket reformátorunk írásából épp az allegóriára való tekintettel válogattunk ki.

„Rontsátok le ezt a templomot, és három napon belül felépitem... Ez allegorikus beszéd.“¹²⁴ A 2. Kir. 6, 17 magyarázatában: „És ímé a hegy rakva volt tüzes lovakkal és szekerekkel Elizeus körül“, ami nem más, mint „az angyalok sokasága“.¹²⁵ Úgyszintén „allegorikusan hívja Ésaiás pusztának az egyház pusztulását“.¹²⁶ „Az egyiptomi fogság“ a „bűn rabságát“ példázza, míg a „fáraó alámerülése“ egyenlő a „Sátán“ pusztulásával.¹²⁷ Az Ábrahám és Lázár példájával kapcsolatosan írja Luther, hogy „az elején történet... A következő versek azonban allegóriát kapnak, mely azt mutatja, hogy miképpen fog történni az ítélet napján.“¹²⁸ Hasonlóképp Luthernél olvassuk, hogy „amiért Hóseás az első fejezetben egy parázna feleséget vesz magához, azért senki se gondoljon az ő zabolátlanságára... Ő ugyanis képes beszédet használni... Az asszonynak és a gyermekeknek azért kell ilyen szégyenteljes nevet viselniük, hogy az istentelen nép büntetését példázzák.“¹²⁹ Csak szemléltetés céljából idézzük, de meggyőződésünk szerint egy helyen Luther mintegy középkori hangon érinti az allegóriát, amidőn a Jelenések könyvéhez írott bevezetésében ezeket mondja: „Így aztán az első jaj... Arius, a nagy eretnek és az ő társai... A második jaj... a gyalázatos Mohamed... A harmadik jaj a pápás császár és a császári pápaság... Az első gonosz angyal Tatianus..., a másik Marcion..., a harmadik Origenes és az ő önmagukat szeplőtlennek vélt társai, akik... mindenkinnél tisztábbak akartak lenni. Ilyenek voltak azután a donatisták is.“¹³⁰

Ezekben az esetekben kétségtelenül arról van szó, hogy a betű és az értelem nem azonos. Ha pedig újból végigjárjuk azt a területet, melyet a parabolával, hiperbolával, metaforával és szinekdochével kapcsolatosan ismertettünk, nyilvánvaló, hogy a szöveg és az értelem közötti eltérésben mutatkozik egy közös vonás. Amit tehát az „allegóriáról” mondottunk, lényegében nem különbözik attól, amit más hasonló megjelölések (parabola stb.) alatt olvastunk. Mindenik esetben ugyanegy dolog jut kifejezésre, úgyannyira, hogy az allegóriánál felhozott példákat erőltetés nélkül besorolhatnánk a parabola, metafora stb. körébe és fordítva szintén. Ennek a körülménynek a figyelembevételével és az egyházi atyákat követve, de főként Kálvinnak a Gal. 4, 24-hez írott kommentárjára való hivatkozással, ahol egyrészt ugyanazon szempont alatt említi a Szentírás figurális, anagogikus, tipikus és allegorikus sajátosságát, másrészt pedig a sákramentumok természetére utal, holott más helyen a metaforához osztotta be, kétség nélkül megállapítható, hogy az *allegória a reformáció korában is gyűjtőfogalom*. Mint ilyen, felöleli mindazokat a beszédfordulatokat, melyekben a betű látszólag ellentétben áll a tartalommal.

A mondottak eredményeként megállapítható, hogy a *reformátorok allegorizáltak*. Nem is tehetek egyebet, mivel az allegória a Szentírás sajátja; olvasóját kényszeríti, hogy úgy értse meg, amint egyáltalán érthető, vagyis helyenként allegorikusan. Eppen ezért az allegóriát úgy tekintik, mint kifejező eszközt, melyet az ember értelmi-lelki fogyatékossága miatt adott Isten, hogy így megérthesse a mennyei üzenetet.

Az allegória ténye három figyelmeztetést hordoz magában. Először Isten a bűnös embert nem tartja alkalmasnak a kemény beszédre, az erős eledelre. „Krisztus azért beszélt ilyen homályosan — mondja Kálvin —, mert őket [hallgatóit] nem tartotta méltónak a nyílt feleletre.”¹³¹ Luther pedig így ír: „Azok, akiknek durva az értelmük, jóleső érzéssel örvendeznek a hasonlatok, parabolák és allegóriák láttán. Ezért Krisztus is parabolákban és hasonlatokban tanít, kinek-kinek az értelme és felfogása szerint.”¹³² Másodszor az allegorikus formák által Isten sarkallni akarja az olvasót, és kényszeríteni arra, hogy a Szentírás kérdéseire nagyobb gondot fordítson, és üzenetét alaposabban átgondolja. „Ami hasonlatok, példabeszédek és találós kérdések formájában adatik elének — mondja Zwingli —, azzal a sajátossággal rendelkezik, hogy az ember értelmét sarkallja és elmélyülésre ösztönzi.”¹³³ Harmadszor Isten tekintettel van az emberi gyöngeségre. Ezért lehajol az emberhez, és allegóriákban szól emberi módon az isteni dolgokról.

Tehát többféle okolással bár, de reformátoraink szerint az allegória használata nem tagadható a Szentírásban. Igaz, Luther azt tanácsolja, hogy mivel az „allegória csak homályban hagyja a hallgatókat, nem is kell róla beszélni.”^{133b} Viszont maga Luther sem kerülhette el az allegória magyarázását, valahányszor találkozott vele a Szentírásban. Kálvin még elméletben sem adott olyan tanácsot, hogy az allegóriát kerülni kellene. Ellenkezőleg: azt hirdette, hogy a grammatika szabályai alól a theologusok sem vonhatják ki magukat, amint az úrvacsora kérdésében tették a Luther követői. Röviden: a Szentírást a hozzá tartozó sajátosságok figyelembevételével kell megérteni és magyarázni.

Mindez azonban a valóságnak csak az egyik oldala. Emellett megtaláljuk reformátorainknál az *allegória legélesebb elítélését is*. Luther keserűen gondol vissza arra, hogy szerzetes korában az allegóriának nagy mestere volt. Viszont annál boldogítóbb tudat tölti el, miután felismerte, hogy az allegóriának egyetlen értelme van: a Krisztusra utalás. „Mikor szerzetes voltam — írja — mindent allegorizáltam. Miután pedig a Római levél ismerete segítségével Krisztusnak valamely ismeretéhez jutottam, megláttam, hogy az allegóriák nem azt mutatják, amit Krisztus jelent, hanem azt, hogy kicsoda ő (quid Christus esset).“¹³⁴ Miként Luther saját múltja felett mond ítéletet, Kálvin a Hieronymus-i allegóriát veti el: „Szentestíve volt a mózesi törvény által, hogy a papok tesznek különbséget a lepra és lepra között. A spirituális bűn — allegorikusan — leprát jelent, melyet a papnak kell megítélnie.“ Ebből aztán az egyház Hieronymus nyomán levonja a következtetést, hogy ma is a papnak kell megítélnie a bűnöket. Az ilyen allegorizálásnak nincs helye. Ha már mindenképp allegorizálni akarnak, úgy Krisztusban kellene keresniük a bűnöket megítélő főpapot.¹³⁵

Mindkét előbbi példából csak annyit lehet kivenni, hogy Luther és Kálvin bizonyos szigorúsággal kezeli az allegóriát. Nem vetik el, de érzik hangjukon a gyanú, mégpedig a *helytelen allegória miatt*. Tehát mindössze enyhe elítéléssel van dolgunk, mellyel azonban távolról sem dobják el az allegóriát, hanem amennyiben Krisztusra mutat: megengedhetőnek tartják. E mellett a békülékeny magatartás mellett viszont esetenként pusztító tűzként szórják az allegóriát elítélő kijelentéseiket. Luther azt mondja, hogy „nagyon veszélyes dolog a keresztyén tanításban az allegóriával játszani. A szavak némelykor egészen finoman kedvesek, megnyerőek, de mégis nagy üresség van mögöttük, és inkább azoknak a prédikátoroknak tesznek szolgálatot, akiknek nincs elegendő vágott dohányuk; az allegóriákat ragadják meg, amelyek semmi bizonyosat nem tanítanak, amire alapozni vagy amiben megnyugodni lehetne.“¹³⁶

A Luther hangja mellett ismeretes a Kálvin közkeletű mondása, melyben az allegóriát mint a Sátán koholmányát bélyegzi meg (*hoc procul dubio Satanae commentum fuit*).¹³⁷ Máskor veszedelmes tévelygést (*perniciosus error*) lát benne, mivel használói hiábavalónak és büntetésre méltónak ítélik a Szentírás olvasását, ha nem az allegorikus magyarázás szerint történik. Ez az eltévelyedés sok gonosznak volt a kútfeje, mivel nemcsak meg volt engedve a tiszta szentírási értelem meghamisítása, hanem épp azt tartották a legkiválóbb magyarázónak, aki legvakmerőbb volt a féktelen hamisításban.¹³⁸ Ennél elítélőbb hangon már aligha lehet nyilatkozni az allegorizálásról. Szükségképp merül föl tehát a kérdés: honnan magyarázható a reformátoroknál az allegória merev visszautasítása, holott végeredményében maguk is elfogadták és alkalmazták?

Láttuk, hogy az elítélő kritikát a szöveg meghamisítása vonta maga után. Következésképp nem az allegóriát, mint irodalmi formát ítélik el a reformátorok, hanem a *visszaélést*. A reformátori magatartás félreismerése onnan származik, hogy az elítélő bírálatot a későbbi korok egyrészt helytelen beállításba helyezték, másrészt általánosították. Rossz beállításba helyezték azáltal, hogy a téves allegorizálást behelyettesí-

tették általában az allegória fogalmával, s általánosították azáltal, hogy bizonyos helytelen allegóriákkal együtt elvetették a ténylegesen létező szentírási allegóriákat is. Az alábbiakban összefoglaljuk azokat a szempontokat, amelyek a reformátori irodalomban az egészségtelen allegória visszautasítását indokolják.

Első dolog, amit Kálvin a hamisan allegorizálóknál lát, a *betűnek és a léleknek a meg nem engedhető szétválasztása*. „Túlsúlyt nyert az az origenesi koholmány, hogy a littera alatt a Szentírás grammatikai értelmét... kell érteni, míg lélek alatt azt az allegorikus értelmet, mely közönségesen spirituálisnak neveztetik.”¹³⁹ Ez a tarthatatlan különválasztás hozza magával, hogy kettős vagy épp hármas jelentése is lehet ugyanannak a szövegnek, amit természetesen a reformátorok egyhangúan visszautasítanak. Tehát nem az a kifogás, hogy a szöveg túltal önmagán, hanem a kettősség ellen folyik a harc, mintha a szövegnek lenne egy önmagában álló tanítása, és mellette a léleknek egy másik. Nem! Értelem csak egy van, és csakis egy lehetséges, amelyet a szöveg hordoz. Ha valóban allegóriáról van szó, akkor annak a textusa kimondottan azzal a céllal íratott le, hogy az egyetlen allegorikus jelentést tükrözze. Így a betű nem ölhet, mert nem áll önmagában elkülönítve, hanem abban leli értelmét, hogy a Lélek eszköze legyen. Elkülönítés esetén valóban öl, mert meg van fosztva igazi lényegétől, tartalmától.

A másik dolog, ami a reformátorok részéről ellenhatást váltott ki: a helytelenül értelmezett allegóriáknál ki-ki saját gondolataiból igyekezett kibányászni az ún. rejtett jelentést. Ez a mély értelem, mely a betű alatt és mögött látszott, tulajdonképp csak az írásmagyarázók eszeiösségében rejtőzött. Az ilyen fonákosságokat akarja tehát kiküszöbölni a reformáció, midőn a mély értelem jogcíme alatt üzött allegorizálást elítéli, és a szó szerinti értelemre való támaszkodást ajánlja. „Kérem — mondja Luther — a keresztyén olvasót, hogy annak az értelemnek (sensus) a keresésére helyezze a fősúlyt, amelyet litterálisnak neveznek, és amely a keresztyén hit és theologia lényege (tota substantia).”¹⁴⁰

Harmadsorban nem kis mértékben járult hozzá az elfajult allegória kibontakozásához az a felfogás, melynek alapján a Szentírást annyira gazdagnak tekintették, hogy az egyedüli értelem helyett többféle értelmet kerestek benne. „A Szentírás — mondják — gazdag, amiért többféle értelmet szül.” A Szentírás gazdagságát Lutherrel együtt Kálvin is elismeri, s tisztelettel áll meg az atyák megállapítása előtt, de nem vonja le belőle a többféle értelem hamis következtetését. Az igazi allegória nem készíthet a szöveg mellőzésére, hanem épp ilyenkor szükséges a leggondosabb szövegvizsgálat. „En — írja Kálvin — a Szentírást úgy tekintem, mint minden bölcsességnek leggazdagabb és kimeríthetetlen forrását, de tagadom, hogy gazdagsága különféle értelemekben nyilvánulna meg, amelyeket kedve szerint bővíthet mindenki. Tudnunk kell, hogy az a Szentírás igazi értelme, mely valóságos és egyszerű (germanus et simplex). Ezt felkaroljuk, és hozzá görcsösen ragaszkodunk. Az elképzelt magyarázatokat, melyek a litterális értelem-től eltávolodnak, nemcsak megvetjük mint kétségeseket, hanem azokat mint veszedelmes romlásokat visszautasítjuk.”¹⁴¹

Fölösleges ezek után bizonyítani, hogy a küzdelem tényleg nem az allegória, hanem a fonák allegorizálás, a többértelműség, a Szentírás

meghamisítása, vagyis az emberi gondolatok ellen folyt; az ellen, amit műveltek „az álmodozók, amidőn játékot űztek a betű szerinti, allegorikus, morális és anagogikus értelemmel“.¹⁴² Nem marad más hátra, mint kitartani a szöveg mellett, és így megismerni az egyetlen helyes értelmet. „Szükséges, hogy az egyedüli egyszerű és biztos értelemre támaszkodjanak a theologusok a Sátánnal szemben.“¹⁴³ Hozzá kell szoktatnunk magunkat, hogy mindig megmaradjunk a „tisztá és egészséges szöveg mellett“.¹⁴⁴ Kálvin hasonlóképp a betű szerinti egyetlen jelentésnek a megkeresése és megtartása mellett száll síkra. Felállítja a szabályt, mely szerint a homályos dolgokról csak azt és csak annyit szabad elfogadni, amit és amennyit az Ige a szövegen át nyújt. „A vallás egész tudományában meg kell tartani az egyetlen szerény és kegyes szabályt, hogy a homályos dolgokról se ne mondjunk, se ne gondolkodjunk, se tudni ne vágyjunk egyebet, mint amit Isten Igéje adott nekünk.“¹⁴⁵

Összegezve a mondottakat: *Az allegória és az allegorizálás helyes értelemben otthonos a reformátoroknál. Ami ellen viaskodtak, az a helytelen hermeneutikai megfontoláson nyugvó allegorizálás.* Reánk nézve az irányadó, hogy a hamis allegóriával együtt ne dobjunk el az egészséges allegóriát, melyet nem távolított el magától egyetlen valamire való exegéta sem.

b. NYELVISMERET

„Vissza a forrásokhoz“¹⁴⁶ — mondotta Zwingli. Ez a reformáció jelszava a bibliai szöveg vizsgálata tekintetében. A középkorban nagyjából csak magyarázatokat olvastak a szövegről, vagy esetleg a Szentírás Vulgata-fordítását használták. A héber nyelv ismeretlen volt.¹⁴⁷ A görög nyelv sem állott nagy tiszteletben. Ilyen körülmények között reformátoraink nem győzik eléggé hangsúlyozni az általános magatartás elégtelenségét és visszasságát. Vissza kell menni a „forráshoz“, mivel sem a Vulgata, sem bármely magyarázat nem teheti szükségtelemmé a belőle való merítést.

A Szentírás héberül és görögül lévén írva, a forrásokhoz való menetel maga után vonja az eredeti nyelvek ismeretét. Az íráskutatónak foglalkoznia kell mind a héber, mind a görög nyelvvel, mert egyébként a Bibliát igen nehéz megközelíteni. Amint Zwingli mondja: „Héber nyelvismeret nélkül az Ótestamentumot, görög nyelvismeret nélkül az Újtestamentumot csak nehezen lehet tisztán és világosan megérteni.“¹⁴⁸ Luther állítja, hogy az eredeti szöveg mellőzésével a „Szentírás némely helyen világosan meg sem érthető.“ De ne vezessen félre Luthernek ez a megállapítása oly értelemben, hogy az eredeti nyelvek ismerete nélkül a Bibliának csak egyes szakaszai volnának érthetetlenek. Másutt ugyanis Luther az egész Szentírásra nézve szükségesnek tartja a héber és görög nyelv tanulmányozását, úgyannyira, hogy ezen nyelvek ismerete nélkül haszontalannak minősíti még a Szentírás olvasását is. „Először a nyelvet kell megismernünk. Egyébként az olvasásnak semmi haszna.“¹⁴⁹

Hogy a nyelvismeret szempontja a gyakorlatban is mennyire fontos hermeneutikai szabállyá lett a reformáció századában, mutatja a Zwingli következő személyes vallomása: „Azért kezdtem el ezelőtt tíz esztendővel a görög nyelv tanulását, hogy Krisztus tudományát a maga eredetiségében megtanulhassam.”¹⁵⁰ A nyelvismeret tehát nem valami esetlegesség, hanem Krisztus tudománya megismerésének elengedhetetlen feltétele. Erre enged következtetni nemcsak a Luther és Kálvin kitűnő nyelvtudása, hanem az a körülmény is, hogy bizonyos alkalmakkor a gyülekezetek előtt héberül olvastak föl a Szentírásból.¹⁵¹ Nyilvánvaló ebből, hogy a hivatásuk szerint theologusok mellett a világi emberek közül is többen elővették és tanulták az antik nyelveket. A héberre nézve is áll, amit Luther a görögről mondott: „Ma az egész keresztyénségben görögül tanulnak az emberek.”¹⁵² A II. Helvét Hitvallás összegezi a fejlődés eredményét, midőn csak azt az írásmagyarázatot fogadja el igazhitűnek, mely a *Szentírás eredeti nyelveinek* a vizsgálata alapján keletkezett.

Ha arra gondolunk, hogy a reformátorok miért tulajdonítottak ilyen nagy jelentőséget az eredeti szövegnek és az eredeti nyelveknek, akkor a következőkre kell figyelni:

Először az eredeti szöveg ismerete nélkül kárt szenved a Szentírás abban az értelemben, hogy nem a saját mondanivalója, hanem a magyarázó gondolata érvényesül. Ez természetesen következik a Luther intéséből: „Nyelvismeret nélkül a Szentírást nem lehet soha igazán megérteni.”

Másodszor egyetlen fordítás sem lehet hű mása az eredetinek. Kálvin erre nézve a „megváltó” értelmezése rendjén tesz kifejező bizonyosságot. „A görög szótár jelentése több, mint a latin servator szóé. Azt jelzi ugyanis, aki nemcsak egyszer szabadít meg, hanem szerzője az örök üdvösségnek.”¹⁵³ Minden fordítás magyarázatra szorul, amint ez kitűnik Luthernek az ároni áldáshoz készített kommentárjából: „Itt pedig héberül kell tanulnunk, és a nyelvhez hozzá kell szoknunk. Ugyanis németül semmit sem jelent, ha ezt mondom: Világosítsa meg Isten az ő orcáját terajtd. És mégis, másképp nem lehet visszaadni, sem meg-németesíteni, hanem így kell hagyni és engedni, hogy a héber szöveg beszéljen, s akkor németül annyit jelent: Isten, az Úr, legyen hozzád kedves és vigasztaló; ne tekintsen reád elégedetlenül, haragosan; ne félemlítse meg a te szívedet, hanem kiengesztelve, vidáman és atyai szívvvel mosolyogjon reád, hogy vidám lehess és általa megvigasztalt, s szívélyes bizalmad legyen hozzá.”¹⁵⁴ Azért tartottuk szükségesnek beiktatni ezt az eléggé hosszú idézetet, hogy annál érthetőbbé váljék: egyetlen fordítás sem lehet eléggé tökéletes önmagában.¹⁵⁵ Nem mintha a fordítás volna hibás, hiszen Luther megjegyzése szerint az eredeti szöveget nem is lehet jobban visszaadni; azért sem, mintha a fordítási nyelv, adott esetben a német, nem lenne eléggé tökéletes kifejező képességű, hanem azért, mert minden nyelvnek más a génusza, amellyel semmiféle idegen nyelv nem képes megbirkózni. Vannak dolgok, melyeket csak körülírással, azaz magyarázattal lehet tolmácsolni. Tehát az eredeti nyelvek ismerete valóban elengedhetetlen. Erre céloz Zwingli, amikor figyelmeztet: ha valaki a „Szentírás értelmét akarja elnyerni, a héber nyelvi sajátosságok ismerete nélkül még a bibliai görög szöveg

kapcsán is sok helyen nehézségbe ütközik.¹⁵⁶ Mindez röviden arra mutat, hogy ha nem csupán felületes, hanem alapos és helyes ismeret után vágyunk, nem elégedhetünk meg a fordítás homályos tükörképével. Ha valahol, akkor épp a reformáció talaján fedezhető fel a bibliai nyelvek tanításának és tanulásának kiváltképpen szükségessége.

Zwingli bármely félreértést kizár (miközben nem tér el sem a Kálvin, sem a Luther szellemétől) annak megállapításával, hogy a két bibliai nyelvet természetes viszonyosságukban és egymásra utaltságukban kell szemlélni. Nem elegendő csak az egyiket vagy csak a másikat ismerni. Ma ezer meg ezer oknál fogva más az élet, mint a XVI. században, de a nyelvismeret szüntelen problémája marad mind az egyes theologusnak, mind az Anyaszentegyháznak, melyhez hozzátartozik a theologiai tudományosság.¹⁵⁷

A nyelvtudás alkotó elemei között foglal helyet a nyelvtani ismeretek elsajátítása, vagyis a hangtan, szótan és mondatlan, egyszóval mindaz, ami a grammatika körébe esik. Amikor Luther a grammatikára való figyelmeztetést ajánlja,¹⁵⁸ tulajdonképp összefoglalva emlékeztet a fő és melléknévek ragozására, az igeragozásra, a névmásokra és számnevekre, a mondat szerkezetekkel való bánásra és sok más nyelvtani problémára, melyekkel az íráskutató lépten-nyomon találkozik. De ezeken túlmenően ismerni kell a főnevek és igék sajátos jelentését, mely épp az adott textusban fordul elő. Nem elégséges tisztában lenni bizonyos kifejezések általános „profán” fogalomkörével, hanem mélyebbre kell hatolni, és világosságot deríteni arra, hogy mit ért Pál apostol ilyen és ezekhez hasonló szavakon: törvény, bűn, kegyelem, hit, igazságosság, test, lélek stb.¹⁵⁹ A reformáció korában meg van vetve az ágy nemcsak a külön bibliai szótár és grammatika számára, hanem egyszersmind figyelemztetés is hangzik, hogy a pusztá szöveget tekintve sem szabad a Bibliát más, ún. „profán” írásokkal egy síkba helyezni. A Szentírás annyira különbözik bármely irodalmi terméktől, hogy benne a szavaknak gyakran kizárólag csak a Bibliában található értelmük van. Ez a tétel akkor is igaz, ha a kutatások azon eredményeire gondolunk, amelyek kézzelfoghatóan bizonyítják, hogy az Újtestamentum nyelve nem irodalmi vagy valami sajátos vallásos nyelv, hanem a mindennapi élet szójárása. Valóban így van. És mégis igaz, hogy vannak bibliai szóképek, melyeket kívülről megérteni, azaz hiten kívül állva magyarázni képtelenség. Hogy mi a kegyelem, azt nem a héber vagy a görög szótár mutatja, hanem — például — a parázna nő bűnének a megbocsátása; hogy mi az ítélet, azt a gazdag és a Lázár története tükrözi.

Azonban bármennyire szükséges egyrészt a profán, másrészt a sajátos bibliai nyelvismeret, önmagukban mégsem elégségesek. A nyelvismeret csupán egyik eszköz a többi között. A zsidó és a görög nyelv ismerete senkit sem tesz theologussá. A nyelvi tudásból nem lehet bálvány. Az eredeti nyelvek elnyerik méltóságukat, de megmaradnak igazi mivoltuk szerinti segédeszközöknek. Amint Luther írja: „A nyelvek... csak segítséget jelentenek.”¹⁶⁰ Ha kiváló nyelvész valaki, nem következik, hogy ugyanakkor kiváló theologus is. Tehát a Szentírás megértése nem pusztá nyelvészeti kérdés; egyébként a zsidóknak és a görögöknek kellene legtisztábban megérteniük az Írás üzenetét. Ezért ismételjük: a reformátoroknál a nyelvismeret csak egyik segédeszköz a többi

között. Mint ilyent a maga helyén meg kell becsülni, de a megértésné mindent reá bízni nem szabad.

Közismert dolog, hogy a szövegkritika a későbbi századok gyümölcse. Ezen a téren a reformáció érdemi számításba nem vehető. Nyomai azonban már a reformáció századában észrevehetőek. Kálvin például némelykor összeveti az eredeti görögnyelvű forrásokat, és így igyekszik megállapítani a romlatlan szöveget. Az Ef. 1, 1 magyarázatában a „minden szenteknek“ (sanctis omnibus) kifejezés kapcsán mondja „A görög exemplárok nagyobb részében nincs meg a 'minden', amelyet azonban mégsem akarok mellőzni, mivel egyébként beleértendő (subaudiendum est).“ Hasonlóképp jegyzi meg a Jn. 8, 1—11-ről, hogy bár nem található minden kéziratban, mégis, mivel a latin eklézsiák elfogadták, és a legtöbb régi görög kódexben megtalálható, és semmit sem tartalmaz, ami az apostoli írással ellentétben állana, nincs okunk a visszautasításra.¹⁶¹ Ezekből a példákból megállapítható, hogy a reformátorok valóban éltek a szövegkritikával. Igaz, náluk a későbbi értelemben vett kritikai tevékenység hiányzik. Helyel-közzel található kritikai megjegyzéseiktől eltekintve nem gyakorolták a szövegkritikát. Magunk részéről osztjuk és az egész reformatori irodalomra átvisszük Kálvainak a Kálvinra vonatkozó jellemzését: Nem gyakorolt erős szövegkritikát, mert szerinte a Szentírás tekintélyének ártanánk, ha kandi módon (curiosus) foglalkoznánk a szövegtérésekkel.¹⁶²

c. KÖRÜLMÉNYEK

A II. Helvét Hitvallás a szövegismeret mellett az írásmagyarázás feltételül szabja, hogy „a körülmények figyelembevételével legyen kifejtve“ az eredeti szöveg. Mai szóhasználattal ez a bibliai bevezetés kérdéseit jelenti.

A reformátorok szükségesnek tartották ismerni a vonatkozó bibliai levél vagy könyv szerzője, címzettje, rendeltetési, valamint keletkezési helyének és idejének a kérdését. Az erre irányuló munkát az egyes szentírási könyvek elé készített bevezetésben végezték el. Véleményük szerint azért elengedhetetlen az ilyen természetű fáradozás, hogy tisztázható legyen az az általános helyzetkép, melyben a bibliai könyv keletkezett, és egyidejűleg a keletkezés oka,¹⁶³ valamint az írás célja.¹⁶⁴ Ebben az értelemben nyilatkozik Kálvin a János evangéliumához írt bevezetésében, ahol megállapítja: „Jánost főként az ösztönözte írásra, hogy Krisztus istenségét . . . megvédelmezze.“

Magától érthető, hogy amiként bármely más írásnak, úgy a Szentírásnak az értelme is világosabb lesz, ha a kísérő körülmények ismeretesek. Viszont az is bizonyos, hogy a reformátoroknál az ilyen kérdések nem voltak döntő jelentőségűek. Ezek nem annyira fontosak, hogy miattuk a más nézetek lévőkkel messzemenő vitába kellene bocsátkozni.¹⁶⁵ Kálvin mondja az evangéliumokhoz írt bevezetésében: „Nem kell nagyon aggodalmaskodnunk, mert reánk nézve nem nagy jelentőségű dolog“ a szerzőség eldöntése. Hasonló a helyzet Luthernél, akit szintén nem zavar a probléma. „Hogy ki írta ezt — mondja Luther a Zsid. bevezetésben — nem lehet tudni . . . , de nem is fontos.“ Jó és

szükséges tehát ismerni a bevezetés körébe eső dolgokat, de nem szabad a szükségesnél nagyobb jelentőséget tulajdonítani az ilyen irányú ismeretnek.

A körülmények összefüggésében kell kitérni Kálvinnak egyik fontos megállapítására. Tudjuk, hogy főként a múlt évszázadban sokakat foglalkoztatott Jézus életrajzának a kérdése. Széleskörű munkát áldozott a tudományosság arra, hogy összeállítsa a Jézus hiteles életrajzát. Ma már tisztán látjuk ezt a megvalósíthatatlan feladatot, de nem téveszthető szem elől, hogy végeredményben már a reformáció világosan rámutatott a kérdés kulcspontjára. Kálvin szerint az evangéliumoknak nem volt céljuk sem Jézus-életrajzot adni, sem időrendbe foglalni a róla szóló anyagot. Nem a történelmi pontosságon van a hangsúly, még csak nem is a történetiségen. Olyan bizonyágtételekkel van dolgunk, amelyeknek az volt a céljuk, hogy Isten Igéjének a hirdetésére tekintve, egyszerű szavakkal írják le mindazt, amit láttak és hallottak. „Tudvalevő dolog — mondja Kálvin —, hogy az evangélisták nem igen gondoltak az idővel, sem az egyes események és mondások nyomonkísérésével.”¹⁶⁶ Ha pedig ilyen szemmel nézzük az evangéliumok anyagát, akkor eltűnnek a gyakran botránkozás kövéül szolgáló írásmagyarázói akadályok, mint például: Krisztus keresztre feszítését egyik evangélista más időre teszi, mint a másik; vagy egyik szerint Jézus halála után a tanítványok Jeruzsálemben maradtak, míg másutt az ellenkezője olvasnató; egyik híradás szerint Jézus Galileában született, másik szerint pedig Judeában. Ezek és a hasonló akadályok eltűnnek, s egy lépéssel közelebb jutunk a helyes megértéshez.

A körülmények (cirkumstanciák) problémájához tartozik a „helyrajz” (topográfia), vagy más szóval a bibliai földrajz problémája is.¹⁶⁷ Kálvin gondosan megvizsgálja az idevágó adatokat, de nem tulajdonít különös jelentőséget annak, hogy egy-egy bibliai történetnek hol volt a színhelye, vagy hogy egy-egy beszédet hol mondott el Jézus. Az természetesen nem állítható, hogy a probléma iránt közömbösek voltak a reformátorok, hiszen például a Jn. 2, 1-ben ugyancsak Kálvin pontosan utána néz a Kánával adódó helyrajzi kérdésnek, de vizsgálatát így zárja: „Mivel ez számomra ismeretlen, azért mellőzöm.” Lényeges, hogy a helyrajzi vonatkozásokat nem mellőzték a reformátorok, sőt a szükséghez képest gondos aprólékossgal tanulmányozták azokat. Ilyen irányba mutat Luther is, amidőn Vergiliussal kapcsolatban a környező világ megismerését ajánlja. „Vergiliust senki sem érti meg, ha előbb öt évig nem volt pásztor vagy földműves.”¹⁶⁸ Bele kell tehát élnie magát az olvasónak abba a régi világba, mely keretet jelentett a Szentírásnak. Mindazonáltal az ilyen természetű dolgok mellett mégsem időztek sokáig.

Míg az evangéliumoknál csak kis jelentőségűek a külső körülmények, addig — például — az ószövetségi prófétai iratoknál elsőrendűen szükséges tudni, hogy mely időben irattak, és milyen viszonyok között keletkeztek. Mert ha a „jövendöléseket meg akarjuk érteni, világosan kell látni, hogy miképpen állottak a dolgok abban az országban”, hogyan gondolkodtak az emberek, kikkel voltak jó vagy ellenséges viszonyban, és különösen hogy miként viselkedtek Isten és az ő prófétái iránt. Az országok fekvését is jó tudni. „Hogy pedig az olvasónak szol-

gálatot tegyek — mondja Luther —, röviden le akarom írni a vidéket, amelyen Ésaías élt és prédikált.¹⁶⁹ Ugyanilyen célzattal részletes tanulmányt készít Luther Nagy Sándor uralkodóról.¹⁷⁰

Végezetül a reformátorok szükségesnek tartották, hogy az egyes bibliai könyvek elé írt bevezetésükben ismertessék az illető könyv lényeges tartalmát. Itt mutattak rá azokra a szempontokra, amelyek a tartalmi áttekintést könnyebbé teszik.

Megállapítható, hogy a szöveg- és kánontörténettől eltekintve, a reformáció irodalma lényegileg felölelte az egész bibliai „bevezetés“ anyagát. A megértés szolgálatába állítható „körülmenyeket“ a maga módján boncolta. Példát mutatott a Szentírás szövegének idő-, hely-, kor- és irodalomtörténeti összefüggésekben való szemléletéhez. Egy eljövendő kornak volt fenntartva, hogy a fonalat tovább vigye, és a kiterjedt kutatások által mutassa meg, mennyire az Ige megértéséhez vezet a „circumstanciák“ kimerítőbb feldolgozása, vagyis a későbbi értelemben vett izagógika is.

d. HAGYOMÁNY

Ha arra a nagy törésre gondolunk, mely a reformációban bekövetkezett, kísért a gondolat, hogy felállítsuk a tételt: a reformátorok teljesen felszámolták a múltat, s minden vonatkozásban átugorva az előző századokat, visszatértek az apostoli korhoz. Azonban a múlttal való szakítás nem azt jelentette náluk, hogy figyelmen kívül hagyták a keresztényen theologiai tudományosság megelőző tizennégy évszázadát. *Nem ugrották át* ezt az időrengeteget azért, hogy közvetlenül meríthessenek az apostoli kor forrásvizéből. Nem! Ha valahol, akkor épp a XVI. század első felében nagy gondot fordítottak az elődök munkájának és elért eredményeinek tanulmányozására, valamint elkövetkezett tévedéseik vizsgálatára. A Szentírás tanulmányozásában ez a szempont úgy érvényesült, hogy mind az egyházi atyákat, mind a szorosabb értelemben vett középkort folytonosan szem előtt tartották, és minden tanításukat hozzámérték a múlt *theologiai irodalmához*. Ezáltal nemcsak a tudományos felületességet kerülték el, hanem emberileg biztos fundamentumra helyezték irányt kereső vállalkozásukat.

A hermeneutikai múlt iránti állásfoglalás a dolog természete szerint kettős lehetett. Egyrészt megtartották mindazt, ami jó volt, s másrészt szembefordultak mindazzal, ami rossznak bizonyult.¹⁷¹ A jó megtartására nézve jellemző a Kálvin megállapítása, melyben takargatás nélkül elismeri, hogy számára milyen nagy nyereséget jelentett az elődök tanulmányozása. A Lk. 1, 70-hez írott kommentárjában Hieronymust saját szellemi elődjeként tiszteli, mivel ő a Mária örök szüzességét „lelkesen és alaposan“ megvédte. A Gal. 2, 11-hez készített kommentárjában Augustinushoz csatlakozik, mivel ő „helyesebben gondolkozott“. A *Psychopanichia* című művében az atyáknak egész sorát hívja bizonyosságul magyarázatának helyessége mellett: Ambrosiust, Gregoriust, Tertullianust, Irenäust, Origenest, Cyprianust és Hieronymust.

Kálvinnak ez az igenlő állásfoglalása azonnban nem zárja ki, hogy más viszonylatban ugyanezeknek az elődöknek a munkáját ne ítélje

el, ha az elítélésre okot adnak. A Lk. 1, 70-hez írott kommentárjában „oktalan fecsegésnek“ minősíti bizonyos „keresztyén írók“ magatartását. Azt a Hieronymust, akit előbb dicsérettel illetett, lesújtó ítélettel bélyegzi meg, mivel az az argumentum, melyre támaszkodik, fölöttebb értékűtelen (Gal. 2, 11). Hasonló értelemben beszél az Ef. 4, 11 magyarázatában Ambrosiusról, mert amik az ő kommentárjaiban olvashatók, egészen gyermekesek és méltatlanok Ambrosiushoz. Ugyanígy Luther is számos helyen tanúsítja mind az igenlő, mind az elutasító magatartást.

A mondottak után a reformátorok sajátos szempontja, mely a maguk idejében egyáltalán nem volt önként érthető, abban domborodik ki, hogy számukra nemcsak fenntartás nélküli tekintélyek nincsenek, hanem ugyanakkor fenntartás nélkül visszautasított elődöket sem ismernek. Nem úgy van, hogy az elődök közül egyiket, másikat elfogadják, míg a többit visszautasítják. Nem kanonizálják egyetlen atyának az írásait sem, de indexre sem tesznek senkit. Ami jó, ami illik, ami helyes, azt mindenütt és mindenkinél megtartják. Ami pedig helytelen és rossz, azt mindenütt és mindenkinél elvetik. Kritika csak magukat az apostolokat és a Szentírást nem illetheti. Ahogyan valamely tant nem annak régisége teszi érvényessé, hanem evangéliumi igazsága, ennek megfelelően egy korábbi felfogás visszautasításával szemben nem jelenthet elégséges ellenérvet, hogy az a tétel évszázadokon át tartotta magát és sok nemzedék által elfogadtatott. „Én nem adok sokat arra — mondja Luther —, hogy oly sok száz éven át annyi kitűnő elme munkálkodott abban.“¹⁷² A mértéket sem a régiség, sem az elterjedtség, sem az általános elfogadottság nem szabhatja meg. A tradicionális kötöttséggel szembe kerül a kutatás szabadsága és a Szentlélek Isten erejének korlátlan érvényesülése. Ezzel a döntő lépéssel a reformátorok nemcsak az egyháztörténeti múlt szemlélete tekintetében adtak biztos evangéliumi szempontot, hanem a jövőre nézve is. Nyilvánvalóan nem a XX. század találmánya, hanem reformátori örökség az a megállapítás, hogy a theologiai igazság mértéke az apostoli-bibliai eredet. A tradíció rosszértelmű kötöttsége mindenkor lerázandó bilincs. A megcsontosodott tradicionalizmustól az elődök iránti tisztelet mellett is óvakodni kell. Egyébként oda jutunk, ahova a Luther szemében jutott a középkor, mely a Bibliával nem sokat törődve, inkább a régiek szentenciáit tanulmányozta, és Isten Igéjét emberi magyarázatok függvényévé tette. „Az én kedves theologusaim — mondja Luther — félretették a fáradságot és a munkát. A Bibliát nyugodni hagyják és szentenciákat olvasnak... Miféle öröm érhet minket, ha ilyen visszásan cselekszünk és a Bibliát, a szent isteni beszédet háttérbe szorítjuk?“¹⁷³ Ezáltal lustaság vagy tétlenség áll be, mert a készen vett anyagot így csak tárolni kell, s megszűnik az Ige tanulmányozásának indító rugója. Továbbá az is következik, hogy a Szentírás megnevértése maga után vonja a keresztyén tudomány homályosságát és idegen elemekkel való keveredését. „Mivel pedig most a szentenciák egyedül uralkodnak — írja Luther —, a theologusokban inkább pogányos és emberi homályosságot találunk, semmint a Szentírás szent és biztos tanítását.“¹⁷⁴

A Skót Hitvallás szintén tiltakozik az ellen, hogy a Biblia egyes helyei jelentésének eldöntésénél az elődök véleménye a meghatározó.

A római egyház által szentesített tradíció elnyeri az őt megillető méltóságot, de vízvázalasztó szerepe megszűnik, és helyét át kell adnia a Szentlélek Istennek. „Ennélfogva amikor az Írásnak vagy valamely lókusának az értelméről és magyarázatáról... ellentétek támadnak, arra kell tekintenünk, amit a magával mindig megegyező Szentlélek szól az Írásokban, nem pedig arra, amit az előttünk járók mondtak.“¹⁷⁵

A világos állásfoglalás tekintetében a Luther fogalmazása a legkifejezőbb. Szerinte az elődöknek semmi más szerepük nem volt, mint hogy értékes munkájukkal utat készítettek a Szentírás olvasásához és megértéséhez. Ezért ők kedvesek nekünk, és tanulmányozásuk fontos. De őket ennél többre értékelni vagy elsőrendűbb szerephez juttatni nem szabad. Mikor irányításuk nyomán a forráshoz jutottunk, többé nincs szükség másodkézre, hanem magából a Bibliából kell meríteni ismereteinket. „Igen — mondja Luther —, a szent atyák munkáit csak egy ideig kellene olvasni, hogy általuk az Íráshoz jussunk. Ugyanis a kedves atyák a maguk írásaival a Szentírásba akarnak bevezetni minket.“¹⁷⁶

Megállapítható, hogy a reformátoroknál nincs nyoma az elődök lebecsülésének. Az előfutárokat és úttörőket értékelték. Viszont elmarad náluk a tradicionális elv elhatalmasodása, hogy helyette uralomra jusson a Szentlélek vezetése, élők és holtak fölötti elsősége. Évszázados gyakorlat tört derékba ezzel. Szabaddá lett az út a Szentírás tanulmányozása előtt.

Bár nem tartozik szorosan az elődök kérdéséhez, sem a tradícióhoz, mégis itt kell megemlékezni Luthernek az egyetemi reformmál kapcsolatosan a Szentírás tanulmányozása ügyében tett jellemző és több évszázados gyakorlattal szembehelyezkedő megjegyzéseiről.

A nevelés történetéből ismeretes, hogy a reformátorok milyen nagy odaadással küzdöttek az iskolákért. Az iskolákban alkalmas eszközt láttak Isten Igéjének a megismertetésére. Nem feltűnő tehát, ha Luther gyökeres újítást akart bevinni a theologiai oktatásba is.

A reformáció előtti időben az arisztotelészi filozófia uralta a felsőfokú theologiai oktatást. Mellette nemcsak háttérbe szorult Krisztus tudománya, hanem jelentkezett annak a veszedelme, hogy a theologia teljesen alárendelt viszonyban álljon a filozófia mellett. Az egyetemeken szellemileg és lelkileg egyaránt Arisztotelész diadalmaskodott. A Szentírásról és a keresztyén hitről kevés szó esett. A „vak pogány mester uralkodott sokkal inkább, mint Krisztus. A halott pogány győzött, s az élő Isten könyveit visszaszorította és csaknem teljesen elnyomta.“¹⁷⁷ Maró gúnnnyal és theologiai ismereteinek fölényével mond bírálatot Luther a visszás helyzetről. Igyekszik biztosítani a Szentírás tanulmányozása számára az első helyet, hogy így Krisztus uralkodjék a theologiában, ne pedig Arisztotelész. Igénye az, hogy a „fő- és alsó fokú iskolákban mindenekelőtt a Szentírás legyen a legelső és legáltalánosabb olvasmány.“¹⁷⁸ Ennek megfelelően a theologiai oktatás célja nem a korszellem divatos tudományának az átadása, hanem a Szentírás megismertetése. Tárgyai között csak annak van helye, ami nem áll ellentétben ezzel a fölfogással. Luther meg akarja szabadítani a theológiát minden fölösleges sallangtól, mert a lényegtelen dolgokkal való foglalkozás nem előmozdítja, hanem épp hátráltatja a szent iratok tanulmányozását.¹⁷⁹ Eközben nincs szó arról, hogy a keresztyén embernek, vagy

adott esetben a theologusnak nem lenne szüksége a filozófiára. A reformátorok mindnyájan kitűnő ismerői voltak a szellemi múltnak. De kétségtelenül az a cél, hogy a Szentírás kutatása ne szenvedjen hátrányt a viszonylag mellékes kérdések miatt.

e. EGYSÉGBEN VALÓ SZEMLÉLET

Az egységben való szemlélet írásmagyarázasi tétele mindenestől reformátori hagyaték, s mint ilyen: a hermeneutikai szabályok között igen fontos. Azt jelenti, hogy a Szentírás egyes részeit nem szabad egymástól elszigetelni. Egyébként zavaros lesz az értelmezés tevékenysége és annak eredménye. Ha például olvassuk, hogy az Ószövetség népe ugyanazt az örökéletre tápláló eledelt ette, amelyet mi is eszünk,¹³⁰ viszont más helyen azt látjuk, hogy az Ószövetség népe mannat evett és meghalt, de akik Krisztus testét eszik, azok nem hálnak meg, akkor a két szentírási hely között éles ellentmondásra következtethetünk. Valóban így van, de csak ha az összefüggésekről megfeledkezünk. Az összefüggésekből ugyanis kitűnik, hogy a kettő nem mond ellent egymásnak. A manna éppúgy lelki eledel (Krisztus), mint az Újszövetség kenyere. Jézus csupán azért használta az ellentmondás bélyegét magán hordozó hasonlatot, mivel a hallgatók érzékileg gondolkodtak. Aki a mannat csak testi módon fogadja el, az valóban meghal tőle, mert a testi eledel senkit sem táplálhat az örök életre. A hallgatók el voltak foglalva a hasukkal, és Jézus arról akarta elterelni figyelmüket. „Az Úr — mondja Kálvin — bizonyos mértékig a hallgatók felfogó képességéhez igazítja beszédét . . . , akik a lélek kenyérével nem gondoltak.”¹³¹

Hasonló az eset a Mt. 5. 34-ben is, ahol Krisztus megtiltja, hogy valaki egyáltalán esküdjék. Ha ezt a parancsolatot önmagában elszigetelve szemléljük, ki van zárva az eskünek bármely formája és lehetősége. Pedig a Szentírásban más helyeken maga Isten teszi lehetővé az esküt. Vajon ellentétéről lenne szó? Nem, hanem észre kell venni az összefüggéseket a célra tekintés által. Így aztán fölmerül a kérdés: miért tiltotta Jézus az esküt? Mi a viszony az eskü tilalmáról szóló rész és más bibliai helyek között? Ha ezt a vizsgálatot elvégezzük, kitűnik, hogy tényleg nem szabad haszontalanul esküdni, ami viszont nem jelenti, hogy indokolt esetekben ne élhetnénk az esküvel. Sohasem találjuk meg az igazságot, ha szemünket nem irányítjuk Krisztus céljára és lelkünket nem fordítjuk arra, amit ő (Jézus) cselekszik. Neki nincs szándékában a törvényt akár meglazítani, akár elszűkíteni, hanem az igaz és helyes értelemezés akar visszavezetni, melyet az írástudók és farizeusok hamis kitalálásai nagyon megrontottak.¹³² A farizeusok és az írástudók oktalansága miatt élezte ki Jézus a kérdést, de valódi célja az, hogy tanítványainak a lelkéből minden hamis és okatlan esküvést kiküszöböljön.

Luther szintén az összefüggésekre hívja fel a figyelmet, amidőn felállítja a szabályt: „az Ige megértését az egész Szentírásból és a kapcsolatos dolgok körülményeiből kell meríteni . . . Szükséges tehát, hogy a theologus, ha nem akar tévedni, a teljes Szentírást szem előtt tartsa.”¹³³ Zwingli pedig ebben a kérdésben is összhangban áll reformátor társai-

val. Saját szavaival élve: „Ha olyan szavakat találunk, amelyek első tekintetre bizonyos más szavakkal ellentétben állanak, az eltérő kifejezéseket előbb összehasonlítás útján mérlegelni kell, nem pedig az első benyomásra támaszkodva állapítani meg a jelentést... A magyarázásnál minden esetben figyelni kell arra, ami ellentétben áll“ a vonatkozó textussal.¹⁸⁴

Akik az összefüggésekről megfelelkeznek, szánalmasan eltévednek, akárcsak a zsidók, akik a szavak kutatása közben eltértek a céltól. A kontextusra tehát, mely szűkebb értelemben a környező verseket foglalja magában, tágabb értelemben pedig a Szentírás egészét,¹⁸⁵ a legnagyobb figyelmet kell fordítani. Ezt az igényt juttatja szóhoz Kálvin a gyakorlatban is, amikor arra inti olvasóit, hogy kövessék azt, ami „valószínűbbnek látszik a kontextusból“.¹⁸⁶

Csakis ily módon érhető el a Szentírással való kongeniálítás, mely szerint ugyanaz a gondolattartalom jut a magyarázatba, melyet a Szentírás hordoz. Ha valaki idegen gondolatokat ápol magában, és azokat beleviszi a magyarázatba, ellentétbe jut a kongeniálítás követelményével. Az ilyen magyarázat a dolog természete szerint elvetendő. Amint Kálvin írja: „Más magyarázatokat, amelyek az evangéliumi értelemről eltávolodnak, céltudatosan elkerülök.“¹⁸⁷

Mielőtt lezárnánk az „összefüggések“ problémáját, még rámutatunk arra, hogy a reformátorok ezt a tételt gyakorlatban sokkal inkább érvényesítették, mint amennyire az előbbi néhány idézet alapján gondolni lehetne. Ők valóban a nagy összefüggésekben vizsgálták a Szentírást. Gondos tanulmányozással bárki meggyőződhet arról, hogy exegézisük romlatlanságának mennyire szilárd alapot biztosított az összefüggések tételének körültekintő és rendszeres alkalmazása.

f. MISZTÉRIUMOK

Amennyiben igaz, hogy a nagy összefüggésekben való szemlélettel sok ellentét kiküszöbölhető a Szentírásból, éppúgy igaz, hogy vannak és mindig lesznek olyan szakaszok, amelyekben homályos versek találhatóak. „Naponkénti olvasás közben sok homályos versbe ütközünk — írja Kálvin —, amelyek tudatlanságunkról győznek meg.“¹⁸⁸ Az ilyen versekkel kapcsolatban mégsem szabad elutasító magatartást tanúsítani. Jóllehet az „Úr beszédei és cselekedetei között igen sok a homályos, ezért mégse vesszünk el reményünket, se meg ne vessük azt, amit mindjárt nem tudunk nyomon követni.“¹⁸⁹ Kálvin tehát az ilyen helyeket nem akarja sem kiküszöbölni, sem figyelmen kívül hagyni, mivel ezek később megvilágosodhatnak. Amennyiben pedig később sem lesznek érthetőek, akkor tudnunk kell, hogy misztériumokkal van dolgunk, amelyek csak az idők teljességében világosodnak meg.¹⁹⁰

Az a tény, hogy az utolsó időkben minden homály eltűnik, kétségtelen bizonyosága annak: a Szentírásban adott Kijelentés végeredményben, azaz emberi korlátainktól függetlenül szemlélve, ellentmondás nélküli. „Isten Igéje — mondja Zwingli — annyira csalhatatlan és tökéletes, hogy nincs benne semmi egyenlőtlenség, semmi megfontolatlanság, semmi ellentmondás. Ahol mi nem értjük, ott nem a Szentírás

szavaiban van a hiba, hanem szívünk homályosságában és durvaságában.¹⁹¹

A misztériumok ilyenképp csak reánk nézve és csak emberi erőtelenségünk miatt tekinthetők titkoknak. Amikor megszűnik a bűn miatti gyöngeség, a titkok megvilágosodnak. A reformátorok szerint misztériumoknak kell tekintenünk például az alábbi szentírási helyeket: Isten hazugság lelkét adja a prófétának a király megrontására (1. Kir. 22, 23); Isten akarata, hogy idegenek háljanak a király feleségeivel (2. Sám. 12, 11—12); a káldeusok rombolása Isten akarata (Jer. 50, 25); Isten, aki csak a jót akarja, alkotta a világosságot és a sötétséget, a jót és a rosszat (És. 45, 7). Hasonló misztériális kijelentésekkel gyakran találkozunk a Szentírásban.¹⁹² Viszont a reformátorok ilyenkor nem veszik igénybe az elfajult allegória szokásos módszerét, hogy vele mindent megmagyarázzanak. *Isten gondviselését látják a misztériumokban. A kettősségeket (ambiguitásokat) és a homályosságokat nem oldják fel, mivel tudják, hogy ezek miatt nem esik csorba Isten Igéjének a tisztaságán, igazságán és egységén.*¹⁹³ A misztériumok csak reánk nézve megfoghatatlanok, és csak a mi véges értelmünk szerint hiányzik belőlük az egység. Jelenlétük előtt meghajolnak a reformátorok, és úgy tekintik azokat, mint még teljesen ki nem jelentett isteni akaratot. Egy szóval nem Istenben vagy a Szentírásban keresik a hibát, hanem saját erőtelenségükre figyelmeztetnek. „Ahol képtelenek vagyunk felfogni, hogy miképpen akarja Isten azt, aminek cselekvését tiltja, jussor eszünkbe a mi erőtelenségünk.”¹⁹⁴

Más megítélés alá esnek az olyan részek, amelyek nehezen érthetőségük miatt vitára adnak ugyan okot, de nem tartoznak a misztériumok közé. Az ilyenek magyarázása nem maradhat el, hanem meg kell találni a helyes értelmezés útját. Kálvin azt látja a legcélravezeetőbbnek, ha istenfélő kegyes férfiak összegyűlnek, és közös fáradozással döntenek el a vitát, s így megszüntetik az adódó kétségeket és bizonytalankodásokat.¹⁹⁵ A hívő férfiak, vagy szó szerint: „a hívő tanítók” (pii doctores) kezességei annak, hogy a döntés kérdésében nem állunk ellentétben a Skót Hitvallásnak már ismertetett felfogásával: a döntés nem embereknél van, hanem a Szentléleknél. Amidőn ugyanis Kálvinnál hívő tanítókról beszélünk, ez jelen összefüggésben ugyanaz, mintha a Szentlélekről szólnánk, mivel Isten nem valahol és valahogyan, hanem hívő emberek útján teszi nyilvánvalóvá a maga akaratát.

E. AZ ÍRÁSMAGYARÁZAT KRITÉRIUMA

A *krinó* görög igének van egy olyan jelentésárnyalata, mely szerint valamit vizsgálat tárgyává teszek, s azután döntök a helyesség vagy helytelenség felől. Ehhez képest a „kritérium” (kritérium) azokat a szempontokat foglalja magába, amelyek alapján a döntés történik. Jelentése tehát: „bíráló eszköz”, „elhatároló jegy”, „ismérv”.

Ha a kritériumot az exegézisre alkalmazzuk, és az írásmagyarázat kritériumáról beszélünk, akkor azokat a bíráló eszközöket, ismerveket keressük, amelyek segítségével megállapítható, hogy a bibliai szöveg

értelmezése helyes-é? Más szóval: mi a helyes írásmagyarázat próbaköve?

Ezen a téren terhes hagyatékot kellett fölszámolnia a reformációnak. A tridenti zsinat ugyanis szentesítette az általános gyakorlatot hogy az az írásmagyarázat helyes, melyet a római egyház ilyenek elismer. Ha tehát az egyház véleménye elítélő, akkor az írásmagyarázatban csak tévelygésről lehet szó. Tehát a kritérium maga az egyház.

A reformáció először ezt a hamis felfogást támadta meg. Nemcsak az nem kezesség, hogy valamely jeles egyházi tekintély (például egyházi atya) elfogadja és megerősíti, hanem a zsinatok jóváhagyása is elégtelen önmagában. Még tovább mennek a reformátorok, és kimondják a XVI. században eddig ismeretlen szót: maga az egyház sem lehet kritérium. „Ha valamely tanítónak, egyháznak, vagy zsinatnak a magyarázata, dekrétuma vagy véleménye Isten világos Igéjével... ellenkezik, napnál világosabb, hogy az nem igazi írásmagyarázat, és a Szentlélek értelme sem.”¹⁹⁶ Tehát döntéseiben az egyház nem csalhatatlan. Róla is föltételezhető minden tanítójával és zsinatával együtt, hogy eltér a helyes magyarázattól“ (a vera explicatiótól). Ezért Kálvin hiú koholmánynak nevezi a római egyházról mint „kritériumról“ hangoztatott vélekedést. „A legvakmerőbb koholmány — mondja —, hogy az Írás feletti ítélkezésnek a hatalma az egyház volna.”¹⁹⁷

A bátor föllépés miatt erős vádak pergőtüzébe jutott a reformáció. Azzal vádolták, hogy tulajdonképpen szabad utat nyit a szeszélyes találgatásoknak, mivel eltörli az egyetlen lehetséges kritériumot, s ezzel megszünteti a döntő bíró szerepét. Ez a vád a mai napig fennáll. Azonban tudnunk kell, hogy a reformáció idejében sem állotta meg helyét, és ma sem igaz. Nem, mert a reformáció minden idegszálával tiltakozik az emberi találgatások ellen. Éppen az a fő igénye, hogy bármely esetlegességtől mentesítse az írásmagyarázást. A reformátorok valóban eltörölték a földi kritérium elvét. Szabadsággal ajándékozták meg az írásmagyarázást, mely korábban a római egyház szolgátságában tengődött. Mert „önkényes határozatukkal — írja Kálvin — minden szabadságot el akarnak venni az egyháztól, s a maguk számára határtalan szabadságot igyekeznek biztosítani.”¹⁹⁸

Amikor az emberi ítélő fórumot megszüntetik a reformátorok, ugyanakkor kritériumként odaállítják az örökkévalót: Istent, mint döntőbírót, Istennek Szentlelkét, akinek szava mindig ugyanaz, s ítélete nem változik. Így megszűnik a bizonytalanság, mivel Isten ítélete előtt nem állhat meg egyetlen tévelygés sem; a feladat tehát az engedelmesség.

Istent azonban senki sem látta, és döntését senki sem hallotta emberi fülekkel. Szükséges azért részletesebben kifejteni, hogy mit jelent Isten mint egyetlen kritérium. Hogy ezt megtehessük, emlékeznünk kell a Szentírásról mondottakra. Ott láttuk, hogy Isten nem valaki vagy valami, hanem személyesen beszélő és cselekvő, mégpedig a Szentírás eszközeivel beszélő és cselekvő Úr. Ő a maga ítéletét nem itt vagy amott szólja, hanem a Szentírásban. A Szentírásban adja tudtunkra, hogy melyik magyarázat egyezik meg az ő akaratával. Paradoxális megállapítás, hogy az Írás mondja meg a helyes írásmagyarázatról szóló véleményt, de annál természetesebb, ha arra figyelünk, amit előbb megállapítottunk: a Szentírás nemcsak a kutatás tárgya, hanem egyszerszintű

a kutatás felülvizsgálója, bírálója, azaz kritériuma a jelenlévő Szentlélek által. Tehát Isten döntőbírói szerepe abban nyilvánul meg, hogy Szentlelkének erejével a Szentírást használja fel az igazság megmérésére.

Az eddigiek alapján a kritérium maga Isten, aki a Szentírásan át teszi nyilvánvalóvá akaratát és ítéletét. További kérdés, hogy miképpen adja tudtunkra a maga akaratát épp a Szentírásban? Erre a mikéltre igyekszünk megfelelni, amikor az egyetlen kritérium szempontja alatt az alábbiakban a kritériumokkal foglalkozunk.

Először helyes az a magyarázat, amely megegyezik Isten teljes Igéjével, vagyis az egész Szentírással. Ennélfogva a magyarázatban érvényesíteni kell a Szentírás egészét, azaz hasonló és nem hasonló részeknek az egybevetésével keresni a tiszta jelentést. Ugyanis csak az nevezhető orthodox írásmagyarázatnak, mely a hasonló és nem hasonló, több és világosabb szentírási helyek figyelembevételével fejtegetve történik.¹⁹⁹

Másodszor helyes az a magyarázat, amely megegyezik a szeretet szabályával, a hit analógiájával, és Isten dicsőségére, valamint az emberek üdvösségére történik.²⁰⁰ Ugyanezt tanítja a II. Helvét Hitvallás is.²⁰¹

a) A szeretet szabályával való megegyezés könnyen érthető. Elsősorban nem az 1. Kor. 13-ra, hanem a Mt. 22, 37—40-re kell gondolni: „Szeresd az Urat, a te Istenedet, és szeresd felebarátodat.“ Ha valamely magyarázat ennek a parancsnak akár az egyik, akár a másik részével szembehelyezkedik, vagyis megveti Isten és a felebarát iránti köteles szeretetet, akkor kétséget kizárólag helytelen és csaló, mivel a szeretet szabálya tömören összefoglalja az egész Szentírás tanítását.

b) Nehezebb kérdés, hogy mit kelljen érteni a hit szabályán. Mit jelent az „*analogia fidei*“ vagy a „*regula fidei*“?

A körülmétkedésről és a keresztelésről szólva Kálvin megállapítja, hogy a kettő lényegileg ugyanaz. Bármennyire eltérnek külsőleg egymástól, mégis ugyanannak a tartalomnak a hordozói, mivel hitünk szerint a körülmétkedés a szent keresztség előképe. Rendeltetése abban áll, hogy elvezessen a keresztséghez. „Ehhez az anagógiához és hasonlathoz kézzel vezet minket az apostoli szabály (*analogia fidei*), mely szerint minden szentírási magyarázatot a hit analógiájához kell mérni.“²⁰² Tehát a körülmétkedés és a keresztség közötti viszonyt a hit dönti el. A hit szerint pedig mindkettőben ugyanaz az ígéret, ugyanaz a dolog nyer kifejezést.

Hasonlóképp vagyunk az úrvacsorával. Hitünkkel nem egyezik meg, hogy Krisztus testileg benne legyen a kenyérben és a borban, vagy hogy épp az edel és ital, melyet megesszünk és megiszunk, magának az Urnak a teste és vére legyen. Ezért mondja Kálvin: „Ezekben a szavakban: Ez az én testem — tagadjuk, hogy a szó szerinti értelem egyezne a hit analógiájával.“²⁰³ Ennélfogva a hit szabálya szerint helytelen az a magyarázat, mely szó szerint veszi Krisztus beszédét és a Pál apostol írását.

Külön kérdés, hogy a mai theologiai gondolkozás miképp vélekedik akár a keresztelésről, akár az úrvacsoráról. Jelen összefüggésben

mindössze az az irányadó, hogy az előbbi két példával bizonyító anyagot nyerjünk a reformációnak a hit szabályával kapcsolatos felfogásáról.

Nyilvánvaló, hogy a „hit szabálya“ szerint vannak hittételek, a hitnek proporciói, amelyekkel nem állhat ellentétben az írásmagyarázat. A hit Istennek az ajándéka. Segítségével mintegy kézen fogva vezet Isten a Szentírás helyes értelmére. A lutheri és kálvini úrvacsora-tan közötti ellentétből arra lehetne következtetni, hogy ennél az írásmagyarázati szabálynál a két reformátor eltérően vélekedett. A hit ugyanis Istentől származik, s így lehetetlennek tűnik, hogy ugyanaz a hit kettős értelemre vezesse Kálvint és Luthert. Mi azonban inkább azon a véleményen vagyunk, hogy Luthert az „ubiquitás tana“, mint a hit szabályának nála egyik egészségtelen része tévesztette meg. Tehát nem a hit szabálya válik erőtelenné mint írásmagyarázati elv, hanem az ellentét mindössze arra figyelmeztet, hogy amennyiben hitünknek egyik vagy másik része fogyatékos, szükségképpen érezteti hatását az exegézisben is. Innen magyarázható, hogy Luthernél (éppen hitéből következően) más volt az exegézis, azaz a hit-szabály alkalmazása. Ez a különbség azonban nem gátolhat annak fenntartásában, hogy a hit szabálya mint írásmagyarázati elv érdemileg Luthernél éppúgy megtalálható, mint Kálvinnál. Igen nyomós érv emellett Luthernek a következő mondata: „Ha a Szentírásban Mózeset és a prófétákat nem úgy tanulmányozom, mint aki tudom, hogy Krisztus érettem és minden ember üdvösségéért a mennyből alászállott, emberré lett, szenvedett, meghalt, eltemették, feltámadott, felment a mennyekbe, általa Istennel megbékéltettem, bűnbocsánatot, kegyelmet, igazságosságot és örök életet nyertem, akkor a Szentírás olvasása egyáltalán nem szolgál üdvösségemre.“²⁰⁴ Vagyis itt egy hittételről van szó, mely az apostoli hitvallás második bekezdéséf tartalmazza. Az Írás megértése pedig csak úgy lehetséges, ha ezt a hittételt az olvasó szem előtt tartja, és írásmagyarázata megegyezik vele. Még kifejezőbb Luthernek ugyancsak a Jn. 5, 39—43. verseihez írott magyarázatában az a szakasz, ahol Krisztus a hit szabálya: „A Szentírásnak csodálatos értelmezési módját akarom megismertetni veletek, amidőn arra figyelmeztettek: ahhoz, hogy a Szentírást helyesen tudjátok olvasni, és benne ne tévelyegjete, teljes szorgalommal... úgy tanulmányozzátok, hogy engem (Krisztust) keressetek és megtaláljátok! Aki az Írást úgy olvassa, hogy engem megtalál benne, az a Szentírásnak igazi mestere; annak szeméről letöröltetett a por, és egészen bizonyos, hogy életet talál benne. Ha pedig engem nem találtatok meg benne, úgy nem helyesen tanulmányoztátok és meg sem értettétek... Jóllehet akár ezerszer is elolvastátok és végiglapoztátok, mindez semmit sem segít és hiábavaló.“²⁰⁵ „Aki a Szentírást helyesen akarja olvasni, vigyázzon, hogy Krisztust keresse benne.“²⁰⁶ Zwingli is erre a célra néz, amikor a külső ismeret mellett a hitet követeli a Biblia olvasójától. „A nyelveknél arra kell vigyázni — mondja —, hogy az olvasónak legyen hittel felfegyverzett szíve.“²⁰⁷

Ennek a magatartásnak kétségtelenül megvan a veszedelme is. Megvan azért, mert könnyen béklyóvá válhat az írásmagyarázásban. Tudniillik végeredményében nem a hit mondja meg, hogy mi van az Írásban, és mit hogyan kell magyarázni, hanem épp a reformátorok tanítása szerint maga a Szentírás szabja meg és alakítja a hitet. Tehát az el-

söbbség az írásé, melyre alapul a hit. A „hit szabályában“ nincs szó valami dogmatikus magatartásról, amely azt jelentené, hogy csak az a helyes magyarázat, mely a hitvallásokkal megegyezik, mintha a hitvallások pápái lennének a Szentírásnak. Ellenkezőleg: A hit mindig a Szentírás helyes megértésén alapszik, és a hitvallásoknak az újjászülető hit szerint kell megújulniuk. Van azonban egy sajátos viszonyosság, egy élettől duzzadó *szabad együvé tartozás és kötöttség* a Szentírás és a hit között. Ezt juttatja kifejezésre a hit szabálya. A Szentírás vezet a hithez, de a hit öröködi, hogy a Szentírás helyes értelmezése *épségben* maradjon. A hit vigyáz arra, hogy a Szentírás tanítása ne ferdítessék el, de a Szentírás bátyázza körül a hitet, hogy hitelenséggé ne fajuljon. Egyiket sem szabad kijátszani a másikkal szemben. Ha ugyanis a hit, helyesebben egy vélt hit emelkedik a Szentírás fölé, úgy valami merev dogmatizmus adódik, mely a Szentírást bilincsekbe veri és az emberi hittől teszi függővé. Fordított esetben pedig előáll a szabadosság, mely (korlátja nem lévén) a Szentírást kénye-kedve szerint magyarázza. Ha viszont *épségben* marad a reformátorok által tanúsított viszonyosság, úgy valóban olyan kritériumot találunk a „regula fidei“ elvében, melyet sohasem nélkülözhet a Szentírás engedelmes tanulmányozója.

c) A „regula charitatis“ és a „regula fidei“ mellett állandó kritériumként szerepel Isten dicsősége és az ember üdvössége. Nem lehet, hogy az írásmagyarázatban Isten örök dicsőségén csorba essék. Az sem történhet meg, hogy a Szentírás bármely részének a magyarázata ne az ember üdvösségére szolgáljon. Ha pedig nem így volna, akkor szükségképp helytelen az exegézis. Hogy is lehetne másképp, ha a Szentírást Isten a bűnbe esett emberi nem helyreállítására végett rendelte!²⁰⁸

Harmadszor az írásmagyarázás feltétele, hogy ne a magunk gondolatait vigyük bele, hanem a Szentírás tiszta tanítását engedjük érvényesülni. Legyünk tanítványok és ne mesterek. „Keresnünk kell — mondja Luther —, nem pedig ítélnünk; ne legyünk mesterek, hanem tanítványok. Ne vigyük bele a mi homályosságunkat, hanem a Krisztus bizonyosságát emeljük ki belőle.“²⁰⁹ Ebből következik, hogy az írásmagyarázó sohasem tekintheti önmagát a végső szó kimondójának. A reformátorok el tudtak hallgatni, és saját véleményüket félre tudták tenni ott, ahol nem voltak bizonyosak, vagy ahol az írásmagyarázás „kritériuma“ úgy kívánta. Kifejtették nézetüket, de fennhagyták a jobb értelmezés lehetőségét.²¹⁰ Nem akartak pápa módjára ülni valami elképzelt trónon. Véleményüket nem tartották fellebbezhetetlennek. Sokkal nagyobb és komolyabb munkának ítélték a Szentírás magyarázását, sem hogy minden tekintetben lezárták volna eredményeiket. Igaz, Luther végképp lezártnak jelentette ki az úrvacsorával kapcsolatos textusmagyarázatát, de Kálvin — például — annál a kérdésnél, hogy mi tartozik az egyes tisztségek hordozóinak munkakörébe (apostol, próféta stb.), nem érzi magát illetékesnek a végleges állásfoglalásra. Ezért mondja: „ha valaki más véleményen van, szívesen elfogadom, és nem támasztok vitákat emiatt. Nehéz dolog a kegyelmi ajándékok és tisztségek helyes megítélése.“²¹¹ Ugyanígy a Jn. 15, 1 magyarázatában: Az *ampelont*, másokat követve, szőlőtőnek fordítottam, a *klémata*-t pedig szőlővesszőknek. A szőlő ugyanis maga a növény, nem pedig a szőlővel beültetett föld, amelyet szőlőhegynek neveznek... Mivel azonban a „kléma“ szőlő-

tőt is jelent, és az „ampelon“ szőlőhegyet, inkább hajlok a felé a vélemény felé, hogy Krisztus a szőlővel beültetett földhöz hasonlítja magát, nem pedig magukhoz a növényekhez. Mindenesetre, erről senkive sem vitatkozom.

Luthertől szintén nem tagadható a Kálvinnál látott magatartás. A Jakab könyvéről vallott felfogását fenntartja ugyan, de anélkül, hogy bárkinek is nehézséget akarna okozni. Nem számlálja a fő bibliai könyvek közé, de senkit sem tart vissza attól, hogy másképp vélekedjék, azaz hogy a Jakab könyvét is egy sorba helyezze a többi bibliai könyvvel.²¹⁴ Ez az elbizakodottságtól mentes állásfoglalás biztosítja az íráskutatás szabadságát, melynek hiánya a reformáció előtt fojtólag hatott az exegetákra.

Összegezve a kritériumról mondottakat, megállapítható, hogy *maga a Szentírás, a belőle táplálkozó hit és a belemagyarázás távoltartása, illetve ezeken át a Szentlélek Isten dönti el az írásmagyarázás helyességét.* Látszólag gyenge kritérium, de mihelyt olyan személyes hatalommá lesz Isten *Szentlelke*, mint a reformátoroknál, nem férhet kétség ahhoz, hogy ezzel a mértékkal mérve gonoszul tévedni sohasem lehet.

V. rész
**A PROTESTÁNS ORTHODOXIA ÉS A PIETIZMUS
KORA**
(1560—1750)

BEVEZETÉS

Ha a cím ígérétének eleget akarunk tenni, úgy kereken kétszáz esztendő írásmagyarázat-elméleti irodalmáról kell beszámolni. Ilyen nagy időköz felölelése egyelőre erőltetettnek látszik. Ugyanis a szóbanforgó korszakot általában két részre szokás osztani: külön a protestáns orthodoxiára és külön a pietizmusra. Továbbá az is nyilvánvaló, hogy a protestánsok és a római katolikusok, a reformátusok és a lutheránusok, valamint az egyes felekezeteken belüli pártok között a theologiai ellentétek még tovább bontják az 1560. és 1750. esztendőkkal körülhatárolt időt.¹ Nem önmagától adódó időegységről van tehát szó.

De más szempontból is bonyolult képet mutat a vizsgálandó két évszázad. Tovább él a reformáció szelleme, korán jelentkezik benne a pietizmus, egymással szemben feszül a lutheranizmus és a kálvinizmus, érvényesül az arminianizmus, nagy erőre kap a coccejanizmus, hogy a tünetek közül csak ezeket említsük.² A pietizmusban mindvégig helyet talál a protestáns orthodoxia, nem szólva arról, hogy jó ideig együtt menetelnek, bár nem a legnagyobb békességben. Egyszóval az időbeli egymásutánosság szempontja alatt nem lehet együtt tárgyalni a két theologiai irányzatot. De az egység-szemlélet ellen szól az a bevett gyakorlat is, mely szerint „a különböző korok szellemi irányainak a szemléleténél megszoktuk, hogy azokat egymás mellett és egymás után, az akció és a reakció törvénye szerint rendezzük el“.³

Mindezek ellenére helyesnek látszik a kiindulás. „A tér- és időbeli szemlélet lehet gazdaságos és hasznos, könnyen tájékoztató és irányító, de ugyanakkor felszínes és hamis, mert elrejti szemünk elől a szellemi élet szövevényes és egymást átható gazdagságát. Az élet valóságát és igazi képét az a strukturális szemlélet fedi fel, mely nem annyira horizontális, mint inkább vertikális irányú.“⁴ Akarva, nem akarva, együvé tartozónak kell venni a cím szerinti két theologiai irányt, mert így követeli a tárgyalt anyag. A hermeneutika irodalmának áttanulmányozása arról győz meg, hogy az egységsszemléletből nem következik valami szűzeső kép. Az volna a visszaélés, ha az idői szemléletmód kedvéért ugyanabból a képből bizonyos színeket külön-külön néznénk, s ezáltal a természetes egységet megbontanánk. Eközben hangsúlyozzuk, hogy kimondottan a Szentírás magyarázásának az elméletéről van szó. Márpedig az írásmagyarázás alapját képező írásszemlélet és a magyarázási eljárás érdemileg az egész korban ugyanaz. Ha bizonyos külön színek jelentkeznek is, azok az egységet nem megbontják, hanem gazdagítják.

Más kérdés, hogy a közös elmélet alkalmak szerint másként mutatkozik a gyakorlatban. Ez most nem foglalkoztathat márcsak azért sem, mivel sem az egyik, sem a másik irány nem volt teljesen következetes saját magához a hermeneutikában.

Bár az egység szemléletre vonatkozó érveket a forrástanulmányozásból merítettük, mégis fölemlíthető, hogy a szétválasztást szintén mellőzi pl. a hazai Horváth István,⁵ valamint a holland Torm hermeneutikája is. Az angol Farrar szintén összefoglaló cím alá vonja az 1750-ig terjedő kort. Mindezeknél nyomósabb támaszunk azonban az a tény, hogy maguk a pietizmus írásmagyarázói sem érzik magukat különállónak az írásmagyarázat elmélete terén. Rambach az 1700-as évek elején a protestáns orthodoxiában saját korát látja; Bengel igényt tart az „orthodoxus“ névre,⁶ Francke nemcsak Luthertől, hanem az előtte járó Chemnitztól és másoktól is szívesen idéz. Tehát nincs elkerülhetetlen indoka a szétválasztásnak. A pietizmus néhány új színnel gazdagította a képet, de lényegében nem változtatta meg, aminthogy nem is akarta.

Második bevezető megjegyzésünk az anyag elrendezésére néz. Jóllehet az új tartalom új kereteket teremt magának, mégis annál a váznál maradunk, melyet a reformációnál láttunk. Az itt tárgyalandó alap gondolatok ugyanis megegyeznek a reformációval. Az „új“ sajátosság inkább a régi gondolatok rendszeres feldolgozásában szemlélhető. Amit egy-egy szóval mintegy futólag intéztek el a reformátorok, arról most hosszú fejtegetéseket olvasunk; ami a reformátoroknál íratlan törvény volt, annak most leírt alakjával találkozunk. Amint szükségszerűen egy síkban szemléltük a három reformátort, ugyanúgy most sincs okunk elkülöníteni a református és a lutheránus theologusokat. A közöttük mutatkozó különbségek csupán az egyazon elmélet eltérő gyakorlatai.

Harmadszor a forrásokról kell megemlékezni. Főként a következő tizennégy theologus irataira építettünk: Flacius Illyricus (†1575), Chemnitz Márton (†1586), Arminius Jakab (†1609), Gerhard János (†1622), Grotius Hugó (†1645), Rivetus András (†1651), Cocceius János (†1669), Polanus Amandus (†1610), Calovius Ábrahám (†1686), Turretin Ferenc (†1687), Quenstedt András (†1688), Francke Ágoston (†1727), Rambach Jakab (†1735), Bengel Albert (†1732). Nem annyira a szakszerű kiválogatás alapján jutottunk ezekhez a tudós elődökhöz, mint inkább az adott szükség (a hazai könyvtárainkban található anyag) folytán. Néhány név még ide kíváncsodik, mint például Calixtus, Capellus, Clericus, Rathman, Spener stb., de számításba vehető műveiket nem sikerült beszerezni. Ez a fogyatékoság azonban nem jár különösebb veszteséggel, mivel az évszámok tanúsága szerint minden 15—20 évből előttünk áll egy-egy kiemelkedő személyiség, hanem (s ez fontosabb) épp a legkiválóbbak állanak rendelkezésre. Magyar vonatkozásokat egyáltalán nem érintünk. Az idevágó hermeneutikai irodalom, mely feldolgozásra vár, külön helyet igényel és érdemel. Nagy szolgálatot tenne hazai tudományosságunknak, aki különállóan felmérné és feldolgozná a magyar nyelvű theologia irodalmát. E sorok írója egyelőre annak örvend, hogy az olvasók asztalára helyezhet egy olyan feldolgozást, amilyennel ő az egész szakirodalomban nem találkozott. Sokkal több és másabb érték található az orthodoxiánál, mint amennyit és amilyent általában nyilvántartani szokás.

A. A HERMENEUTIKA FOGALMA ÉS FELADATA

Emlékeznünk kell arra, hogy sem a reformáció előtt, sem a reformáció alatt nem lehetett úgy beszélni a hermeneutikáról, mint tudományról. Teljesen új fogalommal van dolgunk. „Joggal mondja Dilthey, hogy csak a reformáció után lehet szó tudományos hermeneutikáról.”⁴⁷ Nem mintha hiányzott volna a hermeneutikai érdeklődés, hiszen mind az egyházi atyáknál, mind a középkorban, mind pedig a reformátoroknál élénk vizsgálódás középpontjában állott az írásmagyarázás elmélete, hanem azért, mert a hermeneutika kimerült alkalomszerű fejtegetésekben. Senki sem gondolt arra, hogy az egyébként értékes, de szét-szórtságuk miatt nehezen hozzáférhető hermeneutikai megállapításokat rendszerbe foglalja.

Ennek az állapotnak vetett véget a reformáció utáni kor. Nemcsak az atyák örökségét dolgozzák fel szorgalmas kezek, mint például Flacius, hanem lerakják az önálló hermeneutika alapját. A XVI. század második felében születik meg a „hermeneutika” mint tudomány azáltal, hogy Flacius tollából megjelenik a „*Clavis Scripturae*” című hatalmas mű. Flaciust követően a tudósok hosszú sora foglalja magába hermeneutikai kérdésekkel, de immár nem esetlegesen, nem más természetű írások kínálkozó alkalmait szerint, hanem tervszerűen, önállóan. Így abban a helyzetben vagyunk, hogy az irodalmi anyag birtokában ismertetni lehet a kor hermeneutikai felfogását. Eközben megjegyezzük, hogy a „hermeneutika” fogalmának részletes vizsgálata elmarad, mivel a reformáció előtti korhoz írt bevezetésben már előfordult a kérdés. Jelen összefüggésben csupán utalunk néhány iránytszabó gondolatra.

Kétségtelen, hogy a Szentírás megértése áll a hermeneutika középpontjában. A reformáció ajándékát a kor képviselői nem úgy fogják fel, mintha egyszer s mindenkorra megoldódott volna általa az Írás helyes megértése. Tisztában vannak azzal, hogy az értelmezés munkája minden nemzedéknek saját kikerülhetetlen feladata. Az Igéért meg kell harcolni, azaz újból végig kell járni a megismerés útját. A hermeneutikának az a feladata, hogy útmutatót adjon az olvasó kezébe, és így segítségére legyen a Szentírás helyes értelmezésében. Flacius épp ezért írta az említett művét, hogy útmutató legyen. „Ebben a műben — mondja Flacius — az egész következő tanulmány a szent iratok megértésének a módjáról és értelméről szól.”⁴⁸

Flacius után a kutatók hosszú sora lépett a szolgálat mezejére. Kezdenek másfél század múlva Rambach elmondhatja, hogy a munka nem volt hiábavaló, mert a hermeneutikai tudományosság eredményeként az exegézis előfeltételei készen állanak a Szentírás tanulmányozásához. „A mi időnkben — folytatja Rambach — ... el van készítve az út a szent dolgok magyarázata számára, minek utána annyi meg annyi kiváló férfiú fáradozott hermeneutikai tanulmányok készítésén.”⁴⁹ Tehát a hermeneutika most már nem valami esetlegesség, hanem az exegézis előfeltétele. Az írásmagyarázónak előbb ismernie kell az írásértelmezés kérdésvilágát, és csak az ismeretek birtokában vállalkozhat a magyarázatra. Ismernie kell a vizsgálódás tárgyát képező Szentírás természetét, eredetét, sajátosságait, nyelvét, célját és azokat az eszközöket, amelyek felhasználásával a Szentírás élő könyvvé válik. Nemcsak a pusztá szö-

vegismerethez akar segítséget nyújtani a hermeneutika, hanem élővé kívánja tenni a Szentírást, hogy általa valóban Isten üzenete jusson el az olvasóhoz. Annyira fontos a hermeneutika útkészítése, vagyis az exegézist megelőző szolgálata, hogy nélküle a theologus meg sem érdemli a theologus nevet.¹⁰

Tudnunk kell ebben az összefüggésben, hogy a hermeneutika nem egyszerűen hermeneutika, hanem „hermeneutica sacra“, vagyis mai nyelvhasználat szerint speciális hermeneutika. Általános hermeneutika az a tudományág, mely a régi írások szövegével és a szöveg értelmezésével foglalkozik. Előírja azokat az alapelveket, amelyek segítségével a régi könyvek íróinak a gondolatvilágát megismerheti az olvasó, hogy ugyanazt lássa és értse, amire az íráskor gondolt az író. Speciális hermeneutikáról akkor lehet szó, amikor valamely könyvet kivesszünk az írások általánosságából, és azt állítjuk róla, hogy sajátos természeténél fogva sajátos, azaz más könyvektől eltérő kezelést igényel. A „hermeneutica sacra“ fenntartói szerint ilyen könyv a Szentírás, amiért vele kapcsolatban nélkülözhetetlen az önálló hermeneutikai eljárás. Rambach, aki végeredményében az összes előd nevében beszél, így fogalmazza meg a tételt: „Amikor szentnek nevezünk, megkülönböztetjük a profántól, mely az emberi írások magyarázatával foglalkozik.“¹¹ A Szentírás nem úgy jött létre, mint más írásművek. Ennélfogva megértésének a feltételei sem lehetnek olyanok, mint más írásoknál. Ha ez nem volna igaz, akkor csak általános hermeneutikáról szabadna beszélni és annak útmutatásai szerint vizsgálni Mózes könyveit éppúgy, mint az Arisztotelész műveit, az Újtestamentumot ugyanígy, mint a Platon írásait. Részletekbe nem bocsátkozunk, mivel a kérdés csak körvonalaiban jelentkezik. Annyit azonban látni kell, hogy a Szentírásról alkotott felfogás háttérében a „speciális hermeneutika“ áll. Az írás nem egyike a többi vallásos könyvnek, hanem bármely emberi alkotástól eltérő a szerepe és a természete. Egyedülálló, páratlan nagyság. Következésképp a megértést szolgáló hermeneutikai tudományosság sem lehet általános, hanem csak speciális, azaz bibliai.

Láthatjuk, hogy ebben a korban alakul ki az önálló bibliai hermeneutika, melynek feladata a Szentírás megértéséhez utat készíteni. Nélkülözhetetlen eszköz, melyet azonban kizárólag csak a Szentírásra lehet alkalmazni.

B. A SZENTÍRÁS

„Hisszük és valljuk, hogy a szent próféták és apostolok mindkét szövetségbeli kanonikus iratai Istennek tulajdon igaz beszéde.“¹² Ezzel a vallástétellel vezettük be a reformáció hermeneutikájának a Szentírásról vallott felfogását. Ez volt a fundamentum ott, és ez marad itt is. Az új mozzanat csak abban áll, hogy a protestáns orthodoxia részletesen kifejtette és megmagyarázta az alaptételt. A reformátorok csupán érintették, vagy más összefüggésben foglalkoztak vele; de nem gondoltak arra, hogy aprólékos hermeneutikai fejtegetésekbe bocsátkozzanak. Most azonban a tételt ízeire szedik, és esetenként csaknem kínos pontossággal határozzák meg minden tekintetben, nehogy félreértés vagy

szándékos rosszértelmű magyarázat támadja meg a tiszta tant. Ehhez képest az a feladat, hogy a következőkben pontról pontra megismer- tessük a Szentírásról vallott felfogást.

a. A SZENTÍRÁS INSPIRALTSÁGA

Az inspirációs elmélet kiindulása egy tagadás: a Szentírás nem emberi alkotás. Anyaga nem emberi ítéletekből tevődik össze. Nem emberek-től származik az a tudomány, mely benne foglaltatik. A próféták és az apostolok nem emberi iskolákban tanultak.¹³ De nemcsak az igaz, hogy nem az emberi ész szüleménye a Szentírás. Ki van zárva annak a lehetősége is, hogy valamely vallásos könyvet lássunk benne. Nem-csak nem egy a vallásos könyvek közül, hanem mégcsak nem is az újjá-születettek által létrehozott könyv.¹⁴ Tehát ki van kűszöbölve az is, hogy a Szentírást valaki úgy képzelje, mint a keresztyén szellem zseniális alkotását. Igen, mert „nem valamely nagyon szent, nagyon komoly vagy nagyon bölcs embernek az írásait“¹⁵ tartalmazza. A Szentírás en-nél sokkal több.

Ha az első lépés azt mutatja, hogy mit nem tett az ember, akkor a második lépésnél mindenestől Istenre kell tekinteni, és meglátni, amit ő cselekedett.

A Szentírás szerzője maga az élő Isten (Ille est istius Libri autor),¹⁶ vagy amint másutt olvassuk: „A Szentlélek a ... Szentírás auktora.“¹⁷ A Szentírás Istentől való származásának kifejezője az inspirációs elmé-let, mely fölöttébb nagy jelentőséggel bír egészen a történet-kritikai szemléletmód jelentkezéséig, vagyis a minket jelenleg foglalkoztató kor teljes ideje alatt.

Az írás tehát Istentől ihletett szent könyv. Ugyanezt állították a reformátorok is. Ők azonban megelégedtek annak hangsúlyozásával, hogy a szent írókat Isten „inspirálta“, „vezette“. Nem merültek részlet-kérdésekbe. Számukra nem okozott különösebb gondot a „miként“ és „milyen mértékben“ kérdése. Nem így azonban a protestáns orthodoxia theologusai. Náluk is találunk olyan kifejezéseket, melyek a reformátori stílusra emlékeztetnek, mint például: „A Szentírás Isten Igéje, a Szent-lélek közvetlen ösztönzése és sugallata folytán,“¹⁸ vagy: inspiráltsága nem egyéb, mint hogy a szent írókat „Isten ihlette“.¹⁹ Mégis, az esetek többségében az atyák igyekeztek nehézkes pontossággal meghatározni az inspiráció fogalmát, és részletkérdésekben a teljességre törekedtek. Az inspiráció nem más, mint a Szentlélek ama tevékenysége, mely által mintegy természetfeletti módon isteni ismeretet közöl az emberi érte-lemmel („supranaturaliter infunditur“).²⁰

Tehát az inspiráció egyrészt isteni cselekvés, másrészt hozzátartozik a természetfelettség, amit e korban sajátos módon képzeltek el. Az isteni cselekvés és a természetfelettség csak a Szentírásra vonatkozik, éspedig annak mind ószövetségi-, mind újszövetségi részére, mi-vel mindkettőnek Isten a szerzője. „Az egész ó- és újtestamentumi Szent-írásról mondja Pál apostol a 2. Tim. 3, 16-ban: A teljes Szentírás Istentől ihletett. Nemcsak az Ótestamentumról állítja tehát az apostol, ha-nem az Újtestamentumról is, mely akkor már egészében létezett.“²¹

Akik viszont az Ótestamentum ihletettségét vonták kétségbe, azoknak ezt mondják: „Meg sem szabad hallgatni azokat, akik az Ótestamentum szerzőjéről másképp vélekednek, mint az Újtestamentuméről.“²² Még az olyan helyek sem kivételek, amelyekben maga az apostol mondja, hogy saját véleményét közli (1. Kor. 7, 40). Ha így beszél, még akkor is a Szentlélek sugallata alapján szól.²³

Az a megállapítás, mely szerint az inspiráció egyformán vonatkozik mind az Ószövetségre, mind az Újszövetségre, irodalomtörténeti szempontból is jellemző. Polanus úgy tekinti, hogy a 2. Tim. keletkezése idején, vagyis az 1. század derekán az egész Újszövetség kanonikus tekintélyre emelkedett. A nyelvi indoklás szerint a „pászáz“ nem „minden“ írást jelent, hanem az „egész“ írást, akárcsak ha ezt mondaná: „holé gráfé“, azaz teljes, meg nem osztott Írás. Következésképpen az „egész“ csak akkor lehet valóban „egész“, ha magában foglalja a Szentírásnak mind a két részét.

Az eddigiekben csak arról volt szó, hogy az egész Írás isteni eredetű. Kis erőltetéssel úgy is értelmezhetjük ezt, hogy változatlanul tovább él a reformáció inspirációs elmélete. De csak egyelőre! Mert bár „korrekcióra“ szorul a közismert „verbális inspirációs“ tan szokványos beállítása, általában mégis helyes meglátáson nyugszik. Ennélfogva kétségbe kell vonni az inspirációs felfogás reformatori hűségét, de egyidejűleg vigyázni kell, nehogy hamis túlzások érvényesüljenek a megítélésben. Ilyen hamis túlzás lenne, ha Loewenich-el együtt állítanánk, hogy a „verbális inspirációról“ szóló tanítás alapján véve hitetlenség.²⁴ A hasonló megítéléseket szem előtt tartva, és a tiszta képet keresve, maguk a források is készítenek arra, hogy részletesebben foglalkozzunk az inspiráció „mikéntjével“.

A protestáns orthodoxia azt tanítja, hogy Isten nemcsak az egyes bibliai könyvek érdemleges mondanivalóját sugalmazta, azaz meghatározta, hogy szerzőik miről írjanak, hanem magukat az egyes mondatokat és szavakat is a szent írók tudomására hozta.²⁵ Isten nemcsak írásra ösztönözte a szent írókat, és irányelvekkel látta el őket, hogy aztán saját adottságaikhoz képest tegyenek eleget küldetésüknek, hanem még a szavak sorrendjét is kinyilatkoztatta (eam esse S. Scripturam, quae a Deo tanquam speciali autore procedit, non tantum ad scribendum impellente, aut sententias offerente, sed etiam ordinem et verba suggerente).²⁶ Hogy pedig méginkább körülhatárolják és támadhatatlanná tegyék meggyőződésüket, azt is beleszövik tanításukba, hogy a Szentírásnak minden szavát külön-külön inspirálta Isten. Nem lehet megelégedni a fontosabb bibliai helyek ihletettségének az elismerésével. A jelentéktelennek látszó dolgok éppúgy Isten inspirációjának a következményei, mint a tízparancsolat vagy a hegyi beszéd (Non solum res et sententias in Scriptura S. contentas, seu sensum verborum... inspiravit Spiritus S..., sed etiam ipsamet verba et voces omnes ac singulas individualiter Spiritus S. sacris scriptoribus souppeditavit, inspiravit et dicitavit).²⁷

Természetesen ellenzői is voltak a verbális inspiráció tanításának. Erről számol be Rambach a maga hermeneutikájában, ahol az egész XVII. századi vonatkozó irodalmat figyelembe veszi. Mind a régebbiek, mind az újabbak között vannak némelyek — írja Rambach —, akik ál-

rítják, hogy csak a dolgokat (solas res) inspirálta Isten, de magukat a szavakat (verba autem) rábizta a szent írók akaratára.²⁸ Ezt a magatartást azonban Rambach éppúgy elítéli, mint elődei.²⁹ Állásfoglalása azért figyelemre méltó, mert a pietizmus képviselői közé tartozik. Eszrevehető tehát itt is, hogy menyire egy síkon mozog — hermeneutikai szempontból — a prot. orthodoxia és a pietizmus, és mennyire alapos volt bevezetésünknek az a megállapítása, mely szerint az egyébként egymástól különböző két theologiai irány képviselőit ugyanabba az egy-ségbe kell besorolni.

A verbális inspiráció támadóival szemben kettős ellenérv érvényesül. Az egyik elméleti síkon mozog és állítja: ha a Szentírás valóban Istentől ihletett, akkor egyetlen szó sem fordulhat elő, mely ne tartozna az inspiráció körébe. Aki másképp gondolkozik, annak meg kell tagadnia magát az inspirációs tanítást (Non esset autem divinitus inspirata omnis scriptura, si vel verbum in scripturis occurreret, quod non sit suggestum et inspiratum divinitus).³⁰ A másik ellenérv ugyanezt az igényt hordozza, de nyelvészeti megfontolással: „Természetesen az egész Írást mondja Istentől ihletettnek a 2. Tim. 3, 16. Ez az Írás pedig nemcsak dolgokból áll, hanem szavakból is. Ha tehát az egész Írás Istentől ihletett, úgy a szavak is ihletettek.”³¹

Még tovább mentek az atyák a részletek boncolgatásában. A Szentírásban két anyagot különböztettek meg. Egyik az, amelyből (ex qua) készült az Írás. Ha így, vagyis tisztán anyagilag (pure materialiter) tekintjük, akkor anyagához tartoznak a betűk, vonások, szótagok, szavak és a kanonikus könyvek (litterae, apices, syllabae, verba et libri canonici). A másik anyag az, amelyről (circa quam) szól az Írás. Ez a dologi anyag, az Írás tartalma, azaz az isteni és szent dolgok (res divinae et sacrae).³² Ez utóbbira nézve természetesen vonatkozik az inspiráció márcsak a mondottak alapján is. Viszont pusztán anyagilag (pure materialiter) gondolkozva, fennmarad a kérdés: vajon elégséges-e hangsúlyozni a szavak ihletettségét, vagy pedig tovább kell terjeszteni az inspiráció körét?

Az atyák igennel válaszolnak, amidőn megállapítják, hogy az egyes szavak alkotó elemei szintén a Szentlélek munkája nyomán állottak elő. Ezt az állítást meg kellett indokolni, mivel már abban az időben köztudomású, hogy például az ótestamentumi héber szöveg kezdetben csak mássalhangzókból állott. Flacius nem sokat törődik a tényleges helyzettel. Azt a véleményét fejezi ki, hogy a „magánhangzók és a pontok a mássalhangzókkal együtt kezdettől fogva szerepelnek, és a szent írók nemcsak mássalhangzókkal, hanem magánhangzókkal is írtak”.³³ Jézusnak a szavaira hivatkozik, amidőn lezárja a kérdést mondván: „Krisztusnak ebből a mondásából nyilvánvalóan következik, hogy a törvényt és a prófétákat kezdettől fogva nemcsak betűkkel, hanem vonásokkal is írták.”³⁴ Ezek a magánhangzók (vonások) pedig az inspiráció eredményei, minthogy az isteni tradálás érvényes nemcsak a tartalomra, hanem a formára is, „nemcsak az értelemre, hanem a szavakra, és innen a magánhangzókra... és az írásjelekre is”.³⁵ A magánhangzókra és az írásjelekre kiterjedő inspiráció ellen nemcsak tiltakozni nem szabad, hanem Isten különös jóságát kell felismerni benne. Ha így tekint az olvasó a Szentírásra, akkor hálával fogadja, hogy Isten a más-

salhangzók és magánhangzók ruhájába öltöztette a maga szent beszédét.³⁶

A fentiekből következik, hogy az egyes bibliai könyvek írói teljesen passzív magatartást tanúsítottak. Nemcsak azt nem teheték, hogy ne írjanak, hanem más időben, más helyen, más szavakkal és másképp sem írhattak, mint ahogyan a Szentlélek parancsolta.³⁷ Ez a merevség bizonyos mértékig feloldódik, ha a továbbiakban figyelemmel kísérjük az inspiráció különféle válfajait. Azért mondjuk, hogy „bizonyos mértékig“, mert az inspiráció egyes formáiban mindvégig megmarad a bibliai írók passzivitása. Vegyük tehát sorra az isteni ihletés egyes fajait

Első eset az, melynél tulajdonképp nem is ihletésről van szó. Csak azért soroljuk ide, mert egyébként nem illeszthető bele abba a gondolkozási rendszerbe, amelyhez hozzátartozik. Nevezetesen: egyszer — tíz a tíz parancsolatnál — előfordul a Szentírásban, hogy maga Isten írja le a parancsolatokat közvetítők igénybevétele nélkül.³⁸ Bár Isten sajátkezű írása különös szentséget kölcsönöz a szövegnek, a szentséghez mégsem föltétlenül szükséges ez a közvetlenség. Nem tartozik „az isteni írás lényegéhez, hogy közvetlenül Istentől származzék“.³⁹ Tehát az inspirációnak nem elengedhetetlen velejárója a közvetlen isteni beavatkozás. „Tagadjuk — mondja Rivetus —, hogy Isten közvetlen írásának a feltétele az összes kanonikus írásra nézve szükséges lenne.“⁴⁰

Második eset az, amikor az írónak nincs tudomása arról, amit írnia kell, hanem mint teljesen tudatlannak diktálja le Isten a saját akaratát. Ilyen esetekben „maguk a dolgok, amelyekről írni kellett, ismeretlenek voltak a szerző számára“.⁴¹

Harmadik eset, amikor ismert dolgokról van szó. Ilyenkor csak írásra ösztönzi Isten az író, bár ebben az esetben is előfordulhat, hogy szavak szerint történik az inspirálás.⁴²

Végeredményben az inspiráció szempontjából csak a két utóbbi eset jöhet számításba. A „másodiknál“ mindig arról van szó, hogy emberi elmével föl nem fogható és soha nem tapasztalt Kijelentést nyer a bibliai író. Ezt szóról szóra úgy kell rögzítenie, ahogyan Istentől hallotta. Azonban az ilyen inspiráció, akárcsak Istennek a sajátkezű írása, nem föltétlenül és nem mindenütt szükséges.⁴³ A „harmadik“ esetnél már bekapcsolódik az író egyénisége. Kilép passzivitásából, mert Isten lehetőséget nyújt az önálló emberi tevékenységre. Ilyen esetekre figyelve hangsúlyozza Rivetus: szükség van a szerző szorgalmára és arra valóságára, mert a Szentlélek nem diktál le minden szót, hanem csak a tárgyat adja meg, és a végrehajtást az íróra bizza.⁴⁴ Innen érthető, hogy sokan azt foglalták írásba, amit „vagy maguk láttak, vagy más emberektől vettek“.⁴⁵ Mózes például Istentől vett szabadságával élve írja le a pusztai vándorlást. Az evangélisták hasonló kötöttségnélküliséggel számolnak be az általuk látottakról és hallottakról. Ez a körülmény azonban nem csorbítja az inspirációt, mivel ilyenkor is úgy kell tekinteni a bibliai írókat, mint akik „a Szentlélek sajátos ösztönzése“ folytán végezték el feladatukat.⁴⁶ Tehát minden szót Isten inspirál, ideértve a magánhangzókat is, de a látott engedménnyel, hogy tudniillik bekapcsolódik az író egyénisége is. Jellemző, hogy a kettő nem zárja ki egymást. Miközben egyfelől semmi engedményt nem tesznek, másfelől meglazítják rendszerüket. Valami belső feszültség érzik magatartásukon

Szeretnének érvényt szerezni a verbalitásnak, de ugyanakkor tudják, hogy a Szentírásnak sok része a külső forma tekintetében teljesen egyéni alkotás. Egyik szempontot sem adják föl, de úgy tartják össze a kettőt, hogy az előbbi csaknem teljesen elnyeli az utóbbit. Ha nem látjuk ezt a belső feszültséget, akkor meg sem érthetjük, hogy a kor theologusai miért ragaszkodtak olyan makacsul a verbális inspirációhoz. Így viszont megvan a helyes látási szempont, mert bármennyire merev is a verbalitás, mégsem „halott”! Ez az a kiigazítás (korrekció), amelyet méltán érdemel meg a XVII. század. Röviden: van ugyan egy szigorú verbális elmélet, amit azonban mentenek és magyaráznak az enyhítő körülmények.

Az ember szerepe ilyenképpen csak részben passzív. Fontos, hogy ő sohasem lehet szerző. És ebben tökéletesen igazat tanít az orthodoxia. Az atyák nem győzik elég nyomatékkaal és eléggé gyakran kifejezni, hogy a „Szentírás fő létrehozója” (efficiens sacrae scripturae principalis).⁴⁷ vagy „az eredő oka” (causa efficiens scripturae)⁴⁸ kizárólag Isten. Az ember szerepe az inspiráció bármely formájában csak eszközi jelenség. „Eszközők Isten szent emberei, akik nem saját akaratukból, hanem a Szentlélektől üzve és inspirálva állították össze a könyveket, függetlenül attól, hogy számukra a szavak akár inspirálva, akár diktálva voltak, akár az isteni irányítás mellett maguk rendezték azokat.”⁴⁹ A szent írók nem tekinthetők úgy, mint második szerzők Isten mellett, hanem csak eszközők: „Istennek megszentelt, kiváltképpen munkásai.”⁵⁰ Isten számára olyanok ők, mint a kéz, mely végrehajtja a fő parancsát, vagy mint a toll, mellyel az író tetszése szerint ír (manus fuerunt ac calami Spiritus S.).⁵¹ Hogy az elijesztő passzivitás vádjával itt se lehessen illetni az orthodoxiát, szellemes megszemélyesítéssel nevezik a szent írókat élő tollaknak (calami viventes vel scribentes).⁵²

Meg kell még jegyezni, hogy az inspiráció kimondottan csak az eredeti szövegre vonatkozik. A fordítások nem inspiráltak.⁵³ Az eredeti szöveg viszont fenntartás nélkül ihletett, mivel nyomós érvek kezekednek ihletettsége mellett: Mt. 5, 18; Lk. 16, 17; Mk. 13, 11; Lk. 12, 12; Csel. 2, 4; Deut. 18, 18; És. 51, 16; Jer. 1, 9 stb. Inspiráltsága folytán a Szentírás mind tartalma, mind formája szerint kiemelkedik az ún. profán könyvek közül. Olyan tulajdonságokkal rendelkezik, amelyeket más könyvekben nem találhatunk. Jellemző, hogy épp Bengel, aki egyrészt pietista, másrészt a történet-kritika előfutárja, *Gnomon N. T.* című világhírű munkájában ömaga nyújt támpontot a Szentírás forma szerinti kiválóságára és sajátos helyére vonatkozóan. „A jó beszédnek két kiváló sajátossága van: a mélység és a könnyűség (profunditas et facilitas)... Ezek a sajátosságok csak ritkán jelentkeznek együtt emberi iratoknál... Azonban az isteni iratokban a legteljesebb mélység párosul a legteljesebb könnyűséggel... A legékesebb emberi beszédet messze fölmúlja Isten beszéde. Isten mint Isten beszél, magához méltó módon, nem mint az ember.”⁵⁴ Ennyire rányomja bélyegét az inspiráció a Szentírás külsejére is. A külső és belső inspiráltság teszi méltóvá a Szentírást arra, hogy „szentnek” nevezzük. Innen érthető a sajátos XVII. századbeli szóhasználat, mely az Írás mellett szentnek nevezte mindazokat a tudományokat, melyek a Szentírással foglalkoztak. Szent volt természetesen a Biblia (sacra Biblia), a theologia (sacra theologia),

a nyelv (sacra lingua), de szent volt a nyelvészet és az exegézis (philologia et exegesis sacra), a hermeneutika (hermeneutica sacra), a természetrajz (historia sacra plantarum), az állattan (zoologia sacra), az orvostudomány (medicina sacra), a jog (iuris prudentia sacra), az időszámítás (cronologia sacra), a földrajz (geografia sacra) stb.⁵⁵

Még van egy kérdés, melyet szükséges följegyezni az inspiráció teljesebb megértése végett.

Tudatában volt az orthodoxia annak, hogy az egyes bibliai könyvek stílusa nagy eltérést mutat. Igen, mert „a szent írók között nagy a különbség a stílus és a beszédmód szempontjából”.⁵⁶ Tartalmi különbség az egész Szentírásban nincs, de a formai különbözőségek annál gyakoribbak. Ennek a magyarázatát nem az írók eltérő egyéniségében keresik, minthogy ők csak eszközök a Szentlélek Isten kezében. A kielégítő magyarázó szempont az, hogy a Szentlélek alkalmazkodott az egyes írók és a leírt dolgok természetéhez. Tehát a különbség onnan származik, hogy miközben a Szentlélek alkalmazkodott, „mindenki számára meghagyta a maga sajátos beszédmódját”.⁵⁷ „Némelyeknek nagyobb volt az ékesszólása, másoknak kisebb, de mindenkinek a stílusát megszentelte és irányította [a Szentlélek], hogy így az egy és ugyanazon igazságról szóló tanítást bár más és más szavakkal, de mégis kifejezzék.”⁵⁸

A látottakban áll előttünk a reformáció utáni kor inspirációs elmélete. *Verbális inspirációnak* nevezik, és el kell ismerni, hogy nem alaptalanul. Megterhelték az inspirációt olyan részletezésekkel, amelyek szükségtelenek. Egy dolgot azonban nem szabad elhallgatni, ha nem akarunk igazságtalanok lenni az orthodoxiával szemben: bármennyire igaz, hogy fölőlegetesen megterhelt az inspirációs elmélet, és elvesztette reformátori üdeségét, mindazáltal bizonyos, hogy a tartalom és a forma, az Ige és annak ruhája között nem tűnt el a különbség. A Szentírás megmarad írásnak, és ihletettsége folytán nem lesz belőle Isten. Nem azt mondják, hogy az Írás azonos az Igével, hanem azt, hogy benne van az Ige, Istennek az üzenete. Mert „az Ige nem más, és nem is lehet más, mint ami a szent könyvben van előadva”.⁵⁹ Téved az, aki a prot. orthodoxia felfogását úgy tolmácsolja, mintha abban Isten élő Igéje és az írott szöveg közötti különbség eltűnt volna. Hogy „papír-pápa” volt a Szentírás, az tagadhatatlan. Legfennebb az kifogásolható, hogy nem volt eléggé „pápa”. Nem helyes az inspiráció verbalitása, de inkább legyen verbális, semhogy a verbalitással együtt feledésbe menjen a Szentírás ihletettsége.

b. A SZENTÍRÁS KANONICITÁSA

Összhangot mutat az orthodoxia abban a vonatkozásban, hogy a Szentírás kanonikus, azaz a hitnek szabályozója. „A Szentírás a hitnek leghatározottabb és legbiztosabb szabálya.”⁶⁰ Még világosabban fejezi ki ugyanezt Polanus, amikor megállapítja: „bizonyos, szilárd, egyedüli és ellenállhatatlan szabályozója az isteni dolgok egész tudományának, az egész vallásnak, a hitnek és istentiszteletnek, valamint a keresztyén életnek”.⁶¹ Ebben a meghatározásban minden szónak külön súlya van, mert mindenik rávilágít a kanonicitás fogalmkörére. Az alábbiakban az egyes alkotó elemeket kell megvizsgálni.

A kanonicitást jellemzi először a *bizonyosság*. Egészen bizonyos valaminek a nagysága vagy súlya, ha a megfelelő mértékegységgel mérhető. Minthogy a Szentírás a hit kánonja, mérője, azért a hit és a keresztyén tudomány, a keresztyén élet és kultusz vele mérendő. Nem hamis mérték, aminek kezessége az inspiráció. Minthogy Istentől származik a Szentírás, ez a körülmény biztosítja a „bizonyosságot“. Egyéb emberi mértékek lehetnek hamisak és bizonytalanok, de a Szentlélek által ajándékozott mérték annál kevésbé. Igen, mert amiként Istentől adattak a szent könyvek, ugyanúgy bizonyos, hogy „kanonikusak“, azaz szabályozó erejűek.⁶² Tehát a kanonicitás és az inspiráció között föltétlen a viszonyosság. Csak annyiban kanonikus a Szentírás, amennyiben Istentől ihletett. De éppen mert Isten ihletésének az eredménye, azért kétségtelenül kanonikus. Amiként Isten tökéletes, ugyanúgy az Írás is egészen biztos szabályozója a hitnek.

A bizonyossághoz járul a *szilárdság* (stabilitás), ami azt fejezi ki, hogy rendíthetetlen. Nincs kitéve a változásnak vagy a megsemmisülésnek. Amennyire igaz, hogy Isten az egyetlen szilárdság, változatlanul örök hatalmasság, éppúgy bizonyos, hogy dicsőségének ezt a sugarát hordozza a hit zsinórmértéke: a Szentírás.

A kanonicitás harmadik jellemzője a *kizárólagosság*. A Szentírás nem egyik mérték a többi között, hanem kizárólag egyedül tekinthető kánonnak, zsinórmértéknek (*scriptura sola est canon*),⁶³ mégpedig minden részében, a maga egészében, azaz mindenestől (*ergo totalis*).⁶⁴ Ez a kanonikus tekintély csak a Szentírás tulajdona. Vallási meggyőződése lehet ugyan az embereknek, de csak a Biblia könyvei léphetnek föl azzal az igénnyel, hogy Isten saját beszédét tolmácsolják (*solas sacras litteras esse verbum doctrinam Dei*).⁶⁵ Elismerik, hogy a Szentírás keletkezése előtt különféle formái voltak a kijelentésnek, amikoris közvetlenül szólott Isten a szent pátriárkáknak. De ez a körülmény senkit sem jogosíthat föl arra, hogy az Írás keletkezése után is máshol keresse a Kijelentést, mint magában a Szentírásban.⁶⁶ „Mi tehát semmi egyebet nem fogadhatunk el azon kívül, amit Isten kijelentett az ő Igéjében, sem pedig a Szentíráson kívül nincs más eszköze a Kijelentésnek, vagy más irányelve a magyarázásnak.“⁶⁷ Ezzel azt akarják kifejezni az atyák, ami kiváltképpen szívügye volt az orthodoxiának, hogy tudniillik még az elindulásnál elvágják a libertinus pneumatizmus útját. A lélek szabados csapongása ki van küszöbölve. Az írásprincípium nem nyújt módot, hogy bárki is a Szentírástól független, vagy azzal épp ellentétes közvetlen isteni kijelentéssel hivalkodjék. Megvolt az ideje (amint az inspirációról szóló tanításban láttuk), amikor Isten közvetlenül adta tudtul a maga akaratát, de ez az idő Isten üdvtervének az első szakaszára esik. A mai embernek tudnia kell, hogy azóta „egyedül a Szentírás által akar tanítani Isten, nem pedig közvetlen Kijelentéssel“.⁶⁸ Ennek az alapvető teológiai állásfoglalásnak a mellőzése olyan veszedelmes szabadosságot vonna maga után, mely nemcsak a Szentírás kizárólagos tekintélyét ásná alá, hanem sokféle tévelygésnek és tudálékoskodásnak nyitna tág teret mind a hit, mind a cselekedetek kérdésében.

A Szentírás kizárólagosan mértékadó jellegét az egyéni önkényen kívül más romboló törekvésekkel szemben is megvédélmezte az ortho-

doxia. Grotius, aki egyébként az egyes bibliai könyvekhez írt jegyzeteiben elsőrendű szolgálatot tett a szöveg előítéletmentes vizsgálata érdekében, azt a véleményt képviseli, hogy a Szentírás mellett a *hagyományok* is figyelembe veendők. A római felfogás felé hajolva, tradíciónak nevez mindent, ami megállapíthatóan az apostoloiktól származik. Az apostoli eredetre nézve pedig irányadó minden, „amit mindenütt megtalálunk az eklézsiákban, és aminek idegen eredete valószínűtlen”.⁶⁹ Ezzel a felfogással szemben egyöntetűen állást foglalnak a többi atyák. Nem vonják kétségbe, hogy bizonyos dolgokat tényleg nem hagyományoztak át az apostolok. Sőt, el is fogadják a tradíciót olyan értelemben, hogy mivel az apostolok életének nem minden ténye őriztetett meg írásban, némely dolgok áthagyományozás folytán jutottak el nemzetségről nemzetségre. Ez elvileg nincs kizárva. Az áthagyományozás folyamatát azonban ma már lehetetlen ellenőrizni. Ezért mégha el is fogadnánk valaminek a hagyomány-jellegét, akkor sem ruházhatjuk föl kanonicitással. Ugyanis egyrészt hiányzik a kanonicitáshoz szükséges bizonyosság, másrészt pedig ami igazán szükséges az Isten akarata szerinti életfolytatáshoz, mind benne foglaltatik a Szentírásban. Senki sem hozhatja föl azt a kifogást, hogy némely könyvek elvesztek az idők folyamán; nem, mert minden kanonikus könyv megmaradt. „Egyetlen valóban kanonikus könyv sem vészett el sem az Ótestamentumból, sem az Újtestamentumból.”⁷⁰ „Tagadjuk, hogy bármi is, ami az egész egyház használatában volt akár Mózesétől, akár a többi prófétától, megsemmisült volna a háborúságok mostohaságában.”⁷¹ Még sokat írhattak a próféták és az apostolok, de csak emberi szorgalomból és a Szentlélek inspirálása nélkül (extra Spiritus Sancti motum et inspirationem).⁷² A tradíció anyaga azért maradt ki a szent iratokból, mert nem a kanonikus könyvekhez hasonlóan inspiráltatott, és így a hitre nézve nem nélkülözhetetlen; továbbá azért, mert nem változhatatlan és egyetemes, hanem helyek szerint eltérő, s a körülményekhez képest változtatható.⁷³ Mindez pedig nem mondható a Szentírásról, melynek kanonikussága magában hordozza a feltétlen és mindenkori szükségességet és változhatatlanságot. Lehetnek a hagyományok nagyon helyesek és hasznosak, de nem tarthatnak igényt Isten beszédének a közvetítésére és a kanonicitásra.^{74a} Ilyenképpen nem lehet a hit szabályozója semmiféle olyan hagyomány vagy akár hitvallás, mely a Szentírás mellett önálló helyet igényel magának. Gondosan kell őrködni a teológiának, nehogy „ecclesiae traditionibus aut patrum auctoritati eam honorem deferamus”, amit ők egyébként közös megjegyzéssel igényelnek.^{74b} „Senki ember, az egész egyház, vagy a püspökök zsinata nem bír azzal a hatalommal, hogy valamely írásnak kanonikus tekintélyt kölcsönözzön.”⁷⁵

Gyakran vádolják a protestáns orthodoxiát azzal, hogy a dogmatikum kedvéért feláldozza a Szentírást. Látnunk kell azonban, hogy ez a vélekedés alaptalan. Ha valahol, úgy épp az orthodoxiában engedmény nélkül érvényesül a „kizárólagosan” (unica) és az „egyedül a Szentírás” (sola scriptura). Nem reánk tartozik annak eldöntése, hogy ez a tiszta reformátori szempont mennyire érvényesült a gyakorlatban, de mint írásmagyarázói tétel kétségtelenül tisztán hangzik az atyák írásaiban.

Az eddigi eredményeként Caloviussal együtt a következőkben határozható meg az Ó- és Újszövetség kanonikus jellege: „Az Ótesta-

mentum kanonikus könyvei azok, amelyeket a Szentlélek közvetlen ihletése folytán az eljövendő Messiást prédikáló próféták héber nyelven leírtak és a zsidó eklézsiának átadtak, hogy akkor és mindörökké a hitnek és az életnek a szabályozói legyenek az egyházban.⁷⁶ „Az Újtestamentum könyvei azok, amelyeket a Szentlélek közvetlen sugallatára az evangélisták és az apostolok görög nyelven leírtak a Messiás eljövételéről, jótéteményeiről és uralmáról.”⁷⁷ Belőlük sem elvenni, sem hozzájuk tenni nem szabad.⁷⁸ Minden más írás a dolgok természete szerint csak apokrifus, vagyis a hit kérdéseiben nem kötelezően irányadó.

A fentiekben csak arról volt szó, hogy miben áll a kanonicitás fogalomköre, és melyek azok a téves felfogások, melyeket szükségképpen kizárt a kanonicitás. Most még rá kell mutatni arra, hogy a kanonikus Szentíráshoz nemcsak esetlegesen, hanem kétségnélküliséggel hozzá van kötve az egyház élete. Nem csupán az egyház virágzása függ a kánonhoz való ragaszkodástól, hanem kimondottan az egyház élete forog kockán a viszonyulásnál. „A Szentírás, amely időtől az egyháznak adta Isten, szükséges volt, szükséges a jelenben, és szükséges lesz nemcsak az egyház jó létéhez, hanem egyáltalán az egyház létéhez“ (non tantum ad bene esse ecclesiae, sed etiam ad esse ecclesiae).⁷⁹ „Amikor virágzik az egyház, a Szentírás tündököl... Az egyház és a Szentírás orcája szokás szerint vagy együtt egészséges, vagy együtt beteg.”⁸⁰ Nagy horderejű szavak ezek! Bármelyik reformátornak az ajkára illenek, hiszen az örökérvényűség igényével helyezik királyi trónjára a kanonikus Szentírást. Nemcsak a múltban függött tőle az egyház élete, hanem tőle függ mindenkor. Nemcsak némelykor szükséges a Szentírás irányítása, hanem mindig és minden kérdésben. Olyan az Írás, mint a mindennapi kenyér („necessitas“). Csak abban az esetben nélkülözhető, ha az ember lemond az élet lehetőségéről.⁸¹

Miként egyéb vonatkozásban történt, ugyanúgy a szükségesség kérdésében is súlyos támadást kellett visszautasítaniuk az atyáknak. Grotius, aki a hagyományok védelmezője volt, támadást intézett a Szentírás kizárólagos „szükségessége“ ellen. Véleményét azzal indokolta, hogy a Szentírás nem volt kezdettől fogva Isten ákaratának a nélkülözhetetlen szócsöve. Ha pedig valamikor nem volt az, akkor természetes, hogy nem is szükséges mindig annak lennie. „Ha a Szentírás szükséges lenne Isten akarata megismeréséhez, akkor örök időktől fogva szükséges lett volna. Hogy azonban ez mennyire nem így van, az nyilvánvaló.”⁸²

A felelettel készen áll a protestáns orthodoxia. Elvileg nem vonja kétségbe, hogy Isten a Szentírástól függetlenül, vagy épp az Írás mellőzésével is ne tudna szólani. Ha ezt nem ismernénk el, úgy Isten fenségén esne csorba, és végső következményként ki kellene mondani, hogy Isten bele van bilincselve a Szentírásba. Az orthodoxyában viszont Isten megmarad Istennek, és az Írás Írásnak. Isten nincs gúzsba kötve, mintha a Szentírás nélkül képtelen lenne tanítani az egyházat. Sőt: „nélküle is taníthatna volna és taníthatná, ha akarná.”⁸³ Az Úr szólhatna közvetlenül is. A pátriárkáknak nem az Írásban szólott, hanem más módon. „Isten a maga akarátát másképpen tette nyilvánvalóvá Ábelnek, Séthnek vagy Nóénak, mint nekünk.”⁸⁴ Ebből azonban nem szabad arra következtetni, hogy Szentírás nélkül is élhet az egyház. Aki ilyen következtetésre jut, az hamisan gondolkozik. Ez a hamis gondolkodás olyan,

mintha ezt mondanánk: mivel a csecsemőnek elégséges az anyatej, azért a felnőttek sem ehetnek más eledelt.⁸⁵ Márpedig épp ellenkezője az igaz. Anélkül, hogy Isten a Szentírás rabszolgaságába süllyedne, sértetlenül megmarad az Írás „szükségessége“, mert Isten éppen az Írás eszközével akarja elegyítetlen tisztaságban megtartani az ő mennyei beszédét.⁸⁶ A szükségesség feltétlen, mert így parancsolta Isten: 2. Móz. 17, 14; 34, 27; Jer. 3, 20; Ez. 43, 11; Mt. 28, 19. Nem önmagában álló és önmagáért lévő szükségességről van szó (neque dicimus absoluta necessarium fuisse), hanem Istennek véghetetlen jósága és bölcsessége az emberekhez ily módon juttatja el az Igét. „Az a lélek azért, mely az Írás nélkül beszél, legyen akár a pápáé, akár a zsinatoké, akár az álmódoszóké, nem Istentől van. Ha ugyanis a Szentírás az igazságnak egyedüli mértéke, ebből következik, hogy az a lélek, mely az Írástól eltérőleg beszél, Isten Lelke nem lehet.“⁸⁷

A Szentírás kanonicitásának további velejárója a „hathatóság“ (efficacitas). Ez azt jelenti, hogy a Szentírás élő (viva) és hathatós, azaz a „belső megvilágosításnak, a megtérésnek és az üdvösségnek az eszköze“.⁸⁸ Tehát az Írás nemcsak bizonyos tanoknak a foglalata, nemcsak bizonyos erkölcsiségnek a táplálója, hanem életet teremtő hatalom, mely Isten akarata szerint megítél és kegyelmet ad, összetör és meggyógyít. A hallgatót vagy olvasót nem hagyja érintetlenül, hanem „erőteljesen mozgatja és illeti“.⁸⁹ Nem embereknek kell gondoskodniuk mesterei fogásokkal az Ige hathatóságáról és időszerűségéről, mert erről maga a Szentírás gondoskodik anélkül, hogy vele Isten azonossá válna. Az ortho-doxia választékos pontossága szükséges ahhoz, hogy nagy összefüggésben láthassuk a kérdést, és ne mondjunk elitélő véleményt a reformáció utáni kor írás-princípiumáról. A Szentírás hathatós, azaz saját maga kezekedik hatékonyságáról. Ez azt jelenti, hogy Isten a maga örökkévaló zsinórmértékét a szent könyvben kétségtelenül elénk adja.

c. A SZENTÍRÁS TÖKÉLETESSEGE

A tökéletesség (perfectuitas) kétféleképpen értelmezhető. Lehet vonatkoztatni egyfelől a Szentírás tartalmára, másfelől alakjára, betűjére. Az orthodoxyában a theologusok egy része hol az egyik, hol a másik oldalra fektet nagyobb súlyt, de általában a tökéletességnek mindkét tekintete megtalálható a vonatkozó irodalomban. Ennélfogva az ismereténél mindkét szempontnak a maga igénye szerint kell érvényesülnie.

1. A Szentírás mindenek előtt *tökéletes* a tartalom szerint, mivel benne foglaltatik mindaz, ami az Anyaszentegyház számára szükséges. „Az Írás tökéletességének nevezzük mindazoknak a dolgoknak a foglalatát, amelyek az egyháznak szükségesek voltak és lesznek a tudás, a hit, a cselekedet, a reménység szempontjából az üdvösségre.“⁹⁰ Tehát nem akármilyen tudásról, hitről, cselekedetről és reménységről van szó, hanem kimondottan arról, mely az üdvösséghez elengedhetetlen. A Szentírás nem bármilyen dologról ad tökéletes tájékoztatást, hanem csak azokról, amelyek az örökélet kérdéseire vonatkoznak. Következésképpen az Istentől nekünk adott Szentírásban „olvashatjuk és áttekinthetjük a mennyei titkokat“.⁹¹ Nincsenek benne a világi tudományok.

Aki azokkal foglalkozik, máshonnan kell megtanulnia. De mindenestől innen kell meríteni azt a tudományt, mely Isten akaratáról szól. A Szentírás senkit sem hagy kétségben és bizonytalanságban. Egyébként nem volna igaz a „tökéletesség“.

A tökéletesség nem csupán a Szentírásnak bizonyos részeire vonatkozik, hanem a maga egészére. Ugyanis „a Szentírás minden részében, ahol a hitre tartozó dolgokról beszél, úgy beszél, hogy a hallgatót nem csapja be, sem kétségben nem hagyja afelől, hogy mit kell állítania vagy tagadnia“. Senki sem hivatkozhat arra, hogy az Írásnak ez vagy az a része tökéletes, de vannak kevésbé tökéletes szakaszai is, amelyek hiányosak és homályosak. Ellenkezőleg: „minden részében“ (in omnibus partibus) hiánytalan és teljes.⁹²

Mindenesetre, az atyák bizonyos magyarázattal érvényesítik a tökéletesség gondolatát. Nem úgy értelmezik, mintha a hit kérdéseit a legapróbb részletekig felölelné. Vannak esetek, amikor szó szerint elő van írva a hitnek, a cselekvésnek, a reménységnek és a tudásnak az anyaga, de szintén előfordul, hogy a részletezés hiányzik. Ilyenkor a bibliaolvasónak a főbb tételekből kell levonnia a részletes következtetést. „Amikor tehát azt mondjuk, hogy az üdvösségre szükséges dolgok teljesen és tökéletesen a Szentírásban foglaltatnak, ez nem úgy értendő, mintha szó szerint adná az Írás mindazt, amit hiszünk, hanem úgy, hogy az üdvösségre tartozó dolgok vagy szó szerint olvashatók, vagy a szó szerinti részekből kell meríteni azokat helyes következtetéssel.“⁹³

Ily módon a „tökéletesség“ nem abszolút jellegű abban az értelemben, mintha az Írás kivétel nélkül mindent megörökített volna abból, amit Jézus és az apostolok mondtak vagy cselekedtek. Erre utal a Jn. 20, 30—31 és a Jn. 21, 25. Sok olyan dolog történt az első időben, ami nincs benne a Szentírásban, de ami benne van, az tökéletesen elégséges, hogy az embert üdvözítse.⁹⁴

Összegezve a mondottakat, a tökéletesség nem abszolút jellegű, hanem „relatív tökéletesség“.⁹⁵ Alaptalan volna azonban a viszonylagos tökéletességből arra következtetni, amire némelyek következtetnek, hogy tudniillik máshol kell keresni a hiányzó tanítást.⁹⁶

2. A formai tökéletesség csak azzal a megjegyzéssel állítható, hogy a tartalmi tökéletesség szempontja újra meg újra visszatér és belejátszik az alaki kérdésekbe. A kettő között nehéz meghúzni a határt. Ezért mintegy szükségképpen, nem pedig rendszertelenség, ha az alábbiakban is előfordulnak olyan dolgok, melyeket a tartalmi tökéletesség összefüggésében is föl lehetett volna említeni.

A Szentírás külső tökéletességénél leggyakrabban érvényesül az a megállapítás, hogy az Írásban egyáltalán nincs hiba és tévedés. Semmiféle szempontból és semmiféle indoklással nem szabad föltételezni a szöveghibákat. Ani a prófétáktól és az apostoloktól reánk maradt, az mindenestől hitelre méltó, kifogástalan és bizonyos. Mert „kétségtelen, hogy a próféták és apostolok nem tévedtek az átadott tanításban“.⁹⁷ Eppen ezért a Szentírásban nincs „semmi hiba, semmi hazugság“.⁹⁸ Vonatkozik pedig ez mind a külső formára, mind a belső tartalomra, mert úgy van megírva, hogy „benne semmi hiba ne legyen, sem a dolgokban, sem a szavakban“ (sive in rebus, sive in verbis).⁹⁹ Ha ugyanis bár-

mely kis tévedést elismernénk, úgy az inspiráció miatt azt kellene mondani, hogy nem a szent író tévedett, hanem maga Isten. Így aztán „ki hinné el, hogy szerzőjük a Szentlélek volt?”¹⁰⁰

A mondottak után világos, hogy a tartalmi és formai tökéletességről szóló tanítás az inspirációról vallott felfogás természetes következménye. Helyesnek kell tartani tehát a tökéletesség gondolatát, de mégis tévútra jutott a gondolkozás, amidőn részletkérdésekbe bocsátkozva és megfélekedve a Szentírás emberi oldaláról, a Szentírásnak minden mondatára vonatkoztatta a tökéletességet. Nem fogadható el az az állítás, mely szerint az Írásban egyáltalán nincs sem erkölcsi, sem időrendi, sem történelmi, se földrajzi, sem egyéb tévedés. Márpedig az ortodoxia fenntartás nélkül igényli, hogy a „kanonikus Szentírásban nincs semmi hazugság, semmi hamisság, sem a legkisebb hiba, akár a dolgokban, akár a szavakban, hanem mindenek együtt és külön-külön a legigazabbak”.¹⁰¹ Ez más szóval azt jelenti, hogy valamennyi bibliai leírás tökéletesen hibátlan. Amiket az Ószövetségben például a zsidó nép történetéről olvasunk, legyenek azok háborúk, társadalmi rajzok, pogány népek jellemzései vagy egyebek, a legapróbb részletekig hitelesek. Ugyanez vonatkozik az Újszövetségre is. Ilyenképp a Bibliában egyaránt történelmi hitelességük az évszámok (például királyok uralkodási ideje), az emberek életkorát mutató dátumok, a földrajzi elnevezések és más természetű följegyzések. Nemcsak a hit kérdéseiben tökéletes a Szentírás, hanem a kísérő jelenségek leírása tekintetében is. Ezért „nem csupán azokat kell teljes igazságúaknak hinni, amelyek a hitre és az erkölcsökre vonatkoznak, hanem egyebeket is, amiket a Szentírás áthagyományoz”.¹⁰² Az „egyebeket” (etiam alia) csoportban szerepelnek az antropomorfizmusok, melyeket a Szentlélek épp az emberek értelmi képességéhez alkalmazkodva helyezett el a Szentírásban.¹⁰³

A tökéletes isteni könyvben ellentétek sem lehetnek. Isten ugyanis nem mondhat ellent önmagának (nec author Scripturae Deus sibi ipsi contradicere possit).¹⁰⁴ Ha pedig akár az Ó-, akár az Újszövetségben ugyanazt a dolgot kétszer és kétféleképp látjuk elbeszélve, tudnunk kell, hogy nem ellentétről van szó, hanem két különálló dologról. Az evangéliumokban több ilyen elbeszélés olvasható, de bizonyos, hogy mindeniket elmondotta vagy leírta az evangélista (utrumque evangelistam verum dixisse).¹⁰⁵ Ha aztán mégis találunk olyan ellentmondásokat, amelyeket semmiképp nem tudunk áthidalni, akkor önmagunkban kell keresnünk a hibát, mivel nem értettük meg valamit a szövegből. „Amik egymással szemben állanak, a mi vétünk és tudatlanságunk miatt tekintetnek így, minthogy vagy a dolgot, vagy a beszédet nem értettük meg, vagy a körülményeket nem mérlegeltük eléggé.”¹⁰⁶ De ez vonatkozik nemcsak az ellentmondásokra, hanem egyéb látszólagos hibákra is, mert az Írásban mindennek megvan a maga magyarázata.¹⁰⁷ Az olyan részek pedig, amelyek például azt állítják, hogy Jézus részeges volt, vagy hogy ördög lakott benne, önmagukban nem igazak. Látható, hogy milyen sajátos körültekintéssel igyekeztek a legkisebb hézagot is eltüntetni a nagy gonddal elkészített hermeneutikai rendszerben.

A tökéletesség érvényes továbbá a nyelvtani és más természetű szöveg-kérdésekre. A Szentírás ugyanabban az alakjában és ugyanazzal az anyag-állománnyal maradt fenn mind a mai napig, amelyben és amellyel annak idején az inspiráció folytán előállott. Mert nem véletlen, hanem Isten gondviselésének a következménye, hogy „az összes bibliai könyv az isteni gondviselés folytán annyi évszázadon át sértetlenül megőriztetett és ma is úgy található a bibliai kánonban, amint az ihletett prófétáknak és apostoloknak egykor átadatott, és ahogyan az eklézsia a hit örök zsinórmértéke gyanánt elfogadta“.¹⁰⁸ Mindenesetre, azzal a megjegyzéssel állítható a tökéletes áthagyományozás, hogy maguk az eredeti példányok elvesztek. A másolatokban viszont romlás nélkül maradt fenn ugyanaz a szöveg, mely az eredeti kéziratokban volt. Tehát alapjában véve nincsenek betoldások vagy kihagyások, elírások vagy egyéb pontatlanságok. Sok másolati példány maradt reánk. Az orthodoxia elismeri, hogy azoknak egyikében-másikában hibák találhatóak, de annál kevésbé fogadja el, hogy minden kézirat egyetemlegesen megromlott volna. „Amiként némely kódex részleges megromlását nem tagadjuk, ugyanúgy nem adunk helyet az összes kódexek általános eltorzulásának.“¹⁰⁹ Még világosabban fejezi ki magát Ouenstedt, amidőn megállapítja, hogy mind az ótestamentumi zsidó, mind az újtestamentumi görög példányoknál előfordulnak bizonyos szövegromlások, de nem igaz, hogy minden példány hibás.¹¹⁰ A romlás alól mentes a szöveg nemcsak általánosságban, hanem apró részeiben is. Sem a heretikusok csalárdsága, sem a leírók gondatlansága vagy tudatlansága nem vonhatja maga után az összes kéziratok megromlását.¹¹¹ Mind az egyes könyvek, mind azokon belül a mondatok, szavak, betűk és pontok megmaradtak eredeti tisztaságukban (sed etiam litterae, puncta et verba...).

Annál figyelemre méltóbb a protestáns orthodoxia szövegtisztelete, mert például Bengelnek is, aki a kritikai vizsgálódás előharcosai közé tartozik, szintén az a véleménye, hogy jöllehet sokfélék a kéziratok, melyek romlásokon mentek át, mégis a sokféle kézirat szem előtt tartásával csaknem tökéletes eredetiségében helyre lehet állítani a tiszta olvasatot. „Ezek a kódexek aztán minden időben és helyen elterjedtek az eklézsiaiak között, s az első olvasatot annyira megközelítik, hogy együttesen a különbözőségek nagy sokasága ellenére is a valóságos olvasatot tartalmazzák.“¹¹²

Lehet, sőt bizonyos, hogy a protestáns orthodoxia némely dolgokban tévedett a túlzó részletezéssel, de mindig ügybuzgósággal és élő hittel. Lényegében mind a mai napig érvényes az a megállapítás, hogy az áthagyományozási fogyatékoságok miatt nincs okunk kételkedni a Szentírás szövegének elégséges tökéletességében. Isten gondviselése valóban megőrizte annyit, amennyi az üdvösséghez szükséges. A határt annál a pontnál lépték át, ahol az inspirációból levonták azt a következtetést is, hogy a Szentírásban nincsen semmiféle stilushiba (Stylus N. T. ab omni barbarismorum et soelocismorum labe immunis est).¹¹³ Barbarizmuson és soelocizmuson értendők azok a hibák, melyek az írásművészet szabályaival ellenkeznek. Ha a hibák az egyes szavakra vonatkoznak, akkor barbarizmusnak nevezzük, ha pedig a mondatokra, akkor soelocizmus a nevük. Az ilyenektől is mentes a Szentírás szövege,

mert nemcsak tartalma, hanem külső felépítése is a „Szentléleknek tulajdonítottatik”.¹¹⁴ Az atyák szent makacssággal kitartottak elgondolásuk mellett. Nem tették helyesbítő megfontolás tárgyává a jól vagy rosszul kialakított állásfoglalásukat. Számukra minden szentírási kérdés annyira fontos, hogy esetenként nem tudtak különbséget tenni a központi jelentőségűek és a mellékesebbek között. Innen magyarázhatók a „tökéletességgel” kapcsolatban látott túlzások. Nem tudták Kálvinnal együtt mondani: erről senkivel sem vitatkozom, mert nem annyira lényeges. Az orthodox atyák magatartását meg kell vizsgálni és meg is kell ítélni, de nem szabad érdemben elítélni. Eszre kell venni az igazi kérdésvilágot és a benne megnyilvánuló gondolkozást, mely végeredményben Isten hatalmának alázatos elismerése és elfogadása. Ez az engedelmisség tévedései ellenére is elévülhetetlen értéket képvisel az Anyaszentegyházban és annak theologiai gondolkozásában.

d. A SZENTÍRÁS ÉRTHETŐSÉGE

Az „érthetőség” (perspicuitas = világosság, érthetőség) a reformáció utáni theologiai irodalomnak egyik gyakran előforduló kifejezése. Jelentése szerint a kanonikus Szentírás áttekinthető, világos, érthető. Azáltal nyer különös nyomatékot, hogy a római egyház tanítása alapján a Bibliát nem mindenki értheti meg a benne lévő formai és tartalmi nehézségek miatt. A reformátorok helytelenítették ezt a tanítást. A protestáns orthodoxia a reformáció nyomában járva, rendszert épített ki az „érthetőség” körülhatárolására. Ezt a rendszert kell látni a következőkben.

Első kérdés az, hogy mit értettek az atyák a Szentírás érthetőségén. Mivel a felelet nem egészen egyöntetű, azért az átlag-tanítást úgy igyekszünk bemutatni, hogy lehetőleg az eltérő felfogások is kitűnjenek.

„Az érthetőség a Szentírásnak az a sajátossága, melynél fogva alkalmas a megértésre.”¹¹⁵ Ez azt jelenti, hogy a Szentírás önmagában hordozza a megértés feltételeit. Anyaga olyan természetű, hogy nincs szükség külső, azaz rajta kívül álló eszközökre, amelyek mintegy megvilágosítanak az önmagában homályos és így érthetetlen Szentírást. Istennek mint szerzőnek a szándéka és a bibliai szavak saját ereje szerint a Szentírás önmagában nyilvánvaló és annyira világos, hogy külső és kiegészítő fényességre nincs szüksége.¹¹⁶ Az érthetőség magában foglalja az „egyszerűséget” (simplicitas), mely arra tanít, hogy az isteni tudomány egyszerűen van leírva. Csak annyi áll a szövegben, amennyi valóban szükséges. Nincsenek fölösleges cicomák. Mindig annyit mond az Írás, amennyi éppen elegendő. Eközben nincs szó arról, hogy a szöveg rusztikus volna, azaz minden stílusbeli ékességet nélkülözne.¹¹⁷

Mindez azonban egyelőre csak pusztán elmélet. Az egyszerű olvasó is látja, hogy a Szentírásban vannak nehezen érthető részek, vagy épp olyanok, amelyek egyáltalán nem érthetők. Ennek tudatában voltak az atyák is. Ennélfogva a Szentírás érthetőségéről szóló tanításuk nem maradhatott az előbb jelzett keretek között. Meg kellett találniuk a módját, hogy helyes megvilágításba helyezték a kérdést. Evégett kétirányú magyarázattal bővítették ki a Szentírás érthetőségéről szóló tanításukat.

Egyfelől azt mondták, hogy a Szentírás önmagában teljesen érthető: „Önmagára és önmagában egyetlen részében sem homályos, hanem nyíltan, tisztán és érthetően ad át mindeneket,“¹¹⁸ önmagában „ragyogó világosság, szövétnek“ (lucida lux, lucerna).¹¹⁹ Nincsenek benne homályos, kétértelmű dolgok.¹²⁰ Mivel Isten a szerző, aki tökéletes világosság, azért kezének munkája sem lehet homályos és zavaros. Tehát „a Szentírásnak nem tulajdonítható semmi homályosság“.¹²¹ Az érthetőség kiterjed a Szentírás egészére. A nehezen érthetőség vagy a nem-érthetőség kétségtelenül igaz, de nem az önmagában álló Szentírásra vonatkozik, hanem az Írásra úgy, amint az olvasóval kapcsolatba jut. Tehát az érthetelenség nem az Írásra, hanem az olvasóra veti a maga árnyékát.

Másfelől azt állították az atyák, hogy a Szentírás reánk való tekintettel is érthető, de így már nem a maga egész terjedelmében, hanem csak azon részeiben, amelyek mindenkinek a „hite, reménysége és cselekedete“ szempontjából szükségesek (in iis, quae unicuique necessaria sunt creditu, speratu, factu, valde est perspicua).¹²² A vonatkozó irodalom egészét tükrözi a Rambach megállapítása: „Az üdvösségre és a hitre tartozó dolgokban az Írás a maga fényében ragyog, úgyannyira, hogy bárki megértheti, aki kellő értelemmel rendelkezik és illő figyelmet fordít“ a Szentírásra.¹²³ Tehát az érthetőség a Szentírásnak azokra a részeire vonatkozik, melyek az üdvösséghez nélkülözhetetlenek. Még tovább mennek az atyák az elszűkítésben, midőn hangsúlyozzák, hogy ez az érthetőség sem mindenki számára valóság, hanem csak azoknak, akiket Isten Lelke vezet. Az ilyenek azonban az eredeti nyelvek ismerete nélkül is megértik az Írást abban az esetben is, ha egészen egyszerű gondolkozásúak (etiamsi plebeji sunt).¹²⁴ Amint az állatok között csak az ugyanazon fajtához tartozók értik meg egymás nyelvét, ugyanúgy a Biblia érthetősége csak azok számára tárul fel, akik meghallják a Szentlélek életre hívó beszédét,¹²⁵ vagyis akiknek a szemét a Szentlélek teszi alkalmassá a látásra és értelmét a megértésre.¹²⁶

Az előadottak alapján nem kétséges, hogy az olvasókhöz való viszonyában a Szentírás tartalmaz homályos és nehezen felfogható (obscura, difficilia) részeket, amelyek nem könnyen áttekinthetők. „Mi tehát — mondja Rivetus — . . . nem állítjuk, hogy a Szentírás tökéletesen és teljesen [absolute et universaliter] érthető, világos és mindenütt nyilvánvaló.“¹²⁷ A 2. Pét. 3, 16. verse épp a Pál leveleiről állapítja meg a nehézkességet. Erre támaszkodva még sok más bibliai versről mondható el ugyanaz. „Mi sok más szentírási helyről elismerjük“ a nehezen-érthetőséget, írja Rivetus.¹²⁸ Csupán arra kell vigyázni, nehogy az önmagában való érthetőséget kétségbe vonja az olvasó. Ameddig ebben a földi életben vándorol az ember, mindig lesznek misztériumok, kikutathatatlan (impervestigabilia) dolgok, de az „érthetőség“ gondolata kizárja, hogy emiatt homályos beszédűnek és kétértelműnek tekintsük a Szentírást.¹²⁹ A Biblia tanulmányozójának nemcsak a Szentírás tökéletes világosságáról kell meggyőződnie, hanem ismernie kell a kérdés másik oldalát is, hogy amikor kevésbé érthető dolgokkal találkozunk, akkor se veszítse el a Szentírás iránti szívbeli bizodalját. A homályos részeket emlékezetben kell tartania abban a reményben, hogy „valamikor az Úr nyilvánvalóvá fogja tenni“.¹³⁰ A hibát mindenestre ne a szent könyv-

ben keressük, hanem az olvasóban, aki az 1. Kor. 2, 14 szerint képtelen megérteni a Lélek szavát, és mindaddig nem tudja áttekinteni a titkos dolgokat (aenigmata), a parabolákat és allegóriákat, ameddig nem rendelkezik a hozzájuk vezető ajtó kulcsával.¹³¹ Végeredményében oda jutunk, hogy az „érthetőséget“ (perspicuitast) nélkülöző bibliai részek szükségessé teszik az exegézist.

Mielőtt a szorosabb értelemben vett írásmagyarázati kérdésekkel foglalkoznánk, szükséges megvizsgálni még a Szentírás tekintélyéről szóló orthodox felfogást is.

e. A SZENTÍRÁS TEKINTÉLYE

A Szentírás tekintélyének megfogalmazásában egyöntetű a magatartás. „A Szentírás tekintélye (auctoritas) nem egyéb, mint amaz isteni méltóság (dignitas) és kiválóság (praestantia), melynél fogva hitelt (fidem) és engedelmességet (obsequium) érdemel az embereknél.“¹³² Hitelt érdemel és igényel először azért, mert egész terjedelmében igaz, akár a múlta, akár a jelenre, akár a jövőre vonatkozik. Hitelt érdemel és igényel másodsor annál az erőnél és hatalomnál fogva, mely a parancsolatokban és tiltásokban megnyilvánul.¹³³ Tehát az igazság (veracitas) és a benne levő erő (potestas) jelenti a tekintélyt (auctoritas).

Ha nem volna igaz mindaz, ami a Szentírásban található, és ha nem tudna hatalommal érvényesülni a benne szóló Ige, akkor nem lehetne beszélni tekintélyéről. Az orthodoxia egyhangúan bizonyosságot tesz erről a tekintélyről. A kérdés csak az: ki és mi teszi az Írás üzenetét igazzá és ellenállhatatlanná az olvasóban? Ki és mi kezkeskedik a Szentírás tekintélye mellett?

A római egyház felelete adva volt. Először ezzel kellett megbirkózni, akárcsak a reformáció korában. Az ellentétes vélemény képviselői hangoztatták, hogy az egyház régebbi, mint a Szentírás. Ennélfogva a Szentírás tekintélye az egyház tekintélyétől függ.¹³⁴ Ha az egyház tekintélye nem állana az Írás mögött, akkor a Szentírás hitele és ereje sem volna nagyobb, mint Aesopus meséinek a tekintélye.¹³⁵ Természetes, hogy a prot. orthodoxia képviselői nem győzik eléggé élesen elítélni ezt az álláspontot. Gyakoriak az ilyen megjegyzések: „A hasonló kijelentések nemcsak hamisak (falsa), hanem egyszerűsmind... istenkáromlók.“¹³⁶

A protestáns felfogás szerint állítják az atyák, hogy a Szentírás tekintélye sem önmagában (quoad se), sem reánk nézve (quoad nos) nem függ az egyháztól.¹³⁷ Nem vonják kétségbe, hogy az egyház bizonygatója a Szentírás tekintélyének a szolgálatában áll, de tiltakoznak az ellen, hogy a tekintély bármely módon (ullo modo) az egyház ítéletétől függene. Ha az apostolok meghajoltak a Szentírás előtt, és alárendelték magukat, sokkal inkább ezt kell tenniük a későbbi időkben élő szolgálóknak. A „tekintély“ melletti legnyomósabb érvet abban látják, hogy emberi természet szerint maga Krisztus is elismerte a Szentírástól való függését.¹³⁸ Tehát nem emberek, de nem is az egyház biztosítja a Szentírás tekintélyét. Minden írás tekintélye a szerzőtől függ, s minden írás tekintélye akkora, amekkora a szerző igazmondása (veracitas) és hatalma (potestas). Mivel a Szentírás szerzője Isten, azért „tekintélye nem

függhet mástól, mint egyedül Istentől, aki az Igének kiváltképpeni szerzője¹³⁹ Végeredményében tehát a Szentírás tekintélye Isten tekintélyével áll vagy esik.¹⁴⁰

Az isteni tekintély mellett több olyan érvet sorakoztatnak föl, amelyek nagyobbára a reformáció tiszta levegőjét árasztják. Lássuk ezeket az érveket:

Először a Szentírás olyan könyv, mely a világ összes könyvének előbb keletkezett. Következésképpen régebbi keletű bármely más írásos emléknél. Vagyis nemcsak tartalma szerint tűnik ki páratlanul, hanem időben is megelőz minden könyvet („scripturam sacram esse antiquissimam et primam“).¹⁴¹ A régiség pedig kezessége a tekintélynek.

Másodszor a tekintély mellett szól az Ószövetségnél a zsidók bizonyágtétele. Az Újszövetséggel kapcsolatban a keresztyéneké. A zsidók és a keresztyének bizonyágtételében észre kell venni az egész Szentírás tekintélyének egyik igen fontos támaszát.¹⁴²

Harmadszor a Szentírás isteni tekintélyét biztosítja isteni ihletettsége („Habet igitur Scriptura canonica eminentiam illam suam auctoritatem principaliter inde, quod divinitus est inspirata“).¹⁴³

Negyedszer a Szentírás tekintélye mellett kezkeskednek azok a bizonyságok, amelyeket maga a Szentírás nyújt.¹⁴⁴ Ezek közül az Arminius és Turretin felsorolása szerint¹⁴⁵ megemlíthetők az alábbiak:

a) a Szentírásban található misztériumok; b) a Szentírás üzenetének sajátos alkata (kegyelem, bűn, gyűlölet stb.); c) a Szentírás csodálatos stílusa (Isten a királyok királya, mindenható Úr stb.); d) a „hatathatóság“ (efficacitas) és más ilyen kritériumok.

Ezek tehát az Írás tekintélyének a bizonyítékai az atyáknál. Röviden: a Szentírás tekintélye magától a Szentírástól származik. „Nem máshonnan, hanem magából az Írásból lehet bármit bizonyítani, és magáért az Írásért lehet isteni tekintélyűnek hinni.“¹⁴⁶ Azért igaz a Szentírás tekintélye, mert „meg van írva“. A „meg van írva“ nem igényel külső támaszt, hanem önmagáért kezkesedik.¹⁴⁷ Bármennyire különösnek tűnik, hogy valamit önmagával kell bizonyítani, az orthodoxia ezt tette a Szentírás tekintélye kérdésénél, és nyomósabb bizonyágtételt nem ismert, mint magát a Szentírás szavát, mivel „amit az Írás mond, azt Isten mondja“.¹⁴⁸ „Maga által és magáért hisszük — mondja Polanus —, hogy a Szentírás igaz.“¹⁴⁹

Ötödösor következik a Szentlélek bizonyágtétele, mely az előbbieket mintegy megpecsételi.¹⁵⁰ A Szentlélek belső bizonyágtétele folytan mindenki számára nyilvánvaló lehet, hogy a Szentírás valóban Isten Kijelentésének hordozója (És. 59, 21; 1. Jn. 2, 20; 1. Kor. 2, 10—13; 2. Kor. 1. 21—22; Jn. 16, 13; Róm. 8, 16; Jn. 5, 10; 1. Kor. 12, 7 stb.).¹⁵¹ Miközben azonban a Szentlélek szerepére utalnak, nem feledkeznek meg a reformatori tételről, mely szerint a Szentlélek és a Szentírás bizonyágtétele szervesen együvé tartozik. Az egymástól való függetlenítés gondolata ki van zárva. Azért hisznek Szentlélekben, mert a Szentírás készíteti erre, és azért bíznak a Szentírásban, mert a Szentlélek ereje ellenállhatatlanul kényszeríti őket („Probamus Spiritum ex Scriptura“ és „probamus Scripturam ex Spiritu“).¹⁵²

Összefoglalva a fejezet tartalmát: a Szentírás tekintélyén értjük a Szentírásnak azt a kizárólagosan sajátos méltóságát, amelynél fogva

önmagáért és önmagától Isten igaz beszéde, a hitnek és a cselekedeteknek szabályozója. Az ihletettségből következik a kanonicitás, a tökéletesség, az érthetőség és a tekintély, de a tekintély teszi lehetővé, hogy ihletettségről, kanonicitásról, tökéletességről és érthetőségről beszéljünk. Az ihletettség és a tekintély az a két sarokpont, mely irányt szab, korlátot von és lehetőséget nyújt arra, hogy tanulmányozhassuk. A lényeg tekintetében még mindig a Szentírás tiszta hangja szól a Szentírásról. A további vizsgálódás arra irányul, hogy az orthodoxia milyen hermeneutikai magatartással magyarázta az inspirált, kanonikus, tökéletes, érthető és önmagából való tekintéllyel bíró Szentírást.

C. AZ ÍRASMAGYARÁZÁS PROBLÉMÁJA

Az írásmagyarázás kérdésének elvi beállítása sokkal nehezebb mint a reformátoroknál. Ott az írásmagyarázás természetes következménye a Szentírásról vallott felfogásnak. Itt azonban a Szentírásról szóló tanítás bizonyos értelemben kérdésessé teszi az írásmagyarázás szükségességét. Ha ugyanis a Szentírás minden részében világos és érthető, továbbá tökéletességével valóban együtt jár a fogyatkozás nélküli áthagyományozás, akkor nincs szükség egyrészt szövegkritikára, másrészt exegézisre, hiszen a szövegkritika a megromlott szöveg helyreállításán fáradozik, és az exegézis az érthetlent akarja érthetővé tenni. Következtethetünk arra, hogy már az orthodoxia korában voltak, akik a tökéletességből és érthetőségből kiindulva, az írásmagyarázás létjogát kérdésessé tették, illetve az írásmagyarázás szükségességének cinikus hangoztatásával a Szentírás érthetőségét és tökéletességét akarták nevetségessé tenni.

A protestáns orthodoxia alaposan végiggondolta mondanivalóit. Erőteljesen tiltakozott az ellen, mintha az Írás érthetősége és tökéletessége gyöngitené az exegézis szükségességét. Elítélte azokat, akik a tökéletességre való hivatkozással nélkülözhetőnek tekintik a Szentlélek megvilágosító munkáját. „Tévednek — mondják — azok is, akik a Szentírást annyira világosnak tanítják, hogy üdvösséges megértéséhez nem szükséges a Szentlélek megvilágítása és a speciális kegyelem fénye.“¹⁵³ Fölveszik a küzdelmet, és megbélyegzik a helytelen magatartást. Tiltakoznak az ellen is, hogy a Szentírás érthetősége folytán a pusztai ember értelem elegendő volna a megértéshez. Ahol gögös intellektualizmus lesz az „érthetőségről“ szóló tanítás eredménye, ott elmaradhatatlan a megróvás: „Tévednek a sociniánusok, akik a Szentírást egyedül az értelem segítségével (solius intellectus auxilio) és a Szentlélek... belső megvilágosítása nélkül vélik megérthetőnek.“¹⁵⁴ Tévednek továbbá azok, akik értelmükre támaszkodva elvetik az imádkozást, mint a Szentlélek megvilágosító segedelmének eszközét.¹⁵⁵ Bármely vonatkozásban nézzük a kérdést, az írásmagyarázás szükségességét nem szabad elvitatni. Az érthetőségből nem következik, hogy a Szentlélektől függetlenített elme számára nyitott könyvvé formálódik a Szentírás. Igaz, hogy az Írás világos és érthető önmagában, de az olvasóhoz való viszonyában sok benne az érthetetlen elem („multa sunt nobis“, tehát nem per se és in se!, „obscura et difficilia“). Az írásmagyarázásnak épp az köl-

csönöz létjogot, hogy a nehéz bibliai helyek értelmét a hermeneutika segítségével és Szentlélek vezetésével megvilágítja. „A nehéz és homályos dolgok miatt akarta Istent, hogy létezzék a magyarázás ajándéka.”¹⁵⁶ Ez a megállapítás mind az intellektualizmussal, mind a csapongó pneumatizmussal szemben körülbástyázza az írásmagyarázás tevékenységét. Ugyanis az írásmagyarázás adomány-volta (donum interpretationis) kizárja nemcsak az intellektualizmus önbizalmát, hanem ugyanakkor megfékezi a szertelen emberi lelket is. Tehát sem az egyik, sem a másik! Az egészséges írásmagyarázás az az eszköz, mely lehetővé teszi a Szentírás megértését.

Már az eddigiekből is világos, hogy az írásmagyarázás nem emberi találmány, hanem Isten ajándéka (donum Dei). Mint ilyenben szerepet játszik ugyan az emberi képesség, de a hangsúly az „ajándékon” van. Nem olyan ajándék, melyet tetszés szerint el lehet fogadni vagy vissza lehet utasítani. Ellenkezőleg: nélkülözhetetlen élettevékenység az Anyaszentegyházban.¹⁵⁷ A nélkülözhetetlenséget és föltétlen „szükségességet” a legszorosabb értelemben kell venni. Az ember tiltakozhat az írásmagyarázással szemben, a szekták visszautasíthatják, de Isten egyháza nincs és nem létezhet írásmagyarázás nélkül. Ezt jelenti a föltétlen szükségesség, amely mellett szól az a körülmény is, hogy a próféták Isten parancsának magyarázói voltak. Írásmagyarázás nélkül senki sem értette volna meg (nemo intellecturus fuisset) a Kijelentést.¹⁵⁸ Amidőn Flacius arról beszél, hogy Isten parancsolja a Szentírás magyarázását, végeredményében szintén a föltétlen szükségességre céloz. „Szigorúan követeli és parancsolja Isten, hogy a szent Igét és a szöveget helyesen értsük meg.”¹⁵⁹

Nem szabad azonban félreérteni a XVII. századi theologusokat, mintha azt állítanák, hogy az írásmagyarázást önmagáért parancsolja Isten. Igaz, hogy Isten ajándéka és parancsa az exegézis, de mint ilyen: maradék nélkül eszközi jelentőségű. „Eszköz és segítség (organon et adminiculum) az Írás igaz és egészséges értelmének a megtalálására és megértésére.”¹⁶⁰

Az írásmagyarázást senki sem űzheti saját elképzelése szerint, hanem csak azoknak a szabályoknak a betartásával, amelyeket előír a hermeneutika. Írásmagyarázásnak nevezzük tehát azt a tevékenységet, melynek során a Szentírás „egészséges értelmét... helyes hermeneutikai eszközök és szabályok segítségével megkeressük és felmutatjuk.”^{161a} Ezzel a tudományos magatartással valóban megszületik a hermeneutika, vagyis az írásmagyarázás elméletének a tudománya. Amit az exegézis lényegéről tudunk, arra a hermeneutika tanít meg. A hermeneutikától kell megkérdezni, hogy mi az exegézis feladata, vagyis mivel kell foglalkozni a továbbiakban. Előbb azonban röviden összefoglaljuk az írásmagyarázás lényegét úgy, ahogyan az adatok mutatják.

„A Szentírás magyarázása az Írás igaz és egészséges értelmének (veri et genuini sensus Scripturae) a megmutatása az egyház megfelelő (evidens) használatára.”^{161b} A magyarázás a szöveg értelmének a feltárása úgy, hogy alkalmas legyen az egyház gyakorlati munkája számára. Maga az alkalmazás nem tartozik az írásmagyarázás feladatához. Igaz, egyes íróknál találkozunk olyan felfogással is, hogy a magyarázásnak egyik része az alkalmazás. Például: a magyarázás nem más, mint

„az igaz értelem megmutatása és a Szentírás alkalmazása“.¹⁶² Vagy: „magyarázás az igaz értelem kifejtése és annak alkalmazása“.¹⁶³ Vagy: „a magyarázásnak két alkotó eleme van, mégpedig az igaz értelem elbeszélése és a használatra való alkalmazása“.¹⁶⁴ Ily módon egyfelől látjuk az értelmezést, másfelől az alkalmazást. Ezekről a kevésbé gyakori esetektől eltekintve azonban, a kéznél fekvő irodalomban csak az értelmezés tartozik az exegézishez, melyben az alkalmazás nem talál helyet különállóan. Az alkalmazás azt jelenti, hogy a magyarázatnak az egyházra kell néznie, vagyis alkalmasnak kell lennie a keresztyén igehirdetés céljára.

D. AZ ÍRÁSMAGYARÁZÁS MIKÉNTJE

Tekintettel arra, hogy a prot. orthodoxyában (akárcsak a reformációban) a Szentírás exegézise az értelmezés és a magyarázás kettős mozzanatából tevődik össze, szükséges megkülönböztetni a két fő kérdéscsoportot. Egyikbe tartoznak azok a hermeneutikai tanítások, melyek az isteni oldalra vonatkoznak, s a másikba azok, melyek az emberi oldalt jellemzik.

a. AZ ÍRÁSMAGYARÁZÁS ISTENI OLDALA

1. Isten (Krisztus, Szentlélek) magyaráz

Láttuk, hogy a Szentírás bár önmagában érthető és világos, reánk nézve nemcsak homályos, hanem még világos részeiben is úgy lesz érthetővé, ha megtaláljuk a hozzá vezető ajtó kulcsát. Erre élesen rávilágít Flacius hatalmas művének a címe: *Clavis Scripturae* (A Szentírás kulcsa).

Emberi erő számára feltörhetetlen zárral találkozik, aki önmagában bizakodva akarja megérteni az Írást. Ezzel tisztában volt az orthodoxia. Nem is keresett emberi lehetőségeket. Tudta, hogy előbb meg kell nyílnia a bezárt ajtónak, s csak azután lehet behatolni a Szentírás belső világába.

Az ajtó megnyitása egyedül Istennél van. Őt némelykor Istennek, máskor Krisztusnak, ismét máskor Szentléleknek mondják az atyák. Hogy mindhárom kifejezésben ugyanarról az egyetlen személyről van szó, jellemző Polanusnak az a megállapítása, melyben együtt tesz említést Istenről, Krisztusról és Szentlélekről. „A Szentírás magyarázásának... a kizárólagos hatalma... Istennél vagy Krisztusnál vagy Szentléleknél van“ (penes Deum seu Christum seu Spiritum Sanctum).¹⁶⁵ Ezért mi is felváltva használjuk a Szentháromság „személyeit“ az irodalmi utalások szerint.

Flacius kimondottan a Szentírás kulcsának nevezi Krisztust. „Mert egyedül Isten báránya a törvény vége, és egyedül ő nyitja meg a bezárt könyvet... Egyedül ő nyitja meg nekünk a Szentírást, és szívünket hogy [az Írás] titkait megérthessük.“¹⁶⁶ Amikor Krisztusról van szó, a dolog természete szerint nem szabad általánosságok mellett maradni. Krisztus, aki a testté lett Ige, nincs ezen a földön. Ő nem világhíthatja

meg a Szentírást abban az értelemben, ahogyan földi vándorlása idején tette. Azonban gondolnunk kell arra az ígéretre, hogy ő Szentlelke által velünk marad mind a világ végezetéig. Krisztus kulcs-szerepe tehát úgy lesz valósággá, hogy Lélekben jelenlévő hatalomnak ismeri el őt az írásmagyarázó. Ennélfogva a Szentlélek az, aki az Írás ajtaját megnyitja, és az olvasó szívét fogékonnyá teszi az Ige megértésére. Ezért „a Szentlélek . . . az Írás magyarázója”.¹⁶⁷

Megfigyelhető, hogy mennyire nem az úgynevezett „merev dogmatizmus” világában járunk, hanem az élet üde levegőjében, mely igazán tükrözi Isten ígéreteinek a komolyanvételét. Mindaddig, amíg nem fordul az ember Krisztushoz, és nem tőle kér segítséget, áthatolhatatlan lepel borítja mind a Szentírást, mind a kereső szívét. Ha viszont rálép a helyes útra, mindjárt lehull a lepel. Ami eddig sötétség volt, egyszerre megvilágosodik. „Amidőn Krisztushoz fordulunk, elvételük szívünkről a takaró, és magáról a Szentírásról is.”¹⁶⁸ Emberi képességekkel lehetetlen dolog Isten gondolatainak a kifürkészése, mert „a Szentírás igaz és szilárd értelmét és gyakorlati jelentőségét saját zsenialitásával senki nem találhatja meg”.¹⁶⁹ Bármely szövegnek legjobb ismerője és magyarázója az, aki írta. Ha pedig a Szentírást Isten ihlette, úgy természetes, hogy saját beszédének egyedül ő a tökéletes ismerője és magyarázója (Deus ipse . . . interpres verborum suorum).¹⁷⁰

Észrevehető ennél a kérdésnél is, hogy az ihletettségről szóló tanítás központi helyet foglal el az írásmagyarázás elméletében. Nincs az a részletkérdés, mely közvetlenül vagy közvetve ne állana szoros összefüggésben az ihletettséggel. Onnan indul ki minden, és onnan táplálkozik minden.

A mondottak után szükségképp következik, hogy írásmagyarázás csak ott lehetséges, ahol jelen van Krisztus az ő Lelkével. Más szóval ez azt jelenti, hogy egészséges írásmagyarázás kizárólag az Anyaszentegyházban lehetséges. „Az egyházon kívül az újjá nem születettekben nincs olyan ajándék, mely az igaz hitet építhetné.”¹⁷¹ A jelenkorban fölmerülő probléma, hogy tudniillik magyarázhatja-e eredményesen a Szentírást a szükséges szellemi képességekkel felruházott, de meg nem tért ember, a prot. orthodoxia idejében nem volt vita tárgya. A kulcs Krisztusnál van, és a Szentírás világába senki sem hatolhat be kerülő úton vagy csalással. Senki és semmi nem képesítheti az embert arra, ami egyedül Krisztus hatalmában áll, vagyis a Szentírás magyarázó-sára.

2. A Szentírás magyaráz

Ennek a kérdésnek elsősorban a beállítása a fontos. Az orthodoxia ugyanis szemben találja magát azzal a római katolikus tanítással, mely szerint az Írást nem értheti meg mindenki, hanem csak azok, akik az egyház segítségét igénybe veszik. Ilyenképp a magyarázás letéteményese maga a római egyház, és rajta kívül senki sem magyarázhatja az Írást, mivel senki sem rendelkezik a magyarázás feltételeivel. Ez ellen szót emelt a reformáció, és most hallatja hangját a prot. orthodoxia. Nincs szükség külső támaszra — mondják —, mert a Szentírás önmagában hordozza nemcsak a megértési nehézségeket, hanem azok legyőzésének a feltételeit is. Nem kell máshová menni, mint magához

a Szentíráshoz, mely önmagát magyarázza. „Nem máshonnan, mint magából a Szentírásból lehet meríteni az Írás igaz és csálhatatlan magyarázatát.“¹⁷² Coccejus szerint „az igaz értelmet magából az Írásból lehet levezetni“.¹⁷³ Negatív formában ugyanezt fejezi ki Calovius: „Tagadjuk hogy az Írás csálhatatlan magyarázatát máshonnan lehetne nyerni, min magukból az Írásokból.“¹⁷⁴

A Szentírásnak „önmagát magyarázó képessége“ (semetipsam interpretandi facultas), vagy az „önmagának magyarázó“ jellege (sui ipsius interpretis) olyan hermeneutikai megállapítás, mely a gyakorlatba átültetve két mozzanatot hordoz. Mindkettővel számolni kell, mert egyébként üres beszéddé lesz az annyira fontos írásmagyarázási alaptétel. A betűk és a szavak önmagukban nem magyaráznak, hanem élettelenül hallgatnak. Látni kell azért azt a belső rugót, mely a halott betűt megéleveníti.

Először emlékezzünk a Szentírás és Szentlélek közötti viszonyra, amint ezt a maga helyén láttuk. Nyilvánvaló, hogy amint a Szentlélek nem választható el a Szentírástól, ugyanúgy a Szentírás sem választható el a Szentlélek Istentől. A Szentlélek nem máshol és nem másképpen, hanem épp az Írásban és az Írás által magyaráz. „A magyarázás legfőbb hatalma Istennél van . . . , aki a Szentírás által és a Szentírásban beszél.“¹⁷⁵ De éppen így az Írás is nem más módon, hanem épp a Szentlélek által magyaráz. A kettő nem zárja ki egymást (non tollunt se mutuo), sőt egymást megerősítik. „Az isteni Lélek belső tanítása és a leírt Igének külső tanítása egymást megerősíti és megszilárdítja.“¹⁷⁶ Amikor tehát azt mondjuk, hogy a Szentírás önmagát magyarázza, ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy Krisztus beszél a Szentírásban.¹⁷⁷ Ez az egyik mozzanat, amely megvilágítja a Szentírás „önmagát magyarázza“ hermeneutikai alaptételét.

A másik mozzanat abban áll, hogy a Szentírás nem egymás mellé helyezett emberi iratok gyűjteménye, nem is egy zsidó és keresztyén vallási termék, hanem Istennek teljes és egységes (=organikus, vagyis nem esetlegesen együvé tartozó mondásokból, történetekből összetevődő) Kijelentése. Ez a körülmény maga után vonja, hogy a saját természetes egységében kell nézni, olvasni és megérteni. Észre kell venni nem csupán a két testamentum egymásra utalásait, hanem a kisebb egységek szerves viszonyosságát is. Ami homályos önmagában, megvilágosodik az egység összefüggésében. Egy levágott emberi kéz önmagában semmit sem árul el. Ha azonban a test egységében látjuk, akkor visszanyeri jelentőségét és szerepét. Így kell nézni a Szentírás részeit is. Mindenek előtt szükséges egybevetni az Ótestamentumot az Újtestamentummal.¹⁷⁸ Az összevetés során megfigyelheti az olvasó, hogy az Ószövetség tele van az Újtestamentumra történő utalásokkal. Ugyanígy az Újszövetség gazdag kincsés háza az Ótestamentumot magyarázó részeknek. Krisztus és az apostolok nem tettek egyebet, mint magyarázták az Ószövetséget. Ennélfogva elengedhetetlenül szükséges ismerni, hogy Krisztus és az apostolok miképpen magyarázták az Ószövetséget (quomodo Christus atque apostoli Vetus Testamentum sint interpretati).¹⁷⁹ Az Újtestamentum az Ószövetség exegézise. Belőle kell kiindulni, és általa eljutni az Ótestamentumhoz. Következésképpen az Újszövetség az Ószövetség megértésének a kulcsa. „Ahol így helyesen megtanultad az

Öszövétség kulcsát, és engedted, hogy Krisztus és az ő apostolai tanításnak téged, nyilvánvalóan helyes úton fogsz hozzá az Ótestamentum olvasásához, mint aki magaddal viszed a kulcsot... és szorgalmasan egybeveted az Ótestamentumot az Újjal, az árnyékot a valósággal, a típust az antitípussal, a jövendöléseket a beteljesedéssel.¹⁸⁰

Egybe kell vetni azonban az Ó- és Újtestamentum mellett a kisebb részeket is, nevezetesen a könyveket, a fejezeteket és a szavakat. Némelyek könnyebbek, mások nehezebbek. A könnyebbek és világosabbak értelmet adnak a nehezebbeknek és a homályosabbaknak (Sunt enim alii aliis faciliores et clariores, ex quibus difficilium potest colligi sensus).¹⁸¹ Ily módon az olvasó számára nemcsak új fényt nyernek a homályos részek, hanem bizonyosan megvilágosodnak azok a versek is, amelyek kétes értelműek (quae dubia videri poterant, magis confirmantur).¹⁸²

Az egybevetésnek öt esetével találkozunk. Először össze kell hasonlítani a bibliai könyveket. Tehát „egybe kell vetni Mózeszt a prófétákkal és a zsoltárokkal stb.”¹⁸³ Másodszer össze kell hasonlítani a paralel jelentésű szavakat; harmadszor a külső alkatukban paralel mondatokat és verseket; negyedszer a tartalmilag paralel tárgyakat (collatio locorum Scripturae, qui vel verbis aut phrasi, vel etiam rebus similes sunt).¹⁸⁴ Ötödször be kell állítani a szóban forgó részt a kontextusba, azaz meg kell vizsgálni az előző és következő versekhez való viszonyát (examinatio accurata praecedentium et consequentium, vagy antecedentium et consequentium), hogy maga a kontextus világítsa meg a homályos dolgokat.¹⁸⁵ Tágabb értelemben a kontextusnak számít az egész bibliai könyv.¹⁸⁶

Aki végig járja a fentiekben vázolt utat, bizonyos lehet, hogy megért annyit a Szentírásból, amennyi az üdvösségre szükséges, és nem kell a Szentírásen kívül más támogatást igénybe vennie (Scripturam ita semetipsam interpretari asserimus, ut a quovis christiano s. litteras devote ac pie scrutante, sensus eiusdem, quantum ad salutem sufficit, haberi possit, etiam non rogata ecclesiae sententia, vel pervestigata doctorum ecclesiae interpretatione).¹⁸⁷

b. AZ ÍRASMAGYARÁZÁS EMBERI OLDALA

Ennél a kérdéscsoportnál sorra kell venni azokat az írasmagyarázói szempontokat, melyeket a rendelkezésre álló irodalom figyelmünkbe ajánl. Mind olyan szempontokról van szó, amelyek az emberi feladat körébe esnek. Ugyanis, az írasmagyarázás „isten oldala” cím alatt olyan kérdésekkel foglalkoztunk, amelyek Isten ajándékát tükrözik. Itt viszont azt kell áttekinteni, hogy milyen emberi feladatokat kell ellátnia az írasmagyarázónak a Szentírás világos megértése érdekében.

1. Az ember magyaráz

Kérdezték és mi is kérdezzük: mi marad az írasmagyarázásból az ember számára, ha érdemileg mindent elvégez a Szentlélek Isten, aki magában a Szentírásban szól?! A kérdést az egykori irodalom vetette föl, tehát a feleletet is onnan kell várni és venni.

Valóban igaz, hogy a Szentlélek magyaráz a Szentírás által, és Szentírás magyaráz a Szentlélek megvilágosításával. Mindez azonban nem zárja ki az ember cselekvő részvételét a magyarázás tevékenységében. Amint Quenstedt mondja: „Nem vonjuk kétségbe sem az eklézsia doktrínáitól, sem a magánemberektől a Szentírás magyarázásának a képességét” (ministerialem scripturas interpretandi facultatem).¹⁸⁸ Az ember tehát szükség van. Nem azért, mintha a Szentlélek nem tudná hirdetni a maga beszédét nélküle is, hanem azért, mert Isten fel akarja használni az embert, mint engedelmes eszközt. Amint a Szentlélek és a Szentírás nem zárja ki egymást, ugyanúgy a Szentlélek és az ember sem kerülhet ellentétbe a magyarázat rendjén. Nem állítható, hogy vagy a Szentlélek, vagy az ember. Nem, mert „jóllehet a Szentírásnak legfőbb és csálhatatlan magyarázója a Szentírásban és a Szentírás által beszélt Szentlélek, mindazáltal igénybe veszi az emberi szolgálatot is”.¹⁸⁹

A nagyobb nehézség annál a kérdésnél merül föl, hogy az emberrel közül ki az, aki magyarázhatja a Szentírást. A római egyház fenntartotta magának a magyarázáshoz való kizárólagos jogot. Ez ellen emelt szót a prot. orthodoxia. Képtelenségnek minősíti, hogy az írásmagyarázást bizonyos „címekhez” és „grádusokhoz” lehetne kötni, hiszen „az írás magyarázása lelkét Isten nem kötötte hozzá meghatározott címekhez és fokozatokhoz”.¹⁹⁰ Bárki elnyerheti az írásmagyarázás ajándékát. Ennél fogva elvileg mindenki magyarázhatja a Szentírást. Érezhető, hogy a reformáció szelleme tovább él. A magyarázásnak Istentől vett adományát sem az egyház, sem senki ember nem sajátíthatja ki.

A kérdés azonban bonyolultabb, semhogy a mondottakkal biztosítható volna a megoldás. Az atyák tudják, hogy a Szentírás tanítása szerint az írásmagyarázás nem magánügy, nem magánvállalkozás. Tudják, hogy a fenti elvi megállapítás kiegészítő magyarázatra szorul. Ennek tettek eleget, amidőn megkülönböztették a magán (privata) és a nyilvános (publica) írásmagyarázást.

Magán-írásmagyarázással van dolgunk, ha a hívő egyháztagok közül bárki is olvassa és magyarázza a Szentírást saját hitének építésére. Ezt a jogot senkitől sem szabad elvitatni. „Minden egyes hívő egyháztag magyarázhatja a Szentírást a maga tulajdon épülésére.”¹⁹¹ Sőt, továbbmennek az atyák, amidőn hangsúlyozzák, hogy magánúton másokat is lehet építeni. „Magánúton . . . a Szentírást magyarázhatják valamennyien a hívők, akik a nyelvekben járatosak és kellő értelmi képességgel bírnak, saját hitük megerősítésére és mások hitének az építésére.”¹⁹² Az ilyen magyarázáshoz nemcsak joga van a hívőnek, hanem kötelessége is, amennyiben meg akar maradni Isten iránti engedelmisségben. Amint Polanus írja: „Magánszemélyek is . . . megérhetik, sőt meg kell érteniük a Szentírást, . . . melynek értelmét kutatniuk és hirdetniük kell.”¹⁹³ Mégis, a Szentírás által megbélyegzett „privát” magyarázat teljesen elesik. Mindenki számára megmarad a magyarázás joga, de ez nem vonja maga után a 2. Pét. 1, 20 figyelmen kívül hagyását. Az atyák abban az esetben jutnának ellentétbe a Szentírással, ha a 2. Pét. 1, 20-t helytelenül értelmeznék. Ugyanis a téves gondolkozás szerint a „privát” kifejezés azt jelenti, hogy valaki nincs egyházi hivatalban, azaz magánember.¹⁹⁴ A „privát” kifejezés azonban a maga helyes értelme szerint azt jelenti, hogy valaki saját emberi elképzelése alapján (ex proprio sinu), vagyis

Szentlélektől függetlenül akarja magyarázni a Szentírást. „Az emberi léleknek ezt a magyarázatát nevezzük privátnak.“¹⁹⁵ Ez ellen szól a Péter második levele, de nem akarja a hívő embert az egyház gyámsága alá helyezni.

A magán-írásmagyarázásról mondtak nem állanak ellentétben az Ef. 4, 11-el: „És ő adott egyeseket apostolokul, egyeseket prófétákul, egyeseket evangélistákul, egyeseket pedig pásztorokul és tanítókul.“ Ebben az összefüggésben ugyanis nem az egyébként helyes és szükséges privát magyarázásról van szó, hanem a nyilvánosról, amikor tudniillik valaki az egyházban magyaráz a gyülekezet nyilvánossága előtt. Az ilyen magyarázathoz már nincs joga mindenkinek, hanem csak az egyház doktorainak: „non competit omnibus, sed solum ecclesiae doctoribus...“ (1. Kor. 12, 28—29; 14, 34—35; Ef. 4, 11).¹⁹⁶ Elvileg mindenki lehet doktor, amiből következik, hogy végeredményében nincs személyhez kötve a magyarázás joga. A gyakorlatban amiként a testnek más és más tagjai vannak, nem lehet mindenki doktor, hanem csak az, akinek megvan a szükséges kegyelmi ajándéka. Akiknek Isten adományozza a magyarázás kegyelmi ajándékát, azok végezhetik ezt a szolgálatot az egyházban.¹⁹⁷ Ha tehát a reformáció utáni korban arról olvassunk, hogy nem volt mindenkinek joga az írásmagyarázáshoz (*donum interpretationis... non est commune omnibus*),¹⁹⁸ ez csakis a fentiekben ismertetett módon képzelhető.

2. Az imádkozás és a kegyes élet magyaráz

Igaz, hogy a Szentírás megértése ajándék (*donum*), de éppoly mértékben igaz, hogy Isten csak azoknak adja az ő ajándékát, akik ezt tőle szüntelenül kérik. Minden jót Istentől kell kérni, de különösképpen a legfőbb jót: Igéjének a megértését (*praesertim hoc summum, nempe cognitio ipsius verbi*).¹⁹⁹ A Zsolt. 119, 18—19. versét komolyan veszik az atyák, és ennek szellemében az imádkozást az írásmagyarázás föltétlen velejárójának tekintik. A bibliaolvasó számára olyan az imádság, mint a harcoló katonának a fegyver. Fel kell azért véteznie magát az imádsággal, mert csak így, azaz az „imádsággal felfegyverkezve“ (*praecibus armatus*)²⁰⁰ lehet közeledni a Szentíráshoz. A puszta tudomány (*nuda scientia*) elégtelen ott, ahol az emberi tudást meghaladó mennyei üzenetről van szó. Mint a szüleihez rászoruló kis gyermek, vagy mint az erőtelenségét egészen átérző ember, úgy kell Istenhez folyamodnia a magyarázónak még akkor is, ha egyébként nagy előhaladást tapasztalt a Szentírás megértése terén (*etiamsi aliquantum progressus magnam in sacra scriptura intelligentiam invenias*).²⁰¹

Az imádkozással együtt jár a kegyes lelkület. Nem szabad úgy vélekedni, hogy csak az úgynevezett „pietizmus“ helyezett súlyt az imádkozásra mint írásmagyarázói szabályra. Az idézetek hosszú sorát lehetne felsorakoztatni az orthodox atyák írásaiból arra nézve, hogy mennyire komolyan vették az imádkozás jelentőségét épp az írásmagyarázás sikere érdekében. A pietizmus képviselői végeredményében nem tettek egyebet, mint nagy elődeik eredményét átvették és szemléletesebben fejezték ki ugyanazt az igényt. Mind az imádkozás, mind a kegyes lelkület követelése közös tulajdona az 1750. előtti két évszázadnak. Annyira fontosnak tartotta az orthodoxia a kegyességet, hogy a missziói tudatot sem tudta elválasztani a helyes írásmagyarázástól. Igazi írásmagyarázás csak

ott van, ahol munkálkodik a missziói tudat, azaz Isten Igéjének másol számára való továbbadása (communicatio veritatis a Deo acceptae cur aliis).²⁰² Lépten-nyomon találkozunk ilyen és hasonló megállapításokkal. A helyes exegézishez szükséges imádságnak igaz hitből, tiszta és alázatos szívből és jó lelkiismeretből (ex vera fide, puro et humili corde et conscientia bona) kell fakadnia.²⁰³ Csak az értheti meg a Szentírást, ak Istenhez tér, és akinek lelkében ott él az őszinte kegyesség, Isten félelme és alázatossága (sincera pietas, timor Dei, humilitas)²⁰⁴ Ha a kegyes élet hiányzik, akkor Franckével együtt az egész kornak az a véleménye, hogy „ha bármely sok esztendeig hallod és olvasod az Írásokat, ... egyformán homályos, oktalan és járatlan maradsz, miként azelőtt voltál”.²⁰⁵

Teljesség kedvéért az alábbiakban közlünk néhány imádságrészletet az idevonatkozó igen gazdag irodalomból. Imádkoztak nemcsak általában a Szentírás megértéséért, hanem az értelmezés munkájának egyes részletei előtt is. Francke például imaszövegeket közöl, melyeket az Ó- és Újszövetség összehasonlításakor és paralel lókusok vizsgálata rendjén kell elmondani. Bármiképp vélekedjünk manapság erről a magatartásról, kétségtelen, hogy az imádság hangoztatása nem üres szóbeszéd, hanem komoly hermeneutikai szabály. Az imádkozásra való felhívás bizonyágtétel a Szentlélek valósága mellett. Lássunk tehát néhány imádságot.

„Ó, Uram, te magad nyisd meg a mi szemünket, hogy Igédet leg-tisztább egyszerűségében megérthessük, és ne legyünk olyanok, mint akik a te Igéd világosságával felfuvalkodva dicsekedünk, ugyanakkor pedig üzenetét homályosan és sötéten bírjuk. Cselekedd, hogy igazán figyeljünk a te Igédre mint sötétségben fénylő lámpásra, mert nem a te Igéd sötét, hanem az a vers, melyet nem értünk. Azért te magad világosítsd meg szívünket, és ragyogj fel mint drága nap, kelj fel bennünk mint hajnalcsillag, hogy beszédednek ragyogó fényét megláthassuk a te világosságodban. Fordítsd helyes irányba fülünket, és vedd el szívünkről a fátylat, hogy a te szavadat és a te szolgálóid hangját úgy hallgassuk és kövessük, mint nyájadhoz tartozó bárányok. Ronts le minden emberi mesterkedést, ami a te Igédnek útjában áll, és cselekedd legédesebb Megtartónk, hogy Isten Igéjének tanítása nyomán úgy jöjjünk hozzád, hogy a te Igédet igazán és a mi lelkünk üdvösségére megérthessük. Amen.”²⁰⁶

„Ó, Isten, engedd, hogy a Szentírást és benne a te áldott hatalmadat megismerjük.” „Jézus, te jó pásztor, ismerd meg velem magad minél tovább, annál inkább.” „Uram Jézus, nyisd meg az én szemeimet, és adjál tiszta értelmet, hogy valóban úgy ismerjem meg a jót és a rosszat, amint a te akaratod szerint jó és rossz.”²⁰⁷

Ez az a kegyesség és imádkozó lélek, mely áthatja az orthodoxia irodalmát. Könnyen észrevehető, hogy a magasba emelték tekintetüket, és onnan várták a segítséget az írásmagyarázás szolgálata rendjén.

3. Szorgalmas tanulmányozás (olvasás)

A hermeneutika nemcsak a tudományos exegétáknak szól, hanem minden bibliailvasó egyháztagnak. Tehát nemcsak arról van szó, hogy a hivatásos írásmagyarázók miképp érthetik meg a Szentírást, hanem arról is, hogy a bibliailvasóknak mit kell tudniuk a Szentírás olvasásáról és megértéséről. Ez természetes. Ami azonban számunkra természetes, egyáltalán nem volt természetes a reformáció utáni korban. A közép-

kori egyház tudniillik védelmezte azt a tanítást, mely szerint nemcsak hogy nem mindenki magyarázhatja a Szentírást, hanem annak pusztá olvasása sem lehetséges mindenki számára. Az egyszerű nép fiai, vagyis a laikusok csak az egyházvezetők engedélyével olvashatták a Bibliát.²⁰⁸ Az indok pedig ez: a tudatlan nép képtelen eligazodni a Szentírás bonyolult világában, és így könnyen megtévelyedik. Innen magyarázhatók a különböző herézisek.

A szóban forgó felfogást nem fogadták el az atyák. Még Grotius is amellet foglalt állást, hogy a Szentírást mindenki számára írták, s mindenkinek a kezébe lehet és kell adni. Ha pedig lennének olyan rendelkezések, amelyek tiltják, hogy a nép is olvassa a Szentírást, úgy ezek az Írás és a kánonok ellenére vannak.²⁰⁹ Érdemileg mind ugyanígy nyilatkoznak a kor prot. theologusai. A laikusokat nem szabad elzárni — mondják — a Szentírás olvasásától. Ha a Biblia olvasása káros lenne, akkor a tizparancsolatot sem volna szabad megtanítani. A herézisek nem az Írás ismeréséből származnak, hanem épp a nem-ismeréséből (ex ignorantia Scripturae). Ha pedig figyelembe vesszük, hogy általában a tévelygők nem az egyszerű gondolkozásúak közül kerülnek ki, hanem (Bellarmín megállapítása szerint) inkább a kiváló képességűek közül, akkor elsősorban a legkiválóbbaktól kellene eltiltani a Biblia olvasását (tum multo minus legi deberet ab episcopis et presbiteris).²¹⁰

Az is elutasítandó, hogy a Szentírás helyenként botránkozásul lehet a jámbor népek. Ebben a tekintetben elsősorban az Énekek Éneke jöhet számításba. Amit az Énekek Énekéről mond az orthodoxia, az más hasonló dolgokra is vonatkozik, nevezetesen: a helyes értelmezés elveszi a botránkozás kövét. Aki ismeri az Énekek Éneke allegorikus természetét, jól tudja, hogy benne Krisztusnak és az Anyaszentegyháznak a viszonyáról van szó. „Az Énekek Éneke allegorikus leírása Krisztusnak mint vőlegénynek, és az egyháznak mint Krisztus menyasszonyának, valamint kettőjük kölcsönös beszélgetésének”.²¹¹ Az egyházi atyák szintén megengedték a Biblia olvasását. Aki ennek ellenkezőjét állítaná akár Hieronymusról, akár Basiliusról, teljesen félreérti őket; ők csak az ellen tiltakoztak, hogy bárki is előkészület nélkül, azaz kénye-kedve szerint magyarázza a Szentírást.

A teljes és tiszta reformátori tanítást foglalja össze Polanus, amidőn méltónak és szükségesnek ítéli, hogy az úgynevezett laikusok is olvassák a Szentírást. „A püspököknek nem szabad eltiltaniuk a laikusokat . . . a Szentírás olvasásától . . . Sőt, a Szentírás olvasása parancs a laikusok számára.”²¹²

Az előbbi látszólagos kitérőt azért kellett megtenni, hogy világosan álljon előttünk: valóban egyetemes igénnyel beszél az orthodoxia a szorgalmas tanulmányozásról, a „Szentírás hívő és figyelmes olvasásáról, és a róla való elmélkedésről”.²¹³ Az ilyen kifejezések: „odaadó és szorgalmas olvasás és meditáció”,²¹⁴ a „Szentírás állandó olvasása és vizsgálata”,²¹⁵ „szorgalmas gyakorlása”²¹⁶ stb., mind arra utalnak, hogy valóban nagy buzgósággal kell tanulmányoznia a Szentírást annak, aki meg akarja érteni.²¹⁷ Hiába van kegyes lelkület az olvasóban, hiába várja valaki a Lélek szavát, mert ha nem kutatja az Írásokat, akkor meddő lesz a megértésre való törekvés. Az Írás olyan, mint a kenyér. Nem elegendő egyszer elolvasni és a nyert ajándékból táplálkozni. Amint naponta szüksé-

ges az étkezés, ugyanúgy szükséges a Szentírás naponkénti tanulmányozása. Miként a mindennapi táplálkozás megszünteti az éhséget, ugyanúgy a gyakori olvasás eltünteti a megértés akadályait (nam lectio iterata aperit obscura, vagy: frequens enim divinarum scripturarum lectio eorumdem parit intellectum).²¹⁸

Mindenkinek szól tehát a Biblia olvasására vonatkozó hermeneutikai figyelmeztetés, de elsősorban az egyház doktorainak és pásztorainak, akik nemcsak saját hitüket építik, hanem építeniük kell a rájuk bízottak hitét is a Szentírás magyarázata által.

4. Eredeti szöveg, eredeti nyelvek

„Eredeti“ helyett azt is mondhatjuk: „hiteles“ szöveg. A kérdés lényege ez: melyik az a bibliai szöveg, amelyet hitelesnek lehet és kell tekinteni? A feleletadásban nem mutat ingadozást az orthodoxia. A Szentírás hiteles szövege az, amely önmagában elégséges (sibi sufficit).²¹⁹ Ilyen önmagában elégséges szöveg pedig kétségtelenül az eredeti nyelvek szövege.

Ha még közelebről akarjuk megállapítani a hitelességet, akkor szükségképp adódik az egybehangzó válasz, hogy tudniillik az Ótestamentum eredeti szövege a héber, az Újtestamentumé a görög.²²⁰ Az Ószövetséget héber nyelven írták a szent írók, kivéve néhány fejezetet a Dániel és Ezsdrás könyvéből, amelyek káld és szír nyelven íratnak.²²¹ Az Újtestamentumra nézve csaknem egyöntetű a felfogás, mely szerint annak könyveit görög nyelven írták. Vitás ugyan még néhány iratnak a szövege, de ez nem zavarhat abban, hogy az Újszövetség eredeti nyelve a görög (de tribus tantum dubitatur, de evangeliiis Math. et Marci et de epist. ad Ebraeos).²²²

Hogy miért épp a görög és a zsidó szöveg a hiteles, arra nézve azt válaszolják, az atyák, hogy tetszett a Szentléleknek (placuit Spiritui) épp ezeket a nyelveket kiválasztani a maga szent akarata közlésére. Emellett a fő szempont mellett aztán egyebeket is fölsorakoztatnak állításuk igazolására. Először is az eredeti nyelvű iratokat inspirálta Isten közvetlenül.²²³ Másodsor ezek voltak hitelesek Krisztus előtt a zsidóknál, és Krisztus után a keresztyén egyházban. Így aztán már csak régiségük-nél fogva is páratlan a méltóságuk (dignitásuk).²²⁴ Harmadszor Isten igaz beszéde a maga valóságában csak ezeken át szól.²²⁵

Nagy gondot okozott az írásmagyarázók számára az a kérdés: vajon nem lehetnek-e hitelesek a fordítási nyelvek is? Adva van egyrészt az Ószövetség görög fordítása (Septuaginta), másrészt az egész Szentírás latin fordítása (Vulgata). A római egyház a tridenti zsinaton ez utóbbit jelentette ki szent és hiteles szövegnek.

A már ismertetett alapelvekhez ragaszkodva, az atyák tiltakoztak bármely fordítás hitelessége ellen. A közismert hasonlattal indokolták magatartásukat: minden víz a forrásnál a legtisztább és legfrissebb. Folyásában veszít üdeségéből, vagy éppen megromlik. Ugyanez a helyzet a bibliai tanítással. „Az igaz tanítás nem teljes mértékben marad tisztának, valódinak és egészségesnek, ha több nyelvre van lefordítva.“²²⁶ De ettől az inkább általánosságban mozgó megfontolástól függetlenül ismeretes az atyák felfogása, mely szerint minden nyelvnek megvan a maga sajátos alkata, aminek folytán olyan finom nyelvi jellegzetességek

adodnak, amelyeket idegen nyelven nem lehet teljes hűséggel visszaadni. Sőt, ha ezeket a dolgokat „más nyelvre lefordítjuk, a képtelenség benyomását keltik“ (quae cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda).²²⁷ Egyetlen fordítási szöveg sem veheti föl a versenyt az eredetivel, mert hibátlan fordítás nincs, amelyben tudniillik ne lenne semmi tévedés (in qua plane nullus sit lapsus).²²⁸ Minden nyelvnek, de különösen a szent nyelveknek sajátos erejük, szellemük, lelkük van, ami nem vihető át maradék nélkül a fordítási szövegbe (vim illam atque ut ita dixerim Spiritum linguae servare non possunt . . .).²²⁹ Fordítás esetén vagy meggyöngül az erő, vagy az érthetőség szenved kárt.²³⁰ Tévednek tehát azok, akik síkra szállnak akár a Vulgata, akár a Septuaginta, akár valamely más fordítás mellett.²³¹ Polanus tömören így foglalja össze a tanítást: „Kivétel nélkül egyetlen olyan bibliafordítás sincs, amely hiteles volna“ (nulla versio bibliorum . . . est sine exceptione authentica).²³²

Az eredeti hiteles (autentikus) szöveggel szorosan összefügg a fordítások kérdése. Egyáltalán szabad-e élő nyelvre lefordítani a Bibliát? A római egyház határozottan nemmel válaszol. Véleménye szerint a Szentírás fordításai szükségtelenek (translationes non esse necessarias).²³³ Akár a klérikusokra, akár a laikusokra, a tanítókra, a tanulóokra gondolva, az élő nyelvekre való fordítás se nem szükséges, se nem hasznos.²³⁴ A kor prot. theologusai azonban állítják, hogy igaz, hogy az eredeti szöveg egyetlen fordítással sem pótolható, és a hiteles magyarázat csakis abból meríthető, mégis a Szentírást le kell fordítani az egyes népek nyelvére. „Szükséges — mondja Polanus — a Szentírást lefordítani minden nemzetnek és népnek a közös hazai nyelvére.“²³⁵ Legjobb volna, ha mindenki ismerné a héber és a görög szöveget. Mivel azonban a hívők óriási többsége járatlan a bibliai nyelvekben (pauci fidelium gnari sint), ennél fogva nemcsak szabad, hanem elengedhetetlen kötelesség átültetni a Szentírást az élő nyelvekre (non solum licet, sed et expedit et summopere utile est . . .).²³⁶ Ebben az állásfoglalásban erősséget jelent annak ismerete, hogy az egyház tagjai minden időben saját nyelvükön olvasták a Bibliát.²³⁷ A görög Septuaginta fordítás, vagy később a latin Vulgata gyakorlati szükségből keletkezett. A maguk idejében elsőrendű szolgálatot teljesítettek azért, hogy mind nyilvános istentiszteleteken, mind magánhasználatban közkézen forogtak.²³⁸ Ma sem szabad tiltakozni használatuk ellen, hiszen jók és helyesek, amennyiben tudniillik meg egyeznek az eredeti szöveggel.²³⁹ A fordításoknak az eredeti szöveggel való összehasonlítása (versionis cum fontibus collatio) az íráskutatás mindenkor feladatához tartozik.

Az eredeti szövegre vonatkozó hermeneutikai szabálynak édes testvére az, amely előírja a héber és a görög nyelv ismeretét. Egyetlen olyan komoly theologiai munkát nem találunk a szóban forgó korban, melyből hiányozna a nyelvek ismeretének (cognitio linguarum) a hangsúlyozása.²⁴⁰ Ismerni kell a hébert, melyről Flacius azt állítja, hogy Isten adta az embernek a paradicsomban. Ezen a nyelven beszélt Jézus, de maga Isten is héberül szólott az első emberhez.²⁴¹ Ismerete márcsak az Újszövetségben található hebraizmusok miatt is fontos.²⁴² Ismerni kell azután a görögöt, mint az Újszövetség nyelvét. Végül jó ismerni a káld és szír, valamint más keleti nyelveket, amelyek mind segítségül lehetnek a szöveg helyes értelmezésénél. Mindenesetre, a két szorosabb értelemben vett

bibliai nyelven kívül nem föltétlenül szükséges más szólásmódok elsajátítása.²⁴³

Nincs igazuk azoknak, akik elismerik ugyan a zsidó és a görög nyelv ismeretének a szükségességét, de a természetszerűleg adódó akadályok miatt mindkét nyelvet mellőzhetőnek tekintik. Az akadályokkal meg kell küzdeni, és a bibliai nyelveket el kell sajátítani. Eközben nincs szó arról, hogy a bibliai nyelvekben tökéletes jártasságra tegyen szert az olvasó, azaz kifogástalanul írjon és olvasson heberül vagy görögül. A cél csupán az, hogy a tanulmányozó megérthesse a Szentírást. „Mi nem törekszünk olyan tökéletességre — írja Flacius —, hogy ezeken a nyelveken akár beszélni, akár olvasni tudjunk, s még kevésbé arra, hogy a rabbik összes dolgait ... átkutassuk, de meg kell értenünk azokat, amik ... a szent iratokban olvashatók.”²⁴⁴

5. Bibliakritika

Időszerűtlennek tűnhet a „bibliakritika“ kifejezés épp a XVII. században. A bibliakritikának ugyanis egyetlen feladata, hogy a kéziratok figyelembevételével megállapítsa a Szentírás eredeti szövegét. Erre a tevékenységre pedig még nem volt szükség a reformáció utáni időkben. A Szentírás szövegét annyira romlatlannak vélték, hogy az eredeti szöveg helyreállításának a szükségessége érdemileg szóba se jöhetett. Hogy ilyen helyzetben is beszélni kell a bibliakritikáról, ennek az a magyarázata, hogy a szóban forgó kor utolsó évtizedeiben komoly jeleit találjuk a bibliakritikának. Az Írás tökéletességéről vallott felfogás érintetlenül marad, hiszen sem Rambach, sem Bengel nem vonta kétségbe a bibliai szöveg romlatlanságát. Az eredeti tökéletesség fennmaradt, de nem mint kész valóság, hanem mint feladat. E tárgyban elsősorban Rambachra támaszkodunk, aki hermeneutikájában nemcsak foglalkozik a kérdéssel, hanem összefoglalóan beszámol a bibliakritika akkori állásáról.

A kritikát nem nélkülözheti az exegézis, mivel a Szentírás szövege kezdettől fogva olyan romlásokon és változásokon ment át, amelyek helyreigazítása elengedhetetlen. A theologiai tudományosság korábbi századaiban Origenes és Hieronymus emelkedik ki ezen a téren. Ők gondos szöveg-összehasonlítás alapján igyekeztek megállapítani az eredeti olvasatot. Munkájuknak nem volt folytatása a XV. századig. Ekkor ismét felébredt az érdeklődés a bibliai nyelvek iránt. Az egymást követő bibliakiadások mutatják, hogy a kritika szolgálata jó gyümölcsöket hozott. Sem a reformátorok, sem az orthodox atyák közül nem említ föl Rambach senkit a kritikusok sorában. Maga a kritikai tevékenység nem hiányzott, de a kritikáról szóló hermeneutikai fölfogás annál inkább. Rambach volt az első, aki a bibliakritika elméletét beiktatta a hermeneutikába. Ő és Bengel úgy tekintendő, mint a bibliakritika megalapozói.

A kritika gyakorlásánál vigyázni kell először arra, hogy a bibliai szöveg eredeti tisztasága helyreállíttassék és megőriztessék, vagyis az idők során keletkezett fogyatékoságok, betoldások, kihagyások, elírások stb. kiküszöböltessenek.²⁴⁵ Másodsor a kritikának kell megállapítania, hogy az egyes könyveket kik írták.²⁴⁶ Harmadszor ugyancsak a bibliakritika állapítja meg, hogy a különféle olvasatok (variánsok) közül melyiket kell előnyben részesíteni és ezzel együtt eredetinek, hitelesnek tekinteni.²⁴⁷

1922

A három kritikai szempont említése csupán összefoglalás. A részletkérdések Rambach hermeneutikájából és Bengel *Gnomon* című munkájának bevezetéséből ismerhetők meg. Tárgyunk összefüggésében mindössze szemléltetés végett utalunk az alábbi szabályokra: Kritikai kérdések „eldöntésénél az összes kézirat képezi az egyes kéziratok bíráló eszközét [normáját]“. „A döntésnek öt vonatkozásra kell kiterjednie: a források régiségére, eltérésére és sokaságára, aztán az olvasat eredetére és természetes alapszínére.“ Ilyen és hasonló kritikai megfogalmazások kezdenek jelentkezni. Tehát felébred a kritikai tevékenység iránti igény. Mindenesetre a hermeneutika így is megmarad „hermeneutica sacra“-nak, mely habozás nélkül tiszteletben tartja a Szentírás tekintélyét és ihletettségét.

A Bibliából még nem lett pusztán kutatási tárgy, mellyel úgy foglalkozhatna az ember, mint bármely más könyvvel. A Szentírásra nézve nagy körültekintéssel kell alkalmazni a kritikát, nehogy csorba essék tekintélyén az emberi elbizakodottság miatt. „Nem kis gonddal kell elkerülni a szent hermeneutikában a kritikai tudomány visszaélését.“²⁴³ Ez más szóval azt jelenti, hogy a kritikusnak vigyáznia kell, nehogy érdemi ellentétbe jusson a Szentírásról szóló tiszta tanítással. Lehet szövegromlásról beszélni, de nem szabad állítani, hogy a helyes olvasat helyreállíthatatlan. Csupán a kételkedők vélekednek másképpen (*dubium nemini nisi sceptico remanet*).²⁴⁹ Lehet foglalkozni az evangéliumok kérdésével, de nem szabad állítani, hogy bármi nem úgy történt volna, amint bennük olvasható. Igen, mert „Jézus Krisztus mindazt valóban megcselekedte és mondotta, amit a négy férfi megörökít“.²⁵⁰ Lehet bírálat tárgyává tenni a szerzőség kérdését, de nem szabad azt mondani, hogy például az Új-szövetségnek egyik-másik könyve a II. század végéről származik. Lehet a kódexek között válogatni, de nem szabad azt a végső következtetést leszűrni, hogy a bibliai kódexek együtt sem nyújtanak tiszta szövegismertetést stb. A Szentírás tekintélye még sokkal erősebb, mint a kritikai szellem.²⁵¹

6. A betű és a lélek (allegória)

Ez a probléma az egyházi atyák sajátos kérdése. A reformáció előtti kor ismertetése rendjén részletesen foglalkoztunk vele. A reformátoroknál is kimerítően figyelemmel kísértük. Állásfoglalásuk annyira tiszta és helyes, hogy most fölösleges volna újabb részletezésbe bocsátkozni, hiszen érdemileg az orthodox atyák is ugyanazt a felfogást képviselik; nevezetesen: a „sátáni“ allegória elvetendő, míg az egészséges allegória megtartandó. Ezt az alaptételt most nem fejtjük ki — ismétlések elkerülése végett —, hanem csak rövid összefoglalást adunk.

Központi fontosságú megállapítás, hogy a Szentírás külső képe sem részleteiben, sem egészében nem önmagáért van. A forma, a ruha önmagában sohasem lehet cél; jelentősége abban áll, hogy betakarja és megvédje a testet. Ugyanígy minden szóképnek az a rendeltetése, hogy kifejezzen egy bizonyos dolgot (*verba sunt notae rerum*).²⁵² Ez vonatkozik általában minden írott műre. Ehhez képest adódik a kérdés: a Szentírásban földi-e a külső a belsőt, a forma a tartalmat? Szét lehet-e vá-

lasztani a betűt a tartalomtól? A betűnek esetenként más-e az értelem (tartalma), mint amit kifejezni látszik?

A túlzó allegorikus felfogás azt mutatta, hogy a Szentírás betűje nincs föltétlen kapcsolatban a tartalommal. Előfordulhat, hogy a betű mégcsak nem is utal a tartalomra, hanem a bibliaolvasónak kell kitalálnia a tartalmat. Ilyen gondolkozással bárkinek jogában áll tetszés szerint azt olvasni ki a szövegből, ami egyéni felfogása szerint megfelelőbb vagyis önkényes módon azt beleolvasni, amit akar . . . Nemcsak a reformáció nagyjai, hanem az utánuk következő theologusok is szót emelnek a „sátáni mesterkedés“ (= allegoria) ellen. A betűnek az a rendeltetése hogy mindig egy meghatározott tartalmat fejezzen ki. Ezt a tartalmat nem az olvasó keresi meg, nem ő magyarázza bele a szövegbe, hanem a szövegből érti meg, hogy azután magyarázhassa. Egyfelől ki van zárva hogy egyebet tulajdonítsunk a szövegnek, mint amit ténylegesen tartalmaz, másfelől pedig az is ki van zárva, hogy egy szónak vagy mondatnak többféle értelmet tulajdonítson önkényesen az olvasó. Bármely szónak egy bizonyos helyzetben csak egy bizonyos jelentése lehet. Ennélfogva mindig csak egyetlen biztos és egyszerű értelmet kell keresni a Szentírásban mindenütt.²⁵³ Következésképpen egy szókép nem lehet ugyanazon a helyen két vagy három-négy dolognak (tartalomnak) a hordozója, amelyek közül tetszés szerint válogathat a magyarázó. Ellenkezőleg: minden szó vagy mondat ugyanabban a gondolatkörben egy és ugyanazon helyen csak egyféle jelentéssel bírhat. („Quaelibet vox et phrasis in una et eadem sententia, uno et eodem loco habet unicam tantum significationem“).²⁵⁴ Ezzel természetesen nincs kizárva, hogy ugyanaz a szó más-más összefüggésben eltérő jelentést hordozzon. Például az összefüggések szerint a kenyér jelentheti Krisztust, továbbá a rendes kenyeret, vagy az ételek összességét.²⁵⁵ Emiatt azonban nem szabad azt állítani, hogy „a többféle értelem fantomja terhelte Flaciust“,²⁵⁶ vagy az orthodoxiát. Helyes értelem csak az lehet, amelyet magából a szövegből merítünk. Amint Polanus írja: „A Szentírás minden egyes helyének a valódi és helyes értelme csupán egy lehet, mégpedig a szó szerinti, vagyis az, melyet a szövegből . . . merítünk a Szentlélek vezérlésével.“²⁵⁷

A mondottak summája az, hogy egy bizonyos vélt tartalom kedvéért ne essék áldozatul a betű szerinti szöveg, azaz ne értelmezzük figurálisan, jelképesen azt, amit szó szerint kell elfogadnia.²⁵⁸ Ha ez a szabály nem érvényesül, akkor önkényes allegóriáról van szó, azaz belemagyarázásról, az alapvető szöveg feladásáról. Ez ellen csak tiltakozni lehet. Az olvasó törekedjék arra, és elégedjék meg azzal, hogy a Szentírás egyszerű és egészséges értelmét keresi. Ne szaladjon árnyékok után, s ne is építse az allegóriák és anagógiák légvárait.²⁵⁹

Az önkényes allegorizálás kizárása nem jelenti azt, hogy a betűnek mindig ugyanaz a tartalma, amit a felületes megfigyelés szerint kifejezni látszik. Előfordulhat a Szentírásban, hogy bizonyos szavak egyrészt kifejezik azt a dolgot, aminek általában hordozói, de másrészt valami egyebet is jelentenek (aliquid aliud), amit tudniillik épp az adott esetben jelölni akarnak; példa rá a mondás: „E pohár az Újtestamentum.“ A pohár egy tárgynak a neve, de adott esetben önmagán túlul az Újszövetségre.²⁶⁰ Hasonló az eset az özönvíz történetével, vagy a Vörös ten-

geren való átkelés leírásával. Mind Péter, mind Pál apostol úgy értelmezi ezeket a helyeket, mint amelyek a keresztségre mutatnak (1. Kor. 10, 1—2; 1. Pét. 3, 20—21).²⁶¹ A második zsoltárban pedig Dávid Krisztusnak a példázója.²⁶²

Következésképp vannak a nyelvnek olyan fordulatai, amelyeknél az illető szókép túlutal önmagán, és valami egyebet fejez ki, mint amit lát-szat szerint mutat. Ilyenkor a szó szerinti szöveg a nyelv szabályai szerint olyan dologra utal, amelyet csak a sajátos beszédfordulat ismerete alapján láthat az olvasó. Ilyen sajátos beszédfordulatok: a típus (valaminek vagy valakinek az előképe), a parabola (Kálvinnál a similitudo = hasonlat, összehasonlítás, példázat), a sinekdoché (együttértés, tárgyátvitel, pars pro toto), a metonímia (értelemátruházás, jelentésátruházás, más-képp-nevezés, pl. a sakramentumoknál), a metafora (ugyanaz, mint a metonímia), az aenigma (rejtély, „quid qua de causa vel factum, vel dictum est“ — Augustinus), az aetiológia (oknyomozás, aitia = ok), az anagógia (titkos értelem) és a trópus. Mindezeket összesítő néven allegóriának nevezzük.²⁶³ Quenstedt különbséget tesz az általános és a speciális allegória fogalma között. Az általános allegóriához tartozik a típus és a parabola, míg a speciális allegória nem tartalmazza ezeket.²⁶⁴ Quenstedtnek ez a véleménye azonban nem zavarja az általános helyzetképet, mely szerint az allegória magában foglalja az összes említett beszédfordulatot. Az az igény jut kifejezésre az allegóriában (egyezőleg az egyházi atyákkal és a reformátorokkal), hogy ne vegyük szó szerint azt, ami akár példázatként, akár mint más beszédfordulat van leírva (ne quae figurate sunt accipienda, proprie sumantur).²⁶⁵ Eközben nincs arról szó, mintha a betű és a lélek, a forma és a tartalom nem fődné egymást, hanem csak arról, hogy az egyes beszédfordulatok szerint a betű allegorikus (képes) értelemben hordozza magában a lelket, a dolgot (a „res“-t). Arról sincs szó, hogy a betű szerinti mondanivalót ilyenkor önkényesen állapíthatná meg a bibliaolvasó. Az igazi értelem mindig megtalálható a Szentlélek vezetésével, valamint az előző és következő versek, úgyszintén az egész Szentírás analógiája alapján (iuxta mentem Spiritus S., antecedentium et consequentium cohaerentiam et totius scripturae analogiam colligitur).²⁶⁶

Az allegóriával kapcsolatosan emlékeztetünk a reformáció tanítására. Csupán szemléltetés kedvéért jegyezzük meg, hogy Flacius szerint allegóriát kell látni először abban az esetben, amikor a Szentírás hamisságot látszik hirdetni; másodsor amidőn a szó szerint vett bibliai szavak valami képtelenséget (absurditatem) tartalmaznak; harmadsor amidőn a szó szerinti értelem ellentétben áll az egészséges tanítással (pugnat cum sana doctrina), vagy a jó erkölcsökkel (advesatur bonis moribus).²⁶⁷

A betű és a lélek kérdésében kettős figyelmeztetést találunk. Egyfelől a szó szerinti beszédnél vigyázni kell, nehogy allegorikusan értelmezzük. Másfelől a figurális beszédnél vigyázni kell, nehogy szó szerinti jelentést keressünk. Mindkét tévedés a betűnek és a léleknek, a formának és a tartalomnak az egészséges egységét bontaná meg. Tehát amennyire féltetni kell a szó szerinti értelmet, éppoly gondnal tiszteletben kell tartani a Szentírásban található allegóriákat, a szövegnek önmagán való túlutalásait.

7. A körülmények

A hermeneutikának mindenkori velejárója a körülmények figyelembevétele (*circumstantiarum consideratio*).²⁶⁸ Szükséges, hogy az exegézis megmagyarázza azokat a körülményeket, amelyek összefüggésben állanak a magyarázandó résszel.²⁶⁹ Ezek a körülmények a következők:²⁷⁰

Először meg kell állapítani azt a személyt, aki írta a kéznél fekvő bibliai könyvet, valamint azokat a személyeket, akikhez szól az írás. Természetesen megrajzolandó az előforduló személyek lelki és szellemi világa is.

Másodszor tisztázni kell, hogy milyen időben, vagyis mikor (*quando*) keletkezett a bibliai könyv.

Harmadszor ismerni kell az előállítás indító okát (*causa*), azaz a keletkezés részletes körülményeit.

Negyedszer szükséges tudni a szentírási könyv megírásának a célját (*quem ad finem*).

Ötödöszer figyelemmel kell lenni arra a helyre (*locus*), területre, ahová szólt a levél, vagy ahonnan származott.

Hatodszor adódik a nyelv problémája, vagyis az a kérdés, hogy milyen nyelven írták a bibliai könyvet.

Hetedszer említendőek a körülmények általában. Itt gondolni kell mindazokra az eseményekre, viszonyokra, melyek az adott időben és helyen meghatározó jellegűek, és az adott személyek, okok és célok összefüggésében egyáltalán szóba jöhetnek. Ez irányadó az egyes könyvek egészére figyelve éppúgy, mint azokon belül a részletekre nézve. Ha például a farizeusokról van szó, akkor ismerni kell ezt a sajátos csoportot. Ha országokról olvasunk, akkor ismerni kell az illető országban a könyv írásakor uralkodó állapotokat. Egyszóval a Szentírás kutatása közben minden körülmény (*circumstantia*) fontos, ami fényt vethet a szövegre, és elősegítheti az olvasót a világosabb megértésben.

Mínt hogy a körülmények (*circumstantiae*) kérdését részletesebben ismertettük a reformációval kapcsolatosan, és mivel itt nem találunk eltérő anyagot a reformációhoz viszonyítva, ezért elégséges a vázolt tömör áttekintés. A részletek megismerhetők a hivatkozott irodalomból. Kétségtelen és lényeges, hogy a maguk helyén fontosak a körülmények, amelyekről valóban állítható: bizonyos fényt (*aliquam lucem*) adnak az írásmagyarázatnak.

8. Elődök

A dolog természetéhez képest a protestáns orthodoxiából teljességgel hiányzik az elődök kultusza.

Ez azonban távolról sem jelenti, mintha az írásmagyarázás előző századainak munkásait figyelmen kívül hagyták volna a kor képviselői. Kérdezzük: mi jellemzi idevonatkozó magatartásukat? Visszautasították azt a felfogást, mely szerint nem magából az Írásból, hanem az elődök (egyházi atyák) szentenciáiból, kommentárjaiból kell megismerni a helyes értelmet. Ezt csak azok vallják, akik hangoztatják — olvassuk —, hogy a Szentírás értelmét (*sensum*) nem önmagából kell meríteni, hanem az atyák írásaiból (*ex patribus petendum*).²⁷¹ Mindazáltal különös súlyt helyeznek az elődök véleményére. A tanult és hívő elődöket (*doctos simul et pios*) meghallgatásra méltónak ítélik, kiváltképpen akkor, ha valamely

szövegrésznek az értelme homályos.²⁷² Az elődök véleményét akkor is kikérik, ha nincs szó homályosságról. Rivetus írásmagyarázási szabályt formál a pátrisztika tanulmányozásából és figyelembevételéből. Az írásmagyarázás egyik eszköze a doktorok olvasása (lectio doctorum), akik járatosak voltak a — szentírási könyvek magyarázásában.²⁷³ A Pál apostol intése irányadó: Mindeneket megpróbáljatok, és ami jó, azt megtartsátok (1. Thess. 5, 21). Az elődök lehetnek jó útbaigazítók, de semmi pépp nem lehetnek az írásmagyarázás szabályozói.

A vonatkozó szakirodalomban szemmel kísérhető, hogy az ortho-doxia képviselői nemcsak tanácsolták, hanem nagy körültekintéssel tanulmányozták mind az egyházi atyákat, mind a középkori szerzőket, mind a római álláspontot kifejező írásokat. Állítható róluk, hogy ők a hermeneutika első történetírói, akik épp hermeneutikai síkon rendszeresen foglalkoztak az elődökkel. A reformátorok is kiváltképpen tekintettel voltak a múltra, de az írásmagyarázás elmélete szempontjából még inkább az orthodoxia theologusai. Ezen a téren főként Flaciust és Rambachot, valamint Rivetust kell kiemelni, mint akik nemcsak gyakran tesznek bizonyosságot ismereteikről, hanem első ízben történeti ismertetést nyújtanak az előttük járók írásmagyarázói munkájáról. Magatartásuk a jelenben is érvényes figyelmeztetés. Bármely theologiai problémánál ismerni kell a múlt irodalmát, amely nélkül helyes és eredményes munka nem végezhető.

Röviden összegezve az elődökről mondottakat: óvakodni kell az előttünk járók szolgálai utánzásától és a beteges tisztelettől, de egyszersmind vigyázni kell, nehogy a szabadság ürügye alatt megfosszuk a theologiai tudományt a múltnak annyi meg annyi gyümölcsétől.

9. Rész-magyarázat

Az előző nyolc pont alattiak a Szentírás egészére vonatkoztak. Most az a kérdés: miképpen kell eljárni egy-egy kisebb bibliai rész magyarázásánál. A gyakorlati eljárás fontosabb mozzanatai az alábbiak:

a) A vonatkozó szentírási szakaszt bele kell helyezni egyfelől a megfelelő bibliai könyv egységébe, másfelől az egész Szentírás összefüggésébe. „Amikor hozzákezdész — írja Flacius — az olvasáshoz, vigyázz, ... hogy először fölismerd az egész szentírási könyv célját (szkópuszát), értelmét és szándékát.”²⁷⁴ Emellett azonban éppoly fontos, hogy a tanulmányozó lássa a szentírási könyvön belül annak a kisebb résznek az összefüggését, melyben helyet foglal a vizsgálat tárgyát képező textus. „Már előbb intettem — folytatja Flacius —, hogy legszorgalmasabban vigyázni kell... az egyes részek vagy lókusok céljára is, mivel innen csodálatos világosság árad a mondások értelmére.”²⁷⁵

A Szentírás egészének végső célja Isten dicsősége (gloria Dei), közelebbi célja pedig az ember üdvössége (salus et felicitas nostra).²⁷⁶ Ugyanezt a gondolatot az atyák eltérő változatossággal fejezik ki, de tulajdonképpen Krisztusban foglalják össze mind Istennek a dicsőségét, mind az ember üdvösségét (scopus totius scripturae communis est Iesus Christus).²⁷⁷ Nyilvánvaló, hogy csak fogalmazási különbségről van szó, mert aki Krisztusban látja a célt, végeredményében Isten dicsőségét és a saját üdvösségét keresi.

Az egyes bibliai könyvek célja azonos az egész Szentírás céljával. Mindazáltal beszélni lehet és kell arról, hogy minden szentírási könyvnek más és más a közvetlen célja aszerint, hogy milyen körülmények között, mely időben és helyen szól. Ennek a részleges célnak a megállapítása a bibliakutató feladata. Általában „argumentumnak“ nevezik a cél (scopus) körülírását, ami a bibliai könyvek elé írt bevezetésben valósul meg. („Voco argumentum illam pleniorum conteptionem tum scopi, tum et totius corporis delineationem, in quo simul saepe etiam occasio scripturae necessario indicatur“). Rivetus például így ír Hóseás könyve exegézisének előszavában: „Mielőtt szavainak magyarázásához fognánk, beszélni kell az egész prófécia argumentumáról.“²⁷⁸ Francke sorra veszi a bibliai iratokat, és külön-külön dolgozatban jelöli meg közelebbi céljukat. Például a Ruth könyvéről így szól: Ez a könyv, mely látszat szerint semmit sem beszél Krisztusról, valójában egyedül csak őreá vonatkozik.

Nagy gonddal kell eljárni a cél megállapításánál. Előfordulhat ugyanis, hogy valamely könyv fogalmazásakor a szent író több célt kívánt szolgálni. Hogy pedig a tévedések elkerülhetők legyenek, a szorgalmas tanulmányozás elengedhetetlen.

A vonatkozó bibliai könyv célja mellett esetről esetre kell megállapítani a kisebb részek célját („Scopus specialis maiorum minorumque libri alicuius partium“). Ezeknek a szkópusa úgy világosodik meg, ha egybevetjük egyfelől az egész bibliai könyvvel, másfelől a szorosabb értelemben vett kontextus céljával.²⁸⁰ Ugyanez vonatkozik az egyes mondatok és szavak céljának a megállapítására is.²⁸¹

b) A cél megállapítását követi a felosztás (divisio), vagyis hogy a bibliai szakasz fölépítését szem előtt tartjuk.²⁸² Miként a test tagokból áll, ugyanúgy a Szentírásban is ismerni kell: mi a fej, a derék, a kezek stb. (Flacius). Kiváltképp Bengel csinált eleven gyakorlatot ebből a hermeneutikai szabályból. Ő pontosan megjelöli az összefüggő részeket, s azokat az egyes könyvek elé helyezett táblázatokban tünteti föl. Az így adódó eredmény megfelel a Bibliánkban található fejleceknek, amelyek nemcsak azt szolgálják, hogy az emlékezést előmozdítsák, hanem a hitetlenül vádaskodókat meggyőzik a Szentírásnak az apró részletekre is kiterjedő tervszerűségéről.²⁸³ Egyszóval a felosztás (divisio) a bibliamagyarázat logikus menetét biztosítja.

c) A cél és a felosztás meghatározása utáni első lépés az egyes szavak megvizsgálása.²⁸⁴ Ezt a munkát végzi el a Flacius szóelemző szótára, melyben lehető teljességgel megtaláljuk a Bibliában előforduló összes szavakat. Alapos körültekintéssel kifejti a szavak jelentését, s feltünteti, hogy hol fordulnak elő a Szentírásban, és milyen jelentésárnyalattal.

A szóállomány megvizsgálása után következik a mondatok és a gondolatok vizsgálata. Innen származik a beszéd értelme, jelentése (sensus orationis).²⁸⁵

A szöveg tisztázása után a megértett részből az olvasónak kell kihallania Isten üzenetét (auditores loquentis — Dei — spiritum intelligent). E nélkül az üzenet nélkül nagyon keveset ismerhet meg az ember a Szentírásból, jóllehet a nyelvtani vonatkozásokat kellőképpen áttanulmányozta (sine ista intelligentia parum in scripturis intelligit, etiam qui verba ac sensum orationis intelligit).²⁸⁶

Isten meghallott üzenetét alkalmaznia is kell a magyarázónak.²⁸⁷ Polanus az alkalmazásra nézve a 2. Tim. 3, 16-t tartja irányadónak. Ehhez képest legyen a magyarázat alkalmas a „tanításra, feddésre, megjobbításra és az igazságban való nevelésre“.²⁸⁸

d) A magyarázás további szabálya, hogy ne legyen benne több és egyéb, mint amire maga a Szentírás tanít. Ne toldjuk meg Isten üzenetét emberi okoskodással, hanem hűséggel maradjunk meg a mellett, amit valóban belőle érthetünk meg (ne sapiamus supra quod oportet et praesertim supra id, quod scriptum est, sed in Scriptura acquiescimus).²⁸⁹ Tehát nem szabad azt keresni, amiről nem beszél az Ige. Ahol elhallgat a Biblia, ott a magyarázónak is el kell hallgatnia. Ha erre a szabályra nagyobb gonddal vigyáznának a magyarázók, akkor nem keletkezne annyi hamis tanítás.²⁹⁰ Más szóval itt a belemagyarázás veszélyét igyekeznek kiküszöbölni az orthodox atyák. Óvakodni kell — mondják —, hogy a Szentírás értelmét ne vigyük bele a magyarázatba, hanem belőle ássuk ki és hozzuk elő (sensus scripturae non inferatur, sed ex ea eruatur et efferatur)²⁹¹ Akkor sincs helye a belemagyarázásnak, ha valami hosszas kutatás után is homályos marad. Ilyenkor emlékeztetben kell tartani a vonatkozó részt, és jó reménységgel várni, ameddig Isten nyilvánvalóvá teszi a még rejtett értelmet (id nobis Dominus aliqua occasione patefaciat).²⁹²

De nemcsak a belemagyarázástól kell óvakodni, hanem szükséges vigyázni arra is, nehogy mellőzhetőnek tekintse az olvasó a meg nem értett részt. Ugyanis a Szentírásban semmi sem mellőzhető, amint ez természetes következménye a szent könyv tökéletességéről vallott felfogásnak.

10. Segéd tudományok

Itt azokról a segéd tudományokról kell megemlékezni, amelyek támogatják az olvasót a Szentírás megértésében. Ezeknek a jelentőségét csak a balga emberek becsülik le, mivel nem képesek értékelni hasznosságukat. Következésképpen nem szabad követni a fanatikusokat, akik haszontalannak minősítik az emberi tudományokat.²⁹³

Legfontosabb a nyelvtan (grammatika).²⁹⁴ Az a feladata, hogy hozzásegítsen a bibliai nyelvek elsajátításához, amelyeket nem nélkülözhet az Ige megértése.²⁹⁵ *Clavis Scripturae* című munkájában Flacius grammatikai áttekintést közöl, miközben megemlékezik a fő- és melléknévekről, az igékről és a partikulákról. Bengel szintén foglalkozik nyelvtani kérdésekkel, amikor a médiumról, a görög szókincs gazdagságáról és hasonlókról beszél. Mindazáltal az atyák a grammatikában nem látnak theologiai szaktárgyat, hanem csak segéd tudományt, melynek művelése a theologian kívül esik. Az a felfogásuk, hogy amit meg lehet tanulni a görög nyelvtanokból és a szótárakból, azzal ne foglalkozzék a theologia.²⁹⁶

A retorika²⁹⁷ a helyes beszéd és írás kérdését (plenius dicendi genus) vizsgálja.²⁹⁸ Megtanít arra, hogy a Biblia egyes könyveinek milyen a stílusa, hol található az allegorikus beszéd fordulatok és más stílusbeli jellegzetességek.²⁹⁹

A segéd tudományok között gyakran találkozunk a logikával, mely a szöveg áttekintését könnyíti meg; a történelemtudománnyal, mely

megismertet egyrészt a zsidó nép történetével, másrészt a Bibliában szereplő keleti népek történetével; a kronológiával, mely a bibliai események idejét vizsgálja; a helyrajzzal (topográfiával), mely azt adja elő, hogy milyen faluban vagy városban játszódtak le a bibliai események; a filozófiával, mely a különböző bölcséleti felfogásokat dolgozza föl; a matematikával, mely a bibliai mértékeket (súlymértékek, pénznemek stb.) kutatja.³⁰⁰

Látható, hogy semmi sem közömbös mindabból, ami bár parányi világlósságot hoz a Szentírás szövegébe, mindenesetre a Scriptura sui ipsius interpretis elvének a sértetlenségével. Eközben a segédtudományok valóban segéd-tudományok, segédeszközök, vagyis az íráskutatás szolgálói (ancillái), nem pedig kritikusai. Még talál rájuk a „szent“ (sacra) jelző, mert alázatossággal és Isten előtti félelemmel vizsgálják a szentírás kérdéseket. A nyelvtan nem beszélhet pótolhatatlan szöveghibákról és üres gondolatfűzésekről; a helyrajz nem állíthatja, hogy valamely bibliai leírás hamis földrajzi adatokat tartalmaz; a történelemtudomány nem vonhatja kétségbe az adatok hitelességét. Egyszóval a segédtudományok szolgálata csak addig a határig mehet, ahol nem jut ellentétbe a Szentírás bármely természetű megállapításával. Használatuk senkit sem mál theologussá, de a jó theologusnak igénybe kell vennie segítségüket

E. AZ ÍRÁSMAGYARÁZAT KRITÉRIUMA

Mi az a mérték, melynek segítségével az írásmagyarázat helyessége megállapítható? A prot. orthodoxia készen vette mind a kérdést (ti. a római egyháztól), mind a megoldást (ti. a reformációtól). Mégis érdemes és szükséges lépésről lépésre nyomon kísélni a „kritériumról“ szóló tanítást, mivel a reformátori magatartás élesebb megvilágításba kerül a pontos és részletesebb megfogalmazás által.

A középkor azt tanította, hogy az írásmagyarázat kritériuma az egyház (iudicem veri sensus scripturae esse ecclesiam).³⁰¹ Az egyház szavát pedig a pápa által megerősített püspöki kar fejezi ki (ecclesiam illum esse concilium episcoporum confirmatum a summo ecclesiae pastore).³⁰² Azt állítják, hogy az egyház a Szentírás fölött áll. Ha pedig kérdezzük, hogy mit neveznek eklézsiának, akkor azt válaszolják, hogy a zsinat képviseli az egyházat. Ha pedig tovább kérdezzük: mi a zsinat, akkor nyilvánvaló, hogy azonos a pápa küldöttjeivel.³⁰³ Tehát végeredményben a római főpap és a vezetése alatti zsinat dönt a helyesség kérdésében.

A reformáció örökségéhez hű atyák tiltakoztak az ellen, hogy az egyház képviselőinek a szava azonos az egyház szavával. Az egyház azoknak a hívőknek a közössége, akik egyedül Jézus Krisztust ismerik el fejüknek, és az Úr Jézusnak a Szentírásban szóló beszédére figyelnek. Az egyház nem az egyházi előljárók gyülekezete, s legkevésbé a római főpap, akár egyedül, akár tanácsosaival együtt; az egyház az igazán hívők közössége (coetus vere fidelium), akik követik Jézus Krisztusnak a Szentírásban hangzó szavát.³⁰⁴ Azonban ez az egyház sem rendelkezhet azzal a hatalommal, melynek birtokában az ítélő bíró szerepét betölthetné. Nem lehet bíró, hanem csak engedelmes eszköz mind

Isten iránt, mind a Szentírás felé (ecclesiam non absolutam potestatem . . . habet, sed ut ministra tum Dei, tum scripturae).³⁰⁵

Ebben a korban is (akárcsak a reformáció idejében) zavaró körülményt jelent az Augustinus terhes hagyatéka: „Nem hinnék az evangéliumnak, ha a katolikus egyház tekintélye nem indítana engem.”³⁰⁶ (Ego non crederem evangelio nisi me catholicae ecclesiae autoritas commoveret.) Rivetus úgy értelmezi ezt a mondást, hogy benne Augustinus nem kívánt általános szabályt adni, s még kevésbé állott szándékában az egyházat a Szentírás fölé emelni. Ő csak saját magára nézve állapította meg, hogy amikor manicheus tévelygő volt, az egyházat használta fel Isten a Szentírás egészséges tudományának a közlésére. Amit félmúltban mond Augustinus (non crederem . . .), úgy kell venni (gyakori afrikai nyelvhasználat szerint), mintha befejezett múltban (non credidisssem . . .) mondtotta volna.³⁰⁷ Tehát az Augustinus megállapítására nem hivatkozhatik a maga igazolására az egyház. Következésképp a Szentírásnak engedelmeskedő egyház nem lehet az írásmagyarázat kritériuma, jöllehet a tridentinai zsinat szerint: „sancta mater ecclesia iudex veri sensus et interpretationis scripturarum est”.³⁰⁸ Ezen az úton járva, tulajdonképpen az egyház ürügye alatt minden szabadságot elvesznek az egyháztól.³⁰⁹

Az egyházzal együtt esik el a hagyomány is mint kritérium. Ugyanígy jelentéktelenné válnak a kritérium szempontjából az egyházi atyák. Az írásmagyarázat elbírálását nem az egyháztól kell kérni, sem az atyáktól, sem az egyházi doktoroktól, sem a zsinatoktól vagy a római főpapoktól.³¹⁰ Az írásmagyarázat kritériuma nem kereshető általában embe-reknél vagy emberi közösségeknél. Egyedül Istentől (a Deo)³¹¹ szabad kérni és lehet megtudni, hogy melyik magyarázat a helyes. Isten az ő Szentlelke által mutatja meg a tiszta értelmet, és eligazít a felmerülő nehézségek között.³¹² Ameddig a Szentlélek nem érinti meg az olvasó lelkét, mindaddig az egyház bizonyágtétele erőtelen marad.

Isten szava mint Szentlélek bizonyágtétele kizárólag a Szentírásban (in Scriptura) és a Szentírásból (ex Scriptura; per Scripturam) lesz nyilvánvaló. A magyarázat helyességét eldöntő bíró az ő akaratát a szent iratokban világosan és teljesen kijelentette. Ily módon a tökéletes igazsághoz vezérel minket.³¹³ Ezért azt is mondhatjuk, hogy az írásmagyarázat kritériuma maga a Szentírás. A Szentírás magyarázásának és a magyarázat helyessége felőli döntésnek a szabálya maga a Szentírás, mely Istennek a szava: „Norma interpretandi scripturam et indicandi de interpretatiqne scripturae verane sit an falsa, est ipsamet scriptura, quae vox Dei est.”³¹⁴ A Szentírással megegyező magyarázat helyes, az ellentmondó magyarázat pedig helytelen.

Csak másodsorban jön számításba a „hit szabálya” (regula fidei), melyet más szóval a hit analógiájának és az igazság szabályának is neveznek („analogia fidei”, Róm. 12, 7, „regula veritatis”).³¹⁵

A hit szabályán több dolgot értenek a protestáns orthodoxiában. Először ide sorolandók a kétségtelenül világos bibliai lókusok, melyek a hitre tartozó bibliai tanítást érthetően kifejezik.³¹⁶ Másodsor a hit szabályát jelenti az apostoli hitvallás, melyben a Szentírás kétségtelenül világos részeinek a tartalma össze van foglalva. Innen nyeri a „hit szabálya” elnevezést (ideo etiam nomen regula fidei specialiter ei indiderunt).³¹⁷ Az apostoli hitvallással együtt következik a tízparancsolat és

az Úr imádsága.³¹⁸ Harmadszor figyelembe kell venni a későbbi időből származó egyetemes hitvallásokat, mint például a niceait, az Athanasiusét, a konstantinápolyit, valamint a felekezeti hitvallásokat.³¹⁹

Végül a kritériumhoz tartoznak, bár csupán ellenőrző szereppel, a tudós theologusok, akiknek véleménye nem lehet közömbös a Szentírás tiszta üzenetének a megértésénél. Ez a szempont azonban nem tartozik ide, mivel az elődök figyelembevétele az íráskutatás emberi oldalának egyik alkotó eleme.

Láthatjuk, hogy amiként Isten adta a Szentírást a bűnös embernek és szintén Isten biztosítja a megértést az ő Szentlelkével, ugyanúgy Isten az, aki ítéletet mond az írásmagyarázat helyessége kérdésében. Ő a kezdet, ő a folytatás, és ő a vég, hogy semmi egyéb ne maradjon az exegéta számára, mint az engedelmesség.

VI. rész
A FELVILÁGOSODÁS KORA
(1750—1919)

BEVEZETÉS

Nem a legfontosabb, de kétségtelenül a fontos és nehéz kérdések közé tartozik: milyen összesítő névvel jelölhető az 1750-től 1919-ig terjedő időszak? Melyik elnevezés talál leginkább arra az írásmagyarázat-elméletre, mellyel a XVIII. és XIX. században találkozunk? Egyáltalán: szabad-e az 1750-től 1919-ig terjedő kort egyetlen hermeneutikai egységnek tekinteni.

Szokatlanul hangzik, de ennek a kornak egyik jellegzetes vonása az *egység nélküliség*. A szellemi és lelki megmozdulások nagy erővel és gyorsasággal változtatják egymást. Mint egy hatalmas kohóban, ahol a szellem erői izzanak, mérhetetlen igyekezettel küzd a theologia, hogy megtalálja a maga helyét és feladatát. Nem úgy van, mint az orthodoxiában, vagy azelőtt a reformációban, hogy érdemileg egyetlen közép-pont körül mozog minden. Nincs egységes, általánosan meghatározó gondolat. A legkülönbélebb hatások és ellenhatások érvényesülnek. Forrongó korszakban járunk, ahol egymás ellen feszülnek a legkülönbélebb próbálkozások. A theológiában is utat tör magának a racionalizmus, az idealizmus, a historizmus, a pszichologizmus, a kriticizmus. De nemcsak ezek az irányok viaskodnak egymással, hanem több-kevesebb erővel még mindig szót kér és érvényesül az előző korok hangja. A következőkben igyekszünk vázlatos bevezető áttekintést nyújtani a jelzett csaknem két évszázadról.

Az 1750. esztendő előtti két évszázad létrehozta a tudományos hermeneutikát. Itt az emberi elme valóban az „ancilla“ szerepét játszotta. A theologia a Kijelentés feltétele alatt élt, akárcsak a reformáció évtizedeiben.

A XVIII. század derekán teljes virágába szökken a *felvilágosodás*. E fogalmon értjük azt a belső átalakulást, melynek eredményeként a theologia megszabadult a régi kötöttségektől, hogy szabadon fejlődhessék a korábbi meghatározó korlát nélkül. Ez a helyzet megmarad 1919-ig, amiért méltán nevezhető az egész kor felvilágosodásnak vagy liberalizmusnak. Érdemileg mindkét elnevezés azt juttatja szóhoz, hogy a Szentírásnak, azaz Isten Igéjének a kötöttségéből szabad (liber) lesz a kutatási tevékenység, s vele együtt az emberi gondolkozás. Hogy aztán ez a felvilágosodás egyszer mint racionalizmus, máskor mint idealizmus vagy kriticizmus stb. jelentkezik, csupán részletkérdés. Tény az, hogy e kor theologusai pompás képességek és akarások birtokában élnek vélt szabadságukkal.

Előbb mint *racionalizmus* jelentkezik a felvilágosodás. Az értelem egyenrangú a Kijelentéssel, s az általános vallási igazságok a centrális keresztyén igazságokkal. Sőt, az előbbiek a centrális keresztyén igazságok fölé emelkednek. A felvilágosodás racionalizmusa az emberi észért rajong. „Minden, ami a keresztyénségben túlmutat a ráción, nem tartozik lényegéhez.“¹ Ilyen például a „Kijelentés“, a „békéltetésbe, Krisztus istenfiúságába, a csodába vetett hit“.²

A racionalizmus gyökerei korábbi időbe nyúlnak vissza. Descartes szerint Isten valósága csak annyiban igaz, amennyiben észokokkal igazolni lehet. Spinoza mindent Istenből akar ugyan magyarázni, de Isten az ész által alkotott gondolati valóság. Leibnitz állítja, hogy ami nem egyezik az ésszel, az fölötte áll az észnek (supranaturalizmus). Krisztus azonban az ész-szerű vallást alapította meg. Ennek a vallásnak az igazságai a Kijelentés nélkül is érvényesek. Wolf tette közkinccsé a racionalizmust; a Kijelentés szerinte mindig ész-szerű. Lehet ugyan ész-felteti is, de sohasem ész-ellenes. A természeti vallás és a Kijelentés vallása nem áll ellentétben.³ A keresztyénségből nem marad egyéb, mint az értelem rostáján áthulló úgynevezett természeti vallás.

A filozófiai alapvetés után a teológiába is diadalmasan bevonul a racionalizmus. Protestáns talajon általában nem veti el teljesen a Kijelentést, hanem csak béklyóba szorítja. Igyekszik megmaradni a Kijelentés mellett, de csak az ész feltétele alatt. A Vörös-tengeren való átkelés az apállal és a dagállal magyarázható; Jézus gyógyításai orvosi ténykedések; a kánai mennyegző egy esküvői tréfa; Jézus tengeren járása nem más mint egy tengerparti séta; a démon-hit, angyal-hit stb. azt fejezi ki, hogy Jézus alkalmazkodott a korabeli gondolkozáshoz. Mindez más szóval a Kijelentés észszerűsítése. Ha ész-szerűtlen dolgokat talál az olvasó a Kijelentésben, azokat meg kell, mert meg lehet magyarázni. Röviden: az ész kedvéért áldozatul esik a Kijelentés. Másfelől viszont pozitív eredmény, hogy teljesen szabaddá válik a kutatás útja (kánontörténet, szövegtörténet, kritika stb.).

A racionalizmust fölváltja a felvilágosodás *idealizmusa*. Az idealizmus a szellemi élet elszűkítését látja a racionalizmusban. Hangsúlyozza, hogy nem az ész (rácio), hanem a szellem az, ami mindent meghatároz. „A szellem azonban nemcsak az én teljessége, hanem általában a valóság uralkodó princípiuma.“⁴ Hegel szerint „az emberi szellem a világszellemnek egyik megnyilvánulási formája, vagyis legmélyebb értelmezés szerint lényegileg azonos vele“.⁵ Benne foglaltatik az ész is, de mérhetetlenül több annál: „az én teljessége, a világszellem (Isten) részese“.

A szellemhez tartozik természetesen az érzelem is. Érzelmi romantikájánál fogva Schleiermacher az idealizmus egyik jelentős képviselője.

A theologia bízik a szellem átütő erejében. Ez a meggyőződés az egész korszakon át érezteti hatását. Általánosan használt elhatárolásokhoz igazodva, a racionalizmus aranykora az 1770-es évekre esik. Ettől az időtől számítható az idealizmus korszaka az 1870-es évekig, úgy, hogy tulajdonképp mind a racionalizmus, mind az idealizmus tovább él a teológiában. A filozofia függetleníti magát Istentől. A theologia nem akarja ugyan feladni Istent, de a világot sem. Az volt a törekvése, hogy összhangba hozza a szellemet a Kijelentéssel. Folytonos viaskodásban talál-

juk a szellem és a Kijelentés képviselőit, illetve esetenként ugyanegy személyben történik a kettő kiegyenlítésére irányuló törekvés. Schleiermacher például a theológiát és a világnézetet igyekezett összeegyeztetni.⁶

Barth Károly volt az, aki átütő erővel lezárta a racionalista-idealista kort. Addig azonban még 50 esztendő telt el. Ennek a félszázadnak a theologusai közül sokan törekedtek a Kijelentés alapjára helyezkedni (Ritschl, Schlatter stb.), de a múlttal való gyökeres szakítás számukra nem sikerült. Harnack például szintézisbe akarja hozni a humanizmust és a keresztyénséget.⁷ Zahn az újtestamentumi könyvek hitelességének igazolásával kívánja bizonyossá tenni a Kijelentést. Egyszóval a Kijelentés a századfordulón sem nyerte el az őt megillető tekintélyt a theologiai gondolkozásban.

A mondottakból nyilvánvaló, hogy a Kijelentés elveszítette egyeduralmát a theológiában. Hol az ész, hol a szellem, hol az érzelem, hol a történetiség (historikum), hol a lelkiesség (pszichologikum), hol valami egyéb mindig a Kijelentés fölé kerül, hogy fényét elvegye, vagy legalább megossza. Innen magyarázható az a nagy ellenhatás, mely később a „historicizmus“ és a „pszichologizmus“ ellen beindul.

A kor másik jellemző vonása a föltétlen tudományos igény. A tudomány büvköre páratlanul kiszélesedik. Ha a tudomány **racionális**, úgy a theologia is; ha a tudomány idealista, úgy a theologia szintén; ha a tudomány kritikai, úgy a theologia meleg szeretettel karolja föl a kritikát. Nem akar összeütközni a tudománnyal, mégha nagy árat is kell fizetnie az együtthaladásért.

Kereső korban vagyunk, mely a Kijelentéssel kapcsolatos magatartása miatt nem is nevezhető egyébnek, mint egy hatalmas keresésnek. Sokszor és sokan ítélték el ezt a kort. Helyes azonban az a meglátás, hogy „minden nemzedéknek megvannak a maga feladatai, és minden kor csak a saját eszközeivel oldhatja meg azokat“.⁸ Meg kell ítélni ezt a kort, de nem szabad elítélni. Isten kegyelméből épp ez az úgynevezett terméketlen kor volt az, mely a Szentírás megértése érdekében felbecsülhetetlen szolgálatot tett, főként a megfelelő kutatási eszközök rendelkezésre bocsátása által.

Rendszerezés tekintetében úgy járunk el, hogy külön tárgyaljuk a múlt század végéig terjedő klasszikus irodalmat, mint a tulajdonképpeni kritikai-grammatikai-históriai irányt, s utána rátérünk négy friss hajtására: a vallástörténeti, a pszichológiai, a formatörténeti és a hanganalitikai íráskutatási módszerre. E két utóbbi jórészt 1919 utánra esik, de tartalmuk szerint a felvilágosodás szerves részei.

Végül megjegyezzük, hogy míg az ortodoxiánál, a reformációnál és azt megelőzően főként a forrásokra támaszkodtunk, addig a liberálisizmus összefüggésében a közvetítő theologiai irodalomra alapozunk. Ezt a magatartást a dolog természete vonja maga után. A részletfeldolgozások oly számosak, és az anyag oly nagy kiterjedésű, hogy indokolatlan lenne a forrástanulmányozás előnyben részesítése.

A. ÁLTALÁNOS VAGY SPECIÁLIS HERMENEUTIKA?

Láttuk, hogy a protestáns ortodoxia rendszerező elméi életre hívták az írásmagyarázás elméletét, vagyis a hermeneutikát mint tudományt. Náluk a név nem egyszerűen hermeneutika, hanem „hermeneutica sacra“. Ez az elnevezés különös elevenséggel szemlélteti azt az igényt, hogy kimondottan a bibliai szent iratokra vonatkozik. Amiként a Szentírás páratlanul áll a profán és a vallásos irodalomban, ugyanúgy a magyarázásával foglalkozó hermeneutika sem lehet a profán tudományok egyik része. Amit a Szentírás magyarázásáról tanít a hermeneutika, mindaz nem alkalmazható egyéb vallásos iratokra. Hasonlóképp a nem vallásos könyvek értelmezésére és magyarázására tekintő tudomány megállapításai nem érvényesek a Szentírásra. Tehát a „hermeneutica sacra“ szűk-ségképpen speciális, vagyis bibliai hermeneutika.

Az önmagát korlátok közé szorító magatartásnak ellentéte az „általános hermeneutika“ által kifejezett törekvés. Lényege az, hogy bármely magyarázásra szoruló írásművet érdemileg egyformán tekint. Nem ismer szent és profán könyveket, hanem csak egy adott szöveget, mely többé-kevésbé érthetetlen, azaz közelebbi megvilágítást igényel. A Biblia csupán egy könyv a többi közül. Sajátos kezelési módszere nincs és nem is lehet. Mindössze egyetlen hermeneutikai tudomány létjogosult, melynek eredményeit alkalmazni kell a Szentírásra éppúgy, mint — például — Platón műveire. Ezért nem speciális, hanem általános hermeneutika.

Olyan mély szakadék tátong a két (az ortodox és a liberális) felfogás között, hogy összhangba hozásuk megvalósíthatatlan. Annyira lényegbevágóan más-más fundamentumon állnak, hogy békés egymásmellettsé-
gükre mégcsak gondolni sem lehet. Jönnie kellett és jött is — később — a döntő küzdelem. Egyik irány sem állott félre önmagától. Bár átmenetileg az utóbbi győzött, mégis hosszú ideig e küzdelem jegyében válto-
gatják egymást az évtizedek.

Turretin Alfons Jánosnál († 1737) találkozunk első ízben a hermeneutikai szabályok általános érvényűségének a tételével. Szerinte „a szent iratok magyarázása is az általános szabályok alá van rendelve“.⁹ Turretin után a kutatók hosszú sora egyengeti az egyre inkább szélesedő utat. A vallástörténeti, a pszichológiai és a formatörténeti módszer képviselőit említhetjük annak bizonyosságául, hogy az általános hermeneutika alapjában véve jelen századunk elején is teljes virágjában áll. A liberalizmus csak egyfajta írásmagyarázási elméletet ismer, amelyet „az írásművek összességére alkalmazni kell“.¹⁰

Bár vannak, akik kizárólag az általános hermeneutika alapjára helyezkednek (Keil, Bretschneider), mellettük a speciális hermeneutika képviselőivel is állandóan találkozunk. Ezért látni kell, hogy mit jelent a speciális hermeneutika épp ebben a korban. Mivel az általános és a speciális hermeneutika megkülönböztetése a „schleiermacheri iskola vonása“¹¹, azért magának Schleiermachernek a felfogását ismertetjük, mint amelyben a kétirányú gondolkodás tükröződik.

Schleiermacher szerint az orthodox értelemben vett speciális hermeneutikára nem jogosít fel az a tény, hogy bizonyos iratok különféle nyelveken jutottak el az utókorhoz. Ha a héber és a görög feljogosítana a

speciális hermeneutikára, akkor végeredményében minden nyelv számára külön speciális hermeneutikát kellene alkotni.

Hasonlóképp nem igényel speciális hermeneutikát az a körülmény sem, hogy az írásművek egymástól eltérő természetűek (próza, líra stb.).¹² Az ilyen sajátosságokra tekintettel lehet és van maga az általános hermeneutika, mely a kutatóban föltételezi a szükséges speciális ismereteket. Kizárólag egy esetben lehet szó speciális hermeneutikáról, ha tudniillik az illető nyelv teljesen ismeretlen, úgyannyira, hogy tudományosan nem foglalkoztak vele, azaz nincs szakszerű grammatikája. Ha viszont ez az eset nem forog fenn, úgy a speciális hermeneutika indokolatlan.¹³

Végeredményében megállapítható, hogy ritka esetektől eltekintve, nincs szükség speciális hermeneutikára. Ha ezt a tételt alkalmazzuk az Újtestamentumra, nyilvánvaló, hogy külön (speciális) kezelést nem igényel a görög nyelv, mivel grammatikája tudományosan fel van dolgozva.¹⁴ Adva vannak az általános szabályok, amelyeket érvényesíteni kell az újtestamentumi görög nyelv tanulmányozásánál is.

Az íráskutatók tisztában vannak azzal is, hogy az Újszövetségben található sajátos formai és tartalmi különbözőségek, mint például a kimondottan keresztyén és zsidó jellegzetességek. Elismerik, hogy az ilyenekre való tekintettel szükséges a speciális hermeneutikai magatartás, de nem a prot. ortodoxia szellemében. A speciális hermeneutika feladata mindössze abban áll, hogy az általános szabályokat megfelelő módosítással és bővítéssel alkalmazza a Szentírás követelményeihez.¹⁵ Az Újtestamentum számára nincsenek más magyarázási irányelvek, mint amelyeket előad az általános hermeneutika. Ezeket az általános szabályokat tehát „alkalmazásuk rendjén csak módosítani kell a theologiai írásmagyarázás sajátos tárgya szerint”.¹⁶

Schleiermacher a maga hermeneutikájában nem is cselekszik egyebet, mint előbb általános szempontból vizsgálja az egyes kérdéseket, azután pedig keresi, hogy az általános szabályok milyen mértékben vonatkozathatók az Újtestamentumra. Ugyanezt az igényt mutatja Staudlinnak a felfogása, aki arra a kérdésre, hogy vajon az Újszövetség ugyanazon szabályok szerint értelmezendő-e, mint más íráások, így felel: „Az írásmagyarázás általános szabályai, amelyek bármely mű értelmezésénél érvényesek, az Újtestamentumra is alkalmazandók. Mindössze... ennek az írásai közelebbi rendeltetésük és alkatuk szerint azon szabályok alapján magyarázandók, amelyek épp arra az írásfajra (Gattung) vannak tekintettel, mely az újtestamentumi könyveknek is sajátja.”¹⁷ Erdemileg tehát ugyanarról van szó, mint Schleiermachernél, mert mindkét esetben bizonyos újszövetségi sajátosságok maguk után vonják az általános hermeneutikai szabályok megfelelő alkalmazását.¹⁸

Röviden összefoglalva: az újszövetségi hermeneutika az általános hermeneutikának egyik esete. Sem tárgya, sem módszere tekintetében nem különbözik érdemileg a többi általános esettől. Ha erről az egységről és egyezőségről lemond, úgy elveszíti tudományos jellegét, megszűnik igazi értelemben vett hermeneutikának lenni.

Az általános hermeneutika képviselőivel szemben a visszahatás jelentkezett. Főképp a Stier és v. Hoffmann neve emelhető ki, mint akik a sajátos újtestamentumi igényt érvényesíteni igyekeztek. Stier szerint „az ótestamentumi héber sajátos tartalma számára a keleti nyelvészet

éppoly elégtelen, mint az Újszövetség számára a profán klasszikus görög. A Szentírásnak speciális nyelvészetre van szüksége, ... mely az isteni Logosztól származik, ... akinek Lelke az emberi nyelvekből vett betűt saját szolgálatába állítja.¹⁹ Tehát nem áztatja magát azzal, hogy az általános hermeneutikai szabályok elégségesek. Ellenkezőleg, meg van győződve, hogy a klasszikus görög nyelv ismerete nem kezeség az újtestamentumi szöveg megértése mellett. „A Szentlélek filológiája” nélkül — mondja Stier — képtelenség igazi eredményt elérni.

Hoffmann hasonló szellemben mozog, amidőn tiltakozik a Szentírás magyarázásának az „általános“-ba való beolvasztása ellen.²⁰

A Stier—Hoffman felfogás általános mellőzésben részesült. A jelen század eleji nagy theologiai felfrissülésig csaknem kizárólagosan uralkodott az általános hermeneutika. A speciális hermeneutika képviselői ugyan hűséggel ragaszkodtak a maguk meggyőzéséhez, de az általános hermeneutika mégis egyeduradalomra jutott. A kettő közötti kiegyenlítés egyelőre nem jöhet szóba. Kiegyenlítés lenne az a szerencsés megoldás, mely az általános szempontoknak az írásmagyarázás szolgálatába állítása mellett is biztosítani tudná a Szentírás sajátos igényeit. Nem tekinthető ilyen kiegyenlítésnek a Klausen próbálkozása, akinek véleménye szerint az „igazi egyházi és tudományos felfogás között nem lehet ellentét”.²¹ Az általános hermeneutika a történeti-grammatikai viszonylatokra néz, míg a speciális hermeneutika a szentírási sajátosságokat ismeri el. Ez nem kiegyenlítés, hanem két dolognak elkülönítő egymás mellé állítása, anélkül, hogy érdemi viszonyuk tisztázva volna. A Szentírást nem szabad egyszerűen profán könyvnek tekinteni, máskor pedig Isten Igéje eszközének, s így a két vonatkozást elkülöníteni.

Mivel a célszerű megoldást majd a jelenkor vizsgálata rendjén fogjuk látni, egyelőre megelégszünk a probléma éles megfogalmazásával: Lehet-e a Bibliát úgy kezelni, mint egyet a többi könyv közül? Lehet-e a keresztyénségben egy vallást látni a többi között? Ha igen, úgy az általános hermeneutikának van jogosultsága, ha pedig nem, úgy kérdőjelek között marad az általános hermeneutika schleiermacheri és általánosan elfogadott liberális tétele.

Mielőtt tovább haladnának, látni kell, hogy a kor theologusai hogyan jelölték meg az általános hermeneutika helyét és fogalmát a theologiai irodalomban. E tekintetben az egyes felfogások eltérnek. Áttekintésül és szemléltető példaként ismertetjük a Rosenkranz és Wernle rendszerét.²²

I. Historika theologia (Rosenkranz)

a.	b.	c.
biblika	historika	dogmatörténet

A biblika három részre tagolódik:

1. Kánontörténet
2. Kritikai tudomány
3. Exegetikai tudomány

Az exegetika első szaktárgya a hermeneutika
(Wach: *Das Verstehen* 260.)

II. Historika theologia (Wernle)

a.	b.	c.
általános vallástörténet	izraeli zsidó vallás	keresztyén vallás

A keresztyén vallás története feloszlik:

1. kánontörténetre
2. irodalomtörténetre
3. külső történetre (kortörténet, apostoli kor, pogány misszió, apostoli atyák)
4. az őskeresztyénség theológiájára
(biblika theologia)

Míg a Rosenkranz rendszerében helyet talál a hermeneutika, addig Wernlénél nem fordul elő! Ennek az a magyarázata, hogy Wernle a hermeneutikát a historika theologia segédtudományai közé utalja.

1. nyelvészet: a. lexikográfia
b. grammatika
c. stíluskritika vagy retorika
2. a kritikai tudományok (szövegkritika, irodalomkritika)
3. exegézis, melynek segédtudománya a hermeneutika

Wernle tehát a hermeneutikát a segédtudományok közé sorolja.

Mindkét előbbi rendszer megegyezik abban, hogy a bibliai tudományok számára nem biztosít külön helyet. Ezek be vannak osztva a történeti theológiához. A keresztyénség az általános vallástörténetnek egyik része, s az Újszövetség az az elsőrendű okmány, amelyből megismerhetjük a keresztyénséget. Az exegézis foglalkozik a szöveg részletes magyarázásával, míg a hermeneutika az exegézis körébe tartozik.

Végül kérdezzük: a hermeneutikának mi a tartalma és a feladata? A szakemberek véleménye általában egyező. Egybevetve a különféle meghatározásokat,²³ a következő eredmény adódik: A hermeneutika az a tudomány, melynek közvetítésével az exegézis birtokába jut azoknak az ismereteknek, amelyek hozzásegítik egy adott szöveg megértéséhez. Míg a reformátoroknál és az ortodoxiában az értelmezés és a magyarázás ugyanegy egységet alkot, sőt, még a felvilágosodáshoz tartozó Ernestinél is együtt található a kettő,²⁴ addig most uralkodik Schleiermachernek az a megállapítása, hogy a hermeneutika csupán a „megértés művészete, de nem a megértett dolog előadásáé is”.²⁵ Tehát a hermeneutika a helyes szövegértelmezésnek a tudománya. Mint ilyen, nem egyéb, mint „nyelvészeti tudományág, mely csak sajátos tárgya (a Biblia) miatt lesz theologiai jellegűvé”.²⁶ Innen magyarázható, hogy a kutató beállítottságához mérten a hermeneutika beosztható akár a segédtudományok (Wernle), akár a szorosabb értelemben vett theologiai tárgyak közé.

A hermeneutika részletes tárgykörét a továbbiakból fogjuk megismerni. Mindössze arra kell még rámutatni, hogy a hermeneutika feladatához tartozik a hermeneutika történetének a feldolgozása is. Lücke megfogalmazásában „a hermeneutikának kell pontosan megvizsgálnia és megítélnie az exegézis múltjában előforduló irányelveket és megjelenési formákat a maguk szubjektív és objektív feltételeivel; élesen el kell különítenie az igazat a hamistól, és mindkettőt a maga valódi alakjában szemléletesen föl kell tárnia”.²⁷ A hermeneutika-történet ilyenképpen nem

valami nélkülözhető anyag, hanem a hermeneutikának nélkülözhetetlen része.

Összegezve a mondottakat, a hermeneutika a felvilágosodás korában megkérdőjelezetten ugyan, de mégis *általános* hermeneutika. Mint ilyen képezi a bibliai exegézis elméletét, a „megértés művészetét“, besorolva a historika theologia disciplínájához.

B. A BIBLIA

Az az átalakulás, melyet a „felvilágosodás“ kifejez, gyökeres fordulatot jelent a Szentírás fogalma tekintetében. Épp ezért céltudatosan használjuk a kisbetűs „biblia“ elnevezést, mely sokkal inkább talál a korhoz, mint a „szent-írás“.

Az ortodoxiában isteni könyvről beszélhettünk, mely eredetében, kialakulásában és használt formájában egyaránt a Szentlélek művének az eredménye, kánonikus, normatív jellegű, tökéletes, emberi vélekedéseknek alá nem vethető, világos, mert megértését a Szentlélek biztosítja, és tekintéllyel rendelkező, mivel maga Isten kezekedik hatékonyságáról. A felvilágosodással együtt azonban ez a Szentírás kiesik az érdeklődés középpontjából, s átadja helyét annak a „bibliának“, melyről a következők szólnak.

Legszembetűnőbb sajátosság, hogy megváltozik a biblia és a bibliakutató viszonya. A protestáns ortodoxia theologusai kiváltképpen alázattal közeledtek a szent könyvhöz. Számukra az írástanulmányozás nem valami természetes tevékenység, amelyről más írott művekkel kapcsolatosan beszélni lehet és kell. Mivel Isten nem ember, az ő könyve sem képzelhető emberi terméknek. A „Szentírás“ előtt csak engedelmesség és meghajlás lehetséges. Ezzel szemben a felvilágosodás korában a Szentírás megszűnik Szentírásnak lenni. Kritikai érintetlensége legfennebb régi emlék. Ha eddig alanyisága képezte egyik legfontosabb sajátosságát, úgy most egyszerre az emberi kutatás pusztá tárgyává lesz; olyan „tárgy“ (objektum), amelyet (akárcsak egyéb írásműveket) a tudás késével szabadon hasogathat az olvasó, értékes és értéktelen elemeket különböztethet meg benne, sőt, tetszése szerint akár el is hagyhatja a meg nem felelőnek vélt részeket. Nincs szó arról, hogy formailag bárki is mellőzné a biblia egyes szakaszait, de érdemileg mégis történelmi emlékké és objektummá alakul a biblia. Az olvasó a kutató alany, míg a biblia a kutató tárgy.

A bibliáról alkotott tanításból eltűnik a Szentlélek ihletettsége, mégpedig összes járulékaival együtt. Míg a XVII. században kimerítő tanulmányokat olvashatunk a Szentírás inspiráltságáról és egyéb tulajdonságairól, most ezek általában hiányoznak a hermeneutikai irodalomból. „Az immanens történelmi kutatás előtt az inspiráció tanának nincs valóság-alapja, s így egészen a kutatás körén kívül esik.“²⁸ Érdemes fölfigyelni arra, hogy J. Wachnak a jelen dolgozatban gyakran idézett műve, mely egyetemes viszonylatban is elismert pontossággal és részletességgel tárgyalja a múlt század hermeneutikai irodalmát, az inspiráció kérdésével egyáltalán nem foglalkozik. Ez természetes. Hellyel-közzel előfordul egy-egy megjegyzés, de egyébként semmi. Igaza van tehát Horváth Istvánnak, aki szerint a szóban forgó probléma „az immanens történelmi

kutatás körén kívül“ esik. Ha mégis látni akarunk valamit ebben a vonatkozásban, úgy olyan megjegyzésekre kell támaszkodnunk, amelyek fontosság szempontjából különösebb igényt nem támasztanak. Mégis foglalkozni kell velük, hogy világosan álljon előttünk a bibliáról szóló „felvilágosodott“ tanítás.

Ahol az inspiráció egyáltalán szóba jön, ez nem egyéb, mint az áthagyományozott ortodox elmélet visszautasítása. Schleiermacher számára „nem Isten Lelke az, akitől az Írás származott, hanem a Szentlélek, ami (tehát nem „aki“) azonos a keresztyén egyház közszellemével“.²⁹ Ennek megfelelően nem felülről ered a Biblia tartalma, hanem az emberből, igaz: a keresztyén emberből. Wernle az egész kor felfogását tükrözi, amidőn megállapítja: a biblia elveszítette korábbi jelentőségét. Im már nem szerepelhet úgy, mint valami „csalhatatlan igazságnak a kijelentés-könyve“.³⁰ Szerinte a bibliai írások nem is igénylik maguknak az „inspirált és isteni“ jelzöt. Ellenkezőleg, maga a biblia zárja ki az inspiráltság képzetét.³¹ Az inspiráció a késői zsidóságból születt. „A késői zsidó... hagyományokban nőttek fel mind Jézus, mind az első keresztyén írók. Számukra az egész ótestamentumi írás inspirált... Azonban mindez nem egyéb, mint a zsidó hagyomány véleménye.“³²

Amennyire a támadás célpontjává lett a Szentírás inspirációja, egyesek (kevesek) éppoly hűséggel védelmezik az isteni ihletettséget. Innen is meggyőződhetünk arról, hogy a hermeneutika története nem valami nyilegyenes vonal, hanem a tudomány küzdelmes hullámszáma. Stier az, aki az inspiráció kérdésében is sok kortársa fölé emelkedik. Megállapítja, hogy a „Szentírás“ szava „nem közönséges szó, hanem isteni beszéd“.³³ Mellette említhető Beck, aki a bibliáról úgy beszél, mint „isteni Kijelentésről“.³⁴ Még erőteljesebben szólal meg Hoffmann, akinek az a felfogása, hogy a magyarázónak tudomásul kell vennie: „a Szentírás mint egész, ... Istentől és az ő Lelkétől nyerte azt a rendeltetést, melyet számára az egyház, tudniillik Krisztus egyháza elismer“.³⁵ A Szentírás mind eredete, mind tartalma szempontjából csodálatos könyv, mert az „Isten akarata megvalósulásának a történetéről szóló tudósítást hordozza“.³⁶ Eppen ezért a magyarázó „ne úgy olvassa a bibliát, mint a világirodalom egyik alkotó részét, vagy mint az egyházi közösségi életnek egyik termékét, hanem isteni rendeltetéséhez igazodva“.³⁷

Ezek a hangok éppúgy a kisebbség szava, miként a speciális hermeneutikánál. Diadalmaskodott a többség. Brunner kritikája szerint elmondható, hogy az Ige „többé nem bír az isteni Kijelentés autoritativ jellegével. Immár nem a hit megalapozója, hanem csak kifejező eszköze“.³⁸ Természetesen nem krisztusi hitre kell gondolni, hanem valami tág fogalmú és közelebből meg nem határozható vallásos hitre.

Az inspiráció feladásából szükségképp következik, hogy ha a biblia nem Isten Igéje (mintegy reformátori értelemben), akkor a legtöbb, ami elmondható róla, hogy emberi vallásos beszéd; és legkevesebb, amit el kell mondani róla: mítosz. A felvilágosodással együtt erőre kap és fokozatosan formálódik az a tudományos nézet, mely a „Szentírásban nem Isten Igéjét látja, hanem az Isten Igéjéről szóló bizonyosságot; nem a Kijelentés okmányát, hanem a Kijelentésről szóló okmányt“.³⁹ Maga ez a megfogalmazás esetleg helyesnek is tűnhet, de valójában idegen. Ugyanis attól a Schleiermachertől származik, akiről tudjuk, hogy számára a „ki-

jelentés“ egyenlő a „keresztyén egyház közszellemével“. Márpedig, ha a Szentírás nem Isten Kijelentése, akkor csak az emberé lehet. Mindezt szükségeset összesűrít a Herder véleménye: „Emberi módon, azaz mű emberi írást kell olvasni a Szentírást, mert olyan könyv, amelyet emberek írtak embereknek.“⁴⁰

A múlt század végi és a jelen század eleji vallástörténeti szemlélet mód tulajdonképpen nem új; gyökerei visszanyúlnak a XVIII. századba. Mint vallási tudósítást, azaz mint vallástörténeti okmányt kell kezelni a bibliát, és mint ilyent kell megérteni.⁴¹ A kutató csak puszt tárgyat tart kezében, melyet „semmi más irodalmi terméktől nem szabad megkülönböztetni“.⁴² „A bibliai könyvek oly sok külső és belső ellentmondást tartalmaznak, hogy azok nem tekinthetők úgy, mint az isteri kijelentés okmánya, hanem mint egy hosszadalmas és ellentmondásokkal teljes vallástörténeti folyamatnak a bizonyosságai, amelyekben különböző vallások harcolnak egymás ellen.“⁴³ Amidőn azt olvassuk Schleiermacher-tól, hogy nála a biblia a kijelentésről szóló okmány, ő tulajdonképpen a Wernle által pontosabban leírt tényállást fejezi ki. Ennek a tényállásnak pedig a tömör foglalatja ez: nincs Szentírás, nincs kánon, hanem csak egy vallásos könyv. Ennek a kornak a képviselője „nem Isten Igéjét akarja megismerni, hanem a történelmet“.⁴⁴ Ez az általános helyzetkép akkor is érvényes, ha például egy Olshausen szembehelyezkedik a pusztá historizmusával, és követeli, hogy a bibliát úgy olvassuk, mint amely nemcsak az első olvasóknak (Keilnél: publikumnak) íratott, hanem „mindnyájunk számára“.⁴⁵ „Krisztus és az apostolok ebben az értelemben fogadták el az Ótestamentumot.“⁴⁶ Ugyanezt kell tennünk a Szentírás egészével. A számunkra adott Kijelentés elismerése nem vonja maga után a tudománytalanságot, a szubjektívizmust, legfennebb — mondja Olshausen — a tudatlanoknál és a félig képzettekénél. Ismételjük: Olshausennek a maga idejében korszerűtlenül hangzó állásfoglalása semmit sem változtatott az általános helyzeten. Hermeneutikai vonatkozásban is a historizmusban sodródunk.⁴⁷ Hosszú idő telt el, ameddig az igazi szabadság elfoglalhatta a látszatszabadság helyét. Otto Weber így jellemzi a Szentírás elemberiesítését: „Az Írás az (általános) irodalomnak csupán egy külön tekintete (és csak ez), amiként a keresztyénség a vallásnak egy külön vonatkozása, s Isten Igéje az emberi szó sajátos megnyilvánulása.“⁴⁸

A pusztá kutatási tárgyá (objektummá) lett, az inspiráció nélküli és csak történeti becsű biblia sérthetetlensége megszűnik „a történelmi-filológiai kritika kialakulása és elterjedése következtében“.⁴⁹ A bibliát Szokratész műveihez hasonlítja Schleiermacher. Amiként a Szokratész irodalmi hagyatékát az ő tanítványai őrizték meg és adták át az utókor-nak, ugyanúgy Jézustól sem maradt fenn egyetlen betű sem, amiért képtelenség minden gondolatot krisztusinak tekinteni.⁵⁰ A kritikának ilyen természetű érvényesülése elme lehet ebben a korban addig a pontig, ahol egy egész bibliai könyv esik el bizonyos theologiai megfontolásból. A Jelenések könyvéről így ír Schleiermacher: „Nem tarthatom kanonikusnak az Apokalipszist, mert nagyon kevés sajátosan vallásos anyagot tartalmaz.“⁵¹ Tehát nem a bibliai kánon határozza meg az olvasót, hanem az olvasó az, aki meghatározza a kánon anyagát. Csupán az mondható hitelesnek, ami történetileg ellenőrizhetően igaz, valódi. Aminek

pedig a valódiságjellege kétséges, természetszerűen kihull a kritika rostájából. Wernle élesen fejezi ki az adott helyzetet: „A historikus számára nincs kánon, hanem csak izraeli és zsidó irodalom.”⁵²

Mondani sem kell, hogy a historizmus és egyéb kritikai magatartások utat nyitottak a veszélyes önkényeskedés előtt. Nemcsak Schleiermacher, hanem mások is élnek a szabadság lehetőségével. Semler az ótestamenti törvényt taszítja a mélységbe. Kijátszódik egymással az Ószövetség és Krisztus evangéliuma. „Ezt a belső vallást (ti. az Újszövetséget) világosan szembehelyezi Pál a mózesi vallással, mely csupán külső volt (tantum fuit externa); sohasem mondotta Pál, hogy a keresztyén tanítás benne foglalatik a mózesi törvényben.”⁵³ Egészségtelenebb kritikát már aligha lehet gyakorolni. Wernle azonban még szembetűnőbben szólaltatja meg ugyanazt a hangot. „A bibliában — mondja — vannak szent és örök érvényű dolgok, amiket semmiféle kritika nem rombolhat szét, és amik ma is csodálatosan világítanak, akár csak az első napon. Viszont a maga egészében, azaz mint Ó- és Újtestamentum, a biblia nem egyéb, mint emberi könyvgyűjtemény, tévelygéssel és bűnnel terhelve . . . Teljes hódolattal kell tanulmányozni a szent dolgokat, de az általános tudományos nyelvészeti és történeti módszerek felhasználásával egybekötött teljes igazságérzővel és szigorúsággal.”⁵⁴ A bibliában sok az ellentmondás. „Az első ember teremtése egymás után kétszer is egészen eltérő módon van elbeszélve . . . Egyik előadás szerint a királyság Jávénak az ajándéka (I. Sám. 10—11. fejezet), míg a másik szerint egy istenellenes, a nép által kikényszerített intézmény (I. Sám. 12. fejezet).”⁵⁵ Hasonló a helyzet az Újszövetségben is. „A keresztyén egyház évszázadokon át elfátyolozta ezeket a fundamentális különbözőségeket”⁵⁶, amelyek nem egyebek, mint a Kijelentés belső ellentmondásai. Nemcsak különböző vallások, hanem különböző istenek állanak előttünk a bibliában! Annyira megdöbbentően kifejező a Wernle szóhasználata, hogy szóról szóra idézzük: „A vallások és istenek ellentmondásai a bibliában igen kézzelfoghatóak.”⁵⁷ Mintha Marcion szólalna meg modern formában. Mindenesetre, a Marcion szelleme tagadhatatlan. Míg azonban ez a szellem a II. században az egyházon kívüli szektaként jelentkezett, addig most Krisztus egyházában szólhat! Igaz, hogy mérsékeltbb hangokat is hallunk,⁵⁸ de az engedetlenség tényét mégsem szabad eltompítani.

Elismeréssel kell fogadni, hogy a liberalizmus szembetűnően rámutat a Szentírás emberi oldalára, s az ortodoxia „perfectuitas“-elméletét felszámolja.⁵⁹ Azonban végzetes az a tévedés, hogy az emberi vonatkozások felmutatása közben megsemmisül a Szentírás isteni tekintete. Igaz, hogy a Szentírás veszélybe kerül; igaz, hogy a kutatók nem illő méltósággal nyúlnak a Szentíráshoz. De az is igaz, hogy a theologusok magatartásától függetlenül mégis gondoskodott Isten a kanonikus tekintély megőrzéséről. Tévedésnek kell minősíteni a kor felfogását, de csak úgy, hogy a theologusokról (még a legszélsőségesebbekről is) föl kell tételezni a jóhiszeműséget. Kereső kor, s benne a kereső emberek egy hatalmas szellemi átalakulás sodrában élnek; a maguk módján az általuk helyesnek vélt keresztyén theologiai kutatás ügyét kívánták szolgálni, jóllehet épp ellene kovácsoltak fegyvereket. Végeredményében „nem vonták kétségbe, hogy a Szentírás Isten Kijelentésének a hordozója.”⁶⁰ Eközben külön kérdés, hogy a Kijelentés fogalmának a meghatározása mennyi-

ben helyes. Tavaszy Sándor egy beszélgetés rendjén mondotta: Meg vagyok győződve, hogy Schleiermacher és még sokan a nagy kritikuskok közül, a maguk módján jó keresztyének, sőt hívő emberek voltak. A igeszerűségről megfélemedtek ugyan, de az írásszerűség bár töredezettség formában állandóan bennük élt. Miért is foglalkoztak volna egyébként Szentírással? ... Ilyen beállítással kétségtelen, hogy mindenk ellenére is a bibliai hermeneutika területén maradunk, amidőn a továbbiak sorát áttekintjük az írásmagyarázás egyes kérdéseit.

C. AZ ÍRÁSMAGYARÁZÁS PROBLÉMÁJA

A hermeneutika fogalmának vizsgálata rendjén láttuk, hogy a liberalizmus hermeneutikája különválasztja az értelmezést a magyarázástól és csupán az értelmezés lehetségesítésével foglalkozik. Tehát a hermeneutika feladata nem az értelmezés-magyarázás, hanem kizárólag az értelmezés.

Az értelmezés azonban olyan szellemi munka, amelyet végeredményében képtelenség leírni úgy, hogy teljesen tükröződjék a végbemennyi folyamat. Ki tudná kellő hűséggel és részletességgel lépésről lépésre visszatükrözni azt a szellemi-lelki tevékenységet, mely lejátszódik valamely bibliai szöveg értelmezésekor? Elő lehet írni ugyan bizonyos eljárási szabályokat (s ezt teszi a hermeneutika), de a velük való élő tulajdonképpen érzékelhetetlen marad. Az értelmezés azáltal lesz megfoghatóvá, hogy kifejezést nyer az elért eredményben. Az értelmezésnél ez a kifejezésre juttatása nem más, mint a magyarázás, az exegézis. A magyarázás ilyenképp az értelmezés eredménye, gyümölcse. A kettő vagyis az értelmezés és a magyarázás együtt adja az „interpretálást”. Így gondolkozva „az interpretálás — mondja Bretschneider — ... egyrészt a Biblia tolmácsolása (fordítása), másrészt annak magyarázása”.⁶

A liberalizmus mégis felbontja az értelmezés-magyarázás egységét és csupán az egyik részt utalja a hermeneutika feladatkörébe, tudniillik az értelmezést. Igaz, hogy ez az egyoldalúság nem érvényesül következetesen, hiszen képtelenség mereven elválasztani az értelmezést a magyarázástól.

A liberalizmusban a leírt bibliai szöveg látható képe annak a szellemi-lelki állománynak, mely az író (szerző) öntudatában helyet foglalt. Ehhez képest pl. „a megértés nem egyéb, mint ennek a képnek a lélek tükrébe való fölvétele”.⁶² De nem egyszerűen a pusztán kép fölvételéről van szó, hanem annak a belső „szellemi-lelki állománynak” a tökéletes elsajátításáról, öntudatosításáról, mely a szöveg írójában volt. Ezért mondja Rückert: „a magyarázónak csak egyetlen érdekeltisége lehet: a szerző helyes megértése”.⁶³ Ezt a tételt más és más megfogalmazásban találjuk az egyes hermeneutáknál. Watke szerint — például — az írásmagyarázás célja az, hogy valamely „írásnak az értelmét úgy fejtse ki, amint az a szerző tudatában volt, és az első olvasókban valósággá lett”.⁶⁴ Ernestinél az a cél, hogy „a szerző értelmét bármely elvonás, hozzáadás vagy változtatás nélkül kifejezzük (sine ulla aut detractioe, aut adjunctione, aut immutatione ...), és a fordítás (mely a megértett szöveg leggyorsabb kifejezője) legyen az eredetinek mintegy tökéletes mása”.⁶⁵

Hasonlóan nyilatkozik Bretschneider is, akinél valamely „írásnak a megértése annyit jelent, hogy az érzéseknek, képzeteknek és gondolatoknak ugyanazt az egymásutániságát ébresszük föl mugunkban, amelyek a szavak szimbolikus jeleinél az íróban voltak, és amelyeket ő másokban föl akart ébreszteni“.⁶⁶

Kérdés, hogy mennyiben lehetséges az előbbieken vázolt megértés? A jegyek (szavak) ugyanis nem tökéletes tükörképei annak a gondolatnak, melyet a szerző akart kifejezni. Éppen ezért a tökéletes megértés, vagyis az eredeti gondolat maradék nélküli fölfogása képtelenség. Az exegétának tisztában kell lennie a saját korlátaival. Nem szabad felednie, hogy a tudományos eljárás nem biztosíthatja a hiánytalan megértést. Ez a körülmény azonban mégsem akadályozza a kutatást, mivel a viszonylagos megértés így is lehetséges. „Jóllehet — mondja Schleiermacher — mi az újtestamentumi írók minden személyes tulajdonságát sohasem tudjuk tökéletesen megérteni, mégis lehetséges a feladat legfontosabb része, azaz Krisztus valóságának és szellemének egyre teljesebb fölfogása.“⁶⁷

A megértésre irányuló megállapítások vonatkoznak az Újszövetségre éppúgy, mint a Szentírásón kívüli vallásos vagy nem vallásos irodalomra. Jelen összefüggésben azonban az a fő követelmény, hogy a hermeneutikai előírások betartása által „a Szentírás és a késői olvasó között lévő távolságot (különbséget) legyőzze“ az exegéta.⁶⁸ Jól meg kell jegyezni, hogy a kor szellemében ez a „legyőzés“, vagyis a megértési feladat merőben emberi! A liberális theologia nem a Kijelentést, nem az Igét, nem a Szentírásban szóló Istent akarta megérteni, hanem a „bibliát“ mint írott művet, mint bizonyos emberi gondolatok tárházát. Hiába hangoztatja például Rothe, hogy végeredményben nem a „biblia“ megértéséről van szó, hanem általa mint „történeti forráson át az isteni kijelentés fölfogásáról“.⁶⁹ Végső és általánosan elfogadott célkitűzésként mindvégig érvényesül a már ismertetett alapelv: a biblia emberi könyv, emberektől származik, és embereknek szól; megértése következőképp az emberi tudományos eljárás szabályai szerint, és csakis így lehetséges. A Szentlélek vezetése akarva, nem akarva elmarad.

Bár a hermeneutika egyoldalúan a megértésre korlátozódik, mindazáltal irányadó, hogy „az írásmagyarázás... mindkettőt jelenti (duabus rebus continetur): a szavakba foglalt gondolatoknak a megértését, és azok megfelelő magyarázatát. Ennélfogva a jó magyarázóknak rendelkeznie kell mind a megértés, mind a magyarázás érzékével“.⁷⁰ A magyarázás képessége azonos a megértett szövegnek a mindenkori „ma“ nyelvén való kifejezésével.

A magyarázás mikéntjére nézve irányadó, hogy „a logika és a tudományos eljárás általános szabályait kell követnie. Ettől függetlenül aligha lehetséges szabályokat felállítani“.⁷¹ A tudományos eljárás természet-szerűen megköveteli, hogy a magyarázó minél teljesebb tárgyilagosságra törekedjék. Olyan a szerepe, mint a bányamunkásé. A mélységből kell felhoznia a nemes ércet anélkül, hogy érdekelne: vajon a kezében lévő kincs arany-e vagy ezüst, avagy kobalt. Kizárólag az a kötelessége, hogy a bányából felhozza az ércet, s leírja az „értelmezés“ eredményét (Rückert). Egészen közömbös, hogy Pál igazat beszél-e vagy nem, vagy hogy a tanítás üdvözít-e vagy sem.⁷² Csupán az a kötelessége, hogy sza-

vakba foglalja a megértett gondolatot, és azt átadja „a dogmatika, a filozófia és a moráltan“ számára feldolgozás végett.⁷³

A továbbiakban megvizsgálandó, hogy a liberalizmusban milyen kutatási eljárással történt a biblia magyarázása. A gyakorlat leírásánál négy mozzanatot kell megkülönböztetni: először a „kritikai tevékenységet“, másodszer a „grammatikai eljárást“, harmadszer a „historiai vizsgálatot“, s negyedszer a „ténymagyarázatot“. Mindezek közben pedig érvenyesüljenek a „kísérő szempontok“ alcím alá foglalt irányelvek, amelyek nélkül sikeres exegézis nem végezhető.

1. KRITIKAI TEVÉKENYSÉG

A felvilágosodás előtti korok hermeneutikájának egyik jellegzetes vonása, hogy a kritikai tevékenység nem tartozott hozzá szervesen. Nem hiányzott ugyan sem a reformációban, sem az ortodoxiában, de csak szűk keretek között mozgott. Ez a helyzet teljesen megváltozik a „felvilágosodással“. Nemcsak nagy teret nyer a kritikai tevékenység, hanem a szakirodalom felállítja a tételt: előzetes kritika nélkül nem lehetséges az írásmagyarázás (sine ea ne locum quidem habet interpretatio).⁷⁴ Tehát a kritika megelőzi a magyarázást. Csak olyan szöveget szabad magyarázni, amelynek hitelessége és eredetisége a kritika által megállapítást nyert. A hermeneutikai szabályok akkor alkalmazhatók, ha a kritika már elvégezte a maga feladatát. Amint Schleiermacher írja: „a hermeneutika gyakorlása (Ausübung) feltételezi az előzetes kritikát“.⁷⁵ Ha pedig mégis kritika nélkül folytatja valaki a hermeneutikát, tudnia kell, hogy „a feladatot nem lehet biztosan megoldani mind addig, ameddig a história-kritika feladatát is meg nem oldotta“⁷⁶ a magyarázó.

A kritikai magatartásban történt mélyreható változás a „bibliáról“ vallott felfogással magyarázható. A „biblia“ ebben a korban az emberi szellem alkotása. Benne „csupán emberi szó hallható, a Mózesé vagy az Esaiásé vagy a Pálé, amit éppen ezért a megismerő emberi szellem eszközeivel ítéletben, kritikában kell részesíteni“.⁷⁷ Más szóval ez azt jelenti, hogy meg kell állapítani mind tartalmi, mind formai vonatkozásban: mi állja meg a helyét a bibliában. Ugyanis a kritika feladatához tartozik „annak megítélése, hogy mi az igazi és a hamis, a teljes és a romlatlan (integrum et incorruptum), úgyszintén a hibás és a romlott, valamint a romlások eltávolítása“.⁷⁸

Hasonló tevékenységről nem lehetett szó a múltban, amikor Isten Igéjét szemlélték a múltó emberi formákban, és sokkal inkább el voltak foglalva a drága kincs valóságával, semhogy a törékeny cserépedény mellett sokáig időzhettek volna. Nem szabad mégsem azt állítani, hogy a felvilágosodás korában a kritika teljesen elhallgattatta az előző századok hangját; most is vannak, akik elővigyázatosságra intenek. Stier például a bibliáról úgy szól, mint „Isten beszédéről“ és ajánlja, hogy íranta „kevesebb kritikát és több tiszteletet kell“ tanúsítani.⁷⁹ Ugyanezt teszi Hahn, amidőn elfogadja ugyan a kritikát, de csak azzal a feltétellel, hogy két alapigazságnak mindig alá kell rendelnie magát. Először tudomásul kell vennie, hogy „a keresztyénség valóban különleges isteni kijelentésből származik, s — másodszer — ez a kijelentés, amint a szent

okmányokban található, a mi vallásunk megismerésének a forrása⁸⁰ Ernesti pedig arra vigyáz, nehogy bárki is könnyelműen nyúljon a kritika eszközehez azért, mert a bibliából egyáltalán nem értett valamit, vagy rosszul értett. Emiatt ne minősítse hibásnak a vonatkozó részt, mondván: „id falsum aut vitiosum est”.⁸¹ Legkevésbé van helye a kritikának akkor, ha általa valaki a maga saját véleménye számára akar utat készíteni, vagyis ha hitetlen magatartásával (impia arrogantia) egyéni elképzeléseit igyekeznek érvényesíteni.⁸²

Bármennyire valóságosak az előbbi figyelmeztetések, úgy viszonyulnak az ellentétes nagyobb tábor véleményéhez, mint a speciális hermeneutika szószólói az általános hermeneutika képviselőihez. Megnyílik tehát a széles út a kritika előtt. Nem marad más hátra, mint lépésről-lépésre nyomon kísérni ezt az egyre inkább kitaposott utat.

A kritikai tevékenység jelölésére legalkalmasabb a „historia-kritika” összefoglaló elnevezés. Szövegkritikának is nevezhetnénk, de a historia-kritika egyfelől kifejezőbb, másfelől általánosabban elterjedt szóhasználat. A historia-kritika aztán lehet filológiai, irodalmi vagy tárgyi aszerint, hogy a grammatikára, az irodalmi vonatkozásokra, vagy pedig a tartalmi szempontokra van elsősorban tekintettel.

„A historia-kritika olyan feladat, amely mindenütt adódik, ahol a múlt és a jelen egymással szemben áll. Ilyen esetekben mindig össze kell hasonlítani a múlt tényét és a jelen viszonyulását. A feladat mindenütt jelen van, ahol történelmi valóság létezik.”⁸³ Jelen esetben a múlt tényét a biblia szövege képezi a maga eredeti ős-alkatában úgy, amint első megjelenési formájában olvasható volt. A „jelen viszonyulása” (relációja) pedig a biblia mindenkori mai alakja, vagyis az az olvasat, amely a tanulmányozó előtt fekszik. A feladat abban áll, hogy a jelen viszonyulása helyébe tegyük az ős-típust. Schleiermacher fogalmazása szerint a kritika az a „művészet, mely az írások és az íráslókusok hitelességét helyesen megítéli, és megfelelő tények és bizonyságok alapján megállapítja”.⁸⁴ Ily módon feltételezett dolog, hogy a múlt ténye és a jelen viszonyulása sohasem fõdi egymást maradék nélkül. A régi és a mai szöveg eltéréseket tartalmaz, de mindenesetre tartalmazhat. A kritikának kell visszamennie a viszonyulásból a múlt tényéhez, hogy így azt helyreállíthassa.⁸⁵ Röviden: a kritika célja az ős-alak (archétípus) lehetséges rekonstrukciója.⁸⁶

Mai formájában a biblia nem más, mint úgynevezett „viszonyulás”. Minden írás, amely nem eredeti, ilyen relációként tekintendő.⁸⁷ Köztudomású, hogy az egész Újszövetség csak másolati példányokban maradt fenn. Igaz, hogy a másolat általában az eredeti hűséges mása kíván lenni, de a kritikának épp azt kell megvizsgálnia, hogy ez a feltételezett „viszonzosság valóban fennforog-e”.⁸⁸ Szükséges ezért összehasonlítani a másolati olvasatokat, majd megállapítani értéküket, és a helyes kiválogatás szempontjait érvényesíteni.⁸⁹

Az általános kritikai eljárás első mozzanata a nyelvi (filológiai) kritika, amely tehát a történetkritikának egyik része.⁹⁰ Azokkal a változásokkal foglalkozik, amelyek egy adott szöveg áthagyományozása közben előadódnak. Az áthagyományozás ugyanis mindig kisebb-nagyobb hibákkal jár. Vannak esetek, amikor azt írták le, amit nem kellett volna. Máskor azt nem írták le, amit kellett volna. Az előbbi esetben betol-

dásról van szó, s az utóbbinál kihagyásról. Kihagyások keletkezhetnek tévedésből, elnézésből, vagy akár szándékosan. Kimaradhat a másolatból egy-egy betű, szó, vagy akár egész mondat. A betoldások szintén többféleképp keletkezhetnek. Létrejöhetnek úgy, hogy valamely olvasatnak az írója széljegyzetben fölvesz például — magyarázatként — egy új szót. A következő másoló úgy kezeli a szót, mint amely hozzátartozik az eredetihez, s természetesen beveszi az alapszövegbe. Tehát azt írja le, amit nem kellett volna.

Továbbá betoldásokat vonnak maguk után a nyelvtani elírások, a tudatlanság, a tévedés, a feledékenység, a gondatlanság stb. Egyszóval az áthagyományozás tényével együttjár a szövegromlás, melynek az előbbieken nyújtott eseteit tovább lehet részletezni.⁹¹ De szükségtelen a részletezés, mivel nem az adathalmazás a cél, hanem csak a nyelvészeti (filológiai) kritika fogalomkörének a szemléltetése.

A mondottakból következik a filológiai kritika kettős feladata. Egyrészt föl kell ismernie a hibákat, másrészt a hibák következtében csorbát szenvedő eredeti szöveget helyre kell állítania. A hibák fölismerésének meghatározott támpontjai vannak, amelyekkel tisztában kell lennie a kritikusnak. Ha például egy mondatnak akár nyelvtanilag, akár logikailag nincs értelme, föltehető, hogy valami hibáról van szó, mivel senkiről sem tételezhető fel, hogy értelmetlenül akart volna írni. Hiba van akkor is, ha ugyanaz a mondat, bár értelmi fogyatékosága nincs, az egyes kéziratokban más-más alakban fordul elő. Ilyenkor a sok olvasat közül csak egy lehet eredeti, vagy egy sem.

A hiba fölismerése után adódik a másik feladat: a különféle lehetőségek között megtalálni azt, amely mind nyelvészeti szempontból, mind logikailag megfelelő.⁹² Ha csak egyetlen szövegpéldány áll rendelkezésre, és abban merül föl kétség, akkor nem az összehasonlítás alapján kell érvényesíteni a kritikát, hanem a belső indokokra támaszkodva. A dolog természete hozza magával, hogy a hibák sokfélék lehetnek. Ezért nem alkothatunk róluk teljes képet. De mégha minden lehetséges hiba felsorolható volna, akkor is képtelenség lenne mindenikre nézve külön szabályt adni. A hermeneutika célja nem az, hogy minél több konkrét esetben mennél több konkrét szabályt nyújtson, és ezáltal mintegy elgépíesítse a kritika tevékenységét, hanem feltételezi a tanulmányozó éberségét, találékonyságát és képzettségét. Ezek a tulajdonságok aztán képessé teszik arra, hogy a talált hiba sajátossága szerint megfelelően járjon el. Ennélfogva csak általánosságban lehet megállapítani a hermeneutikai szabályt, mely szerint mindazon esetekben, amikor „egy és ugyanazon műben különbözőségek tűnnek föl, amelyek egymást kizárják, a helyes olvasatot meg kell keresni, a romlottat ki kell dobni, s így az eredeti alakot lehetőleg kell kiválasztani”⁹³ A feladat megvalósítását nehezíti az a körülmény, hogy az idők folyamán minden nyelv változásokon megy át. Ezért a kritikusnak tanulmányoznia kell egyrészt a nyelv történetét, másrészt az írott szöveget.⁹⁴ Ez utóbbi a paleográfia körébe tartozik, míg az előbbi bármely nyelvésznek állandó kötelessége. A Kittel-féle görög szótár ebbe az irányba mutat. Végeredményben a szóban forgó kor tudományosságának köszönhetjük, hogy a nyelvészeti feladatát a bibliakutatás számára valóságá tette.

A nyelv- és szövegtörténeti ismeretek önmagukban nem elégségesek. Valahányszor többféle olvasatból kell visszamenni az eredetihez, a filológiai kritika számára nélkülözhetetlen egy jó „kritikai apparátus“. A kritikai apparátusnak tartalmaznia kellene „az összes kritikai különbségeket“, azaz teljesnek kellene lennie. Ha azonban az apparátus minden olvasatot kivétel nélkül fel akarna tüntetni, úgy elképzelhetetlen méreteket öltene. Tehát „az apparátus teljessége nem érhető el, de nem is volna kívánatos“.⁹⁵ Elegendő, ha bizonyos korlátok között mozog, és csak egyes olvasatokat tüntet föl. Ebben az esetben szükséges, hogy a kiadó közölje az olvasóval azokat a szempontokat, amelyeket szem előtt tartott a kiválogatásnál. Közlendő, hogy miért vette fel az egyiket, és mellőzte a másikat; miért részesítette előnyben az egyik olvasatot, és szorította háttérbe a másikat. Szerencsésebb a helyzet, amikor több apparátus áll rendelkezésre, és az egyes apparátusok más-más irányelvet követnek. Így az olvasó összehasonlíthatja az apparátusokat, és úgy dolgozhat, mintha valami hiánytalan apparátus állana rendelkezésére.⁹⁶ Magától értetődő tudományos követelmény, hogy az apparátus készítőjének igénybe kell vennie minden rendelkezésre álló és állítható segítséget, ideértve az egyházi atyáktól vett idézeteket éppúgy, mint a fordításokat és egyebeket.

A kritikai tevékenység másik része az irodalom-kritika. Ide tartoznak mind azok a kérdések, amelyek általában foglalkoztatják az irodalmat. Az irodalom-kritika vizsgálja, hogy az adott szöveg milyen műfajhoz tartozik, vers-e vagy próza, irodalmi levél-e vagy alkalmi levél, egységes alkotás-e, vagy esetleg nem szorosan együvé tartozó részekből tevődik össze stb. Az irodalom-kritikának egyik jelentős vívmánya, hogy erőteljesen rámutat az újszövetségi írások irodalmiatlanságára. A benne foglalt levelek — például — nem műlevelek, amelyek egy bizonyos irodalmi műfajnak a szabályai szerint készültek; az evangéliumok nem történelmi művek, amelyek Jézus-életrajzot akarnának nyújtani. A kereszténység „nem mint irodalmi mozgalom kezdődött“, hanem „teremtő korszaka irodalmiatlan volt“.⁹⁷ Pál apostol nem olyan leveleket írt, amelyek formai szempontból gondosan el voltak készítve. Az irodalmi igénynek semmi nyoma. Ellenkezőleg: a munka hevében és annak nehézségei között diktált vagy írt levelekkel van dolgunk.

Az irodalmi kritika további kötelessége fényt deríteni arra, hogy az író szándékához képest nincs-e idegen elem a vizsgált műben, irodalmi paralelek kérdése, ha van idegen elem, úgy magyarázható-e, és hogyan. A formatörténetről külön szólnunk, de már itt megjegyezzük, hogy végeredményében irodalmi formai kérdésekkel foglalkozik, és irodalmi kritikát végez.

Az irodalmi kritika vizsgálja a szerzőség kérdését, úgyszintén az írott szöveg fogalmazási helyének, idejének⁹⁸ és céljának a problémáját, vagyis mindazokat az alapvető tényezőket, amelyekre fölépül az irodalomtörténet. Míg tehát a filológiai kritika inkább kisebb egységeket tart szem előtt, addig az irodalmi kritika (bár éles elhatárolásuk csupán rendszertanilag eszközölhető) a kis egységeket a maguk összefüggésében vizsgálja. Szándékos vagy nem szándékos betoldások és kihagyások nagy összefüggésekben is előfordulhatnak.⁹⁹ Ezeket jórészt az irodalmi kritikával lehet fölismerni és kiküszöbölni.

A kritikai tevékenység harmadik mozzanata a tárgyi kritika, amely nemcsak kis részeket tart szem előtt, nem is csak a nagy összefüggésekre néz, hanem kisebb egységeket és nagyobbakat egyaránt megvizsgál, de immár nem formai, hanem tartalmi szempontból. A tárgyi kritika kérdései ilyenképpen a tárgyra, a tartalomra irányulnak. Míg az irodalom-kritika megmutatja, hogy bizonyos szavak nem fordulnak elő például Pál apostolnál, addig a tárgyi kritika ugyanezt cselekszi a gondolatokkal. Míg az irodalmi kritika nyelvi sajátosságokról (stílus, fogalmak stb.) beszél a páli levelekben, addig a tárgyi kritika gondolatbeli sajátosságokat állapít meg, amelyek (véleménye szerint) csak Pálnál szemlélhetők. Tulajdonképp az első két kritikai lépéssel nyert szöveget a tárgyi kritika tovább boncolja azért, hogy a nyelvi és irodalmilag helyesnek vélt anyagról megállapítsa: van-e „logikai igazsága”?¹⁰⁰ A kritikának ez a tekintete a legveszedelmesebb, mivel sok lehetőség nyílik benne az egyéni önkényre aszerint, hogy a kutató milyen szempont alatt (ráció érzelem, történetiség stb.) gyakorolja a kritikát.

Az előbbi három tényezőtől tevődik össze tehát a história-kritika melynek egyetlen központi célja az eredeti szöveg helyreállítása és az eredeti gondolat-tartalom megállapítása. Sajnos, a kritikai fáradozás csak hiányos eredményeket érhet el. Schleiermacher szavai szerint „boldogok lehetünk, ha megismerjük azt, ami a lehetőséghez képest a legkorábbi időben általánosan el volt terjedve”.¹⁰¹

Végezetül szükséges megemlíteni, hogy a kritikai munkát nem minden egyes theologusnak kell végeznie. A szaktudósok járnak elől, akikre bizalommal támaszkodhatunk. „Az Újtestamentum olvasásánál a hermeneutikai feladat megoldásához legközelebbi segítség az, melyet a kommentárfírók nyújtanak... Ha van egy kommentár, melyről úgy véli az olvasó, hogy kritikai ítéletére rábízhatja magát, akkor nem is szükséges a kritikai munka önálló végzése.”¹⁰² Ugyanezt a célt szolgálják a különféle kritikai szövegkiadások is.

Miután a kritika munkája biztosítja a viszonylagos eredeti szöveget, rá kell térni az értelmezés második lépésére: a grammatikai eljárásra.

2. GRAMMATIKAI ELJÁRÁS

A grammatikai tevékenység önmagában nem magyarázás, hanem a szöveg értelmezésének egyik tekintete. Ezért nem beszélhetünk grammatikai magyarázatról. A grammatikai eljárás az értelmezésnek csupán egyik mozzanata, vagy a Kiel szavai szerint: „segédeszköze”.¹⁰³

Azért szükséges a szöveget mindennek előtt grammatikailag megvizsgálni, mert „különösen régi írásoknál maguk a szavak képezik az egyedüli közvetítő eszközt, amelyen át az írás egyénisége és a történelmi viszonyok megvilágosodhatnak”.¹⁰⁴ Nem az a helyzet tehát, hogy nagymennyiségű külső támasz áll rendelkezésre, mint például az egykorú magyarázatok és tanulmányok. Az exegétának akarva, nem akarva főként magára a puszta szövegre kell támaszkodnia. Ezért elengedhetetlen, hogy „elsősorban magát a szöveget kell megkérdeznie”,¹⁰⁵ és a „szöveg által a szövegből a szöveget értelmeznie”.¹⁰⁶ Eközben számolnia kell azzal a

korlátozó körülménnyel, hogy a grammatikai eljárás „csak arra tanít, amit a szavak jegyei jelenthetnek, nem pedig arra, amit föltétlenül jelentenek“.¹⁰⁷ Ugyanis minden szónak többféle értelme lehet. A grammatika pedig csupán feltűnteti az egyes „értelmeket“ anélkül, hogy saját eszközeivel dönthetne a helyes jelentés mellett. Ezért elégtelen önmagában a grammatika, jöllehet első helyen áll a kritikai vizsgálat után. Viszont mint ilyen önmagán túlulató segédeszköz, az írásértelmezés alapját képezi (muss zugrunde gelegt werden).¹⁰⁸

További kérdés az, hogy a grammatikai eljárásnak mi a tárgyköre.

Ernesti (Schleiermacher mestere és iránymutatója) és a későbbi neves hermeneuta: Lutz szerint a grammatika feladata kettős. Hozzá tartozik egyfelől a lexikális és etimologikus, másfelől a szintaktikus kérdések vizsgálata.^{109a} Az etimológia az egyes szavakkal foglalkozik, nevezetesen eredetükkel és formájukkal, míg a szintakszis azokat a szabályokat és törvényeket kutatja, amelyek szerint a szavak bizonyos gondolatok kifejezése végett mondatokká alakulnak (etymologia... quae in verbis singulis versatur, et syntaxis, quae in verborum ad certas leges conjunctione).^{109b} Aki az alaktani és mondattani előmunkálatokat nem végzi el, távol marad az igazi szövegismerettől. Hiányozni fog az a korlát, amely megakadályozhatja, hogy egyéni véleményének áldozatául essék a tanulmányozó.¹¹⁰

Schleiermachernél a grammatikai eljárás körébe esik a retorika is, amely szintén az írott beszédet vizsgálja. Akár a retorikával, akár nélküle tekintünk a grammatikai tevékenységre, mindenképp ahhoz az eredményhez jutunk, hogy a grammatika a nyelvészet síkján mozog. Nem a hermeneutika feladata az alaktannak, a mondattannak és a retorikának a ismertetése. A hermeneutika csupán utal ezekre a lehetőségekre, azaz fölhívja rájuk a figyelmet; nem műveli a grammatikát, hanem „grammatikán, mint nyelvismereten nyugszik“.¹¹¹

A grammatika, vagyis a nyelvtan többnyire „a beszéd művészi kidolgozott formájára való tekintettel készül. Ami a mindennapi életben előfordul, azt kevésbé veszi figyelembe“ — mondja Schleiermacher.^{112a} Az Újtestamentum azonban nem a művészien kidolgozott klasszikus görög nyelvet használja. Ezért természetszerűen kérdésessé válik a grammatika eredményeinek újtestamentumi fölhasználása. Önként adódik a kérdés: miképp lehet alkalmazni a grammatikát az Újszövetségre?

A válasz kétoldalú. Először tudni kell, hogy bármennyire is különbözik az újtestamentumi görög a klasszikustól, mégis ugyanazon nyelvi egységbe tartozik mindkettő. Ennélfogva nem nélkülözhető a klasszikus grammatikai felkészültség. „Az újtestamentumi szókincshez vezető út — írja Schleiermacher — a régi klasszikus kortól a macedon görögségen, Josephus és Plato profán írókon, a deuteró-kanonikus írásokon és a Septuagintán át halad.“^{112b} A grammatika (ti. a klasszikus grammatika, mivel a Schleiermacher idejében még nem volt mai értelemben vett speciális Újszövetségi nyelvtan) azáltal nyeri el az őt megillető helyét, hogy az újszövetségi görög beleilleszkedik a görög nyelv nagy összefüggésébe. Másodszer azzal is tisztában vannak a kor hermeneutái, hogy az Újtestamentum szerzői „a mindennapi életből veszik nyelvüket“.¹¹³ Ezt a nyelvet viszont nem dolgozta fel a klasszikus grammatika,

amely épp ezért elégtelen a tanulmányozáshoz. Az Újtestamentum nyelve így nem azonos a klasszikussal, de nem is valami különálló „*kájné kti-zisz*“.¹¹⁴ Tele van (épp a mindennapi étellel való kapcsolata folytán) különféle hebraizmusokkal, latinizmusokkal és más hatásokkal, amelyek nélkülözhetetlenül szükségessé teszik a speciális grammatikai eljárást. Nem oldja meg a problémát sem Josephusnak, sem Philonak, sem a Septuagintának a nyelve, mely utóbbiról maga Schleiermacher állapítja meg, hogy az újtestamentumi göröggel való rokonsága folytán csaknem a leggazdagabb magyarázó eszköz.¹¹⁵ Mivel az Újszövetségben legszembetűnőbb a hebraizmus, azért a speciális grammatika mindennek előtt „az ótestamentumi zsidó nyelvgeniusz ismeretére [tekint], hogy így adott esetben föl lehessen ismerni a hebraizmust“.¹¹⁶ Ugyanebbe az összefüggésbe tartozik a Wernle figyelmeztetése, aki szerint a „héber mellett szintén fontos az arám—szír nyelvekben való jártasság, mégpedig nemcsak Dániel és Ezsdrás könyvének arám darabjai miatt, hanem azért is, mert Jézus és tanítványai arám nyelven beszéltek.“¹¹⁷

Az előbbiekből látható, hogy a felvilágosodás képviselői a grammatikai eljárás fő problémáját a hebraizmusok és — mellesleg — az arameizmusok és a latinizmusok kutatásában látta. Ha ezek a nehézségek megoldhatók, akkor az exegézis biztosan halad a grammatikai értelmezés ösvényén. Míg a klasszikus nyelvismeret elsajátítása lehetséges a szakszerű grammatikák közvetítésével, addig a hebraizmus problémája sokkal nehezebb, mondja Schleiermacher, mivel a zsidó nyelvet grammatikailag nem ismerjük eléggé. Le kell vonni tehát a következtetést, s megfelelő segédeszközök felhasználásával pótolni a hiányokat. Kérdés, hogy melyek ezek a megfelelő segédeszközök.

Egyik segédeszköz a lexikon, vagy mai kifejezéssel a szótár. „Nélkülözhetetlenek — írja Schleiermacher — az újtestamentumi szótárak, melyek az újtestamentumi nyelv sajátosságait tüntetik fel.“¹¹⁸ Ha valaki nem veszi igénybe segítségüket, nem juthat előbb az ismeretben, mivel a „helyes megértéshez nem áll rendelkezésére a nyelv belső tartalma“.¹¹⁹ A sajátos alkat a sajátos újtestamentumi lexikonokból rajzolódik ki.

A szótárkészítésnek két módja különböztethető meg. A szótár lehet etimologikus és alfabetikus. Az etimológiai szótár az egyes szavakat nem betűrend szerint csoportosítja, hanem származásuk alapján,¹²⁰ és pedig kisebb-nagyobb szócsoportokban. Ha aztán a lexikonból (legyen akár etimologikus, akár alfabetikus) előttünk áll valamely szónak minden jelentése, úgy egyéb ismeretek segítségével ki kell keresni a legmegfelelőbbet, hogy létrejöhessen maga az értelmezés. „Az értelmezés — mondja Stier — első foka a grammatikai-históriai. Feladata az, hogy a szavak első és eredeti jelentését kikutassa azon viszonylatok szerint, amelyekben ezek (ti. a szavak) állanak.“¹²¹ Még rövidebben fogalmazza meg a grammatikai eljárás feladatát Lutz, amidőn arra kötelezi, hogy „megismertessen a szerzőnek és korának a nyelvhasználatával.“¹²² A Stier-féle meghatározás nem egyszerűen grammatikai magyarázatról beszél, hanem grammatikai-históriairól. Valóban szétválaszthatatlanul együvé tartozik a kettő. Mi kizárólag a szemléletesség miatt választottuk szét a következő paragrafus tárgyát képező históriai vizsgálatot a grammatikaitól, jöllehet a gyakorlatban állandóan egymásba fonódva jelentkeznek.

3. Históriai vizsgálat

Bár a grammatikai eljárás az alap, mégis tévedés volna úgy vélni, hogy ezzel az első lépéssel megoldódik a döntő feladat. A nyelvtan szolgáltatja ugyan a fundamentumot, melyre az exegézis ráépül, de a fundamentum értelmetlen mindaddig, ameddig nem válik tartós erősségévé a ráépülő magyarázatnak. A grammatika tárgyát képező „szavak önmagukban nem elégségesek a megértéshez. A történelmi és pszichológiai körülmények ismeretének kell kiegészítenie a szóértelmet“.¹²³

A történelmi vizsgálat feladata az, hogy „a történelmi viszonyokat megmagyarázza mind általában, mind a szerzőre való tekintettel“.¹²⁴ Mert egyetlen írásos alkotás sem keletkezik légüres térben, hanem beleágyazódik egy adott történelmi helyzetbe azáltal, hogy „bizonyos emberektől és emberekért“ van. A történelmi vizsgálat azokra a „történelmi körülményekre terjed ki, amelyek között a magyarázandó írott mű előállott“.¹²⁵

A vizsgálódás sorrendjét meg is lehet fordítani úgy, hogy a történelmi vizsgálat a grammatikai elé kerül. Stier ezt a fordított menetet a következőképp indokolja: „Egy nép nyelvének a megértése feltételezi nézetkörének az ismeretét. Ezért szükséges, hogy ahol halott nyelvekről van szó, igyekezzünk előbb visszamenni a vonatkozó kor életkörülményei közé“,¹²⁶ és kellő megvilágításba helyezni a figyelembe vehető tényezőket. Ennek az eljárási lehetőségnek a tudatában még inkább megerősödünk arra nézve, hogy a XIX. század folyamán ténylegesen összefonódott a grammatikai és történelmi vizsgálat úgyannyira, hogy legtöbbször a „grammatikai-történelmi“ egységes elnevezéssel találkozunk. A sorrendnél azonban fontosabb, hogy a történelmi vizsgálat az egészséges értelmezői tevékenységnek elhanyagolhatatlan szerves alkotó eleme. E tekintetben azok a kutatók is megegyeznek, akik az Újszövetség történelmi szemlése mellett különös nyomatékot helyeznek kijelentés-voltára. Igen, mert a történelmi szempont nem vonja maga után, hogy „magunkat a Biblia fölé helyezzük, és a — Bibliát — mintegy hatalmi körünkben lévőnek képzeljük, hanem csak azt, hogy megértéséért őszintén fáradozzunk“.¹²⁷ A Szentírás nemcsak a Kijelentés szócsové, hanem egyszersmind történelmi okmány, melyet a történelemtudomány eszközeivel kell vizsgálni.¹²⁸

Részleteiben nézve a történelmi eljárást, először a szerzőnek és az olvasónak saját korában való megfigyeléséhez jutunk. A lehetőségekhez képest fényt kell deríteni mindazokra a mozzanatokra, amelyek akár közvetlenül kívülről, akár külső körülmények befolyása alatt belülről „hatást gyakoroltak“ az íróra.¹²⁹ Végeredményében tehát akár közvetlenül, akár közvetett módon, de mindenképp külső hatásokról van szó. Ebből következik, hogy a történelmi eljárás első lépésénél az vizsgáló, ami kívülről gyakorolható hatást az íróra.¹³⁰ Ismételjük: „gyakorolható“, azaz látni kell a külső világ összes elképzelhető tényezőjét, mivel az olvasó csak így tudja eldönteni, hogy a sokféle hatás közül melyiknek lehet érdemi jelentősége az értelmezésnél.

A külső körülmények két nagy csoportra oszthatók:

Egyik csoportot képezi a természet és a szokás. Ide tartozik nemcsak a szorosabb értelemben vett természet (klíma, földrajz stb.), hanem a

falvak, a városok és az azokban uralkodó szokások leírása. Más szemmel olvassuk a grammatikailag egyébként világos lókuszt: „Ne féljete azé ti sok verebecskékénel drágábbak vagytok“, ha tudjuk, hogy Jézus idejében a verebek olcsó piaci cikket képeztek, melyet különösképpen szegény népréteg fogyasztott. Szintén másképp olvassuk Pál apostolnak a Korinthusbeliekhez intézett első levelében az asszonyok és a férfi magatartására vonatkozó fejezetet, ha tudjuk, hogy „a görögöknél a férfiak födetlen fővel jártak... Viszont a zsidóknál az volt a szokás, hogy valahányszor a Bibliából olvastak vagy imádkoztak, befödtek fejük. Úgy látszik, hogy ezt a szokást a zsidók a rómaiaktól vették át a Pál idejében. A korinthusi keresztyének a zsidó—római szokást utánozták. Ezáltal a keresztyén egyház nevetségessé lett a görögök előtt. Az asszony nép tudniillik a görögöknél a ház belsejében lakik... Mihelyt otthon kijön, fátyollal borítja le magát... Ez alól a szokás alól kivétel képeztek a görögök ünnepei és istentiszteletei, amikor a nőknek nem kellett fátyolt hordaniok. Ez pedig a zsidóknál az utcai nők viselete volt.“¹³¹ Deissmann „*Licht vom Osten*“ című művében gazdag szemléltető anyagot gyűjtött össze ebben a vonatkozásban.

A másik csoport anyaga felöleli mindazokat a történelmi vonatkozásokat, amelyek a kérdéses időegységet bármely tekintetben megvilágítják. Ide tartoznak: az Újszövetség szempontjából jelentőséggel bíró népek története, az uralkodó szellemi áramlatok, a vallási élet a magán- és közéletvilágával; ha levelekről van szó, akkor az olvasók saját életé, az író helyzete, nemzetisége, műveltsége; bármely természetű írásnál pedig a keletkezés oka, körülményei, célja stb. A második csoport anyaga tehát nem más, mint a kortörténeté és az irodalomtörténeté. Később „az Újtestamentumra nézve külön diszciplínát alakítottak ezekből az ismeretekből, nevezetesen a bevezetés tudományát... A magyarázóknak azért kell fáradoznia, hogy egyénileg is hozzájáruljon az eredménye láthatatlan sokaságának a gyarapításához és helyesbítéséhez.“¹³²

A történelmi körülmények vizsgálata akkor mondható befejezettnek, ha az adott tényállást be is lehet bizonyítani. Ez pedig kizárólag a „történelmi adatok segítségével“ oldható meg.¹³³ Ha aztán az eljárás eredménye megtámadhatatlannak és tudományosan kifogástalannak látszik, akkor lehet és szükséges felhasználni az Újszövetség értelmezésénél. Eközben nem érvényesülhet semmiféle szubjektív szempont. Csupán a történelmi tényállás jöhet számításba mint egészséges célkitűzés. Hogy ez a tényállás tartalmilag igaz-e vagy hamis, teljesen közömbös a kutató számára. Fontos, hogy miért és mit mondott Pál apostol, vagy az evangélisták. Itt szemlélhető az a pont, ahol a kor egyik tévedése mutatkozik, amennyiben képviselői az „akkor“ szavának megértésénél nem Isten mai üzenetének a megvilágítására szolgáló eszközt láttak, hanem magukat a végső célt („wohlbemerkt als Ziel, nicht als Methode“).¹³⁴ Így természetesen nem építő és igeszerű a történelmi magyarázat, hanem tárgyyszerű, azaz történelem-igazság-igényű, vagy más szóval írásszerű. Miközben ki akarták küszöbölni a szubjektivitást, elterelték a figyelmet az Újszövetség egyetlen igazi alanyáról. Csakis ennek a tudatában érthető, hogy a történelmi vizsgálat, mely az egészséges értelmezési munka második lépése, eszköz helyett öncéllá lett annyi meg annyi kutató kezében.

Mielőtt áttérnénk a pszichológiai értelmezésre, melyet az exegéta a grammatikai és a történelmi eredmények fölhasználásával végez, röviden összefoglaljuk a történelmi kutatás újtestamentumi jelentőségét:

„A történelmi-kritikai kutatás teológiai szolgálata az, hogy a Szentírás valódi historicitását világosan hangsúlyozza. A Biblia emberi könyv, amely meghatározott, ismét csak történelmileg meghatározott helyen és meghatározott időben keletkezett, s olyan körülmények között íratott, amelyeket a tér és idő magával hozott. Történelmileg éppoly sok rejtett kérdést vet föl előállási körülményei és megértése tekintetében, mint az antik világ bármely más könyve.¹³⁵ Tehát az inspiráció jogcíme alatt nem szabad az emberi oldal mellett elhaladni. A testté lett Igének a testét is komolyan kell venni! Egyszóval a történelmi kutatás szüntelenül emlékeztet arra, hogy nincs Lélek és Ige test nélkül, illetve a Biblia emberi szövege nélkül. Ez Istennek a szent akarata. A „grammatikai-történelmi“ vizsgálat mint terminus technikus a XIX. század exegetikai jel-szava.¹³⁶ Mi pedig a XX. században hálát adunk, hogy az elődök sajátos magvetésének a gyümölcseit fogyaszthatjuk.

4. TÁRGYMAGYARÁZAT

A „tárgymagyarázat“ kifejezés nem juttatja kellően szóhoz azt a fogalomkört, melyről beszélünk. Mivel azonban nem találunk megfelelőbbet, megmaradunk mellette, és körülírással igyekszünk biztosítani tulajdonképpeni jelentését.

A grammatikai és történelmi tevékenység során számos olyan támaszponthoz jut az olvasó, amelyek biztosítékai lehetnek az értelmezés egészséges kibontakozásának. Nyelvi vonatkozásban érthetővé válik a szöveg, és megvilágosodnak azok a külső körülmények, amelyek mintegy terét és idejét képezik az írott betűnek. Ezek után nem marad más hátra, mint hogy az exegéta a rendelkezésre álló két támaszpontból kiindulva megállapítsa azt a tényállást, a Bibliának azt a tartalmát, amely bizonyos körülmények között a nyelv-elemek (betűk, szavak, mondatok) ruhájában van. Ilyenképp a ténymagyarázat a grammatikai és történelmi eljárás szakszerű alkalmazása, mivel általa nem történik egyéb, mint a kétirányú tudományos előmunkálatnak a magyarázatban való értékesítése.

A ténymagyarázat áttekintése érdekében szükséges még több terminus technikussal megismerkedni, amilyenek: a pszichológiai és a pneumatikus értelmezés, a filozófiai¹³⁷ és a szimbolikus magyarázat¹³⁸, a teológiai vagy hívő tudományos magyarázat. Mindezek más-más név alatt végredményében a *tárgymagyarázatot* adják. Minthogy közülük legelterjedtebb a pszichológiai és a pneumatikus jelző, azért ennek a két alfogalomnak a segítségével ismertetjük mindazt, amit a tárgymagyarázatról tudni szükséges.

A pszichológiai és a pneumatikus magyarázat megegyezik abban, hogy a grammatikai-történelmi előmunkálatokra épít, mivel ezek által biztosítható az exegézis tárgyilagossága és tudományossága. Megegyeznek továbbá abban, hogy a grammatikai-történelmi kutatást önmagában elégtelennek tekintik. A különbség, mely szétválasztásukra készlet, abban

áll, hogy a pszichológiai magyarázók a bibliát kizárólag emberi vonatkozásában tartják szem előtt, mint bizonyos emberi szerzők művét. A szerzők lelki alkatának a vizsgálatával akarnak megbirkózni a tárggyal. A pneumatikus magyarázók viszont a Bibliának isteni oldalára tekintenek, és benne a pneümát, a Lelket, helyesebben ennek a szavát (tehát nem a szerző lelkiségét) akarják megérteni.

a) A pszichológiai tekintetet előnyben részesítő kutatók a megértés sikerét a bibliai írók és olvasók lelki alkatának alapos megismerésétől teszik függővé. Meggyőződésük szerint „az Írás lelke a szerzők és a cselekvő személyek egyéni sajátosságain át érhető el. Erre az emberi bensőségességre irányul a pszichológiai magyarázat, mely a sajátos értelmet felszínre hozza.“¹³⁹ Az emberi szubjektív öntudat összefüggései alkotják a megismerés közvetlen tárgyát. A kutatók (pl. Schleiermacher, Rothe) „ilyen beállítással kívánják biztosítani a pszichológiai megértés eredményét“.¹⁴⁰ Schleiermacher kifejezésével élve, a pszichológiai magyarázatnak az a célja, hogy egy „embernek a gondolatkomplexumát“, éleltének egy adott pillanatára vonatkozó életélményét megértse és kifejezze.¹⁴¹

Ahhoz, hogy az exegéta megérthesse a biblia íróinak és szereplőinek a „gondolatkomplexumát“, mindenek előtt szükséges saját egyéniségének a teljes feladása. Meg kell szűnnie „én“-nek lenni, hogy így mindenestől „te“ lehessen, vagyis hogy beilleszkedhessék a teljesen más lelkiségbe és szellemiségbe. Rückert szerint a magyarázó „ne gondolkozzék saját fejével, ne érezzen saját szívével, ne szemlélődjék saját álláspontjáról, hanem lépjen egészen a szerző lelki szintjére. Semmi egyebet ne tudjon, csak amit a szerző tudott; semmi más véleménye ne legyen, csak ami a szerzőé volt, és ne legyen olyan érzése, ami nála (a szerzőnél) ismeretlen volt.“¹⁴² Mindez pedig a fantázia tevékenységi köréhez tartozik. Ha aztán a magyarázónak sikerül a szerző más-éniségét magáévá tenni, és a benne rejlő életet újból végig élni, akkor meg van oldva a pszichológiai magyarázás feladata.

Még közelebről nézve a pszichológiai magyarázatot, kettős kötelesség hárul a tanulmányozóra. Először meg kell értenie a szóban forgó „művet egész alapgondolatában“, azután pedig „egyes részleteiben“. Mindkét feladat csakis „a szerző egyéni sajátosságából“ kiindulva oldható meg.¹⁴³

Az alapgondolat keresésénél a kérdés így hangzik: hogyan jutott az író a mű központi gondolatához? Életkörülményeiből és a történelmi tényekből hogyan magyarázható a központi gondolat?¹⁴⁴ Előfordulhat az is, hogy több alapgondolat van az írásban, mivel több célkitűzés lebegett az író előtt, vagy épp esetleges gondolatfűzések kerültek az írásba minden átfogó belső egység nélkül.¹⁴⁵ Igaz, a történelmi adatok (író és olvasók életkörülményei) ismeretének fogyatékosága megnehezíti ezt az eljárást. Az exegéta legtöbbször csak magukra a bibliai iratokra támaszkodhatik. Ez a körülmény kétségtelenül akadályozza a pszichológiai magyarázatot, de nem teszi lehetetlenné. Mihelyt tisztázva van az alapgondolat, és világosan látszik a többirányú célkitűzés (ha ti. ez az eset forog fenn), az „egyes részek“ beilleszthetők a nagyobb egységbe, miáltal az értelmük megvilágosodik. Az egyes részek vizsgálatánál azonban napfényre kerül az is, hogy vannak olyan mellékgondolatok, amelyeket

semmiképp nem lehet megmagyarázni az alapgondolatból. „Hogyan érthetőek meg tehát ezek az alkatelemek?”¹⁴⁶ A pszichológiai eljárást kell továbbra is követni és kérdezni: hogyan juthatott az író az előadódó mellékgondolatokhoz?¹⁴⁷ Jó segítséget nyújt az önmegfigyelés. Ez az a tulajdonképpeni alap, amelynek „analógiája” visszavezethet a mellékgondolatok forrásához.¹⁴⁸ Csak az önmegfigyelés eszközével lehet, de ezzel szükséges is az Ótestamentumhoz folyamodni, mely ismeretes volt mind az írók, mind az olvasók előtt, és így kapcsolópontként szolgálhat a mellékgondolatok megértésénél.¹⁴⁹ Hasonlóképpen a kutató segítségére van az író és olvasók helyzetének az ismerete. Ez a tudásanyag szintén értékes fölvilágosítást nyújthat a mellékgondolatok tisztázásánál.

A pszichológiai eljárásnak még sok mozzanata van, amelyekre nézve külön hermeneutikai szabályokat adni lehetetlen. Egy embernek az ereje nem birkózhat meg a nehézségekkel. Ezért szükséges a közös tanulmányozás.¹⁵⁰

Az eddigiekben arról volt szó, hogy miképpen jutott a szerző az írott műben kifejezett gondolatokhoz. Tehát alapjában véve az Újtestamentum előállításának pszichológiai kérdésével foglalkozott a magyarázó. Ezt a tevékenységet nevezi Schleiermacher meditációnak, vagyis azon eljárásnak, amely lépésről-lépésre nyomon kíséri, hogy miképp születik meg az íróban a kifejezett tartalom. Ezt követi azután a kompozíció, mely azt világítja meg, hogy az író meditációjának a tartalma hogyan öltözött ruhába, azaz hogyan lett írott szöveggé. Míg az író meditációjának az újraátélése a magasabb értelemben vett pszichológiai feladat, addig a kompozíció „rekonstruálása” inkább technikai munka.¹⁵¹

A kompozíció lényege abban áll, hogy a meditáció anyaga miképpen lett írott szöveggé: újszövetségi Bibliává. Vajon a maga egészében átment-e a betűk ruhájába? Vajon teljesen az író szándéka szerint történt-e a komponálás? Vajon a kompozíció eszközei (szavak, kifejezések) hűséggel tükrözik-e a meditáció anyagát?¹⁵² Ennél a pontnál találkozunk a pszichológiai eljárás a kritikával,¹⁵³ a grammatikával és a történetiével.¹⁵⁴ Végeredményében tehát pszichológiailag kell megérteni a formát is, hogy tudniillik mennyire alkalmas és hiánytalan kifejezése a tartalomnak. Ugyancsak a pszichológia segítségével kell megérteni, hogy pl. történeti leírás-e az evangéliumok célja, életrajzot akarnak-e nyújtani, szemtanúk voltak-e az írók, saját anyagot akarnak-e adni, vagy pedig mástól kölcsönözött, ugyanaz a személy-e a meditáló és a komponáló? stb. Fél lábbal már benne vagyunk a később tárgyalandó formatörténetben, melynek csíráját tehát megtaláljuk ebben a szellemileg kiváltképpen termékeny korszakban.

A meditációnak és a kompozíciónak a végig járásával befejeződik a pszichológiai magyarázás, és remény szerint a vonatkozó írásrész megértéséhez vezet.

Amiképpen egyetlen egység a meditáció és a kompozíció, azaz a gondolkodás és a nyelv, ugyanúgy merő tévedés volna a pszichológiai eljárásban gyakorlatilag szétválasztani a kompozícióra (nyelvre) vonatkozó grammatikát és a meditációra (gondolkodásra) vonatkozó lélektani munkát.¹⁵⁵ A szavak vezetnek a gondolatokhoz és a gondolatok a szavakhoz. A megértésnek az a kezessége, hogy a grammatikai és pszichológiai eredmények fedik egymást. Ennélfogva a grammatika és a pszichológia

egymás mellett halad. Az a cél, hogy ami helyesnek bizonyult a grammatikai-históriai eljárás rendjén, ugyanaz teljes bizonyosságot nyerjen a pszichológiai kutatásban is.¹⁵⁶

b) Az előbbieken pneumatikusnak nevezett megértési törekvés nem dolgoz ki hermeneutikai módszert, hanem inkább megszívlelendő figyelmeztetéseket nyújt. Ezért nem is szabad önálló módszernek venni. Tulajdonképpen hozzátartozik a pszichológiaihoz. Voltak olyan képviselői, akik a pszichológiai eljárástól sem idegenkedtek (pl. Beck). Hogy mégis külön tárgyaljuk, ennek az a magyarázata, hogy egyrészt fontosnak tartjuk a figyelmeztetéseket, másrészt hangsúlyozni akarjuk azt a törekvést, mellyel a bibliai szöveg isteni oldalának nagyobb jelentőséget tulajdonít, mint általában a pszichológiai eljárás.

A pneumatikusok gondosan vigyáznak arra, nehogy mérték feletti jelentőséghez jusson a grammatikai-históriai kutatás. Az öncélúság legyen kizárva! A grammatikai munka — mondják — nem elégséges, hanem „magához a dologhoz kell hatolni, azaz a Szentírás tanításához“.¹⁵⁷ Jól jegyezzük meg: nem az író lelki világát fürkészi a pneumatikus kutató, hanem a Szentírás tanítását. Igaz, hogy a Szentírás emberi mű, amelyet emberek írtak embereknek, de ennél mégis sokkal több, mert általa Isten szól a mindenkori emberhez. Következésképpen az emberi oldalnak pusztá emberi vizsgálata nem elégséges.

A másik figyelmeztetés az, hogy a pneumatikusok szerint a kutató nem maradhat mintegy érdektelen vizsgáló.¹⁵⁸ A pszichológiai eljárás képviselőiről sem mondható, hogy pusztá elméleti emberek lettek volna, hiszen az „újraátélés“ föltétlenül megkövetel egy bizonyos misztikus elmélyülést. Azonban most ennél is többről van szó. A Biblia nyelve nem egyszerűen vallási nyelv, hanem a „Szentlélek nyelve“, aminek sajátos voltát szóhoz kell juttatni a magyarázatban.¹⁵⁹ A Szentlélek Isten újat hozott a történelembé. Ezért hát nem lehet megérteni csak a történelemmel és a történelemből a Lélek által hozott „újat“.¹⁶⁰ Ilyen gondolatoktól vezéreltetve állítja föl a tételt Stier: „Sokkal inkább a Lélek által kell megérteni a szavakat, mint a szavakkal a Lelket.“¹⁶¹ Nem annyira az Írásból magyarázandó Krisztus, mint inkább engedni kell, hogy Krisztus nyissa meg a róla írottak értelmét.¹⁶² A Bibliának van egy szent szimbolikája, ami nem jelenti, hogy a grammatikai mellett más értelme is volna, hanem épp szimbolikus tulajdonságánál fogva „egyetlen mély, vagy másképpen teljes értelme van“.¹⁶³ Ezzel az értelemmel egyetlen grammatika sem képes megbirkózni. Az ilyen szavak: *dzóé*, *thánátosz*, *szárksz*, *nomosz*, *dikájoszüné*, *dokszá*, bibliai jelentésük szerint „semmiféle iskolai nyelvtannal nem érthetők meg“.¹⁶⁴ „A Szentírás úgy mutatja magát, mint Isten Igéje. Ezért a belőle szóló Szentlélek érti és magyarázza helyesen.“¹⁶⁵ Tehát a Szentlélek az Írás egyedüli hiteles magyarázója.¹⁶⁶ Mintha a reformáció és az ortodoxia hermeneutikája tűnne föl a sokszor elbizakodott tudományos kutatás kellős közepén, s mintha hatalmas kiáltaná a nehéz füleknek: a Szentírás és Szentlélek magyaráz.¹⁶⁷ Mennyivel másképp beszél Wernle, amidőn állítja, hogy a biblia megértéséhez „nem szükséges Szentléleknek valami különös megvilágítása, sem valami különös hit, hanem csak egyszerű és megvesztegethetetlen igazságérzék, mely az *á*-t *á*-nak, a *b*-t *b*-nek veszi, és történelmi fantázia és szeretet, mely saját magát elvonatkoztatva önmagá-

tói, bele tud mélyedni az idegen (bibliai) világba¹⁶⁸ Ilyen nyomasztó légkörben bár csupán fénylenek a pneumatikus törekvés figyelmeztetései, pusztá meglétükkel mégis kezességei annak, hogy a keresztyén theológiában szünet nélkül hömpölyög egy folyam, melynek vize a nap hevében némelykor patakka zsugorodik, de mégis élő lehetőség arra, hogy a felülről aláhulló eső gazdag és sodró árrá duzzaszthatja. A felülről való esőig azonban még várakozni kell.

5. KÍSÉRŐ SZEMPONTOK

Ebben az összefüggésben azokról a kérdésekről kell szólni, amelyek nem tagolhatók be szervesen az írásmagyarázás előbbi négy szakaszába, de mégis a szóban forgó kor hermeneutikájához tartoznak.

1. Minden időben foglalkoztatta a hermeneutikát az írásmagyarázó személye. Felmerültek és felmerülnek hasonló kérdések: van-e szükség sajátos személyi adottságokra? Ha igen, úgy melyek ezek az adottságok?

A feleletek két irányba mutatnak. Egyfelől a probléma érdemileg nem foglalkoztatja a kutatók többségét. A kritikai-grammatikai-históriai-és tárgymagyarázat szükségképpen alapos fölkészültséget kíván minden tekintetben, de ettől eltekintve egyéb személyi kellék nem jön számításba. Aki exegézissel foglalkozik, természetyszerűen rendelkezik a szükséges exegetikai ismeretekkel, hiszen egyébként nem tudhat eleget tenni a feladatoknak. Ha mégis szóba jön az írásmagyarázó személye, akkor megelégesznek a kor hermeneutái azzal, hogy az exegeta iránti semmiféle személyi követelményt nem szabad felállítani. Keil szerint a magyarázashoz semminemű különös kvalifikáció nem szükséges,¹⁶⁹ mivel egyébként szubjektív előítéletek rabságába jut a biblia értelmezése. Griesbach oda élezi a kérdést, hogy szerinte az írásmagyarázónak „egészen el kell felednie még azt is, hogy ő theologus, illetve ennek vagy annak az egyháznak a tagja, vagy valamely filozófiai iránynak a képviselője¹⁷⁰ Még hitéről is el kell terelnie figyelmét az Írás kutatása közben.¹⁷¹

Kétségtelen, hogy az exegeták a tárgyilagos tudományos kutatást akarják biztosítani. A jó szándékot tehát nem szabad kétségbe vonni. A magyarázó személyére nézve nem ismernek más igényt, mint az igazság tiszteletét, az alapos felkészültséget és a tudományos ügybuzgóságot. Ha mindezzel rendelkezik, akkor eleget tett a felmerülő követelményeknek, s nincs szükség egyéb személyi adottságra. Az íráskutató — mondja Rückert — „se nem hívó, se nem istentelen; nem erkölcsös, sem erkölcs-telen; nem finom érzésű, sem érzés nélküli¹⁷² hanem egyszerűen íráskutató.

Másfelől a kutatók kisebb csoportja szerint a Szentírás sajátosan meghatározott szellemet hordoz, amiért nem értheti meg bárki ezt a könyvet. „A durva, bűnös, erkölcstelen és istentelen ember nem érti azt, amit az érzelemdús, lelki, istenfelő beszél.¹⁷³ Tehát bizonyos személyi tulajdonságok nélkül az értelmezés sikere reménytelen. A durva olvasó képtelen behelyezkedni abba a lelkiségbe, mely tőle idegen, és általa érzékelhetetlen. Elengedhetetlen a „szent komolyság, a theologiai hit és a keresztyén szeretet¹⁷⁴ Ez az, amit az exegetától megkíván a

hermeneutika. Vannak ugyan olyan szavak és részek, amelyeket bárki megérthet, de ugyanakkor „számtalan olyan hely is előfordul, ahol csak a hit segíthet ki“ a megértés nehézségeiből.¹⁷⁵

A mondottak alapján, nem tekinthető közömbös dolognak a lelki beállítottság. Sőt, a megértés sorsa ott dől el, ahol bizonyossá válik: milyen lelkületű az olvasó. Az írásmagyarázás „tudományának igazi fénye az imádságban és az imádsággal adódik, valamint az érzelemnek ama szent hangjában és hangjával, amely Istenbe és Krisztusba ereszti gyökereit“.¹⁷⁶ Nem közömbösség és érdektelenség, hanem épp az előbbi tulajdonságokban mutatkozó érdekelttség az, amit meg kell követelni. Ha az írásmagyarázó valóban „érdektelen és közömbös az igazság és az erkölcsösség iránt, úgy képtelen a Biblia magyarázására“.¹⁷⁷ Az igazság nem lehet a megismerésnek csak pusztá tárgya, sem az „a“ és „b“ viszonyának pusztá kérdése, hanem mint „életérdeket kell keresni, elfogadni és elsajátítani“.¹⁷⁸ Ha csak pusztá tárgy volna, akkor a személyi adottságok nélküli természeti ember is megérthetné üzenetét. Mivel azonban az igazság nem természeti, hanem természetfeletti, ezért a természeti ember tudományossága mindig fogyatékos és erőtelen támasz lesz az értelmezés munkájában. Csak az Istentől újjászült lélek,¹⁷⁹ csak az újjászületett ember,¹⁸⁰ csak a keresztyén ember értheti meg a Szentírást.¹⁸¹ Fel kell állítani tehát a hermeneutikai szabályt: a „Szentírást magyarázása a magyarázó vallásos életének a milyenségétől függ“.¹⁸²

2. Míg az előbbi pontnál szubjektív természetű előítéletmentességről volt szó, most egy tárgyi tényezővel kell foglalkozni. A kérdés így hangzik: szabad-e valamely kívülről elénkbe adott szempont által megkötni az írásmagyarázás tevékenységét?

A szóban forgó korban általános szabály a tökéletes előítéletmentesség és kötöttség-nélküliség. A Szentírást és a magyarázó között nem szerepelhet semmiféle közbevetett harmadik tényező.¹⁸³ A régiéknél megtalálható „analogia fidei“ nem más, mint tarthatatlan dogmatikai tétel. Alkalmazása a dogmatika körébe esik, nem pedig az írásmagyarázáséba.¹⁸⁴ Ennélfogva nem engedhető meg, hogy a hitnek bármely szabályához mérjük a biblia mondanivalóját. Az úgynevezett hitszabályban idegen elemek vannak, vagy legalábbis lehetnek, márpedig idegen elem nem érvényesülhet az exegézisben. Továbbá a biblia nem valami inspirált egység, melynek alapfogolatával (szeretet, Isten dicsősége stb.) semmi sem kerülhet ellentétbe. Mindezek ellenére is megmaradt az „analogia fidei“ „korlátozott használata“,¹⁸⁵ de nincs érdemi jelentősége az írásmagyarázásban.

A hit analógiája helyét elfoglalja az irodalmi egység analógiája. Mi magunk választottuk ezt a kifejezést a szóban forgó tartalomhoz igazodva. A hermeneuták abból indulnak ki, hogy minden írás egy-egy irodalmi egység, amennyiben ti. ugyanazon írónak a tollából származik. Az pedig nem tételezhető föl, hogy maga a szerző ellentmondjon önmagának.¹⁸⁶ Ezért az exegétának jogában áll, hogy valamely homályos részlet kapcsolatban magát a szerzőt kérdezze meg, azaz más lókusokkal hasonlítsa össze a kérdéses szöveget. Ily módon maga a szerző szólal meg, aki saját írásának legjobb magyarázója.¹⁸⁷ Tehát analóg lókusokat kell segítségül hívni, de csak ugyanazon szerző írásaiból. Ezen az úton jön létre a hit analógiája helyett az írás analógiája,¹⁸⁸ helyesebben egy iro-

dalmi egységet képező írásmű analógiája. Arról természetesen nem beszélhetünk immár, hogy az egész biblia szerzője maga Isten, vagyis az összes bibliai könyv írója ugyanaz a személy. Következésképpen az irodalmi egység analógiája nem terjeszthető ki az egész Szentírásra. Bár Wach szerint nemcsak Schleiermachernél, hanem más exegétáknál is jelentőséggel bír az Írás „organikus egysége”,¹⁸⁹ mindazáltal mintegy reformátori tartalma szerint hiába keressük ebben a korban az igazi „egységet”. Kivételt képeznek természetesen a kisebbségben lévő magyarázók (Hoffmann, Stier stb.), akik egyéb vonatkozásban is igyekeznek érvényesíteni az egészséges hermeneutikai felfogást. Általános kitekintéssel azonban inkább zavaró hang a korszellemben például a Hoffmann igénye, hogy ti. a Szentírás „egy szerves egész, és mint ilyent kell megérteni és magyarázni önmagából”.¹⁹⁰ A hermeneuták többsége tárgyi kötöttséget lát az „analogia fidei” elvében, melytől az exegétának éppúgy óvakodnia kell, mint a tradíciótól vagy a filozófiától. Ha e szabály nem érvényesül, akkor az exegéta szükségképpen csak olyan bibliai tanítást fogad el, mely „a keresztyénségről vallott szubjektív fölfogásával egyeztethető össze”.¹⁹¹ Az „analogia fidei” tehát eltűnik, s átadja helyét az analogia scripturae-nek.

3. A kísérő szempontok között harmadik helyen említjük a tudományos fölkészültséget és a segédeszközök használatát. Mindkettő úgy hozzátartozik a korhoz, mint az egészséges testhez a szem és a fül. Akár a biblikusokra gondolunk, akár a szabadelvűekre, mindnyájan eleget kívánnak tenni a tudományos követelményeknek.

A hermeneutika és az exegézis tudományos jellegének a megőrzése egyik legféltebb kincs.¹⁹² A biblicisták jelszava ez: „A pneumatikus magyarázatnak magában kell foglalnia a tudományos” magyarázatot is.¹⁹³ Csak a keresztyén ember értheti meg igazán a Bibliát, de neki a megértésnél vigyáznia kell: „a pontos történelmi felfogás nehogy megkárosodjék”.¹⁹⁴ Röviden: a theologiai magyarázatnak hívó-tudományosnak kell lennie.¹⁹⁵ A szabadszellemeik pedig minden törekvésükkel azon vannak, hogy magyarázatuk tudományos jellegét biztosítsák.

Ennek a kornak nem problémája, hogy az egyszerű olvasó megértheti-e és mennyire értheti meg a Bibliát? Mindössze Staudlinnál találunk utalást ilyen összefüggésre. Szerinte lehetséges, hogy megfelelő képzettség nélküli emberek is hozzájuthatnak az igaz bibliai értelemezéshez, de „legalább egy tiszta fordítás alakjában számukra is nélkülözhetetlen az exegétikai tudományos előmunkát, mielőtt az érzelmé magasabb tevékenysége érvényesülne”.¹⁹⁶ A hermeneutika magától érthetően tudományos szaktárgy, mely kimondottan a biblia tudományos értelmezésével foglalkozik.

A tudományos kutatással szükségképpen együtt jár a bibliai segéd-tudományokkal való élés. A kérdés az: melyek ezek a segéd-tudományok?

Minden hermeneutánál első helyen áll a *grammatika* és a *retorika*.¹⁹⁷ Nem kevésbé segíti az olvasót a *filozófia*, ha tudniillik helyesen él vele. Mindenesetre óvakodni kell, „nehogy a szavak értelmét valamely filozófusnak a megállapításaiból vigyük be a Szentírásba, és így filozofáljunk a kérdések fölött”.¹⁹⁸ A liberalizmus képviselői egyébként könnyen használták a filozófiát, mivel véleményük szerint az „igazi keresztyénség nem ellenkezik az igazi filozófiával”.¹⁹⁹

További segédtudomány a *dialektika*, mely arra tanít, hogy miképpen kell megkülönböztetni a dolgok értelmét a szavak külső formájától („ideas rerum . . . a sono verborum“). Ide tartozik a helyes kifejező készség elsajátítása, melynek birtokában a megértett szöveget a magyarázó helyesen tudja kifejezni.²⁰⁰

Negyedszer szükséges a *történelem* részletes és pontos ismerete. A történelmi könyvekben ugyanis sok olyan anyag található, mely az egyes korszakokra, helyekre, személyekre, szokásokra és régi erkölcsökre, szent- és polgári dolgokra vonatkozik, amelyeknek tudása nélkül az írásmagyarázat nem lehet teljes.²⁰¹ Főlemlíthető még a *földrajz*, a *kronológia* és az *egyházi atyák* ismerete.²⁰²

Általában megfigyelhető, hogy ebben a korban kevés szó esik a tudományos segédeszközök használatáról. A segédeszközökről nem sokat beszélnek, hanem élnek velük. Griesbach tömören összefoglalja a segédtudományokról szóló felfogást: „Mindenféle ismeretre szükség van, aminek segítségével bele tudunk helyezkedni az első olvasók világába.“²⁰³ Ennélfogva tulajdonképp föl sem lehet sorolni a segédtudományokat, hiszen kivétel nélkül minden ide tartozik, ami kapcsolatba hozható a bibliával. Az egyetlen Ernestitől eltekintve, a XIX. század hermeneutikai irodalmában nem is találunk mintegy ortodox értelemben vett fölsorolást.

4. Negyedik kísérő szempont alatt az allegóriával foglalkozunk. Szigorú tárgyilagossággal tulajdonképp nem is szabadna említeni, hiszen egyáltalán nem tartozik a közkedvelt dolgok közé. A kutatók úgy foglalkoznak a bibliával, mint allegóriamentes történelmi emlékkal. „A misztikus értelem egyáltalán nem szövegjelentés, hanem alkalmazás.“^{204a} Viszont elismerik az allegóriát mint kifejező formát, melynek esetében a Szentírás szövege túllátal önmagán. Nem szabad mindenütt allegóriát keresni, de ahol van, ott föl kell ismerni. Oktalan dolog volna allegóriát gyanítani ott, ahol „az Írás egyszerűen tudósít valamiről, vagy tanít“. Ilyenkor „grammatikai-históriai eljárás elégséges a megértéshez“. Azonban tudni kell, hogy „sok más esetben a grammatikai-históriai értelem elégtelen, és joggal beszélhetünk kettős értelemről.“^{204b} A „kettős“ kifejezés viszont ne tévesszen meg, mintha valami ördögi mesterséggel volna megírva a biblia. Csak arról van szó, hogy némely helyen a betű eltereli önmagáról a figyelmet, és mindössze eszköz arra, hogy jelképes mondanivalóját kifejezze. Végeredményében tehát nincs szó kettős értelemről. Ezért mondhatja Stier, hogy „az Ó- és Újtestamentum viszonyában szerepet játszanak a történetek mint allegóriák, és a személyek mint típusok“.²⁰⁵ Mindkét esetben pusztán eszköz a betű. Végzetes tévedésbe esne, aki ezt a stílusbeli sajátosságot el akarná hallgatni. Ilyen beállításban el kell fogadni a titkos jelentést, mely Stier szerint nem más, mint ugyanannak a szónak a belső tekintete.²⁰⁶ Ugyanígy vélekedik Staudlin és Olshausen is.²⁰⁷

Végző eredményként ugyanaz a helyzet, mint a prot. orthodoxiában, amennyiben a szavak trópusos fajainál két irányú eljárást állítanak a magyarázó elé. „Először föl kell ismernie és helyesen kell megítélnie a trópusokat. Ne tartsa allegóriamentesnek azt, ami trópusos, se pedig a szavak tulajdonképpeni értelmét trópusos magyarázással ne fordítse el. Másodszor helyesen kell értelmeznie a trópusokat, és valódi

jelentésüket föl kell tárnia.²⁰⁸ Megjegyezzük, hogy ezt a magatartást még egy olyan szigorú grammatikus sem tartja hibásnak, mint például Keil: „Annak szükségességére nézve, hogy egy adott lókus tulajdonképeni értelmének, vagyis a történelmi-grammatikai értelemnek az egyszerű felfogása ki kell egészítsék a mély értelmezéssel, mindkét ellenfél [ti. Keil és Staudlin] megegyezik. Egymástól csak abban különböznek, hogy Keil mindazt, ami a grammatikai-történelmi magyarázaton kívül esik, nem tiltja, hanem kiveszi a hermeneutikai eljárásból, és átadja a filozófiai értelmezésnek. Staudlin viszont mindazt, amit úgynevezett magasabb interpretációnak tart, be akarja vonni a magyarázás munkájába.”²⁰⁹

5. Utolsó pontként mutatunk rá a magyarázás kritériumára. Kétségtelen, hogy egészen új helyzettel van dolgunk. Többé nem kritérium az egyház, mint a középkorban. Nem kritérium a hagyomány, mely immár számításba sem jöhet. De az írásmagyarázásnak nem kritériuma a Szentlélek sem, miként volt a reformátoroknál, sem a regula fidei elve, mely nélkül az ortodoxia elképzelhetetlen. A kérdés most nem az Írás üzenetének a problémája, hanem a grammatikai-történelmi valóság megtalálása. Egyetlen elfogadható kritérium, hogy az írásmagyarázás feleljen meg a tudományosságnak. A helyesség felőli teljes bizonyosság mindig vitatható, mert „az összes számításba vett magyarázási eszköznek az egyesítése sem biztosítja a szükséges kezességet — a helyesség felől”.²¹⁰

Amiképp a kutatás határai határtalanok, mivel mindig fennáll a tökéletesebb megértés lehetősége, ugyanúgy az exegetikai eredmény sem mondható véglegesnek. Tehát a kritérium nem más, mint a tudományos pontosság a magyarázás szolgálatában, de ez a kritérium végeredményében nem több és célravezetőbb, mint a középkorban a római egyház. A liberalizmus utáni nemzedékek vissza kellett mennie a reformációhoz, hogy innen majd előbbre juthasson.

D. NÉGY HERMENEUTIKAI MÓDSZER ÜTKERESÉSE

A kritikai-grammatikai-történelmi eljárás alapkérdéseiről volt szó az eddigiekben. Láttuk azokat az elgondolásokat, amelyek a kor felfogása szerint az Újszövetség alaposabb megértését szolgálták. A következőkben négy olyan sajátos módszerrel kell megismerkedni, amelyek a kritikai-grammatikai-történelmi adatok birtokában ugyan, de a maguk sajátos módján keresik akár az Írás egészének, akár egyes részeinek a megértését.

a. VALLASTÖRTÉNETI MÓDSZER

A „vallástörténelmi módszer” nem tekinthető önálló hermeneutikai útkeresésnek, amilyen például a reformáció-, vagy az ortodoxia írásmagyarázat-elmélete. Az Újtestamentumnak nem egy új értelmezési módszerével van dolgunk. Az exegezis tulajdonképeni útja itt is a grammatikai-történelmi-kritikai. Mindössze arról van szó, hogy a történelmi eljárás vallástörténelmi tekintete kiváltképpen jelentőséget nyer: kiszélesedik és előtérbe kerül egyoldalúan. Márcsak azért sem szabad önálló hermeneutikai rendszert gyanítani benne, mert végeredményében nem exegetikai érdek-

ből keletkezett, hanem a korszellemből kinőtt általános theologiai magatartás.

A vallástörténeti módszer egyik lényeges vonása a bibliai Kijelentés felszámolása. Ennek bizonyosságául Troeltsch német theologust engedjük szólani: „Első ízben a XVIII. század kezdete meg a supranaturális formával való következetes és principiális szakítást. Azóta a keresztyénség számára az a fő kérdés: miképpen viszonylik az általános gondolkozásnak ehhez az átalakulásához.“ Ilyen hatás alatt „az utolsó száz év legmélyebb gondolkozási arra irányították munkájukat, hogy a vallást és a keresztyénséget... supranaturális alapvetés nélkül értsék meg és értékeljék“. „Lessinggel, Kanttal, Schleiermacherrel és sokakkal együtt — folytatja Troeltsch — azon a véleményen vagyok, hogy a keresztyénség ezen változások mellett is megtartja igazságát és megváltó erejét, és lényege a supranaturalista gondolkozásmód nélkül is fenntartható“²¹¹ Egy szóval a Kijelentésről szóló felfogás tekintetében ugyanazt a magatartást képviseli a vallástörténeti iskola, mint a racionalizmus. Tehát radikális szakítást követel a Szentlélek inspirációja folytán előállított Szentírással. Az Írás nem Isten országának az eljövételéről szóló bizonyágtétel, nem is a Szentlélek által megragadott bizonyágtévek munkájának az eredménye, hanem vallástörténeti bélyegeket magán hordozó emberi könyv. Hol egymással megegyező, hol egymásnak ellentmondó, de mindenképp sokféle vallási elem található a Szentírásban. E módszer szerint „az egész biblia nem egyéb, mint vallásos jelenségek hordaléka, kultúrák rétegződése“²¹² Van benne keleti, görög, római, zsidó és sok más föl nem sorolható elem. Mindez arra utal, hogy a Kijelentés nem Istentől származik, hanem egy bonyolult vallási fejlődésnek, különböző elemek keveredésének írásos leszűrődése. Innen érthető a Troeltsch állítása, mely szerint a supranaturális beállítottsággal történt általános szakítás után a theologia számára is csak a fejlődéstörténeti idealizmus kiindulási lehetősége marad. Ugyanezen az alapon áll Bousset is, aki híres munkájában (*Die Religion des Judentums*) azért vizsgálja nagy tudományos felkészültséggel az Újtestamentum-korabeli zsidóság vallását, hogy eredményei nyomán az Újtestamentum mint vallástörténeti dokumentum annál élesebb fénybe kerüljön. Ismételjük: az Újtestamentum vallástörténeti dokumentum, nem pedig Isten Kijelentésének a hordozója. Az Újszövetségről alkotott ezen felfogás képezi a vallástörténeti módszer elvi alapját. Innen kiindulva, három vonatkozásban szemlélhetjük azokat a következményeket, amelyek mintegy szükségképpen folynak az alap-felfogásból.

Első következmény az ún. „immanencia“ gondolata. Ez azt jelenti, hogy a bibliai történetek ebben a világban, ebből a világból, és ennek a világnak az adottságaival (azaz immanens módon) magyarázhatók. Az ilyen bibliai kifejezések mint: Isten, Jézus Krisztus műve, újjászületés stb. mind-mind az emberi szellemből származnak, és ugyanezzel a szellemmel mérhetők, magyarázhatók. „Mindezeknek pusztá emberi előállítását megmagyarázni a theologiai tudomány feladata.“²¹³ A keresztyénség csak egy a többi vallásos megmozdulás között; a biblia csak egy a többi vallásos irat között. Ebben a korban [a múlt században] szó sem lehet a keresztyénségről és a Bibliáról olyan értelemben, mint a reformáció idején. „Így aztán sokféleképpen feloldották a Bibliát a kölcsönözött vallási javak tarka-barka elegyévé... A vallástörténeti paralelkek

fölötti örömben teljesen elveszítették a Biblia sajátos jellege iránti érzésüket, aminek következtében természetesen a theologia is elvesztette sajátos jellegét, azaz maradék nélkül vallástörténeté lett.⁴²¹⁴

A mondottakból nyilvánvaló a második következmény, hogy tudniillik az emberi eszközökkel felfogható és magyarázható biblia, amint már utaltunk rá, egy hosszú vallástörténeti fejlődésnek az eredménye. Gondos utánjárással sok esetben kimutatható, hogy nem úgynevezett sajátos bibliai anyag, hanem valóban sokféle gondolat keveredésének a rögzítése. Önmagában nem érthető, hanem csak vallástörténeti összefüggéseiből.

Magától adódik — harmadszor —, hogy a biblia vallási anyagának csupán viszonylagos (relatív) az értéke. Nem idő és tér feletti igazság van benne, sem örök isteni Kijelentés, hanem viszonylagos értékű vallási anyag, mely a fejlődésnek egy későbbi magasabb fokán az értékesebb elemek mellett háttérbe is szorulhat.

Jelen esetben a vallástörténeti módszer kimondottan hermeneutikai vonatkozásban érdekel. Hogy általános theologiai szempontból tarthatatlan, az márcsak a fentiek után sem kétséges. Kérdés azonban, hogy ugyanez állítható-e teljes fenntartás nélkül hermeneutikai beállításban is.

Tisztánlátás végett különbséget kell tenni a Biblia tartalma és formája között. Igaz, hogy az exegézis mind a tartalommal, mind a formával foglalkozik, de mégis szükséges a szétválasztás. „Mag és héj között különböztetni kell.”²¹⁵ Bizonyos, hogy formájára nézve az Újtestamentum nem valami légtüres térben keletkezett, hanem meghatározott időben és helyen. Bár „a késői zsidóság talaján állott elő az evangélium”,²¹⁶ mindazáltal különféle keleti hatások érvényesülnek benne. Ezért „keleten is körül kell nézni”²¹⁷ megértése végett. Ily módon kettős feladat járul a vallástörténeti kutatásra. Egyrészt éles megvilágításba kell helyezni a késői zsidóság vallását, másrészt föl kell kutatnia azokat a keleti elemeket, amelyek hatással voltak az Újtestamentumra. A késői zsidósággal kimerítően foglalkozik Bousset a már említett művében, valamint R. Kittel, akinek több tanulmánya szól a késői zsidóságról. A keleti hatások problémáját például Gunkel és Deismann vizsgálta eredménnyel. Rajtuk kívül a kutatók hosszú sora foglalkozott vallástörténeti kérdésekkel. Megvizsgálták a hellén csodatörténeteket (Wendland), a babiloni mitikus elemeket (Gunkel), az iráni misztériumokat (Reizenstein), a császárkultuszt (Bousset), a sztoikus filozófiát a páli prédikációkhoz való viszonyában (Bultmann), az úrvacsora, a keresztség, a megváltás, a predestináció stb. problémáját, keresve mindenütt a vallástörténeti eredetet.

Nem feladatunk sem a késői zsidóság terén elért eredmények ismertetése, sem a keleti kutatások értékelése. Mindazáltal felsorolunk néhány jellegzetes esetet annak szemléltetésére, hogy a vallástörténeti módszer miképpen vizsgálta az Újszövetséget:

Az 1. Kor. 15, 24. verséről olvassuk: „Pál itt az úgynevezett közbeeső uralomról szóló gondolatát adja elő. Ez a gondolat a késői zsidóság apokaliptikus theológiájához tartozik. A késői zsidóság népi váradalmában ugyanis a földön túli és univerzális, valamint másik oldalon a nemzeti és ontológiai reménységek olyan feloldhatatlan összevisszaságot, zürzavart képeznek, aminek folytán az apokaliptikus elmélet arra kény-

szerült, hogy rendszerében a különféle váradalmakat két egymás után következő időben helyezze el. Így találták ki a közbeeső uralomról szóló tant, amelybe minden földi jót belehelyeztek: a hívők uralmát a földön, Izrael győzelmét ellenségei felett, a Messiás királyságát ... Jézus mint irástudatlan és laikus nem ismerte ezeket az ideákat, amelyeket viszont Pál ismert mint theologus. Népszerűsítette a gondolatokat a Jelenések szerzője, aki a közbeeső országlást 1000 évre teszi és így a khiliazmust bevezeti. A zsidó váradalmaknak megfelelően Pál és a Jelenések szerzője a Messiás földi uralmát a közbeeső birodalomba helyezi. Erre gondol Pál, amidőn a hívők feltámadásáról és Krisztusnak a vég előtti eljövételéről beszél.⁴²¹⁸

Bousset az allegóriában késői zsidó sajátosságot lát. Innen érthető az 1. Kor. 9, 10-hez írott magyarázata: „A Pál írásszemlélete már nem a miénk. Mi vele szemben azt mondjuk, hogy az ótestamentumi törvényadó itt valóban az ökrökkel törődött, és csak azokkal ... Mi elvetjük az ótestamentumi szóhasználatnak ezt az allegorikus erőszakoltságát. Pál nem lesz kisebb, ha elismerjük, hogy az ő szentírási bizonyítéka reánk nézve általában értéktelen.”⁴²¹⁹

A mennyei Jeruzsálem elképzelése — olvassuk Gunkeltől — mitologikus. Igen, mert erre a kérdésre: miképpen jutottak ahhoz a gondolathoz, hogy a mennyben egy jobb Jeruzsálem létezik, csak egy a felelet: a pogányok állították, miszerint a mennyben Isten-város (Gottesstadt) létezik.²²⁰ Paralel példák alapján mitikus elbeszélések a Krisztus születéséről szóló történetek is.²²¹ A feltámadás együvé tartozik a mennybemenettel, és ellentéte a poklokra szállásnak. Mindez végső eredetében mitologikus elképzelés.²²²

A hasonló példák közül még sokat lehetne közölni. Minden újabb adat azt a Gunkel-féle megállapítást erősítené, hogy „a keresztyénség egy szinkretisztikus vallás”,²²³ mely tele van egyrészt zsidó-, másrészt hellenisztikus (ide értve a keleti elemeket is) alkatrészekkel. A vallástörténeti módszer szerint minden egyes újtestamentumi kitétel tüzetesen át kell vizsgálni, és keresni az eredetet, a megfelelő rész vallástörténeti helyét. Egyébként a vonatkozó bibliai szakasz igazi arca rejtve marad. Eközben vitázni lehet afelett, hogy vajon szükséges-e a Biblián kívüli irodalom kutatását újtestamentumi feladattá tenni, vagy meg lehet elégedni az Újtestamentumban található anyag magyarázatával, ti. bármely külső támasz nélkül. Wellhausen azt állította, hogy „az újtestamentumi theologia témakörébe csak az tartozik, ami utolsó megszilárdulási formájában az Újszövetségben előttünk fekszik, nem pedig annak előtörténete is. Az előtörténetnek lehet antikváriummi értéke, de nincs theologiai minősége.”²²⁴ Ezzel szemben Gunkelnek az a véleménye, hogy „mi nem érthetünk meg egy személyt, egy kort, egy gondolatot, mely el van választva történelmi előzményeitől ... Először akkor beszélhetünk igazán életteljes megértésről, amidőn a történeti előállást megismerjük. Történelmi megismerés viszont a történelmi összefüggésekben való ismeretet jelenti.”²²⁵

A vallástörténeti irány kitarthat meggyőződése mellett. Ismereteit azoknak a vallásoknak az irodalmából meríti, amelyek hatással voltak a Bibliára. Igaz eközben, hogy maga Gunkel tesz bizonyosságot: a „mitikus formákban a vallás legdrágább kincsei rejtőzhetnek”.²²⁶ Ugyancsak Gunkel írja, hogy „az újtestamentumi kutatás tulajdonképpeni témája magának

az Újszövetségnek²²⁷ tehát nem a vallástörténeti előzményeknek a vizsgálata. De mindez Gunkelt sem akadályozza abban, hogy az Újszövetséget egy mitikus gyűjteménnyé, egy szinkretisztikus vallástörténeti terméké ne tegye.

Honnan magyarázható — kérdezzük — a szóban forgó negatív eredmény, holott előbb arra mutattunk rá, hogy a vallástörténet a Biblia formájával (betűjével stb.) foglalkozik, nem pedig tartalmával? A felelet az, hogy a kutatásban elmosódott a forma és a tartalom közötti szükséges és valóságos határvonal. Magának a formának a kutatása csak előnyére szolgálhat az exegézisnek. Mint ilyen formakutató módszer, a vallástörténet „a bibliai elbeszélések bizonyos vonatkozásait kétségtelenül élénkebb fénybe állította”.²²⁸ Csak előny és segítség jöhet abból, ha tisztán látjuk a vallástörténeti paraleleket, nem beszélve arról, hogy mennyire megélnékül az Újtestamentum világa, ha ilyen fogalmakat, mint például zsinagógai istentisztelet, a zsidó népkegyesség, a szinedrium, az írástudók, a templomadó, a papság stb. eredeti alkatukban világosan megismerünk. A gyökér-hiba *nem* a formai anyag vallástörténeti vizsgálatában rejlik, *hanem* abban, hogy a formával együtt a tartalmat is vallástörténeti elemnek bélyegzi a kutatás.

Az adódó kérdés részletesebben előttünk áll majd a „formatörténeti módszer” vizsgálatánál, amiért most a részletektől eltekintünk. Mindössze annyit kell még kiemelni, hogy a vallástörténeti módszer a Biblia történeti kutatásának egyik tekintetét, vagyis a vallástörténetet ragadta ki és helyezte meg nem felelő polcra a theológiában. Az exegézisre nézve azonban még így sem mondható károsnak, feltéve, ha helyesen él vele az exegéta, azaz *ha* eredményeit csak a formára vonatkoztatja, nem pedig a tartalomra is. Az Újszövetség exegézise számára elengedhetetlen a vallástörténeti kutatás, de csak úgy, ha alázatos kutatási eszközt látunk benne. Mihelyt gyökeret ver bármely öncélúság, nyomban értéktelen lesz az egész módszer.

A Fascher szavai kiváltképpen találóak a kérdés lezárásához: „A vallástörténetben a paralelek utáni keresés során átkutattuk — írja Fascher — az egész világot, de már útban vagyunk hazafelé. Mi is úgy vagyunk, mint a tákozló fiú, hogy tudniillik látjuk: milyen szép otthon . . . Ennek a meglátásához viszont előbb messze idegenben kellett lennünk . . . Ilyen értelemben ez a kitérő minden visszaélés mellett sem volt gyümölcstelen.”²²⁹

b. VALLASPSZICHOLOGIAI MÓDSZER

Ez az elnevezés még inkább megtévesztő, mint a vallástörténeti, mivel önálló exegetikai módszerről itt sem lehet szó. Egyetlen olyan hermeneutikai művet sem ismerünk, mely a valláspszichológiát módszeres írásmagyarázat-elméletté akarná tenni. Wobbermint és Girgensohnt szokás az irány képviselőiként emlegetni. Tudni kell azonban, hogy végeredményében egyikük sem volt exegéta. Tehát a szaktudomány szempontjából a hermeneutika nem állott érdeklődésük középpontjában. Girgensohn, akitől több valláspszichológiai munka maradt fenn, éppúgy nem rendszeres hermeneuta, akárcsak Wobbermin. Fascher például nem is a

valláspszichológia képviselőjének tekinti Girgensohnt, hanem ún. pneumatikusnak mondja, de csak úgy, mint aki „sohasem fejtette ki félreérthetetlenül, hogy mit ért pneumatikus exegézisen“.²³⁰ Marad tehát egyedül a szisztematikus Wobbermin. Valláspszichológus sok volt, és a vallásos öntudat finom megrajzolásával bizonyára jó szolgálatot tettek, de pszichológiai alapon álló hermeneuta nincs. Külön kérdés, hogy valaki a bibliai írók lelki világával foglalkozik lélektani alapon. Ez végeredményében nem theologia. Tulajdonképpen az egész valláspszichológiai módszert törölni lehetne a hermeneutika történetéből. Hogy mégsem térünk napirendre felette, ezzel csak utalni kívánunk a valláslélektani próbálkozásokra.

A valláspszichológiai módszer az írásértelmezés pszichológiai oldalának nyomatékos és újbóli hangsúlyozása. A következőket éppúgy be lehet dolgozni egy általános (nem bibliai) „pszichológiai eljárásba“, amiként a vallástörténeti módszert az ugyancsak általános „történeti eljárásba“. De ezt a lehetőséget figyelmen kívül hagyjuk, mivel kötelez a történeti időhöz való hűség, mely jelen esetben azt vonja maga után, hogy kifejezésre kell juttatni: a múlt század eleji pszichológiai törekvés a század második felében elhalványult, és csak a századfordulónál jutott ismét nagyobb jelentőséghez a valláspszichológia közvetítésével. Ezt a történelmi tényt óhajtjuk kidomborítani a „módszer“ tárgyalásával.

Wobbermin adta ki a jelszót: Vissza Schleiermacherhez, és csak tőle ismét előre. Schleiermacher hermeneutikájának pedig egyik részét épp a pszichológiai vizsgálat alkotja. Helyes úton járunk tehát, amidőn a valláspszichológiai módszerrel kapcsolatosan a Schleiermacherre irányuló vizsgálatot emlékezetbe idézzük.

A valláspszichológiai módszer elvi alapja ugyanaz, mint Schleiermachernél, vagyis a bibliai írók lelki alkatából kell magyarázni az Újtestamentumot, mely nem más, mint az írók lelki élményének a kifejezése. A szerzők lelki sajátosságát kell felfogni írásaikon át, ezután a vonatkozó írásokat értelmezni a felfogott lelki sajátosságok nyomán. „Mindennek előtt Pál apostol, de kisebb mértékben az evangéliumok szerzői is jellegzetes egyéniségek, akiknek gondolkozása, kegyessége, Jézus-képe csak az egyéni sajátosságokból érthető meg.“²³¹ Ennélfogva mindennek előtt a bibliai írók lelki alkatát kell megismernie az exegétának. Ehhez az ismerettséghez pedig elsősorban a pszichológiai iskolázottság segít. Ismernie kell az exegétának a lélek életét, hogy tisztán láthassa a lélek természetét, vagyis az írott szöveget. Úgy kell lépésről lépésre nyomon követnie a gondolatok kialakulásának és szavakba foglalásának az útját, hogy egyetlen közbeeső mozzanat se maradjon homályban. „A pszichológiai exegézis akkor éri el célját, amikor meg tudja mondani, hogy a szerző miért fejezte ki magát így, és nem másképpen“,²³² azaz amikor megvilágításba kerül az az egész lelki-szellemi út, melynek rendjén létre jött az adott szöveg.

Vizsgálódása közben az exegétának mintegy az alábbi kérdésekkel kell szembenéznie: „Hogyan jött az író ahhoz, hogy az adott gondolatot éppen azon a helyen fejtsse ki, és hogyan jött ahhoz, hogy éppen abba a formába öltöztesse? A szóban forgó fogalom a gondolat-összefüggésből következik-e, vagy csak esetleges jellegű? . . . Vajon a gondolatot másképp is kifejezhette volna-e az író?“²³³ Mindezek a kérdések arra szolgálnak, hogy általuk az exegéta eljusson ahhoz a belső tapasztaláshoz, mely a

szavakban rejlik, azaz a szerző lelkeségéhez. Azért szükséges az ilyen aprólékos eljárás, mert a szavak mint bizonyos fogalmak kifejezői, áthagyományozhatók ugyan, de tartalmi körük nem. Márpedig hiába értjük meg a szavakat a grammatikai vizsgálat segítségével, ha bennünk is nem keletkezik ugyanaz a lelki élmény, amely volt a szerzőben. Wobbermin — olvassuk Maksaynál — „érdekesen írja le, hogyan lesz a vallásos élményből, mely az Ige közlésekor támad az emberben, vallásos meggyőződés, annak vallásos fogalmakba öntése, végül ezeknek a vallásos fogalmaknak a kifejezésre juttatása. A Szentírásban az utolsó fokozat áll előttünk az írott szöveg szavaiban, mondataiban, melyekből tehát az exegézisnek vissza kell mennie a fogalmakhoz, a fogalmaktól a meggyőződés lelki alkotához, s onnan tovább magához az élményhez, mely a folyamatot beindította, hogy aztán végül rekonstruálhassuk az isteni Igét, mely kiváltotta az élményt.“²³⁴ Ez az a neves valláspszichológiai kör, amelyet a módszer központjának tekinthetünk. Ugyanis azt mondtuk, hogy először a szerző vallásos élményétől kell eljutnunk az írott szöveghez, s azután az írott szövegtől kell visszamennünk az élményen át az íróhoz. Aki az egyik utat nem tudja megtenni, képtelen a másik út megjárására is. Viszont a pusztá bibliai szavak nem tesznek képessé (s ez a szövegnek önmagában való elégtelensége!) sem az egyik, sem a másik út megjárására. Ami segíthet, az a produktív beleélés. Tehát vallásos tapasztalattal, vallásos élménnyel kell rendelkeznie a kutatónak. Egyébként idegen marad számára a tárgy. Ha van vallásos tapasztalata, akkor bele tudja élni magát a szövegbe, és ki tudja alakítani magában az író gondolatait. Viszont fordítva is igaz: a vallásos tapasztalat a Bibliából jön úgy, hogy az exegéta beleéli magát a szövegbe. A hit szempontjából így mondhatjuk: hinnünk kell ahhoz, hogy megérthessünk, és meg kell értenünk ahhoz, hogy hinni tudjunk.

A valláspszichológiai kör betartása az a lehetőség, mely az exegétát közelebb viszi a Szentírás megértéséhez. Alapjában véve régi, de mégis új színű fáradozás, mely arra figyelmeztet, hogy a hermeneutika a valláspszichológiával is igyekszik lehetővé tenni a „kongenialitást“. Ezt a figyelmeztetést fel lehet és kell használni az exegézisben, de mindig vigyázva arra, nehogy a produktív beleéléssel saját gondolatainkat vigyük a szövegbe, s ezáltal meghamisítsuk azt.

c. FORMATÖRTÉNETI MÓDSZER

Magyar nyelvű újtestamentumi kutatásunk még nem jutott érdemi kapcsolatba a formatörténeti módszerrel. Ezen végeredményében nem kell csodálkozni, hiszen a „formatörténet“ még kevésbé nevezhető önálló hermeneutikai rendszernek, mint a vallástörténeti vagy a valláspszichológiai módszer. Művelői sem léptek föl ilyen igénnyel. Találónan állapítja meg Maksay: „ez a módszer önmagában nem elegendő alap ahhoz, hogy tudományos exegézist lehessen ráépíteni“.²³⁵ Nemcsak alább ismertetendő természeténél fogva nem alkalmas arra, hogy önmagában tudományos exegézis alapja lehessen, de annál a körülménynél fogva sem, hogy tulajdonképpen az evangéliumokra és — kisebb mértékben — a Csel. könyvére, valamint a Jakab levelére alkalmazható csupán.²³⁶ Míg a vallás-

történeti és valláspszichológiai módszer kiterjeszhető az egész Újszövetségre, addig a formatörténet az Újtestamentumnak csak egyes részeire vonatkoztatható. A levélirodalomra legfennebb abban az értelemben vihető át, hogy annak formájára tekint, azaz kutatja az antik levélformát, s igyekszik fölmérni az újtestamentumi leveleknek az antik levelekhez való viszonyát. Ezt a munkát végezte el Deissmann, de nem mint formatörténész, hanem egyszerűen kereste az Újszövetség kortörténeti helyét irodalmi szempontból. Itt irodalomtörténetről van szó, amiért fölösleges a külön exegetikai módszer beállítása. Ne tévesszen meg tehát a formatörténet, mintha önálló exegetikai alapelvek foglalata lenne. Nem, hanem az irodalomkritikának egy bizonyos irányú kiterjesztése és kifejlesztése. Bele lehetne tagolni a kritikai szentírás-vizsgálat anyagába is. Ezt a beletagolást nem tesszük, mivel kétségtelenül olyan új szempontok jelentkeznek, amelyeknek külön tárgyalása gyakorlati indoklással szükséges.

A formatörténeti módszer nem egyéb, mint a szinoptikus evangéliumok formai kutatásának egyik eszköze. Kritikai módszer abból a célból, hogy az evangéliumok előállításával és általában minden formális kérdéssel közelebről megismerkedhessünk. Abból a feltevésből indul ki, hogy az evangéliumok nem mint irodalmi műfajok láttak először napvilágot. Nem úgy van, hogy Jézus beszédeit és cselekedeteit Máté, Márk, Lukács és János evangélisták följegyezték, s majd másolatok keletkeztek az eredeti példányokról. Ellenkezőleg: Jézus a mi időszámításunk szerint mintegy 30 körül munkálkodott. Ettől kezdve körülbelül 30—40 éven át nem léteztek az evangéliumok, amelyek 70—100 között keletkeztek. A formatörténetnek az a feladata, hogy a 30-tól 100-ig végbement folyamat figyelemmel kísérje és megállapítsa: miképpen lehet eljutni a beszélő és cselekvő Jézustól a beszédek és cselekedeteket magukba foglaló evangéliumokhoz?

Elindulási alapul szolgálnak, hogy az evangéliumok nem egyszerre jutottak el mai irodalmi formájukhoz. Jézus beszédei és cselekedetei előbb hagyományként plántálódtak embertől emberig, szájtól szájig, esztendőről esztendőre, évtizedről évtizedre. Eközben lényegtelen, hogy az áthagyományozás élő szóban történt-e, vagy írásban. Az áthagyományozásnak mindkét alakja figyelembe veendő, de nem érdemi kérdés.²³⁷

Majd csak az áthagyományozás eléggé hosszú útja után alakult ki a mai szinoptikus anyag. Ennélfogva a formatörténeti módszer célja a szinoptikus evangéliumokban irodalmi „formát nyert anyag szóban vagy írásban végbement áthagyományozásának a kutatása”.²³⁸ Keresi, hogy miképpen nézett ki az evangéliumi anyag, mielőtt leírták volna, azaz milyen formája volt az áthagyományozás állapotában, tudniillik kezdeti alakjától mai állományáig.

Mondottuk, hogy a formatörténeti módszer csak a szinoptikus evangéliumokra alkalmazható. Ez a megállapítás most természetes magyarázatát leli. Ugyanis elsősorban az irodalmi rögzítés előtti állapotában érdeklő a formatörténeti módszert a rendelkezésre álló anyag. Ilyen értelemben aztán nem jöhetnek szóba az apostoli levelek és a többi újszövetségi írás, mivel ezeknek első előállási formájuk érdemben az előttünk fekvő szöveg volt, ideértve János evangéliumát is. Mindenik könyv mögött egy-egy írói személyiség áll. Viszont a szinoptikusoknál csak úgynevezett szerkesztőkről beszélhetünk, akik a hagyomány anyagát összeállít-

tották és kiadták. Az áthagyományozásnak azonban nemcsak a pusztá leírása a formatörténet célja. A célkitűzés tovább mutat, amennyiben a formatörténet azt is keresi, hogy milyen volt a különböző sallangoktól és későbbi betoldásoktól „teljesen megtisztított ősforma”.²³⁹

A cél elérése érdekében, vagyis az ősforma megállapítása és a forma történetének a leírása végett ismerni kell az áthagyományozás természetét. Meg kell állapítani azokat az irányelveket, amelyek szerint az áthagyományozás végbement. Tisztába kell jönni azzal, hogy az eredeti forma milyen mértékben maradt meg, illetve milyen változásokon ment át. Ily módon birtokába juthat a kutató az idegen elemektől mentes evangéliumnak, azaz a mostani leírt evangéliumok magvának: az ősföreredeti szövegnek. Eközben nem szabad szem elől téveszteni, hogy alapjában véve a formáról és annak történetéről van szó, vagyis nem a tartalomról.²⁴⁰ A formának és a tartalomnak figyelemre méltó szétválasztása ez, ami a kutatóknál — például Bultmann-nál — bizonyos mértékig magyarázható, de el nem fogadható következtetésekhez vezetett.

Említettük, hogy meg kell állapítani azokat az irányelveket, amelyek szerint haladt az áthagyományozás, mivel csak ezek ismeretének birtokában lehetséges az eredeti forma megtalálása. A formatörténeti módszernek itt van az egyik legnehezebb és — tegyük hozzá — legbizonytalanabb pontja. Ez kitűnik már csak abból is, hogy a formatörténészek más-más véleményt képviselnek. Dibelius azt állítja, hogy a hagyományképződés rugója a missziói prédikáció. Nevezetesen: az ősförmat az evangélium első munkásai beállították a misszió szolgálatába. Prédikációjuk anyagává tették például Jézus egyes beszédeit, vagy cselekedeteinek az élő szóban vagy az írásban átvett anyagát. Ezt az alap-anyagot aztán kibővítették, átfurmálták a misszió tényleges szüksége szerint. Ilyen eredeti forma például (mely Pálhoz is eljutott) az 1. Kor. 15, 3—5: „Mert azt adtam előtökbe főképpen, amit én is úgy vettem, hogy Krisztus meghalt a mi bűneinkért az írások szerint; és hogy eltemettetett és feltámadott a harmadik napon az írások szerint; és hogy megjelent Kéfásnak, azután a tizenkettőnek.” Dibelius felfogása szerint ez az az alap-anyag, mely biztosan eredeti, és amelyre ráépülnek az evangéliumi történetek, természetesen kiszínezve és alakítva²⁴¹ Bertramnál ugyanez történik, de a missziói prédikáció helyén a kultusz áll. Tehát az alapanyag bővítése a kultikus szükség szempontjaihoz igazodik. Bultmannál a gyülekezeti szükség foglalja el a *kériigma* és a *kultusz* helyét. A gyülekezeti szükség azt jelenti, hogy az ösgyülekezet debattjaiban²⁴² vagyis az első gyülekezet beszélgetései és vitái alkalmával terebélyesedett ki az eredeti forma.

A formatörténészek elképzelése szerint e három szempont alkotja azt az eredeti élethelyzetet („Sitz im Leben“), amelybe az ősförma belekerült, hogy onnan a hagyományozás tekervényes útján továbbhaladjon.

A nagy kérdés az, hogy a fentiek ismerete alapján miként állapítható meg az az ősmag, mely aztán az áthagyományozás rendjén kibővült. Mi és mennyi volt az, ami továbbképződött akár a missziói prédikációban, akár a kultuszban, akár a gyülekezeti beszélgetésekben, vitákban? Hiszen mindez csak föltevés. Ha hiányzik a biztos módszerei elv, melynek alapján az ősförma megállapítható, akkor merő bizonytalanságban maradunk. Bultmann is látja ennek a nehézségnek a súlyát, és jóelőre fi-

gyelmeztet, hogy nem szabad egyszerűen a gyülekezeti szükségből kiindulva levezetni a hagyományozás formáit. Inkább a „konstrukciónak és az analízisnek egymást fölváltva kell érvényesülnie“. A kiindulás mindenestre az „analízis“. Ebből kell következtetni „az áthagyományozott darab karakterére támaszkodva a kialakulásra“. Ez más szóval azt jelenti, hogy például egy evangéliumi történetet előbb részeire kell bontani, majd a részeket megfelelő viszonylataikba helyezni, és szintetikus módszerrel megállapítani: mi és mennyi bennük az eredeti, és mi a későbbi betoldás. Bár ezen eljárásra nézve irányító szempontokat is nyújtanak a formatörténészek, végeredményében mégis a kutató ízlésétől függ, hogy mit nevez ősfornának, és mit vesz ki ebből a korból.

Egy adott szövegrészben különféle csoportokat különböztetnek meg a kutatók. Első csoportba esik az úgynevezett *pointe*, a mag, amely nem más, mint egy Jézustól származó mondás, vagy bizonyos cselekedeteiről szóló szűkszavú, tömör értesítés. Ez az, ami kétségtelenül ősforn, és mint ilyen, tovább nem elemezhető. „Ki kell kapcsolni a kérdést, hogy vajon Jézus alkalomszerűen gyógyított-e szombatnapon, vagy hogy ezt vagy amazt mondotta-e ellenségeivel való vitatkozása rendjén; bizonyára igen, nagyon lehetséges, sőt valószínű.“²⁴³ Az ősmag felett nem szabad vitázni. Például valamely evangéliumi gyógyítás-történet esetén magnak tekintendő maga a gyógyítás ténye, míg a vitabeszédeknel egy-egy rövid mondás vagy szó, mely az analízis során állapítható meg. A gutaütött gyógyításánál (Mk. 2, 1–12) a *pointe* az, hogy Jézus valakit meggyógyított „Itt azonban egy másik *pointe* is van, mely a Jézus mondását tartalmazza: Megbocsáttattak neked a te bűneid! (Mk. 2, 9). Lehet, hogy a szóban forgó két *pointe* eredetileg nem is tartozott együvé. Mindenesetre fontos, hogy ilyen „magokat“ kihámozzon a kutató, mert ezekből kiindulva haladhat tovább a szövegvizsgálat.

Második formatörténeti csoport a *pointe* kiszélesítése, éspedig a már ismertetett igehirdetési, kultikus és vitaszempontok szerint. Ezt a kiszélesített formát Dibélius *paradigmának* nevezi, Bultmann pedig *apothegmának*. Az apothegma nem egyéb, mint a szó-áthagyományozás, vagyis a tradálásnak egyik formája. A *pointe*-re (történeti magra vagy beszédmagra = *logionra*) ráépült egy-egy elbeszélés, miközben „nem a szavak szülték a szituációt, hanem fordítva“,²⁴⁴ azaz egy adott helyzet hozta magával a történeti mag fölvevését és kiszélesítését.

A paradigma-apothegma jellemző vonása, hogy „kerek, önálló elbeszélés“,²⁴⁵ mégpedig idői és helyi megjelölés nélkül. A fellépő személyek szereplése nincs indokolva, sem részletesen leírva. Csupán a legszükségesebbek vannak feltüntetve benne. Dibélius például Márknál 15 paradigmát sorol föl. Ezeknek mind jól felismerhető a kezdetük és a végük, de röviden és tömören csak a fődolgot adják elő terjengősség nélkül.²⁴⁶ Természetesen a paradigmák vagy apothegmák lehetnek vitabeszédek, életrajzok vagy egyebek, a kutató beállítása szerint. Mindenik egy-egy ideális jelenet, mely egy-egy alaptételt vagy életmozzanatot ad elő egy meghatározott helyzetben.²⁴⁷ Ilyen egyszerű és rövid történetek: a száradt kezű meggyógyítása (Mk. 3, 1–5), a gutaütött meggyógyítása (Mk. 2, 1–12), a tíz bélpoklos meggyógyítása (Lk. 17, 11–19), Jézus letelepedése a tenger mellé (Mt. 13, 1–2) stb. De ezek az egyszerű és a formatörténészek véleménye szerint is kiszínezetlen elbeszélések sem történeti

értékűek. Amint Bultmann mondja: egy „életrajzi apothegma éppen természeténél fogva nem történelmi tudósítás”.²⁴⁸ Például hogyan tudta volna megfigyelni Jézus, hogy az egyes adakozók mennyit tettek a perselybe, és hogy az özvegyasszony egész vagyonát odaadta-e? Érezzük, hogy mennyire nemcsak a formáról van szó, hanem egyidejűleg a tartalomról is, amely a formával együtt valótlanná válik. De egyébként sem komoly a következtetés, hiszen Jézus nagyon közelről ismerhette az özvegyet. Ettől eltekintve: olyan mozzanatok foroghattak fenn, amelyeknek ismerete nélkül a történelmi hitelesség megállapítása lehetetlen. Ez azonban már a kritikához tartozik.

A paradigma-apothegma szemléltetéséül lássuk még a következő példát:

Márk 3, 1—6-ban a száradt kezű meggyógyításáról van szó. A 6. versben ez áll: „Akkor a farizeusok tanácsot tartának ellene.” Ez későbbi betoldás, mivel az 5. vers („és meggyógyult a keze, és éppé lőn, mint a másik”) jó befejezése az egyszerű, szűkszavú történetnek. Hasonlóképp betoldás az 1. versben az „ismét” is, mely csak arra szolgál, hogy kapcsolatot képezzen a megelőző szakaszhoz. Ami tehát ezeken a betoldásokon kívül megmarad, az az apothegma anyaga. Paralel helyek: Lk. 14, 1—6; 13, 10—17. Mindezek a Márk 3, 4-ben lévő logionhoz kapcsolódnak és abból nőnek ki.

A paradigma-apothegma után következik Dibéliusnál a novella, Bultmannnál pedig a csodatörténet, legenda (természeti csodák, gyógyítások). Az előbbi csoporthoz viszonyítva itt az a különbség, hogy az események „terjengősen és kiszínezetten” vannak elbeszélve.²⁴⁹ Tehát a terjengős leírás, a profán motívumok, sokszor az építő jelleg hiánya, valamint a meseszerűség azok a vonások, melyek a novellát (Dibéliusnál) vagy a legendát (Bultmannnál) jellemzik.²⁵⁰ A novellák-legendák a paradigmák kiszínezése által jöttek létre úgy, hogy a szerkesztők profán történeteket alkalmaztak Jézusra, amit a paralelek bizonyítanak. A démon-kiűzések megtalálhatók például a zsidó- és a hellén irodalomban is. Ugyanez vonatkozik a gyógyítási történetekre, a természeti csodákra és a halottfeltámadásokra.²⁵¹ A legendás elemhez tartozik a Jézus megkeresztelése, a kísértés története, Péter vallástétele, Jézus megdicsőülése, a szenvedés története stb.²⁵²

Az így kiszélesedett anyag állott készen akkor, amidőn az egyes evangéliumok írói egészszé olvasztották össze a részeket. Ők tehát nem írók, hanem szerkesztők („redaktorok”), akik a készen vett anyagot csoportosították. „Kisebb egységeknek primitív egymás mellé állításáról van szó, melynél a tartalmi rokonság vagy a külső hasonlóság a vezető szempont, és helyel-közzel a véletlen.”²⁵³ „Jézusi mondásoknak összefüggés nélküli felsorolása a szinoptikusoknál világosan fölismerhető primitív magatartás.”²⁵⁴ Néhány szerkesztési irányelvet is megjelöl Bultmann. Először tárgyi szempontokra figyelmeztet például az a tény, hogy az Úr imádsága az imádság kérdéséhez kapcsolódik. Másodszor formai hasonlóságra utal az Isten országáról szóló példázat-sorozat. Harmadszor vannak olyan esetek, amidőn magyarázatképpen vagy megerősítésül kerül egy-egy rész a másik mellé (Mk. 4, 9; 4, 23; Mt. 8, 12; 13, 42 stb.).

Nem ismertetjük tovább a szerkesztésre vonatkozó terjedelmes munkát, hanem csak megjegyezzük, hogy a formatörténetek szerint a részek

esetlegesen jutottak egymás mellé, aszerint, hogy a szerkesztő a maga szempontjaihoz igazodva, miképpen látta helyesnek a csoportosítást. Éppen ezért „lehetetlenség — például — a Márk előadása nyomán bármit is megtudni a történelmi hitelességből Jézusnak a néphez való viszonyáról“.²⁵⁵ A szinoptikusok nem a történelmi Jézust akarták megrajzolni, hanem a Messiást. Karl Ludwig Schmidt nevéhez fűződik, hogy az 1921-ben megjelent „*Der Rahmen der Geschichte Jesu*“ című művében végképp felszámolta a Jézus-életrajzok kérdését. Nem lehet szerinte történelmi hitelességű életrajzot adni Jézusról, mert az evangéliumok nem ilyen célból, mégcsak nem is ilyen mellékcélkitűzéssel készültek. Jézusbiográfia nincs, mert nem lehet.

Láthatjuk, hogy milyen aprólékos formavizsgálatot végez a formatörténet. Csak örvendeni lehet annak, hogy az evangéliumok előállási körülményeire újabb fényt vetett ez a módszer. A formatörténészek a két-forrás elmélet alapján állanak ugyan, de M és Q-val nem elégsznek meg, hanem az írásbeli rögzítés előtti stádiumot akarják elérni. Érthetővé teszik a szinoptikus evangéliumok laza fölépítését, az ismétlődő történeteket, az ellentmondásokat, és főképpen megtörik a Jézus-életrajzok kemény dióját. Kérdés azonban, hogy irányelveik és eljárásuk mennyiben fogadható el. Bármilyen is legyen a felelet, a formatörténelmi módszert nem szabad értéktelennek minősíteni. Mindössze arra kell vigyázni, hogy a forma kedvéért ne áldozzuk fel a tartalmat, mintegy az evangéliumok mitológiamentesítésére gondolva. Ebben a tekintetben az alábbiakat tartjuk irányadónak:

„A legenda lehet történelmi is, vagy legalább a megtörténtség jellegével lép fel minden körülmények között. Ezzel szemben a mítosz az emberi képzelet szüleménye, s mint ilyen: mindenestől emberi alkotás. Nem tarthat igényt a történetiségre, mivel nem egyéb, mint fantasztikus mese. Viszont a legendának csupán a külső formája, stílusa esetleges, míg a tartalom érintetlenül igaz. Például a Léleknek tüzes nyelvek formájában való kiárasztása lehet legenda, de maga a tény, hogy a legenda ruhája alatt évezredek, igen: az egész világegyetemet meghatározó isteni cselekvés történt, ez nem lehet problematikus. Míg ezt a legenda szó megengedi, addig a mítosz a formával együtt a tartalmat is képtelenségnek tünteti fel. Megtörténhet, sőt valószínű, hogy Jézus nem a leírt módon gyógyított, de maga a gyógyítás ténye kétségtelen. A mítosz esetében ez is képtelenség . . . Ha pedig valaki ilyen dolgokat lát a Bibliában, akkor már ki is esett kezéből a «szent» könyv. A keresztyén theologia számára sohasem az esendő forma szabja meg a Szentírás értelmezését, hanem egyedül Jézus Krisztus. Az egyáznak bátran kell a döntésekre néznie, és helyt kell állania egyedüli Ura és Királya mellett.“²⁵⁶

d. HANGANALÍZIS

Csupán teljesség kedvéért foglalkozunk pár mondatban a hanganalízis kérdésével. Ez a módszer ugyanis sohasem tudott meghonosodni, sem pedig az Újtestamentum vizsgálata rendjén érdemi eredményt elérni. Inkább történelmi értékű, semmint tényleges jelentőségű. Vizsgálódási köre is egészen szűk keretek között mozog. Alkalmazói arra törekedtek,

hogy segítségével megállapítsák az egyes bibliai könyvek szerzőségét, illetve hogy bizonyos bibliai lókusokról megtudják: vajon ugyanattól a szerzőtől erednek-e, mint a többiek.

A hanganalízis abból indul ki, hogy minden író hangjának bizonyos zenéje és hangtani minősége van. Megfelelő szakértelemmel ki kell tapogatni a szavak belső ritmusát, s majd következtetni a származásra. Eltekintve a zenei tehetség föltétlen szükségességétől, nagy nehézség, hogy például egy írónál többféle ritmus lehetséges. Goethenél három hangritmusról beszélnek. Ha egy adott levélrész nem ugyanazt a ritmust tükrözi, mint a többi, akkor idegennek tekintendő (ha ti. csak egy hangritmusú az író).

A hanganalízis jelentőségre tehet szert olyan értelemben is, hogy az eredeti szövegből történt fordításnál a fordító visszaadhatja a szavak hangértékét. „Ilyen dr. Kecskeméthy István zsoltár- és Márk evangélium fordítása.”²⁵⁷ (Mindenesetre a formatörténeti kutatás után aligha lehet szó arról, hogy Márknál valamely írói ritmus volna, és hogy az evangéliumnak valamely egységes zenéje lehetne.)

Sajnos, e sorok írója márcsak zenei hozzáértés hiánya folytán sem foglalkozhatott a hanganalízissel. Mindössze J. Jeremiásnak „*In der Werkstatt der Bibel*“ (Eine rhythmische statistische Untersuchung) című művét olvasta és kisebb tanulmányokat a közvetítő irodalomból. Tekintettel azonban arra, hogy a kritikusok véleménye általában elutasító, Dobschütz idevágó megjegyzésével zárjuk a hanganalízisre történő utalást. „Mellesleg nem kell említenem, hogy én — írja Dobschütz — ... az úgynevezett hanganalízisben, mellyel Ed. Sivers hozakodott elő, és tanítványaival, W. Schwanzevel együtt újtestamentumi iratokon is kipróbált, semmi értéket nem látok. Már maga az az elképzelés, hogy egy írás, mint pl. a Gal. levél kilenc (14-ig) különböző hangból tevődik össze, fantasztikus.”²⁵⁸

VII. rész
A JELENKOR
(1919—)

BEVEZETÉS

Amint már előbb utaltunk rá, elsődrendű feladataink közé tartozik a magyar anyanyelvű theológusok írásmagyarítás-elméleti kutatásainak az ismertetése. Az ilyen irányú feldolgozásnak előbb-utóbb el kell készülnie. De a kellő összefüggés érdekében célszerűnek látszik előzetesen áttekinteni, hogy e tárgyban meddig jutott a külföldi theologiai irodalom. Ezért a következőkben csak a külföldi kutatókkal foglalkozunk.

„Ha azt akarjuk — írja Weber —, hogy a Biblia ismét érvényesüljön közöttünk, akkor újból olvasni, helyesen magyarázni és ilyen magyarázatban hallgatni kell a Szentírást.“¹ A theologia semmiképp nem nyúlhat előítéletmentesen ehhez a szent könyvhöz. Hatalmas előítéletet jelent, ha egy olyan könyvhöz, melynek kétségtelenül emberi története van . . ., azzal az állítással közelít a theologia, hogy valami egyéb, mint egy könyv, mint egy történeti bizonyíték.² Az „exegézis mint theologiai tevékenység egy hittételre épül föl; nevezetesen arra a hittételre, hogy a Bibliában Isten Igéjével van dolgunk“.³ Ezeknek az alapvető szempontoknak a szem előtt tartásával kell megkeresnünk azt a sajátos theologiai hátteret, melybe beleilleszkedik a jelenkori írásmagyarázat elmélete.

Az 1919. esztendő határpontot jelent az evangéliumi theológiában. Nem mintha ettől az időponttól teljesen megváltozott volna a theologiai gondolkozás. Távolról sem. A múlt sokféle vonatkozásban átnyúlik a mába. Ki lehet mutatni, hogy még mindig komolyan ható tényező a „vallástörténeti irány“, a „pszichologizmus“, a „racionalizmus“, az „idealizmus“ és mindazok a próbálkozások, amelyek a múlt századi felvilágosodás talaján keletkeztek. Mégis, ez a valóság nem akadályozhat abban, hogy az 1919. esztendőt határpontnak tekintsük úgy, hogy ettől számítsuk theologiaiilag a „jelenkort“. Ekkor jelent meg Barth Károlynak a Római levélhez írott kommentárja, amelyet méltán nevezhetünk határkönek. Nincs arról szó, hogy a kommentár minden vonatkozásban kifogástalan alkotás volna, hiszen egyrészt a kritikák rámutattak fogyatékoságaira, másrészt maga a szerző is csak elindulásnak tekintette. Viszont kétségtelenül olyan hatalmas törést jelentett a maga idejében az egyetemes theologiai gondolkozásban, hogy teljesen indokolt az útjelzőként való használata.

A hermeneutika szempontjából három ponton mutatkozik az új irányú tájékozódás.

Első a bibliai *Kijelentésre* való ráeszmélés. Míg az előző kor a *Kijelentésben* tárgyat, vizsgálati „objektumot“ látott, addig az új tájékozó-

dású theologia rádöbbsent arra, hogy a Kijelentés éppen azért Kijelentés, mert nem emberi adottság, nem a vallástörténeti fejlődés utolsó foka, hanem Istennek önmagáról szóló bizonyágtétele. Emberi mértékkel nem mérhető, emberi akarat szerint nem módosítható. Ennek a Kijelentésnek hordozója pedig nem ez vagy amaz, hanem kizárólag az ó- és újtestamentumi Szentírás. Olyan mérhetetlen jelentőségű ez a felismerés a 20-as években, melyhez hasonlóval a keresztyén theologia történetében a reformáció óta nem találkozunk. Az „Ige“, a „Kijelentés“, a „Biblia“ és „ige-hirdetés“ az a gerinc, mely tartó oszlopa az egész theologiai tudományosságnak és benne természetesen a hermeneutikának is. A közvetlen múlt-hoz viszonyítva gyökeres újításról van szó, de végeredményében mégis régi, azaz reformátori, vagy helyesebben apostoli felismerés, amiért nem is új irányról beszélünk, hanem a mindenkori, de időnként elhomályosult keresztyén tannak a szóhozjuttatásáról. Ezért: Ige-theologia, reformátori theologia.

A bibliai Kijelentés komolyan vétele maga után vont a *Szentírásról* szóló felfogás átalakulását. A felvilágosodás talaján természetszerűen főként az „ontológiai“ világ foglalkoztatta a kutatókat. Az „eszkatológiai“ látkör elszűkült, összezsugorodott. A látható, bizonyítható, tapasztalható dolgok állottak a theologiai érdeklődés középpontjában. Szemléltető példa erre a Szentírás, mely elsősorban mint emberi-történeti-vallási „dokumentum“, mint a theologiai tudomány puszta tárgya jutott szóhoz. Emberi szempontok miatt elgyengülni engedték a Szentírás „szent-írás“ jellegét. Ennek a magatartásnak a visszahatása eredményezte, hogy a bibliából ismét a Kijelentést hordozó Biblia lett, amelyen át az élő Úr beszéde szól az emberhez. A theologia ugyan nem tiltakozik a tudományos jelleg ellen, bár a „tudományos“ jelzőre nem föltétlenül tart igényt, de éberem örködik afelett, nehogy a „tudományosság“ elfogadásával szentírásellenes „kötelezettségeket vegyen magára“. A biblika-theologia többé nem történeti szaktárgy, hanem írástheologia, a Szentírás nem puszta történeti „dokumentum“, hanem Isten Igéjének a hordozója. Egyszerű apostoli-reformátori tétel, és mégis hallatlanul új és kemény szó a század elején.

A „bibliai Kijelentésnek“, valamint az azt hordozó *Szentírásnak* helyes értékeléséből következik, hogy a theologiai tudomány minden ágában, tehát hermeneutikai részében is dialektikus természetű. Bár magunk részéről is helyesebbnek tartjuk az „Ige-theologiai“ elnevezést, mégse szükséges vonakodni a „dialektikai“ kifejezéstől, mert eleven erővel érvényesíti azt a figyelemre méltó szempontot, hogy a nem-dialektikus természetű Igéről, amelyet pedig tolmácsolni akar az exegézis, minden körülmények között csak dialektikusan lehet beszélni, vagyis olyan gondolatokkal és mondatokkal, amelyeknél minden felelet ugyanakkor kérdés is.⁴ Nem Socrates-i dialogizálásról van tehát szó, melynél a kérdések és feleletek útján el lehet jutni az igazsághoz, hanem theologiáiról, melynél „egyetlen megállapítás sem léphet fel az abszolút igazság igényével“. ⁵ Ehhez képes a hermeneutikának le kell szállania elképzelt biztos trónjáról, azaz egy pillanatra sem ringathatja magát abban az álomban, mintha elkészített regulái alapján a Szentírásból kikényszeríthető volna Isten Igéje. Nem! Az Igét semmiféle módszerrel, tudományos rafinériával vagy alapossággal uralom alá hajtani nem lehet, s a theologia a maga

egészében alázatosan ismeri el, hogy nemcsak feleleteit, hanem kérdéseit is Istentől nyeri.

A fentiek világosan mutatják, hogy a jelenkori teológiában nem valami új theologiai módszerről van szó, hanem az ún. theologiai szemléletmódnak gyökeres átalakulásáról: a vizsgáló, a kutató alany és a tárgy (a szubjektum-objektum) közötti súlypontnak újértelmű meghatározásáról.⁶ A hermeneutika jellegzetessége nem abban van, hogy módszerileg valami újat alkotott, hanem abban, hogy az 1919-ig terjedő kor által kitermelt gazdag kutatási eszköz-anyagot megfelelő módon alkalmazza. Él a múltnak minden használható vívmányával, *de* új beállításban. Tudományos eszközöket keres és alkalmaz, de az Ige feltétele alatt! Az összehasonlító vallástörténettől kezdve, a formatörténeten bevégezve, mindent alkalmaz, de anélkül, hogy a Kijelentés elsőségét feladná.

1. ÁLTALÁNOS VAGY SPECIÁLIS HERMENEUTIKA

A „jelenkor“ előtti századok theologiai történetében gazdag irodalmi anyagot találunk mind az „általános“, mind a „speciális“ hermeneutika mellett. Az *általános* hermeneutikai felfogás szerint a Szentírást csak ugyanúgy lehet és kell vizsgálni, mint bármely régi könyvet, amely héberül, görögül, latinul vagy más halott nyelven van írva; csak úgy és csak annyiban érthető, amennyiben más régi vallási és egyéb tartalmú könyvek. A *speciális* hermeneutikai felfogás viszont azt vallotta és vallja, hogy a Szentírás magyarázatának az elmélete egy szent tudomány (hermeneutica sacra), mely kizárólag csak a Szentíráshoz alkalmazható. Hiába ismer valaki sok régi könyvet és azoknak a nyelvét, mivel ez a körülmény még nem teszi alkalmassá a Biblia megértésére. Következésképpen az *általános* hermeneutika alapján nem lehet szó külön bibliai írásmagyarázat-elméletről, mivel valamennyi irodalmi alkotás (tehát a Biblia is) ugyanazon szabályok szerint vizsgálendő. A Szentírás irodalmi alkotás lévén, reá is vonatkoznak az általános szabályok („regulák“). Természetes, hogy egy síkba kerül pl. Platónak vagy Arisztotelésznek a műveivel. De ha a *speciális* hermeneutika az irányadó, akkor meg kell keresni azokat a sajátos kutatási módszereket, amelyek kizárólag csak a Bibliára alkalmazhatók.

A jelenkori theologiai gondolkodás szerint a Biblia összefüggésében nincs *sem* általános, *sem* speciális hermeneutika. Jelentős bátorság kellett ehhez a megállapításhoz. Tény azonban, hogy a megállapítás elhangzott és valóban bátor volt. Ugyanis midőn az igazán fejlett theologiai tudományosság birtokában azt gondolták a kutatók, hogy végre eljutottak a legbiztosabb írásmagyarázási elvekhez, akkor jött az új hang, mely váratlan „krízisbe“ taszította a többé-kevésbé elbizakodott teológiát, és megállapította, hogy tárgyával (a Szentírással) szemben teljesen tehetetlen a hermeneutika. Tehetetlen azért, mert mind általános, mind speciális módszerei tehetetlenek, s fáradozásai kilátástalanok. Tehetetlenek és kilátástalanok azért, mert sem az általános, sem a speciális hermeneutika nem képes megeleveníteni a halott betűt. Mitha régi féltett álmok foszlottak volna szét a jelenkori theologiai gondolkodás kalapácsütései alatt.

És ez így is volt. Több évszázados theologiai rendszerek alapjukban inogtak meg, hogy az út visszavezethessen a reformációhoz és az apostoli korhoz.

Ilyen légkörben és az átalakulásnak ebben a tüzes kohójában szűkszerűen esik el az általános hermeneutika bálványja, és vele együtt a speciális hermeneutika eszméje is. A megértéshez, ti. a Biblia megértéséhez „nem elégséges még az ezerszer nagyobb filológiai akribia vagy vallástörténeti képzettség sem; egy, a tárgyhoz való olyan belső viszonyulás szükséges, amely tudja, hogy az Újtestamentum nem magyarázható úgy, mint bármely más forrás“⁷; úgy sem magyarázható, mint a „valóságos irodalomnak egy speciális esete...“⁸, mert a Biblia nem helyezhető el maradék nélkül egyetlen emberi síkban sem.

Ennek a felismerésnek a következményét E. Fascher fogalmazta meg kifejező tisztánlátással, amikor a hermeneutikáról a következőket mondotta: „Eltérőleg a hermeneutikai tankönyvek bevett szokásától, nem kívánjuk a magyarázás művészi fogásait egyszerűen kifejtetni. Hasonlóképpen nem kívánjuk, amint az a jelenkori vitákban történik, az exegéta minőségi tulajdonságait megrajzolni, hanem a felé a minden hermeneutika előtt helyet foglaló kérdés felé fordulunk: miképpen lehetséges a megértés, milyen eszközei vannak a megértésnek.“⁹ Igen, eszközöket keres a megértés számára, de ezek az eszközök nem ún. műszabályok, regulák, receptek. Nincs arról szó, mintha a hermeneutikának nem kellene figyelmeztetnie a kutatási szempontokra, vagy mintha a theologiai múltnak annyi meg annyi fényes eredménye értelmetlen és okatlan dolog volna, hanem csupán arról, hogy mindez nem elégséges. „Az Újszövetség mint történeti forrás a történeti-kritikai exegézis módszerével... kezelendő, de sajátos belső adottsága megkívánja, hogy egy speciális momentum is hozzájáruljon.“¹⁰ A hermeneutikának éppen az a kiváltképpen hivatása, hogy erre az új mozzanatra rámutasson, és a rendelkezésére álló eszközök segítségével csorbítatlanul érvényesítse. Nézzük meg azért: miképpen jut szóhoz ez az új szempont a mai hermeneutika szemléletmódjában?

Ha a mondottak szerint sem az általános, sem a speciális hermeneutika nem tartható fenn önmagában, önként adódik a kérdés: miképpen jöhet létre a „megértés“, azaz „milyen eszközei vannak a megértésnek“? Amilyen mértékben kielégítő feleletet nyerünk erre a kérdésre, olyan mértékben tudjuk megoldáshoz juttatni a hermeneutika problémáját.

Tegyük fel újból a kérdést: milyen eszközei vannak a megértésnek?

A válasz egyelőre negatív: nincsenek, egyáltalán nincsenek olyan feltételek, melyeknek „teljesítése által az Ige meghallása (megértése) biztosítható volna... Egy pneumatikus, vagyis a bibliai Kijelentés bizonyágtételét szóhoz juttató és így a Biblia lelkét valóban feltáró írásmagyarázásnak nincs, mert nem lehet módszere.“¹¹ Ha volna egy úgynevezett pneumatikus módszert előíró hermeneutika, akkor birtokában volnánk a megértés eszközeinek, de épp ott a végzetes nehézség, hogy ennek a pneumatikus módszernek az eszközlése merő képzelgés, mert az „auctor primariusnak [= Istennek] a terveibe nem tudunk behatolni“, és így „nincs olyan ratio superior, amely képessé tehetne a megértésre“.¹² Sem a „pneumatikus módszer“, sem a „pneumatikus exegézis“, sem a legfé-

nyesebb „zsenialitás“, sem „semmiféle metódus“ nem jöhet számításba a „megértés eszközeinél“. „A szerző [Isten] úgy elrejtette magát művében, hogy őt egyetlen művészi magyarázással sem lehet megjeleníteni.“¹³ Ez más szóval a hermeneutika teljes csődje, teljes krízise. A Szentírástra nézve sem profán, sem bibliai, sem semmiféle hermeneutika nem létezik. Éppoly világosan a reformáció talaján állunk, mint a Kálvin vagy a Luther idejében. Erdemileg ők is ezt a felfogást képviselték.

A negatívum azonban pozitívummá alakul át, ha egy lépéssel továbbmegyünk: Isten a maga beszédét nem engedi át emberi módszerek tárgyává, hanem ő maga gondoskodik magyarázatáról s ezzel együtt a megértés biztosításáról. „Ő kell saját magának az exegetája legyen, ha őt az olvasó meg akarja érteni.“¹⁴ Isten Igéje azáltal lesz megismerhető, hogy ő önmagát megismerteti.¹⁵ Másképpen úgy is mondhatjuk, hogy Istennek „az exegetája Jézus, akin keresztül az örökkévaló megszólal.“¹⁶ Röviden: Isten Igéjének a megismerése nem más, „mint Istennek irántunk gyakorolt csodálatos cselekedete“.¹⁷ Ez az isteni akció, ez az isteni csoda az a plusz, mely az előző kor hermeneutikáját egyrészt alapjában ingatja meg, másrészt pedig kiegészíti. Erre gondolt nemcsak Barth, Vischer, Mistkotte, hanem ezt érti új momentumon Fascher is, amidőn megállapítja, hogy az írásmagyarázathoz szükséges „egyéni tapasztalat nem helyettesíthető mesterséges utánéléssel, hanem a tárgy valósága által történő belső önmeggyőződésen alapul, és enélkül a Bibliát sem megérteni, sem lefordítani nem lehet“.¹⁸

Végso következtetésképp tehát nincs bibliai hermeneutika, mert a tárgy, azaz a Biblia nem tűri el egyetlen metódusnak sem az emberi és kizárólagos alkalmazását. A Szentírás a Kijelentés eszköze, s mint ilyen, egyedül csak Istennek áll hatalmában magyarázni.

A hermeneutika azonban mégis szükséges. Szükséges azzal a feltétellel, hogy tisztában kell lennie ismertett korlátjával. Szükséges a hermeneutika abban a biztos tudatban, hogy a reá való támaszkodás az exegezis számára tulajdonképp egy kockázat (es ist ein Risiko).¹⁹ Szükséges továbbá a hermeneutika olyan értelemben, hogy rajta keresztül nem a Kijelentést ragadja meg az olvasó, hanem a Kijelentés által már foglyul ejtett bibliakutató a „konkrét emberi szót a Kijelentés feltétele alatt vizsgálja“.²⁰ Az így értelmezett és valóban szükséges hermeneutika végeredményében mégis általános hermeneutika („es gibt keine besondere biblische Hermeneutik“²¹), amely azonban erőteljesen a Kijelentésre nézve. Ha ez az alázatos beismerés megvan, azaz tudatában van az *általános* hermeneutika annak, hogy önerejéből a Kijelentést nem igazhatja le, nem kerítheti birtokába, úgy már épp ezen speciális beállítottságánál fogva *speciális* hermeneutikává alakul át, de nem régi értelemben, hanem úgy, hogy specialitásában, azaz tárgyánál fogva általános, és általánosságában speciális lesz. Így világosodik meg a Barth felfogása, mely szerint „nincsen speciális bibliai hermeneutika“, hanem csak általános. Viszont ennek az általános hermeneutikának „mennie kell speciális hermeneutikává lenni épp azért, hogy jobb általános hermeneutika lehessen“.²²

A mondottak után tételként állítható föl, hogy a hermeneutika az írásmagyarázás elméletével foglalkozó azon tudomány, mely a Szentírást isteni és emberi oldalának szerves egységében tartja szem előtt.

Ha így tekintünk a hermeneutikára, akkor szabaddá válik az út, és ami eddig veszedelmes útvesztő is lehetett, ti. a hermeneutika, az most valóban az írásmagyarázás áldott eszközévé alakul.

2. A SZENTÍRÁSRÓL

Ige, Kijelentés, Szentírás, igehirdetés

Alcímünknek ez a Barth szerinti négyes tagolása elengedhetetlen, mert a Szentírás igazi lényegét csak természetes összefüggésében érthetjük meg. Sem az „Ige“, sem a „Kijelentés“, sem az „igehirdetés“ problémája nem tartozik — szorosabb értelemben — kutatásunk körébe, s ezért csak annyit mondunk róluk, amennyit a Szentírás kérdésének írásmagyarázat-elméleti megvilágítása feltétlenül igényel.

Az *Ige* nem más mint maga Isten, mint az Ószövetség Jáhvéja vagy az Újszövetség Küriosza. Közelebbről nem határozható meg. Istennek Igéje, beszéde maga az élő Isten. Ezért mondja Barth, hogy „Isten Igéje nem teremtett valóság, hanem azonos magával Istennel, s ezért nem általános és nem meghatározható“.²³ Az *Ige* fogalmi meghatározásához nincs más szavunk, mint: „Istennek a neve, akit szeretünk, félünk és imádkunk, mert azonos a név viselőjével“.²⁴ Azért kell Igének (*logosz*) neveznünk, mert ezáltal juttatjuk kifejezésre, hogy tudunk róla, és a „beszéd“ formájában számunkra is valósággá lett. Ha nem mondjuk *logosznak* (Igének), akkor egyáltalán semminek sem mondhatjuk, mert számunkra egyáltalán nem létezik. Nem mintha Isten az emberhez való viszonyától függetlenül is nem létezhetne, hanem azért, mert ő az emberhez való viszonyában ismertette meg önmagát. Ismételjük: az *Ige* maga Isten; az *Ige* nem egyéb, mint a „vagyok aki vagyok“, bármennyire is emberinek látszó meghatározás ez. Azt fejezi ki tehát, hogy Isten nem önmagában, hanem — érthetetlen módon — épp az emberhez való viszonyában Isten, azaz: *Ige*, beszélő Isten.

Láttuk, hogy az *Ige* alany, az *Ige* személy, mert az *Ige* maga Isten. Az *Ige* után beszélni kell a *Kijelentésről*. Ez egyelőre nem más, mint emberi fogalom, mert azt fejezi ki, hogy az *Ige* (Isten) nem maradt önmagában, hanem az emberre nézve is valósággá lett. A *Kijelentés* tehát isteni történést jelent, egy tanítási-oktatósi folyamatot, melynek rendjén az ember tájékoztatást nyer az Igéről. Amint Barth mondja: „Isten *Kijelentése* autentikus tanítás Istenről...“²⁵ A *Kijelentés* fogalma ilyenképp azt jelenti, hogy „Isten azt teszi, amit ember semmiféle értelemben és semmi módon nem tehet, vagyis ő önmagát az ember számára megjeleníti, tudtul adja. Ő beköltözik az emberek történelmi életének egy helyére, és pedig egy egészen meghatározott helyére, és az emberi szemléletnek, az emberi tapasztalatnak, az emberi gondolkodásnak, az emberi nyelvnek a tárgyává teszi önmagát.“²⁶ A *Kijelentés* épp ezért Isten és az ember közötti történést, melynek az alánya maga Isten. Isten maga az, aki mint „angyal jön Ábrahámhoz, ő beszél Mózes és a próféták által, ő van Krisztusban“. Más szóval: a *Kijelentés* az *Ige* nyilvánvalóvá-tétele. „Istennek a megismétlődése — eine Wiederholung Gottes —“.²⁷ Ezzel meg is szűnik a *Kijelentés* emberi fogalomnak lenni, mert nem egyéb, mint maga Isten más formában. Kétségtelen, hogy sem az

Abrahám előtt megjelenő angyal, sem Mózes, sem a próféták nem nevezhetők Istennek, de általuk maga Isten jelent meg és szólott. A Kijelentés nem emberi fogalom, hanem a nyilvánvalóvá lett Ige, vagyis Isten. Ezért mondja Barth tisztánlátással, hogy a „Kijelentés... nem kevesebb mint maga Isten”.²⁸ Eközben még a látszatát is kerülni kell annak a vélekedésnek, mintha Isten részekre volna bontva, vagy részekre lenne bontható. Nem! Istent nem lehet ízekre szaggatni. Az Ige, vagyis a kijelentés ugyanaz, mint a Kijelentés, azaz: Jézus Krisztus, vagy a kijelentettség, azaz: a Szentlélek.²⁹ Az Ige mellett azért kell Kijelentésről is beszélni, mert a Kijelentésben az Ige az emberekhez való viszonyában mutatkozik, és emberi bizonyágtételeken át jelentkezik. A Kijelentésről annyit tudunk, amennyit emberek bizonyágtételén át tudunk róla, azaz: „Kijelentést nyерünk és elfogadunk.”³⁰

Barth szavaival zárjuk a Kijelentésről mondottakat: „Maga Isten van jelen akkor, amikor Jézus Krisztus, amidőn az ő szent Lélek jelen van. A Kijelentés ezt teszi: maga Isten van ott, ahol mi vagyunk. Ő a mi természetünket sajátjává tette, a mi bűneinket a magáévá, és halálunkat saját halálává. Számára egész isteni fenségében semmi emberi nem idegen.”³¹ Mondani sem kell, hogy ez a Kijelentés nem egy a többi közül, hanem az egyedüli „páratlan isteni kijelentés.”³²

Az Ige és a Kijelentés után térhetünk rá a Szentíráásra, mely minket tárgyunk kapcsán tulajdonképpen érdekel. Fogalmi kifejezés szempontjából itt állunk a legnagyobb feladat előtt, mert emberi szóval csaknem lehetetlen ruhába öltöztetni azt, amiről a Szentírásban szó van.

Azt mondtuk, hogy a Kijelentés Istennek, az Igének a története, megismétlődése az emberhez, Mózeshez éppúgy, mint hozzánk való viszonyában. Míg azonban a prófétákhoz és az apostolokhoz közvetlenül szólott a történet, addig „reánk nézve a Kijelentés nem önmagában történik, hanem története reánk nézve a Biblia — ihr Geschehen für uns ist die Bibel —.”³³ Tehát a Biblia az az eszköz, amelyen át számunkra az Ige Igévé, a Kijelentés kijelentéssé, vagyis Isten személyes Urunkká lesz. Ilyenképp egészen egyszerű volna azt állítani, hogy Isten önmagának a kijelentése céljából felhasználja a Bibliát, mint mindenestől emberi adottságot. A probléma azonban ennyire egyszerűen nem intézhető el. A Szentírásról sokkal súlyosabb mondanivalója van a jelenkori teológiának. Nem lehet egyszerűen isteni és emberi oldalról beszélni, érteve „isteni” alatt a hatalmi körünkön kívül eső Kijelentést, s „emberi” alatt a kutatás tárgyát képező betű-tengeteget. Nem lehet, mert a két oldal nem egymásmellettségében, hanem egységében jelentkezik. „Jóllehet Isten Igéje és a Szentírás mind mennyiségileg, mind minőségileg különbözik egymástól, mégsem választható el.” Nem, mert „a mi Krisztussal való közösségünk most is és a jövőben is az apostolok és a próféták szavával való közösségünktől, azaz az ún. emberi oldaltól függ.” Az apostolok és a próféták szava pedig nem minden további nélkül emberi beszéd („emberi oldal”), hanem Isten kijelentésével telített Szentírás. Magának a szövegnek, ti. az emberi oldalnak sem lehetünk urai, hanem a „szöveget már előzőleg, ti. olvasása előtt, gazdagabbnak kell elismernünk minden exegézisünknel, s ezért az írás, a betű titka előtt úgy kell megállnunk, mint Isten titka előtt.”³⁴ Más szavakkal azt is mondhatjuk, hogy maga a pusztán szöveg nem szemlélhető önmagában, vagyis sajátos

kijelentés-tartalmától függetlenül, hanem csakis annak egységében, azaz: kijelentés a szövegben, és szöveg a kijelentésben. Mihelyt elvonatkoztatási szempont érvényesül, többé nem Szentírásról van szó, hanem hol bölcs, hol oktan történeteknek, beszédeknek a halmazáról.

Mielőtt tovább mennénk, ki kell térni arra a feltételezett esetre: mit jelentene, ha mégis elszigetelten szemlélnénk az emberi oldalt? A felelet csak a következő lehet: egy Krisztus korabeli és azelőtti századokra vonatkozó vallásos könyv lenne a Bibliából. Ugyanis „ha a Bibliát mellesleg mint a régi Izraelnek és vallásának történeti dokumentumát... , a hellenizmusnak egy forrásgyűjteményét használjuk, úgy a Biblia és a mi emberi világunk más nagyságai között nincs különbség“;³⁵ „szavait úgy lehet olvasni és méltatni, mint pusztá emberi szavakat. Mindenféle emberi kritikának alá lehet vetni, és pedig nemcsak világnézeti, történeti és morális szempontból, hanem vallási és theologiai tartalmát illetően is.“³⁶ Ezt tette a múlt századi theologiai kritika, és ezáltal (jóllehet rámutatott a Biblia igazi emberi arcára) szem elől tévesztette igazi Szentírás-jellegét. Ugyanis az Írás a maga értelmét és jelegzetességét ihletettségből nyeri. Azonban a „Biblia ihletettsége... nem fekszik előttünk, mialatt a Biblia szemünk előtt van, és mialatt mi a Bibliát olvassuk“.³⁷ Vagyis a szétválasztás eszközölhető, de túl nagy az ára, mert a Biblia abban a pillanatban megszűnik a theologiai tudomány tárgyává lenni. A szétválasztás keresztülvihetetlen. A Szentírást a maga természetes egységében kell nézni és látni, mert ezzel az igénnyel lép fel a kutató iránt. Nem kell félni attól, hogy az emberi oldal mellőzésben részül. A történeti kutatás jogához jut, de most már az egység szemléletben mint theologiai feladat! Hogy mennyire nem félt és nem fél a jelenkori theologia a történeti kutatástól, mutatja pl. maga Barth, aki szerint a Bibliában igen sok dolog „vallástörténetileg“ van meghatározva. De mégis igaz, hogy pusztá dokumentumként nem kezelhető, mert „szorosabb értelemben véve sem az Ó-, sem az Újszövetség nem ismer történelmi könyveket...“ A Szentírás szövege még elvonatkoztatva sem tekinthető pusztá emberi szövegnek, feltéve, ha a theologia igényt tart a szent-írásra. „A Szentírás olyan embereknek a szava, akik... Immánuel t öhajtották, várták, remélték, és végre Jézus Krisztusban meglátták, hallották és megtapintották.“³⁸ Röviden: A Szentírás csakis isteni és emberi oldalának egységében marad szent-írás, míg szétválasztás esetén megszűnik a Kijelentés hordozója lenni.

A következőkben azt kell tüzetesebben megvizsgálni, hogy mit jelent az „egység“ a maga részleteiben. Melyek az egység szemléletben nézett Szentírás ismérvei, jelegzetes vonásai?

1. A jelegzetes vonások között első helyet igényel az inspiráció, mely az előbbi egység szemléletben nemcsak az isteni ihletettségre, hanem ugyanakkor az emberi tevékenységre is utal. Az inspiráció lényege tömören így határozható meg: az Ige testté lett, a Lélek a betű ruhájába öltözött. Nem szólhatunk a Bibliáról anélkül, hogy az Igére ne figyeljünk, és nem figyelhetünk az Igére anélkül, hogy a Bibliára ne gondolnánk. A betűből nem lesz Lélek, és a Lélek nem anyagiassul meg, de valami titkos egység uralkodik a kettő viszonya felett. Az Eicholz szavait kell idéznünk, melyek arra figyelmeztetnek, hogy a Szentírás épp

inspiráltsága folytán olyan kijelentett titok, mint amilyen az Igének a titka.³⁹

Amidőn az isteni ihletettséget hangsúlyozzuk, óvakodnunk kell a „verbális inspiráció“ veszedelmétől, amely több túlzással terheli meg a tant. Az isteni ihletettség nyomatékos kiemelésével nem szabad háttérbe szorítani a Szentírás emberi vonatkozásait, s ezáltal megrövidíteni az Ige hordozóját, az írott szöveget. Doschützel együtt vallja a jelenkori teológia, hogy a Szentírás anyagának megfogalmazásánál „a gondolatok képzése és formálása az emberi szellem körébe esik, és meg van határozva azok által a külső behatások által, amelyek alatt az akkori emberi szellem állott“.⁴⁰ Tehát az inspiráltság nem azt fejezi ki, hogy a Szentlélek szó szerint diktálta le Isten beszédét a szent íróknak, akik ilyenképp a formára nézve is szolgálai módon engedelmeskedtek volna az égi szónak. Nem, mert a „próféták és az apostolok szabadon engedelmeskedtek. Szabadon adták át a maguk gondolatait, tehetségüket, lelkivilágukat, nyelvüket, hogy mindezt maga a Szentlélek használja fel...“ szabad tetszése szerint.⁴¹

Újból figyeljünk az Ige és a test, a Lélek és a betű egységére, vagyis: inspiráltság, de nem verbalitás; Lélek, de nem égből aláhullott könyv, hanem az Ige által megszentelt emberi szavak! A Szentírásban az utolsó betűig minden isteni eredetű, amiképpen az utolsó betűig minden emberi alkotás. Istennek, Krisztusnak a „titkával“ van dolgunk. Jézus Krisztusban emberi természetet vett magára Isten, és az Írás eszközén át ugyancsak emberi alakban, emberi módon szólít meg bennünket. Hogy „az Írásnak a szavát számomra Isten az ő Szentleke által így, és nem másképp adja elő; engem így, és nem másképp von felelősségre, vezérel hitre, vagy botránkoztat meg, ez az inspirációs tannak az értelme, aminthogy ebben az értelemben egészen bizonyosan nem a protestáns ortodoxiának úgynevezett találmánya, hanem az egyház világos bizonyágtétele“.⁴²

2. A két oldal egysége vonatkozik nemcsak az Újszövetségre, hanem az Ótestamentumra is; nemcsak egyik vagy másik bibliai iratra, hanem az egész Szentírásra. Épp abban áll a református írásprincípium, hogy a „Biblia mind ó-, mind újtestamentumi részében Isten Igéje“.⁴³ Nem úgy van, hogy az Ószövetségben vannak úgynevezett messiási részek, amelyek Krisztusra utalnak, hanem az egész Ótestamentum a jövőre, Krisztusra néz, ugyanarra, hogy pl. Vischer nem riad vissza az ilyen erős kitéltől sem: „Csakis az Ótestamentumra való vonatkoztatással lehet megmutatni és felismerni, hogy Krisztus a Messiás, és hogy mit jelent ez: ő a Messiás.“⁴⁴ Igen, mert „Izraelnek a története az ígélet szavától esett teherbe“⁴⁵ és az Újszövetségben csak az történik, amit az Ószövetség megígért. Nem lehet az egységet felbontani s mintegy azt állítani: az Újtestamentum önmagában is elegendő volna az üdvösség számára. Az ótestamentumi ember semmivel sincs hátrányban az újtestamentumi mellett, mintha ő érdemileg kevesebbet látott volna, mint az újtestamentumi. Ádám „a maga hite által ugyanazt vette, amit én elnyertem. Krisztust nem látta a saját szemével, amiképpen mi sem“.⁴⁶ Van különbség nemcsak a két szövetség, hanem az egyes írások között is, de lényegileg csak akkor, ha az egység felbomlik és a „formát“ önmagában elszigetelve nézzük. Ilyen értelemben állítható, hogy ellentétben áll pl. az Ó- és Újtes-

tamentum eszkatologikus képe.⁴⁷ Alapjában véve azonban, vagyis az Igére való tekintettel az összhang épségben marad. Nem úgy van, hogy egyik a „jövendölés“, másik a „beteljesedés“, egyik a törvény, másik az evangélium, hanem mindkettő ugyanazon értékű és minőségű bizonyágtétel Jézus Krisztusról. „Az Ótestamentum érvénye elleni kifogást az egyház csak úgy fogadhatja, amint az Újtestamentum vagy a reformátorok tették, hogy ti. ennek a könyvnek a megértését Krisztustól várja.“⁴⁸

3. Az egységet nem zavarják a Szentírásban kétségtelenül előforduló ellentmondások. Pl.: „Bizony megemésztetünk a te haragod által és a te búsulásod miatt megromlunk“ (Zsolt. 90, 7). Ez látszólag ellentétben áll az Ésaías 27, 4 verssel, ahol ez áll: „Nincsen haragom.“ Igaz az ellentét, de valóban csak látszólagos, amely „azonban minden mi szintézisünkön túl fekszik“.⁴⁹ Látható, hogy ezen a ponton is találkozunk a jelenkori theologia a reformációval.

Az ily módon, vagyis az egészséges egységben értelmezett Szentírás a theologiai exegézis tárgya. Minket csak annyiban érdekel a Szentírás, amennyiben elmondható róla, hogy Isten Igéje! „Nem az írárok vagy azoknak összessége, vagy az isteni mondások teljessége“, hanem az egységes Szentírás a kiindulásunk és zárópontunk. Világosan fejezi ki az egység gondolatát Miskotte, amidőn azt mondja, hogy „a Szentírásban az *egység*“ [ti. a Lélek egysége], melyet látunk, és a *sokféleség*, melyet szintén látunk, együtt képezi az Ige egységét, amelyet nem látunk“.⁵⁰ Ez természetesen nemcsak tantétel, hanem hitvallás. Hitvallás, de egyben tantétel is! Itt és egyedül csak itt található a theologiai exegézis dogmatikai kötöttsége“.⁵¹

Amit még a Szentírásról elmondhatunk és el kell mondanunk: röviden tesszük, mert benne csaknem egészében a reformátori tanítás megismérléséről van szó.

4. Az Írás a hit kánonja, zsinórmértéke, de nem történetiségében, hanem már ismertetett egységében. „Mint ilyen minőségi páratlanság képezi az egyházi igehirdetés szabályát.“⁵² Mint ilyen, azaz mint a Kijelentés eszköze, az ember számára „feltétlen tekintély, melyet a Szentlélek segítségével elfogadhat, de mint tekintélyt nem vizsgálhatja és nem ítélheti meg“. „Nemcsak az igehirdetés, nemcsak az egyes hívő, hanem a mindenkori keresztyén theologia számára is a Szentírás az egyetlen forrás és szabály.“⁵³ Kanonikus Íráson értjük azt a Szentírást, melyet az egyház magára nézve mint ilyent elismert és elismer. Mindenesetre tudni kell, hogy az egyház a kánont abban a tudatban hozta létre, hogy „a bibliai iratokat a többiek tömegéből nem maga válogatta ki, hanem csak mint már kiválasztottakat elismerte“. A kanonizálás alanya nem az ember, nem is az egyház, hanem maga Isten. Ezért alapjában véve emberileg, theologailag azt sem lehet állítani, hogy a kánon végképpen le van zárva, s azon változtatást eszközölni sohasem lehet. Nem, mert „a lezárás cselekménye isteni, eredménye pedig [s a lezárásnál erről van szó!] mint olyan: emberi, relatív, változó“.⁵⁴ Bármennyire is nem reformátori hang, érdemileg, azaz elvileg helyes, hiszen Istennek a kezét megkötni nem lehet. Ki irhatná elő, hogy a Szentírásban adott Kijelentésről szóló bizonyágtételén Isten nem változtathat? Jézus Krisztus tegnap és ma és örökké ugyanaz, de Istennek hatalmában áll a drága kincsét hordozó cselekményt tetszése szerint formálni. Igaza van tehát

Barthnak, ha amellet tör palcát, hogy „a kánonnak összeszűkítése vagy kiszélesítése alapján véve ma sem esik a lehetőség határán kívül. Csak annyit mondhat az ember, hogy a változtatás... legitimálásához elengedhetetlen, hogy az a Kijelentést megismerő egyháznak a cselekménye legyen, és ne engedessék át a történelmi kutatásnak mint olyannak, vagy egyesek vélekedésének.“⁵⁵

5. A kanonicitás feltétele a tekintély, azaz annak elismerése, hogy a Szentírás valóban Istennek a beszéde. Nem bizonyítandó tantételről van szó, hanem újból csak hitvallásról, melyet a reformáció ajándékozott. „Egy felelősségteljes teológiai gondolkozás“ ilyen kérdésekről, mint „van-e Kijelentés“ stb. egyáltalán nem is beszélhet. Minden ilyen természetű „apológia vagy polémia... felelőség nélküli és éppen ezért hatástalan teológiai cselekedet“.⁵⁶ A tekintély problémája tehát nem bizonyítandó hittétel, hanem Isten parancsa iránti engedelmesség. Eközben semmiképp nem engedhető meg a Szentírásnak Krisztussal való szembeállítás. Brunnernél találunk erre nézve nyomokat. Ő felteszi a kérdést: mi a keresztyén reménység alapja? És válaszol: „Az egyház hagyományos felelete — mind a középkorban, mind a reformációban — így hangzik: A reménység alapja Istennek a Szentírásban adott kijelentése. A mi feleletünk pedig ez: A keresztyén reménység alapja Istennek Jézus Krisztusban adott kijelentése.“⁵⁷ Ez épp annyira igaz, amennyire nem igaz. Veszedelemes benne, hogy lehetőséget nyújt a Szentírásnak Krisztussal való szembeállítására. A református írásprincípiumnak egyik fontos jellegzetessége, hogy Krisztus szava mindig a Szentírás szava, és a Szentírás beszéde, mindig Krisztus beszéde. Brunnernél Luther-i kovász érvényesül, bár ebből a magatartásból Luther végeredményében nem csinált gyakorlatot.

Arra a kérdésre, hogy miért épp a Biblia Isten Igéje, csak azt lehet felelni: azért, mert „a Biblia teszi magát kánonná. Kánon, mert mint ilyen követelte és követeli tekintélyét az egyháztól“.⁵⁸ Még kifejezöbben ír R. Knopf (Újtestamentumi bevezetésének első oldalán): „Az Újtestamentum Isten Igéje. Ez a mondat számunkra tovább nem vitatható kiindulási pont, mert aki ezt elutasítja, annak egyáltalán fölösleges, hogy a minket itt foglalkoztató problémával tovább törődjék.“ Vagy Barth a Kálvin szavaira hivatkozva: „A Biblia mint Isten Igéje onnan ismerhető meg, hogy a Biblia Isten Igéje.“⁵⁹

6. Még egy dologra kell figyelmeztetni a Szentírásról szóló tanítás kapcsán, mely különösen az utóbbi esztendőkből sok teológiai vitára adott alkalmat. Elsősorban a vallástörténelmi és formatörténelmi iskola tudományos kutatásai során kialakult az a felfogás, hogy a Biblia nemcsak legendáris, hanem mitikus elemeket is tartalmaz. Ezt állították a németországi teológusok közül többen (Bultmann stb.). Brunnernél szintén észlelhető ilyen irányú gondolkozás. „Az Újtestamentum apokaliptikus-eszkatologikus szemléletmódjának egyszerű átvétele reánk, mai emberekre nézve, egyáltalán nem lehetséges. Számunkra nem létezik többé az a világ, melyben a csillagok a földre hullhatnak az égből... Világosan egymás mellé kell helyezni a két világképet, ti. a Biblia világképét, és az újkori tudományosság mérhetetlen világképét. Így megérthető az a törekvés, mely szerint a bibliai hitvallásból mindaz kikapcsolandó, mint érvénytelen, ami függvénye a világképnek... Ez a tö-

rekvése az Újtestamentum egzisztenciális magyarázásának.⁶⁰ „Ha nem sikerül az újtestamentumi eszkatalogikus váradalmakat úgy megfogalmazni, hogy megfeleljen az egzisztenciális magyarázat jogos követelményeinek, vagyis hogy főként ne legyen összeütközés a hit és a modern tudományos világkép között, akkor elkerülhetetlen a talajnélküli liberálistizmusba való átsiklás.”⁶¹ Tehát helyet kell adni a mitológiamentesítést kívánó theologusok igényének, folytatja Brunner, mivel „a Biblia, az Újszövetség éppúgy, mint az Ószövetség, olyan kifejezési formákkal él, amelyek nem felelnek meg a tartalomnak.”⁶²

Tehát olyan elemekről is szó van a Bibliában, amelyek nem számíthatók történeti tényeknek, hanem úgy kezelendők, mint történelmi hitelességet nélkülöző leírások. Ez a vélemény, mely a reformáció vagy különösen a prot. ortodoxia idejében ismeretlen, természetszerűen döntést, feleletet várt és vár, s jelentősége sokkal nagyobb, mint amennyire egyáltalán elképzelhetjük. Hazai viszonylatban is szóba került a probléma, s így alapjában véve nem ismeretlen. A mi feladatunk az, hogy a theologiai tudomány jelenlegi állása szerint világosan adjuk elő a kérdést. Nem szabad félretolni vagy jelentéktelenné kicsinyíteni, mert aszerint, hogy miképpen foglalkozunk állást, hitünk gyökérfelvetései kerülnek a vizsgálódás középpontjába.

Láthattuk a fentiekből, hogy az Ige és a test egységében az utóbbi van előbbiért. A test, vagyis az Írás szövege azért van, hogy általa Isten örökkévaló beszéde emberi, idői viszonyoknak megfelelően, emberek számára érthető módon kifejezésre jusson. A Szentírás szövege a legkülönbözőbb profán irodalmi formákban jelentkezik, mert a hitre, vagy mondjék helyesebben: az Igére nézve teljesen közömbös, hogy hordozó edénye egy „legenda” vagy pedig egy hű történeti leírás.

A Cullmann megállapítása szerint a történelmi érzék hiányzik az őskeresztényen (= újtestamentumi) iratokból. Az íróktól távol áll a történelem és a mítosz közötti különbségtétel,⁶³ bár a történetiségre igényt tartanak, azaz úgy írnak, mint akik való történetről számolnak be. Ugyanezt a felfogást találjuk az Ószövetségre nézve Dietrich Bonhoeffernél, ki a paradicsomi történet összefüggésében mondja: „Hogyan is lehetne az első, a fiatal földről másképp beszélni, mint a mesék hangján? . . . Miért nem látjuk be: minden mi beszédünk Istenről, a kezdetről és a végről, bűnünkről — formailag — sohasem magukat a dolgokat [Dinge] juttatják szóhoz, hanem mindig képeket tartalmaznak . . . Történetileg az a helyzet, hogy az életnek és az ismeretnek a fájáról szóló elbeszélések eredetileg eltérő forrásból táplálkoztak. Azonban mindez igen homályos. Számunkra az a szöveg a lényeges, amely Krisztus egyházában előttünk fekszik . . . — Feladatunk az, hogy a mágikus világ régi képes beszédét a technika világának az új képes beszédére fordítsuk le, de mindig azzal a megfontolással, hogy engedjük nekünk szólani azt, ami . . . egykor a mágikus világkép emberéhez szólott.”⁶⁴

Röviden: a Bibliát Szentírássá tevő Ige nincsen hozzákötve irodalmi műfajokhoz. A Bibliában még arról is lehet szó, hogy Isten Igéjét elfogadjuk, jóllehet minket az Ige nem a történelemnek, hanem a „legendának” vagy a „mondának” a formájában érint meg.⁶⁵ Ezzel ki van mondva a döntő szó, hogy ti. az Írás hitelre méltóságának még a történetiség sem feltétele! Elvileg ez a való helyzet. A bibliamagyarázónak

tudnia kell, hogy az Ige mondanivalója nem áll vagy esik a történelmi hitelességgel. Tekintettel azonban arra, hogy a Biblia igényt tart a történetiségre, holott a monda, a legenda és a mítosz kifejezések (mint köztudomásúlag nem történelmi valóságot feltételező közvetítő formák) nem tartanak igényt (legalábbis közismert használatuk szerint nem feltétlenül) a történetiségre, ezért szembe kell nézni a kérdéssel: szabad-e, lehet-e mondáról, legendáról, mítoszlól beszélni a Szentírásban? Ítéletünk szerint ezt a problémát Barth a legnagyobb hozzáértéssel oldotta meg, amiért egészében ismertetjük az ő felfogását.

Már az eddigiekben látható volt, hogy a Bibliában lehetnek és vannak mondák, valamint legendák. Mondák és legendák azonban csak azt jelenti, hogy egy adott történet elbeszélésénél maga az elbeszélő is tevékenyen részt vesz, azaz esetleg olyan elemeket visz be elbeszélésébe, amelyek az általános történetiség szempontjai szerint nem állhatnak meg. Ilyen mondái és legendás elem a dolog természete szerint minden leírásban felismerhető, vagy legalábbis esetleges jelenlétével számolni kell. Ez a körülmény viszont távolról sem szól a történetiség ellen, hanem csak azt bizonyítja, hogy az elbeszélő úgy adja elő anyagát, mint tényleges történetet. A monda és a legenda fogalmak nem zavarják a Szentírásnak a történetiségre való igényét.

„Másképp vagyunk a mítosz kategóriájának a bevezetésével. Az az ítélet, hogy egy bibliai történetet mint mítoszt kell megérteni, szükségképpen a bibliai bizonyágtétel lényegébe vág.“ A mítosz lényegileg zavarja, bántja az Írás bizonyágtételét, mert a mítosz nem a történetiséget, a történeti valóságot tételezi fel és igényeli, hanem csak színleli azt. A mítosz az elbeszélés formájában, de tulajdonképp idő- és térnélküliségben adja elő az emberi egzisztenciának bizonyos alapkérdéseit, adott esetben pl. az istenséghez való viszonyát. Az előadott anyagnak az ura az ember. Ő akár így, akár másképp is megfogalmazhatja mondanivalóját, mert sajátjáról, fantáziája szüleményéről, azaz nem kívülről vagy épp felülről nyert, tőle függetlenül történő dolgokról van szó. Elbeszélésének történései nem exkluzív jellegűek. Mindig és mindenütt megtörténhettek és megtörténhetnek. Kieszközölhetők, mert saját létének végső okával, azaz az istenséggel az ember mintegy természetes viszonyban áll. Isten újra meg újra megjelenhetik előtte, mert ember és Isten között mélyreható különbség nincs. Varázslással és mágiával Isten állandóan kikényszeríthető, és őt állandóan megtapasztalhatja az ember. A mítosz tehát nem forma, hanem tartalmában is mindenestől emberi spekuláció. Pusztán történeti szempontból is kérdéses: vajon az összefüggésekre való tekintettel szabad-e mítoszlól beszélni az Írásban, csak azért, mert a mitikus paralelek kimutathatók. Mindenesetre, aki mítoszlól beszél a Szentírásban, az szem elől tévesztette az Írás természetét; a Bibliát úgymondva „a keresztyén egyházon kívül“ olvasta, és megfelekedett a leglényegesebbéről, hogy ti. az Írás a Kijelentésről szóló bizonyágtétel. Ezért, vagyis mivel a mítosz fogalma ennyire sokatmondóan idegen és veszedelmes elemeket hordoz magában, ezért nem adhatunk neki helyet a Szentírásban. „Meséket és mondákat olvasunk a Biblia első részében; azt is mondhatnánk, hogy (mítoszokat), ha ez a szó nem volna annyira megterhelve“⁶⁸ — mondja Vischer, s ezáltal ő maga is tiltakozik a mitologizálással szemben.

Barth szavainak szószerinti idézésével zárjuk a mítosz problémáját: „A Bibliának, mint a Kijelentésről szóló bizonyágtételnek a felfogása és a Bibliának mint mítoszlól szóló bizonyágtételnek a felfogása kölcsönösen kizárják egymást. A monda kategóriája, azaz bibliai történetek általános értelmű történetiségének a problematikussá tétele a Bibliának mint bizonyágtételnek lényegét nem támadja meg, de annál inkább a mítosz, mert a mítosz a történelmet mint olyant és ezzel együtt a bibliai híradásoknak sajátos történetiségét nemcsak problematikussá teszi, hanem gyökerében tagadja; a mítoszként értelmezett Kijelentés nem történet, hanem egy tér- és idő nélküli állítólagos igazság“.⁶⁷ „A Biblia azért helyez olyan különös nyomatékot a történetiségre, mert Kijelentés alatt nem emberi alkotást ért.“ Mihelyt az emberé lesz a döntő szó, az emberé lesz az érdemi mondanivaló, azonnal áldozatul esik a Kijelentés, és értelmetlenné válik minden hit, minden theologia. Jó azért tudni, hogy a Szentírás lehet legendáris, de nem lehet mitikus, vagy egyébként megszűnik Szentírásnak lenni.

Ezek azok a gondolatok, melyek a Szentírás fogalmát illetően elsősorban foglalkoztatják a jelenkori theológiát, illetve a hermeneutikát. Elöttünk áll a Szentírás az Igének és a Kijelentésnek-, az isteni és az emberi oldalnak az egységében; előttünk áll inspiráltságával, ó- és újtestamentumi „egy“-voltával, tökéletes harmóniájával, azaz ellentmondásnélküliségével, kanonikus jellegével, autoritativ természetével és mitológiamentségével. Mint ilyen képezi először az exegézisnek, azután pedig az igehirdetésnek a tárgyát, anélkül, hogy alanyisága legkisebb mértékben is veszélyeztetve volna.

Talán feltűnő, hogy a Biblia egyes tulajdonságait szűkszavúan ismertettük. Ennek az a magyarázata, hogy a mellőzött részletkérdések tekintetében a jelenkori hermeneutika megegyezik a reformáció és a prot. ortodoxia felfogásával, amit ismerünk. Ezért szükséges megjegyezni: a Szentírásról szóló teljes értékű tan megismeréséhez elengedhetetlen a reformáció és a reformáció utáni, valamint a jelenkor hermeneutikájának együttes szemlélete.

3. AZ EXEGÉZIS SZEMPONTJAI ÉS MUNKÁJA

Az 1. és 2. pont alattiak után természetszerűen fordítjuk tekintetünket a közvetlen cél felé, és kérdezzük: Milyen szempontok szerint valósítható meg az exegézis szolgálata?

A kérdésre adott felelet tekintetében az újtestamentumi theologusok nem oszthatók be egy közös csoportba. Vannak, akik többé-kevésbé még a múltban élnek. Bár fizikai létük a mához tartozik, munkásságuk alapján mégsem tekinthetők az Ige theologusainak. Viszont olyanok is vannak, akik érdemileg szakítottak a múlttal, s így az újrakezdés nehézségeinek a vállalásával hozzájárultak a jelenkori hermeneutika megalkotásához. Körülbelül ilyen beállításban mondja Fascher, hogy manapság a „dialektikusok és mások, akik többségben vannak, egymásra való tekintet nélkül ellentétben állanak“.⁶⁸ Fascher igyekszik hidat verni a két tábor között. Mi azonban hídverés helyett a jelenkorhoz csak a második csoport theologusait számláljuk. Az első képviselői csak akkor és annyi-

ban érdekelnek, amikor és amennyiben tevékenységüknek egyik vagy másik vonatkozásával beleilleszkednek az Ige-theológiába.

Mint minden újrakezdésnél, úgy itt is lényeges sajátosság a múlt gyökeres fölszámolása, ami viszont nem föltétlenül jelenti annak maradék nélküli elvetését. Tisztában kell lenni azzal, hogy az Ige theologusai nem vetik el a múltat mindenestől. Ez más szóval azt jelenti, hogy kutató tekintetüket nem kerüli ki az elődök gazdag termése, amely előtt tisztelettel állanak meg.

Maga az a tény, hogy 1880 óta a század közepéig alig jelent meg önálló hermeneutika (eltekintve a Torm ilyen művétől), távolról sem értékelhető úgy, mintha a jelenkor szembe fordult volna a hermeneutika tudományos művelésével. Kétségtelen, hogy bizonyos mulasztásról van szó, de csak abban az értelemben, hogy az egységes hermeneutikai rendszerek helyét részletkutatások foglalják el. A múlt nagy rendszerező alkotásait erőteljes kritikában részesítik, és ezzel a kritikával az exegézis elhajló útját helyes irányba akarják terelni. Ha eddig különös bizottsággal uralta tárgyát az exegéta, akkor most az új hermeneutikai alapvetés folytán problematikussá válik számára az egész magyarázó tevékenység, ideértve a nyelvészeti tudást éppúgy, mint valamennyi szabálynak az alkalmazását. Meglepő tisztánlátással fejezi ki ezt Fascher: „Tulajdonképp minden művészetünkkel elértük-e — mondja — annak a Szentírásnak a megértését, melyet egy egész vagy féltucatnyi kombinált módszerrel magyaráztunk?”⁶⁹ Jól figyeljük meg ezt a kritikát, mely a XIX. század hatalmas erőfeszítéseire vonatkozik! És folytatja tovább: „Mi lenne, ha művészeti fogásaink helyett, amelyekkel végeredményében elménk győzedelmeskedik, egyszer már azt hallanánk meg előbb, amit a szöveg mond nekünk.”⁷⁰

Az Ige theologusai nem elégesznek meg elméleti eredményekkel, hanem az exegézis gyakorlatára fordítják tekintetüket. Kötelezik az íráskutatót, hogy ne hermeneutikai szabályokon lovagoljon, hanem szabaduljon meg azok bálványától. A hermeneutikai szabályok lehetnek az íráskutatás áldott eszközei, de lehetnek bálványok is aszerint, hogy miképpen él velük az exegéta. Bálvánnyá lesznek, ha segítségükkel az íráskutató csupán a Szentírásról akar beszélni. De ajándékká alakulnak át, ha felhasználásukkal a kutató az Írásnak akar engedelmessé válni.⁷¹ A hermeneutikai elméletek csak a Szentírás betűjéről tájékoztatnak, de nem szólnak a Szentírásról úgy, mint a Lélek és a betű egységéről, mely nincs az ember hatalmában. Márpedig az íráskutatónak „az igazi megértés központi kérdése miatt kell tusakodnia, amelyekkel szemben az összes eddig említett módszer csak segédeszköz, anélkül, hogy létre tudná hozni a megértést.”⁷²

Ez a beismerés és elismerés az újrakezdésnek egyik szembetűnő jele. Tehát csak nagy fenntartással szabad azt mondani, hogy „ez az exegézis hangfogókat tett az Ige harsonája elé”.⁷³ Lehet, hogy voltak (amint valóban voltak) ennek az exegézisnek tévedései, de olyan tisztítást és tisztulást hozott magával, mely a maga teljességében óriási jelentőségű. Még mindig nincs egészen összedőlve, de sok szempontból mégis két kerek évszázad építménye omladozik az újrakezdés hatása alatt.

A kritikai-grammatikai-históriai módszerben a kutató alany győzött a Szentírás felett. A megértést attól tette függővé, hogy meg lehet-e

magyarázni valamely szöveg történeti előállítását. Bizonyítani lehet-e a tartalmi igazságot? Elő lehet-e állítani a szöveg ősaltatát, mely kiállja a legszigorúbb kritikát? A megértést attól tette függővé, hogy mennyire képes visszatükrözni a bibliai személyek lelki világát, és mennyire tudja beleilleszteni őket az általános kortörténet kereteibe, valamint attól, hogy mennyiben hozhatja közös nevezőre a korszellemmel? Így is mondható: Isten hallgat, s az ember, a kutató beszél. Ez a megállapítás minősíthető akár „szinplícizmusnak“, akár „konzervativizmusnak“, vagy hasonlóknak, de a dolog lényegén nem változtat. A hermeneutikának, vagyis a Szentírás magyarázásáról szóló elméletnek alapkérdése az Igéhez, az írott Igéhez való viszonyulás. A kiélezett kérdés így hangzik: a „modern theologia“ ura-e az Igének, vagy fordítva: az Ige veszi hatalmába a theologust?

„A történeti-kritikai szemléletmódnak a hatalmi túltengése az Újtestamentumtól való nagy eltávolodáshoz vezetett.“⁷⁴ Az Ige-theológiának pedig egyetlen igénye, hogy benne maradjon a Szentírásban. Szerinte a megértést nem biztosítja sem a kritika, sem a grammatika, sem a história, sem a három együtt. Ebből az alapvető meggyőződésből magyarázható a múlttal szemben gyakorolt erős bírálat. Amidőn a theologiai kutatás — mondja Weber — úgy akarta megérteni a próféták üzenetét, mint azoknak saját szavát, s ezért a prófétákból lángelméket vagy áldozókat, politikusokat vagy reformereket, nagy gondolkozókat vagy rajongókat csinált, mérték feletti súlyt helyezett a próféták kortörténetére. Úgy vélte a kutatás, hogy a próféták beszéde a történelmi helyzetből magyarázható. Ilyen értelemben mi — folytatja Weber — „semmi értéket nem tulajdonítunk a próféták kortörténetének.“⁷⁵ Az ilyen kritikai megjegyzéseket félre lehet magyarázni, ha valaki nem tekint magára az ügyre, amelyért folyik a harc. Egyébként viszont el kell ismerni a kemény bírálat létjogát. Helyesen jegyzi meg Kattenbusch: az Ige-theologusok „nem akarják félretolni, értéktelennek minősíteni azt, amit a bibliafilológusok, kritikusok, historikusok felkinálnak és megmutatnak“.⁷⁶ Kritikájuknak más a célja, amit nem szabad elhomályosítani. Ők tudják, hogy a Szentírás „emberi-történeti megismerése nélkül nincs szentírás-magyarázás“.⁷⁷ Tudják, hogy „ próféták egy bizonyos időben és időnek beszéltek, amiért a megértéshez szükséges ismerni azokat a körülményeket, amelyek között ezek az emberek éltek“.⁷⁸ De azt is tudják, hogy mindez önmagában távolról sem biztosíthatja a megértést. Nem, mert ezen az úton Jézusnak és a prófétáknak csak a külső életével ismerkedünk meg. Márpedig az Ige-theológiában „a személyek erősen háttérbe szorulnak az ügy mellett, amelynek ők csak hordozói“.⁷⁹ Az exegéta nem történelmet magyaráz, hanem abban és annak segítségével Isten személyes üzenetét keresi. Nem Pált (ezt a történeti személyt) igyekszik megragadni, hanem az általa szóló Urat.

Az előbbieken olyan szempontokról volt szó, amelyek figyelmeztették az exegétát, hogy milyen idegen hatásoktól kell tartozkodnia. A következőkben azt vizsgáljuk: melyek azok az életképes hermeneutikai irányelvek, amelyeket szem előtt kell tartania az íráskutatónak.

1. Első követelmény az exegézis lényegének a világos fölismerése. „Schlatter Adolf az írásmagyarázó feladatát abban állapította meg, hogy pontosan tükrözze vissza a Szentírás tartalmát. Ehhez képest az exegé-

zis végső célja a ió parafrázis.⁸⁰ Dobschütz nem elégszik meg ennyivel. Az exegézis feladatkörébe utalja annak tanulmányozását is, hogy a szerző „miképpen jutott el“ az írásba foglalt gondolatokhoz.⁸¹ Nekünk — mondja Dobschütz — a szöveget a maga előállításában kell megértenünk. Vissza kell menni a keletkezésével összefüggő körülményekhez, idegen behatásokhoz stb. Ilyen általános kitekintés birtokában kell feltárni az értelmet. Eközben az exegéta nem törődik az alkalmazással, mely nem tartozik az írásmagyarázathoz. „Az exegézis (legyen az theologiai vagy nyelvészeti) tökéletesen tudományos jellegű, és szövegét történetileg akarja megérteni.“⁸² Windisch szerint a theologiai exegézis szükségképpen járuléka a történeti kritikának. Az a feladata, hogy „egy adott szövegnek a vallásos theologiai tartalmát kidolgozza, és ezt a tartalmat a jelenkori ember számára nyilvánvalóvá tegye úgy, hogy mint Istennek hozzá irányuló beszéde szívet megragadjon.“⁸³ Az utóbbi két felfogás (Dobschütz, Windisch) inkább a valóságra tekint, semmint az igazságra. Tehát a valóságot kell kutatni történeti-kritikai eljárással, s azután egy következő (akár az exegézishez tartozó Windisch, akár nem hozzá tartozó Dobschütz) lépéssel érvényt szerezni neki. Ennélfogva mindkét esetben főként a valóságra, a történetiségre esik a hangsúly. Márpedig bizonyos, hogy az egészséges exegézist nem a Szentírás valóságyszerűsége, történetisége, hanem annak igazsága érdekli. Az igazság viszont sohasem függvénye a valóságnak. Amiért egy bibliai elbeszélés nem történeti, ebből nem következik az igazság csorbulása. A valóság „mint olyan, sohasem bizonyítéka az igazságnak.“⁸⁴ Az exegézis fogalmi meghatározásánál tehát az igazság szem előtt tartása szükséges. Ebbe az irányba mutat Schlatter, aki mindent megoldva lát, „az Írás tartalmának“ előadásával, vagyis egy jó parafrázissal. Szerinte nem az exegézis feladata, hogy az igazság valóságát kutassa, és a valóság keletkezését szemmel kíséresse. Érdeklődési köre lezáródik a tények ismertetésével. Nem zavartatja magát azzal, hogy a bibliai író miképpen jutott a kifejezett gondolathoz. A bibliai igazság Isten igazsága, és ezt máshonnan származtatni nem lehet.

Schlatterhez kapcsolódva, az exegézisnek az a feladata, hogy *megkeresse és érthetően előadja a Szentírás igazságát*. Ebbe az irányba mutat az egészséges exegétikai múlt, amint Barth is kifejezésre juttatta. „Valódi megértésnek és magyarázatnak nevezem — írja Barth — azt a tevékenységet, amelyet Luther intuitív biztonsággal használt magyarázataiban, s amelyet Kálvin magára nézve nyilvánvaló rendszerességgel exegézise céljául tűzött ki, és amelyet az újabbak közül kiváltképpen Hoffmann... és Schlatter legalább világosan érintett.“⁸⁵ A magyarázó a szöveget mintegy az „I. században“ (tehát nem keletkezés előtt!) „olvassa és érti meg“. „A magyarázat által az I. és XX. század közötti válaszfal transzparenssé lesz. Pál beszél ott, és mi halljuk itt“, de nem akárhonnan — hanem magából „a szövegből“ nyert ismeret által.⁸⁶ Az igazság megismeréséhez elegendő maga a bibliai szöveg, melynek az igazsága nem függ a történeti valóság föltárásától. Nem, mert a történeti valóság szükségképpen bizonytalan és gyakran csak föltevéseken nyugszik. Ezt „Jülicher és Lietzmann — mondja Barth — jobban tudják, mint én.“⁸⁷ Egyszóval az exegézis az igazságot keresi, nem pedig a valóságot. Így aztán egyszer s mindenkorra érvényes a Barth erőteljes megállapí-

tása: „Mit érdekel egy levél hitelességének a kérdése, mit érdekel szerez-
tetésének az ideje, mit foglalkoztatnak egy Pál cselekvésének és gondol-
kodásának — az emberi — motívumai, amelyeknek áthagyományozása
mégis csak történet-lélektani (pszichológiai) pragmatizmus.“⁸⁸ Az ilyen
keményszavú megállapításokat szokás félremagyarázni oly értelemben,
mintha az Ige-theologia eljelentéktelenítené az Szentírás emberi oldalát.
Pedig kétségtelen, hogy nem erről van szó. Az a lényeg, hogy Isten igaz-
ságáról (üzenetéről) kell beszélnie az exegézisnek. Ezt a szempontot sem-
miféle megfontolás nem veszélyeztetheti. Maga az ügy, maga a tárgy, a
tartalom, az igazság a döntő. Innen van, hogy ezt az exegézist gyakran
nevezik „tárgyi exegézisnek“ és „theologiai exegézisnek“, vagy kevésbé
alkalmas kifejezéssel „pneumatikus“ exegézisnek.

Az exegézis feladatának fenti értelmű tisztázása után néhány lénye-
ges hermeneutikai megállapítást ad elénk a jelenkori theologia, amint
azok összefoglalva találhatóak a Református Szemle „*Exegézis, kommentár,
magyarázat*“ c. közleményében.⁸⁹ Eszerint a theologiai exegézis (írás-
magyarázat) legfontosabb jellemző vonásai (fogalmi elemei) a következők:

a) *Ügyszeretet.* A theologiai exegézist végző személynek, vagyis az
exegétának szeretnie kell az írásmagyarázás ügyét. Magát az ügyet! Te-
hát szeretnie kell elsősorban nem a nyelvészetet, nem az első századi
kortörténetet, nem a theologiai tudományok egyik vagy másik vonat-
kozását, hanem magát az az ügyet, az evangélium ügyét, amelynek szol-
gálatában áll az exegézis. Vonatkozik ez a tanítókra éppúgy, mint a
tanítványokra. Szeretni kell az evangélium, az örömmüzenet, a prédikálás
ügyét, amelynek szolgálója (ancillája) az exegézis. Nincs tehát egy ön-
magáért létező (l'art pour l'art) exegézis, vagy ha volna, úgy az nem
egyéb, mint unalmas rágódás egy antik könyvnek némelykor gyönyör-
ködtető, máskor megbotránkoztató tartalma fölött. Ha azonban él az
ügyszeretet, akkor az exegéta szenvedélyesen ragaszkodik tárgyához. Job-
ban szárnyaira veszi ez a tárgy, mint bármely más olvasmány. E nélkül
a belső viszonyulás nélkül értelmetlenné és üressé válik az írásmagya-
rázat. Bármit el lehet sajátítani a szóban forgó belső viszonyulás nélkül,
de az Ige megértését és a róla szóló evangéliumi bizonyoságtételt nem.

b) *Az exegézis alanya.* A theologiai exegézis tárgyát képező Szent-
írásnak nem az exegetáló személy az ura. Az exegéta csak alárendelt esz-
köz. Ő nem hatalommal rendelkező és tárgya felett uralkodó, esetleg be-
lemagyarázó alany, aki bonckés alá veszi a mindenestől rendelkezésére
álló tárgyat. Ennek épp fordítottja az igaz. A Szentírás olyan kutatási
tárgy, amely egyszersmind alany is. Nem az exegéta vonja, viszi, emeli,
erősíti a maga tárgyát, hanem csodálatosképpen ez a tárgy ragadja meg
és hordozza, s ellenállhatatlan alanyként engedelmességre készíti az exe-
gétát. Az exegéta nem mondhatja például, hogy a kutatása tárgyát képező
iratokban vannak fontos és kevésbé fontos, értékes és értéktelen, szük-
séges és fölösleges részek. Ez a megállapítás napjainkban is sok vitára
ad alkalmat, de a „nemet“ mégis érvényesíteni kell, mert a Szentírás a
maga egységében és egészében a Kijelentés hordozója: az írott Ige, s
mint ilyen — személyes hatalom az exegéta felett. A reformáció tanítása és
nyelvhasználata szerint mindez azt jelenti, hogy Jézus Krisztus Szent-
lelke mint tanító és vezető személyes hatalom érteti meg az exegetával
a Szentírást; jól értsük meg: nem a zseniális Pál apostolt vagy Jánost,

nem a „szalmalevelet“ készítő Jakabot, sem a mitologikus evangéliumokat, hanem az Igét, a Kijelentést, az üzenetet.

c) *Fáradozás.* A theologiai exegézis harmadik jellegzetessége, hogy alapjában véve részünkről mindig csak fáradozás és keresés marad.⁹⁰ Mindenesetre a fáradozás kifejezésnek nem az az értelme, hogy az exegézis valami terméketlen erőlködés, amelynek soha nem lehet gyümölcse, vagy olyan keresés, amelyet sohasem követ találás. Szó se róla! Ilyen gondolatok között nem képzelhető el a theologiai exegézis. A fáradozás azt jelzi, hogy az exegéta önmagában (tehát szellemi és lelki képességeivel, hívő alkatával, kitűnő felkészültségével stb.) nem biztosítéka a megértésnek. Az exegéta mindig olyan zörgető, aki csupán elfogadja (de valóban elfogadja) az ajtónyitást; olyan kérő, aki csak tudomásul veszi (de valóban tudomásul veszi) és leírja azt, amit feleletképpen nyert. Egy szóval olyan fáradozó, aki fáradozása gyümölcset Istentől várja. Az Ige nem áll hatalmában! Nincsenek olyan eszközei (pl. szótárak, nyelvtanok, kutatási módszerek stb.), amelyek képessé tehetnék az Ige fölötti hatalomra. Nincsenek sem „vallástörténeti“, sem „formatörténeti“ vagy más megváltó módszerei, amelyek átléphetnék a fáradozás határát, s az Írás szövegét mint pusztá tárgyat uralhatnák. Ezért írja az egyik kutató: „Mi lenne, ha műfogásaink helyett, amelyekkel végeredményében elménk győzedelmeskedik, egyszer már azt hallanánk meg előbb, amit a szöveg mond nekünk“ (Fascher).^{90b} A theologiai exegézis olyan fáradozás, amelynek rendjén az exegéta kérdez, s Istennek Szentlelke válaszol, hogy így (de csak így) létrejöhessen az egészséges írásmagyarázat.

d) *Az egyházra nézés.* A theologiai exegézis — negyedszer — az egyházban történik, és a gyülekezeti szolgálatra néz.⁹¹ Más szóval: „A theologiai exegézis a prédikáció lehetségesítésére irányul“ (Miskotte). Nincs olyan exegézis, amely függetleníthető volna az egyháztól abban az értelemben, hogy ne lássa az Anyaszentegyház szolgálatát. A theologiai exegézis elsősorban nem görög nyelvismeretekre törekszik. Ezt megfelelőbben végezhetik el a filológusok, vagy még inkább a görög anyanyelvűek. Hasonlóképp nem egy antik szöveg irodalmi titkait akarja feltárni (keletkezése okát, létrejöttének sajátos útját stb.). Nem is ókori vallásos ismereteket szándékszik előadni. Mindezzel kénytelen ugyan foglalkozni, de tulajdonképpeni célja az, hogy a megértendő üzenetet átadja az élő gyülekezetnek, tudniillik az igehirdetés és más egyházi szolgálatok támogatása végett. Az exegézis úgy néz az egyházra, hogy minden betűjét azért írja le: hadd mozdítsa elő az evangélium hirdetését és sokrétű megbizonyítását.

e) *Vakmerőség.* Ötödik exegetikai szempont, hogy minden tőről metszett theologiai exegézis végeredményben „vakmerőség“.⁹² Vakmerőség azért, mert rá kell lépnie egy bizonytalanra, amely akár tudománytalannak is nevezhető. Le kell tértnie a megismerő képességbe vetett bizalom útjáról. El kell fordulnia attól a felfogástól, hogy az exegéta saját tudományos (formális vagy theologiai) analizisének a segítségével ugyanazt cselekszi, mint általában az irodalomtörténészek. A biztos út helyett jelentkezik a hit vakmerősége: hiszem és tudom, hogy a Szentírást ihlető (inspiráló) Szentlélek vezet a gondolkozásban, s ugyanő bizonyosságot tesz épp az exegézis útján a maga megváltó akaratáról. Vakmerőség ez, hiszen az exegétának valóban le kell mondani saját magáról, s rá kell

biznia egész szolgálatát Krisztus Szentlelkére. Ezt Luther az exegézis előtti hármassal fejezte ki: Te taníts engem, te taníts engem, te taníts engem, Uram! Vagy a Bengel szavai szerint: Alkalmazkodj minőnenestől a szöveghez, s a szöveget alkalmazd magadhoz. A vakmerőség állandó tartozéka tehát az *imádkozás*: a hívő exegétának az Úrhoz emelt könyörgése. E nélkül az imádkozó vakmerőség nélkül nincs theologiai exegézis. Egyébként a legkiválóbb exegétáknak kellene lenniök a klaszszikus nyelvészeknek, az első század történetét legpontosabban ismerő historikusoknak és dogmatörténészeknek, vagy akár a kultúrtörténészeknek. Erről azonban nincsen szó. A hit és az imádság vakmerősége nélkül nincs theologiai exegézis, s theologiai exegézis nélkül értelmetlen és céltalan erő kifejtés bármely magyarázó tevékenység.

f) *Szabadság*. Az a—d. pontok megállapításai után könnyen támadhat az a benyomás, hogy a theologiai exegézis tulajdonképpen a saját egyéniségét és szellemi képességeit feladó exegétának valami rabszolgai magatartása. Rabszolgai magatartása azért, mert anyagát nem uralja, hanem a célbajutás reménye nélkül fáradozik; nincs önérteke, hiszen csak kiszolgálja az egyházépítést, s még ebben a megdöntözött fáradozásában sem járhat a saját lábán, hanem reáhelyezkedik a hit és az imádság idejétmúlt vakmerőségére. Mindezekhez pedig nem annyira tanulni kell, mint inkább jámbor keresztyénnek lenni, különösebb tudományosság nélkül.

A látszat kétségtelenül fennforog. Az exegétának vállalnia kell a Szentírás Ura iránti teljes szolgálatot ahhoz, hogy ez a tudatosan vállalt szolgálat szabaddá tegye mindennel és mindenekkel szemben. Azonban a helyes hermeneutikai ismeretek feltételezésével hangsúlyozni kell, hogy az egészséges exegézis szabadságának mégsem lehetnek (épp az Úr iránti engedelmisség folytán nem lehetnek) emberi kötöttségei. Szünet nélküli *szolga* marad az Ige iránt, de éppoly szünet nélküli *szabadságban* jár az Igét hordozó Szentírás ruhája, betűje, nyelve, története, egyszóval egész valósága iránt. Röviden: az igazságot szolgálja, s a valóságot uralja.

Kérdezzük: mit jelent ez a szabadság?

A szabadság legszembetűnőbb alkateleme, hogy az exegétát megszabadítja *önmagától*, s egyidejűleg saját szellemének (rációjának, értelmének, okosságának) a rabságától. Ha valaki áttekinti a jelenkori exegézis irodalmát, találkoznia kell azzal a megfigyeléssel, hogy az exegéta gyakran hull alá önmagának a szolgálatába. Saját elképzelésének rabszolgájává lesz, miközben önmagának tulajdonítja azt a feladatot, hogy ő állapítsa meg: mi tekinthető hitelesnek, illetve nem hitelesnek, milyen anyagról állítható „biztosan“ az elfogadhatóság, illetve elfogadhatatlanság, az érvényesség vagy az érvénytelenség, az értékesség vagy az értéktelenség. Az exegéta önmaga számára tartja fenn a jogot annak elbírálására is: melyik író került — például — olyan idegen hatás alá, amely számunkra részben vagy egészben elutasítandó. Esetenként kénytelen félretenni az Ige üzenetét azért, hogy az üzenetet hordozó Szentírás-ruhát kezében tarthassa, vagy akár el is dobhassa. Üres poharat vizsgál és csiszol, de nem ihatik belőle, mert hiányzik a forrásvíz. Ettől a szolgálatától tehát szabaddá kell válnia a theologiai exegézis művelőjének. Nem mintha hadat üzenne a kutató szellemnek, hanem theologiai szabadságban viszonyul a szellem erőihez.

Másodsor szabaddá válik az exegeta a *hagyománytól* és annak minden velejárójától. Ide érhető valamennyi olyan tényező, amely a múlt örökségeként befolyásolhatja az exegezis engedelmességét. A hagyományok legjellegzetesebb szemléltetői református viszonylatban a hitvallások. Kétségtelen, hogy a hitvallások és más reformátori iratok meghatározzák az exegetát, hiszen fundamentumukon állva kötelezi el magát az egyházban a szolgálatra. Akarva sem tehet egyebet, mint hogy a saját hitvallását (= hagyományát) képviselő exegeta legyen. Ez a körülmény azonban nem vonja maga után a Szentírásnak másodlagos helyzetbe való süllyesztését. Tehát figyelembe veszi a theologiai exegezis a hitvallásokat, s velük együtt az atyák (egyházi atyák, reformátorok stb.) bizonyágtételeit (kommentárok, biblika theologiai tanulmányok stb.), de csak úgy, hogy Szentléleknek a Szentírásban ajándékozott tanításához mérje az egész anyagot. Az ilyen szabadság nemcsak joga, hanem engedelmeségben vállalt kötelessége. Ebben a szabadságban szolgálhatja igazán azt az egyházat, amelyben és amelyre nézve kifejti tevékenységét. Királyi szabadság, mivel a Krisztus-Főben-Doktorban gyökerezik.

Harmadszor a theologiai exegezis szabad magától az *egyházról* is. Különösen hangzik, de így kell nyomósítani. Nem az egyház írja elő az exegezisnek, amit tanítania kell. Ez az igény állandó kísértésként jelentkezik ugyan az egyház történetében, de tartósan sose győzedelmeskedett. Igaz, a mérleg nyelve sokfelét jelzett korok és helyek szerint, ami azonban nem gyöngítheti a szabadság köteleztetését. Voltak idők, amikor az egyház átmenetileg egészségtelen uralomra tett szert (középkor) az exegezis felett. Ismét máskor egy bizonyos kiegyensúlyozottság jelentkezett, mintegy fele-fele megosztással: félig az egyház, félig az exegezis. Újra máskor az exegezis függetlenítette magát az egyháztól oly mértékben, mintha nem is kellene számolnia vele (modernizmus). A theologiai exegezis szabadsága különbözik a felsorolt és fel nem sorolt hasonló példaktól. Láttuk, hogy az exegezis mennyire nem függetleníthető az egyháztól, hiszen benne és reá nézve végzi szolgálatát. Tehát nem független, hanem szabad abban az értelemben, hogy sem az egyházi zsinatok, sem a vezető személyek nem keresztelhetik az Úr Krisztus Szentlelkének való engedelmisségét. Az evangéliumi egyház az exegezisnek ezt a szabadságát nemcsak nem gátolja, hanem igényli, és minden áldozattal támogatja.

g) Kongenialitás. A theologiai exegezis utolsó általános meghatározottsága a kongenialításra való törekvés, vagyis az együttgondolkodás. A római mitológiában a „génusz“ az a szellemi valóság, amely jótévi kísérte az embert egész életén át; ehhez képest „geniális“ mindaz, ami az egyéni életet kísérő és meghatározó „génuszhoz“ tartozik, és annak megfelelően történt. Kongenialis pedig a jelenben az, aki vállalja ugyanazt a „génuszt“, amely az egykorúakat (az első században élő bibliai tanúkat) jellemezte és meghatározta. Ehhez képest a kongenialitás nem egyéb, mint a mások gondolkodásához való áthasonulás, akár a múlt tényeire nézve, akár a jelenben. Igazi jelentése nem az, hogy ma olvassa az exegeta pl. az Újszövetséget és az első század emberei között állva érti meg, hanem: az első századba megy át, és ott olvassa az Írást úgy, hogy ma, a huszadik században értse meg önmagára nézve annak üzenetét. Ezt vonja maga után a theologiai exegezis helyes értelmezése. Így aztán a „kongenialitás, amely minden megértéshez hozzátartozik, önmagamra való

vonatkoztatás lesz (Miskotte). Mivel pedig az I. század újszövetségi íróit a Szentlélek (= geniusz) vezette, ezért a kongenialitás olyan megvilágítás (ti. felülről jövő megvilágítás), amely a mai megértőt hallgatóvá formálja, a kutatót vádlottá teszi, és a megvilágítottat széttört lélekké. A Lélek megvilágítása egyedül az Írás szent sötétségéből jön (Miskotte). A kongenialításban engedni kell, hogy a Szentléleknek, a „génusznak“ a szócsove, azaz maga az Írás világítsa meg önmagát (Scriptura sui ipsius interpretis). Így aztán „a magyarázás végeredményében nem egyéb, mint valóban „asszisztálás“ a szöveg önmagyarázása mellett,⁹³ vagyis engedelmesség a személyesen megszólító Ige iránt. Addig kell fáradozni az exegézis keskeny ösvényén, amíg leomlik az I. és a XX. század közötti válaszfal. Az újszövetségi író ott beszél (ti. az I. században), és a XX. század embere itt hallgatja a maga idejében és helyén^{93b}.

Összegezve az előadottakat, az exegézis az a theologiai szolgálat, amely valamennyi rendelkezésre állítható és felhasználható eszközzel tanulmányozza a Szentírás eredeti szövegét (betűjét) úgy, mint a benne és általa beszélő Szentlélek eszközt, azaz isteni és emberi, emberi és isteni egységében, a két vonatkozás éles megkülönböztetésével és szétválaszthatatlanságában, mégpedig az írásmagyarázást (hermeneutika) elvi és gyakorlati szabályainak a betartásával.

A theologiai exegézis további útja a szorosabb értelemben vett gyakorlathoz vezet. Az olvasó előtt áll egy adott szöveg, melyet egyfelől érteni akar, másfelől igyekszik elfogadni üzenetét. Feladata kettős. Ahhoz, hogy ezt a kettős feladatot láthassuk, szükséges bár utalásszerűen megvilágítani az Írás „természetét“, gyakorlati beállításban.

Már említettük, hogy a Szentírás isteni és emberi oldala felbonthatatlan egység. A kettő viszonya nem az egymásmellettség, hanem az egység. Nincs isteni üzenet írott szöveg nélkül, és nincs szentírási szöveg Isten Igéje nélkül. Mivel azonban a gyakorlat munkája emberi tevékenység, ezért az exegéta arra kényszerül, hogy módszeres eljárását sajátos emberi adottságok között végezze, azaz szolgálata rendjén különbséget kell tennie az isteni és az emberi oldal között. Nem beszélhet a Szentlélekről úgy, hogy az írott szöveget ne lássa, és nem nézheti a Szentírást úgy, hogy az Igére ne gondoljon. Mindazáltal egyszer az egyikkel van tusakodása, máskor a másikkal. És mindez azért van így, mert az ember nem Isten, hanem ember. Ezért mondja Miskotte: „A theologiai exegézis feladatai két csoportba oszlanak aszerint, hogy a szöveget egyszer betűjében vizsgáljuk, máskor Lelke szerint.“ Ha betűjében nézzük, akkor jelentőséghez jut a litterális és fenomenologikus eljárási mód.⁹⁴ Ha belső tartalmában nézzük, azaz Lelke szerint, úgy szóhoz jut a hit, hogy tudniillik a Szentírás Isten Igéje, egy kijelentés-egység, mely nem látható, csak hallható.⁹⁵ Miskottenak ez a tömör megállapítása arra figyelmeztet, hogy az exegétának egyrészt emberi, másrészt isteni oldalra való tekintettel kell tanulmányoznia a Szentírást. Az emberi oldalra, vagyis a történeti valóságra nagy súly helyezendő, mivel nélküle nincs igazi megértés. A történeti vonatkozások ismerete nélkül éppúgy érthetetlen a Szentírás, amiként Krisztus sem érthető, ha függetlenül a testté lételetől, bölcsőjétől és keresztyétől. De a Lélek szavának meghalálása, vagyis az isteni oldal szintén nem hanyagolható el. Egyébként Krisztusban csak az embert, csak az I. század prófétáját látnánk. Weber tisz-

tán fejezi ki ezt a kettős exegetikai feladatot: „A Szentírás theologiai megértése nem mellőzi az Írás történeti jellegét (máskülönben a Szentlélek-rajongók szelleme lépne helyére), sem az örökkévaló isteni Igét (máskülönben a Szentlélek volna fölcserélve a történelem szellemével vagy hasonló mitologumenákkal).⁹⁶ Tehát az exegézis gyakorlatában is megmarad a szóban forgó két oldal szerves egysége. Mindkettő egyformán fontos a maga helyén. Miskotte így fogalmazza meg a tételt: A theologiai exegézis nem egyéb, mint engedelmisség a betű és a Lélek oldalán egyaránt. Elvetendő az az elterjedt vélekedés, mely szerint az utóbbit komolyabban kell venni, mint az előbbit.⁹⁷ Érezhető, hogy a theologiai exegézis valóban nem a történet-kritikai kutatás ellen dolgozik, hanem azt csak leszállítja elképzelt trónjáról, és a maga illő helyére teszi.

Ily módon a gyakorlati írásmagyarázás tekintete előbb a Szentírás teste felé fordul. Nélkülözhetetlen a szöveg alapos történet-kritikai-grammatikai ismerete. Ez irányban az út ki van taposva, és a segédeszközök rendelkezésre állanak az exegetikai múlt gazdag termése folytán. Az exegézisnek élnie kell a lehetőségekkel.

Az emberi oldalnál elsősorban azzal kell számolnia a magyarázónak, hogy útkészítésről van szó, nem pedig a megértés kikényszerítéséről. Az alázatos és engedelmes exegeta tudja, hogy egész tudományos felkészültségével sem képes megszólaltatni a hatalmi körén kívül eső örökkévaló Igét. Ő csak eleibe megy és utat egyenget.⁹⁸ Egészséges reformatori örökséget képvisel a theologiai exegézis, amidőn valamennyi segédeszközét az ügy szolgálatába állítja.⁹⁹ Így lesz az emberi tudományból az Ige engedelmes eszköze és út-egyengetője.

A kritikai görög szöveg tudományos apparátusát is szem előtt tartva, az alapszöveg megértését előkészítő tevékenység három egymást követő mozzanatban megy végbe.¹⁰⁰

1. *Szövegvizsgálat.* Eközben az exegeta nem azzal foglalkozik, hogy az adott versben vagy szakaszban található „kijelentésből milyen körülmények és milyen közlési formák folytán lett Szentírás”.¹⁰¹ Tehát nem a maga előállástörténetében érdekli a szöveg. Nem azt kérdezi, hogy a szerző miképpen jutott az írásba foglalt gondolatokhoz. Az exegetát maga az adott kritikai szöveg foglalkoztatja, bár a kialakulás története szintén haszonnal járhat.

A kész szöveget történetileg, azaz betűi alkatában kell előbb megvizsgálni és megérteni. A Biblia emberi beszéd lévén, nyilvánvalóan azt akarja, hogy mint ilyent vegyük komolyan: olvassuk, értelmezzük és magyarázzuk, vagyis úgy tekintsük, mint bizonyos emberek által, meghatározott időben és helyzetben, meghatározott nyelven és szándékkal létrejött emberi beszédet.¹⁰² Ennek a történeti megértésnek fontos eszköze az irodalomtörténeti vizsgálat. Meg kell kísérelnem — írja Barth —, hogy az Újszövetség iratait mint saját konkrét történelmi helyzetük dokumentumait halljam meg. Arra törekszem, hogy a szavakat és szócsoportokat a forrástanulmányozás, a szótárirodalom, a nyelvtan, a mondat- és a stílusteremtés szabályai szerint a maguk legvalószínűbb belső összefüggésébe helyezzem, és felmutassam azt, amiről az író a szövegben beszél. Az így nyert képet összehasonlítom a másikkal, amit ugyanaz az író ugyanarról a dologról, vagy azzal, amit ő egyébként (más összefüggésben) mond. Összehasonlítom továbbá azzal, amit más írók ugyanab-

ban a tárgyban mondtak. Végül igyekszem megállapítani: milyen mértékben van szó az író sajátosan saját anyagáról, vagy egy általános anyagról. Ezzel az irodalomtörténeti eljárással képet alkotok magamnak a külső és belső történet történéseiről, s ezt a képet a többi kép összefüggésébe helyezem. Közben semmit sem szabad háttérbe szorítani, elhallgatni vagy módosítani.¹⁰³

Tekintettel arra, hogy az alapszöveg görögül szól, ezért át kell ültetni az anyanyelvre. Mivel sok jeles anyanyelvi és más átültetéssel rendelkezünk, azért a lehetőséghez képest megvizsgáljuk azokat. A szakszerű exegéta magától érthetően igénybe veszi a maga saját nyelvi felkészültségét, s annak alapján igyekszik minél teljesebben megérteni és a megértésnek legmegfelelőbb módon lefordítani az adott szöveget. Pontosán ismernie kell mindazt, amit mások esetleg nélkülözhetnek, vagy a megfelelő kommentár irodalomból vesznek tudomásul. A theologiai főiskolán a bibliai nyelvek tanulásának az a rendeltetése, hogy lehetségesítse bár a szakirodalom kezelését. Így kerülnek sorra az igealakok és módok éppúgy, mint a mondatszerkesztés különféle kérdései. Ebben a munkában állanak segítségül a szótárak és a nyelvtanok.

Amikor a nyelvi és a kortörténeti-irodalomtörténeti kérdéseket lehető teljességgel áttekinti az exegéta, felhasználva az elmúlt századok (patrisztika, reformáció stb.) exegétikai eredményeit is, nehogy önkontrol nélkül tévútra jusson, akkor befejezettnek tekinthető a szövegvizsgálat.

2. A második feladat az *együttgondolkodás*. Együttgondolkozunk a szövegvizsgálat rendjén nyert anyaggal, azaz behatolunk a bibliai író vagy írók gondolkodásába. Figyelmünket a maga egészében arra irányítjuk, hogy a történetiségen áthatolva, betekintsünk a Biblia lelkébe. Innen, a Szentírás lelkéből, vagyis nem magából a szövegből igyekszünk aztán megérteni a szöveget és a beszélő alanyt, azaz a bibliai író.¹⁰⁴ Addig kell folytatni az együttgondolkodást, amíg bizonyossá leszünk, hogy valóban a bibliai bizonyosságtevő szólalt meg.¹⁰⁵

A vizsgálódásba belejátszik természetesen bizonyos szubjektív elem is, hiszen csak a magam értelmezési képeivel tudhatok gondolkozni. Magammal hozom „filozófiámat“, amennyiben végülis „én látom így“. Ez a szubjektív vonás elkerülhetetlen. Mivel azonban az írás filozófiája különbözik az enyémtől, az érdemi nehézség akkor kezdődik, ha a magam gondolkodását nem adom föl, vagyis nem a Szentíráshoz akarok hű maradni, hanem a saját gondolkodásomhoz. A kritika fölöttébb szükséges, ti. a magam szubjektívizmusával szemben. Ha az önmagam háttérbe szorítása és elnémitása valóban a bibliai író előtérbe helyezését és megszólaltatását eredményezi, akkor a második gyakorlati lépés gyümölcsözőnek minősül. Itt már nem mondhatom, hogy sem hívó, sem hitetlen nem vagyok. Helyet kell engednem a bibliai tanú „geniusának“. Nekem is meg kell jelennem az ő helyén (városában, falujában, pusztájában stb.), s lehetőleg ugyanazon életviszonyok között járva, dolgozva, pihelve, szórakozva, egyszóval ugyanabban a miliőben létezve (egzisztálva), az ő fejével kell gondolkoznom, és az ő szívével kell éreznem. Ez az értelme annak, hogy „betekintek a Biblia lelkébe“. Ha a bibliai tanú szegény volt, akkor én is; ha ő a saját kezével dolgozott, akkor én is; ha ő ismerte az egykori bölcséletet, akkor én is; ha ő nehézségekkel küzdött, akkor én is; ha ő Krisztus Szentlelkének a vezetése alatt járt, akkor én is vele

együtt haladok. Valóban visszamegyek az ő századába, ahol mindent úgy igyekszem látni, hallani és gondolni, mint annak idején ő maga. Más szóval: áthasonulok, kongeniális leszek.

Az áthasonulás mindenesetre nem tartozik a magától érthetően egyszerű feladatok közé. Azért nem, mert végeredményében én magam megyek vissza pl. az I. századba; én a XX. század embere, a magam jelenkori testi-lelki-társadalmi alkatával. Akarva, nem akarva: magammal viszem a magam XX. századi egyéniségét: gondolkozását, iskolázottságát, „filozófiáját“. Bármennyire áthasonulok, mégis csak igaz marad, hogy „én látok így“ (Barth).

Ilyen helyzetben az együttgondolkodás csak úgy valósítható meg, ha előbb feladom a magam saját egyéni szellemiségét („egzisztenciális“ vagy más filozófiámat), s igyekszem hiánytalanul a bibliai tanúval együtt létezni. Megtörténhet, hogy nem osztom az ő véleményét, de saját döntésem csak úgy lehetséges, ha őt tényleg a maga idejében értem meg, s vállalom a sorsközösséget övele.

Az exegéta harmadik gyakorlati feladata az *azonosulás*. Itt az exegéta azonosul a megértett szöveggel, vagyis magával az üggyel. A meghallgatott szó saját ügyévé lesz, mint befogadott és elfogadott üzenet. Tehát a meditáció hidján át eljut a magyarázástól az alkalmazáshoz. Az alkalmazásban az előadottaknak sajátunkká kell válniuk. Az Írás olvasójának és hallgatójának nemcsak egyidejűségre és kongenialitásra, hanem jelenkori azonosulásra kell jutnia a Kijelentés tanúival. Bizonyágtételüket saját felelősségébe kell átvennie. Im már nincs külső és közömbös szemlélő, sem kritizáló exegéta. Ami megmarad: az Ige föltétlen uralma, és az Ige iránti bizalom. Ez pedig hit által megy végbe. Sajátos erővel érvényesül a befogadás szempontja Barthnál: „Te vagy az az ember, akit szíven talál Isten igazságos döntése, és aki elismered, hogy téged ért a találat, vagyis aki elfogadod: Én vagyok az az ember.¹⁰⁶ Így azonosítom magam a szerző gondolatával oly mértékig, hogy az ő gondolatvilágát képes vagyok a saját szavaimmal kifejezni. Annyira megértem a szöveget, és annyira azonosulok vele, hogy immár *én magam beszélek az ő nevében*.

Érezhető, hogy lényegesen többről van szó, mint az előző lépésnél. Itt már túl vagyok pl. a Pál megértésén és az egész I. századi kongenialitáson. Vége szakad a külső szemlélődés utolsó szálának is. Elhagyom az I. századot, s visszaérkezem a jelenkorba, mégpedig úgy, hogy a kongenialitásban elnyert ügyet is magammal hozom, s azzal hiánytalanul azonosítom magam. A Barth egyelőre túl nem szárnyalt terminológiájával élve: *az apostoli bizonyágtétel ügyét saját felelősségembe kell átvennem*. Én vagyok az, aki beszélek Pál helyett, vagy hallgatok a korinthusi gyülekezet helyett. Én vagyok, aki a látás által „éjszaka“ hallok; változott életviszonyok között ugyan, de mégis valósággal. Én vagyok az, aki saját felelősségembe veszem a „Ne félj, hanem szólj parancsot“; természetesen nem úgy, hogy az I. századot megismételem ma. Ez ügyszerűtlenség lenne, hiszen egészen más világban (= nem a zsidóságban és a hellénizmusban) élek, mint Pál. Sajátos helyzetemben és szív szerint azonosulok az Ige üzenetével. Enélkül az azonosulás nélkül nincs exegézis. Aki csak az első lépést akarja megtenni, s esetleg még a másodikat, de ezt a harma-

dikat nem, az írhat jó (?) nyelvészeti tanulmányt, jó (?) vallástörténetet, de nem készíthet jó exegézist, kommentárt, írásmagyarázatot.

Eljutottunk a döntő ponthoz, amennyiben az exegéta képtelen saját erejéből azonosulni a szöveg üzenetével. Önmagában nem tudja kierőszo-
kolni a hit engedelmisségét. Ez az exegézis krízise, amelyet egyedül Jé-
zus Krisztus Szentleke képes feloldani. De nemcsak az azonosulásra kép-
telen az exegéta, hanem ugyanígy az együttgondolkodásra is. Saját ere-
jéből tulajdonképp az első lépést sem valósíthatja meg, azaz a törté-
nelem-kritikai megismerést sem viheti véghez, mivel a szöveg itt sem
szakítható el attól az üzenettől, amelytől értelmét nyeri. Így jutunk a
végső következtetéshez: *mindhárom exegétikai lépésnél* szüntelenül meg
kell újulnia az imádságnak: te taníts, te taníts, te taníts, Uram, megér-
teni és megmagyarázni az írott Igét.

Az előadottak után látni kell, hogy jóllehet a vázolt három lépés
metodikailag nem különbözik a profán exegézistől, a kutató mégis határ-
ponthoz érkezik. Túl van ugyan az útkészítésen, de a tulajdonképpeni
megértés útjára önmagától nem lépett rá; nem, mert a „theologiai exegé-
zis több, mint valami antik tudományosság és történelmi beleérzés”.¹⁰⁷
Az igazi megértés ott lesz valósággá, ahol Isten üzenete belép az olvasó
életébe, és többé nem egy régi könyv beszél, nem is az apostolok és a
proféták, hanem általuk maga az Úr Isten.

Itt állunk az krízis kellős közepén. Úgy látszik, hogy minden fára-
dozás oknélküli és haszontalan, hiszen emberi erővel nem biztosítható a
megértés. És valóban ez a helyzet. Tökéletes krízise ez mind a jelenkori
kutatónak, mind a hermeneutikai múltnak. Azonban a krízis egyszer-
smind az engedelmes exegétának a krízise, a hívő ember krízise. Innen
érthető, hogy a mélység magassággá alakul, a tudatlanság tudássá, az ért-
hetetlenség érthetőséggé, tudniillik Szentlélek által. Amit emberi erővel
nem lehetett elérni, azt az ember felhasználásával ajándékozza a Szent-
lélek csodája. Az írásmagyarázó átlendül az emberi oldalról az isteni ol-
dalra. Többé nem keres és kutat, hanem hallgat és lát, mert szól hozzá
a Szentírásón át a Szentlélek. Hermeneutikai szempontból csak a beis-
merés marad: a Biblia helyes értelmét senki sem szólaltathatja meg,
csak maga a Szentlélek Isten.

Az exegézis munkája és szempontjai kérdésénél még rá kell térni
röviden az *allegóriára*. Maga a probléma ismeretes. Mindössze arra szo-
ritkozunk, hogy olyan jellegzetességeket mutassunk fel, amelyek a her-
meneutikai múltban csak érintve voltak, vagy amelyek alkalmasak arra,
hogy az egészséges tanítást még inkább megalapozzák.

Az allegória kérdése ugyanaz, mint régen: lehet-e egy adott szöveg-
nek vagy szövegrésznek más értelme, mint amit a puszta szövegállomá-
ny hordoz? Van-e joga az exegétának egy adott szövegből egyebet
kiolvasni, mint amit a puszta szövegállomány kifejez? A hermeneutika
történetében azt láttuk, hogy megfelelő határok között ez a lehetőség
nincs kizárva. A theologiai exegézis hermeneutikája szintén ezt mondja.
Nemcsak lehetséges, de „néhánykor a belemagyarázás éppoly jogos, mint
a legjobb szöveg szerinti magyarázat, természetesen emberi gondolatok
kiküszöbölésével és azzal a feltétellel, hogy a grammatikai értelem szol-
gál alapul és az írás egysége az exegéta szeme előtt áll”.¹⁰⁸

Ezt az eljárást azonban nem szabad a szokványos „belemagyarázással” azonosítani. Az allegória nem jogosít fel arra, hogy emberi vallásos vagy profán gondolatainkat átvigyük a Szentírásba. Viszont szabadságot nyújt az exegétának arra, hogy az egész Szentírás összefüggésében értelmezze és értse meg a szent könyvet. Az allegória alkalmazása rendjén az írásmagyarázó a Szentírás egységében gondolkodik és az önmagában érthetetlen vagy szűkszavú bibliai lókust némelykor gazdag kincsesházzá alakíthatja azáltal, hogy teljes mondanivalóját előhívja. Csakis ebben a beállításban jogosult a Barth megállapítása, mely szerint „az exegézis mindig egy kombinációja a vevésnek és az adásnak, a szövegből való értelmezésnek és a belemagyarázásnak”.¹⁰⁹ Ugyanebben az összefüggésben nyer létjogot a Miskotte állásfoglalása, mely szerint „az allegória elvileg nem tekinthető kizárt dolognak, mint határlehetőség”.¹¹⁰ Az allegória tehát az írásmagyarázó kezében egy áldott lehetőség. Csak arra kell vigyázni, hogy olyan rendszerré ne váljék, amellyel mintegy „mechanikusan minden lókust Krisztusra vagy az egyházra stb. akar vonatkoztatni”.¹¹¹ Az ilyen erőszakolt allegória elvetendő, de az egészséges allegória éppannyira szükséges, amennyire veszedelmes a pusztá szövegre támaszkodó és öntelt kritikai magatartás. Otto Webernek a szavaival zárjuk az allegória nyitott kérdését: „A Szentlélek vezetéséért esdeklő imádsággal az elővigyázatos-, azaz a valóban biblikus allegorizálást mernie kell az exegétának. Ezt tették a reformátorok is anélkül, hogy a római allegória erőteljes visszautasítása hiányt szenvedett volna.”¹¹²

ZÁRÓSZÓ

Aki elolvasta vagy elolvassa a *jelenkor* hermeneutikájára vonatkozó utolsó részt, minden bizonnyal az a benyomása, hogy a mai exegézis problémáinak a sokasága hiányzik belőle. Szintén feltűnhet, hogy az egész anyag nem foglalkozik az utóbbi évtizedek kérdésvilágával úgy, amint az tükröződik annyi meg annyi önálló műben, tanulmánygyűjteményben és a folyóiratok sokaságában. Mégcsak utalás sem történik pl. az E. Fuchs *Marburger Hermeneutik* és a Kurt Frör *Biblische Hermeneutik* c. könyvére, az Ernst Käsemann *Exegetische Versuche und Besinnungen* című kötetére, a Rudolf Bultmann *Glauben und Verstehen* című, a Werner Georg Kümmel: *Das Neue Testament* című kiváltképpeni gazdagságú hermeneutikai anyagára, példaképpeni rámutatással az Ulrich Luz: *Erwägungen zur sachgemässen Interpretation neutestamentlicher Texte*- és sok más, a jelen összefüggésben helyére illő dolgozatra. Mégcsak a Református Szemle, számos tanulmányával sem találkozunk. Látszat szerint mindez jogosan minősíthető hiányosságnak.,

Hasonlóképp feltűnő, hogy nem található külön szakasz a helyes (genuinus) írásmagyarítás kritériumáról, holott napjainkban (a jelenkorban) a legdöntőbb kérdések közé sorolható: milyen ismérvek alapján bírálható el valamely hermeneutikai felfogásnak a helyessége, s milyen alapon állítható valamely exegétikai műről: ez az, amely minden tekintetben megfelel a „jelenkor“ követelményének.

Mindkét észrevételezés annyira jogos, hogy ha bárki is eleget igyekezne tenni a fölmerülő igényeknek, akár többkötetes művet készíthetne anélkül, hogy az égető problematikát kimerítené. Tehát a feladat egy összefoglaló könyvben úgyszólván megvalósíthatatlan. Sem a lexikális összefoglalások summázása, sem a legalaposabb forrástanulmányozás nem segítené hozzá a végeredményében áttekinthetetlen hermeneutikai-exegétikai irodalom előadásához. Oly sokrétűek az adódó kérdések, s oly ellentétesek a megoldási próbálkozások, hogy a kimerítő összefoglalás megvalósíthatatlan. Ez az oka tehát az anyag leszűkítésének. Kétségtelen azonban, hogy a jelen összefüggésben mellőzött és még kialakulóban levő mai helyzetkép megrajzolása is a legsürgősebb theologiai feladatok közé tartozik.

Másfelől azonban arról sem szabad megfeledkezni, hogy az áttekinthetlenség és a sokrétűség ellenére is végeredményében minden — kivétel nélkül minden — felvetődő probléma süríthető abban az *alaptételben*, hogy minden exegézis *fundamentuma* a történetkritikai szövegismeret, s *erre kell ráépülnie* annak a magyarázatnak, amely a mindenkori igehirdetés segítségét szolgálja. Nincs az a bármely nyelven megfogalmazott elmélet, amely ezt a hermeneutikai fundamentumot kétségbe vonná. Ezen a téren megegyezik Kálvin Lutherrel éppúgy, mint a liberálisok az ún. dialektikusokkal. Az erőszaktétel nélkül összefoglalható-

lan történeti áttekintés azért hiányzik szükségképpen, mert akár az egyes teológusok, akár az irányzatok más-más szemléletmóddal analizálják vagy szintetizálják az alaptételt. Az eltérő „szemléletmódok“ fölmérése — a német nyelvű irodalom határain túlmenően — a jelen hermeneutika-történet kiegészítését fogja képezni a maga idejében.

Ilyen helyzetben (a még mindig alakuló és változó felfogások láttán) lényegileg kikötöttünk az újreformátori theologia elnevezés alatt ismert átütő erejű és a patrisztikában-reformációban gyökerező hermeneutikai magatartás mellett. Ennek vázolója rendjén is inkább a tömörítés határozott meg, semmint a részletekre való törekvés. Bemutattuk a szóban forgó írásmagyarázástelméletet (hermeneutikát) úgy, ahogyan saját meggyőződésünk szerint a XX. század végén élő gyülekezetek lelkipásztorai, igehirdetői, professzorai és más munkásai legépítőbb módon foglalkozhatnak akár a hermeneutikával, akár az exegézissel, akár az ilyen természetű művek olvasásával. Ami pedig a *kritériumot* illeti, vagyis azt a kiváltképpeni kérdést, hogy melyik hermeneutikai *elmélet*, illetve exegetikai *gyakorlat* az igazán helyes, erre nézve — utalással a reformáció és a protestáns ortodoxia világos és időtálló tanítására — a legtöbb és a legkevesebb, amit mondani lehet és kell: mindig és mindenütt az, amelyet a feltámadott Úr Krisztus Szentlelke sajátjának elfogad. Neki gondja van és lesz arra, hogy hol, mikor és mit hullasson ki a teológiai irodalom rostájából. Ez a naivnak és „szimplicistának“ tűnő megállapítás, amely nem egyezik a figyelmen kívül hagyott hermeneutikai anyaggal, a legdöntőbb tétele a genuinus exegézis kritériumának. Végso fokon ő — Krisztus — az írott Ige egyetlen hiteles magyarázója, s bárki más csak fáradozhat azért, hogy a saját kegyelmi ajándékai szerint az ő — a feltámadott Krisztus Szentlelkének — szolgálatában álljon és engedelmesen fáradozzék.

Aki ilyen szempont alatt tekinti át a II—XX. századok hermeneutikai irodalmát vizsgáló jelen könyvet, észre kell vennie egyfelől azt, hogy a „jelenkori“ problematika szétágazása és sokrétűsége horizontálisan a keresztyénség egész időrengetegét jellemzi, s másfelől, hogy a kerek kétezzer év alatt semmi egyéb nem történt, mint hogy időről időre olyan munkásokat rendelt az Anyaszentegyház Úra (nagyokat és kicsiket), akik a maguk módján és ajándékaihoz képest iparkodtak előmozdítani az írott Igének: az ó- és újszövetségi Szentírásnak a megértését és megértetését. Az előttünk fekvő tanulmánynak is kizárólag ez az *egyetlen célja*, s szerzője azért imádkozik, hogy Isten fogadja kegyelmesen a fogyaté-kosságai ellenére is szellemileg-lelkileg építeni igyekvő szolgálatot.

JEGYZETEK A BEVEZETÉSHEZ ÉS AZ I—III RÉSZHEZ

1. „Erst im 17. Jahrh. können wir das Wort Hermeneutik in dem jetzt vorkommenden Gebrauch nachweisen.“ Torm: *Hermeneutika*. 1.
2. Maksay Albert: *Az exegézis problémái*. 6.
3. U.o.
4. Ravasz László- emlékkönyvben: *És lön világosság*.
5. Herzog: *Realenziklopedie für prot. Theologie und Kirche (1896—1913)* — Midrasch.
6. Az evangéliumok már az apostoli korban az Ószövetséggel egyenlő rangra jutnak (2. Thess. 3, 15; 1. Kor. 9, 14; 15, 1; Csel. 20, 35). A II. század elejétől kezdve az apostoli atyák az evangéliumi idézeteket az ótestamentumiakhoz hasonlóan gyakran a „meg van írva“ jelzéssel használják (Ign. Philad. 8, 2; Barn. 4, 14; 2. Kel. 2, 4). De nemcsak az evangéliumokat, hanem a páli leveleket is az Ótestamentummal egyenlő értelemben idézik, némelykor szó szerint, máskor szabadon (Polycarp. Phil. 12, 1; Ef. 4, 26). Mindez annak a jele, hogy a II. század elején nemcsak az evangéliumok, hanem a páli levelek is össze voltak gyűjtve, és az egyházban kanonikus, meghatározó jelleggel rendelkeztek (Magn. 8, 1; 2. Kel. 14, 2). Az apostoli szónak ugyanaz a tekintélye, mint az evangéliumoknak (1. Kel. 42, 1). Így aztán nem csodálható, ha körvonalalaiban már ebben a kezdeti időben mutatkozik a későbbi újszövetségi kánon. Téves tehát az a vélekedés, mely szerint a keresztyénség első századaiban az „Írás“ és a „meg van írva“ kifejezések csak az Ószövetségre vonatkoznak. Justinnál is szerepelnek az apostoli iratok (Apol. 47, 3), amelyeket a gyülekezetekben felolvasnak, úgyszintén a Cselekedetek könyve és a Zsidókhöz írott levél. Iraeneusnál és Tertullianusnál az Újszövetség néhány könyvtől eltekintve (Zsid. és pár katolikus levél) már mai formájában kanonikus jellegű. Egyik-másik újszövetségi írás körül még hosszú időn át folyik a vita, míg a nyugati egyházban a Római-(382), majd a Hippo Regiusi-(393), és Afrikában a Karthágói zsinatok (397, 417) végképp le nem zárják a kánont. Keleten először Athanasiusnál találjuk meg mind a 27 újtestamentumi könyvet kanonikus igénnyel, de a kanonikus tekintélyre való emelkedés csak a Concilium Quinisextum (692) után következik be (Feine-Behm: *Einleitung in das Neue Testament*. 279—297).
7. Mindenesetre az írásos rögzítés hiánya, helyesebben mellőzhetlensége már ebben az apostolokhoz közel eső korban érezteti hatását. Sok vonatkozásban jelentkeznek az apostoli hagyománytól való eltérések. Elégséges, ha a püspöki tekintély egészségtelen növekedésére, vagy a mártíriumnak ugyancsak helytelen értelmezésére gondolunk.
8. Kárner Károly: *Evangélium, magyarság*. 137.
9. Kel. 1. Kor. 7, 4; 10, 1; 37, 5; Kel. 2. Kor. 5, 2—4; 6, 1—2; 11, 7; Barn. 4, 7; 5, 9; Ign. Ef. 14, 2; 16, 1; Ign. Smírn. 1, 1; 3, 2; Polycarp Fil. 1, 2—3; 6, 2—3 stb.
10. Horáte, ágápétoj, pósz megá káj thaumaszon esztin hé ágapé, káj tész telejotéosz aütész uk esztin exégészisz (Kel. 1. Kor. 50, 1).
11. Tutou de tou logou hé didákhé esztin aüté...
12. R. Knopf: *Das Neue Testament*. 49.
13. Fr. Torm: *Hermeneutik des N. T.* 214.
14. Origenesnek, az első nagy allegorikus magyarázónak egyik ellenlábása.
15. Eusebius: *Kirchengeschichte*. VI, 19.
16. Lietzmann: *Geschichte der alten Kirche*. I. 267.
17. Origenes szerint Marcion az, akinek „per allegoriam nihil placet intelligi“ MPG. 4. k. *Comm. in epist. ad Rom.* 495. Innen érthető, hogy Marcion „alium dicit Deum legis, alium patrem Christi.“ uo. 519.
18. Hermas: *Vis*. I: 3. 4.
19. Eusebius: *Kirchengeschichte*. I. 2—3; Athanasius: *Isten Igéjének testté lételéről*.

35. és 38. f.
20. Lietzmann: *i. m.* I, 265.
21. Torm, *i. m.* 223—229.
22. H. Roventža: *Interpretarea Scripturei*. 13.
23. Torm: *i. m.* 32.
24. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*.
25. Harnack: *i. m.* 132.
26. Harnack: *i. m.* II, 79.
27. Nissay Gergely: *Commentarium in Canticum Canticorum*. Bevezetés. — Nissay G: *De vita Moisis*. MPG. I, k. 399. — Chrisostomos: *Commentarium in epist. ad Galatas*. IV. 24. v. exegézise MPL és MPG.
28. Origenes: *Comm. in Joh.* MPG. IV, k. 15 pont.
29. Tertullianus: *Liber de praescriptionibus*. cap. XXX.
30. Hieronymus: *Comm. ad Rom.* I. fej. MPL.
31. Hieronymus MPL. I, k. 51. pont.
32. Ambrosius: *In Apocalypsin expos.* cap. V. 1.
33. H. Roventža *i. m.* 20.
34. Hieronymus: *Comm. in Michaeam*. MPL. VI, k. 520 p.
35. Hyppolitus: Egy könyv Krisztusról és az Antikrisztusról. 2. fej.
36. Irenäus: *Contra Haereses*. lib. II. cap. XXVIII. 2.
37. Nissay G: *Comm. in Cant.* bevezetés.
38. Irenäus: *i. m.* lib. III. cap. XI. 8.
39. Hieronymus MPL. I, k. 308. p.
40. *Uo.* I, k. 182.
41. Farrar: *History of Interpretation*. 177. o.
42. Origenes: *In Jeremiam homilia*. MPG. XIII, k. 285. pont.
43. Irenäus: *Contra haereses*. II: XXVIII. 2.
44. Origenes: *Selecta in Math.* MPG. XIII, k. 1413 pont.
45. Origenes: *Selecta in Jeremiam*. MPG. XIII, k. 286. p.
46. Hieronymus MPL. I, k. 51. pont.
47. *Uo.* 203.
48. Hieronymus: *Comm. in Ezechielem*. MPL. 5, k. 27. pont.
49. Hieronymus: *Comm. in. Math.* MPL. 7, k. 113. pont.
50. Hieronymus MPL. I, k. 182. pont.
51. Hieronymus: *Comm. in Nahum*. MPL. 6, k. 574. pont.
52. Ambrosius: *In Apocalypsin expositio*. MPL. VI, 9.
53. Hieronymus: *Comm. ad Gal.* MPL. 7, k. 495. pont.
54. Augustinus: *De doctrina christiana*. MPL. I, kv. 1. f.
55. Augustinus: *De Trinitate*. MPL. 8, k. 1068.
56. Hieronymus: *Comm. ad Gal.* MPL. 7, exegézis a IV, 24-hez.
57. *Uo.*
58. Macarius: Ezék. 1. fejezetéhez.
59. Hieronymus: *Comm. ad Gal.* MPL. 7, k. 496.
60. Uó. *Comm. in. Ier.* MPL. 4 k. 1032.
61. Roventža: *i. m.* 54.
62. Augustinus: *De doct. Christ.* MPL. 3, k. 10. fej.
63. *Uo.* 16. fej.
64. *Uo.* 29. fej.
65. *Uo.* 2, k. 10. és 11. fej.
66. Tertullianus: *De resurrectione carnis*. 20. fej.
67. Origenes: *Comm. in epist. 1. Thess.* MPG. 4, k. 691.
68. Hieronymus: *Comm. in Ier.* MPL. 4, k. 1032.
69. Hieronymus bevezetése az evangéliumokhoz. MPL.
70. Cyrillus Alexandr.: *Comm. in Matth.* az 5, 30-hoz exeg. MPG.
71. Augustinus: *De doct. christ.* 3, k. 27. fej.
72. *Uo.* 3, k. 29. fej.
73. Nissai Gergely: *Comm. in cant.* bevezetése.
74. Alexandriai Kelemen: *Stromata*. 5. kv. 8:1.
75. Hieronymus: *Comm. ad Gal.* 4, 24-hez.
76. Augustinus: *De doct. christ.* 3. kv. 29. fej
77. Augustinus: *De utilitate credendi*. MPL. 8, k. 68—71.
78. Alexandriai Kelemen: *Stromata*. 5. kv. 10. fej.
79. N. Bonwetsch: *Grundriss der Dogmengeschichte*. 62.

80. Hieronymus: *Comm. in Isaiam*. MPL. 4. k. 285.
81. Origenes: *Selecta in Ieremiam*. MPG. 13. k. 286.
82. Hieronymus: MPL. 1. k. 204.
83. Hieronymus: *Comm. ad Gal.* MPL. 7. k. 496.
84. *Uo.* 1. k. 236.
85. *Uo.* 1. k. 275.
86. *Uo.* 1. k. 275.
87. Hieronymus: MPL. 1. k. 325.
88. Hieronymus: *Comm. ad Gal.* MPL. 7. k. 386, lásd még Mopsuestai Theodor: *Comm. ad Rom.* 1, 2—3.
89. Augustinus: *De doctr. christ.* 3. k. 37. fej.
90. Hieronymus bevezetése a négy evangéliumhoz MPL.
91. Chrisostomos: *Comm. ad Rom.* bevezetése MPG; Mopsuesthai Theodor: *Comm. in Zach.* bevez. és 1, 7—8. vers exegézise.
92. Augustinus: *De doctr. christ.* 2. kv. 10—11. fej.
93. *Uo.* 28. fej.
94. Mopsuesthai Theodor: *Comm. in Joh.* 1, 4 v. exeg.
95. Alexandriai Kelemen: *Stromata*. 5. k. 10. fej.
96. Athanasius: *Über die Menschenwerdung*. 57. fej.
97. Chrisostomos: *De prophetiarum obscuritate*. II. MPG. 6. k.
98. Hieronymus: *Comm. in Math.* MPL. 7. k. 63.
99. Hieronymus: MPL. 1. k. 230.
100. Hieronymus: *Comm. in Amos*. MPL. 6. k. 309—310.
101. Hieronymus MPL. 1. k. 418.
102. Ambrosius: *In Apoc. expositio*. 22, 18—19-hez exeg.
103. Hieronymus MPL. 1. k. 348.
104. Dilthey: *Gesammelte Werke*. II. 111—112. „Ego vero evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.“
105. Augustinus: *De doctr. christ.* 1. k. 36. f. és 2. kv. 7. f.
106. Kirch: *Enchiridion font.* 446.
107. Kirch: *Enchiridium fontium historiae eccl. ant.* 466.
108. Lietzmann: *Geschichte der alten Kirche*. II. 211.
109. Bonwetsch: *i. m.* 50.
110. Lietzmann: *i. m.* 211.
111. Kirch: *Enchiridion*... 77. — Irenäus: *Contra haer.* III: IV, 1
112. Lietzmann: *i. m.* 212.
113. Bonwetsch: *i. m.* 163.
114. Kálvin: *Inst.* I: VII, 3.
115. Feine—Behm: *Einleitung in das NT.* 306.
116. Szentiványi Róbert: *A szentirástudomány tankönyve*. 753.
117. Bod Péter: *Júdás magyarázatának előjáró beszéde*.
118. Jahrbuch für prot. Theol. XV. évf. M. Fischer: *Des Nicolaus von Lyra postillae perpetuae*. 440.
119. W. Meyer: *Geschichte der Schrifterklärung*. 62.
120. Herzog: *Realezyklopedie*.
121. Fischer: *i. m.*
122. Maksay A: *i. m.* 9.
123. Herzog Realenz. — Hermeneutik.
124. Nic. Lyra und seine Stellung.
125. Rab. Maurus bevezetése a Róm. levélhez. MPL.
126. Rab. Maurus bevezetése Jeremiášhoz. MPL.
127. Cassiodorus: *De institutione divinarum litterarum praefatio*. MPL.
128. Rab. Maurus bevezetése a Róm. levélhez.
129. *Uo.*
130. Rab. Maurus bevez. Jeremiášhoz.
131. Rab. Maurus bevez. a Róm. levélhez.
132. *Uo.*
133. Rab. Maurus előszava a Krónikák Könyvéhez.
134. Rab. Maurus: *De universo*. bevezetés.
135. Rab. Maurus: *Expositio super Ier.* bevezetés.
136. M. Fischer: *Nicolaus von Lyra*...
137. Rab. Maurus bevezetése a Róm. levélhez.
138. *Nic. von Lyra und seine Stellung*. 948.

139. Nic. von Lyra: *Prologus Secundus*. MPL.
140. Lyra: *Prologus secundus*. MPL.
141. Nic. von Lyra und seine Stellung. 936. 953.
142. Cassiodorus bevezetése az Énekek Enekéhez.
143. Nic. de Lyra: *Prologus*.
144. Aquinoi Tamás a 2. Tjm.-hoz írt exegézisében: lectio III.
145. Aquinoi Tamás: *Summa Theol.* I. quest. I. art. VIII.
146. Bonwetsch: i. m. 175.
147. Cassiodorus bevezetése a zsoltárokhoz.
148. Aquinoi Tamás exegézise a Gal. 1, 6—8-hoz.
149. Aquinoi Tamás exegézise a Gal. 1, 6—8-hoz.
150. Nic. Lyra: *Prologus primus*.
151. Cassiodorus: *Expositio in Psalterium*. 119:224. vers.
152. Uo. a 105. vers exegézise.
153. Uo. a bevezetésben.
154. Cassiodorus: *De institutione divinarum litterarum* 25. és 28. fejezet.
155. Nic. Lyra und seine Stellung. 938.
156. Nic. Lyra und seine Stellung. 943.
157. Uo. 945.
158. Uo. 945.
159. Uo. 945.
160. Cassiodorus: *De institutione divinarum scripturarum*. 21. fej.
161. Uo. 15. fejezet.
162. Prologus Nicolai de Lyra secundus MPL.
163. Cassiodorus: i. m. 14. fejezet.
164. Rab. Maurus bevezetése a Római levélhez.
165. Cassiodorus: i. m. 15. fejezet.
166. Alcuin: *Exegetica interpretatio nominum hebr.* MPL.
167. Rabanus Maurus: *De Universo*. 2. fejezet.
168. Aquinoi Tamás: *Summa Theologiae*. vol. I. quest. I. art. X.
169. Cassiodorus exegézise a Zsolt. 68, 20-hoz.
170. Aquinoi Tamás: *Summa Theologiae*. vol. I. quest. I. art. IX.
171. Aquinoi Tamás: *Summa Theologiae*. tom. I. quest. I. art. 9.
172. Aquinoi Tamás exegézise a Gal. 4, 24-hez.
173. Cassiodorus exegézise a Zsolt. 98, 8-hoz.
174. Aquinoi Tamás: *Summa Theologiae*. Tom. I. quest. I. art. 10.
175. Uo. Tom. I. quest. CII. art. 1.
176. Uo. Tom. I. quest. I. art. 10.
177. Lyra: *Prologus secundus*. MPL.
- 178—184. Uo.
185. Aquinoi Tamás exegézise a Gal. 4, 24-hez.
186. Mansi: *Sacrorum Conciliorum... collectio*. 35. k-ben: *Decretum de canonicis scripturis*. 22.
187. Mansi: *collectio*, Tom. 33, *Decretum de canonicis scripturis*. 22.
188. Uo. 22
189. Uo. 23.
190. Mansi: *collectio*. Tom. 33, *Decretum de canonicis scripturis*. 22.
191. Uo.
192. Maksay Albert: i. m. 7.

JEGYZETEK A IV. RÉSZHEZ

1. U. Zwingli: *Eine Auswahl*. 654.
2. II. H. H. I. fej.
3. Kálvin: *Institutio religionis christianae*. I:IV, 4.
4. *Preface des anciennes bibles*. Corp. Ref. IX, 823.
5. Luther: *Theol. des Kreuzes*. 208.
6. *Inst.* I:IX, 1.
7. *Luthers Werke* 3. kötet 16.
8. *Conf. fidei* cap. 18.
9. Kálvin: *Komm. az Ef. lev.* 3, 3-hoz.

10. Uo.
11. Kálvin: *Corp. Ref.* IX, 741 és *Conf. de foy.* 1, 5.
12. *II. H. H.* 2. fej.
13. *Inst.* I:XVIII:4.
14. Luther: *Vorrede über Habacuc.*
15. *Jn.* 5, 39; 1. *Tim.* 4, 13; 1. *Kor.* 15, 3; 2. *Pét.* 1, 19; 3, 5.
16. Luther: *Vorrede auf das Alte Test.*
17. Kálvin: *Corp. Ref.* IX, 741.
18. *Inst.* IV:8, 8.
19. Kálvin: *Conf. de foy.* art. 1.
20. Zwingli: *Eine Auswahl.* 135.
21. *Skót Hitvallás.* 19. fej.
22. *Skót Hitvallás.* 19. fej.
23. Kálvin: *Conf. de foy.* 1. art.
24. *II. H. H.* 2. fej.
25. *Inst.* I:VII, 5.
26. Kálvin: *Conf. de foy.* 1. art.
27. „Kálvinnak az Írás és a Lélek viszonyáról vallott felfogását Brunner Péter pompásan kifejtette könyvében. Ezekhez a fejtegetésekhez nem sok hozzáfűznie való volna, ha újabban nem hangoztatnák egyesek ismét azt a felfogást, hogy Kálvin az Írás grafikus inspirációját (betű szerinti ihletettségét) vallotta.“ L. Niesel Vilmos: *Kálvin theológiája.* ford. Dr. Nagy Barna. 24.
28. Dr. Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika.* 81.
29. Uo. 82.
30. Ne tévesszen meg senkit, hogy az előbbi fejezetben a Szentírásról azt olvasta, hogy Isten Igéje, Isten beszéde, s itt azt látja, hogy a Szentírás az Ige hordozója, ruhája és edénye. Mindkét esetben reformátori kifejezéssel van dolgunk, amiért fontos érintetlenül hagyni és fenntartani a mintegy paradoxális tételt. Ugyanis egyik részében a Szentírás elemberiesítése ellen tiltakozik a reformáció, a másik részében pedig az anyagnak (betűnek, papírnak) istenítése ellen. Röviden az jut kifejezésre, hogy a Szentírás nem emberi könyv, de nem is Isten.
31. Kálvin bevezetése a Cselekedetek könyvéhez.
32. *Inst.* I:XVII, 1.
33. Luther: *Theologie des Kreuzes.* 228.
34. Zwingli: *Eine Auswahl.* 135.
35. Uo. 680.
36. Kálvin exegézise a Gal. 1, 12-höz.
37. Kálvin bevezetése az evangéliumokhoz.
38. Luther: *Theol. des Kreuzes.* 208—209.
39. *Melanchtons Werke.* 2. k. 5. r. 174.
40. *Inst.* I:8, 8.
41. Uo. I:8. 12.
42. *Belga Hitvallás* 3. art.
43. Kálvin: *Corp. Ref.* IX, 532.
44. *Skót Hitvallás.* 18. fej.
45. *Inst.* I:18, 3.
46. Kálvin bevezetése a Ján. evangéliumához.
47. *Inst.* IV:8, 6.
48. Uo. IV:8, 8.
49. „Postea vero Deus pro singulari cura, quam de nobis nostraque salute gerit, servis suis prophetis et apostolis mandavit, ut sua illa oracula scriptis consignarent“ — *Belga Hitv.* 3. art. — Ugyanígy Kálvin: „Joannem... Deo mandato loqui...“ *Jn.* 1, 31 exegézise.
50. *Inst.* I:7, 5.
51. „Alle andere Künste und Handwerke haben ihre präceptores und Meister, von denen man sie lernen muss... allein die Heilige Schrift ... muss eines jeglichen Hoffart, Dünkel... unterworfen sein... daher auch so viel Rotten, Secten... kommen“. — Luther: *Tischreden.* 3. k. 24.
52. *Inst.* III.: 18, 8.
53. Kálvin exegézise az *Ef.* 4, 11-hez.
54. *Inst.* I:14, 16.
55. Luther: *Tischreden.* 3. k. 325.

56. Uo. 4. k. 449. old.
57. Kálvin: *Corp. Ref.* 7, 416.
58a. Uo. 7. 613.
58b. Kálvin: *Inst.*, bevez.
59. Kálvin: *Corp. Ref.* 9, 532.
60. Uo. 7, 416.
61. II. H. H. 2. fej.
62. *Skót Hitvallás.* 18. fej.
63. Zwingli: *Eine Auswahl.* 107.
64. *Luther im Gespräch.* 273.
65. *Inst.* I:9, 3.
66. Luther exegézise a Jn. 6, 23-hoz.
67. Uo.
68. Luther: *An den christlichen Adel.* 16.
69. II. H. H. 2. fejezet.
70. Zwingli: *Eine Auswahl.* 4.
71. Melancton: *Loci theologici.* 2. k. 4. rész, 303.
72. Luther: *Theol. des Kreuzes.* 233.
73. Kálvin exegézise a Jn. 5, 39-hez.
74. K. Holl: *Gesammelte Aufsätze.* 561.
75. Kálvin exegézise a Jn. 1, 9-hez.
76. Zwingli: *Eine Auswahl.* 4.
77. Uo. 115.
78. Luther — K. Holl-nál 559.
79. *Inst.* 2:8, 7.
80. *Luther im Gespräch.* 283. A bibliafordításra vonatkozólag mondja ezt Luther, de mivel minden bibliafordítás egyben írásértelmezés is, tárgyunkra vonatkoztatása helyénvaló.
81. Luther: *Vorrede auf die Ap. G.*
82. Luther: *Vorrede auf die Weisheit Salomonis.*
83. Luther: *Vorrede zum Jesaja.*
84. „Bisher mit Glossen und mancherlei Geschwätz überverfinstert ist [ti. die Epistel], doch an ihr selbst ein helles Licht ist, fast genugsam die ganze Schrift zu erleuchten...“ Idézet Luthernek a Római levélhez írt előszavából.
85. Zwingli: *Eine Auswahl.* 615.
86. Uo. 114.
87. *Luther im Gespräch.* 234—235.
88. *Luthers Briefe.* 5. k. 212.
89. Luther: *Theol. des Kreuzes.* 209.
90. Zwingli. *Zeitgemässe Auswahl.* 2. k. 37.
91. Luther: *i. m.* 208—209.
92. Kálvin—*Corp. Ref.* 7, 172.
93. Kálvin exegézise Jn. 2, 19-hez.
94. Luther exegézise a Gal. 4, 24-hez.
95. Kálvin exegézise a Jn. 2, 19-hez.
96. Kálvin—*Corp. Ref.* 1, 193.
97. Kálvin—*Corp. Ref.* 5, 188.
98. Kálvin—*Corp. Ref.* 5, 188.
99. Kálvin exegézise a Mt. 17, 20-hoz.
100. Kálvin—*Corp. Ref.* 9, 513.
101. Uo.
102. Kálvin exegézise a 2. Kor. 2, 15-höz.
103. Kálvin exegézise a 2. Kor. 12, 9-hez.
104. Kálvin—*Corp. Ref.* 18, 771.
105. Kálvin exegézise a Jn. 1, 32-höz.
106. Luther: *Vorrede auf das Alte Test.* 23—24.
107. Luther: *Geistliche Deutung des Propheten Jonas.*
108. *Inst.* 2:8, 15.
109. Uo. 4:17, 23.
110. Kálvin—*Corp. Ref.* 18, 771.
111. Kálvin—*Corp. Ref.* 9, 513.
112. Uo.
113. Kálvin—*Corp. Ref.* 18, 771.

114. Kálvin exegézise a Jn. 6, 35-höz.
 115. Kálvin exeg. a Jn. 12, 4-hez.
 116. *Inst.* 2:8, 8.
 117–121. *Uo.*
 122. *Inst.* 2:8, 10.
 123. *Luther im Gespräch.* 184.
 124. Kálvin exeg. a Jn. 2, 19-hez.
 125. *Inst.* 1:14, 2.
 126. Kálvin exegézise a Jn. 1, 23-hoz.
 127. *Inst.* 4:15, 9.
 128. *Luther im Gespräch.* 183.
 129. *Luther: Vorrede über Hosea.*
 130. *Luther: Vorrede auf Apoc.*
 131. Kálvin exegézise a Jn. 2, 19-hez.
 132. *Luther exegézise a Gal. 4, 24-hez.*
 133a. *Zwingli: Eine Auswahl.* 104.
 133b. *Luther im Gespräch.* 184.
 134. *Luther K. Hollnál.* 550.
 135. *Inst.* 3:4, 4.
 136. *Luthers Werke.* 3. k. 286.
 137. Kálvin exegézise a Gal. 4, 22-höz.
 138. Kálvin exeg. a 2. Kor. 3, 6-hoz.
 139. *Uo.*
 140. *Luther K. Hollnál.* 551.
 141. Kálvin exeg. a Gal. 22–24-hez és 2. Kor. 3, 6-hoz.
 142. *Luther K. Hollnál.* 552.
 143. *Uo.* 551.
 144. *Luthers Werke.* 3. k. 286.
 145. *Inst.* 1:14, 4.
 146. *Zwingli: Eine Auswahl.* 372.
 147. *Luther: Vorrede über Habacuc.*
 148. *Zwingli: i. m.* 372.
 149. *Luther: Vorrede auf die Röm.*
 150. Erdős Károly: *Zwingli 67 tétele.*
 151. *Zwingli: i. m.* 615.
 152. *Luther exeg.* Gall. 1, 1-hez.
 153. Kálvin exegézise Lk. 1, 46-hoz.
 154. *Luther: Der mosaische Segenswunsch.* — *Luthers Werke,* 2. k. 340.
 155. Maksay Albert: *A Szentírás eredeti nyelvei.* Kecskeméthy Emlékkönyv. 39.
 156. *Zwingli: i. m.* 372.
 157. A nyelvismeret fontosságára nézve jellemző Zwinglinek a *Vom Predigtamt c.* munkájából a vonatkozó rész: *uo.* 629–630.
 158. *Luther's Werke.* 3. k. 301.
 159. *Luther Vorrede auf Römer.*
 160. *Luthers Werke.* 3. k. 300.
 161. A reformatori szövegkritikára nézve jellemző Wettsteinnak 1764-ben megjelent *Prolegomena in Novum testamentum* című munkájából az a rész, melyben több idézetet sorol fel Luthertől és Kálvintól. Pár mondatot feljegyzünk az alábbiakban: „Kálvin a Mt. 1, 8-ban mondja: Az a tény, hogy csak XIII olvastatik [vagyis Dávidtól a babilonj fogságig csak 13 király van felsorolva, holott 14 volt Kálvin szerint], valószínűleg a másolóknak a hibája és gondatlansága... A „Röm. 12, 11-ben — Kálvin — *kájrót* olvas“ [ti. választani lehet a két kifejezés között: *tó kürió* vagy *tó kájró duleüontes*]. A 2. Pét. 1, 3-ban Kálvin szerint „elfogadhatóbb olvasat a *per gloriam*, de mivel némely kódexben *idiá dozé* áll, vagyis *propria gloria*, és mivel így adják a régi magyarázók, azért inkább ezt az olvasatot tartom meg“, mondja Kálvin. A Jakab 4, 2-ben „némely kódexek a *foneüete* szót olvassák, bár nem kételkedem — írja Kálvin —, hogy *ftnoneite* olvasandó, ahogyan fordítottam. Az „ölni“ ige ugyanis semmiképp nem talál a kontextushoz“ (492–363).
Lutherre vonatkozóan hangsúlyozottan mások elé helyezett, míg másokat kételkedés nélkül visszautasított.“ „Senki sem tagadhatja — írja Luther —, hogy Judás levele a 2. Péter foglalata és kivonata. Ezért szükségtelen, hogy az Újtes-

- tamentum főbb könyvei közé soroltassék... A János evangéliumát a szinoptikusok fölé helyezi... A Jakab leveléről vallott felfogása (szalma-level) közismert... A Jelenések könyvéről azt állítja, hogy „se nem apostoli, se nem prófétai”... Az 1. Tim. 3, 16-ban elfogadja az „Isten” kifejezést („Isten megjelent”), de széljegyzetben hozzáteszi: más kódexekből hiányzik az „Isten” szó. (457—459. old.)
162. Kállay Kálmán: *Kálvin mint zsoldármagyarázó: Kálvin és a kálvinizmus.* 48.
 163. Kálvin bevezetése a Gal. és Ef. levélhez.
 164. Kálvin bevez. a 2. Kor. levélhez.
 165. Kálvin bevez. az 1. Tim-hoz.
 166. Kálvin: *Evang. harmónia* 128.
 167. Kálvin exeg. a Jn. 1, 28-hoz.
 168. Luther K. Holl-nál. 527.
 169. Luther bevezetése Ésaiaéhoz.
 170. Luthers Werke 4. k. 320—348.
 171. II. H. H. 2. fejezet.
 172. Luther: *An den christl. Adel.* 80.
 173. *Uo.* 80.
 174. *Uo.* 83.
 175. Skót Hitvallás 18. fej.
 - 176.—179: Luther: *i. m.* 84.
 180. Kálvin exegézise az 1. Kor. 10, 1-hez, valamint *Inst.* II:10. 5.
 181. *Inst.* II:6, 7—10.
 182. *Inst.* 2:8, 26.
 183. Luther K. Holl-nál 553.
 184. Zwingli: *Eine Auswahl.* 671.
 185. Kálvin: *Evang. harmónia* I, 52.
 186. Kálvin exegézise a Jn. 15, 1-hez.
 187. Kálvin exegézise a Jn. 1, 4-hez.
 188. *Inst.* 3:2, 4.
 189. Kálvin exeg. Jn. 2, 22-höz.
 190. *Inst.* 1:19, 8.
 191. Zwingli: *i. m.* 671.
 192. *Inst.* 1:18,1, 3.
 193. *Inst.* 1:18, 1, 3.
 194. *Uo.* 1:18, 3.
 195. Kálvin: *Corp. Ref.* 7, 416.
 196. *Skót Hitvallás.* 18. f.
 197. *Inst.* 1:7, 2.
 198. Kálvin: *Corp. Ref.* 7, 416.
 199. II. H. H. 2. fej.
 200. *Skót Hitv.* 18. fej.
 201. II. H. H. 2. fej.
 202. *Inst.* 4:16, 4.
 203. Kálvin—*Corp. Ref.* 9, 514.
 204. Luther exeg. Jn. 5, 39—43-hoz.
 - 205—206. *Uo.*
 207. Zwingli: *i. m.* 372.
 208. Kálvin exeg. Jn. 1, 1-hez.
 209. Luther: *Theol. des Kreuzes.* 233.
 210. Kálvin: *Evang. Harm.* 2. k. 115.
 211. Kálvin exegézise az 1. Kor. 12, 28-hoz.
 212. Luther: *Vorwort auf Jacobus.*

JEGYZETEK AZ V. RÉSZHEZ

1. Kattenbusch a *Die deutsche evangelische Theologie* című munkájában 1750-ről teszi a pietizmus záró határát.
2. A prot. orthodoxia szokásos kezdő dátuma a dortrechti zsinat, de számunkra ezt az időpontot kizárja a tárgyalt anyag.
3. Dr. Tavaszy Sándor: *A polgári gondolkodás.*

4. Uo.
5. Horváth István: *A történetkritikai és theologiai írásmagyarázat.*
6. „Orthodoxiam meam nemo adhuc in discrimen adduxit“ — Bengel: *Gnómon* N. T. XXI. fej.
7. Torm: *Hermeneutika.* 33.
8. Flacius: *Clavis Scripturae — praefatio.* 9.
9. Rambach: *Institutiones hermeneuticae sacrae — prolegomena.*
10. Uo. 8.
11. Rambach: *Institutio hermeneuticae sacrae.* 1.
12. H. H. H. 1. fej.
13. Polanus: *Synt. theol.* 21.
14. Rivetus: *Opera Theol.* 2. k. 856.
15. Flacius: *Clavis Scripturae.* 21.
16. Uo. 22.
17. Uo. 8.
18. Quenstedt: *Theol. did. pol.* 53.
19. Grotius exeg. a 2. Tim. 3, 16-hoz.
20. Quenstedt: *i. m.* 68.
21. Polanus: *Syntagma.* 18.
22. Rivetus: *Opera Omnia.* 869.
23. Quenstedt: *Theol. did. pol.* 77.
24. Loewenich: *Die Geschichte der Kirche.* 339.
25. Flacius: *Clavis Scripturae.* 646.
26. Rivetus: *Op. Theol.* 2. k. 856.
27. Quenstedt: *Theol. did.* 73.
28. Rambach: *Inst. Herm.* 319.
29. Fundamentum emphasisum sacrarum in eo positum est, quod non solum res, sed ipsa etiam verba inspirata fuerint. — Rambach: *i. m.*
30. Calovius: *Inst. theol.* 68.
31. Rambach: *i. m.* 319—320.
32. Quenstedt: *Theol. did.* 56.
33. Flacius: *Clavis Script.* 644.
34. Uo. 646.
35. Polanus: *Synt. theol.* 75.
36. Flacius: *i. m.* 646.
37. Rivetus: *Opera theol.* 2. kötet 856.
- 38—39. Uo. 855.
- 40—43. Uo. 856.
44. Uo. 857.
- 45.—46. Uo. 856.
47. Calovius: *Inst. theol.* 67.
48. Quenstedt: *Theol. did.* 55.
49. Arminius: *Disp. priv.* 8.
50. Polanus: *Synt. theol.* 28. és Calovius: *Inst. theol.* 67.
51. Quenstedt: *Theol. did.* 55.
52. Rivetus: *Opera theol.* 858.
53. Quenstedt: *Theol. did.* 73.
54. Bengel: *Gnómon* N. T. 14.
55. Flacius: *Clavis.* 45.
56. Quenstedt: *Theol. did.* 76.
57. Uo. és Arminius: *Disp. priv.* 9.
58. Rivetus: *Opera theol.* 858.
59. Polanus: *Synt. theol.* 28.
60. Rivetus: *Opera theol.* II. 860.
61. Polanus: *Synt. theol.* 17.
62. Arminius: *Disp. publ.* 3.
63. Polanus: *Synt. theol.* 41.
64. Uo. 43.
65. Flacius: *Clavis Script.* 713.
66. Calovius: *Inst. theol.* 60.
67. Cocceius: *Summa Theol.* 56.
68. Calovius: *i. m.* 60.
69. Grotius: *Opera theol.* IV. 673.

70. Rivetus: *Opera theol.* II. 875.
71. *Uo.* III. 22.
72. *Uo.* II. 875.
73. Arminius: *Displ. publ.* 33.
- 74a. Calovius: *Inst. theol.* 62.
- 74b. Rambach: *Inst. herm.* 100.
75. Coccejus: *Summa theol.* 44.
76. Calovius: *Inst. theol.* 154.
77. *Uo.* 173.
78. Rivetus: *Opera theol.* 2. k. 879.
79. Polanus: *Synt. theol.* 69.
80. Bengel: *Gnomon N. T. V.* par.
81. Polanus: *Synt. theol.* 69.
82. Grotius: *Opera theol.* 4. k. 723.
83. Polanus: *Synth. theol.* 70.
84. Rivetus: *Opera theol.* 2. 866.
85. Rivetus: *Opera theol.* 2. 866.
86. Calovius: *Inst. theol.* 126.
87. Coccejus: *Summa theol.* 22.
88. Calovius: *Inst. theol.* 120.
89. Flacius: *Clavis Script.* 475.
90. Arminius: *Disp. priv.* 11.
91. Polanus: *In Daniele comment.* 703.
92. Coccejus: *Summa theol.* 56.
93. Rivetus: *Opera theol.* 2. 941. Megjegyezzük, hogy a „legitima deductio“ nem egyéb, mint a helyes írásmagyarázás. Ugyanezt jelenti Caloviusnál a „legitima consequentia“.
94. Polanus: *Synt. theol.* 116.
95. Arminius: *Disp. publ.* 14.
96. Rivetus: *Opera theol.* 2. k. 995.
97. Polanus: *Synt. theol.* 21.
98. *Uo.* 28.
99. Rivetus: *Opera theol.* 2. 857.
100. „Si autem errorem aliquam in iis semel agnoscimus, quis credet eorum autorem Sp. Sanctum“. „Quod prophetae et apostoli non erraverunt in doctrina quam tradebant, certum est.“
101. Quenstedt: *Theol. did.* 77.
102. *Uo.* 78.
103. Rambach: *Inst. theol.* 140.
104. Calovius: *Inst. theol.* 91.
105. Flacius: *Clavis Script.* 43. és 495.
106. *Uo.* 39.
107. Calovius: *i. m.* 91—93.
108. Quenstedt: *Theol. did.* 187.
109. Calovius: *i. m.* 138.
110. Quenstedt: *i. m.* 194.
111. Calovius: *i. m.* 138—140.
112. Bengel: *Gnomon Novi Testamenti.* VIII. 5.
113. Quenstedt: *Theol. did.* 82.
114. *Uo.* 84.
115. Arminius: *Disp. priv.* 13.
116. Calovius: *Inst. theol.* 97.
117. Flacius: *Clavis Script.* 472, 495.
118. Polanus: *Synt. theol.* 93.
119. Zsolt. 18; 119: 105; Péld. 6, 23; Deut. 30, 11.
120. Flacius: *Clavis.* 715.
121. Rivetus: *Opera theol.* 2. 980.
122. Grotius: *Opera theol.* 4. k. 628. és Caloviusnál szintén: „Ea omnia quae creditu sunt necessaria“, vagy: „quae scitu sunt necessaria ad salutem“ „satis perspicue e solis scripturis haberi posse credimus“. *Inst. theol.* 97.
123. Rambach: *Inst. herm.* 45.
124. Polanus: *Synt. theol.* 93.
125. *Uo.*

126. Coccejus: *Summa theol.* 77. Arminius: *Disp. priv.* 13.
 127. Rivetus: *Opera theol.* 2. 977.
 128. Uo. és Arminius: *Disp. priv.* 13.
 129. Quenstedt: *Theol. did.* 117.
 130. Flacius: *Clavis Script.* 22.
 131. Coccejus: *Summa theol.* 76.
 132. Turretin: *De necessaria secessione nostra.* 65.
 133. Arminius: *Disp. priv.* 9. és *Disp. publ.* 1.
 134. Arminius: *Disp. publ.* 3.
 135. Uo.
 136. Uo. és Coccejus: *Summa theol.* 25.
 137. Turretin: *De necessaria* ... 64.
 138. Polanus: *Synt. theol.* 33.
 139. Arminius: *Disp. priv.* 9. és Polanus: *Synt. theol.* 44.
 140. Arminius: *Disp. publ.* 1.
 141. Uo. 26.
 142. Arminius: *Disp. publ.* 6.
 143. Chemnitz: *Examini Conc. Trid.* I. 85.
 144. Arminius: *Disp. pub.* 6.
 145. Uo. 7. és Turretin: *De Script. auct.* 65—66.
 146. Uo. 64.
 147. Bengel exegézise a Mt. 4, 4-hez.
 148. Polanus: *Synt. theol.* 17.
 149. Uo. 24.
 150. Arminius: *Disp. publ.* 7.
 151. Polanus: Uo. 18—18.
 152. Turretin: *De scripturae sacr.* 379.
 153. Calovius: *Inst. theol.* 101.
 154. Uo. 101.
 155. Calovius: *Inst. theol.* 100.
 156. Quenstedt: *Theol. did.* 138.
 157. Polanus: *Synt. theol.* 98. és *In Danielelem comm.* 172.
 158. Polanus: *In Danielelem comm.* 172.
 159. Flacius: *Clavis Script. praefatio.*
 160. Chemnitz: *Examini* I. 104.
 161a. Quenstedt: *Theol. did.* 137.
 161b. Polanus: *In Danielelem comm.* 172.
 162. Polanus: *Synt. theol.* 98.
 163. Uo. 98.
 164. Uo. 99.
 165. Polanus: Uo. 104.
 166. Flacius: *Clavis Script. praefatio.*
 167. Uo. 8.
 168. Uo. 8.
 169. Polanus: *Synt. theol.* 106.
 170. Rivetus: *Opera theol.* 2. 946.
 171. Rivetus: *Opera theol.* 2. 951.
 172. Quenstedt: *Theol. did.* 137.
 173. Coccejus: *Summa theol.* 56.
 174. Calovius: *Inst. theol.* 102.
 175. Polanus: *Synt. theol.* 104.
 176. Polanus: *Synt. theol.* 70.
 177. Uo. 104.
 178. Flacius: *Clavis Script.* 14.
 179. Francke: *Christus Script.* 11.
 180. Uo. 15.
 181. Rivetus: *Opera theol.* 2. 948.
 182. Rambach: *Herm. inst.* 364.
 183. Francke: *i. m.* 7.
 184. Flacius: *Clavis Script.* 15, Polanus: *Synt. theol.* 106—107, és Rivetus: *Opera theol.* 2. 948.
 185. Flacius: *i. m.* 15.
 186. Rambach: *i. m.* 210.

187. Quenstedt: *Theol. did.* 138.
188—189. *Uo.* 137.
190. Rivetus: *Opera theol.* 2. 951.
191. Rivetus: *Opera theol.* 2. 951.
192. Quenstedt: *Theol. did.* 138.
193. Polanus: *Synt. theol.* 105.
194. Rivetus: *i. m.* 2. 951.
195. *Uo.* 952.
196. Quenstedt: *Theol. did.* 138.
197. Rivetus: *Opera theol.* 2. 951.
198. Chemnitz: *Examini Concilii Trid.* I. 104
199. Flacius *Clavis Script.* 7. és Rivetus: *Opera theol.* 2. 946.
200. Rambach: *Inst. herm.* 126.
201. Francke: *Christus Script.* 6. és Rambach: *Inst. Herm.* 21.
202. Polanus: *Synt. theol.* 107.
203. *Uo.* 100, 106.
204. *Uo.* 106. és Rivetus: *Opera theol.* 2. 946.
205. Francke: *Christus Script.* 230.
206. Francke: *Christus Script.* 29—30.
207. Bengeltől szemelvények a Stuttgarter Bibel alapján.
208. Polanus: *Synt. Theol.* 90.
209. Grotius: *Opera theol.* 4. 674. és 486.
210. Calovius: *Inst. theol.* 80. és Polanus: *Synt. theol.* 90.
211—212. Polanus: *i. m.* 90.
213. Calovius: *Inst. theol.* 120.
214. Quenstedt: *Theol. did.* 138.
215. Polanus: *Synt. theol.* 106.
216. Rivetus: *Opera theol.* 2. 945.
217. *Uo.*
218. Calovius: *Inst. theol.* 120.
219. Polanus: *Synt. theol.* 74.
220. Quenstedt: *Theol. did.* 68.
221. Polanus: *Synt. theol.* 74. és Rivetus: *Opera theol.* 2. 887.
222. Rivetus: *Opera theol.* 2. 887.
223. Calovius: *Inst. theol.* 144.
224. Calovius: *Inst. theol.* 70. és Rivetus: *Opera theol.* 2. 887.
225. Flacius: *Clavis.* 14.
226. Flacius: *Clavis Script.* 680.
227. *Uo.* 686.
228. *Uo.* 688.
229. Rivetus: *Opera theol.* 2. 889.
230. Flacius: *Clavis Script.* 688.
231. Calovius: *Inst. theol.* 149.
232. Polanus: *Synt. theol.* 83. és Calovius: *Inst. theol.* 144.
233. Polanus: *Synt. theol.* 81.
234. Rivetus: *Opera theol.* 2. 927.
235. Polanus: *Synt. theol.* 81.
236. Quenstedt: *Theol. did.* 227. és Rivetus: *Opera theol.* 2. 927.
237. Calovius: *Inst. theol.* 149.
238. Rivetus: *Opera theol.* 2. 907.
239. Rivetus: *Opera theol.* 2. 908.
240. Polanus: *Synt. theol.* 610.
241. Flacius: *Clavis Script.* 678.
242. Rivetus: *Opera theol.* 2. 889.
243. Rambach: *Inst. Herm.* 13—14.
244. Flacius: *i. m.* 688.
245. Bengel: *Gnomon NT.* 4. etc.
246. Rambach: *Inst. Herm.* 408.
247. *Uo.* 416.
248. *Uo.* 420.
249. Bengel: *i. m.* VIII:16.
250. Bengel: Bevezetés Mátéhoz.

251. Innen érthető, hogy Bengelt, a sváb pietista-kritikust szintén a prot. ortho-
doxiához kell beosztani, nem pedig a történetkritikához.
252. Flacius: *Clavis Script.* 277.
253. Flacius: *Clavis Script.* 67. és Polanus: *In Danielelem comm.* 174.
254. Polanus: *Synt. theol.* 99.
255. Flacius: *Clavis Script.* a konkordanciában.
256. Dilthey: *Gesammelte Schriften.* 2. 124.
257. Polanus: *Synt. theol.* 99.
258. Rivetus: *Opera theol.* 2. 949.
259. Flacius: *i. m.* 22.
260. Flacius: *i. m.* 22.
261. Flacius: *Clavis Script.* a konkordanciában.
262. Polanus: *In Danielelem comm.* 174.
263. Polanius: *Synt. theol.* 99.
264. Quenstedt: *Theol. did.* 131.
265. Rivetus: *Opera theol.* 2. 949.
266. Quenstedt: *Theol. did.* 128.
267. Flacius: *Clavis Script.* 77.
268. Quenstedt: *Theol. did.* 138.
269. Bengel: *Gnomon-bevezetés.* 48.
270. Flacius: *Clavis script.* 39. és Gerh. Johannes: *Commentarium super epistolam
ad Ebraeos-bevezetés*; Bengel exegézise a Csel. 8, 34-hez; Francke: *Christus
Scripturae nucleus* 7.; Rambach: *Herm.* 108.
271. Flacius: *Clavis Script.* 735.
272. *Uo.* 22. és Bengel: *Gnómon* 17. par.
273. Rivetus: *Opera theol.* 2. 948.
274. Flacius: *Clavis Script.* 22.
275. Flacius: *Clavis Script.* 25.
276. Rivetus: *Opera theol.* 2. 994—995. és Polanus: *Synt. theol.* 25.
277. Rambach: *Inst. herm.* 153.
278. Rivetus: *Opera theol.* 2. 495.
279. Francke: *Christus sacrae script. nucleus.*
280. Rambach: *Inst. Herm.* 183.
281. *Uo.* 192.
282. Flacius: *Clavis Script.* 22.
283. Bengel: *Gnómon* XIII. par.
284. Flacius: *i. m.* 82.
- 285—287. Flacius: *i. m.* 82.
288. Polanus: *Synt. theol.* 100.
289. Flacius: *i. m.* 18.
290. Rivetus: *Opera theol.* 3. 634.
291. Quenstedt: *Theol. Did.* 139.
292. Flacius: *i. m.* 22.
293. Flacius: *i. m.* 20.
294. Polanus: *Synt. theol.* 106—107. és Flacius: *i. m.*
295. Rambach: *Inst. herm.* 387.
296. Bengel: *Gnómon* N. T. XIV.
297. Flacius: *Clavis Script.*
298. *Uo.*
299. Rambach: *Inst.*
300. Flacius: *i. m.* 20.
301. Rivetus: *Opera theol.* 2. 958.
302. *Uo.*
303. Flacius: *Clavis Script.* 721.
304. Polanus: *Synt. theol.* 105.
305. *Uo.*
306. Rivetus: *Opera theol.* 2. 862.
307. *Uo.* 863.
308. *Uo.* 958.
309. *Uo.* 958.
310. Polanus: *Synt. theol.* 108.
311. *Uo.*
312. Rivetus: *Opera theol.* 953.

- 313. *Uo.* 2. 953.
- 314. Polanus: *Synt. theol.* 106.
- 315. *i. m.* 2. 949.
- 316. *Uo.* 5.
- 317. *Uo.* és Polanus: *Synt. theol.* 107.
- 318. *Uo.* és Polanus: *Synt. theol.* 107, Flacius: *Clavis.* 12.
- 319. Polanus: *Synt. theol.* 107.

JEGYZETEK A VI. RÉSZHEZ

- 1. Loewenich: *Die Geschichte der Kirche.* 372.
- 2. *Uo.*
- 3. Sapper: *Der Werdegang des Protestantismus.* 185.
- 4. Loewenich: *i. m.* 380.
- 5. Sapper: *i. m.* 229.
- 6. Loewenich: *i. m.* 406.
- 7. *Uo.* 435.
- 8. Fascher: *Vom Verstehen.* 5.
- 9. *Diltheys gesammelte Schriften.* 2. 134.
- 10. Keil—Wachnal 100.
- 11. Wach: *Das Verstehen.* 2. 306.
- 12. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik.* 28.
- 13.—14. *Uo.* 58.
- 15. Wach—Griesbach. 124.
- 16. Wachnál Rothe. 299.
- 17. Wachnál Staudlin. 151.
- 18. Schleiermacher: *i. m.* 137.
- 19. Wachnál Stier. 186.
- 20. Wach: *Das Verstehen.* 379.
- 21. *Uo.* 332.
- 22. Három theologiai disciplínára kell gondolni: histórika, szisztematika és praktika. Minthogy a hermeneutika a históriához tartozik, azért itt csak azzal foglalkozunk.
- 23. Wach: *Das Verstehen.* 2. 298. 307. és 160; Schleiermacher: *i. m.* 3.
- 24. Ernesti: *Inst.* 3.
- 25. Schleiermacher: *i. m.* 7.
- 26. Wach: *Das Verstehen.* 261.
- 27. *Uo.* 160.
- 28. Horváth István: *Károli emlékkönyv.* 219.
- 29. Wach: *Das Verstehen.* 2. 54.
- 30. Wernle: *Einführung.* 3.
- 31. *Uo.* 64.
- 32. *Uo.* 65.
- 33. Wach: *Das Verstehen.* 2. 188.
- 34. *Uo.* 203.
- 35. *Uo.* 370.
- 36. *Uo.* 372.
- 37. *Uo.* 372.
- 38. Brunner: *Wahrheit als Begengnung.* 26.
- 39. Wach: *i. m.* 2. 53.
- 40. *Uo.* 53.
- 41. *Uo.* 54.
- 42. *Uo.* 262.
- 43. Wernle: *Einführung.* 66.
- 44. Horváth István: *Károli emlékkönyv.* 219.
- 45—46. Wach: *i. m.* 183.
- 47. A Biblia egyszerű vallástörténeti jelenség a „felvilágosodásban“.
- 48. O. Weber: *Die Auslegung.* 19.
- 49. Wach: *i. m.* 52.
- 50. Schleiermacher: *i. m.* 82.
- 51. *Uo.* 254.

52. Wernle: *Einführung*. 69.
 53. Semler: *Paraphrasis* bevezetés.
 54. Wernle: *i. m.* 68.
 55. *Uo.* 67.
 56. *Uo.* 67.
 57. *Uo.* 67.
 58. „Minthogy Isten Kijelentése nem tesz mindentudókká, azért lehetséges, hogy valamely történetnek bizonyos körülményeit egyik evangélista nem ismerte, míg a többi igen“ — Michaelis: *Einleitung*. 2. 779. Vagy Lukácsról lévén szó: „És mivel az egyház a maga könyvét mint Isteni könyvet adta át nekünk, azért nincs ok arra, hogy pusztán emberinek tekintsük.“ *Uo.* 923—924.
 59. Schleiermacher: *i. m.* 131.
 60. Tóké István: *Néhány megjegyzés*.
 61. Wach: *i. m.* 115.
 62. Wach—Olshausen: *Das Verstehen*. 177.
 63. Wach: *Das Verstehen*. 244.
 64. *Uo.* 264.
 65. Ernesti: *Institutio interpretationis Novi Testamenti*. 40.
 66. Wach: *i. m.* 115.
 67. Schleiermacher: *Hermeneutik*. 262.
 68. Wach (Rosenkranz): *Das Verstehen*. 263.
 69. Wach: *i. m.* 297.
 70. Ernesti: *i. m.* 2.
 71. Wach—Rothe: *Das Verstehen*. 301.
 72. Wach: *i. m.* 244—245.
 73. *Uo.* 244.
 74. Ernesti: *i. m.* 100.
 75. Schleiermacher: *i. m.* 4.
 76. *Uo.* 248.
 77. Horváth István: Károli emlékkönyv. 219.
 78. Ernesti: *i. m.* 100.
 79. Wach: *i. m.* 188.
 80. *Uo.* 236.
 81. Ernesti: *i. m.* 103.
 82. *Uo.*
 83. Schleiermacher: *i. m.* 275.
 84. *Uo.* 4.
 85. *Uo.* 266.
 86. Wach (Rothe): *Das Verstehen*. 298.
 87. Schleiermacher: *i. m.* 273.
 88. *Uo.* 277.
 89. Wach (Germar): *Das Verstehen*. 221.
 90. Schleiermacher: *i. m.* 274.
 91. Schleiermacher: *i. m.* 277. és 282.
 92. *Uo.* 286.
 93. Schleiermacher: *i. m.* 268.
 94. *Uo.* 294.
 95. *Uo.* 298.
 96. *Uo.* 299.
 97. Deissmann: *Licht vom Osten*. 178.
 98. Schleiermacher: *i. m.* 268.
 99. *Uo.* 323.
 100. Wach (Bretschneider): *Das Verstehen*. 117.
 101. Schleiermacher: *i. m.* 319.
 102. *Uo.* 351.
 103. Wach: *i. m.* 104.
 104.—106. *Uo.* 311.
 107. *Uo.* 216.
 108. *Uo.* 314.
 109a. *Uo.* 324.
 109b. Ernesti: *i. m.* 99.
 110. *Uo.* 98.
 111. Schleiermacher: *i. m.* 11.

- 112a. *Uo.* 56.
 112b. *Uo.* 34.
 113. Schleiermacher: *i. m.* 55.
 114. Wach: *i. m.* 189.
 115. Schleiermacher: *i. m.* 56.
 116. *Uo.* 65.
 117. Wernle: *Einführung in das theologische Studium.* 23.
 118. Schleiermacher: *i. m.* 67.
 119. *Uo.* 48.
 120. *Uo.* 49.
 121. Wach: *i. m.* 186.
 122. *Uo.* 324.
 123. *Uo.* 311.
 124. *Uo.* 314.
 125. *Uo.* 107.
 126. *Uo.* 186.
 127—128. *Uo.* 297.
 129. *Uo.* 324—325.
 130. *Uo.* 325.
 131. Michaelis: *Einleitung.* 1031—1033.
 132. Schleiermacher: *i. m.* 36.
 133. Wach: *i. m.* 105.
 134. *Uo.* 104.
 135. O. Weber: *Die Auslegung* 31.
 136. Dobschütz: *Vom Auslegen* 23.
 137. Wach: *i. m.* 149.
 138. *Uo.* 190.
 139. Wach: *i. m.* 204.
 140. *Uo.* 300.
 141. Schleiermacher: *i. m.* 148.
 142. Wach: *i. m.* 243.
 143. Schleiermacher: *i. m.* 155—156.
 144. Schleiermacher pl. ebből a szempontból végig vizsgálja az egész Újszövetséget
 145. Schleiermacher: *i. m.* 179.
 146. *Uo.* 189.
 147. *Uo.* 189.
 148. *Uo.* 189.
 149. *Uo.* 194.
 150. *Uo.* 194.
 151. *Uo.* 152—155.
 152. *Uo.* 212.
 153. *Uo.* 215.
 154. *Uo.* 216.
 155. *Uo.* 142.
 156. *Uo.* 141.
 157. Wach: *i. m.* 132.
 158. *Uo.* 151.
 159. *Uo.* 187.
 160. *Uo.* 149.
 161. *Uo.* 188.
 162. *Uo.* 192.
 163. *Uo.* 188.
 164. *Uo.* 189.
 165. *Uo.* 332.
 166. *Uo.* 206.
 167. *Uo.* 187. és 205.
 168. Wernle: *i. m.* 28.
 169. Wach: *i. m.* 105.
 170. *Uo.* 127.
 171. *Uo.* 127.
 172. Wach: *i. m.* 245.
 173. *Uo.* 151.
 174. Wach: *Uo.* 156.

175. Uo. 157.
 176. Uo. 157.
 177. Uo. 280.
 178. Uo. 328.
 179. Uo. 333.
 180. Uo. 207. és 280.
 181. Uo. 370.
 182. Uo. 183.
 183. Uo. 316.
 184. Schleiermacher: *i. m.* 81.
 185. Uo. 84.
 186. Wach. *i. m.* 237.
 187. Uo. 237.
 188. Uo. 128.
 189. Uo. 317.
 190. Uo. 370.
 191. Uo. 238.
 192. Uo. 224. és 146.
 193. Uo. 208.
 194. Uo. 329.
 195. Uo. 206.
 196. Uo. 151.
 197. Ernesti: *i. m.* 103. és Wach: *i. m.* 111.
 198. Ernesti: *i. m.* 104.
 199. Wach: *i. m.* 135.
 200. Ernesti: *i. m.* 105.
 201. Uo. 106.
 202. Uo. 64, 108, 110.
 203. Wach: *i. m.* 122.
 204a. Uo. 125, 116.
 204b. Uo. 190.
 205. Uo. 190.
 206. Uo. 191.
 207. Uo. 146, 177, 179.
 208. Ernesti: *i. m.* 30.
 209. Wach: *i. m.* 146.
 210. Uo. 223.
 211. Hunzinger: *Die Religionsgeschichtliche Methode.* 4.
 212. Nagy András: *A váltáság gondolata...* 9.
 213. Hunzinger: *i. m.* 7.
 214. Loewenich: *Die Geschichte der Kirche.* 436.
 215. Clemen: *Die Religionsgeschichtl. Erkl.* 19.
 216. Bousset: *Die Religion des N. T.* 1.
 217. Gunkel: *Zum relig. Verständnis des N. T.* 4.
 218. Weiss: *Die Schriften des N. T.* (W. Bousset: **Der erste Brief an die Kor.**).
 219. Weiss: *i. m.*
 220. Gunkel: *i. m.* 48.
 221. Uo. 65.
 222. Uo. 77.
 223. Uo. 95.
 224. Uo. 10.
 225. Uo. 11.
 226. Uo. 14—15.
 227. Uo. 11.
 228. K. Holl: *Kampf um die Geschichtlichkeit Jesu.* 24.
 229. Fascher: *Vom Verstehen des N. T.* 5.
 230. Uo. 27.
 231. RGG: *Bibelerklärung.*
 232. Dobschütz: *Vom Auslegen des N. T.* 23.
 233. Dobschütz: *Das NT.* 38.
 234. Maksay Albert: *Az exegézis problémái.* 19.
 235. Uo. 18.
 236. Dobschütz: *Das N. T.* 37.

237. Bultmann: *Die Geschichte der synopt. Tradition*, 50.
 238. Fascher: *Die formgeschichtliche Methode*, I.
 239. *Uo.* 61.
 240. Bultmann: *Die Geschichte der synopt. Trad.* 40.
 241. Fascher: *i. m.* 54.
 242. Fascher: *i. m.* 213.
 243. Bultmann: *i. m.* 40.
 244. Bultmann: *i. m.* 49.
 245. Koehler: *Das Formgeschichtliche Problem*, 11.
 246. Fascher: *i. m.* 55.
 247. Bultmann: *i. m.* 41. és 66.
 248. Bultmann: *Synopt. Trad.* 60.
 249. Fascher: *i. m.* 170.
 250. Bultmann: *i. m.* 261.
 251. *Uo.* 247—249.
 252. *Uo.* 260.
 253. Bultmann: *i. m.* 348.
 254. *Uo.* 348.
 255. *Uo.* 368.
 256. Tőkés István: *Az egyház a hűség próbájában = Az Út*, 1943. 8. sz.
 257. Maksay: *i. m.* 18.
 258. Dobschütz: *Das N. T.* 45—46.

JEGYZETEK A VII. RÉSZHEZ

1. Weber: *Die Auslegung der heiligen Schrift*, 7.
2. *Uo.* 24.
3. *Uo.* 25.
4. Barth: *Kirche und Theologie*, 32.
5. R. Bultmann: *Die Frage der dialektischen Theologie*, 41.
6. Fascher: *Vom Verstehen des N. T.* 17.
7. Fascher: *Uo.* 149.
8. Weber: *Die Auslegung der H. Schrift*, 19.
9. Fascher: *i. m.* 12.
10. *Uo.* 16.
11. Barth: *Dogmatik* I/1, 190.
12. Miskotte: *Das Problem der theol. Exeg.* 67.
13. Vischer: *Das Christuszeugniss ...* 37.
14. *Uo.*
15. Barth: *Dogm.* I, 260.
16. Vischer: *i. m.* 59.
17. Barth: *Dogm.* I, 260.
18. Fascher: *i. m.* 16.
19. Miskotte: *i. m.* 52—53.
20. K. Barth: *Dogm.* I/2, 515.
21. *Uo.*
22. *Uo.* 523. és Bultmann: *Glaube und Verstehen* I, 133.
23. Barth: *Dogm.* I, 163.
24. *Uo.* 164.
25. *Uo.* II/1, 236.
26. *Uo.* I/1., 333.
27. *Uo.* 315.
28. Barth: *Offenbarung, Kirche, Theologie*, 20. és *Theol. Existenz heute*, 1934.
29. *Dogm.* I, 315.
30. Barth: *Offenbarung ...* 15.
31. Barth: *Dogm.* I, 22.
32. *Uo.* 311.
33. Barth: *Das Schriftprinzip der reformierten Kirche*.
34. Eicholz: *Das Problem des Theol. Schülers*, 5.
35. Barth: *Dogm.* I/2, 549.
36. *Uo.* I/2, 563.

37. Uo. I/2, 563.
38. Uo. I. 110.
39. Eicholz: *i. m.* 5.
40. Dobschütz: *Das NT.* 40—41.
41. Horváth István: *Károli emlékkönyv.* 230.
42. Weber: *Die Auslegung.* 38.
43. Barth: *Die Schriftprinzip.* 217.
44. Vischer: *Das Christuszeugnis.* 1.
45. Uo. 7.
46. Uo. 86.
47. Emil Brunner: *Das Ewige als Zukunft u. Gegenwart.* 36.
48. Weber: *i. m.* 54.
49. Miskotte: *i. m.* 66.
50. Miskotte: *i. m.* 65.
51. Miskotte: *i. m.* 63.
52. Barth: *Das Schriftprinzip ...* 217.
53. Brunner: *Wahrheit als Begegnung.* 31.
54. Barth: *i. m.* 222.
55. Uo.
56. Barth: *Dogm.* I. 29.
57. Brunner: *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart.* 27.
58. Barth: *Dogm.* I/110.
59. Barth: *Das Schriftprinzip ...* 239.
60. Brunner: *i. m.* 131. és 134—135.
61. Uo. 235.
62. Uo. 127—128.
63. Cullmann: *Christus und die Zeit.* 81.
64. Bonhoeffer: *Schöpfung und Fall.* 41—43.
65. Barth: *Dogm.* I/2. 564.
66. Vischer: *Das Christuszeugnis ...* 47.
67. Barth: *Dogm.* 345—347.
68. Fascher: *i. m.* 5.
69. Fascher: *i. m.* III.
70. Uo.
71. Uo.
72. Uo. 12.
73. Maksay: *i. m.* 25.
74. Fascher: *i. m.* 18.
75. Weber: *Bibelkunde des A T-s.* 2. k. 36.
76. Kattenbusch: *Die deutsche ev. Theologie.* 127.
77. Horváth István: *Károli emlékkönyv.* 233.
78. Weber: *i. m.* 2. k. 36.
79. Fascher: *i. m.* 32.
80. Dobschütz: *Das N. T.* 40.
81. Uo. 40.
82. Uo. 47.
83. Fascher: *i. m.* 75.
84. Weber: *i. m.* 75.
- 85.—88. Barth: *Römerbrief — bevezetés.*
89. Tőkés: *Ref. Szemle,* 1975, 26—36.
- 90a. Weber: *Die Auslegung ...* 43.
- 90b. Fascher: *Vom Verstehen des N. T.* 11.
91. Weber: *Uo.* 43.
92. Weber: *uo.* 59.
- 93a. Barth: *Erklärung des Phil.* 44.
- 93b. Barth: *Römerbrief.* Vorwirth zur zweiten Auflage. **KI.**
94. Miskotte: *Das Problem ...* 55.
95. Miskotte: *uo.* 58.
96. Weber: *i. m.* 36.
97. Miskotte: *i. m.* 68.
98. Weber: *Bibelkunde des AT.* 13.
99. Weber: *Die Auslegung ...* 43.

100. Mátyás Ernő: *A dialektika—theologia és az exegézis, valamint Tőkés István: Barth Károly exegétikai gondolkozása*, Ref. Szemle, 1966, 328—335.
101. Maksay Albert: *i. m.* 7.
102. Barth: *Dogm.* I/2, 811—814.
103. *Uo.* I/2, 811—814.
104. *Uo.* I/2, 514.
105. Barth: *Kurze Erklärung.* — bevezetés, 6.
106. *Uo.* 24 sk.
107. Kattenbusch: *Die deutsche ev. Theol.* 127.
108. Miskotte: *i. m.* 73.
109. Barth: *Dogm.* I/1, 108.
110. Miskotte: *i. m.* 73.
111. Weber, *Die Auslegung.* 59.
112. *Uo.* 59.

BIBLIOGRÁFIA

I—III. rész

- Aquinoi Tamás [S. Tomae Aquinatis]: *In omnes S. Pauli Apostoli epistolas commentaria*. Taurini MCMXXXIX.
- Aquinoi Tamás: *Summa Theologiae*. Roma 1940.
- Bod Péter: *Szent Judás Lebbeus apostol levelének magyarázatja*. Szeben 1749.
- Bonwetsch, N.: *Grundriss der Dogmengeschichte*. Gütersloh.
- Budai Gergely: *Az újtestamentumj hermeneutika főbb szabályai. És lón világosság*. In Ravasz emlékkönyv. 1941.
- Calvini Opera Selecta. Ediderunt Petrus Barth—Guilelmus Niesel; *Institutio Christianae Religionis*. München MCMXXXVI.
- Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften*. 2. k. 1940.
- Eusebius: *Kirchengeschichte*. 1932. ford. Dr. Phil. Haeuser.
- Farrar, F.: *History of Interpretation*. 1886.
- Feine-Behm: *Einleitung in das Neue Testament*. 1936.
- Fischer, M.: *Des Nicolaus von Lyra postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum*. Jahrbuch für Protestantische Theologie, herausg. v. D. Hase, 15. évf.
- Harnack, A.: *Dogmengeschichte, 1905 és Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg 1909.
- Herzog: *Realenziklopedie für prot. Theologie*. 1896—1913.
- Karner Károly: *Evangélium, magyarság*. 1942.
- Kirch, C.: *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae antiquae*. Freiburg 1941.
- Knopf, R.: *Einführung in das Neue Testament*. 1934.
- Lietzmann, H.: *Geschichte der alten Kirche*. Berlin—Leipzig 1937.
- Lyra N. und seine Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen Schrifterklärung. Der Katholik. Mainz 1959.
- Mansi: *Sacrorum Conciliorum nova et simplissima collectio Sacrosanctum oecumenicum et generale concilium Tridentinum*. vol. 33.
- Maksay Albert: *Az exegézis problémái*. Dolgozatok a ref. theologiai tudomány köréből. Cluj 1931.
- Meyer, W.: *Geschichte der Schrifterklärung*. Göttingen 1802—1809.
- Migne: *Patrologiae cursus completus = MPC*.
- Patrum apostolorum opera — O. Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn, 1920.
- Rovența, H.: *Interpretarea Scripturei după Origen*. Rimnicul Vilcii 1929.
- Szentiványi R.: *A szentírásstudomány tankönyve*. Szeged 1942.
- Torm, Fr.: *Hermeneutik des Neuen Testaments*. Göttingen 1930.
- Thalhofer, V.: *Bibliothek der Kirchenväter*. 1875.

IV. rész

- Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*. Herausg. von Wilhelm Niesel. 1938.
- Corpus Reformatorum* Edid. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 1892.
- Calvin, J.: *Institutio Christianae Religionis*. edid. Petrus Barth et Guilelmus Niesel. Monachii MCMXXXVIII—MCMXXXVI.
- Kálvin János magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához. Kiadja Dávid Gyula. Székelyudvarhelyt 1941.
- Holl, K.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tübingen 1927.
- Kállay K.: *Kálvin mint zoltármagyarázó*. A Kálvin és a kálvinizmus c. emlékkönyvből, 1936.
- Luther, M.: *Theologie des Kreuzes*. Leipzig 1932.
- Luther im Gespräch*. Herausg. von R. Buchwald. Stuttgart 1938.
- Luther, M.: *An den christlichen Adel deutscher Nation*. Universal Bibliothek Nr. 1578. Bearb. v. K. Pannier.
- Maksay Albert: *Az exegézis problémái*. Cluj. 1931.

- Maksay Albert: *A Szentírás eredeti nyelvei a theol. tudományban*. Kecskeméthy emlékkönyv. Cluj.
Melanchtons Werke. Herausg. v. A. Koethe. Leipzig 1829.
 Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Cluj 1932.
Zeitgemässe Auswahl aus H. Zwingli, s. Schriften. R. Christoffel, 1843.
Zwingli 67 tétéle. Ford. Erdős Károly. Debrecen 1906.
Zwingli. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Zürich 1918.

V. rész

- Arminius, J.: *Disputationes publicae*. Frankfurt 1635.
 Arminius, J.: *Disputationes privatae*. Frankfurt 1635.
 Bengel, A.: *Gnomon Novi Testamenti*. Tübingen 1742.
 Calovius, A.: *Institutionum Theologicarum ta Prolegomena*.
 Chemnitz, M.: *Examinis Concilii Tridentini... opus... 1565*.
 Coccejus, J.: *Summa Theologiae*. Amsterdam 1665.
 Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften*. 2. k. Leipzig—Berlin 1940.
 Farrar, F.: *History of Interpretation*. 1886.
 Flacius, I.: *Clavis Scripturae Sacrae*. 1567.
 Francke: *Christus Sacrae Scripturae nucleus*.
 Gerhard, J.: *Commentarius super epistolam ad Ebraeos*.
 Grotii H. *Operum Theologicorum th. I—IV*.
 Horváth István: *A történetkritikai és theologiai írásmagyarázat*. Károli Emlékkönyv. Budapest 1940.
 Kattenbusch, F.: *Die deutsche evang. Theologie seit Schleiermacher*. Giessen 1926.
 Loewenich, W.: *Die Geschichte der Kirche*. Witten 1938.
 Niesel, W.: *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*. 1938.
 Polanus, A.: *Syntagma Theologiae Christianae*. 1624.
 Quenstedt, J.: *Theologia didactico polemica*. 1691.
 Rambach, J.: *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*. Jena 1752.
Riveti Andreae Operum Theologicorum. tom. I—III. *Introductio generalis ad Scripturam Sacram*.
 Tavaszy, S.: *A polgári gondolkodás*. = Szellem és Élet 1942.
 Torm, Fr.: *Hermeneutik des Neuen Testaments*. Göttingen 1930.
 Turretin, F.: *De necessaria secessionem nostra ab ecclesia romana*.
 Turretin, F.: *De Scripturae Sacrae autoritate*. = Út 1941/1. Cluj.

VI. rész

- Bousset, W.: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Tübingen 1926.
 Brunner, E.: *Wahrheit als Begegnung*. Berlin 1938.
 Bultmann, R.: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen 1931.
 Clemens, C.: *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*. Giessen 1909.
 Deissmann, A.: *Licht vom Osten*. Tübingen 1908.
Diltheys gesammelte Schriften. 2. k. Leipzig—Berlin 1940.
 Dobschütz, E.: *Das Neue Testament*. 1927.
 Dobschütz, E.: *Vom Auslegen des Neuen Testaments*. 1926.
 Eichorn, J.: *Commentarius in Apocalypsin Johannis*. Göttingen 1791.
 Ernesti, J.: *Institutio Interpretis Novi Testamenti*. 1762.
 Fascher, E.: *Die formgeschichtliche Methode*. 1924.
 Fascher, E.: *Vom Verstehen des Neuen Testaments*. Göttingen 1930.
 Gunkel, H.: *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. Göttingen 1903.
 Holl, K.: *Kampf um die Geschichtlichkeit Jesu*. 1913.
 Horváth István: *A történetkritikai és theologiai írásmagyarázat*. Károli emlékkönyv. Budapest 1940.
 Hunzinger, A.: *Die religionsgeschichtliche Methode*. Berlin 1909.
 Jeremia, J.: *In der Werkstätte der Bibel*. Leipzig 1936.
 Kattenbusch, F.: *Die deutsche evang. Theologie seit Schleiermacher*. Giessen 1926.
 Kittel, G.: *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und des Urchristentums*. Stuttgart 1926.

- Koehler, L.: *Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments*. 1927.
 Loewenich, W.: *Die Geschichte der Kirche*. Witten 1938.
 Maksay Albert: *Az exegézis problémái*. Cluj 1931.
 Michaelis, J. D.: *Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes*. Göttingen 1777.
 Nagy András: *A váltáság gondolata az Ótestamentumban*. Cluj 1945.
Religion in der Geschichte und Gegenwart (RGG).
 Sapper, K.: *Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderten*. 1917.
 Semler, S.: *Paraphrasis epistolae ad Galatas*. Halle.
 Schleiermacher, Fr.: *Hermeneutik und Kritik*. 1838.
 Szentiványi, R.: *A szentírástudomány tankönyve*. Szeged 1942.
 Tőkés István: *Néhány megjegyzés*. = Út 1941. évf.
 Wach, J.: *Das Verstehen II*. Tübingen 1929.
 Weber, O.: *Die Auslegung der Heiligen Schrift*. Berlin 1934.
 Weiss, J.: *Die Schriften des Neuen Testaments*. Göttingen 1908.
 Wernle, P.: *Einführung in das theol. Studium*. 1911.
 Wetstein, J.: *Prolegomena in Novum Testamentum*. 1764.

VII. rész

- Barth, K.: *Kurze Erklärung des Römerbriefes*. München 1964.
 Barth, K.: *Erklärung des Philipperbriefes*. München 1928.
 Barth, K.: *Kirchliche Dogmatik I/1, I/2*, 1938. 1939.
 Barth, K.: *Der Römerbrief*. München 1933.
 Barth, K.: *Kirche und Theologie*. Theologische Existenz Heute. 1934.
 Barth, K.: *Das Schiftprinzip der reformierten Kirche*. Theologische Existenz Heute. 1934.
 Bonhoeffer, D.: *Schöpfung und Fall*. 1933.
 Brunner, E.: *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. Hamburg 1965.
 Brunner, E.: *Wahrheit als Begegnung*. Berlin 1938.
 Bultmann, R.: *Die Bedeutung der dialektischen Theologie für die neutestamentliche Wissenschaft*. Glauben und Verstehen. Tübingen 1964.
 Cullmann, O.: *Christus und die Zeit*. Zürich 1946.
 Dobschütz, E.: *Das Neue Testament*. 1927.
 Eichholz, G.: *Das Problem des theologischen Schülers*.
 Fascher, E.: *Vom Verstehen des Neuen Testaments*. Giessen 1930.
 Horváth István: *A történetkritikai és theologiai írásmagyarázat*. Károlyi emlékkönyv. Debrecen 1940.
 Kattenbusch, F.: *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*. Giessen 1926.
 Maksay A.: *Az exegézis problémái*. Dolgozatok a ref. theologiai tudomány köréből c. gyűjteményben. Cluj 1931.
 Mátyás Ernő: *A dialektika theologia és az exegézis*. Kecskeméthy emlékkönyv. Cluj.
 Miskotte, K.: *Das Problem der theologischen Exegese*.
Református Szemle folyóirat 1966. és 1975. évf.
 Vischer, W.: *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*. München 1935.
 Weber, O.: *Die Auslegung der Heiligen Schrift*. Berlin 1934.
 Weber, O.: *Bibelkunde des Alten Testaments*. Göttingen 1936.

TÁRGYMUTATÓ

- Aenigma 18, 23, 24, 26, 27, 29, 140, 157
- Aetiologia 24—27, 117, 157
- Allegorikus magyarázás 13—66, 94—105, 140, 155—157, 194, 233, 234
- bírálat (l. hamis formája) 62, 103, 104
- egészséges formája 15, 16, 18, 64, 65, 101
- eredete 14—16, 60, 102, 104, 157
- fogalma 13, 23—27, 62, 95, 101, 157
- hamis formája 36, 37, 59, 61, 103, 104, 155, 156
- hol és mikor használható? 33—35, 60, 157
- kora 13, 43
- szemléltető táblázata 24, 30—32, 57, 58
- Anagógia 27, 29, 54—56, 59, 61, 62, 95, 117, 156, 157
- Analógia 25—27, 56, 117—119, 192, 193
- Analógia fidei 117, 118, 119, 192, 193
- Antiochiai iskola — Alexandriai iskola 19
- Apokrifus 133
- Apostoli atyák 9—13, 65
- Apostoli hitvallás (l. hitvallás, hit) 43, 163
- Autoritas l. Szentírás autoritása
- Biblia l. Szentírás
- Bibliakritika l. Szövegkritika
- Egyházi atyák 13—50, 151, 158, 159, 163, 194
- Egyházi tan 41, 43, 49—51, 133, 228
- Egyházi tekintély (l. Szentírás autoritása) 23, 40—46, 49, 50, 62—64, 73, 116, 133, 140, 145, 148, 162
- Elődök l. apostoli atyák, egyházi atyák
- Eredeti szöveg 52, 129, 139, 152—154, 155
- Exegézis (l. írásmagyarázás) 5, 6, 9, 10, 19, 121—134
- Felvilágosodás 165—167
- Figurális beszéd 18, 26, 29, 51, 55, 95, 97—99, 157
- Filozófia 112, 193, 231, 232
- Fordítások (l. Vulgata) 33, 129, 152, 153, 176, 231
- Formatörténet 167, 168, 181, 201—206
- Glossa 46
- Grammatikus értelem 24, 182—184, 190, 231
- Grammatikai vizsgálat 161, 178, 193
- Hagyomány l. Tradíció
- Hanganalízis 167, 206, 207
- Hermeneutika fogalma-feladata 5, 6, 81, 123—124, 143, 171, 209, 212
- általános 6, 124, 168—172, 210—213
- bibliai l. speciális
- helye a theol. tudományban 67, 170, 171
- speciális 6, 124, 168—172, 210—213
- újszövetségi-őszövetségi 7, 8, 168—172
- története 5—9, 41
- tudomány-jellege 67, 170, 171
- Hiperbola 18, 26, 95, 96, 102
- Historikus értelem 19, 24, 25, 54, 55, 62, 219, 220
- Históriai vizsgálat (l. Szövegkritika, Izagógika) 178, 179, 182, 184—187, 190, 194, 215
- Historizmus 165, 167, 174, 175, 224
- Hit, hit szabálya 117—119, 131—133, 163
- Hitvallás 119, 164, 228
- Idealizmus 165—167
- Imádság l. Írásmagyarázás imádság által
- Írásmagyarázás (l. Exegézis) 5, 6, 9, 10, 14, 38, 40, 81, 142—162, 170—178, 221—234
- általános ismeretek által 39
- ban a belemagyarázás 40, 64, 89, 100, 114, 119, 161, 233, 234
- célja 40, 82, 83, 143, 144, 159, 160, 176, 223, 224, 226
- circumstanciák által 39, 108, 109, 110, 158
- egyházi tevékenység 40, 84, 87, 145, 146, 148
- egységsszemlélet által 113—114, 146, 147, 157, 159
- elnevezései 81
- előítéletmentessége 65, 214, 215
- emberi értelem által 93, 147—162, 177, 187
- építő jellege 65, 144—162, 177
- feladat-volta 38, 39, 65, 81, 82, 93, 142, 143, 160, 176
- fogalma-feladata 5, 6, 9, 38, 142, 143, 159—161, 176, 177, 229, 235
- gyakorlata — milyensége 83, 230—234

- imádság által 39, 52, 65, 91, 92, 142, 149, 150, 227, 233
 kezdetei 10—12
 Krisztus által 87, 118, 144—146, 236
 kritériuma 40, 41, 65, 115—120, 162—164, 195, 235, 236
 -ban magyarázó személye 40, 51, 65, 91, 92, 118, 148, 149, 191, 192, 210, 222—223, 225, 227, 232
 nyelvismeret 39, 45, 53, 64, 82, 105—108, 152—154, 182—184, 231
 nyilvános 148, 149
 objektivitása, tudományossága 193, 195
 „pars pro toto” elve szerint 39, 53, 99, 157
 privát 85, 148, 149
 segédtudományai (l. circumstanciák által) 39, 52, 161, 162, 167, 193, 194
 „sui ipsius interpres” elve szerint 88, 117, 145—147, 192, 193, 229
 szabadsága és szabadossága 63, 66, 80, 85, 100—112, 116, 119, 120, 131, 143, 175, 227, 228
 Szentlélek által (l. Szentlélek) 38, 39, 64, 83, 85—89, 112, 115, 117, 120, 139, 142, 144—146, 148, 157, 190, 225—227, 229, 233, 236
 szükségessége 10, 142, 143
 Izagógika (l. Históriai vizsgálat) 39, 53, 54, 65, 108—110, 154, 158, 160, 161, 230
 Jelenkor 68, 208—234
 Katéna 46
 Kánon (l. Szentírás) 7—10, 63, 71, 126, 130—134, 174, 175, 217
 Kijelentés (l. Szentírás Isten Igéje) 166, 167, 192, 197, 208—210, 213, 214, 221
 Kommentár 46, 182
 Kongenialitás 114, 228, 229, 231, 232
 Kontextus 114, 117, 146, 147, 157, 159, 160, 230, 231
 Középkor 43—66
 Kritikai vizsgálat l. Szövegkritika, Izagógika
 Liberalizmus 165
 Litterális értelem 24, 25—29, 30—33, 54—61
 Magyar nyelvű irodalom 7, 68, 122, 208
 Metafora 95, 97, 99, 102, 157
 Metonímia 95, 97, 157
 Misztériumok (l. Szentírás perspikuitása) 114—115, 139, 141
 Misztikus beszéd 18, 24, 26—28, 29, 54—56, 61, 62
 Mítosz 206, 219—221
 Morális értelem 24, 26, 28, 29, 54—56, 59, 61
 Nyelvismeret l. Írásmagyarázás — nyelvismeret
 Orthodoxia 121—164
 Ószövetség 15, 16, 20, 51, 71, 72, 75, 125, 126, 132, 133, 146, 147, 175, 216, 217
 Parabola 24, 26, 28, 95, 96, 102—140, 157
 Pietizmus 121—164
 Postilla 46, 84
 Pszichológia (l. Valláspszichológia) 165, 167, 168
 Racionalizmus 165—167
 Reformáció 67—120, 122
 Septuaginta 152, 153
 Spirituális értelem 18, 24, 26, 28—33, 54—56, 59—61
 Szentírás 7, 13, 15, 20, 21, 38, 43, 45, 63, 69—75, 94, 116, 124—142, 159, 172—176, 209, 213—221
 alanyisága 73, 221, 225
 autoritása — tekintélye 41, 43, 50, 73, 74, 140—142, 162—218
 betűje 24, 38, 65, 69, 94, 95, 98, 100, 102, 104, 155—157, 214—216, 219, 229, 230
 célja 159, 160
 egysége 15, 16, 20, 51, 65, 71, 72, 75, 193, 215—217, 229
 elégségessége 75, 135
 ellentétjei 132, 217
 érthetősége l. Szentírás perspikuitása
 eszközisége 45, 69
 hatékonysága 53, 54, 134
 ihletettsége — inspirációja 20, 51, 54, 65, 75—80, 125—131, 136, 142, 145, 172, 173, 215, 216
 Isten Igéje (l. Kijelentés) 51, 52, 69, 70, 72, 74, 75, 77, 130, 166, 167, 173—175, 177, 178, 190, 213
 jellemző vonásai 72
 kanonikus jellege l. Kánon
 kizárólagossága — sola scriptura 23, 43, 51, 52, 65, 131
 lelke — szelleme 38, 65, 94, 104, 155—157, 229—231
 nehezen érthetősége 21, 22, 142
 nevei 80, 172
 objektum 72, 73, 116, 155, 172, 174, 210, 225
 olvasása — tanulmányozása 83, 84, 86, 93, 94, 148, 150—152
 perfekuitása 21, 22, 43, 53, 71, 134—138
 perspikuitása (l. Misztériumok) 138—140, 142
 szükségessége 70, 133, 134
 többértelműsége 54, 55, 56, 59, 60—62, 64, 156
 Szentlélek (l. Írásmagyarázás Szentlélek által) 38, 39, 65, 70, 74—82, 83,

85, 86, 141, 146, 163, 177
Szeretet szabálya 117, 119
Szinekdoché 95, 99—102, 157
Szó szerinti értelem (l. Litterális értelem) 25, 60
Szótár, lexikon 184
Szövegkritika — kritika 108, 137, 142, 154—155, 174—176, 178—182, 231
Tárgymagyarázat — ténymagyarázat 178, 187—191, 225
Tipológia 17, 18, 24, 26, 28, 55, 95, 97, 98, 157
Történelmi áttekintés 19, 20, 46, 47

Tradíció 22, 41, 43, 44, 46—48, 51, 62, 64, 71, 110—113, 132, 158—159, 163, 193, 228
Tridenti zsinat 45, 62—64, 84
Tropológia — trópus 17, 18, 23, 26, 29, 56, 95, 97, 98, 157, 194
Újtestamentum 125, 126, 133, 146, 147, 175, 216, 217
Valláspszichológia 199—201
Vallástörténet 167, 168, 174, 195—199
Vulgata 45, 46, 53, 63, 64, 84, 105, 152, 153

TARTALOM

Bevezetés	5
I. rész	
Az apostoli atyák kora	9
Előjáró megjegyzés a II—III. részhez	13
II. rész	
Az egyházi atyák kora	14
1. Általános szempontok	14
A. Az egészséges allegorizálás eredete	14
B. Az allegória és a tipológia viszonya	17
C. Történeti áttekintés	19
2. A Szentírásról	20
3. Az allegóriáról	23
4. A helytelen allegória indító okai	36
5. Az írásmagyarázás irányelvei	38
III. rész	
A középkor	43
1. Általános szempontok	43
2. Áttekintő helyzetkép	46
3. Hermeneutikai jellegzetességek	47
4. A középkor allegóriája	54
5. A Tridenti zsinat	62
6. Összefoglalás	64
IV. rész	
A reformáció kora	67
Bevezetés	67
A. Scriptura Sacra	69
1. A Szentírásról általában	69
2. A Szentírás ihletettsége	75
B. Az írásmagyarázás problémája	81
C. Az írásmagyarázás egyik útja	83

1. Szentlélek magyaráz	83
2. A Szentírás önmagát magyarázza	88
3. Az imádság és a kegyes élet magyaráz	91
D. Az írásmagyarázás másik útja	93
a. Az allegória	94
b. Nyelvismeret	105
c. Körülmények (circumstanciák)	108
d. Hagyomány (tradíció)	110
e. Egységben való szemlélet	113
f. Misztériumok	114
E. Az írásmagyarázás kritériuma	115
V. rész	
A protestáns orthodoxia és a pietizmus	121
Bevezetés	121
A. A hermeneutika fogalma és feladata	123
B. A Szentírás	124
a. A Szentírás inspiráltsága	125
b. A Szentírás kanonicitása	130
c. A Szentírás tökéletessége	134
d. A Szentírás érthetősége	138
e. A Szentírás tekintélye	140
C. Az írásmagyarázás problémája	142
D. Az írásmagyarázás mikéntje	144
a. Az írásmagyarázás isteni oldala	144
1. Isten (Krisztus, Szentlélek) magyaráz	144
2. A Szentírás magyaráz	145
b. Az írásmagyarázás emberi oldala	147
1. Az ember magyaráz	147
2. Az imádkozás és a kegyes élet magyaráz	149
3. Szorgalmas tanulmányozás (olvasás)	150
4. Eredeti szöveg, eredeti nyelvek	152
5. Bibliakritika	154
6. A betű és a lélek (allegória)	155
7. A körülmények (circumstanciák)	158
8. Elődök	158
9. Rész-magyarázat	159
10. Segéd tudományok	161

E. Az írásmagyarázat kritériuma	162
---	-----

VI. rész

A felvilágosodás kora (1750—1919)	165
--	------------

Bevezetés	165
---------------------	-----

A. Általános vagy speciális hermeneutika?	168
---	-----

B. A Biblia	172
-----------------------	-----

C. Az írásmagyarázás problémája	176
---	-----

1. Kritikai tevékenység	178
-----------------------------------	-----

2. Grammatikai eljárás	182
----------------------------------	-----

3. Históriai vizsgálat	185
----------------------------------	-----

4. Tárgymagyarázat	187
------------------------------	-----

5. Kísérő szempontok	191
--------------------------------	-----

D. Négy hermeneutikai módszer útkeresése	195
--	-----

a. Vallástörténeti módszer	195
--------------------------------------	-----

b. Valláspszichológiai módszer	199
--	-----

c. Formatörténeti módszer	201
-------------------------------------	-----

d. Hanganalízis	206
---------------------------	-----

VII. rész

A jelenkor (1919—)	208
-------------------------------------	------------

Bevezetés	208
---------------------	-----

1. Általános vagy speciális hermeneutika	210
--	-----

2. A Szentírásról	213
-----------------------------	-----

3. Az exegézis szempontjai és munkája	221
---	-----

Zárószó	235
--------------------------	------------

Jegyzetek az I—III. részhez	237
---------------------------------------	-----

Jegyzetek a IV. részhez	240
-----------------------------------	-----

Jegyzetek az V. részhez	244
-----------------------------------	-----

Jegyzetek a VI. részhez	250
-----------------------------------	-----

Jegyzetek a VII. részhez	254
------------------------------------	-----

Bibliográfia	257
------------------------	-----

Tárgymutató	261
-----------------------	-----

**Kiadja a Kolozsvári Református Egyházkerület Igazgatótanácsa
Felelős kiadó: Deák György előadótanácsos**

A könyv szerkesztője: Vetési László

Műszaki szerkesztő: Bálint Lajos

Kiadói ívek száma: 23,50

Nyomdai ívek száma: 16,75

Példányszám: 1.000

NYOMTATTA A KOLOZSVÁRI NYOMDAIPARI VÁLLALAT

