

# THEOLOGIA BIBLICA

Józsa Bertalan\*

Edinburgh, Skócia

## Metaforaalkotás János evangéliumában. Az „élő kenyér” metafora megalkotásának vizsgálata nyelvészeti szempontból\*\*

János evangéliumának jelképes nyelvezete komoly kihívás az olvasó számára, ezért a bibliamagyarázók már a korai egyház korában, vagyis az evangélium egyházi használatának kezdete óta „lelki evangéliumként”<sup>1</sup> utaltak rá, és élesen megkülönböztették azt a másik három evangéliumtól. Ez a lelkiség a metaforikus nyelvezetben nyilvánul meg, értelmezése pedig nem evidens. A kutatók között mai napig nem csillapodik a heves vita az átvitt értelmű szavak, kifejezések és perikópák meghatározásáról, azoknak szövegbeli funkcionalitásáról és céljáról, teológiai értelmezéséről, a metaforikus képek forrásanyagáról, illetve az „Én vagyok” mondások típusairól.

---

\* Józsa Bertalan (Arad, 1990) 2009 és 2017 között folytatott teológiai tanulmányokat a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben (KPTI), eközben BA-oklevelet is szerzett a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának japán–angol nyelv és irodalom szakán (2012), és Lipcsében (2014–2015), Groningenben (itt MTh-oklevelet szerzett 2016-ban), Tübingenben (Erasmus+, 2018–2019) és Heidelbergben (2019) is volt ösztöndíjas. 2017-től az Edinburghi Egyetem Teológiai Fakultásának (University of Edinburgh, School of Divinity) doktorandusza. Kutatási területei: a munka és örök élet viszonya János evangéliumában; fogalmi metaforaelmélet. Konferenciákon vett részt Budapesten, Hongkongban, Cambridgeben, Genovában, Rómában, Saint Andrewsban és Durhamben.

\*\* Az itt közölt tanulmány KPTI-ben és Groningeni Protestáns Teológiai Egyetemen (Protestantse Theologische Universiteit Groningen) írt mesteri dolgozatok átdolgozása és továbbgondolása.

Köszönettel tartozom dr. Kató Szabolcs Ferencz gondos szakmai lektorálásáért, Adorjáni Zoltán professzor alapos szöveggondozói munkájáért és szeretett családom állandó és biztató támogatásáért.

<sup>1</sup> A kifejezés Alexandriai Kelemtől származik, amelyet Cézáreai Euszébiosz örökített meg: *Egyháztörténet* VI. 14,7. Ld. Vanyó László (szerk.): *Ókeresztény írók IV. Euszébiosz Egyháztörténete*. Ford. Baán István. Szent István Társulat, Budapest 1983, (241–297) 260. Ezt az álláspontot Kálvin is fenntartotta, viszont ő így tekintett mind a négy evangéliumra, vagyis nem történelmi dokumentumként, csupán bizonyos események alapján megírt teológiai értelmezéseként olvasta azokat. Ld. Larsson, Tord: *God in the Fourth Gospel*. Coniectanea Biblica New Testament Series, 35. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2001, 64.

A kutatás tehát sokoldalú és sokrétű, illetve az is bizonyos, hogy nem beszélhetünk a jánosi absztrakt nyelvezet tartalmának hagyománytörténetéről mint konkrét és egyértelmű szóbeli és írásbeli folyamatról. Nem meglepő, hogy az újszövetségi kutatás felismerte: minden metaforikus szerkezetet a maga szövegkörnyezetében kell értelmezni.<sup>2</sup> Az indok egyértelmű: új kontextus, új értelem. Viszont a legtöbb esetben az új kontextusban kapott új értelem tartalmi és formai szempontból is összefüggő módon épül a hagyományra, amelyet a beszélő vagy szövegíró saját tetszésére alakít, formál vagy módosít. Emellett az új kontextus továbbá új gondolatokat is generál, és ezek új módon jutnak kifejezésre. Ez történik a János evangéliumában is. Az evangélium szerzője abból a célból fejleszti tovább, részletezi, illetve módosítja tartalmilag a narratívájában használt metaforikus szerkezeteket, hogy azoknak jelentéstartalma a számára megfelelő értelmet érje el.

Jelen tanulmánnyal az elvont nyelvezet megértéséhez szeretnénk hozzájárulni. Egyrészt szemügyre vesszük az „élő kenyér” hagyománytörténeti hátterét, majd megfigyeljük, hogy János miként alkotja meg ezt a metaforikus szerkezetet az evangéliumban. Következésképpen egy alapos vizsgálat és elemzés után majd kitűnik, hogyan nyeri el értelmét az „élő kenyér” metafora az evangélium egészében. Mielőtt azonban rátérnénk a bibliamagyarázatra, fontos egy hosszabb és alaposabb kitérőt tennünk: tisztáznunk kell a tanulmány alapmódszerét meghatározó elméletet, a *fogalmi metaforaelméletet*.

---

<sup>2</sup> Udo Schnelle véleménye szerint a bibliakutatás ma az „új exegézis” módszerét alkalmazza. Az új exegetikai módszer szerint a bibliai szöveget úgy kell megközelíteni, megfigyelni és elemezni, mint „koherens és irodalmilag színvonalasan megírt, igényes szöveget”. Ez azt jelenti, hogy minden szövegrészt – el egészen a mondat szintjéig – külön kell elemezni és értelmezni, megragadni és megérteni, mégpedig úgy, hogy azt a teljes evangélium összefüggésében látjuk, és egy pillanatra sem feledkezünk meg arról, hogy a kisebb szövegrész egy nagy irodalmi mű alkotó-eleme. Schnelle, Udo: *Theologie des Neuen Testamentes*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, 541.

A szóképek tehát nem a szavak, hanem a mondatok szintjén nyerik el metaforikus karakterüket. Ahhoz tehát, hogy megfelelő értelmet nyerjenek, a predikatív mondasokat metaforikus szerkezetként kell bekapcsolni a szöveg „irodalmi hálójába, anyagába”. Ruben Zimmermann ezt úgy fogalmazza meg, hogy a metaforákat az irodalmi szöveg részeként kell behelyezni a nagyobb szövegkörnyezetbe, hogy feltárhassuk jelentésük sajátosságait. Zimmermann, Ruben: *Christologie der Bilder im Johannesevangelium*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 171. Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 250. és 279.

David Ball szerint a mondasokat azért is különösen fontos a saját szövegkörnyezetükben megfigyelni, mert abban a helyzetben már nem absztrakt formulákként tekintünk rájuk, hanem valóban megfigyelhetjük funkciójukat, mégpedig úgy, hogy az evangéliumon belüli nagyobb szövegösszefüggésben térképezzük fel kapcsolatukat más témákkal, illetve az evangélium jellegzetes karakterisztikumainak összefüggésében. Ball, David. M.: *'I am' in John's Gospel. Literary function, background and theological implications*. Journal for the study of the New Testament. Supplement series, 124. Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 255.

## A fogalmi metaforaelmélet dióhéjban

A metaforaelmélet segítségével olyan szövegbeli, kontextuális és fogalmi tényezőkre mutatunk rá, amelyek által fény derülhet egy-egy metafora megalkotásának folyamatára. Ezért még mindig hagyománytörténeti jellegű kutatást végzünk, elméleti átfedések vannak, de az eszköz mégis más.<sup>3</sup>

A fogalmi metaforaelmélet abban innovatív, hogy nem csupán a nyelvi metaforákra figyel, hanem kimondja, hogy a metaforák fogalmi, gondolati jellegűek. A szakterületet meghatározó *magnum opus* George Lakoff nyelvész és Mark Johnson filozófus 1980-ban kiadott műve, a *Metaphors We Live By*.<sup>4</sup> Az elmélet alapszemlélete azt juttatja kifejezésre, hogy mivel az általános fogalmi rendszerünk,<sup>5</sup> azaz ahogyan gondolkozunk, cselekszünk és beszélünk, metaforikus természetű, ezért a metaforák fogalmi természetűek. Ezért, amikor metaforákról beszélünk, tulajdonképpen metaforikus fogalmakra utalunk.<sup>6</sup> Az elméletnek már csak ezen aspektusa is élesen eltér a metaforák hagyományosabb meghatározásától, amely – bár valamiképpen kimondja a metaforák kettős tartományának felépítését – a metaforákat csupán költői trópusoknak fogja fel. Ezzel szemben a fogalmi metaforaelmélet azt állítja, hogy a metaforák úgy vannak jelen mindennapi beszédstílusunkban, hogy beszélőkként sok esetben fel sem ismerjük a használt kifejezés metaforikusságát. Fontos látnunk tehát a nyelvben megjelenő metaforák, nyelvi metaforikus szerkezetek és a fogalmi metaforák közti különbséget. Palágyi László így fogalmaz:

---

<sup>3</sup> Ez a lépés módszertanilag közel áll a David. M. Ball által megállapított módszertanhoz, amely szerint ahhoz, hogy megértsük a metaforák szerepét és jelentését, a szövegből kell kiindulni. Bár egy szöveg értelmezésében ez egyértelmű lépésnek tűnhet, mondhatni az exegézis része, módszertanilag ez nem volt mindig jól körvonalazható. Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy a kognitív nyelvészeti metaforaértelmezés teljesen új alapra helyezi a metaforák megértését, ezért a fogalmi metaforaelméleten belül idő kellett ahhoz, hogy kirajzolódjék az elmélet nyelvészeti rendszere. A kognitív nyelvészek azt is hangsúlyozzák, hogy ez a megközelítés nem különálló nyelvészeti és más elméletekkel versengő felvetés, hanem szorosan épít más nyelvészeti és irodalomelméleti hagyományokra, amelyek kiegészítik egymást. Emellett itt azt is meg kell jegyeznünk, hogy az elméleti megalapozás nem érthető meg példák nélkül, ezért az elmélet bemutatása közben is hétköznapi, illetve bibliai példákat használtunk.

<sup>4</sup> Lakoff, George – Johnson, Mark: *Metaphors We Live By*. The University of Chicago Press, Chicago–London 2003 (újryanomás).

<sup>5</sup> Fogalmi rendszernek nevezzük az értelmezés folyamatának mechanizmusait és a tudásrendszert, az általános, konvencionizált fogalmi rendszert, amivel rendelkezünk. Vö. Kövecses Zoltán: *Where Metaphors Come From. Reconsidering Context in Metaphor*. Oxford University Press, Oxford 2015, 31.

<sup>6</sup> Lakoff, George – Johnson, Mark: *i. m.* 3–6.

„A metaforikus nyelvi kifejezéseket (pl. idiómákat<sup>7</sup>) meg kell különböztetnünk a fogalmi metaforáktól: előbbie a nyelvben közvetlenül megfigyelhetők (*válaszút előtt állok, sok mindenem ment keresztül az életben, rossz útra tért*), általuk következtethetünk a nyelvhasználatban csupán közvetett módon tetten érhető fogalmi metaforákra (AZ ÉLET UTAZÁS).”<sup>8</sup>

Az elmélet első, de azóta is standard jelleggel bíró meghatározása szerint egy metafora két tartományból épül fel, egy úgynevezett „forrástartományból” és egy „céltartományból”, megfelelően<sup>9</sup> a forrásként használt fogalom bizonyos elemeit a célként használt fogalomnak.<sup>10</sup> A fogalmi tartomány „mentális séma, tudáskeret, az egy fogalom köré rendeződő asszociált, aktivált fogalmak köre”.<sup>11</sup> A fogalmi metaforaelmélet egyik alapfelismerése az, hogy a metaforák megalkotása összekapcsolódik a testi tapasztalatainkkal. Ezt a testi motiváltságot testesültségnek (*embodiment*) nevezi. Legyen szó tapasztalatok korrelációjáról vagy hasonlóságáról, gondolkodásunkat, fogalmi rendszerünket s így metaforáinkat ezek határozzák meg.

Mindennapi nyelvezetünk metaforikusságát és a „háttérben” rejlő fogalmi metaforát Kövecses Zoltántól, az elmélet egyik legkiemelkedőbb képviselőjétől vett néhány példával szemléltetem:

---

<sup>7</sup> A kognitív nyelvészet kimutatta, hogy az idiomatikus szerkezetek sem csupán nyelvi szó-szerkezetek, kifejezések, amelyek valahogy beépültek a hétköznapi beszédünkbe, és azokat konvencionális módon használjuk, hanem az idiómák is a fogalmi rendszerünk részei, amelyeket jól meghatározható fogalmi konstrukciók mentén alkotunk meg. Ilyen mentális konstrukciók – a hagyományos idiómameghatározással összehangolva – a metafora, metonímia, szópárok, hasonlatok, közmondások stb. Ld. bővebben: Kövecses Zoltán: *Metaphor: A Practical Introduction*. Oxford University Press, Oxford 2002/2010, 231–247. Ld. a könyv magyar kiadását: Kövecses Zoltán: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Typotex, Budapest 2005, 201–211. Erre később még kitérünk az „élő víz” kifejezés elemzésénél is.

<sup>8</sup> Palágyi László: A kognitív metaforaelmélet alkalmazása a magyar mint idegen nyelv oktatásában. In: Váradi Tamás (szerk.): *Doktoranduszok tanulmányai az alkalmazott nyelvészet köréből X. Alkalmazott Nyelvészeti Doktoranduszkonferencia*. MTA Nyelvtudományi Intézet, Budapest 2016, (69–80), 71.

A kognitív nyelvészet szakirodalmában NAGYBETŰVEL jelzi a fogalmi metaforákat.

<sup>9</sup> Az angol irodalom ezt a megfeleltetést „mapping”-nek nevezi.

<sup>10</sup> Ld. ehhez: Lakoff, George: *The Contemporary Theory of Metaphor*. In: Ortony, A. (ed.): *Metaphor and Thought*. (2<sup>nd</sup> ed.). Cambridge University Press, Cambridge 1993, 202–251. Gibbs, Raymond W. – Steen, Gerard J. (eds.): *Metaphor in Cognitive Linguistics*. John Benjamins, Amsterdam–Philadelphia 1999. Gibbs, Raymond W. (ed.): *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge University Press, Cambridge 2008. Steen, Gerard: *The Contemporary Theory of Metaphor – Now New and Improved!* In: *Review of Cognitive Linguistics*, 9. (2011/1), 26–64. Kövecses Zoltán: *Where Metaphors Come From. Reconsidering Context in Metaphor*. Oxford University Press, Oxford 2015.

<sup>11</sup> Tolcsvai Nagy Gábor: *Bevezetés a kognitív nyelvészetbe*. Osiris Kiadó, Budapest 2013, 382.

- A DÜH TARTÁLYBAN LEVŐ FORRÓ FOLYADÉK („forr/robban a dühtől”);
- AZ ELMÉLETEK ÉPÜLETEK („szilárd alapokon nyugszik”);
- AZ ÉLET UTAZÁS („rögös út áll mögötte”).<sup>12</sup>

Az alapvető megfeleltetések a két fogalmi tartomány között sok esetben egyértelműek. Nyelvünk és agyunk a legnagyobb természetességgel kapcsolja össze a szavakat bizonyos fogalmakkal anélkül, hogy mi ezt beszélőkként észrevennénk. Az első metaforát illetően a megfeleltetések vagy leképezések a következők:

- tartály/edény → ember;
- a folyadék hője → düh;
- a hő magas intenzitása → a düh magas intenzitása;
- a forró folyadék veszélyének fizikai jelei → a düh veszélyének magaviseleteti jelei;
- a folyadék tartályban való megőrzése → a düh fegyelmzése stb.<sup>13</sup>

A megfeleltetések kimutatása egy-egy fogalmi metafora esetében alapvetőek, ugyanis ezek mutatják meg a metaforák gondolati szerkezetét, és segítenek a nyelvi metaforák jobb megértésében. Gondoljunk például a Jn 15-ben olvasható szőlőtő és szőlővesszők ismert perikópájára. Az alapvető fogalmi metafora, amely meghatározza annak a szövegegységnek a gondolati struktúráját, az EMBERI KAPCSOLATOK NÖVÉNYEK fogalmi metafora. Nemcsak virágzó, hanem gyümölcsöző kapcsolatokról is beszélhetünk. János evangéliuma ennek az alapvető fogalmi metaforának egyik specifikusabb és egyben összetettebb változatát használja, amikor arról beszél, hogy az Atya a szőlősgazda, Jézus a szőlőtő és a tanítványok a szőlővesszők. Továbbá, amint a szőlővessző megtermi gyümölcsöt, ugyanúgy a tanítványnak is „gyümölcsöt kell teremnie”. Láthatjuk tehát, hogyan alkalmazható a metaforaelmélet a különböző nyelvi metaforák szerkezeti és tartalmi kimutatására, és azt is, hogy amikor a konkrétabb forrástartomány bizonyos elemeit feleltetjük meg a céltartománynak, akkor a növény rendszerét alkalmazzuk a kapcsolatokra. Nem egyértelmű és teljes megfeleltetésről van szó, azaz a forrástartomány nem minden eleme feleltethető meg a céltartománynak. Ha a kettő teljesen fedné egymást, akkor nem lenne szükség a metaforára. A metafora szerepe és lényege pontosan abban rejlik, hogy a céltartománynak egy

---

<sup>12</sup> Kövecses Zoltán: A fogalmi metaforák elmélete és az elmélet kritikája. In: *Világosság* (2006/8–9–10), (87–97), 89. Ezekon kívül még sok univerzális metaforát használunk, például: A SZERELEM UTAZÁS („válaszúthoz ért a kapcsolatunk”); AZ ÉLET/A SZERELEM HÁBORÚ („harcolj meg érte”); AZ ÉRVELÉS HÁBORÚ („védd meg a gondolatodat”); AZ ÉRVELÉS ÉPÜLET („támaszd alá/építsd fel az érveidet”) stb.

<sup>13</sup> Kövecses Zoltán: *Metaphor: A Practical Introduction*, 273.

olyan aspektusát világítja meg, amelyet másképp nem tudnánk kifejezni. A példával élve elmondhatjuk, hogy ebben az igeszakaszban János így gondolja el, fogja fel és konceptualizálja az Atya, Jézus és a tanítványok kapcsolatát.

A metaforák hétköznapisága nem jelenti azt, hogy egy költői szövegben más típusú metaforák jelennének meg. Sőt. A fogalmi metaforaelmélet szerint a hangsúly nem is a szövegben megjelenő metaforán van, hanem az azt irányító és stimuláló, serkentő fogalmi metaforán. Bár a költői tehetség által egy vers stílusában sokkal fennköltebb lesz, mint a hétköznapi beszéd, a kognitív nyelvészek arra lettek figyelmesek, hogy a költők legtöbb esetben konvencionális, megszokott, közismert fogalmi metaforákra építik gondolataikat.<sup>14</sup> Vegyük példának a 23. zsoltárt. A fogalmi metaforaelmélet alapján kimondhatjuk: az olvasót egyértelműen AZ ÉLET UTAZÁS fogalmi metafora vezeti az értelmezésében. Ezt a gondolatot támasztja alá a zsoltárban megjelenő néhány, utazással, helyváltoztatással kapcsolatos állítmányos szerkezet: „csendes vizekhez terelget”, „igazság ösvényein vezet”. Annak ellenére, hogy az „élet minden napja” explicit utalás majd csak az utolsó versben jelenik meg, az olvasó számára már addig is egyértelmű a zsoltár „mélyebb” értelmezése. Ezt az értelmezést erősíti meg a zsoltárban megjelenő többi metafora is, amelyek kifejezésre juttatják az élet különböző vonatkozásait is. Azonban a zsoltáríró által felvázolt élet nem akármilyen. Az első versben megjelenő tételmondatszerű „pásztor” kifejezés által az olvasó bekapcsolódik a használt metaforába, és magától értetődővé válik, hogy aki azt mondja, vagy olvassa, ő a bárány. A zsoltárban megjelenő életút tehát Istennel járt élet. A bárány párhuzama pedig természetszerűen beleillik a pásztor fogalmi tartományába, s a metafora teljessé válik. Ezt nevezi a szakirodalom *metaforikus implikációnak* vagy következménynek.

Természetesen a fogalmi metaforaelméletet sok kritika<sup>15</sup> érte az elmúlt csaknem fél évszázadban annak ellenére, hogy ma már a kognitív tudományokban és a humántudományoktól kezdve a számítástechnikáig<sup>16</sup> minden tudományágban jelen van valamilyen formában, és komoly eredményeket mutat fel.

<sup>14</sup> Kövecses Zoltán: *Metaphor: A Practical Introduction*, 50.

<sup>15</sup> Ld. ehhez Kövecses Zoltán: Versengő metaforaelméletek? In: *Magyar Nyelv*, 105. (2009/3), 271–280. Kövecses Zoltán: A fogalmi metaforák elmélete és az elmélet kritikája. In: *Világosság* (2006/8–9–10), 87–97.

<sup>16</sup> Az elmélet humántudományi használata megjelenik például a pszichológia és lelkigondozás területén is, ahol a lelkigondozó a lelkigondozott szavaiból és kifejezéseiből alkotott fogalmi metafora segítségével világít rá arra, hogy a lelkigondozott milyen helyzetben van, vagy hogyan érzi magát. A számítástechnikában többek között a technikai nyelvezet kifejlesztésére használják az elméletet. Hasonló szerepet játszik a politikatudományban is. Az elmélet kognitív alapját pedig empirikus módon tesztelik a pszicholingvisztikában, és ezzel bizonyítják a metaforák agyi működéseit.

Ugyanakkor az elmélet jelentős fejlődésen is átment.<sup>17</sup> Jelen tanulmányban az elmélet alappilléreit és emellett két fontos újabb aspektusát kívánjuk alkalmazni János evangéliumának szövegére. Ez a két újabb jelleg a metaforák megalkotásának kontextuális szemléltetése és kimutatása, illetve a metaforák hierarchikus rendszere.

Kövecses Zoltán megjegyzi: annak ellenére, hogy a metafora értelmezésében nagy szükség volt a kontextus alapos vizsgálatára, a metaforaelméletek kidolgozói nem számoltak komolyan ennek feltérképezésével és beépítésével. Ellenben be kell látni, hogy a kontextus nélkülözhetetlen a való világ metaforaalkotásában és metaforaértésében.<sup>18</sup> Ez azért is fontos, mert a standard elmélet alapján, amely szerint egy tartományt egy másik tartomány által értünk meg, ez egyben a metaforaalkotás folyamata és a végproduktum leírása is a fogalmi metaforában. Ezért Kövecses metaforaértelmezésében lényeges, hogy a metaforát a maga többrétűségében közelítse meg. A célja pedig ez: minél pontosabb leírást nyújtani arra vonatkozóan, hogy a beszélő fogalmi rendszerében, azaz amikor metaforákat használ, milyen fogalmi tartományok aktiválódnak, hogyan és milyen információk befolyásolják a metafora megalkotásában.

A *fogalmi metaforaelmélet kontextuális szemlélete* mindenekelőtt azért kiemelkedő a metaforaelmélet-kutatásban, mert a metaforaelemzés a beszélő (szöveg)környezetéből, a metaforaalkotó kontextusából indul ki, és ezáltal figyelembe veszi mindazokat a tényezőket, amelyek előhívhatták a szóban forgó metaforát. A beszélő (szöveg)környezetét kutatni önmagában nem új keletű dolog, hiszen ez mindig alapvető lépés volt egy szöveg értelmezésében, Kövecses mégis így fogalmaz, amikor a beszélő (szöveg)környezetét írja körül: mi az a jelen kontextusban, amit felhasználhatok a metaforaalkotásban úgy, hogy a hallgató megértse és helyesen értelmezze azt?<sup>19</sup> A megközelítés tehát nem az olvasó, a hallgató szempontját veszi nagytól alá, hanem a beszélőét.

Az irodalom- és a nyelvészettudományban kétfajta kontextust különböztetünk meg: a *cotextet* és a *contextet*. Először is beszélhetünk arról a kontextusról, amely a szöveg szintjén, az irodalmi mű szintjén jelenik meg. Ez más szóval a *szöveggörnyezet* vagy a *cotext*. A fogalmi metaforaelmélet ezen megközelítésében a szöveggörnyezet feltérképezése alapvető lépés a metafora értelmezésében. Mindenekelőtt a metafora előtti szövegre figyelünk ilyenkor, amiből tulajdon-

<sup>17</sup> Ld. főleg Kövecses Zoltán: *Where Metaphors Come From. Reconsidering Context in Metaphor*. Oxford University Press, Oxford 2015. Uő: Levels of metaphor. In: *Cognitive Linguistics*, 28. (2017/2), 321–347., illetve legújabb könyvét, amely összefoglalja az elmélet fejlődését és leginnovatívabb szempontjait: uő: *Extended Conceptual Metaphor Theory*. Cambridge University Press, Cambridge 2020.

<sup>18</sup> Kövecses Zoltán: *Where Metaphors Come From*, XI. (Preface).

<sup>19</sup> Uo. 177.

képpen a metaforikus szerkezet is kifejlődik.<sup>20</sup> Másodsorban pedig beszélünk arról a kontextusról (*context*), amely nem a szöveg szintjén jelenik meg. Mindenestre itt is találunk olyan tényezőket, amelyek részt vesznek a metaforaalkotás folyamatában.<sup>21</sup> Ezek tehát főként azok a környezeti hatások, amelyek a beszélőt érik. Ezek a nem lingvisztikai, nonverbális tényezők, azaz a szociális, kulturális, történelmi és nem utolsósorban a beszélgetés fizikális helyzetéből adódó feltételek és tényezők. Amikor Kövecses kontextusról beszél, mindkét típust figyelembe veszi.<sup>22</sup> Ebből a kétfajta környezetből tevődnek össze a következő oldalon felsorolt kontextuális tényezők.

A kommunikáció megértésének – és így a metaforák megértésének is – van egy másik sajátossága: a megértés tulajdonképpen folyamata, az értelem megtalálása (*meaning making*).<sup>23</sup> Ahhoz, hogy egy beszélgetést mindkét fél megértsen, a beszélgetőpartnereknek el kell dönteniük, hogy milyen tényezőket tartanak relevánsnak az értelmezésben, mi az úgynevezett *common ground*.<sup>24</sup> Az értelem megtalálása egyértelműen a kontextustól függ, s ezért dinamikus és kreatív folyamat.<sup>25</sup> Mivel az értelem megtalálása a kontextustól függ, így a metafora is teljes mértékben kontextusfüggő. Azonban a kontextus minden esetben egy változó környezet, s ennél fogva egy metaforának más-más kontextusban más-más értelme lehet.<sup>26</sup>

A metaforaalkotás (*metaphorical creativity*) elengedhetetlenül fontos fogalom a metaforaelméletekben. Ezen Kövecses a nyelvben megnyilvánuló régi, azaz konvencionális, megszokott illetve új metaforák megalkotásának és használatának folyamatát érti. A metaforákat tehát alkotjuk, létrehozzuk, és nem csupán tároljuk őket a konvencionális fogalmi rendszerünkben. Más fogalmazásban: a metaforák egy valós elbeszélői helyzet kontextuális tényezőinek eredményei.<sup>27</sup> Az új helyzet újabb metaforát szül(het).

Emellett a metaforaalkotás közeli kapcsolatban áll a koherenciakényszer (*pressure of coherence*) elvével, amely voltaképpen a kontextuális metaforaalkotás egyik alapvető gondolata. Ez magában foglalja azt aényt, hogy a beszélő minden alkalommal két kényszerítő erő hatása alatt áll. Kövecses megfogalmazásában: az egyik a testi tapasztalatok, a másik pedig a változások kontextusa. A metaforaalkotás tehát ennek a két erőnek van kitéve, és az eredmény attól függ,

<sup>20</sup> Kövecses Zoltán: *Where Metaphors Come From*, 177.

<sup>21</sup> A következőkben majd részletesebben is kitérünk mindkét típusú kontextusra.

<sup>22</sup> Kövecses Zoltán: *Where Metaphors Come From*, 2.

<sup>23</sup> Uo. 17–26.

<sup>24</sup> Uo. X. (*Preface*).

<sup>25</sup> Uo. X–XI.

<sup>26</sup> Uo. 97.

<sup>27</sup> Uo. 49.

hogy melyik erő hatása érvényesül erőteljesebben, nagyobb kényszerítő erővel az adott helyzetben.<sup>28</sup>

Miután tisztáztunk néhány alapvető fogalmat, amely meghatározó jelleggel bír, és általános jellemvonása az elméletnek, foglaljuk most össze azokat a kontextuális faktorokat, amelyeket Kövecses *általános kontextuális tényező*nek nevez:

1. az elbeszélés fő alkotóelemeinek ismerete;
2. környező elbeszélés;
3. előző elbeszélések ugyanabban a témában;
4. az elbeszélés domináns formái és intertextualitás
5. az elbeszélésben elhelyezkedő ideológia;
6. fizikai környezet;
7. szociális helyzet;
8. kulturális helyzet;
9. történelmi emlékezet;
10. érdeklődési körök és vonatkozások;
11. a test mint kontextus;
12. a fogalmi rendszer mint kontextus.<sup>29</sup>

Ezeket a tényezőket Kövecses négy nagy tapasztalati típusra osztja:

1. helyzeti kontextus (6., 7., 8.);
2. elbeszélői kontextus (1., 2., 3., 4., 5.);
3. fogalmi-kognitív kontextus (különösen a 9., 10., 12.);
4. testi (11.) kontextus.<sup>30</sup>

E tapasztalati tényezők a metafora tárgyára utalnak, és arra vannak hatással, hogy a beszélő *mit* fogalmaz meg az ő metaforájában. Ezekből tehát a metaforikus szerkezet tartalmára lehet rákérdezni. Ezenkívül beszélhetünk még a metafora bemutatásának a mikéntjéről is: *hogyan, milyen eszközök segítségével* mutatja be, vezeti fel a beszélő a metaforát.<sup>31</sup>

Kövecses nyomán tehát határozottan állíthatjuk, hogy a metaforák az őket körülvevő fizikai, társadalmi és mentális fogalmi környezettől függenek. Ennek következtében érthető, hogy miért ennyire fontos számára a kontextus vizsgálata, valamint, hogy abban megtalálja a beszélő helyzetét és annak viszonyait a „világ-

<sup>28</sup> Kövecses Zoltán: *Where Metaphors Come From*, 51.

<sup>29</sup> Uo. 181–187. “1. Knowledge about the Main Elements of the Discourse; 2. Surrounding Discourse; 3. Previous Discourses on the Same Topic; 4. Dominant Forms of Discourse and Intertextuality; 5. Ideology Underlying Discourse; 6. Physical Environment; 7. Social Situation; 8. Cultural Situation; 9. History-Memory; 10. Interests and Concerns; 11. The Body as Context; 12. The Conceptual System as Context.”

<sup>30</sup> Uo. 199.

<sup>31</sup> Uo. 187.

gal”. Kövecses nemcsak összefoglalja ezeket a különféle faktorokat, hanem rámutat azokra a fogalmi folyamatokra is, amelyek stimulálják a beszélőt a metafora megalkotásában vagy újraértelmezésében.

Ahhoz, hogy a szöveg szintjén alapos kutatást végezzünk, elengedhetetlen a Kövecses által megállapított első négy tényező. Mind a négy tényező azzal az elbeszéléssel, beszédhelyezettel foglalkozik, amelyben a metaforaalkotás és a metaforahasználat megvalósul. Egyértelműen a szövegből következtethetünk a többi tényezőre is, ezért bemutatjuk a fizikai környezetet és a történelmi, kulturális faktorokat is. Mivel azonban nem egy aktív metaforaalkotási folyamatról beszélünk, amelyben részt vehetnénk, ezért a külső tényezők is a szövegből derülnek ki.

Az első tényező *az elbeszélés fő alkotóelemeinek ismerete*, amely a következő a beszédhelyezetről szóló részleteket foglalja magában: a beszélő ismeri önmagát, saját helyzetét, felfogását, világszemléletét, a témát, amelyben fogalmaz; és ismeri a hallgatót is, akiről tudja vagy feltételezi, hogy van, vagy éppen nincs általános tudása, ismerete a felhozott témáról. Azokban az esetekben, amikor a hallgatónak is van ismerete a témáról, akkor közös ismeretről, vagyis megosztott ismeretről beszélünk, amely önmagában olyan helyzet, amely – véleményem szerint – új összefüggéseket és megközelítéseket biztosíthat a téma számára. Ez pedig azt jelenti, hogy az adó és a vevő, a beszélő és a hallgató, azaz a két kontextualizáló, amint Kövecses nevezi őket, ebben az esetben egy sokkal elvontabb szintre mozdíthatják el a beszélgetést. Például Jézus azért használhatta az *én vagyok a jó pásztor* mondást, mivel a pásztornak sokrétű értelmezése volt már az Ószövetségben.<sup>32</sup> Tehát ebben az esetben elegendő volt csak megemlíteni a pásztor képét, fogalmát anélkül, hogy Jézusnak meg kellett volna magyaráznia, hogy miként kell azt érteni. Ez azt mutatja, hogy a beszélgetés tárgya jól ismert téma mind a beszélő, mind a hallgató számára. Ugyanakkor ez tükrözi Kövecses állítását is, amikor kimondja:

„[...] amit a címzettekről tudunk, annak minden valószínűség szerint nagy szerepe van a metafora kiválasztásában.”<sup>33</sup>

Ez az elemzés közeli összefüggésben van a Kövecses által említett negyedik tényezővel: *az elbeszélés domináns formái és az intertextualitás*. A kategória magában

<sup>32</sup> Ld. ehhez a korábbi példát a 23. zsolnárból. Ld. még: Zimmermann, Ruben: Jesus im Bild Gottes. Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenbildfelder in Joh 10. In: Frey, Jörg – Schnelle, Udo (Hrsg.): *Kontexte des Johannesevangeliums*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 175. Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 81–116.

<sup>33</sup> Kövecses Zoltán: The Effect of Context on the Use of Metaphor in Discourse. In: *Iberica*, 17. (2009), (11–24), 21.

foglalja mindazokat az értekezési formákat, amelyek meghatározó, irányító státust töltenek be egy közösségben.<sup>34</sup> Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy egy metafora széleskörűen elterjedhet mind időben, mind térben.<sup>35</sup> A metaforának ez a jellege arra utal tehát, hogy egy metaforikus szerkezet, egy képi ábrázolás mélyen gyökerezik a hagyománytörténetben, és minden esetben hozzátartozik egy szociokulturális közösséghez. Továbbá az intertextualitás használata ebben a kategóriában magában foglalja azokat a domináns, meghatározó aspektusokat és értelmezéseket, amelyek egy közös tudásrendszerben vannak, és így megjelenhetnek más vagy későbbi elbeszélésekben. Hogy az eddigi példánknál maradjunk, határozottan kimondhatjuk, hogy a pásztor képe ma is széles körben használatos a lelkipásztorokra, akiknek az a feladata, hogy vigyázzanak és figyeljenek oda a juhokra, a gyülekezet tagjaira.<sup>36</sup> A jó pásztor képe tehát egy rögzült, konvencionizált metafora már az Ószövetségtől kezdve, és ez a mai napig része minden keresztyén közösség fogalmi rendszerének.

A hagyományozás gondolata megkívánja, hogy most a harmadik tényezőről beszéljünk: *előző elbeszélések ugyanabban a témában*. Voltaképpen ez a tényező is hozzájárul ahhoz a meglátáshoz, amely szerint a metaforakutatás nemcsak egy adott szöveggörnyezeten belül értelmezendő, hanem meg lehet figyelni más szövegeket is, amelyekben a fogalom, a metafora megjelenik. Ebből kifolyólag a mi példánkban a pásztor képe nemcsak a János evangéliumában értelmezhető, hanem a szinoptikusokban is, illetve az Ószövetségben vagy más nem kanonikus iratban. Itt azonban újra meg kell említenünk, hogy egy másik szöveg új kontextust jelent, amely megváltoztathatja a szóban forgó metafora értelmét. Ami az Ószövetségben Istent, JHVH-t vagy a Messiást jelentette mint pásztor, vagy Izráel vezetőit a jó és hűtlen pásztor példaképek által az Ezékiel könyvében, az a negyedik evangéliumban kétségtelenül Jézusra értendő. Innen következik a második tényező fontossága.

A metafora megértésének legfontosabb tényezője a *környező elbeszélés*. Ez, amint már említettük, nemcsak a szűk szöveggörnyezetet jelenti, hanem a nagyobb összefüggéseket is az irodalmi műben. Legtöbb esetben az irodalmi mű metaforát megelőző szövegrésze az a lényeges környezet, amely ilyenkor górcső alá kerül. Ennek fontossága egyértelmű: a metaforát megelőző szövegrészletben olyan motívumokat, alkotóelemeket fedezhetünk fel, amelyek befolyásolhatják a szöveg szerzőjét, és hatással lehetnek a metafora kiválasztására.<sup>37</sup> Ez azt jelenti, hogy a szövegnek olyan vonásai, tulajdonságai vannak, amelyek a választott metaforához vezetnek. Tehát, amint Kövecses fogalmaz: „a metafora

<sup>34</sup> Kövecses Zoltán: *Where Metaphors Come From*, 182.

<sup>35</sup> Uo.

<sup>36</sup> Vö. Kövecses Zoltán: *Where Metaphors Come From*, 55–56. a teljes 4. fejezettel.

<sup>37</sup> Uo. 181.

kiválasztása a fogalmaktól függ”,<sup>38</sup> és összefüggésben van az elbeszélés tárgyával. A szóban forgó alkotóelemek hozzátartoznak a szöveg koherenciakényszeréhez, azaz a beszélő igyekszik összefüggően viszonyulni nyelvi kontextusához, ugyanakkor a megélt és átélt tapasztalatokhoz is. Ezek az alkotóelemek továbbá segítséget is nyújthatnak a metafora értelmezéséhez. Más szóval: mielőtt a beszélő magát a metaforát használná, kiemeli a metaforában kifejtett gondolatot, vagy az általa nyújtott értelmezést.<sup>39</sup> Ez azt jelenti, hogy mielőtt a beszélő vagy a mi esetünkben a negyedik evangélium szerzője magát a metaforikus szerkezetet használná a 10. fejezetben, sajátos elemekkel vezeti fel a jó pásztor metaforáját. Az elemek mind hozzátartoznak a metafora fogalmi rendszeréhez, amelyhez hozzátartozik Jézus, illetve a pásztor kifejezés is, és ez aktiválja az olvasóban a megfelelő fogalmi keretet (*frame*).

Mindezek alapján Kövecses arra a következtetésre jut, hogy a kontextus metaforára, annak használatára és megalkotására gyakorolt hatása három korlátozást jelent:

1. a használt szavaknak meg kell egyezniük a fogalmi keret egy elemével, ami az elbeszélésben megjelenik;
2. a nyelvi metafora meg kell hogy egyezzen egy elvont, sematikus metaforával, amit közmegegyezésre, konvencionálisan használnak a fogalmi keret elemével;
3. a választott nyelvi metaforának meg kell egyeznie a fogalmi keret más specifikus elemeivel.<sup>40</sup>

A nyelvi tényezők mellett a nonverbális tényezők is éppen ennyire fontosak. Kövecses ezek egyikeként a *kulturális helyzetet* említi meg. Ezen belül megkülönbözteti a *globális* kontextust a *lokálistól*. A globális kontextus a megosztott, közös ismeret, tudás, amely része a fogalmi rendszernek, míg a lokális egy sajátos ismeret egy adott kommunikációs helyzetben.<sup>41</sup>

A kulturális helyzet szorosan összefügg a *történelmi emlékezettel* is, ami magában foglalja egy közösség vagy személy életében lezajlott történelmi események felelevenítését.<sup>42</sup> Ugyanakkor meg kell említenünk még a *fizikai környezet* tényezőjét is a lokális kontextusban, mivel a vízmetafora értelmezésének esetében fontos a Jn 7-ben leírt lomsátorok ünnepének jelene, amelyen Jézus részt

<sup>38</sup> Kövecses Zoltán: *Where Metaphors Come From*, 13.

<sup>39</sup> Vö. Kövecses Zoltán: *Metaphor, Creativity, and Discourse*. In: *DELTA*, 26, (2010), (719–738), 731.

<sup>40</sup> Kövecses Zoltán: *The Effect of Context on the Use of Metaphor in Discourse*, 14–15.

<sup>41</sup> Kövecses Zoltán: *Where Metaphors Come From*, 183.

<sup>42</sup> Uo.

vesz, és amely külső tényezőként alkotóeleme az „élő víz” (7,38) metaforikus szerkezet használatának.<sup>43</sup> Ugyanez érvényes a Jn 4,10-re is.

Amint a fentebb említett nem nyelvészeti tényezők is mutatják, a kontextuális metaforaelmélet számára ezek a külső faktorok is lényegesek az irodalmi szöveg értelmezésében. Arra szolgálnak, hogy az olvasó – az általunk tárgyalt János evangéliuma esetében is – olyan aspektusokat ismerjen fel a szövegben, amelyek a szövegen túl mutatnak, és ezáltal válnak elengedhetlenné az üzenet értelmezésében. E külső, szöveg mögötti tényezőkre is úgy tekinthetünk a metaforaalkotás folyamatában, mint a diskurzust előidéző külső forrásokra.

*A fogalmi metaforaelmélet egymásra épülő többszintű rendszere (multi-level view of conceptual metaphor)* sem teljesen új nézőpont az elméleten belül. A fogalmi metaforaelmélet kutatói több ízben is felismerték, hogy amikor tartományokról beszélnek, akkor azokat többféleképpen is le lehet írni, és a következő „szinonimákat” használták: tartomány (*domain*), képi séma (*image schemas*), keret (*frame*), színtér (*scene*), mentális terek (*mental space*), sémák (*schemas*), alak/forma (*Gestalt*) stb. Kövecses úgy véli, hogy a terminológiai megosztottság kérdése az elmélet egyik nagy dilemmája, tudniillik a megfelelő fogalmi egység vagy szerkezet beazonosításának nehézsége egy fogalmi metaforán belül.<sup>44</sup>

A hierarchikus rendszer által Kövecses azt mutatja be, hogy a fogalmi szerkezetek vagy egységek szimultán vannak jelen a fogalmi metaforában a szinteknek megfelelő különböző sematikussággal. Az általa használt négy szint a következő megnevezést kapta: képi sémák szintje (*image schema level*), tartományok szintje (*domain level*), keretek szintje (*frame level*), mentális terek szintje (*mental spaces level*). A különböző szintek és azok megnevezései már itt fényt derítenek az említett elméleti dilemmára. A nyelvészeknek sok esetben mind igazuk volt, amikor a tartományokat különbözőképpen nevezték meg, de azt nehezen értették meg, hogy ezek a megnevezések miképpen kapcsolódnak egymáshoz. Kövecses szerint a fogalmi rendszerünkben megjelenő szerkezetek sematikusságát az elvont fogalmakhoz kapcsolódó felfogásaink követik. Véleménye szerint a képi séma a legsematikusabb fogalmi egység, és a mentális terek szintje a legkevésbé sematikus, ugyanakkor a legspecifikusabb fogalmi szerkezet a nyelvben megjelenő metafora előtt.<sup>45</sup>

Hadd szemléltessük ezt az elképzelést egy újabb, Kövecses Zoltántól vett példával: Mária építi a házat, illetve Mária *építi* karrierjét.<sup>46</sup> Amikor elolvassuk a két mondatot, egyértelműen kitűnik, hogy az *épít* szót metaforikusan kell értelmezni

<sup>43</sup> Vö. pl. Felsch, Dorit: *Die Feste im Johannesevangelium*. Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 171–218.

<sup>44</sup> Kövecses Zoltán: *Levels of metaphor*, 322.

<sup>45</sup> Uo. 323–324.

<sup>46</sup> Kövecses Zoltán angolul adja meg a példát a tanulmányában és a könyvében, én azonban magyarul közlöm.

a második mondatban. Sőt sokak számára talán fel sem tűnik, hogy itt egyáltalán metaforáról beszélünk. De miért metaforikus az *épít* szó a második mondatban? Mivel építeni elsősorban épületeket szoktunk, amint azt az első mondat szemlélteti. Az épületek építése a konkrétabb értelmezés, tehát a *karriert építeni* átvitt értelem. Azonban nyelvünkben valami mégis arra enged következtetni, hogy az *építeni* kifejezést használhatjuk például a karrier fogalomra is. Mivel magyarázható ez? A fogalmi metaforaelmélet éppen ebbe a gondolati folyamatba kínál betekintést.

A példából kiindulva Kövecses szerint az első fogalmi szinten, vagyis a mentális terek szintjén, a metafora az ÉPÍTÉS fogalmi keretének szerkezetét aktiválja. Ez a szint az *online, azaz aktuális beszédaktus* alatt jön létre. A keret és tartomány szintjén a hosszú távú memóriában lévő fogalmi metaforák, vagyis az ÉPÍTÉS-nek kevésbé specifikus fogalmi mezei jelennek meg. Ezek a szinteken válik egyre inkább specifikussá a képi séma szinten megjelenő analogikus fogalmi szerkezet, amely szerint egy komplex absztrakt rendszer, mint például a karrier, egy tárgy vagy részekből álló tárgy.<sup>47</sup> Lássuk tehát az egymásra épülő fogalmi metaforákat:

*Képi sémák szintje:*

A KOMPLEX ABSZTRAKT RENDSZEREK (RÉSZEKBŐL ÁLLÓ) TÁRGYAK.

*Tartományok szintje:*

EGY (KOMPLEX ABSZTRAKT) RENDSZER EGY FIZIKAI TÁRGY (ÉPÜLET).

EGY RENDSZER SZERKEZETE AZ ÉPÜLET FIZIKAI SZERKEZETE.

*Keretek szintje:*

A RENDSZER MEGALKOTÁSA ÉPÍTÉS.

*Mentális terek szintje:*

MÁRIA KARRIERJÉNEK ÉPÍTÉSE MÁRIA HÁZÁNAK ÉPÍTÉSE.

Az „élő víz” és „élő kenyér” metaforikus szerkezet esetében is látni fogjuk majd, hogyan épül egymásra a víz és kenyér, illetve az evés és ivás fogalmi tartománya. János evangéliumának olvasói számára a különböző fogalmi szintek miatt válik egyértelművé, hogy Jézus miként csillapít éhséget, és olt szomjúságot (Jn 6,35).

Miután valamennyire megismertük a fogalmi metaforaelméletet, térjünk most rá a bibliai szöveg értelmezésére. Amint azt már említettük, hagyománytörténeti elemzéseket és kapcsolópontokat fogunk bemutatni, és azokat a kontextuális tényezők fajtáiba fogjuk sorolni.

<sup>47</sup> Kövecses Zoltán: *Extended Conceptual Metaphor Theory*, 66–67.

## Az „élő kenyér” metafora megalkotása és értelmezése

Az „élő kenyér” kifejezés elemzéséhez két fontos szempontot kell figyelembe vennünk. Az első az érdekesség, hogy a Jn 6,35-ben a kenyér nemcsak az éhséggel kapcsolódik össze, hanem a szomjúsággal is, bár a víz mint a szomjúságot csillapító forrás nem jelenik meg ebben a versben. Itt tehát több minden összefügg. Az evangélista fogalmi rendszere már ebben az egyetlen versben is egy nagyobb metaforahálózatról<sup>48</sup> tanúskodik: magában foglalja – többek között – a következő fogalmakat: kenyér, víz, éhség, szomjúság, forrás vagy táplálkozás, Jézushoz való menés, hit.

A második fontos szempont az, hogy az „élő kenyér” (6,51) kifejezéshez hasonlóan az „élő víz” szerkezet is megjelenik az evangéliumban (4,10; 7,38). Míg az első nem ismert szerkezet, a második nagy hagyománytörténettel rendelkezik. Ebben a tanulmányban e két szempont alapján igyekszünk alaposan kitérni mindkét fogalmi tartomány, a víz és a kenyér elemzésére.

A tanulmány elsődleges célja: kimutatni, hogy az „élő víz” mint ismert, azaz konvencionális metaforikus szerkezet elősegítette az „élő kenyér” metaforikus szerkezet megalkotását az evangélium szerzőjének fogalmi rendszerében. Emellett még arra is rámutatunk, hogy a két metaforikus szerkezet miként egészíti ki egymást a már említett fogalmi rendszerben, mondhatjuk úgy is, az evangélium egészében, az evangélium „teológiai rendszerében”. Az tehát a feltételezésünk, hogy az „élő víz” metafora nemcsak hozzásegít, elősegíti az „élő kenyér” megalkotását, hanem az „élő kenyér” metafora azért érthető az evangélium narratívájában, mert miközben olvassuk az evangélium szövegét, és megismerjük a két metaforát, fogalmi rendszerünk összekapcsolja azoknak tartalmát. Amint említettük, ez a kapcsolópont megjelenik mind a szöveg szintjén, mind pedig gondolati és teológiai síkon.

Ahhoz, hogy kimutassuk az „élő kenyér” metaforikus szerkezet megalkotásának lehetséges folyamatát, majd annak az evangéliumban megjelenő értelmezési lehetőségét, szükség van a hagyománytörténeti kutatásra, azaz fel kell térképeznünk a beszélő úgynevezett globális hátterét. Erre térünk most rá.

---

<sup>48</sup> A metaforahálózatokat különösen J. G. van der Watt és Ruben Zimmerman elemezte az evangélium szintjén. Ld. pl. Van der Watt, J. G.: *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John*. Brill, Leiden–Boston–Köln 2000. Zimmermann, Ruben: *Metaphoric Networks as Hermeneutic Keys in the Gospel of John: Using the Example of the Mission Imagery*. In: Van Belle, G. – Labahn, M. – Maritz, P. (eds.): *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel – Style, Text, Interpretation*. Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, CCXXIII. Uitgeverij Peeters, Leuven–Paris–Walpole, MA 2009.

## Az „élő víz” hagyománytörténeti feltérképezése

Az ókori felfogás szerint mind a római, mind a zsidó hagyományban a víz Isten ajándéka.<sup>49</sup> S. Brown fogalmazásában az Ószövetség víztörténetei arról tanúskodnak, hogy a víz feletti uralom egyedül Isten előjoga, kiváltsága.<sup>50</sup>

A mozgó, áramló víz, amelyet gyakran az „élő víz” (מים חיים – ὕδωρ ζῶν) szókapcsolat fejez ki, az ókori világban elterjedt metaforikus szerkezet volt. Ez nem meglepő, hiszen a víz az élethez tartozó fontos alapszükséglet, amely különös értékkel bír a száraz földrajzi területeken. A folyó víz, a csobogó forrás-víz egyrészt élő víz, mert mozgásban van, másrészt, mert életet ad. A folyó, patak, forrás fogalmi tartományához tartozott a kút fontossága is. Tartós, azaz éltető kút nem volt élő forrás nélkül. Ezért a vízhez kötött helyszínek igen fontosak voltak. A kút például már az Ószövetségben sajátos helyszín, találkozási hely.<sup>51</sup> Így nem csoda, hogy az „élő víz” szókép idiomatikus szerkezetté vált, és átvitt értelemben az élet és a kiáradó isteni áldás, illetve bőség metaforikus kiábrázolása és kifejezése lett.

A víz az élet feltétele. Ahol volt víz, ott a föld olyan volt, *mint az ÚR kertje* (1Móz 13,10). Ezért Isten is olyan földet ígér az ő népének, és olyan földre viszi Izráelt, amely *folyóvizeknek és mélyből fakadó forrásoknak földje* (5Móz 8,7–10).

Az „élő víz” mint az Istentől kiáradó élet és jólét metaforája megjelenik több ószövetségi leírásban is. A prófétai irodalomban a forrás a templom, illetve Jeruzsálem, ahonnan víz tör majd ki, és megöntözi az egész országot, és életet ad (Ez 47,1–9; Zak 14,8).<sup>52</sup> Jeremiás próféta pedig az Istenre alkalmazza „az élő víz forrása” metaforát (Jer 2,13; 17,13), akitől Izráel népe eltért, és önmaguknak ástak kutakat, amelyek az isteni forrással összehasonlítva teljesen hasznavehetetlenek.

<sup>49</sup> Brant, Jo-Ann A.: The Geopolitics of Water and John 4:1–42. In: Anderson, Paul N. – Just, Felix S. J. – Thatcher, Tom (eds.): *John, Jesus, and History*. Vol 3. SBL Press, Atlanta 2016, (245–258), 249.

<sup>50</sup> Brown, Sherri: Water Imagery and the Power and Presence of God in the Gospel of John. In: *Theology Today*, 72. (2015), (289–298) 289.

<sup>51</sup> A kútjelenetet számos más ószövetségi elbeszélésben is megtalálhatjuk. A kút mellett emberek találkoznak, legtöbb esetben egy férfi és egy nő; a találkozás egy idegen országban történik, s az ilyen jelenet a kimenetele általában az egymás iránt való elköteleződés, azaz két ember közti házasság (pl. 1Móz 24,10–61; 29,1–30; 2Móz 2,15–22; Péld 5,15–18). Ld. még Jones, Larry P.: *The Symbol of Water in the Gospel of John*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 145. Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, 91–92. Neyrey, Jerome H.: Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10–26. In: *Catholic Biblical Quarterly*, 41, (1979), (419–437) 431.

<sup>52</sup> Merz, Annette: *Die Metapher ὕδωρ ζῶν im Johannesevangelium (Job 4,10–15; 6,35; 7,37–39)*. Heidelberg 1989, 17. (kézirat).

Isten népe tőle függ,<sup>53</sup> és ez nemcsak Jeremiásnál egyértelmű, hanem Ézsaiásnál is, mivel az ÚR forrásvizekhez terelgeti az ő népét, és ezzel biztosítja őket gondviseléséről és szabadításáról (Ézs 12,3; 49,10, ld. még Zsolt 23,2).<sup>54</sup> A testi és lelki jólét olyan, mint az öntözött kert (Ézs 58,11; Jer 31,12) vagy szőlő (Ézs 27,2–3).<sup>55</sup> Sőt aki figyel az ÚR parancsára, arra *folyamként árad a jólét, a tenger hullámaiboz hasonlóan az igazság* (Ézs 48,18). J. N. Oswalt szerint ezek a metaforikus szerkezetek a folyamatosságot és bőséget sugallják.<sup>56</sup>

A bölcsességi irodalomban megjelenik az „élet forrása” kifejezés. A Példabeszédek könyvében az élet forrása az igaz ember szája (10,11), a bölcs tanítás (13,14), az Úrnak félelme (14,27), az értelem (16,22). Az igaz, bölcs, engedelmes élet forrása tehát maga Isten és a tőle jövő tanítás, a Tóra.<sup>57</sup> Jeremiás könyvéhez hasonlóan a Zsolt 36,9–10-ben is megjelenik a gondolat, hogy az élet forrása Istennél van. Ha van víz, akkor szó szerint és átvitt értelemben is van élet. Ezt a hasonlatot gyakran alkalmazták az igaz emberre is, aki olyan, mint a *folyóvíz mellé ültetett fa*, amely gyümölcsöt terem, és nem szárad ki (Zsolt 1,3). A zsoltár metaforikus hasonlata a Jer 17,5–8-ban is megjelenik azzal a különbséggel, hogy míg a zsoltárban a Tóra ismerete az igaz ember forrása, addig Jeremiásnál maga Isten az, akiből élet árad.<sup>58</sup> Hasonló képpel él Ámós próféta is, aki ezt mondja: *Áradjon a törvény, mint a víz, és az igazság, mint a bővizű patak* (Ám 5,24). Az Ószövetségből kiindulva később főleg a rabbinikus irodalom használja az „élő víz” kifejezést a Tóra<sup>59</sup> és a Lélek jellemzésére, körülírására.<sup>60</sup>

Bár a מים חיים élő, folyó, mozgó vízre használt idiomatikus kifejezés (1Móz 26,9; 3Móz 14,5), amikor Istennel, a Tóra tanításával, az igaz emberrel és az élet bőségével áll kapcsolatban, mindenképp átvitt értelemmel jelentkezik. Ezt láthatjuk a prófétai irodalomban és a bölcsességi irodalomban is. Ebben az átvitt értelemben az ÚR mint az élő víz forrása (πηγή ὕδατος ζωής – MT Jer 2,13;

<sup>53</sup> Holt, E. K.: The Fountain of Living Water and the Deceitful Brook: The Pool of Water Metaphors in the Book of Jeremiah (MT). In: Van Hecke, P. (szerk.): *Metaphor in the Hebrew Bible*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Peeters, Leuven 2005, (99–117), 101.

<sup>54</sup> Uo.

<sup>55</sup> Grisanti, Michael A.: *Mayim*. In: Van Gemeren, Willem A. (ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* [NIDOTTE]. Zondervan, Grand Rapids 1997, 2:930.

<sup>56</sup> Oswalt, John N.: *The Book of Isaiah Chapters 40–66*. The New International Commentary on the Old Testament. Eerdmans, Grand Rapids 1998, 282.

<sup>57</sup> Vö. Merz, Annette: *i. m.* 17.

<sup>58</sup> Holt, E. K.: *i. m.* 108.

<sup>59</sup> Brown, Raymond E.: *The Gospel According to John (i-xii)*. Doubleday & Company, Inc., New York 1966, 176.

<sup>60</sup> Ng, Wai-Yee: *Water Symbolism in John. An Eschatological Interpretation*. Studies in Biblical Literature, 15. Peter Lang, New York 2001, 139.

17,13) vagy az élet forrása (πηγή ζωής τὸν κύριον – LXX Jer 17,13) egyértelműen teológiai többlettel bír, és metaforikus kifejezés.

A kifejezés, illetve annak többletjelentése megjelenik Alexandriai Philónnál és a qumráni szövegekben is. Philón az 1Móz 24 magyarázatánál említi a Jer 2,13-at és Istent mint az élet forrását.<sup>61</sup> Egyértelmű, hogy a kútjelenet és az élő víz metaforikus szerkezet általánosságban meghatározta a zsidó gondolkodást. Philón számára Isten a legnagyobb, legidősebb forrás, az élet forrása, sőt Isten több mint élet, mert ő az élethez való forrás.<sup>62</sup> A qumráni szövegekben pedig az élő víz kifejezés a szigorú rituális tisztátalanságra utal, és ennek kontextusában használták, vagy pedig Isten önkijelentő szavára, ahogyan azt a közösségben értelmezik. Továbbá a víz általi megtisztulás – s így a keresztség is – a Lélek munkáját jelezte és bocsátotta előre mint az élet megújulását vagy a bűnbánat folyamatát.<sup>63</sup> Az élő vízben történő rituális tisztálkodással, illetve keresztséggel több zsidó vonatkozású szöveg is foglalkozik. Ezek egyértelműen a Héber Biblia hagyományából merítkeznek. Hadd említsünk három példát: Alexandriai Philón arról ír, hogy amikor egy asszonyt házasságtörésen kapnak, akkor rituális ellenőrzésére élő vizet kell használni (*Spec. Leg.* 3,59); a József és Aszeneth ószövetségi apokrif írásban egy angyal parancsolja meg Aszenethnek, hogy élő vízben mossa meg arcát és kezét, és így készüljön a Józseffel való házasságra (*József. Asz.* 14,12.15); a kora keresztyén *Didaché* iratban pedig azt olvassuk, hogy lehetőleg élő vízben kereszteljék meg a jelölteket (7,1).<sup>64</sup>

Ebből a rövid összefoglalóból kiderül, hogy a víz különösen fontos az ókor emberének mind testi, mind lelki szempontból, és érthető, hogy a fizikai szükséglet miként befolyásolta a víz átvitt értelmezését, és így miért használták azt az Istentől jövő lét, jólét és gazdagság kifejezésére is. A fogalmi metaforaelmélet segítségével kimutatható a víz fogalmi tartomány átvitt értelmű elemeinek megalkotása, illetve használatuk egyik lehetséges folyamata. Ez több szempont miatt is fontos, amikor a szövegek elemzésével foglalkozunk. Hadd fogalmazunk most meg néhányat.

1. A szövegeket a maguk szociokulturális környezetébe szükséges helyezni. A testi tapasztalatok által megalkotott metaforák vagy megszokott idiomatikus

<sup>61</sup> Herman C. Waetjen idézi Philóntól *De fuga et inventione* 197–198-at. Waetjen, Herman C.: *The Gospel of the Beloved Disciple*. Bloomsbury T&T Clark, New York–London 2005/2014, 166.

<sup>62</sup> Philón: *De fuga et inventione*, 198.

<sup>63</sup> Harrington, Hanna K.: Purification in the Fourth Gospel in Light of Qumran. In: Coloe, Mary L. – Thatcher, Tom (eds.): *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls*. SBL, Atlanta 2011, (117–138) 119., 123. és 137.

<sup>64</sup> Angel, Andy: The Sexuality of God Incarnate. In: Noble, Thomas A. – Whittle, Sarah K. – Johnston, Philip S. (eds.): *Marriage, Family and Relationships: Biblical, Doctrinal and Contemporary*. Apollos, London 2017, (55–72) 67.

szerkezetek így nem csupán „légből kapott” kifejezések lesznek, amelyek csupán csattanóként<sup>65</sup> szolgálnak, amint azt néhány bibliakutató feltételezi, hanem egyfajta természetességgel szolgálnak egy adott téma lebonyolításához, és kifejezik azt, amit másképp nem lehetett volna. Vagyis a szövegíró azt a megoldást tartotta a legjobbnak, hogy gondolatát, érzését, egy teljes gondolattartományt így fejezzen ki.

2. A nyelvi metaforikus szerkezet jobb megértésében a metaforák tartományainak, szintjeinek és így lehetséges fogalmi eredetének kimutatása segít. A fogalmi tartományok és a használt elemek pontos behatárolása pedig segít az alkalmas megfeleltetések kimutatásában. Bár ez egyszerűnek tűnhet, nem minden esetben világos és egyértelmű. Ugyanis egy metafora „olvasata” meghatározza értelmezésünket egy adott szöveg felől.<sup>66</sup>

3. A metaforának már önmagában magyarázó szerepe van. A metafora forrástartományának ismerete, annak belső fogalmi szerkezete útba igazít a céltartomány értelmezésében, mert annak kognitív szerkezete, topológiája megmarad.<sup>67</sup> Ennek következtében a forrástartományról szerzett, tapasztalt ismeretünk befolyásolja a céltartomány megértését. A forrástartományról szerzett tudásunk meghatározza, motiválja értelmezésünket, például egy növénymetaforánál a növekedés folyamata és stádiumai vagy az emberi beavatkozás az öntözés által.<sup>68</sup>

4. A metafora megfeleltetéseinek kimutatásával felfedhetjük – diakronikus viszonylatban – a metafora újabb és újabb bővítéseit, azaz az új hozzáadott megfeleltetéseket. Míg a szólótó néhány próféciában Izrael (ld. Ézs 5., Jer 2., Ez 15.17.19), addig János evangéliumában (Jn 15) már Jézus az. János tehát az ismert metaforához adott hozzá egy újabb elemet. Jonathan Charteris-Black a legrégebbi, esetünkben ószövetségi metaforákat nevezi „prototípus-metaforáknak”.<sup>69</sup>

5. Amennyiben egy forrástartomány több céltartományra is alkalmazható, akkor egy úgynevezett metaforikus háló kiépítését sürgeti az író, amely egyben

---

<sup>65</sup> Holt, E. K.: *i. m.* 100. Igaz, hogy Holt elismeri a metafora „horrorisztikus és tapasztalati” többlettartalmát (Ld. 103. old.), de a metaforát mégis egyfajta retorikai hangsúlyozó, magyarázó és felvilágosító eszköznek látja. Ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy a metafora eredete egyféle „pool of well-known metaphors and tales”. Ld. 106. old.

<sup>66</sup> A kognitív nyelvtan és pragmatika tudományágakban a nyelvészek szemantikai elemekkel mutatják ki ezt, mint például egy kérdéses prepozíció célhatározói vagy okhatározói funkcióját illetően. A fogalmi metaforaelméletben ez fogalmi konstrukciók, főleg metaforák által történik.

<sup>67</sup> Charteris-Black, Jonathan: *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*. Palgrave Macmillan, New York 2004, 14. és 186–187. Ezt először George Lakoff mutatta ki az ún. „invarianciahipotézisben”. Lakoff, George: *The Contemporary Theory of Metaphor*, 202–251.

<sup>68</sup> Uo. 190–191. és 199.

<sup>69</sup> Lakoff, George: *The Contemporary Theory of Metaphor*, 185.

a szöveg koherenciáját is jelzi.<sup>70</sup> Lásd a fentebb említett példákat a Példabeszédek könyvéből.

6. A metaforáknak kiértékelő és meggyőző hatása és szerepe van.<sup>71</sup> A hatás mind pozitív, mind negatív értelemben értendő. Lásd például azt a szőlőveszszőt, amely nem terem gyümölcsöt (Jn 15,6).

Miután megemlítettük a metaforák elemzésének néhány alapvető fontosságát, lássuk most az „élő víz” metafora lehetséges hierarchikus rendszerét:<sup>72</sup>

*Képi sémák szintje:*

A (BELSŐ) ÁLLAPOTOK (BENNÜNK LEVŐ) ANYAGOK.  
AZ OKOK ERŐK.

*Tartományok szintje:*

AZ ÉLET VÍZ.

*Keretek szintje:*

A GONDVISELT/ISTENI/ÖRÖK\* ÉLET ÉLŐ VÍZ.

*Mentális terek szintje:*

AZ \*ÉLET FORRÁSA AZ ÉLŐ VÍZ FORRÁSA.

AZ \*ÉLET FORRÁSA ISTEN.

AZ \*ÉLET AZ ISTENHEZ VALÓ ODAFORDULÁS.

Először a nagyon sematikus, képi kapcsolat feltételezhető a belső állapotaink és az anyagok, a szubsztancia között. Egy másik lehetőség a gondolatfolyamat elindítására az a motiváció, amely szerint az élő víz olyan erő, amely által létrejön az élet. A tartomány szinten valószínű, hogy az élet fogalma kapcsolódik a víz fogalmához. Ez minden bizonnyal egy régi metaforikus kapcsolat, mint ahogy az élet és a tűz között is létezik egy konvencionális fogalmi korreláció. Az állapot/ok itt az élet, az anyag/erő a víz. A keretszinten minden bizonnyal megtörténik egy úgynevezett jelentésintegráció (*blending*), amely összekapcsolja az ideákat az emberrel és a vízzel. Ezért bővül ki és lesz még specifikusabb a tartomány szintje olyannyira, hogy itt már jól körülhatárolható kulturális/lokális elemek is megjelennek gondolati síkon. Az előző két szint még sokkal sematikusabb volt, amelyek akár univerzális kapcsolatok is lehetnek. Ezért itt az

<sup>70</sup> Uo. 190. „To have the same source for different targets is, in effect, to create a network of associations between them.”

<sup>71</sup> Uo. 198–199.

<sup>72</sup> Jelen metaforarendszer felépítését a Kövecses Zoltánnal folytatott megbeszélések alapján és az ő segítségével alkottam meg.

\* A csillaggal jelölt ÉLET tartománya minden esetben azt a fajta életet foglalja magában, amelyet korábban az igehelyek alapján állapítottunk meg az életről.

élet tartománya, s annak körülírása már konkrétabb, specifikusabb módon jelenik meg. Ennek az életnek felel meg az élő víz gondolata. Az utolsó fogalmi szinten, a mentális terek szintjén ebből alakíthatunk ki különböző még specifikusabb metaforákat, amelyekből létrejönnek a nyelvi metaforikus szerkezetek.

### Az „élő víz” az evangéliumban<sup>73</sup>

#### *Jn 4*

A 4. fejezetben a víz képe újabb fordulatot vesz, és tovább mélyíti, fejlesztí és alakítja annak értelmét. A fejezet nagy részét a samáriai asszony és a Jézus közti találkozás teszi ki (1–42. v.). Raymond E. Brown, Thomas L. Brodie, de mások szerint is az elbeszélést két kisebb alegységre oszthatjuk: 6–26. és 27–38. A 39–42. vers az elbeszélés következményeként hangzik el. Az első jelenet az asszonnyal folytatott dialógus, míg a második a tanítványokkal.<sup>74</sup>

A víz fejlődésen megy át a narratíván belül: a kút fizikai szomjúságot oltó vizének fogalmától eljutunk az örök életre buzdó víz forrásává váló élő vizig. Jézus Jákób kútjánál találkozik a samáriai asszonnyal. Megszólítva őt, vizet kér tőle. A reakció nem barátságos, és vizet sem kap: *Te zsidó létedre tőlem kérsz inni, mikor én samáriai vagyok?* Jézus válasza azonban már autoriter kijelentés lesz önmagáról, és Isten ajándékát (δωρεὰ τοῦ θεοῦ), az „élő vizet” (ῥῶμα ζῶν) kínálja fel az asszonynak (10. v.). Jézus úgy beszél, mint aki birtokában van ennek az ajándéknak.<sup>75</sup> Az asszony nem érti meg őt, és egyértelműen kérdőre vonja személyiségét. Az asszony kettős kérdése azt mutatja (11–12. v.), hogy számára Jákób kútja bír jelentőséggel, és így kérdéses Jézus felajánlása, tudniillik hogy ő a kútvíznél különbet tudna adni neki. Jézus azonban folytatja érvelését: *Aki ebből a vízből iszik, ismét meg fog szomjazni* (διψήσει), *de aki abból a vízből iszik, amelyet én adok neki, soha többé* (εἰς τὸν αἰῶνα) *meg nem szomjazik, mert örök életre buzdó víz forrása* (πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζῶν αἰῶνιον) *lesz benne* (ἐν αὐτῷ)” (13–14. v.) Ezt az asszony előnyösnek ítéli, és kér is a Jézus által felajánlott vízből, hogy többé ne szomjazzon meg, és ezután ne kelljen újra és újra a kúthoz járnia (15. vers), viszont gondolatai még mindig a fizikai szomjúságot oltó víz körül forognak.

A Jézus és a samáriai asszony közti beszélgetés egyértelműen kétirányú. A víz (7–15. v.), a férj (16–18. v.), az istenimádás (19–24. v.) témakörei azt tükrözik, hogy Jézus és az asszony elbeszélnek egymás mellett. Az evangélium címetzei,

<sup>73</sup> Mivel a tanulmány keretei nem engedik meg, hogy kitérjünk minden olyan perikópára, amelyben a víz megjelenik, ezért csak azokkal a részekkel foglalkozunk, ahol az „élő víz” kifejezésről van szó, illetve utalás történik rá.

<sup>74</sup> Brown, Raymond E.: *i. m.* 176. skk. Ld. még Brodie, Thomas L.: *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*. Oxford University Press, Oxford 1993, 235.

<sup>75</sup> Brown, Raymond E.: *i. m.* 178.

az olvasók viszont jobban érthetik az egész beszélgetést, mert ők már ismerik a víz tágabb jelentését: *ha valaki nem születik víztől és Lélektől* (3,5–6.8; ld. még 1,33–34), tudják, hogy kicsoda Jézus (1,14),<sup>76</sup> és akik továbbolvashatják az egész Jézus-történetet, és amint a narratíva fejlődik, lehetőségük van arra, hogy felismerjék e metaforikus szerkezetek értelmét. Azonban az evangéliumnak ezen a pontján még mindig kérdés, hogy pontosan mit is jelent az élő víz a narratíván belül. Amit az asszony (és egyben az olvasó is) ezen a ponton biztosan tudhat és felismerhet, az, hogy Jézus lelki síkra irányítja át a beszélgetést, s ez magában foglalja az örök életet, majd később az Atya Isten lélekben és igazságban megvalósuló imádatát (23–24. v.). Ennek következtében Jézus szavainak mélyebb teológiai értelme lesz.

A narratíva egyik olvasata és értelmezése szerint a *πηγή* szó rájátszás Jákób kútjára (6. v.), és a *ἀλλόμενον* melléknévi igenév még inkább kifejezi az élő víz jelentését, és alátámasztja annak sajátos minőségbeli jellegét. A rájátszás, azaz a versek és kifejezések kölcsönhatása, összjátéka jól szemlélteti, hogy míg Jákób kútjának vize elégséges a testi szomj oltására, csak ideiglenes, nem örök érvényű, addig az a víz, amelyet Jézus ad, élő, és attól *soha többé meg nem szomjazik* (*οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα*), sőt örök életre buzó forrássá lesz benne (14. v.).

Raymond E. Brown szerint az „élő víz” kifejezés tökéletes példája a jánosi félreértésnek.<sup>77</sup> Amikor Jézus arról az élő vízről beszél, amelyet ő tud adni, az asszony a Jákób kútjának vizére gondol. Azonban néhány gondolattal tovább, amikor az elbeszélés körülírja az élő vizet, akkor Jézusra a „forrás” (*πηγή*) kifejezést használja, Jákób kútját pedig ciszternának (*φρέαρ*) nevezi. Az elbeszélői szójáték és értelembeli eltolódás/csúsztatás egyértelmű: *πηγή τοῦ Ἰακώβ* a 6. versben, de már *φρέαρ* a 11–12-ben. Amit a 6. vers még úgy ír le, hogy élő, friss, folyó, csorgó víz, az a 11–12. versben már csupán ciszterna, egy víztároló.<sup>78</sup> Bár a gondolat, amely a nagyon figyelmes olvasó felismerése, önmagában érdekes, s emellett hermeneutikailag és teológiailag is szép meglátás, a két kifejezés használata és felcserélése nyelvi szempontok alapján mégsem jelent semmit. Ugyanis e két kifejezést már a LXX-ban is felcserélhetőként használták, amikor azt a forrásvízre alkalmazták (*φρέαρ* – 1Móz 21,19; *πηγή* – 1Móz 16,7), és mindkét szóra van metaforikus értelemben is használt példa (ÉnÉn 4,14 – Jer 2,13). Herman C. Waetjen is elismeri a két szó felcserélhetőségét, de kiáll a teológiai, hermeneutikai szándékos csúsztatás mellett.<sup>79</sup> Magyarozatát azzal indokolja, hogy az élő víz metaforikus szerkezetet visszavezeti a Jer 2,13-ra, illetve Philón előbb már említett írásmagyarozatára. Véleményem szerint ez kissé túlzott magyarozat,

<sup>76</sup> Ld. még Jones, Larry P.: *The Symbol of Water in the Gospel of John*, 99.

<sup>77</sup> Brown, Raymond E.: *i. m.* 170.

<sup>78</sup> Uo.

<sup>79</sup> Waetjen, Herman C.: *The Gospel of the Beloved Disciple*, 166.

és amennyiben mégis érvelni szeretnénk a nyelvi szóváltás teológiai értelmezése mellett, akkor ezt a szövegben talált utalásokkal kellene megtenni. Ehhez azonban nincsen túl sok fogózkodó.

A ὕδωρ ζῶν kifejezésnek az is jellegzetessége, hogy nagyon szorosan összefügg, összekapcsolódik az „Isten ajándéka” kifejezéssel (10. v.).<sup>80</sup> Wai-Yee Ng arra következtet ebből, hogy az „élő víz” általános értelemben Isten ajándékait jelenti, beleértve magát Krisztust is,<sup>81</sup> és mindazt, amit ő ad: megváltást, megtisztulást, örömet és örök életet.<sup>82</sup> A narratíva szintjén Larry P. Jones a következőképpen fogalmazza meg ezt:

„A víz [a 4–6. fejezetekben] segít Jézus kínálatát azonosítani, és szerepet játszik a közte és zsidó vezetők között növekvő feszültségben.”<sup>83</sup>

Raymond E. Brown számára azonban az élő víz nem Jézus maga, hanem valami lelki dolog, amelyet Jézus kínál fel a hívő számára, aki felismeri Isten ajándékát,<sup>84</sup> és erre a következtetésére jut:

„[...] az élő víz a Jézus kijelentését jelenti, amelyet ő embernek adott, vagy pedig a Lelket jelenti, akit Jézus ad az embernek.”<sup>85</sup>

Szerinte tehát az élő víz Jézus önkinyilatkoztatása<sup>86</sup> vagy pedig a Lélek<sup>87</sup>. Craig R. Koester, aki az ószövetségi rituális tisztasággal köti össze a kifejezést, a Tóra metaforájának olvassa, s ugyanakkor azt hangsúlyozza, hogy a legfontosabb a tudás: Jézus identitásának felismerése.<sup>88</sup>

A hagyomány fontos szerepet játszik az élő víz megértésében. Az alapvető kérdés ez: mit érthetett a samáriai asszony, és mit érthettek az evangélium olvasói a metaforikus kifejezésen? Azaz: milyen háttértartalommal bír a kifejezés, és hogyan módosul az az evangélium új kontextusában? Az előbb említett kutatók

<sup>80</sup> Vö. Ng, Wai-Yee. *Water Symbolism*, 139. Ld. még Schnackenburg, Rudolf: *The Gospel According to St. John*. Vol. 1. Seabury Press, Michigan 1980, 426.

<sup>81</sup> Az élő víz maga Jézus. Pinto, E.: John: The Gospel of Life. In: *Bible Today*, 23. (1985), 397–402.

<sup>82</sup> Ld. még Ng, Wai-Yee: *Water Symbolism*, 141.

<sup>83</sup> A 4–6. fejezetben megjelenő vízszókép segít abban, hogy felismerjük azt, amit Jézus nyújtani képes, ugyanakkor részben szerepe van a Jézus és zsidó előjárók közötti feszültség fokozásában. Jones, Larry P.: *The Symbol of Water in the Gospel of John*, 89.

<sup>84</sup> Uo. 178–179.

<sup>85</sup> Brown, Raymond E.: *i. m.* 178.

<sup>86</sup> Hasonlóan gondolkodik Bultmann, Rudolf: *The Gospel of John*. Ford. G. R. Beasley-Murray. Westminster Press, Philadelphia 1971, 184–186.

<sup>87</sup> Hasonlóan vélekedik Schnackenburg, Rudolf: *The Gospel According to St. John*, I., 431–432.

<sup>88</sup> Koester, Craig R.: *Symbolism in the Fourth Gospel*. 2. edition. Fortress Press, Philadelphia 2003, 168–171.

javarészt jogosan egyetértenek abban, hogy a narratíva szintjén az élő víz összekapcsolódik a kúttal, valamint a templom és imádás képeivel. Ezeknek ugyanakkor – amint azt az előző alfejezetben kimutattuk – egybefonódó ószövetségi háttere van. A víz, élő víz, a rituális tisztaság referenciája, a kút és annak romantikus/szexuális történeti elemei a férfi és nő találkozására, valamint a házasság topológiai motívumára utalnak vissza, a kút és élő víz együttesen pedig a Tórára, a jeruzsálemi templomra, az imádás helyére és tárgyára utalnak. Következésképpen az élő víz mind magában foglalhatja ezeket János evangéliumában: kultusz és rituális tisztaság; házassági, életösszekapcsolási elemek; és imádás-megmentés/megváltás metaforikus utalásai.<sup>89</sup>

Némely kutató, többek között Raymond E. Brown is úgy gondolja: a Jn 7,37–39 egyértelmű bizonyítéka annak, hogy az élő víz maga a Lélek.<sup>90</sup> Mindenesetre a szöveg itt még nem utal pontosan sem Jézusra, sem a Lélekre, csupán annyit tudunk meg, hogy Jézus birtokában van az élő víznek, és ezért adhatja azt. A metafora szempontjából is legfeljebb azt mondhatjuk el, hogy Jézus az élő víz *forrása*. Hadd fejtjük ki ezt jobban.

Amint az a fenti bekezdésekből kiderül, az értelmezések szerteágazóak. Larry P. Jones úgy összegez több magyarázatot is, hogy ezek mind indokoltak az élő víz és a Tóra összekapcsolásának kivételével.<sup>91</sup> Ha viszont elvetjük az élő víz és a Tóra jogos összekapcsolását, akkor – véleményem szerint – elvetünk egy szelvet a metaforikus szerkezet háttéréből, és így az értelmezés is csorbulhat. Sőt míg a Tóra alaposan indokolt céltartománya lehet az élő víznek, addig a többi, vagyis Jézus önkijelentése, a Lélek, a lelki dolog, maga Jézus és Jézus identitása, hogy csak néhányat említsek, inkább magyarázó jellegű, az evangélium teljességéből származó összegző értelmezés. Ha az előző alfejezetben felvázolt metaforaszerkezetből indulunk ki, a metafora szintjén azt lehet elmondani, hogy Jézus az élő víz adományozója, azaz ő az élő víz forrása. Ha figyelembe vesszük az evangéliumban eddig megjelent vízutalásokat, akkor határozottan kijelenthet-

---

<sup>89</sup> A házasság, szexualitás elemei: Jones, Larry P.: *The Symbol of Water in the Gospel of John*, 92. Mburu, Elizabeth W.: *Qumran and the Origins of Johannine Language and Symbolism*. Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies (Series). T&T Clark International, London–New York 2010, 48. Culpepper, R. Alan.: *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Fortress Press, Philadelphia 1983, 137. Ld. főleg: Eslinger, L.: The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and Reader-Response Criticism. In: Stibbe, M. W. G. (ed.): *The Gospel of John as Literature*. Brill, Leiden 1993, 165–182. Angel, Andy: *Intimate Jesus. The Sexuality of God Incarnate*. SPCK, London 2017, (3. fejezet).

Rituális tisztaság és megmentés/megváltás elemek: Dodd, C. H.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*. (Repr.) Cambridge University Press, Cambridge 1953, 312. Koester, Craig R.: *Symbolism*, 168. Jones, Larry P.: *The Symbol of Water in the Gospel of John*, 109–110.

<sup>90</sup> Brown, Raymond E.: *i. m.* 179. Erre még kitérünk a 7. fejezet magyarázatánál.

<sup>91</sup> Jones, Larry P.: *The Symbol of Water in the Gospel of John*, 112.

jük, hogy a víz a keresztség (1. fej.) vagy az örök élet (3. fej.) forrástartományai-ként jelent meg.<sup>92</sup> Véleményem szerint a víz egyértelműen az örök élet forrástartománya. Ezt eddig csak kevesen látták meg és mondták így ki.

Raymond E. Brown szerint az élő víz valami, ami az örök élethez vezet, de nem maga az örök élet.<sup>93</sup> Rudolf Schnackenburg szerint isteni életről van szó.<sup>94</sup> Hugo Odeberg szerint pedig az élő víz Jézus tanítása, egy lelki tanítás, amely az élet vagy az örök élet forrásává válhat.<sup>95</sup> Az élő víz és az Isten ajándéka kifejezések összekapcsolása azonban még inkább megerősíti az értelmezést. Már az Ószövetségben is kiderül, hogy a teljes, örök életre szóló szabadulást Isten adja. Ha figyelembe vesszük a Jer 2,13-at is, ahol Isten az élő víz, és így az élet forrása, akkor ez egyenes párhuzam lehet Jézusra, aki a János evangéliumában az élő víz adományozója, tehát a forrása – szemben Jákób forrásával.<sup>96</sup> Láthatjuk tehát, hogy a negyedik evangélium kontextusában János egy újabb megfeleltetést kapcsolt ehhez a meglévő fogalmi metaforához:

#### AZ ÉLET FORRÁSA ISTEN.

Az újabb megfeleltetés pedig egy új metaforát eredményez:

#### AZ ÉLET FORRÁSA JÉZUS.<sup>97</sup>

### Jn 5

A 4,46-ben és az 5,2–9-ben újból megjelenik a víz képe. A 4,46-ban az elbeszélő megjegyzi, hogy Jézus újból elment Kánába, ahol a vizet borrá változtatta. Az 5,2–9-ben a víz úgy jelenik meg, mint a meggyógyításhoz szükséges eszköz.

<sup>92</sup> Larry P. Jones nézetével szemben, aki szerint a víz a Jn 1–3-ban Jézus egyediségét, az általa felkínált valami újat és a hívők megkülönböztetését a nem hívőktől jelölte. Vö. Jones, Larry P.: *The Symbol of Water in the Gospel of John*, 113.

<sup>93</sup> Vö. Brown, Raymond E.: *i. m.* 178–179.

<sup>94</sup> „Divine life”. Schnackenburg, Rudolf: *The Gospel According to St. John, I.*, 431–432.

<sup>95</sup> Jones utal rá. Jones, Larry P.: *The Symbol of Water in the Gospel of John*, 111. Odeberg, Hugo: *The Fourth Gospel Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic World*. Almqvist & Wiksells, Uppsala 1929, 168–169.

<sup>96</sup> Ez az értelmezés még inkább szembetűnő lesz, amint kimutatjuk az élő víz és élő kenyér fogalmi tartományok az evangélium fogalmi rendszerében megjelenő kapcsolatát.

<sup>97</sup> A metaforikus szerkezet pontos felismerése segít abban, hogy ne értelmezzük félre a szöveget és a referenciákat, mint ahogy azt Olsson, Birger: *Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*. Coniectanea Biblica (Series). CWK Gleerup, California 1974, 162–173., aki a zsidó hagyományra építve a kutat tárította Isten megmentő munkájával, a bölcsességgel és a törvénnyel. A Jn 4-ben azonban a kút az asszonnyal asszociálható, és az élő víz az, amely Isten megváltó munkáját vagy a bölcsességet/logos-t/Jézust szemlélteti. Ld. Angel, Andy: *Intimate Jesus. The Sexuality of God Incarnate*, 122., 37. végjegyzet.

Egyértelmű tehát, hogy a beteg a víz által gyógyul meg. Viszont az elbeszélésnek van egy érdekessége: ha a vizet helyezzük a figyelem középpontjába, akkor annak csak úgy van gyógyító ereje, hogyha az felkavarodik (ταραχθῆ τὸ ὕδωρ – 7. v. ld. még 3–4. v., bár ezek nem jelennek meg a legrégebbi kéziratokban). Más szóval: a medence vízének csak akkor van hatása, amikor az „élő vízzé”, lesz, amikor mozgásban van.<sup>98</sup> Ez a mozgó, felbuzogó víz, az Úr angyala által jön létre, aki bizonyos időszakonként alászáll, hogy felkavarja a vizet.

Véleményem szerint egyértelmű, hogy az, aki kellő figyelemmel követi az evangélium szövegét, ezt a gyógyító elbeszélést és annak élő, mozgó vizét a 4. fejezettel kapcsolja össze, ahol Jézus adja az élő vizet.<sup>99</sup> Így tehát a gyógyítás-elbeszélés egy újabb bizonyítékává válik annak, hogy Jézusnak megvan az autoritása és hatalma a megmentő, élő víz felajánlására, és ez értelemszerűen bizonyítja: ő olyan személy, aki fentről jött, fentről való ugyanúgy, mint az angyal. Ugyanakkor, a narratíva, bár burkoltan, de magában foglal egy virtuális „én vagyok” mondást, amikor Jézus cselekedetével bizonyítja, hogy ő is birtokában van az élő víznek. Végül tehát nem is a medence vize hozza meg a csodát, hanem Jézus gyógyító szava.<sup>100</sup> Tehát a medence hiedelem szerinti élő vize felcserélődik a Jézusban lévő és Jézus általi igaz élő vízzel. J. Ramsey Michaels helyesen jegyzi meg, hogy az elbeszélő számára ez a legfontosabb üzenet: Jézus azért jött

„[...] hogy jóvátegyen dolgokat azáltal, hogy életet ad azoknak, akik szükségben vannak.”<sup>101</sup>

A Jákób kútjára történő utalás egy másik referenciapont a szöveg irodalmi szintjén, amelynek több értelme is lehet. Először is a Jn 4 alapján világos, hogy bár Jákób kútja ad vizet, az mégsem élő víz rituális, vallási szempontból. Másodszer pedig a víz mindig felső hatásra kavardik fel, tehát Isten, az Atya az, aki az igazi élő vizet adja, és így az Atya közbelépése nélkül a víz nem lehet más, csak valami, amely megsemmisül, elvész és tönkremegy,<sup>102</sup> s amely evilági.

<sup>98</sup> Brown ellen, aki szerint “the theme of water is incidental in the story”. Brown, Raymond E.: *i. m.* 211.

<sup>99</sup> Vö. Jones, Larry P.: *The Symbol of Water in the Gospel of John*, 144.

<sup>100</sup> Moris, Leon: *The Gospel According to John*. Eerdmans, Grand Rapids 1995, 450. Ld. még Theobald, Michael. *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009, 377.

<sup>101</sup> Michaels, J. Ramsey: *The Gospel of John*. The New International Commentary of the New Testament (NICNT). Eerdmans, Grand Rapids 2010, 292.

<sup>102</sup> Vö. Jn 6,27-tel, ahol a szerző az eledel jelzőjeként használja az ἀπόλλυμι ige participiumát.

Jn 7<sup>103</sup>

A 7. fejezetben Jézus részt vesz a szukkót ünnepén Jeruzsálemben (7,2). Az ünnepnek kettős jelentősége van a zsidó ember számára. Egyrészt mezőgazdasági ünnep, amely jelzi az aratási időszak végét (2Móz 34,22). Másrészt emlék-ünnep, amelynek keretében a nép az Egyiptomból való kivonulásra és a pusztai vándorlás negyven évére emlékezik, illetve arra, hogy Izráel népe Istentől függ (3Móz 34,42–43). Ennek az ünnepnek az utolsó napján (7,37) Jézus felállt, és hangos szóval ekképpen hívta magához az ünneplő sokaságot: *Ha valaki szomjazik, jöjjön hozzám, és igyék! Aki hisz énbennem, ahogy az Írás mondta, annak bel-sejéből élő víz folyamai ömlenek!* (37–38. v.).

Amint R. Brown is megfogalmazza, a 7,37–38-ban két alapvető problémával szembesülünk.<sup>104</sup> Az első: vajon az élő víz folyamainak forrása maga Jézus, vagy pedig a hívő ember (szövegkritikai nehézség). A második pedig az idézett Írás (forrásának) behatárolása a 38. versben. Ezek mellett még az is kérdés, hogy miként kell értelmezni a κοιλία kifejezést a 3,4 tükrében.<sup>105</sup>

Az első kérdéskört illetően, amely tulajdonképpen egy szövegkritikai, központosági gond, nincs megegyezés a kutatók között.

<sup>37</sup> Ἐν δὲ τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς εἰστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων· εἰάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω. <sup>37</sup> ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.<sup>106</sup>

A kérdés az, hogy hol fejeződik be a 37. vers. Kétféle pontozási lehetőség van:

1. a mondat befejeződik a 37. vers végén, amint a fentebb szövegben is látjuk (Origenész, Athanasziosz, más keleti atyák, NA28);
2. a pont a ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ után áll, s így a 38. vers Írás-idézete különálló mondat lesz (Jusztinosz, Tertullianus, Ireneus és más nyugati atyák).

A pontozásnak nyelvtani és hermeneutikai következményei vannak. Ha az első opciót követjük, azaz a ὁ πιστεύων a 38. vershez tartozik, akkor az új mondatban ez a szerkezet egy pendens nominatívusz, amelyet majd az αὐτοῦ folytat, és így a hívőre utal, arra, aki hisz. Ebben az olvasatban a hívő válik az élő víz forrásává. Ha a második opciót követjük, azaz a ὁ πιστεύων a 37. vershez tartozik,

<sup>103</sup> A 6. fejezetben csupán a 35. versben jelenik meg a víz képe: *aki hisz bennem, soha meg nem szomjúbozik.* A víz értelmezése nagyban függhet a későbbi, 52–58. vers értelmezésétől is. Mivel itt azonban legalább két metaforahálózat kapcsolódik össze, amint arra már kitértünk, ezzel az igeverssel később is foglalkozunk a víz és kenyér metafora összekapcsolásánál.

<sup>104</sup> Ld. Brown, Raymond E.: *i. m.* 320–323.

<sup>105</sup> Ez utóbbi egzisztenciális problémára Annette Merz tanárnő hívta fel a figyelmet egy személyes konzultáció alkalmával.

<sup>106</sup> NA 28.

akkor a 37. vers végén álló πινέτω nominatívuszi alanya. Ebben az esetben a 38. versben szereplő már említett αὐτοῦ Jézusra utal, és így Jézus az élő víz forrása. Ez egyértelműen a krisztológiai olvasat.<sup>107</sup>

A második problematika, a 38. versben álló idézet forrásának kérdése az el-sőtől függ. Akik a hívőt látják forrásnak, azok egyebek mellett a következő igehelyekkel érvelnek: *Mély víz az ember szájának a beszéde, áradó patak, bölcsesség forrása.* (Péld 18,4); *Az ÚR vezet majd szüntelen, kopár földön is jól tart téged. Csontjaidat megerősíti, olyan leszel, mint a jól öntözött kert, mint a forrás, amelyből nem fogy ki a víz.* (Ézs 58,11). Akik azt javasolják, hogy Jézus a forrás, azok arra történetre gondolnak, amelyben Mózes vizet fakaszt a sziklából a pusztai vándorlás alatt, és emellett más ószövetségi igehelyekre is támaszkodnak. Például: *Kérésükre fűrjeket hozott, és mennyei kenyérral tartotta jól őket. Megnyitotta a kősziklát, és ömlött a víz, folyó áradt a szomjú földön.* (Zsolt 105,40–41) *Azután visszavitt engem a templom bejáratához. Ott víz fakadt a templom küszöbe alól kelet felől, mert a templom keletre néz. A víz a templom déli oldala mellől, az oltártól délre folyt tovább.* (Ez 47,1).<sup>108</sup> Bár János úgy említi ezt az idézetet, mint amely a γραφή része, nincs egyetlen olyan ószövetségi hely, amely pontosan megfelelné az idézetnek. Sőt a bibliakutatók sok esetben csak találgatnak, verbális vagy szövegkörnyezeti megegyezéseket keresnek, de pontos megfelelője nincs igazából az idézetnek.<sup>109</sup> Ennek következtében a magyarázat is szubjektív, s erre még visszatérünk.

A harmadik egzegetikai problematika a 7,38-ban történő rájátszás a 3,4-re. A 3,4-ben Nikodémus megkérdezi Jézustól: öreg létére lehetséges-e bemennie másodszer anyja méhébe, és újra megszületnie? Az anyaméh ebben a versben a κοιλία τῆς μητρός, ugyanaz a kifejezés a méhre (κοιλία), mint amit a 7,38 használ a „belsőre”. A kifejezés tehát kérdéseket vet fel. A LXX-ban mindkét értelem megjelenik, a „has, méh” és a „szív mint belső”, akárcsak az újszövetségben is.<sup>110</sup> Továbbá sok bibliamagyarázó valamiféle kapcsolatot feltételez a 19,34-gyel is – különösen a 39. versben megjelenő megdicsőülés kapcsán, azonban itt is különbség van a terminológia szintjén (πλευρά – a test oldala; 19,34).

Annette Merz tanulmányában kimutatta, hogy a Jn 3,4-ben megjelenő κοιλία szójáték a születés témájára,<sup>111</sup> a κοιλία τῆς μητρός pedig a szó szerinti kifejezése az átvitt értelmű κοιλία αὐτοῦ szó szerkezetnek, és így az élő víz kifejezés

<sup>107</sup> Ld. és vö. Novakovic, Lidija: *John 1–10. A Handbook on the Greek Text.* Baylor University Press, Texas 2020, 258–259.

<sup>108</sup> Brown, Raymond E.: *i. m.* 321–322.

<sup>109</sup> Novakovic, Lidija: *John 1–10. A Handbook on the Greek Text,* 259.

<sup>110</sup> Brown, Raymond E.: *i. m.* 323.

<sup>111</sup> Merz, Annette: *i. m.* 40.

a Lélek képévé válik.<sup>112</sup> Továbbá: mivel a Jn 3,3–8 mindenképpen kereszteselési motívum – Merz szerint – a víz, Lélek és *fentről való születés* terminusok által, akkor a 7,38-nak is lehet hasonló értelmezése az *élő víz* és *Lélek* kifejezések által.<sup>113</sup> Merz szerint tehát a 7,38-ban olvasható *κοιλία* Jézusra utal, míg az „élő víz folyamai” kifejezés a Lélekre (39. v.).

A 39. vers még érdekesebbé teszi mindezt. A szövegíró ott azt mondja: *Ezt pedig a Lélekről mondta, akit a benne hívők fognak kapni.*<sup>114</sup> Van, aki ezt az utalást az „élő víz folyamaira” érti az előző versből,<sup>115</sup> és van, aki mindarra, amit Jézus a 37–38. versben mondott.<sup>116</sup> Minden bizonnyal Bolyki Jánosnak van igaza: a víz, az élő víz folyama asszociálható a Lélekkel.

Az *αὐτοῦ* (első problematika) kérdését sokan igyekeztek megválaszolni. Az értelmezések és nézőpontok egyértelműen különböznek, és semleges magyarázatok is születtek. Jelen tanulmányban a fentebb említett első opciót követjük, mert véleményünk szerint a 37. vers rájátszik a 6,35-re és 4,14-re. Ezek a szöveg szintjén meglévő nyelvi kapcsolatok pedig belső motivációs tényezők arra az értelmezésre, hogy a hívő belsejéből is munkálkodhat a Lélek. Ha pedig ezt összekapcsoljuk a 14,17-tel is, hogy tudniillik Jézus szavaival a Lélek „bennetek lesz”, akkor az evangélium makroszintjén azt láthatjuk, hogy a hívő is lehet az élő víz folyamainak forrása. Jézus azt ígéri, hogy a tanítványok majd azokat a dolgokat is véghez viszik a Pártfogó segítségével, amelyeket ő tett, vagy annál még nagyobb dolgokat is (14,12). A hármas kapcsolat, amely folyamatosan megjelenik az evangéliumban, tudniillik az Atya, Jézus és az ember között, s aki hisz Jézusban, követi és befogadja őt, egyfajta láncreakcióként működik a jánosi felfogásban. Az Atya felhatalmazást ad Jézusnak a tettek elvégzésére, ő pedig felhatalmazza a tanítványokat. Véleményem szerint a kétféle forrás, amely az élő vízzel kapcsolatos, összemosódik János fogalmi rendszerében. Ennélfogva mind Jézus, mind a hívő lehet az élő víz forrása.

A 38. vers idézete, amely a második egzisztenciális probléma, nem helyes idézése egyetlen ószövetségi igeversnek sem. Bár a bibliamagyarázók nagy erővel igyekeztek különböző nyelvi variációkat is bevetni a megfelelő ószövetségi passzus igazolására és lokalizálására, pontosan semmit nem lehet kimutatni.<sup>117</sup> Ugyanak-

<sup>112</sup> Uo. 41–42. Ld. még Brown, Raymond E.: *i. m.* 179.

<sup>113</sup> Merz, Annette: *i. m.* 42.

<sup>114</sup> Magyar Bibliatársulat új fordítása, 1990.

<sup>115</sup> Bolyki János: „*Igazán tanúvallomás*”. *Kommentár János evangéliumához*. Osiris Kiadó, Budapest 2001, 223.

<sup>116</sup> Novakovic, Lidija: *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*, 259.

<sup>117</sup> Ld. Menken, Maarten J. J.: The Origin of the Old Testament Quotation in John 7:38. In: *Novum Testamentum*, 38. (1996/2), 160–175. Marcus, Joel: Rivers of Living Water from Jesus’ Belly (John 7:38). In: *Journal of Biblical Literature*, 117, (1998/2), 328–330.

kor – véleményem szerint – egy efféle pontos forrásmeghatározás túlzottan kreált is lehet, és nehéz elhinni, hogy a szerző vagy redaktor szavakként állította össze az idézetet. Sokkal valószínűbbnek tűnik az a megoldás, hogy János evangéliumának szerzője különböző konvencionizált fogalmi tartományokkal foglalkozott, mondhatnánk fogalmi metaforákkal, amelyeket a kontextus ismeretében jól tudott alkalmazni és aspektusaiban megújítani az evangélium 7. fejezetében.

## A kenyér metafora hagyománytörténeti feltérképezése

A Jn 6,31-ben a kenyér metaforája explicit utalás az ószövetségi manna képeire. Itt a zsidók úgy hivatkoznak Mózesre, mint arra az emberre, aki Izráel népének mennyei kenyeret adott a pusztában. Kissé tovább, a fejezet 49–50. versében Jézus is a mannára utal: az atyák is meghaltak a pusztában, noha ették a mannát, de akik abból a kenyérből esznek, amelyet ő ad, azoknak örök életük lesz.

Egyértelmű, hogy amikor az evangélium szerzője az éhség és megelégedés témájáról beszél, az Exodus-narratívákra gondol. J. G. van der Watt követve M. W. G. Stibbe gondolatait említi meg tanulmányában, hogy tudniillik a Jn 6-ban négy direkt vagy explicit és hét vagy kilenc implicit utalás történik az Exodus elbeszéléseire (2Móz 16).<sup>118</sup>

Az Exodus elbeszéléseinek kontextusa azt a helyzetet eleveníti fel, amikor Isten olyan térben és időben biztosított eledelt népének, ahol és amikor nem volt lehetőség enivaló beszerzésére. Van der Watt megjegyzi, hogy az Ószövetségben úgy tekintettek az éhség és szomjúság kielégítésére szolgáló ajándéokra, mint Istentől jövő ételre és italtra (5Móz 32,24; 2Sám 24,13; Ézs 5,13 stb.). Istennek kellett gondoskodnia az ő népéről, azaz úgy kellett cselekednie, ahogyan azt megígérte (Neh 9,15; Zsolt 34,10; Ézs 49,10 stb.). Ugyanakkor a táplálékra úgy tekintettek az ószövetségi időkben, mint Isten ajándékára (5Móz 14,4). Ezek a helyzetek és példák mind úgy mutatják be Istent mint megmentőt a szorongatás idején (2Móz 16,3–5; 17,3–7; 1Sám 2,5; Zsolt 107 stb.)<sup>119</sup>, s így az „a zsidó eszkatologikus váradalmakkal van összefüggésben.”<sup>120</sup>

Peder Borgen szerint a manna sokféle jelentéstartalommal párosuló kifejezés a zsidó hagyományban, amelynek értelmét a környezeti kontextus is befolyásolja aszerint, hogy az a palesztin Midrasban vagy pedig Alexandriai Philón

<sup>118</sup> Van der Watt, J. G.: Ein himmlisches Gericht. In: Zimmermann, Ruben (Hrsg.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, (755–767), 762.

<sup>119</sup> Uo. Van der Watt megjegyzi, hogy ezek a motívumok megjelennek a Jn 4,32–34-ben is, de ott implicit módon.

<sup>120</sup> Van der Watt, J. G.: *i. m.* 762.

műveiben jelenik meg.<sup>121</sup> Borgen kimutatta, hogy az élet kenyérééről szóló elbeszélés, amelyet a Jn 6,31–58-ban olvashatunk, midráshagyományból származó jellemvonásokat tartalmaz, mivel ez az Exodus-történetek ismertetése, kifejtése és továbbfejlesztése, és pedig úgy, hogy az említett szakasz homíliaformába öntött egyetlen irodalmi egységgé lesz.<sup>122</sup> Továbbá rámutatott arra is, hogy Philón a mannával kapcsolta össze és vetette egybe a bölcsesség és a törvény kifejezéseit és fogalmait.<sup>123</sup>

Az a tény, hogy Jézus egy ilyen kontextusba helyezi az élet kenyérééről szóló szavait, és azokat összeköti az örök élettel, világossá teszi a jelenlévő sokaság számára, hogy miként kellene értelmezni Jézus szavait. Ez voltaképpen élet-halál kérdése. A különbség az, hogy a manna egynapi megoldást jelentett a pusztában, míg Jézus megoldása, aki önmagát ajánlja az élet kenyereként, örökkévalóságra szóló megoldás. A manna mulandó volt, de Jézus kenyere, azaz ő maga, örökkévaló.<sup>124</sup>

## A kenyér képe János evangéliumában

Ahhoz, hogy az „élő kenyér” metaforaalkotás folyamatát kutassuk az evangélium szintjén, szükség van a kenyér képének evangéliumon belüli feltérképezésére is. János evangéliumában túlnyomórészt a 6. fejezet foglalkozik a kenyér sajátos tematikájával. De a *fizikai megelégedés* témája, amelyhez a kenyér képe is társul, már az evangélium 4. fejezetében is alapvető tényező.

### Jn 4

A Jn 4,8 szerint a tanítványok elmennek a városba, hogy enniavalót (τροφή<sup>125</sup>) vegyenek. Amikor visszaérnek Jézushoz (4,27.31), meg akarják kínálni Jézust is azzal az enniavalóval, amelyet hoztak, de Jézus így szól hozzájuk: *Nekem van eledem* (βρῶσις), *amit egyem* (ἐσθίω), *amiről ti nem tudtok.*(32. v.) Itt Jézus nem a τροφή

<sup>121</sup> Borgen, Peder: *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*. Novum Testamentum, Supplements, 10. Brill, Leiden 1965. Ld. még uő: *The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology: The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning*. Novum Testamentum, Supplements, 154. Brill, Leiden 2014, 29.

<sup>122</sup> Ezt az elméletet sok teológus elfogadta. Ld. például R. E. Brown and R. Schnackenburg kommentárjait (Brown, Raymond E.: *i. m.* 262–303. Schnackenburg, Rudolf: *The Gospel According to St. John, I.*, 53–87.).

<sup>123</sup> Borgen, Peder: *Bread from Heaven*, 62. Vagy Brown fogalmazásában: “manna as divine word or instruction [...] thus ‘the bread of life’ as divine revelation”. Brown, Raymond E.: *i. m.* 272.

<sup>124</sup> Anderson, Paul N.: *The Christology of the Fourth Gospel: Its Unity and Disunity in the Light of John 6*. Trinity, Valley Forge 1997, 216. és 258. Ld. még uő: Sitz im Leben of the Johannine Bread of Life Discourse and its Evolving Context. In: Alan Culpepper (ed.): *Critical Readings of John 6*. Biblical Interpretation Series. E. J. Brill, Leiden 1997, 1–60.

kifejezést használja, hanem a βρῶσις-t, amelynek jelentése alapvetően ugyanaz. Néhány helyen – kontextustól függően – átvitt értelemben is lehet olyan jelentése, mint ebben a versben, vagy odébb a 6,27.55-ben.<sup>126</sup> Ez az átvitt, (jel)képes értelem egyértelmű a 4,34-ből, ahol Jézus azt mondja, hogy az az ő eledele (itt βρῶμα), hogy végezze annak az akaratát, aki őt elküldte, azaz az Atya akaratát.<sup>127</sup> A 33. versben az úgynevezett jánosí félreértés tipikus példáját találjuk. Itt a tanítványok nem értik meg Jézus szavát, ugyanúgy, mint ahogy az asszony sem értette meg a víz metaforikus használatát (7–11. v.).<sup>128</sup> Jézus átvitt értelemben mondott beszéde a 38. versig bontakozik ki. Az aratás képe (35–38. v.) is minden bizonnyal átvitt értelemben értendő, és a megvalósult/jelen eszkatológia tematikáját szemlélteti.<sup>129</sup> Egy másik utalás a szöveg átvitt értelmére a 36. versből megjelenő „örök élet” (εἰς ζωὴν αἰώνιον) kifejezés.<sup>130</sup>

Eddig a pontig János evangéliuma három fogalmat mutatott be, amelyek a táplálkozás, fizikai megelégedés témaköréhez tartoznak: τροφή, βρῶσις és ἐσθίω. A Jn 4,32-ből az derül ki, hogy az evangélista átvitt értelemben kíván beszélni a táplálkozásról. Ez abban mutatkozik meg, hogy az evangélista a fizikai világot az Atya transzcendens világával, egy olyan valósággal kapcsolja össze, amely eddig a tanítványok számára felfoghatatlan.

## Jn 6

A kenyér tematikája központi helyet foglal el a hatodik fejezetben. Olyan, mintha egy elbeszélés sokrot találnánk az evangéliumban, tehát az evangélista értelmezését halljuk a kenyérről, annak fizikai értelmétől a lelki, átvitt értelméig. A téma szempontjából elmondhatjuk, hogy a Jn 6 a legátfogóbb fejezet, amelyben az evangélista egy adott kérdéskört igen változatos és sokoldalú módon dolgoz ki.

A fejezet első perikópájában az evangélista az ötezer ember megvendégelését mutatja be (Jn 6,1–15). Ez a narratíva azt a momentumot jeleníti meg

<sup>125</sup> Eledele, nagy mennyiségű táplálék. Ld. τροφή. In: Bauer, Walter: *Griechis-deutsches wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Durchgesehener Nachdruck der fünften, verbesserten und stark vermehrten Auflage. Walter de Gruyter, Berlin–New York 1971, 293–294.

<sup>126</sup> Uo. 137–138. (βρῶσις címszó).

<sup>127</sup> Ez tipikus jánosí leírása Jézus földi szolgálatának. Tehát Jézus eledele nem más, mint az ő missziója; az aratás pedig az ételmetafora (35–38. v.) kibővítése. Ld. Brown, Raymond E.: *i. m.* 173; 181.

<sup>128</sup> Uo. 181.

<sup>129</sup> Uo. 182.

<sup>130</sup> Az evangéliumban nem most jelenik meg először az örök élet kifejezés. Tehát a figyelmes olvasó számára már az előző fejezetből is világossá válik, hogy ez a kifejezés sajátos értelmezéssel bír az evangéliumban.

a húsvét előtti időszakból (4. v.), amikor Jézus együtt volt a tanítványaival, és nagy tömeg követte őt. A sokaság megéhezett, és Jézus szükségét érezte annak, hogy köréje gyűlt embereket edellel lássa el. Mivel a tanítványoknál nem volt elegendő étel ahhoz, hogy megelégtse a sokaságot (5. v.), találtak egy fiút, akinek volt öt kenyere és két hala. Jézus vette a kenyeret, megáldotta, és odaadta az embereknek (11. v.).<sup>131</sup> Amikor a sokaság megelégedett, a tanítványok még maradékot is gyűjthettek a jóllakottak után. Amikor a sokaság látta a jelt, amelyet Jézus tett, királlyá akarták tenni őt.

A történet nagyon egyszerű. Az ötezer ember megvendéglése történetében a kenyér képe úgy jelenik meg, mint amely eszköz a fizikai, természeti, testi szükségletek kielégítésére. Bár a nagy sokaság Jézust minden bizonnyal a tanítást követte, vagy talán csodatételeiért, a szerzőnek határozott szándéka lehetett ezzel a történettel, mégpedig éppen itt, a hatodik fejezet elején. Mi tehát a teológiai üzenete ennek az elbeszélésnek?<sup>132</sup>

A fejezet további részében, amikor a sokaság kereste Jézust, és megtalálták Kapernaumban, Jézus azt mondta nekik, hogy nem a csodatétel miatt jöttek, hanem azért, mert ettek a kenyérből, és megelégedtek (6,26). A következő vers mégis egy rövid tanítást tartalmaz. Jézus röviden reflektál erre a helyzetre, amikor azt mondja a sokaságnak: *Ne veszendő ededelért (τὴν βρωσιν τὴν ἀπολλυμένην) fáradozzatok, hanem az örök életre (εἰς ζωὴν αἰώνιον) megmaradó (τὴν μένουσαν) ededelért, amelyet az Emberfia ad majd nektek, mert őt pecsétjével igazolta az Isten.* Brown megjegyzi, hogy a kenyér itt nem veszendő,<sup>133</sup> mert örök életet ad, és ugyanígy az Emberfiának is ajándéka, amely teológiailag jelenben megvalósuló eszkatológiát tükröz.<sup>134</sup>

Ezzel a mondásával Jézus egyértelműen analógiát kíván felállítani, és jelképes, metaforikus szintre emeli az elbeszélést, amikor azt mondja, hogy azért az ededelért kell dolgozni, amely megmarad az örök életre. Ennek a mondatnak határozottan teológiai jelentése van. Az átvitt értelemre azáltal is történik utalás, hogy ezt a fajta kenyeret az Emberfia adja, akit az Atya pecsételt meg. Mivel ez az edel Istentől van, és az örök életre való, a sokaság reagálása félreérthetetlenül teológiai irányultságú: *Mit tegyünk, hogy cselekedjük Isten munkáit?* (28. v.). Jézus ezt válaszolja nekik: *Az Isten munkája, hogy higgyetek abban, akit ő küldött.*

<sup>131</sup> Jézus ezen három mozdulata, amint veszi, megáldja, majd adja a kenyeret, sajátos jánosi motívum, és valószínűleg célzás is az eucharisztikus értelmezésre. Brown, Raymond E.: *i. m.* 247. Ld. még 6,23.

<sup>132</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy a húsvét megemlézése a csodatétel előtt különösen is összekapcsolódik a 6,52–58-cal, és mélyebb értelemre utal, ugyanakkor találó a manna említésével is (31. v.). Vö. Brown, Raymond E.: *i. m.* 245.

<sup>133</sup> Uo. 261.

<sup>134</sup> Brown, Raymond E.: *i. m.* 264.

(29. v.). A sokaság kérdése tehát már nem metaforikus töltetű, már nem élnek a képes beszéddel, és nem azt kérdezik, hogy melyik az az eledel, amely az örök életre táplál, hanem ehelyett tudatosan kérdezik meg Jézust: melyek azok a cselekedetek, amelyeket elvár Isten tőlük. (29. v.).

A sokaság továbbviszi a kenyér<sup>135</sup> teológiai és absztrakt értelmét és jelentését. Egy jelt (σημείον, 30. v.) kér Jézustól, amelynek alapján hihetnek benne. Egy hasonló jelt kaptak már az őseik is a pusztában a manna által (31. v.). A 31. vers arra is rámutat, hogy a jel, amelyet a sokaság kért, egyfajta kenyérpótlék.<sup>136</sup> Emellett a sokaság még arra is emlékezteti Jézust, hogy az Írások is megmondták (2Móz 16,4.13–15; Zsolt 78,24), hogy *mennyei kenyeret adott nekik* (ἄρτον οὐρανοῦ). Jézus emlékezteti őket, hogy nem Mózes adta nekik a mennyei kenyeret, hanem az Atya adja az igazi mennyei kenyeret (32. v.), amely – Raymond E. Brown szerint Jézus tanítása.<sup>137</sup> Sőt Isten kenyerere a mennyből száll alá,<sup>138</sup> és életet ad az egész világnak (33. v.). Elmondhatjuk, hogy az eszkatologikus elvárások beteljesültek egy olyan analógia által, amely a fizikai megelégedést nyújtó mannát a Jézus beszédével állítja párhuzamba, amely lelki megelégedést ad (5Móz 8,3).<sup>139</sup> Amikor a sokaság meghallotta ezt, már ebből a kenyérből kért Jézustól (34. vers), viszont elmulasztotta megérteni Jézus beszédének mélyebb értelmét.<sup>140</sup>

Fel kell hívnunk a figyelmet néhány érdekességre. Először is, miután a kenyér/eledel teológiai töltetű, átvitt értelmet kap az elbeszélésben, és az ószövetségi mannával kapcsolódik össze annak a jeleként, amit Isten ad, ez azt jelenti, hogy a kenyér Istentől van. Ez az utalás világos érv az olvasó számára, hogy a kenyér képi ábrázolása már nemcsak a testi megelégedés egyik tényezője az éhség csillapítására, hanem annál többről szól. A kenyér önmagában szimbólum.<sup>141</sup>

<sup>135</sup> A Jn 6,26–27-től kezdve az eledel és kenyér fogalmi már kiegészítik egymást. Ezt az értelmet szintén alátámasztja Jézus utalása (6,26) a kenyérszaporítás csodájára (6,5–14).

<sup>136</sup> Raymond E. Brown szerint még az is fontos, hogy Jézus a mannát úgy mutatja be a sokaságnak, mint a csodatétel egyik motívumát. A mannáról való gondoskodás, a jövőben is Istentől tesz bizonyosságot, és ez olyan gondolat, amely megjelenik a zsidó iratokban (pl. 2Bár 29,8), és a későbbi rabbinikus irodalomban (Brown, Raymond E.: *i. m.* 265), de valószínűleg a kereszténység előtti szövegtörödékekben is. Dodd, C. H.: *The Interpretation*, 335.

<sup>137</sup> Brown, Raymond E.: *i. m.* 266.

<sup>138</sup> Amennyiben a sokaság kérdését teológiailag értelmezzük, Jézus logionja talán implicit válasz a 25. versben megfogalmazott kérdésre (ld. még 3,13). Vö. Uo. 263.

<sup>139</sup> Uo. 266.

<sup>140</sup> Ez is jánosi félreértés egyik példája.

<sup>141</sup> Jonathan Charteris-Black szerint a szimbólum önmagában jelentésértékkel bír. A metaforában azonban van egy nyelvi jelzés két különböző fogalom összekapcsolására. Charteris-Black, Jonathan: *Five Metaphors: Discourses of Awe and Authority*. Bloomsbury Academic, London 2017, 83.

Másodszor: érdemes megjegyezni, hogy amikor Jézus az igaz kenyérről beszél, amelyet az Atya ad, és így az a mennyből száll alá, az *adni* (δίδωσι, 32. v.) és *lejönni* (καταβαίνων, 33. v.) igék jelen időben állnak. Ezek az érvek és a mennyből jövő és a világnak életet adó kenyér megszemélyesítése, mind azt mutatják, hogy Jézus, az Emberfia az, akinek autoritása van arra, hogy adja ezt a kenyeret (ld. 6,27), sőt ő maga a kenyér. A szöveg tehát már felkészíti az olvasót és megalapozza a talajt a 6,35-ben megjelenő predikatív mondás számára, de még nem jelenti ki félreérthetetlenül. Ezek a megjegyzések mind fontos utalások a metaforaalkotás folyamatára.

A következő perikópában, amely a 35. verstől kezdődik, s amelyben Jézus kijelenti, hogy ő az élet kenyere (ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς), és hogy akik hozzá mennek, nem éheznek meg soha (οὐ μὴ πεινάσῃ), Jézus kijelenti, hogy ő a mennyből szállt alá (καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ 38. v.), hogy tegye az Atya akaratát, aki őt elküldte (ld. 4,34; 5,30). Ennek ellenére a sokaság csak később érti meg, hogy Jézus itt önmagáról mint a mennyei kenyérről beszél (ld. 41. v). A 48. versben, ahol Jézus megismétli kijelentését, hogy ő az élet kenyere, már világos kellene hogy legyen az olvasó számára, hogy Jézus itt az örök életről és a kenyérről (önmagáról) beszél, amely életet ad. De a kijelentés csak a 6,50–51-ben lesz egyértelművé és félreérthetlenné: *de ez az a kenyér, amely a mennyből szállt le, hogy aki eszik belőle, meg ne haljon. Én vagyok az az élő kenyér (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν), amely a mennyből szállt le: ha valaki eszik ebből a kenyérből, élni fog örökké, mert az a kenyér, amelyet én adok oda a világ életéért, az az én testem.*

A 6,51 összefoglalja a teljes elbeszélést. Itt Jézus már teljesen egyértelmű képet ad önmagáról és missziójáról. A különböző kifejezések: kenyér, manna, élet, örök élet, mennyből jövő kenyér és Isten kenyere tömören mind megjelennek ebben az egy versben: az evangélista egyesíti és összeolvasztja a szöveg különböző aspektusait, a változatos terminológiát, amelyet eddig használt irodalmi művében, illetve azoknak különböző értelmezéseit és jelentéseit. Itt már egyértelmű az olvasó számára, hogy János különböző fogalmakat, kifejezéseket, metaforákat és szimbólumokat használ ugyanannak a gondolatnak a kifejezésére.

Itt úgy tűnik, hogy a Jézus és a zsidók közötti párbeszéd fordulóra jut. A 6,52-ig a zsidók többé-kevésbé meg tudták különböztetni látszólag az átvitt értelmet azoktól a kifejezésektől, szavaktól, amelyeket szó szerint kell érteni, de az 52. verstől kezdve mintha elvesztenék ezt a képességüket, amellyel meg tudnák különböztetni a beszélgetés két síkját. Jézus nem javítja ki félreértésüket (mint a 3,3-ban és 4,32-ben), hanem megerősíti azt a gondolatot, hogy amennyiben nem eszik az Emberfia testét, és nem isszák az ő véréét, akkor nincsen élet bennük, de akik ezt teszik, azoknak örök életük van (ld. 53–54-ben). Ezenfelül itt újra megjelenik az *eledel* kifejezés (βρώσις), de most az *igazi, valódi* (ἀληθής) jelzővel. Ez a kifejezés visszautal a 6,32-re, ahol az *igazi mennyei kenyér* kifejezést találjuk.

Ebben a perikópában is sok ehhez hasonló kifejezéssel találkozunk: *aki eszi az én testemet* (54–56. v.); *aki engem eszik* (57. vers); *aki ezt a kenyeret eszi* (58. v.). E kenyérevés eredménye az, ami maga Jézus: az örök élet. (54. 57. 58. v.). Ennek a kenyérnek van egy másik leírása is: *a mennyből szállt le*. Ez az alapvető jellemvonása hétszer jelenik meg a Jn 6-ban (31.32.33.41.50.51.58. v.).

Itt már egyértelmű az olvasó számára, hogy a kenyér metaforája a Jn 6-ban átvitt értelmű, szimbolikus értelmet kap az elbeszélés végére. A különböző metaforikus kifejezések által a kenyér szimbóluma sajátos utalás lett az úrvacsorára, így ez utóbbi perikópa (6,51/52–58) sakramentális sajátosságot nyer az evés és ivás hangsúlyozása és a  $\sigma\rho\chi$  kifejezés használata által.<sup>142</sup> Mindenesetre meg kell jegyeznünk, hogy az úrvacsorai jelleg már jelen van a kenyérszaporítás történetében (6,1–15) és az ahhoz kapcsolódó diskurzusrészben is (6,35–51). Először is azért, mert a megvendéglés történetének szövegében olyan úrvacsorai vonatkozása van, amely megjelenik a 6,23-ban is; másodszer pedig azért, mert Jézus azonosítása az élet kenyérével bizonyos úrvacsorai motívumot kínál fel.<sup>143</sup> Az 58. vers egyszerű szavakkal mond el egy lényeges teológiai üzenetet zárás-ként: *aki ezt a kenyeret eszi, élni fog örökké*. Jézus itt továbbra is átvitt értelemben beszél, és nem tér vissza a szó szerinti értelmezéshez, mint a 6,29-ben.<sup>144</sup>

## A víz és kenyér metaforahálózat együttműködése és kölcsönhatása. Az „élő kenyér” metafora megalkotása

Amint azt már említettük, János evangéliumának két fejezetében találkozunk a víz és kenyér metaforája, és így segítik egymást a jelentés megszerkesztésében. Ezek a passzusok a következők: 4,7–15.31–38 és 6,27.35.52–58. Figyelembe véve a már elmondottakat, az itt következő alfejezetben vizsgáljuk meg a két hálózat interakcióját, ahogyan az – véleményünk szerint – megjelenik az evangélium fogalmi rendszerében.

A Jézus és a samáriai asszony találkozását leíró elbeszélésben (4,1–42) a naratíva egészét áthatja az asszonyhoz kapcsolódó víz, ivás, szomjúság, valamint a tanítványokhoz kapcsolódó étel, evés és éhség motívumok összefonódásai. Ezt az ellentétet és szembeállítást mindkét fél részéről megfigyelhetjük. Az asszony félreérti az élő víz lényegét és jelentését, a tanítványok pedig nem értik

<sup>142</sup> Brown, Raymond E.: *i. m.* 285.

<sup>143</sup> Vö. uo. 274.

<sup>144</sup> A kenyér képe a továbbiakban is megjelenik a János evangéliumában, viszont a 13,26–27.30-ban és a 21,9.13-ban a szöveg egyértelműen szó szerinti értelmezést követel, néhol pedig csupán úrvacsorai felhanggal jelentkezik (21,13).

meg az eledel metaforáját. Míg Jézus lelki értelemben beszél, addig a beszélgető-partnerek materiális szinten beszélnek.<sup>145</sup> Mindkét eset kihangsúlyozza a tudásbeli különbséget, azaz Jézus tud valamiről, amiről a címzettek nem tudnak. Bár nevezhetjük ezt félreértésnek is, ami sokak szerint jellemző az evangélista írói stílusára, de lehet egyfajta jelző vagy mutató is, amely felkelti az olvasó figyelmét, hogy ami következik, fontos lesz.

A víz és kenyér metaforájának az a másik közös eleme az evangéliumban, hogy amiképpen a víz csak egy ideig oltja a szomjat, az örök életre szóló élő víz viszont megmarad (4,13–14), azonképpen van jelen a kenyérsokasításról szóló elbeszélésben is a veszendő és örök életre megmaradó eledel ellentétpárja (6,27).<sup>146</sup> Emellett hasonló az asszony vízre adott válasza a 4,15-ben és a sokaság kenyérre adott reakciója a 6,35-ben.<sup>147</sup> Mindkét fél a maga testi, fizikai éhségét, illetve szomjúságát kívánja csillapítani.

A 6. fejezetben a kenyér szimbóluma dominál. A 6,31-ben megjelenő manna Jézus önkijelentésére utal, és így egyben előkészíti a kenyér szimbolikáját.<sup>148</sup> A 6,35-ben egyértelmű szövegbeli jelzések vannak arra nézve, hogy a víz és kenyér metaforahálózatok összekapcsolódnak, és átvitt értelmet kapnak, amikor együttműködnek a szöveg szintjén. A vers így hangzik: *Jézus azt mondta nekik: Én vagyok az élet kenyere: aki énhozzám jön, nem éhezik meg, és aki énbennem hisz, nem szomjazik meg soha.* – ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινώσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε. A 7,37-ben mintha ennek fordított verzióját olvasnánk. Jézus itt ezt mondja: *Ha valaki szomjazik, jöjjön hozzám, és igyék!* – εἰάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω, míg a 6,35-ben azt mondja, aki hozzám jön, nem éhezik meg. Az éhség és szomjúság fogalmai tehát felcserélhetők János rendszerében.

Továbbá azt is láthatjuk, hogy a 6,35 visszakapcsol a 4,14-hez, ugyanis mindkét versben ugyanaz a gondolat jelenik meg, csak más kifejezésekkel: *nem szomjazik meg soha* – οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε. (6,35), és *nem szomjazik meg soha többé* – οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα (4,14). Jézusnak ez a kettős önkijelentése, amely szerint ő az, aki vizet és kenyeret is tud adni, hogy oltsa a szomjúságot és éhséget, annak jele, hogy ő minden szükséglet forrása.

Az „élő kenyér” metafora megalkotása szempontjából több tényezőre szeretném felhívni a figyelmet. Egyrészt fontos az „élő víz” hagyományanyag figyelembevétel, amint azt már korábban bemutattuk; másrészt figyelembe kell venni a szövegben talált párhuzamokat, az evangélium nagyobb összefüggésében;

<sup>145</sup> Brown, Raymond E.: *i. m.* 181.

<sup>146</sup> Ld. még pl. uo. 246.

<sup>147</sup> Uo. 267.

<sup>148</sup> Uo. 266.

harmadrészt pedig figyelembe kell vennünk az olvasó kognitív jelenlétét és működését.

Kövecses Zoltán megemlíti az úgynevezett „helyettesítési technikának” (*substitution technique*) nevezett fogalmi folyamatot: a korábban használt kifejezés jól passzol a későbbi szövegegységbe is, s mivel az olvasó megőrzi a memóriájában e kifejezés szöveg által kialakított értelmét, ezért majd azt a kellő időben be is helyettesíti. Így válik érthetővé az élő víz után az élő kenyér metaforája, illetve az élő kenyérről visszatekintve az élő víz metaforának referenciája. Véleményem szerint az élő víz metafora mind nyelvészetileg, mind a hagyományanyag szempontjából alapvető és nélkülözhetetlen az élő kenyér metafora megalkotásához. A metaforának hiányzó vagy már említett virtuális elemei mintegy „online”<sup>149</sup> aktiválódnak a fogalmi rendszerben, és betöltik az űrt, pótolják a hiányzó részeket, s így koherens fogalmi rendszert hoznak létre. Az „online” folyamat azt jelenti Kövecses metaforaértelmezésében, hogy a metafora a beszéd elhagyásával egy időben nyer értelmet a lehető legkonkrétabb formájában. Egyszerűbben: azért válik világossá egy metaforikus szerkezet értelme a szövegben, mert a fogalmi rendszerünk összekapcsolja a már meglévő, régi tudásunkat a kontextus által felkínált új elemekkel. A fogalmi rendszerünk pedig a kettőt, azaz a régit az újjal egyezteteti, és így értelmet nyer a kifejezés. Fontos még egyszer megemlítenünk, hogy ezek a virtuális alkotóelemek sok esetben nyilvánvalók – főleg a figyelmes olvasó számára, azaz a szöveg értelme magától értetődő és világos.

A Jn 4,14-ben a víz metaforája áll párhuzamban az örök élet ábrázolásával annak ellenére, hogy a Jn 3-ban az evangélista a hit cselekedetét tekinti az örök élet egyik tényezőjének. A 6,51-ben pedig Jézus már önmagára vonatkoztatva használja az „élő kenyér” jelzős-metaforikus szerkezetet, amely az alapul szolgáló predikatív metaforából származik és alakul ki.<sup>150</sup> Mindezekből meglátszik, hogy a szöveg háttérében, János fogalmi rendszerében és teológiai gondolkodásában a Jézusra mutató metaforikus kifejezések sokkal mélyebb szálon kerülnek összefüggésbe egymással. Így a metaforaelmélet által megállapított kontextuális tényezőt, amely szerint a fogalmi rendszer is hozzájárulhat a metaforaalkotáshoz, ez a kimutatás igazolja. Véleményem szerint az 5. fejezet olvasása közben

<sup>149</sup> Ld. ehhez Kövecses Zoltán: *Extended Conceptual Metaphor Theory*, 177–180. (6. fejezet és a 8. fejezetben található összefoglalás).

<sup>150</sup> Charles E. Hill „önleplező szövegek”-nek (“self-disclosure texts”) nevezi János evangéliumának ezen szövegfajtaját. Egy adott pontig Jézus egyes szám harmadik személyben beszél önmagáról – általában egy metafora segítségével, majd egyszer csak kijelenti, hogy tulajdonképpen róla van szó. Ilyenkor jelennek meg az „én vagyok” kijelentés különböző formái. Vö. Hill, Charles E.: *The Authentication of John: Self-Disclosure, Testimony, and Verification in John 21:24*. In: Dow, Lois K. Fuller – Evan, Craig A. – Pitts, Andrew W. (eds.): *The Language and Literature of the New Testament*. Brill, Leiden–Boston 2017, (398–437) 404.

ugyanezen „online” folyamat történik meg a mozgó, felkavart, azaz élő víz esetében is. Az olvasó ugyanis emlékezetében őrzi a szembetűnő élő víz metaforát a 4. fejezetből. Kövecses Zoltán erre mondja azt, hogy a fogalmi rendszer is jelen van tényezőként a metaforaalkotás folyamatában. Azaz: felhasználva a már meglévő konvencionális tudást (beleértve a konvencionális élő víz metaforát), fogalmi rendszerünk elősegíti a kreativitást az írásban, de az értelmezést is az olvasóban.<sup>151</sup>

A két metaforahálózat interakciója kölcsönös, azaz kölcsönösen hatással vannak egymásra. A kenyér metaforában nyilvánvalóvá válik az, ami a víz metaforában csupán implicit módon, virtuálisan jelenik meg az evangélista fogalmi rendszerében. Azaz míg Jézus önmagát adja és ajánlja fel a 6. fejezetben a kenyér által, a 4. és 7. fejezetekben csupán élő vizet akar adni. Amit tehát nem fejez ki a víz metaforájával, tudniillik hogy ő maga az élő víz, és erre csupán utalás történik, amelyre az olvasó következtet, az egyértelműen kifejezésre jut a kenyér metaforájával. Bár az olvasó számára látszólag magától értetődő az élő víz értelmezése is, az evangélium szövegének, tartalmának és mondanivalójának ismeretében fogalmi rendszere összekapcsolja a két metaforahálózatot a szöveg olvasása közben.

Az élő víz metaforája arra is jó példa, hogy kimutassuk: egy metaforának különböző kontextusokban különböző értelmezése lehet. Ugyanis az élő víz metaforikus szerkezet már ismert metafora volt a zsidó olvasó számára. A negyedik evangélista tehát új tartalmat adott neki.<sup>152</sup> A metafora szerkezetében ez úgy jelenik meg, amint az előbbieken már kimutattuk, hogy míg az Ószövetségben Isten volt az élő víz forrása, addig János Jézusra összpontosít, és reá ruházza ezt a minőséget. Továbbá: szem előtt tartva a fogalmi metaforaelmélet sajátosságait – véleményem szerint – az úgynevezett jánosi félreértésmotívumok mint irodalmi eszközök olyan technikáknak is nevezhetők, amelyek az olvasó figyelmét egy átvitt értelmű, absztrakt teológiai értelmezésre sarkallják. Tehát az evangélista így készíti fel az olvasót fogalmi szinten a szöveg metaforikus értelmezésére.

Szem előtt tartva a víz és kenyér fogalmát mint forrástartományokat, valamint a hit és örök élet fogalmát mint céltartományokat, illetve az ezek közötti megfeleltetéseket, kijelenthetjük, hogy egy alapvető fogalmi metafora, amely gondolati síkon vezérli a szöveg „teológiai üzenetét” a következőképpen fogalmazható meg:

<sup>151</sup> Kövecses Zoltán: *Metaphor: A Practical Introduction*, 11. és 184–186.

<sup>152</sup> Ennek Kövecses a következő megnevezését adja: “shift in meaning focus”.

## A HIT MEGELÉGEDÉS/ELÉGEDETTSÉG.

Ez az átfogó metafora a következő specifikusabb metaforákból tevődik össze:

A HIT (FOLYAMATA) IVÁS – JÉZUS AZ ÉLŐ VÍZ FORRÁSA.

A HIT (FOLYAMATA) EVÉS – JÉZUS AZ (ÖRÖK) ÉLET KENYERE.

## Összefoglalás

Ebben a tanulmányban az „élő kenyér” metafora megalkotásának folyamatát igyekeztük kimutatni. Ehhez szükségesnek véltük először röviden bemutatni a fogalmi metaforaelméletet, és kitérni azon részleteire, amelyek nélkülözhetetlenek jelen tanulmány bizonyítási céljához. Ezt követően bemutattuk a víz motívumának hagyománytörténeti fejlődését és funkcióját a negyedik evangéliumban. Hasonlóan jártunk el a manna és kenyér szimbolikájával is. Harmadsorban pedig elemeztük a két metaforahálózatot, és kimutattuk kölcsönhatásukat János evangéliumának kontextusában. A nyelvészeti elemzés alapján kimutattuk az élő kenyér metafora megalkotásának egyik lehetséges folyamatát, tudniillik hogy az „élő víz” metafora stimulálja az „élő kenyér” metafora megalkotását.

## Felhasznált irodalom

- Anderson, Paul N.: *Sitz im Leben of the Johannine Bread of Life Discourse and its Interpretation Series*. E. J. Brill, Leiden 1997, 1–60.
- Anderson, Paul N.: *The Christology of the Fourth Gospel: Its Unity and Disunity in the Light of John 6*. Trinity, Valley Forge 1997, 216. és 258.
- Angel, Andy: *Intimate Jesus. The Sexuality of God Incarnate*. SPCK, London 2017.
- Angel, Andy: *The Sexuality of God Incarnate*. In: Noble, Thomas A. – Whittle, Sarah K. – Johnston, Philip S. (eds.): *Marriage, Family and Relationships: Biblical, Doctrinal and Contemporary*. Apollos, London 2017, 55–72.
- Ball, David. M.: *‘I am’ in John’s Gospel. Literary function, background and theological implications*. *Journal for the study of the New Testament. Supplement series*, 124. Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- Bauer, Walter: *Griechis-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Durchgesehener Nachdruck der fünften, verbesserten und stark vermehrten Auflage. Walter de Gruyter, Berlin–New York 1971.
- Bolyki János: *„Igaz tanúvallomás”. Kommentár János evangéliumához*. Osiris Kiadó, Budapest 2001.
- Borgen, Peder: *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*. *Novum Testamentum, Supplements*, 10. Brill, Leiden 1965.

- Borgen, Peder: *The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology: The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning*. Novum Testamentum, Supplements, 154. Brill, Leiden 2014.
- Brant, Jo-Ann A.: The Geopolitics of Water and John 4:1–42. In: Anderson, Paul N. – Just, Felix S. J. – Thatcher, Tom (eds.): *John, Jesus, and History*. Vol 3. SBL Press, Atlanta 2016, 245–258.
- Brodie, Thomas L.: *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*. Oxford University Press, Oxford 1993.
- Brown, Raymond E.: *The Gospel According to John (i-xii)*. Doubleday & Company, Inc., New York 1966.
- Brown, Sherri: Water Imagery and the Power and Presence of God in the Gospel of John. In: *Theology Today*, 72. (2015), 289–298.
- Bultmann, Rudolf: *The Gospel of John*. Ford. G. R. Beasley-Murray. Westminster Press, Philadelphia 1971.
- Charteris-Black, Jonathan: *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*. Palgrave Macmillan, New York 2004.
- Charteris-Black, Jonathan: *Fire Metaphors: Discourses of Awe and Authority*. Bloomsbury Academic, London 2017.
- Culpepper, R. Alan: *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Fortress Press, Philadelphia 1983.
- Dodd, C. H.: *The Interpretation of the Fourth Gospel*. (Repr.) Cambridge University Press, Cambridge 1953.
- Eslinger, L.: The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and Reader-Response Criticism. In: Stibbe, M. W. G. (ed.): *The Gospel of John as Literature*. Brill, Leiden 1993.
- Felsch, Dorit: *Die Feste im Johannesevangelium*. Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- Gibbs, Raymond W. – Steen, Gerard J. (eds.): *Metaphor in Cognitive Linguistics*. John Benjamins, Amsterdam–Philadelphia 1999.
- Gibbs, Raymond W. (ed.): *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Grisanti, Michael A.: *Mayim*. In: Van Gemeren, Willem A. (ed.): *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis [NIDOTTE]*. Zondervan, Grand Rapids 1997.
- Harrington, Hanna K.: Purification in the Fourth Gospel in Light of Qumran. In: Coloe, Mary L. – Thatcher, Tom (eds.): *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls*. SBL, Atlanta 2011, 117–138.
- Hill, Charles E.: The Authentication of John: Self-Disclosure, Testimony, and Verification in John 21:24. In: Dow, Lois K. Fuller – Evan, Craig A. – Pitts, Andrew W. (eds.): *The Language and Literature of the New Testament*. Brill, Leiden–Boston 2017, 398–437.
- Holt, E. K.: The Fountain of Living Water and the Deceitful Brook: The Pool of Water Metaphors in the Book of Jeremiah (MT). In: Van Hecke, P. (szerk.): *Metaphor in the Hebrew Bible*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Peeters, Leuven 2005, 99–117.

- Jones, Larry P.: *The Symbol of Water in the Gospel of John*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 145. Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
- Koester, Craig R.: *Symbolism in the Fourth Gospel*. 2. edition. Fortress Press, Philadelphia 2003.
- Kövecses Zoltán: A fogalmi metaforák elmélete és az elmélet kritikája. In: *Világosság* (2006/8–9–10), 87–97.
- Kövecses Zoltán: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Typotex, Budapest 2005.
- Kövecses Zoltán: *Extended Conceptual Metaphor Theory*. Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- Kövecses Zoltán: Levels of metaphor. In: *Cognitive Linguistics*, 28. (2017/2), 321–347.
- Kövecses Zoltán: *Metaphor: A Practical Introduction*. Oxford University Press, Oxford 2002/2010.
- Kövecses Zoltán: Metaphor, Creativity, and Discourse. In: *DELTA*, 26, (2010), (719–738).
- Kövecses Zoltán: The Effect of Context on the Use of Metaphor in Discourse. In: *Ibérica*, 17. (2009), 11–24.
- Kövecses Zoltán: Versengő metaforaelméletek? In: *Magyar Nyelv*, 105. (2009/3), 271–280.
- Kövecses Zoltán: *Where Metaphors Come From. Reconsidering Context in Metaphor*. Oxford University Press, Oxford 2015.
- Lakoff, George – Johnson, Mark: *Metaphors We Live By*. The University of Chicago Press, Chicago–London 2003 (újranomás).
- Lakoff, George: The Contemporary Theory of Metaphor. In: Ortony, A. (ed.): *Metaphor and thought*. (2<sup>nd</sup>. ed.). Cambridge University Press, Cambridge 1993, 202–251.
- Larsson, Tord: *God in the Fourth Gospel*. Coniectanea Biblica New Testament Series, 35. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2001.
- Marcus, Joel: Rivers of Living Water from Jesus' Belly (John 7:38). In: *Journal of Biblical Literature*, 117, (1998/2), 328–330.
- Mburu, Elizabeth W.: *Qumran and the Origins of Johannine Language and Symbolism*. Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies (Series). T&T Clark International, London–New York 2010.
- Menken, Maarten J. J.: The Origin of the Old Testament Quotation in John 7:38. In: *Novum Testamentum*, 38. (1996/2), 160–175.
- Merz, Annette: *Die Metapher ὕδωρ ζῶν im Johannesevangelium (Job 4,10–15; 6,35; 7,37–39)*. Heidelberg 1989. (kézirat).
- Michaels, J. Ramsey: *The Gospel of John*. The New International Commentary of the New Testament (NICNT). Eerdmans, Grand Rapids 2010.
- Moris, Leon: *The Gospel According to John*. Eerdmans, Grand Rapids 1995.
- Neyrey, Jerome H.: Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10–26. In: *Catholic Biblical Quarterly*, 41, (1979), 419–437.
- Novakovic, Lidija: *John 1–10. A Handbook on the Greek Text*. Baylor University Press, Texas 2020.

- Ng, Wai-Yee: *Water Symbolism in John. An Eschatological Interpretation*. Studies in Biblical Literature, 15. Peter Lang, New York 2001.
- Odeberg, Hugo: *The Fourth Gospel Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic World*. Almqvist & Wiksells, Uppsala 1929.
- Olsson, Birger: *Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text- Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*. Coniectanea Biblica (Series). CWK Gleerup, California 1974.
- Oswalt, John N.: *The Book of Isaiah Chapters 40–66*. The New International Commentary on the Old Testament. Eerdmans, Grand Rapids 1998.
- Palágyi László: A kognitív metaforaelmélet alkalmazása a magyar mint idegen nyelv oktatásában. In: Váradi Tamás (szerk.): *Doktoranduszok tanulmányai az alkalmazott nyelvészet köréből X. Alkalmazott Nyelvészeti Doktoranduszkonferencia*. MTA Nyelvtudományi Intézet, Budapest 2016, 69–80.
- Pinto, E.: John: The Gospel of Life. In: *Bible Today*, 23. (1985), 397–402.
- Schnackenburg, Rudolf: *The Gospel According to St. John*. Vol. 1. Seabury Press, Michigan 1980.
- Schnelle, Udo: *Theologie des Neuen Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, 541.
- Steen, Gerard: The Contemporary Theory of Metaphor – Now New and Improved! In: *Review of Cognitive Linguistics*, 9. (2011/1), 26–64.
- Theobald, Michael: *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009.
- Tolcsvai Nagy Gábor: *Bevezetés a kognitív nyelvészetbe*. Osiris Kiadó, Budapest 2013.
- Van der Watt, J. G.: Ein himmlisches Gericht. In: Zimmermann, Ruben (Hrsg.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, 755–767.
- Van der Watt, J. G.: *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John*. Brill, Leiden–Boston–Köln 2000.
- Vanyó László (szerk.): *Ókeresztény írók IV. Eusebiosz Egyháztörténete*. Ford. Baán István. Szent István Társulat, Budapest 1983.
- Waetjen, Herman C.: *The Gospel of the Beloved Disciple*. Bloomsbury T&T Clark, New York–London 2005/2014.
- Zimmermann, Ruben: *Christologie der Bilder im Johannesevangelium*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 171. Mohr Siebeck, Tübingen 2004.
- Zimmermann, Ruben: Jesus im Bild Gottes. Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenbildfelder in Joh 10. In: Frey, Jörg – Schnelle, Udo (Hrsg.): *Kontexte des Johannesevangeliums*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 175. Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 81–116.
- Zimmermann, Ruben: Metaphoric Networks as Hermeneutic Keys in the Gospel of John: Using the Example of the Mission Imagery. In: Van Belle, G. – Labahn, M. – Maritz, P. (eds.): *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel – Style, Text, Interpretation*. Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, CCXXIII. Uitgeverij Peeters, Leuven–Paris–Walpole, MA 2009.

\* \* \*

The current study aims to investigate the procedure of metaphorical creativity in the Gospel of John, using the “living bread” linguistic metaphor as a case study. The article is structured into three main sections. Following a brief introduction, the first section deals with the conceptual metaphor theory which serves as the methodological framework of the analysis; the second section carves out the background and textual analysis of the “living water” and “living bread” metaphors; and the third section demonstrates the interaction of the two metaphorical networks and points to the main argument that “living bread” was created through and stimulated by the well-known conventional metaphor “living water” in the conceptual system of the Gospel.

*Keywords:* Gospel of John, conceptual metaphor theory, living water, living bread, metaphorical creativity.