



## LOGOS TÉS AKOÉS

AZ IGE MEGSZÓLALÁSA ÉS MEGSZÓLALTATÁSA



PRTA

*LOGOS TÉS AKOÉS –*  
**AZ IGE MEGSZÓLALÁSA ÉS  
MEGSZÓLALTATÁSA**

**Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére**



*LOGOS TÉS AKOÉS –*  
**AZ IGE MEGSZÓLALÁSA ÉS  
MEGSZÓLALTATÁSA**

**Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére**

Szerkesztette  
**Hanula Gergely**

Pápa, 2012

Kiadja  
a Pápai Református Teológiai Akadémia

**Logos és akóés –  
Az íge megszólalása és megszólaltatása**

Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére

Szerkesztette: Hanula Gergely

© Szerzők 2012

© Pápai Református Teológiai Akadémia

*A kötet digitális változata oktatási célra szabadon terjeszthető,  
kereskedelmi célú forgalmazása és nyomtatása  
csak a kiadó engedélyével lehetséges.*

A kötet a Magyarországi Református Egyház  
Doktorok Kollégiumának támogatásával jelent meg.

Kiadja a Pápai Református Teológiai Akadémia  
Felelős kiadó: Hanula Gergely

ISBN 978-963-9779-16-7



*Dr. László Gábor*



## Tartalom

Előszó .....	9
Bogárdi Szabó István „Úrnő és szolgálólány egykor. Özvegyek ma?” ( <i>Regina et ancilla olim – hodie viduae?</i> ) .....	11
Bölcskei Gusztáv Az igehirdetés időszerűsége .....	15
Balla Péter Hogyan olvassuk a Szentírást? Szempontok a Szentírás megközelítéséhez .....	23
Zsengellér József A szövegkritika hozzájárulása az igehirdetéshez .....	39
Galsi Árpád Fordítói munka az igehirdetésre készülő exegézisben Gyakorlati szempontok .....	51
Pecsuk Ottó A bibliai teológia szerepe az igehirdetésben .....	63
Hamar Zoltán A Zsoltárok könyvének hermeneutikai kérdései .....	79
Balla Ibolya Ezékiel és Deutero-Ézsaiás teológiájának néhány sajátossága, különös tekintettel a prófétaság és istentisztelet összefonódására .....	91
Barta Zsolt Megtartó hit A Lukács evangéliuma 8,40–56 narratív kritikai magyarázata .....	101
Déri Balázs Szent Gellért <i>Elmélkedése</i> mint bibliai hermeneutikai traktátus .....	109
Hanula Gergely <i>Homilia</i> – szöveg és hallgató között .....	121



Kocsev Miklós	
Gyakorlati teológiai szempontok az igehirdetés és igehirdető néhány összefüggésében .....	133
Fekete Károly	
A textusválasztás szükségessége és módjai .....	151
Steinbach József	
A prédikáció bevezetése .....	165
Bodó Sára	
Illusztrációs lehetőségek a prédikációban .....	179

## Előszó

A tudományágakra osztott és a részterületeken belül egyre jobban specializálódó teológiai oktatás kevés figyelmet szentel a szintézisnek, azaz, hogy a hallgatók az egyes részismeretek gyakorlati alkalmazásához szükséges átlátást is megszerezhessék.

Ehhez olyan tankönyvek, segédanyagok szükségesek, melyek nem ragaszkodnak mereven egy-egy teológiai tárgy bevett határaihoz, hanem a gyakorlat igényeihez alkalmazkodva mutatnak be egy munkafolyamatot. Ezzel nem csak a hallgató jut jól használható segédanyagokhoz, hanem – amint azt az egykori heidelbergi, majd bonni gyakorlati teológus, Henning Schröer vázolta fel (*TRE*, Homiletik IV.) – az elmélet egyirányú, gyakorlatot megalapozni kívánó szerepe is megváltozik, és a gyakorlat visszahat az elméletre, annak mind az anyagát, mind oktatási módszertanát meghatározva.

E kötetben biblikusok, gyakorlati- és rendszeres-teológusok írnak arról, hogyan segíthetik a Szentírás megszólaltatását saját tudományterületük eredményei. A nagyon is gyakorlatias kérdésfelvetés a szerzők többségében az elvi alapok tisztázásának szükségességére mutatott rá. Így a biblikus tárgyú írások jó része hermeneutikai kérdésekkel is foglalkozik, de a gyakorlati teológusok munkái is a lehetőségek elméleti számbavételével kezdődnek.

Ez a kötet egy olyan teológus tiszteletére készült el, aki biblikus teológusként az elméleti felkészültséghez való ragaszkodás mellett is mindig a gyülekezet hasznát tartotta és tartja szem előtt, és ez jelent meg a gyakorlati teológiának alárendelt teológiai oktatásról megfogalmazott elképzelésében is.

Az elmúlt évtizedek során végzett munkájában is ezt láttuk. A gyülekezeti lelkészi munka mellett a Pápai Református Teológiai Akadémia újraindításának megszervezése és azóta is folyamatos vezetése; a Doktorok Kollégiumában az Újszövetségi Szekció vezetése; az újfordítású Biblia revíziójában a teljes újszövetségi szöveg feldolgozása és ennek során az istentiszteleti használat szempontjának folyamatos szem előtt tartása; Kálvin újszövetségi kommentárjainak magyar kiadásában a szakmai támogatás mellett az Evangéliumi harmónia fordításának revíziója – mind ezt az elkötelezettséget mutatják.

Ennek a munkának elismeréseként köszöntik a 60 éves Vladár Gábort, a lelkészt, a professzort, a rektort ezzel a kötettel a szerzők, debreceni és pápai tanárságának diákjai és tanártársai, és mindazok, akik egyházáért végzett munkájában szolgatársai és előljárói.

Pápa, 2012 augusztusa

A szerkesztő



## „Ürnő és szolgálólány egykor. Özvegyek ma?”

(*Regina et ancilla olim – hodie viduae?*)

Miután a protestáns reformáció az egész emberi életet Isten kegyelmi megigazításának drámája alá vonta, a teológia és a filozófia nagy gonddal felépített összefüggésrendszere is megingott, különösen a kegyelem és a természet konfliktusának hagyományos megoldása. (A reformáció erőteljes állítása szerint a kegyelem – sajátosan itt: *gratia Dei* – átszakítja a kultúrát is. Ezzel viszont megjelenik a kegyelem és a gondviselés egybehangelhetatlanságának veszélye, vagy legalábbis veszélyérzete, amit kimondva-kimondatlanul minden radikális protestáns teológia magában hordoz). A bűnös ember megigazítását hirdető evangéliumi üzenet (*iustificatio impii*) radikális érvényrejtetése és a belőle kioldott teológiai implikációk meglazították a teológiai és a filozófia hagyományos szerkezeteit, mellőzték a kérdést, hogy teológia és filozófia milyen szerkezetben (hierarchiában, vagy prioritási rendben), kölcsönfüggésben áll egymással, különösen a valóság megismerésére vonatkozó állításaiban, egyáltalán a megismerés igyekezetében. A reformátoroknak látszólag nem volt szüksége sem filozófiai bevezetésre (*prolegomena*), sem metafizikai axiomatikára (lett légyen az *via eminentiae*, vagy *via negativa*), sem filozófiailag felépített, okos istenérvekre (*apologia*), mert a megigazítást nem logikai fejleménynek tartották, hanem abszolút isteni kezdeményezésnek. (Amit természetnek neveztek – *natura* –, azon elsősorban az emberi természetet értették, mégpedig a megromlott emberi természetet, ezért a predestinációról, a szabad akaratról, az isteni szuverenitásról folytatott belső protestáns vita, továbbá a *theologia naturalis* megkérdőjelezése és a *fides implicita* doktrínájának erőteljes korlátozása, sőt elvetése, a kegyelem közvetítő eszközeinek és általában a hagyománynak a szüntelen gyanú alatt tartása csak ebből a nézőpontból érthető!) Nem mintha ne sarjadt volna protestáns talajon filozófiai eszmélkedés (ilyen rágalmat csak a vallásháborúk durva, elnagyolt érvelésében lehetett mondani), de az bizonyos, hogy a skolasztika korrelációs modelljét (mely szerint a filozófia a teológia szolgálólánya), Luther harsány kijelentése a szajha észről (hure Vernunft) végképp szétörtte. A protestantizmus elemi lendítőereje mindig is az a dogmatikai kérdés volt, hogy mi az, amit minden körülmények között (isteni) igazságként kell mondanunk? (Márpedig Isten a teremtő és testté lett Logoszban, Krisztusban mondta ki önmagát). Ez viszont a teológiát (de különösen is a dogmatikát) a prédikálás felé vezet, mert a keresztyén élet par excellence a megigazító isteni aktusra, a kegyelemre adott felelet. Ám az igazság (*veritas*), sőt, az igazságosság is (*iustitia*) és az igaz-volt (*esse iustificatus*) mindig egzisztenciális drámában ta-

lálkoznak, s ez a találkozás mint szakrális-fenomenális esemény olyan perszonális feltételek között megy végbe, amelyek miatt a megigazulás mint vallási élmény gyakorlatilag ineffábilisnak tűnik. A protestantizmus tétje tehát nem a megismerhető megismerése, nem a megismerés feltételeinek tisztázása (*prolegomena*), hanem a kimondhatatlan kimondása. Ezért a teológia is *ancilla*, – *ancilla praedicationis verbi Dei*. A protestáns dogmatika kérdése tehát az, hogy miért hiszünk, amikor hisszük, amit hiszünk („why we believe when we believe what we believe”, G. Sauter)?

Ily módon tekinthető át a protestáns teológia érvelésének egyik fő vonulata Luthertől Karl Barthig. Ez pedig döntően a vallás (*religio*) szembeállítás a hittel (*fides*). A szembeállítás egyik lényeges vonása abban mutatkozik, hogy a vallás (*religio*) antropológiai jelenségnek tekintendő (az ember par excellence vallásos lény), míg ezzel szemben a hit (*fides*) a kegyelem aktusát jelzi a vallásos vagy éppen nem vallásos ember életében. Karl Barth ezt a megfontolást egyszerre radikalizálja és általánosítja. Mindazáltal szükséges hangsúlyozni, hogy Barth erős érvelése a *theologia naturalis*-szal szemben, továbbá kategorikus fenntartásai az *analogia entis*-szel szemben, aztán az emberi felfogás (megértés) korlátainak erős hangsúlyozása, illetve az isteni kegyelem *contra-naturalis* természetének tézise, és annak kizárása, hogy az emberi létezésben inhereens kapcsolópont lenne az istenihez, mind-mind erre a gyökérzetre vezethető vissza. Ilymódon a filozófia (s még inkább a vallás-filozófia) teológiai társ nélkül marad. Másképpen fogalmazva, a szolgálólány (*ancilla*) felszabadul ugyan a *regina* uralma alól, de célját, teológiai funkcióját is elveszti. Augustinus híres diktuma az isteni kegyelemről, mely szerint az isteni kegyelem nem a természet ellenében hat, sőt, a természet a kegyelem által szabadul fel és nyer értelmes irányt (*gratia non contra naturam, sed per quam natura liberatur et regitur*), ebben a protestáns felfogásban immár így változik meg: *gratia contra naturam, per quem natura recreatur*. Természetesen – ismétlem – ennek a tételnek csak akkor vizsgálható az érvényessége, ha a *natura* az emberi természetre vonatkozik, s amennyiben a *natura* mindig kiegészül a kultúrával is, és amennyiben a filozófia is a kultúra igyekezete és teljesítménye. De ilymódon a teológia is társ nélkül marad, elveszíti beszélgető társát (olykor-máskor kényelmetlen kérdező-társát, vitapartnerét). Ezzel viszont megerősödik annak veszélye, hogy a teológia a fideizmus labirintusába téved (amit a reformátorok éppenséggel el akartak kerülni). S bár vádjai elfogadhatók a pusztá racionalizmusba tévedt filozófiával szemben (különösen az antropológia területén, főleg az augustinusi nagy hármast: a lét, az ismeret és az akarás – *esse, nosce, velle* – tekintetében), ám ha a teológia beéri ennyivel, nem tud mást tenni, mint hogy kiszolgáltatja magát az anti-racionalizmusnak, vagy éppen a filozófia-ellenesség lesz a filozófiája. A protestantizmus második nemzedékéből abszolút tekintélyként magasodik ki Kálvin, aki észleli és egyértelműen jelzi ezt az aporiát, különösen híres vallástani munkájában, az *Institutio Christianae Religionis*-ban, főleg annak bevezető szakaszában. Kálvin ugyan elutasítja

a filozófia spekulatív jellegét (s ezért voltaképpen a filozófiát is), de azzal, hogy a kegyelem által megigazitott ember életét (mégpedig teljes életét) az isteni totalitás alá rendeli („*tota vita est negotium cum Deo*”), nem tehet mást, mint hogy filozófiai érvekkel közelít az emberi isten-tudathoz. Más szavakkal: igyekszik ugyan kizárni a spekulációt annak érdekében, hogy a kegyességet (*pietas*) terhek nélkül mutassa be, mégis kénytelen elismerni, hogy a *pietas* életkörébe ajtót nyithat a spekuláció is. A vallási mag (*semen religiosum*) és az isten-érzék (*sensus divinitatis*) tételei – melyeket Kálvin feltételez – olyan filozófiai konstrukciók, melyek legalább a latinokig (Cicero, Seneca), de inkább Platónig nyúlnak vissza. Jellemző fejlemény, hogy a 20. század egyik legjelentősebb protestáns teológiai vitájában, mely Karl Barth és Emil Brunner között zajlott, mindkét fél Kálvinra hivatkozott. Barth azt tételezte, hogy az isten-érzék teljesen megromlott (nála ez a *sensus divinitatis* átfogó értelemben: isten-tudat, tehát antropológiailag mégiscsak a *ratio*-ban jelöli meg a *condicio humana*-t). Brunner ugyanakkor, bár elismerte az istenérzék romlottságát, azt tételezte, hogy a *sensus deitatis* legalább formálisan fennmaradt (vagyis ő a *voluntas*-ban tételezte a *condicio humana*-t).

Ha mindehhez hozzávesszük, hogy az újkor racionalizmusa, metafizika-ellenessége és filozófiai ateizmusa a *natura* felszabadulását elsősorban a vallási tudat alól való felszabadulásként értelmezte, akkor a teológia és a filozófia korrelációja nemhogy megszűnt, hanem teljes ellentétbe csapott át. A középkoriak (s így a reformátorok is) az ember megromlását és a kegyelem szükségességét azon az alapon vezették le, hogy az emberben lévő isten-érzék (*sensus divinitatis*) elsősorban az értelemben és az akaratban mutatkozik. Már amennyiben az emberi létezés (*esse*) sajátosan különbözik az önmagában vett természettől (mert az ember és csak az ember *imago Dei*). Tehát a régiek megkülönböztették a *creatio*-t és a *natura*-t. Az ember Isten képmása, s ennek a képmásnak a megromlása nyitott utat a spekulációnak és az illúzióknak – így a teológia. Viszont, a modern filozófia (különösen a gyanú megannyi mestere és nyomukban a gyanakvás kultúrája) magát az isten-tudatot tekintette illúzióknak. A skolasztika korrelációs tétele (*gratia non tollit, sed perficit naturam*), így kettős kontroverzióba került. Egyrészt a protestantizmus megtörte a perfektuálódás lehetőségét, mert az isteni kegyelem munkáját *creatio nova*-nak tüntette fel, az emberi természet újrateremtésének abszolút aktusát tekintette a kegyelem végső aktusának. Másrészt, évszázadokkal később a gyanakvás kultúrája megsemmisítette a kegyelem lehetőségét is, mert lemondott a természetet meghaladó (transzcendáló) valóságokról, s éppen a kegyelmet nyilvánította illúzióknak a tökéletes (vagy tökéletesedő) természettel szemben. (Ezt csak tovább erősíti az a tétel, mely szerint a világ a maga teljességében megismerhetetlen. Így lett a biológiai *natura* rendezőelvévé az evolúció, a történelem kozmikus elvévé a sorstalanság, így lett gazdaságpolitika rendezőelvévé a gondviselés-tan racionalizált változata, a szabadpiac, s így váltja ma

a modernitást a posztmodern, amely már lemond az igazság kérdéséről is, igazságon értve mindkettőt – a *veritas*-t és a *iustitia*-t egyaránt.)

Allegóriámban nem azt feszegetem, hogy a teológia és a filozófia milyen rendben viszonyul egymáshoz, s hogy a teológia volna-e az úrnő (*regina*) és a filozófia volna-e ennek szolgálólánya (*ancilla*), vagy éppen fordítva? Azt sem kérdezem, hogy teológia és filozófia társalkodónók lennének-e? Inkább csak arra utalok, hogy a mögöttünk álló néhány száz évben a teológia és a filozófia (vagy inkább a teológus és a filozófus? – ha ugyan az előbbi még Isten logoszáról beszél, míg az utóbbi az, aki a logoszt szereti!), tehát teológia és filozófia kölcsönös árvaságra ítélték egymást. Számomra nyilvánvaló, hogy a megbékélés szerkezetei eleve adottak, de az is nyilvánvaló, hogy ma már sem Augustinus meghatározása (*gratia non contra naturam, sed per quam natura liberatur et regitur*), sem Aquinói Tamás tétele (*gratia non tollit, sed perficit naturam*), nem fejezheti ki pontosan ezt a szükséges korrelációt. Olyan új kulturális változásra, transzformációra, felismerésekre és belátásokra van szükségünk, melyek nyomán a kegyelem és a természet (*creatio*) együttállása (minthogy mindkettő a priori isteni mű) értelmes kifejezést nyerhet (hiszen mind a teológia, mind a filozófia az emberi értelem aktusa). Hogy a 4. század és a 13. század után, éppen a 21. században születik-e meg ez a belátás, ezt nem tudhatom. Csak egy szerény változatot javasolhatok: *gratia non contra naturam, sed per quam natura sive cultura renascitur et conservatur*.

## Az igehirdetés időszerűsége

*Az igehirdetés időszerűségéért fáradozó teológus,  
a hatvanéves Vladár Gábor köszöntése*

A református gondolkodás alapvető meggyőződése, hogy minden teológiai fáradozásnak egyetlen célra kell irányulnia, arra, hogy a minden korban érvényes és változatlan bibliai üzenetet időszerűen és korszerűen szólaltassa meg az emberek számára. Az időszerűség ugyanakkor nagyon ambivalens kategória, hiszen a korhoz és a pillanathoz kötöttség akadállyá is válhat későbbi korban és időben élő olvasóknak. Nyilvánvaló, hogy az igehirdetés időszerűsége nem azonosítható az újságok és a hírek időszerűségével, hiszen akkor itt is az következne be, amit az újságok esetében így fejez ki a közismert szólás: nincs unalmasabb olvasmány, mint a tegnapi újság. Kérdés tehát az, hogyan őrizhető meg az igehirdetés időszerűsége és mi lehet az alapja annak az igazságnak, amit egy másik megfogalmazás így fejez ki: csak a klasszikusok igazán időszerűek.

Az időszerűsége törekvés jól ismert bibliai igazolását olvassuk az evangéliumban, amikor Jézushoz olyan hírekkel mennek oda az emberek, amelyek a tömegtájékoztatás korában vezető hírekként szerepeltek volna az egész médiában. A siloámi torony összeomlása, Pilátus vérengzése a galileai zarándokok között – szenzációszámba menő hírek a maguk idejében. Ezeket a híreket Jézus nem intézi el egy kézlegyintéssel, nem lép túl rajtuk, hanem Isten országának evangéliumával reflektál rájuk. Ennek a helyzetnek a kifejeződése az a mondat, amely szerint a református lelkipásztornak két kötelező napi olvasmánya van, az egyik a napi ige, a másik a napi újság. Ezzel a dolgot rövidre is lehetne zárni, és a lelkipásztori szolgálatra készülő fiataloknak azt mondani: az igehirdetéseket legyen evangéliumszerű és időszerű. Azonban azt is tudjuk, amit *Karl Barth* a teológia művelésével kapcsolatban így fogalmazott meg: A teológia művelése arra való, hogy azokról a dolgokról, amelyeket egyszerűnek tartunk, kiderüljön, hogy nem is olyan egyszerűek, amelyeket pedig bonyolultnak, azokról kiderüljön, hogy nem is olyan bonyolultak. Ezért vizsgáljuk meg ennek a kérdésnek, az evangéliumhirdetés időszerűségének újszövetségi bibliai teológiai alapjait, és az azokból levonható következtetéseket.



## A kiengesztelődésről szóló újszövetségi üzenet kettős aspektusa (2Kor 5,19–20)

A 2Kor 5,19–20 központi gondolata az Istennel való kiengesztelődés. A kiengesztelődés az ellenségeskedés legyőzését, pontosabban annak a közelség általi legyőzését vagy megszüntetését jelenti. A kiengesztelődés ellenpárja az ellenség elpusztítása, azaz az ellenség legyőzése a lehető legnagyobb távolság létrehozásával (az élők sorából való eltávolítás által). A kiengesztelés ezzel szemben a közeledésnek, az ellenség iránti szeretetnek az útja. Nagyon fontos szem előtt tartanunk, hogy a kiengesztelés az emberi istengyűlöletet győzi le, ellentétben azzal az elterjedt nézettel, amely szerint a kiengesztelés célja az isteni harag lecsillapítása. Nem Istent kell kiengesztelni azért, mert az ember gonoszsága haragra gerjesztette, hanem az embert kell kiengesztelni Isten létével. Ez a kiengesztelés Krisztus által történt. Pál szerint Krisztus által győzetett le az ember Isten iránti gyűlölete. Kérdés, hogy Pál nem megy-e túl messzire, vagy nem téved-e, amikor az ember Istennel való kapcsolatát ellenségeskedésnek tekinti (Róm 5,10). Pál nem az ember szubjektív érzéseit akarja leírni, hiszen akkor valóban valami egész másról kellene beszélnie, hiszen a hellenista kor emberének vallásosságát aligha múlja felül bármilyen más korszaké. Az Újszövetség korában a gombaként szaporodó különböző kultuszok jelenléte, az embernek egyszerre több vallásos csoportcsockához való tartozása szinte magától értődő volt. A zsinagógai istentiszteletek és a *cultus publicus* kiválóan funkcionáltak. Pál ennek ellenére istengyűlöletről beszél. Saját korunkra tekintve, ha vallásszociológiai megállapításokat akarnánk tenni, aligha beszélhetnénk Istennel való ellenségeskedésről – ami nem azonos azokkal, hogy a mindenkori kormányzat egyházbarát vagy sem –, hanem inkább közömbösségről. Pált azonban nem a vallásszociológia s nem a pszichológia érdekli. Ő aszerint ítél, hogy ténylegesen mi történik az ember világában, saját korának vallásos nagyüzemében Istennel. Ezt pedig azon méri le, hogy mi történik a személlyé lett Istennel, Jézus Krisztussal. Krisztus Isten szeretetét ábrázolja ki. Ezen a téren az istengyűlölet úgy jelenik meg, hogy az emberi világot, beleértve a vallásos világot is, a „*do ut des*” elve és gyakorlata határozza meg. Krisztus Istennek az emberért végzett cselekvését ábrázolja ki. Tehát Isten gyűlölete, ha a vallásosság nem más, mint a mindig nagyobb teljesítmények stimulánsa és az önmegigazítás igazolása. Krisztus az igazságot és az életet ábrázolja ki. Tehát Isten gyűlölete, ha az igazság hazugsággá változik, és az életet, brutális vagy kifinomult módszerekkel, lábbal tapossák. Pál az objektív istengyűlöletről beszél, ami nem más, mint a teremtő Isten elleni egzisztenciális véték. Az apostol szerint ezt az ellenségeskedést győzte le Isten. Mit jelenthet ez? Azt, hogy Isten úgy kerül az őt mindig elutasító ember közelébe, hogy kezébe adja magát. Kiteszi az embert Krisztus szeretetének, hogy ezzel hívja fel a figyelmet arra, hogy a szeretet az egyetlen igazság.

Azt jelenti, hogy Isten Krisztusban úgy közeledik az emberhez, aki mindig magát akarja megteremtetni, mint Teremtő, és az emberrel megtapasztaltatja az új teremtést. A Krisztusban történt kiengesztelés következménye a kiengesztelés szolgálata, pontosabban a kiengesztelésért való lét. A kiengesztelés eredménye minden, csak nem logikus. A logikus a gonosz cselekedetek felrovása lenne. A Krisztusban történt kiengesztelés engesztelő jellege azonban éppen az, hogy Isten áttöri a felrovás evilági logikáját. Istent a gonoszság sem tartja vissza attól, hogy a gonoszság által létrejött távolságot legyőzze. Ez az esemény azonban túl van minden logikán. Csak meglepetésként élhető át az, hogy a Teremtő előlép abból a homályból, amelybe saját teremtményei számúzték. Ez a meglepetésszerű esemény egy logoszt bocsát ki magából, a kiengesztelés logoszát (*logos és katallagés*). Ez a szó juttatja kifejezésre ezt a meglepetést, és ugyanakkor kiengeszteli az embert Istennel. Ez a szó semmi másról nem beszél, csak a kiengesztelő eseményről. A kiengesztelésről szóló beszéd alapján véve – mivel maga mögött hagyta a felrovás gondolatát – lényegében logikátlan beszéd. De azáltal, hogy az embernek Istennel való megbékélését munkálja, logikusabb, mint a logikus beszéd. Mivel a kiengesztelés egy történeti eseményhez kötődik, ezért a kiengesztelőnek követekre van szüksége. A kiengesztelés eseményének időbelisége teszi ezt szükségessé. Mert ez az esemény nem történik meg mindenütt és minden korban. Ezért keltenek a küldöttek, akik a helyszíntől távoli helyen és későbbi időben azt képviselik. Mivel a kiengesztelés időbeli esemény, egyúttal evilági is. S ez azzal jár, hogy a kiengesztelődéstről szóló beszéd világos és kimondható beszéd. Nem tartozik a kimondhatatlan szavakhoz, amelyeket a mennyben lehet hallani (2Kor 12,4). Kimondható szó, mert Jézus keresztre feszítésének evilági eseményéből ered. Az apostol szavában Isten szava szólalhat meg. A kimondott szóban az történik, aminek krisztológiai megfelelője az inkarnáció. A nyelv, amelyen a követek beszélnek, a kérés nyelve. Az apostolnak tudnia kell kérni, ha Krisztus helyett akar beszélni. Nem taktikai megfontolásokból, nem a hallgatók jóindulatának megnyerése céljából teszi ezt. A kérés szükségszerűsége a kiengesztelés eseményéből következik. Mert ami logikus, az kikényszeríthető, a jót lehet követelni, a kiengesztelődést csak kérni lehet. A kéréssel felel meg az apostol Istennek, aki a kényszer logikáját a kiengesztelés logikájával győzte le. A kérő követ helyet teremt a kiengesztelés számára. A Krisztus-esemény, azaz az inkarnációs mozgás folytatódik a megbékéltetés szolgálatában. Az inkarnáció legteljesebb kifejezése annak az Istennek a kérése, aki az emberek kezébe szolgáltatta ki magát. És ugyanez az inkarnációs mozgás folytatódik az ember emberré lételeben, ami akkor következik be, ha az ember enged a kérésnek. Az inkarnáció tartalmilag a szeretet eseménye, ezért a kérés a szeretet nyelve. Mert a szeretet, és csak a szeretet képes kérni. A kérés annak a legerőteljesebb kifejezése, hogy kívánok valamit a másiktól magamnak, s ugyanakkor lemondok arról, hogy szabadságát – a kérés visszautasítását – a legcsekélyebb mértékben is gátoljam. Jézus metaforikus be-

szédét a kérés határozza meg. A példázatok szavai a hallgatóság nélkül nem teljes szavak. Nem önállóak, a hallgatók egyetértésére vannak ráutalva. Azt is mondhatnánk, hogy a példázatok annak nyelvi kifejezései, hogy Isten szava ki van szolgáltatva az embernek. Mert ezek a szavak lemondanak arról, hogy hallgatójukat kényszerítsék. Olyan teret biztosítanak számára, ahol helye van a „nem”-nek is. Jézus metaforikus beszédei egy olyan nyelvet adnak elénk, melyben nincs helye az ember mindenhatóságra törekvő kívánságainak (ennek felelne meg a kényszerítő logikájú nyelv). Mindenhatóságra törekvése közben az ember arra a helyre vágyik, ahol Istent véli megtalálni. Az igazság azonban az, hogy Isten már nem ott van. A kényszerítő beszéd az apokaliptikus vágyak nyelvi megjelenési formája, melyben az ember azt reméli az erőszaktól, hogy általa megtisztul a világ. A példázatos beszédet azonban áthatja az erőtlenség és a kiszolgáltatottság. Erőtlen és kiszolgáltatott, mint maga a szeretet, amely tehetetlen mindennel szemben, ami nem szeretet. A példázatos beszéd tud kérni, és ezért ez is a megbékéltetés szava, amellyel az ember embersége megteremthető.

### A kiengesztelődésről szóló evangélium történetisége

Mivel a kiengesztelődésről szóló evangélium egy konkrét történeti tényhez köti azt a hatalmas fordulatot, amelyet Istennek az embervilágot megbékítő cselekedete jelent, ezért szükséges tisztáznunk az evangélium és a történetiség egymáshoz való kapcsolatát. Ahhoz, hogy az evangélium és a történelem közötti döntő különbséget ki tudjuk fejezni, előbb rá kell mutatnunk arra a meglepő azonosságra, ami a kettő között fennáll.

#### Azonosságok

Mind a történész által megörökített történelemnek, mind az evangéliumnak tényleges eseményekhez van közüük. Sem a történész, sem a teológus nincs abban a helyzetben, hogy történelmi tényeket produkáljon, vagy egyszerűen figyelmen kívül hagyjon. Természetesen egyikük sem csupán tényeket mond el és egyikük sem mond el minden tényt. Egy történetet elbeszélni mindig azt jelenti, hogy különbséget teszünk a szignifikáns és a nem szignifikáns tények között. A történeti elbeszélés eklektikus alapstruktúrája ellenére sem mondhat le a tényekkel való kapcsolatáról, mint ahogy az evangélium nem teremthet, nem hozhat létre tényeket azért, hogy üzenetét kifejezésre juttassa. A ténytudás mind a történelmet, mind az evangéliumot kiveszi az esetlegesség és tetszőlegesség kategóriájából. Teológiai példa: az evangélium a megfeszített Jézust Messiásnak nevezi. Egy ilyen kijelentés igazságát nem lehet egyszerűen a ténylegesen megtörtént eseményekre való utalással igazolni. De a tényleges esemény nélkül egy ilyen mondatnak nincs értelme. Ez a mondat egy tényre utal, hogy elmondjon egy igazságot. A tényekkel való kapcs-

lat tehát mind a történelmi, mind a teológiai mondatokat megmenti az elbeszélő önkényétől és a hívő ember fantáziájától. Nem lehet mindent mondani arról a Messiásról, aki ilyen halált halt. Nem lehet mindent tenni a Megfeszített nevében anélkül, hogy az a tényekkel ne kerülne ellentmondásba. A történelemben és az evangéliumban az a közös, hogy van bennük a megtörtént eseményekre utaló vonás. Ez a kapcsolat óvja meg mindkettőt az emberi szubjektivizmus önkényétől.

### A tényeken túlmutató jelleg

Mind az evangélium, mind a történelem túlmutat a tényeken. Az általános vélekedés szerint a történész a tényeknél marad, míg a teológus a tényeken túllép. Ez a vélekedés azonban hamis. Azon a félreértésen alapul, mintha a történelemben csak tényekről és semmi másról nem lenne szó. Az analitikus történetfilozófiából ismert gondolatmenet az ún. ideális történész (krónikás) képe. Az ideális krónikás a fantázia terméke, aki mindig ott van, ahol valami történik, tud róla és azt is tudja, hogy egy esemény kapcsán mi játszódik le az emberek fejében. Az ideális krónikás tehát a történelem minden pillanatának minden tényét tökéletesen ismeri. Ha ismereteit folyamatosan feljegyzi, ebből keletkezik az ideális krónika. Eszerint ez az ideális krónika lenne a leg-tökéletesebb történetírás. Azonban ha csak egy pillantást vetnénk az ideális krónikába, azonnal rájövönénk, hogy valami hiányzik belőle. Hiányoznak belőle az elbeszélő mondatok. Az ideális krónikás nem lenne képes egy ilyen mondatot leírni: „A harmincéves háború 1618-ban kezdődött”, mert egy ilyen mondat feltételezi, hogy a történész nem az esemény időpontjában írja ezt le, s minden további nélkül belátható az is, hogy 1618-ban a háború kitörésekor nem tudta volna elmondani a teljes igazságot erről a háborúról. Az ideális krónikás tehát képtelen történeti igazságot kimondani, mert történelmi igazságot csak az tud kimondani, aki túllép a tényeken, miközben a tényleges eseményt a jövő fényében érti meg, s jobban megéri, mint a kortárs megérthette volna. Mi következik ebből? A pusztá tényekre való szorítkozás nem tudja igazán kifejezni a tényeket. Hasonló a helyzet az evangéliumokban is. Induljunk ki a *Martin Kähler* által megfogalmazott mondatból: az evangélium Jézus szenvedéstörténete, részletes bevezetéssel ellátva. Az a tény fejeződik ki ebben a fogalmazásban, hogy Jézus történetét csak kereszthalála felől lehet elbeszélni. Életének eseményeiről csak akkor lehet az igazság többletét kimondani, ha azokat kapcsolatba hozzuk kereszthalálával. Aki ott volt a Jordánnál, amikor Jézus megkeresztelkedett, vagy részese volt Jézus egyik csodatételének, az sokkal kevésbé tudja elmondani az igazságot ezekről a tényekről, mint az, aki esetleg csak közvetett kapcsolatban volt Jézussal, de a történeteket Jézus halálával összefüggésben tudja elmondani. A jövőbeli többlet, amelyet a távoli szemlélő birtokol, minőségi többletet jelent számára, szemben az eseményt közvetlenül megfigyelő emberrel. Gondoljuk csak meg, milyen kö-

vetkezményei vannak ennek a felismerésnek. Mi jogosít fel bennünket arra, hogy hitelesebbnek tartsuk azt, amit magunk éltünk át, mint azt, amit csak elbeszélésből ismerünk, s amiről el tudunk gondolkozni, és amin el is kell gondolkoznunk? Mi jogosít fel bennünket arra, hogy azt feltételezzük, mindig az érintettek tudják a legjobban, mit kell kezdeni egy dologgal. Előfordulhat, hogy éppen az eseményektől való távolság segít az igazság felismerésében. Tényleges eseményeken való túllépés nemcsak a történetek teológiai értelmezését jellemzi, hanem ugyanúgy jellemző a történelem elbeszélőjére is. Ezért a történelem és az evangélium közötti különbségtétel sohasem a tény és annak magyarázata közötti különbségtétel, hanem csak a magyarázat és magyarázat közötti különbségtétel lehet.

### Az elbeszélő magyarázat

Az evangélium és a történelem közötti harmadik közös vonás, hogy mindkettő az „elbeszélő magyarázatra” van ráutalva, s annak van elkötelezve. A történeti magyarázat mindig akkor válik ingataggá, ha a funkcionális szemléletmód nem ad kielégítő magyarázatot egy eseménnyel kapcsolatban. Ugyanez a helyzet a keresztyén hit és az evangélium elbeszélő magyarázata esetében is. A hit nem magyarázható a funkcionalitás alapján. A keresztyén hitet nem lehet azonosítani azzal a funkcióval, hogy segítséget nyújt az ember számára a világban lévő hiányosságok kiküszöbölésével. A keresztyén hit, ha elbeszélve értelmezzük, emberi válaszként jelenik meg, amelynek csak akkor van értelme, ha Isten megszólítására adott emberi válasz. A keresztyén hit egyedül Isten igazságáért van jelen ebben a világban, s csak ilyen funkciója lehet. Ezt a funkciót nem lehet levezetni az evilági szükségszerűségekből. A keresztről való beszéd egy olyan eseményről számol be, amely Isten igéjének összefüggésében ellenáll minden funkcionális besorolásnak. Ezért bolondság és botrány. A hit kiszabadítja az embert a funkcionalitás pozitív és negatív használatának igájából. A hit lemond arról, hogy ezt az eseményt az ember úgy állítsa be, mintha teljes áttekintése lenne a dolgokról, végső soron Isten cselekvéséről is. A hit igazsága az emberi én egyetértésével jut céljához, anélkül, hogy az emberi ént kényszerítené az igazság elfogadására. Az, hogy Istenről egyáltalán szó lehet, kizárólag az ő akaratának az eredménye, tehát nem következik szükségszerűen a világból. Ennek az igazságnak a kifejeződése rejlik abban a mondatban is, hogy Isten nem szükségszerű a világ számára, mert Isten több mint szükségszerű (*Jünger*). Az evangélium Isten jelenlétének meglepetésszerű voltát juttatja kifejezésre. Másképpen fogalmazva, azt mondja el, hogy Istennek a názáreti Jézusban való megjelenése nem evilági szükségszerűség. Éppen ezért beszél az evangélium éppen a Megfeszített kapcsán Isten eljövételéről. Ezt a kijelentést az evangélium az elbeszélő magyarázat formájában teszi. Hiszen amikor azt akarja elmagyarázni, hogyan jut arra a feltételezésre, hogy Isten dicsősége a Megfeszített képében jelent

meg, újra egy történetet mond el. A hit születése számára mértékadó történet Pálnál egyfajta „egyperces” elbeszélés a Feltámadotról (1Kor 15,3kk). Ez az „egyperces” történet (meghalt, eltemették, feltámadott, megjelent nekünk) a hit születéséről számol be. Általa a hit saját magáról ismeri el, hogy nem szükségszerű. Respektálja, hogy létét egy konkrét eseménynek köszönheti, s ezért sohasem lehet önmaga alapja. A keresztyén hit születését más forrásra vagy okra visszavezető teológiai kísérletek közös vonása, hogy megpróbálják kikerülni ezt az újszövetségi „egyperces” történetet, s helyette pszichológiai, szociológiai vagy kérügmaticus jellegű magyarázatot próbálnak adni, mert a hitet biztosabb alapra akarják helyezni egy véletlenszerű történeti eseménynél. Ezzel azonban az újszövetségi hit lényegi gyökerét vágják el.

### A történeti múlt kérdése

Mivel az evangélium Jézus történetét elbeszéli, ezáltal Isten döntő cselekedetét a múltban lokalizálja. Az evangélium alapvető múlt-jellegét jelzi az aoristos igeidő használata. Ez a múlt-jelleg hatalmas provokációt jelent a jelen-orientációjú ember számára, s kínosan érinti az aktualizációra éhes teológusokat. Az evangélium számára azonban a múlt mozzanata konstitutív marad. A Jézus Krisztusról szóló evangélium számára az időpont nem véletlen mutató. Isten megjelenését egy múltbeli eseményhez köti, és azáltal szólaltatja meg. A kereszt eseménye ugyanis csak az utána következő események alapján fejezhető ki teljes igazsággal. Csak akkor lehetséges a keresztről való beszéd, ha az ember megtanulja Isten dicsőségét a Megfeszített alakjában látni. A kegyelem megjelenési formája az, hogy nem a kereszt alatt lévő tanítványok pozíciójában kell lennünk. Isten kifejezett jótette, hogy többet tudhatunk a keresztről, mint a kortárs szemlélők. Egyáltalán nem igaz, hogy a Krisztussal való kapcsolatunk akkor válik valódivá, ha a kereszt alatt lévő tanítványok pozíciójába helyezkedünk, mert ezzel ennek az eseménynek a múltbeli jellegből fakadó jótéteményét tennénk hiábavalóvá. Ennek az eseménynek a múltbeli jellege azért konstitutív az evangélium számára, mert az evangélium egy történeti tapasztalatot mond ki, nevezetesen azt, hogy az ember Jézusban Isten Fiát lehet meglátni. Ez a történeti tapasztalat azonban csak akkor lehet a miénk, ha a Jézussal történeteknek nem megfigyelői vagyunk. A történeti tapasztalat megjelenésének formája a szó. Ezért az evangélium szükségszerűen a keresztről való *beszéd*. A szó alakjában való megjelenés teszi lehetővé, hogy az evangéliumban megjelenített eseményt mindig új módon szemlélhessük. Lehetővé teszi számomra, hogy azt az eseményt saját szememmel lássam, s eközben olyan igazságmozzanatokat fedezzek fel, amelyek csak az én szemeimmel fedezhetők fel. Az evangélium szó-alakja teszi lehetővé az írásbeliségét. Az írásbeliség ugyanis az eredeti kontextusból való kioldást jelenti, s éppen ez a kioldás adja a benne rejlő értelem kimeríthetetlen voltát. A múltbeli esemény jellemzője, hogy én nem rendelkezhetek felette,

s nem is tökéletesíthetem. Olyan esemény, amelyik kizárja az emberi beavatkozást. Másfelől azonban a múltbeli esemény tehetetlen az emberi magyarázatok hatalmával szemben. Az evangélium, mivel egy történeti tapasztalatra támaszkodik és csak erre, éppen ezért sebezhető. A felejtés minden további nélkül megsemmisíthetné. Nagyon valószínű, hogy a Pitagorasz-téelt újra felfedezné valaki, ha egy szép napon kitöröltetne az egész emberiség emlékezetéből. Az Isten megfeszített Fiáról szóló evangélium azonban egyszer s mindenkorra a múltban maradna, ha az emberek elfelejtenék. A történeti tapasztalatokat ugyanis nem lehet reprodukálni. Az ember énje képes az emlékezésre. Ezért képes arra, hogy gondoskodjék róla: az evangélium ne merüljön feledésbe. Az evangélium alakja világosan megmutatja, hogy rá van utalva mindenkor az emberekre. Ahogyan Isten a megfeszített Jézusban kiszolgáltatott az ember kezébe, ugyanúgy függ a keresztről való beszéd a mi emlékezésünktől. Az evangélium múltbeli jellegének a mozzanata rávilágít arra is, hogy Isten nem ellenállhatatlan. Ennek a nem-ellenállhatatlan voltának a jegye Isten emberré létele is, ami az ember emberré létele érdekében történt. Ezzel az emlékezéssel olyasvalamire emlékezik az ember, ami felett nem rendelkezik. A modern teológiai irányzatok hajlanak arra, hogy az egyház igehirdetését a jelenkor emberi „napirendjéhez” igazítsák. Az igehirdetésben arról kell beszélni, ami ma a világban folyik. Van ebben igazság, de ha teljesen ez határozza meg az evangélium hirdetését, akkor az evangélium a jelen fogságában marad. Az emlékezés az elmúlt, megtörtént esemény önmagában érvényes voltát hirdeti, s ezért kell az evangéliumot mint a múlthoz tartozó szöveget komolyan venni. A mai kérdéseket nem az evangéliumba kell „belevinni”, hanem azzal kell szembesíteni. Nem azt jelenti ez, hogy kérdéseinkre úgy várunk választ az evangéliumtól, hogy az evangélium nevében adott válaszokban az én semmilyen szerepet nem játszik. Az evangéliummal szembesített kérdésben mindig benne kell lennie az ember énjének is, s ez az eljárás is az ember emberré létele érdekében történik. Hiszen az emberré létele célja nem lehet az, hogy az emberi én eltűnjön egy mindent kényszerítő logikájú tekintély mögött. Mindennek antropológiai következményei is vannak. Az ember nagy kísértése, hogy az abszolút igazságot csak a gondolkodás lehető legelvontabb formájában vélje felfedezni. Akinek a szíve azonban az elvont dolgokért dobog, az a fejével helyettesíti a szívét, s ő maga is elvonttá válik. Az evangélium elbeszélése azonban nem egy elvont, általános igazságról, hanem egy egyszeri s különleges eseményről beszél, amelyben Isten igazsága végérvényesen megjelent. Ezért akinek a szíve ezért a különlegesért dobog, a különleges, azaz konkrét dolgok közelébe kerül, s ezáltal lesz a konkrét, különleges dolgok pártfogójává, a megkérdőjelezhető, ellentmondást tűrő dolgok pártfogójává, a hatalommal nem rendelkezők szószólójává. Ebbe az irányba mutat az ember élete, ha a kereszten történt esetleges, ellentmondásos eseményben fedezi fel saját szabadítását.

## Hogyan olvassuk a Szentírást?

### Szemponatok a Szentírás megközelítéséhez<sup>1</sup>

A Bibliáról szóló szakirodalomban széles körben elterjedt mondás, hogy úgy kell olvasni ezt a könyvet is, mint minden más irodalmat. E mondás első hallásra igaznak tűnik, hiszen arra utal, hogy ezt a könyvet is emberek írták, tehát az emberek által írt „irodalom” megértése, értelmezése során alkalmazott szempontok segíteni fognak a Szentírás megértésében is. Valóban van a Szentírásnak „emberi oldala”, hiszen sok könyvének feliratában az emberi szerzőjére utalás is szerepel, például amikor azt mondjuk, hogy a „Máté szerinti evangélium”. Az alábbi gondolatokban mégis amellett szeretnénk érvelni, hogy a Szentírást nem csak úgy kell olvasnunk, mint minden más irodalmat, hanem a Szentírás megértése során vannak olyan sajátos szempontok, amelyek eltérnek a minden más irodalom megközelítésekor alkalmazott szempontoktól. A következő gondolatokat a témába való bevezetésnek szánjuk – egyáltalán nem a teljesség igényével; az alábbiak mellett még sok más szempontot is fel lehetne sorolni a Szentírás megközelítése témája terén. Az itt felsorolt szempontok egy fő kiindulási pontból erednek: úgy szeretnénk olvasni a Szentírást, ahogy a Szentírás igényli, „elvárja”, hogy megközelítsék. Az Olvasót pedig arra hívjuk, hogy ha egyetért azzal a kiindulási ponttal, előzetes döntéssel, hogy a Szentírásnak vannak olyan sajátos vonásai is, amelyek kiemelik minden más irodalomból, akkor az olvasó maga is keressen az alábbiakhoz hasonló további szempontokat, érveket, megközelítési tanácsokat a Szentírásban – a Szentírás olvasásához, megértéséhez. Témánk fő kérdésére: „Hogyan olvassuk a Szentírást?”, végül is mindenkinek saját, személyes választ kell adnia. Ezen személyes válaszok kialakulásában talán segíthet az, ha e sorok írója is vall a benne kialakult személyes válaszról.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Prof. Dr. Vladár Gábor rektor urat, az Újszövetség professzorát e kissé személyes hangú vallo-mással köszöntöm 60. születésnapja alkalmából. Szerteágazó munkásságának egyik fő hangsú-lya a Szentírás megértése, ezért kérem, fogadja szívesen e gondolatokat.

<sup>2</sup> Ahhoz a témához, hogy a Szentírás különbözik a többi irodalomtól, és megközelítésének sajátos szempontjai is vannak, lásd pl. Gerhard MAIER 1994, 21–28. (különösen: 22.). Könyvének címe egyben fő tételét is összefoglalja: Maier amellett érvel, hogy szükség van egy külön „bibliai hermeneutikára” (lásd pl. 28.). – Neudorfer és Schnabel is amellett érvel, hogy a bibliai hermeneutikának meg kell felelnie a Biblia jellegének (az általuk szerkesztett könyv első fejezetét ők ketten írták; az idézet helye: NEUDORFER–SCHNABEL 2011, 25.): „E helyen egy olyan hermeneutika alapvetését szeretnénk felvázolni, mely megfelel a Biblia jellegének, ez azt jelenti, hogy egy olyan hermeneuti-káét, amely meghajol Isten mint teremtő, bíró és megváltó meg(el)-ismerése előtt, és elismeri a Bib-liának mint Isten igéjének kijelentésigényét.” – E témához lásd még Peter Stuhlmacher nézeteit a Biblia történeti kutatásai során alkalmazandó alapelvekről, amit röviden összefoglalok doktori disszertációmban: BALLA 1997, 15–16., 246–249; magyar fordítása: BALLA 2008a, 19–20., 296–300.



Milyen igénnyel áll elénk a Szentírás, mit vár el tőlünk arról, hogy hogyan olvassuk? Erre a kérdésre azzal a kettős állítással válaszolhatunk, hogy miközben emberek által írt iratként áll elénk, mégis azt várja, hogy benne Isten írott igéjét lássuk és fogadjuk el. Ez mindenekelőtt nagy alázatra int engem, a Szentírás olvasóját: bár a tudomány eszköztárát is igyekszem felhasználni a Szentírás megértése során, nem én leszek a Szentírás feletti ítélőbíró, hanem elfogadom, hogy igényt támaszt felém, megszólít, engedelmességre hív – ő a „bíró” felettem. Itt mégis azonnal hozzá kell tennünk, hogy csak azért használjuk ezt a szót a Szentírásról, hogy „bíró”, mert arról a Jézus Krisztusról tesz bizonyosságot, akiről hitvallási iratunk oly szépen írja: „mindennemű háborúság és üldöztetés közepett felemelt fővel várom az égből ugyanazt az ítélőbírót, aki előbb érettem Isten ítélőszéke elé állott és rólam minden kárhoztatást elvett” (Heidelbergi Káté, 52. felelet). A Szentírást ez emeli ki minden más „irodalom” közül: a megváltó Jézus Krisztusról tesz bizonyosságot. Itt lehet megismerni, hogy kicsoda Jézus, és Jézus által itt lehet megismerni, hogy kicsoda Isten. Tisztában vagyunk azzal, hogy ez a kiindulópontunk tulajdonképpen hitvallás – egy „előzetes döntés” –, de úgy látjuk, hogy ezen kiindulópontot vállalni kell, meg kell vallani – különben nem azt fogjuk meghallani a Szentírásból, amit a Szentírás vár, hogy meghalljunk belőle. A továbbiakban úgy szedünk pontokba néhány gondolatot, szempontot, hogy előre bocsátjuk, a sorrend nem jelent fontossági sorrendet, hanem egyszerűen az anyag egyfajta elrendezését – lehet máshogy is rendezni, és (ahogy már jeleztük) lehet még más pontokkal is kiegészíteni.

## 1. Isten írott igéjeként olvassuk a Szentírást

Már a bevezetőben jeleztük, hogy a Szentírás azért különbözik minden más irodalomtól, mert Jézus Krisztusról mint megváltóról tesz bizonyosságot. Jézus Isten testté lett igéje (Jn 1,1–5.14) és ezt az igejelleget hordozza a Szentírás is a Jézusról szóló bizonyoságtételként, írott igeként (megjegyezzük ehhez, hogy a 2Kor 3,14-ben Pál arról szól, hogy az Ószövetség is csak „Krisztusban” érthető meg). A leírás előtt a Szentírás sok része élőszóban el is hangzott, és nyilván már élőszóként is Isten igéje volt például a prófécia vagy az apostoli igehirdetés – de nekünk az írásba foglalt változata, az írott ige az egyetlen hozzáférhető formája a prófétai, apostoli igehirdetésnek.

Az élőszóban elmondott igékre és az írásba foglalt igékre egyaránt igaz, hogy Istennek köszönhetjük magát azt, hogy van kijelentés, hogy ő kijelenti magát. Nem csak a mózesi igékre, hanem Isten minden kijelentésére igaz az, amit a 5Móz 29,28-ban olvasunk:<sup>3</sup> „A titkok az ÚRéi, a mi Istenünkéi, a kinyi-

<sup>3</sup> A jelen tanulmányban a Szentírást a protestáns újfordítású Biblia 1990-es kiadásából idézzük (Magyar Bibliatársulat).

latkoztatott dolgok pedig a mieink és a fiainkéi mindörökké, hogy teljesítsük ennek a törvénynek minden igéjét.”<sup>4</sup>

Az írásba foglalást ne tekintsük véletlenszerű eseménynek! Teológiai kifejezéssel élve: az isteni „gondviselés” eredményét láthatjuk abban is, hogy van írott íge a kezünkben. Kálvin erről így ír az *Institutio*-ban (I.8.10, 1995, 82): „Istennek mily nagy gondja volt igéjének megőrzésére”. Lássunk néhány Biblián belüli példát arra, hogy az írásba foglalás is Isten akaratának megvalósulása!

a) Jeremiás ezt a parancsot kapta Istentől (Jer 36,1–2): „Jójakimnak, Jósias fiának, Júda királyának a negyedik esztendejében így szólt az ÚR igéje Jeremiáshoz: <sup>2</sup>Végy elő egy irattekercset, és írd rá mindazokat az igéket, amelyeket kijelentettem neked Izráelről, Júdáról és a többi népről, attól fogva, hogy beszélni kezdtem hozzád: Jósias idejétől egészen a mai napig.” A Jeremiás által Bárukknak diktált próféciaikat több csoport előtt is felolvasták: „Jeruzsálem egész népének és a Júda városaiból Jeruzsálembe érkezett egész népnek” (36,9; lásd még a 10. verset is: „az egész nép előtt”); a vezető embereknek (36,14–16); és a királynak és a körülötte szolgálatban álló vezetőknek (36,21). Amikor a király elégette a tekercset (23. v.), Jeremiásnak újból azt parancsolta az Úr, hogy írja le „az előbbi igéket mind, amelyek az előző tekercsen voltak” (28. v.). Vegyük észre, hogy milyen sok fültanúja volt az első leírt változatnak – nyilván lett volna, aki jelezze, ha nem ugyanaz lett leírva a második leírás alkalmával, tehát Jeremiás prófécias ígét bizonyára hűen, megbízhatóan őrizte meg a második diktálás utáni változat is. A második leírás is az Úr akaratából történt (27–28. v.) – és ekkor még „sok más hasonló beszédet is csatoltak hozzájuk” (32. v.), tehát így maradtak fenn a jeremiási próféciaik.

b) Újszövetségi példákat is hadd említsünk arra, hogy az írásba foglalás Isten akaratára. A Jelenések könyvében többször is olvassuk, hogy a megdicsőült, mennybement Isten Fia, Jézus parancsolja az üzenetek leírását. Lássunk néhány ilyen helyet:

Jelenések 1,19: „Írd meg tehát, amiket láttál: amik vannak, és amik történni fognak ezek után”. A könyv 2. és 3. fejezetében a hét levél mindegyikének elején ezt a parancsot olvassuk: „írd meg” (görögül: *grapson*, 2,1.8.12.18; 3,1.7.14).

<sup>4</sup> Van, ami a végidőkig titok marad; Istennek vannak olyan üzenetei, amelyeket le kell pecsételni, illetve nem szabad megírni, lásd pl.: Dán 12,1.4.9; Jel 10,2.4.8–10. A végidők üzeneteiről ezen legutóbbi példában azt is láthatjuk, hogy el kell fogadni az ítéletes üzeneteket is: „Átvettem az angyal kezéből a könyvecskét, és megettem: a számban olyan édes volt, mint a méz, de amikor megettem, keserűvé lett a gyomrom” (Jel 2,10). – A végidők üzenetei a megöletett Bárány kezében vannak a Jel 5,1–5 szerint. Ehhez lásd még: ApCsel 1,7, ahol a feltámadott Jézus – mennybemenetele előtt – ezt mondja: „Nem a ti dolgotok, hogy olyan időkről és alkalmakról tudjatok, amelyeket az Atya a maga hatalmába helyezett”.

Jelenések 19,9-ben egy mennyei lényről mondja a látnok János: „Így szólt hozzám: «Írd meg: Boldogok, akik hivatalosak a Bárány menyegzőjének vascsorájára!» Ezt is mondta nekem: «Ezek az Isten igaz igéi»”.

Jelenések 21,5 szerint a „trónuson ülő” is a leírást parancsolja: „A trónuson ülő ezt mondta: «Íme, újjáteremtek mindent». És így szólt: «Írd meg, mert ezek az igék megbízhatók és igazak!»”

Mindezekhez hozzátehetjük, hogy a Jelenések könyve nyitó sorai szerint az egész mű felolvasásra lett szánva: „Boldog, aki felolvassa, és boldogok, akik hallgatják ezeket a prófétai igéket, és megtartják azt, ami meg van írva bennük: mert az idő közel van.”

c) Az írásba foglalás Istentől rendelt voltának egy különleges esetét láthatjuk az apostoli levelekben. Itt nem egy kifejezett parancs, hanem a helyzet maga érte el az apostolokban, hogy szóbeli üzeneteiket írásba foglalják. Ez a helyzet általában úgy állt elő, hogy nem tudtak eljutni valahová személyesen, ezért az odautazás, a személyes megjelenés helyett apostoli levelet küldtek. A legkézenfekvőbb példák erre a fogságból írt levelek (lásd pl. Fil 1,7.24–26; 2,23–25; 3,1; 4,1–3; Ef 3,1; 4,1; 6,18–22). Olyan példákat is láthatunk, amikor egy-egy útiterv említése kapcsán tudjuk meg, hogy mielőtt odautazik az apostol, előre küld egy levelet, mert valami akadályozza az azonnali személyes megjelenésben. Erre találunk példát a Római levélben és a 2. Korinthusi levélben is (ld. pl. Róm 1,9–15; 15,22–25; 2Kor 10,8–11; 12,14; 13,1–2). Az apostoli levél tehát az apostoli igehirdetés tekintélyét hordozza, mert a szóbeli igehirdetést helyettesíti az apostol távollétében. A fent említett igehelyeket érdemes mind kikeresni, itt azonban legyen elég csak egy példát idézni a leírt apostoli levél és a szóban elhangzott apostoli igehirdetés szoros kapcsolatára (2Kor 13,10): „Azért írom ezeket távollétemben, hogy otllétemkor ne kelljen keményen bánnom veletek aszerint a hatalom szerint, amelyet az Úr nekem építésre, és nem rombolásra adott.” Az apostoli igehirdetés fogadtatására találunk szép példát a thesszalónikai gyülekezetben – és a fentiek szerint ez a fogadtatás az apostoli levelekre is átvédődött, tehát az írott igére is igaz (1Thessz 2,13): „Ezért mi is szüntelenül hálát adunk az Istennek, hogy amikor hallgattatok az Istennek általunk hirdetett igéjét, nem emberi beszédként fogadtátok be, hanem Isten beszédeként, aminthogy valóban az, és annak ereje munkálkodik is bennetek, akik hisztek.”

d) Az írásba foglalás fontosságára egy olyan kifejezésből is következtethetünk, amely gyakran vezet be ószövetségi idézetet az Újszövetségben: „meg van írva”. A görög *gegraptai* kifejezés egy praesens perfectumi alak, és a praesens perfectum fő üzenete az, hogy valami ugyan be lett fejezve mint cselekvés, de a jelenig eltart az érvénye, a hatása. Ennek a nyelvtani jelenségnek az egyik legismertebb példája, amikor Pilátust arra kéri, hogy változtassa meg a keresztre feszített Jézus feletti feliratot, ő azonban ezt feleli (a görög szövegben praesens

perfectumi alakok állnak itt): „Amit megírtam, megírtam” (Jn 19,22). Más szavakkal így is értelmezhetjük: nem változtatom meg a feliratot, az marad a felirat továbbra is. A szentírási idézeteknél a „meg van írva” kifejezésben maga a nyelvtani alak is bizonyoságtétel: Isten ószövetségi ígéje egykor leíratott (a cselekvés „befejezett”, „perfectum”), de jelenleg is érvényben van, most is ez Isten írott ígéje („jelen”, „praesens”). Csak néhány helyet említünk, de egy konkordanciával könnyen megtalálható sok más hasonló hely is: Mt 2,5; 21,13; 26,31; Mk 1,2; 7,6; ApCsel 1,20; 15,15; Róm 1,17; 2,24; 3,4; 1Kor 1,19; Gal 3,10.

e) Nem csak a *gegraptai* nyelvtani alakja utal az ószövetségi íráskor érvényben maradására, hanem ezt Pál apostol ki is mondja, amikor így ír (Róm 15,3–4): „Hiszen Krisztus sem magának kedvezett, hanem ahogyan meg van írva: «A te gyalázóid gyalázásai énreám hullottak.»<sup>4</sup> Mert amit korábban megírtak, a mi tanításunkra írták meg, hogy az Írásokból türelmet és vigasztalást merítve reménykedjünk.” Az apostol hasonlóan fogalmaz az 1Kor 10,1–11-ben, amely szakaszban világosan utal ószövetségi előzményekre, és a 6. és 11. versekben az ószövetségi üzenetek saját korára alkalmazását hangsúlyozza: „<sup>6</sup>Mindez példává lett a számunkra, hogy ne kívánjunk gonosz dolgokat, amint ők kívántak ... <sup>11</sup>Mindez pedig példaképpen történt velük, figyelmeztetésül íratott meg nekünk, akik az utolsó időkben élünk.”

## 2. Üdvtörténeti szemlélettel olvassuk a Szentírást

a) Jézus és az apostolok is több helyen világosan szólnak arról, hogy az ő életükben Isten ószövetségi ígéretei teljesedtek be. Isten jelen van népe életében, a történelemben megjelenik, és megjelenésével „beavatkozásával” üdvtörténeti eseménnyé emel világtörténelmi eseményeket. Arra, hogy Jézus a saját életét ószövetségi ígérek beteljesedéseként látta, szép példa a Lukács evangéliuma utolsó fejezetének néhány mondata, mely az emmausi tanítványok története során, illetve közvetlenül azután hangozott el. A Lukács 24,25–27-ben ezt olvassuk: „<sup>25</sup>Akkor ő így szólt hozzájuk: «Ó, ti balgák! Milyen rest a szívetek arra, hogy mindazt elhiggyétek, amit megmondtak a próféták! <sup>26</sup>Hát nem ezt kellett-e elszenvednie a Krisztusnak, és így megdicsőülnie?» <sup>27</sup>És Mózes-től meg valamennyi prófétától kezdve elmagyarázta nekik mindazt, ami az Írásokban róla szólt.” Az emmausi események után Jézus megjelent Jeruzsálemben az apostolok közösségében. A Lukács 24,44–46-ban így olvasunk erről: „<sup>44</sup>Majd így szólt hozzájuk: «Ezt mondtam nektek, amikor még veletek voltam: be kell teljesednie mindannak, ami meg van írva rólam a Mózes törvényében, a próféták könyvében és a zsoltárokból.» <sup>45</sup>Akkor megnyitotta értelmüket, hogy értsék az Írásokat, <sup>46</sup>és így szólt nekik: «Így van megírva: a Krisztusnak szenvednie kell, de a harmadik napon fel kell támadnia a halottak közül»”.

b) Pál apostoltól is lássunk egy példát az üdvtörténeti látásra. Római levelének eleje és vége több hasonló elemet tartalmaz – a hasonló gondolatok mintegy keretezik a levelet.<sup>5</sup> Idézzünk néhány részletet a levél elejéről (Róm 1,1–7, kihasználásokkal):

<sup>1</sup>Pál, Krisztus Jézus szolgája, elhívott apostol, akit az Isten kiválasztott arra, hogy hirdesse evangéliumát, <sup>2</sup>amelyet prófétái által a szent iratokban előre megígért. <sup>3</sup>Az ő Fiáról szól ez az evangélium, aki test szerint Dávid utódaitól származott, ... <sup>4</sup>... Ez a Jézus Krisztus a mi Urunk, <sup>5</sup>aki által kegyelmet és apostolságot kaptunk arra, hogy az ő nevéért hitre és engedelmességre hívjunk fel minden népet: <sup>6</sup>akik közé tartoztok ti is, mint Jézus Krisztus elhívottai. <sup>7</sup>Mindazoknak Rómában, akik az Isten szerettei, akiket ő elhívott és megszentelt: Kegyelem néktek és békeség Istentől, a mi Atyántól, és az Úr Jézus Krisztustól.

A levél végén, a Róm 16,25–27-ben a doxológia visszaüt az imént idézett levélkezdet több elemére. A levél zárószöve így szól:

<sup>25</sup>Akinek van hatalma arra, hogy megerősítsen titeket az én evangéliumom és a Jézus Krisztusról szóló üzenet szerint – ama titok kinyilatkoztatása folytán, amely örök időken át kimondatlan maradt, <sup>26</sup>de most nyilvánvalóvá lett, és az örök Isten rendelkezése szerint a próféták írásai által tudtul adatott minden népnek, hogy eljussanak a hit engedelmességére. <sup>27</sup>Az egyedül bölcs Istené a dicsőség, a Jézus Krisztus által örökkön-örökké. Ámen.

Az evangélium, a próféták írásai, a hit és az engedelmesség kifejezések kapcsolatot teremtenek a levél eleje és vége között. Az ígélet-beteljesedés íve az üdvtörténet egyik legnyilvánvalóbb kifejezése. Amit Isten előre megígért, azt Jézus Krisztusban beteljesítette – és ő róla szól most az apostoli bizonyágtétel.<sup>6</sup> Megjegyezzük, hogy ez az apostolok írásainak is nagy tekintélyt ad – az ószövetségi „szent iratok” mellé kerülnek az ő írásaik is: az ígétekről szóló iratok tekintélyénél nem kisebb a beteljesedésről szóló iratok tekintélye.

<sup>5</sup> A római levél végét, az ún. doxológiát is a levél eredeti, integráns részének tekintem – ehhez a témához lásd: BALLA 2008b, 196., 198. – A Róma 16,25–27 részletes exegéziséhez lásd: SCHREINER 1998, 810–818; Schreiner is emellett érvel, hogy e versek nagy valószínűséggel a levél eredeti részei, és ő is rámutat ezen záró szakasz és a Róm 1,1–7 szoros kapcsolatára (810.).

<sup>6</sup> Az üdvtörténet fogalmát és az általa jelzett tartalmat a kutatástörténet során többen kritika alá vették – ezen kritikákat jól összefoglalja és megválaszolja Robert Yarbrough, akinek 2004-ben megjelent könyve az üdvtörténeti látás meggyőző védelmének tekinthető. – A Galáciabeliekhez írt levélről szóló kommentáromban több helyen emellett érvelek, hogy az éppen tárgyalt szakasz Pál apostol üdvtörténeti látása mint háttér alapján érthető meg; lásd: BALLA 2009, 65., 85., 123., 150., 154. stb. oldalak.

c) Üdvtörténeti ívet von ószövetségi és újszövetségi szakaszok között az a jelenség is, amikor az Újszövetség idézi és a maga korára (személyére, eseményére) alkalmazza az ószövetség egy-egy részletét. Ezek között van olyan, amikor az Ószövetség is már előre mutat, tehát nem csak az Újszövetség embere – visszatekintve – lát kapcsolatot az ígélet és a beteljesedés között. Egy ilyen ív köti össze az 5Móz 18,15-öt az ApCsel 3,22-vel. E két helyen a Mózes által megjövendölt prófétái személyéről van szó. A bibliai verseket kicsit tágabb szövegkörnyezetükbe ágyazottan idézzük. Mózes 5. könyvében ezt olvassuk (5Móz 18,15–18):

<sup>15</sup>Prófétát támaszt atyádfiai közül Istened, az ÚR, olyant, mint én, óréa hallgassatok! <sup>16</sup>Egészen úgy, ahogyan kérted Istenedtől, az ÚRtól a Hó-reben, az összegyülekezés napján, amikor ezt mondatd: Nem tudom tovább hallgatni Istenemnek, az ÚRnak a szavát, és nem tudom tovább nézni ezt a nagy tüzet, mert meghalok. <sup>17</sup>Akkor az ÚR így szólott hozzám: Jól mondtátok. <sup>18</sup>Prófétát támasztok nekik atyjukfiai közül, olyant, mint te. Az én ígéimet adom a szájába, ő pedig elmond nekik mindent, amit én parancsolok.

Péter apostol egyik beszéde részeként ezt olvassuk az Apostolok cselekedeteiről írott könyvben – Jézusra, a Messiásra vonatkozóan (ApCsel 3,21–25a):

<sup>21</sup>Őt azonban az égnek kell befogadnia addig, amíg a mindenség újjáteremtése meg nem történik. Erről az Isten öröktől fogva szóló szent prófétái szája által. <sup>22</sup>Maga Mózes mondta: Prófétát támaszt nektek testvéreitek közül az Úr, a ti Istenetek, olyat, mint én: őt hallgassátok mindenben, amit csak mond nektek. <sup>23</sup>És aki nem hallgat erre a prófétára, azt ki kell irtani a nép közül. <sup>24</sup>A próféták is – Sámueltól és az utána következőktől fogva –, akik csak szóltak, mind ezekről a napokról jövendöltek. <sup>25</sup>Ti vagytok a fiai ezeknek a prófétáknak és annak a szövetségnek, amelyet Isten atyáinkkal kötött.

d) Tág értelemben véve „üdvtörténeti” ív nem csak az Ószövetség és az Újszövetség között látható, hanem ilyen ívet von egy-egy Szövetségen belül az is, amikor egy-egy esemény után egy tárgyról vagy névről egy későbbi nemzedék gyermeke megállapítja, hogy „így van ez mind a mai napig”. Ezen bibliai ígehelyek is konkordanciával könnyen megtalálhatók, itt csak néhányat hadd jelezzünk: 1Móz 35,20; 5Móz 2,22; 3,14; Józ 4,9; 5,9; Bír 1,26; 10,4; és az Újszövetségben: Mt 27,8; 28,15. Ezek a helyek kimondatlanul is azt üzenik, hogy Isten tetteinek maradandó hatása van – egy-egy szentíró a maga koráig elhatóan érvényben levőnek látta azt, ami egy korábbi korban történt esemény következménye. Ezek között némely példa hosszú korszakokon átívelően említi, hogy valami így van „mind a mai napig”, de még az Újszövetségben is, a Máté szerinti evangélium példái is a passiótörténet ideje és az

evangélium írásba foglalása közötti évek/évtizedek időtartamára utalnak a hitelesítés erejével: ha nem így lenne, bárki cáfolhatná az evangélium megírása idején; de az evangélista nyugodtan leírhatja, mert tudja, hogy kortársai is csak megerősíteni tudják az általa hagyományozott eseményt. Itt most tágan értelmezve a szót, „üdvörténetnek” nevezzük, mikor Isten megjelenik a történelemben, mikor „beavatkozik” – és ezen események között vannak látszólag kis jelentőségű, nem szorosán az „üdvösséget” előkészítő események is, de Isten jelenlétének tanúi; szavai, tettei megbízhatóságának, hatásának bizonyosságai. Ezek a helyek is hozzájárulnak a Szentírás tekintélyéhez – akik e szakaszokat írták, Isten szavai, tettei hitelessége iránti igényel írták.

e) Az üdvörténeti látás egyik legszebb kifejezése a Zsidókhöz írt levél nyitánya. Itt nem találunk szokásos levélkezdetet, hanem helyette az egyetlen Istennek ó- és újszövetségi megszólalását szinte párba állítva látjuk: régen – ezen végső időkben; az atyákhoz – hozzánk; a próféták által – a Fiú által szólott Isten. Idézzük a Zsidókhöz írt levél első két versét: „<sup>1</sup>Miután régen sokszor és sokféleképpen szólott Isten az atyákhoz a próféták által, <sup>2</sup>ezekben a végső időkben a Fiú által szólott hozzánk, akit örökösévé tett mindennek, aki által a világot teremtette.”

### 3. A Szentlélek műveként olvassuk a Szentírást

Az Újszövetségben több helyen olvasunk arról, hogy az első keresztyén közösségek Isten Szentlelke által ihletettnek tartották az ószövetségi iratokat. Az emberi szerzőség mellett ők Isten Lelkét is szerzőnek tartották. Lássunk néhány helyet, amelyből ez világosan látható.

a) Az első jeruzsálemi keresztyén gyülekezet egy imádságát is megőrizte számonkra az Apostolok cselekedeteiről írott könyv. Az imádság elején a keresztyén közösség egy zoltárra utalva világosan kimondja, hogy nem csak ember – Dávid –, hanem a Szentlélek is szólott a zoltár által. Idézzük az imádság elejét a környezetébe ágyazva (ApCsel 4,23–26):

<sup>23</sup>Amint elbocsátották őket, elmentek övéikhez, és elbeszélték, miket mondtak nekik a főpapok és a vének. <sup>24</sup>Amikor ezt meghallották, egy szívvel és egy lélekkel felemelték hangjukat az Istenhez, és így szóltak: „Urunk, te teremtetted az eget és a földet, a tengert és mindent, ami bennük van, <sup>25</sup>te mondtad atyánknak, a te szolgádnak, Dávidnak szájával a Szentlélek által: Miért zúdultak fel a pogányok, és a nemzetek miért terveznek hiábavalóságot? <sup>26</sup>Felkeltek a föld királyai, és a fejdelmek megegyeztek az Úr ellen és az ő Felkentje ellen.”

Itt a 25. versben a gyülekezet megvallja, hogy a zsolnárt Isten mondta („te mondatad”; a görög szövegben participium: *ho eipón*), emberi eszközt felhasználva („Dávidnak szájával”), és Isten a „Szentlélek által” szólt.<sup>7</sup>

b) Pál apostol egy zsolnáridézettel kapcsolatban nem csak arról vall, hogy a zsolnáíróban Isten Lelke volt, hanem egyben azt is kijelenti, hogy őbenne (Pál apostolban) is ugyanaz a Lélek van, amikor hittel bizonyóságot tesz Jézus Krisztus feltámadásáról. Ezzel azt sugallja, hogy amikor ő ír Jézusról, akkor írásának ugyanolyan tekintélye kell legyen, mint a zsolnárnak, hiszen ugyanaz a Lélek van a zsolnárosban és őbenne is. A 2Korinthus 4,13–14-ben ezt olvasuk: „<sup>13</sup>Mivel pedig a hitnek ugyanaz a Lelke van bennünk, ahogyan meg van írva: «Hittem, azért szóltam», mi is hiszünk, és azért szólunk! <sup>14</sup>Mert tudjuk, hogy aki feltámasztotta az Úr Jézust, az Jézussal együtt minket is feltámaszt, és maga elé állít veletek együtt.”

c) Péter apostol egy jól ismert szakaszban így tesz bizonyóságot Isten Lelke munkájáról (2Pt 1,20–21): „<sup>20</sup>Mindenekelőtt tudnotok kell, hogy az Írás egyetlen próféciája sem ered önkényes magyarázatból, <sup>21</sup>mert sohasem ember akaratából származott a prófécia, hanem a Szentlélektől indítatva szólaltak meg az Istentől küldött emberek.”<sup>8</sup> A görög szövegben az „indítatva” kifejezés a *pheró*, „viszek” ige passzív participiumi alakja: *pheromenoi*, „hordoztatván, vitetvén”.<sup>9</sup> Ugyanennek az igének a passzív indikatív (kijelentő módú) alakja szerepel a 21. vers első felében is: sohasem ember akaratából „származott” a prófécia – a görög szövegben *énechté*, „hozott elő” („hordoztatott”). Szerintünk az apostol részéről hangsúly elhelyezésére, kiemelésre szolgál, ha egyazon mondatban kétszer is használ egy igét. A mondat első felében elhatároló formában (nem ember akaratából), a mondat második felében pozitív megfogalmazással a Lélek szerepére mutat rá. Szinte egy kép jelenik meg

<sup>7</sup> Megjegyezzük, hogy a 25. vers szövege a görög szövegben kicsit nehézkes, van több szövegvariáns is (lásd pl. a Nestle–Aland görög Újszövetség 27. kiadását), viszont a szöveg értelme ennek ellenére világos. Darrell Bock így fogalmaz (2007, 205–206): „Szerencsére a nyelvtani anomáliák ellenére az alapvető gondolat világos: Isten szólt a Lélek által, Dávid, az ő szolgálja által olyan szavakkal, melyek a zsolná része. Amikor Dávid kimondta ezen szavakat, Isten Lelke szólt.” – Megjegyezzük, hogy Kálvin egy ézsaiási idézettel hangsúlyozza az ige és a Szentlélek közötti szoros kapcsolatot (*Inst.* I.7.4, 1995, 73; lásd még: *Inst.* I.9.1, 1995, 85). Kálvin Ézsaiás 59,21-nek csak egy részletét idézi; az összefüggés láttatása céljából itt az egész verset idézzük: „Ilyen szövetségem van nekem velük – mondja az ÚR: Lelkem, mely rajtad nyugszik, és igém, amelyeket szádba adtam, nem fogynak ki a szádból, utódod szájából és utódod utódainak a szájából, mostantól fogva mindörökké – mondja az ÚR.”

<sup>8</sup> Megjegyezzük, hogy ma széles körben elterjedt nézet, hogy a 2Péter levelet nem Péter apostol írta. E nézet ismertetéséhez, valamint a péteri szerzőség fenntarthatósága melletti érvekhez lásd: CARSON–MOO 2007, 641–650; BALLA 2008b, 265–267.

<sup>9</sup> B. B. Warfield helyesen hangsúlyozza a *pheró* ige passzív formája jelentésének tartalmát ebben a versben (WARFIELD 1948, 136–137. – idézet a 137. oldalon): „Ami «vitetik», azt felveszi a «vivője», és a «vivő» ereje által, és nem a sajátja által, lesz eljuttatva a «vivő» céljához, és nem a sajátjához.”



előttünk: az Istentől küldött embereket a Szentlélek hordozza, viszi – ez a „hordoztatás” gondoskodik arról, hogy Isten akarata szerinti próféciaát mondjanak és írjanak.<sup>10</sup> A prófécia – az írott ige – tartalmát Isten Lelke határozza meg. Megjegyezzük, hogy mivel e két versben próféciaóra történik utalás, ezért lehet az Ószövetség prófétái részeire szűkítve is értelmezni ezen szakaszt. Szerintünk az Ószövetség egészére utalhatott az apostol, mert az Ószövetség egészének van prófétai jellege.<sup>11</sup> Akár a szűkebb, akár a tágabb értelemben vett Írásról van itt szó, az kétségtelen, hogy e szakasz fő üzenete az, hogy az Írás Isten Lelkének a műve – Isten Lelke az Írás tartalmának meghatározója, és nem az emberi eszköz, aki leírta.

#### 4. Isten által ihletett, érvényes üzenetként olvassuk a Szentírást

a) Pál apostol a 2Timóteus 3,16-ban használ egy szóösszetételt, amelyet így fordíthatunk: „Istentől ihletett”, „Isten által ihletett”.<sup>12</sup> A görög *theopneustos* szónak ez a fordítása arra épül, hogy a *theo-* előtagú szóösszetételekben az összetett szó utalhat Isten által végbevitt cselekvésre, illetve annak eredményére, különösen, ha a második tag *-tos* képzővel képzett igenévi alak. Ehhez hasonló szóképzéssel találkozunk az 1Thessz 4,9-ben, ahol a *theodidaktói* kifejezés jelentése: „Istentől tanítottak”, „Isten által tanítottak”.<sup>13</sup>

A 2Timóteus 3,15–17-ben ezt olvassuk: „<sup>15</sup> mivel gyermekeségedtől ismered a szent írásokat, amelyek bölcsé tehetnek téged az üdvösségre a Krisztus Jézusba vetett hit által. <sup>16</sup> A teljes Írás Istentől ihletett, és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre; <sup>17</sup> hogy tökéletes legyen az Isten embere, minden jó cselekedetre felkészített.” A 16. versnek több fordítása lehetséges, mert a *pasa graphé* kifejezés előtt nincs határozott névelő, és a létige (*estin*) nincs kitéve (tehát nem lehet tudni, hogy hol kell „odaérteni”, azaz kiegészíteni vele a szöveget). A görög szöveg (*pasa graphé*

<sup>10</sup> Megjegyezzük, hogy a „küldött” szó nem szerepel a görög szövegben, ezért a mondat végének más fordítása is lehetséges. Van több szövegvariáns is – a legrövidebb szöveget közli a Nestle–Aland 27. kiadás a fő szövegben, ami „elliptikus” (hiányos nyelvtani szerkezetű): *elalésan apo theu anthrópoi*, „szóoltak Istentől/Istenről emberek”.

<sup>11</sup> Hasonlóan érvel Warfield (1948, 135–136), aki szerint valószínűbb, hogy a teljes Ószövetségre utal itt Péter apostol.

<sup>12</sup> A Pásztori levelek (és közöttük 2Tim) szerzőségéről napjainkban megosztott a kutatói vélemény; sokan nem tartják ezen iratokat páli leveleknek. Carson és Moo részletesen elemzik a páli szerzőség ellen felhozott érveket, és szerintünk meggyőzően érvelnek a páli szerzőség mellett (CARSON–MOO 2007, 545–558; 568). Lásd még: BALLA 2008b, 241–250.

<sup>13</sup> B. B. Warfield meggyőzően érvel amellett, hogy a *theopneustos* összetett görög szónak az angol nyelvben az „inspiration” szó helyett jobb fordítása a „God-breathed” („Isten által lehelt”) kifejezés (WARFIELD 1948, 245–296). Warfield is (több más szerzőre utalva) rámutat e görög szónak a *theodidaktos* szóval való nyelvtani rokonságára (lásd különösen: 281–283.). John Stott így ír Warfield 2Tim 3,16-ról szóló fejtegetéséről (STOTT 2002, 58., 7. jegyzet): „B. B. Warfieldnek a Szentírás «kilehelt voltáról» és e szöveg jelentéséről és következményeiről írt esszéjét sem felülmúlni, sem megcáfolni nem tudta még senki.”

*theopneustos kai óphelimos ...*) így is fordítható: „minden Istentől ihletett írás hasznos is...” Megjegyezzük, hogy ha ez lenne a helyes fordítás, akkor is a megelőző, 15. vers alapján ez a kifejezés sem általában szólna „minden Istentől ihletett írás”-ról, hanem nagy valószínűséggel a 15. versben említett „szent írások”-ra (más szavakkal történő) visszautalásnak tekinthető. Azonban szerintünk továbbra is fenntartható a hagyományos fordítás: „A teljes Írás Istentől ihletett, és hasznos ...”. A következő érvekkel támasztjuk alá ezt a fordítást.<sup>14</sup> A *graphé* egyes számban, a „szent” jelző nélkül is jelentheti a Szentírást (az Újszövetségben: az ószövetségi Szentírást). Bár utalhat a Szentírás egy konkrét részletére, vannak olyan helyek, ahol a Szentírásra átfogó értelemben mint egészre utal. Néhány példa erre az utóbbi használatra: ApCsel 8,32; 1Pt 2,6; 2Pt 1,20; valamint olyan helyek, ahol az „Írás” megszemélyesítve szerepel, pl. „így szól az Írás”: Róm 4,3; 9,17; 10,11; Gal 4,30; 1Tim 5,18; „előre látta az Írás”: Gal 3,8; „az Írás mindenkit bűn alá rekesztett”: Gal 3,22. Ezen utóbbi helyeknél is az „Írás” kifejezés a Szentírásra átfogó értelemben utal, amelynek azután egy konkrét részlete mutatja meg, hogy mit „mondott” vagy „látott előre” az Írás.

A görög *pas, pasa, pan* szó határozott névelő nélkül gyakran azt jelenti, hogy „minden”, viszont kollektív értelmű főnevekkel és tulajdonnevekkel a jelentése „egész” vagy „a teljes”. Ez utóbbi használatra példa: Róm 11,26 („egész Izráel”); Mt 28,18 („minden hatalom” abban az értelemben, hogy a „teljes hatalom”); ApCsel 2,36 („Izráel egész háza”).

A *theopneustos* („Istentől ihletett”) kifejezés lehet jelzői (attributív) melléknév értelmű („a teljes, Istentől ihletett, írás ...”) – ez esetben az *estin* létige a *theopneustos* szó után értendő, de a ki nem tett létige tartozhat a *graphé* szóhoz, és ez esetben a *theopneustos* is az állítmány része (predikatív, állítmányi melléknévi értelemben): „az Írás Istentől ihletett”.<sup>15</sup> Szerintünk az utóbbi szerkezet alapján kell megértenünk a 2Tim 3,16-ot, és ehhez egy nagyon hasonló szerkezetet találunk az 1Tim 4,4-ban, ahol szintén hiányzik a létige, és mégis nyilvánvalóan állítmányi értelmű a melléknév: „Mert az Isten minden teremtménye jó (*hoti pan ktisma theu kalon*), és semmi sem elvetendő, ha hála-

<sup>14</sup> Ezen érvek mellett még több más érvt is felsorol George Knight, akinek 2Tim 3,16-ról szóló részletes exegézisére építjük a fenti gondolatokat (KNIGHT 1992, 444–450). Knight így foglalja össze nézetét e versről (447.): „Pál tehát, úgy tűnik, azt mondja, hogy a teljes Írás forrása Isten lehelete, és hogy ez a lényegi jellemzője. Ezzel egy más módon azt mondja, hogy az Írás Isten igéje (vö. azzal, ahogy Jézus egymás mellett használja az «Írás» és «Isten igéje» kifejezést a Jn 10,35-ben).”

<sup>15</sup> Érdemes megjegyeznünk, hogy Quinn és Wacker szerint talán szándékos a szerző részéről a létige elhagyása, így mindkettő értelem benne rejlik a mondatban. Quinn és Wacker két fordítást ajánl (QUINN–WACKER 2000, 761.): „Az Írás minden könyve, Istentől ihletetten, hasznos is ...”; vagy: „Az Írás minden könyve ihletett Isten által, és hasznos ...”. Itt láthatjuk azt is, hogy Quinn és Wacker a *pasa* szót „minden egyes” jelentéssel fordítják, de szerintük ennek ellenére az Írás (tehát az ószövetségi Szentírás) „minden egyes” könyvéről van szó, így végeredményben a másféle fordítás ellenére a jelentés nagyon hasonló a „teljes Írás” jelentéshez.

adással élnek vele”. A fenti érvek alapján tehát fenntartható, hogy a 2Tim 3,16 fő üzenete annak az állítása, hogy a teljes (ószövetségi) írás Isten által lett ihletve, tehát ez vers az „Írás” isteni eredetét mondja ki.<sup>16</sup>

Az eddigiekben a 15. vers kontextusával erősítettük meg a 16. vers elejének ilyen értelmezését, de hadd tegyük hozzá, hogy a 16. vers második fele és a 17. vers is ezt az értelmet erősíti, hiszen milyen írást (vagy akár: „írásokat”) tarthatott az apostol hasznosnak „a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre”, és milyen írás alkalmas szerinte annak a célnak az elérésére, „hogy tökéletes legyen az Isten embere, minden jó cselekedetre felkészített”? Nyilván erre csak a Szentírás alkalmas az apostol szerint.

b) Az „Írás” (ez esetben az Ószövetség) érvényes jellegére maga Jézus utal egy mondásával, amely ugyan egy hosszabb szakaszban szinte csak egy közbevetett gondolatként jelenik meg, de fontos szakasz a jelen témánk szempontjából. A szövegösszefüggés fontos a „közbevetett gondolat” megértéséhez, ezért hosszabban idézzük (Jn 10,31–38):

<sup>31</sup>Ekkor újra köveket vittek oda a zsidók, hogy megkövezzék. <sup>32</sup>Jézus megszólalt, és ezt mondta nekik: „Sok jó cselekedetet vittem véghez előttem az én Atyám nevében: ezek közül melyik cselekedetem miatt köveztek meg engem?” <sup>33</sup>A zsidók így feleltek neki: „Nem jó cselekedetért kövezünk meg téged, hanem káromlásért, és azért, hogy te ember létedre Istenné teszed magadat.” <sup>34</sup>Jézus így válaszolt: „Nincs-e megírva a ti törvényetekben: Én mondtam: istenek vagytok? <sup>35</sup>Ha isteneknek mondta azokat, akikhez az Isten igéje szólt, márpedig az Írást nem lehet érvénytelenné tenni, <sup>36</sup>akkor, akit az Atya megszentelt, és elküldött a világba, arról ti azt mondjátok: Káromlást szólsz, mert azt mondtam: az Isten Fia vagyok?! <sup>37</sup>Ha nem az én Atyám cselekedeteit teszem, ne higgyetek nekem; <sup>38</sup>de ha azokat teszem, akkor ha nekem nem is hinnétek, higgyetek a cselekedeteknek, hogy felismerjétek és tudjátok: az Atya énbennem van, és én az Atyában.”

Ebben a párbeszédben a 35. vers második felében Jézus egy nagyon fontos dolgot jelent ki az Írásról, amely mondatnak többféle fordítása is lehetséges. A görög szövegben ezt olvassuk: *kai u dynatai lythénai hé graphé*. A *lythénai* a *lyó* ige passzív aorisztosz infinitívuszi alakja. A *lyó* ige alapjelentése „oldok”, „eloldok”, „feloldok”, és ezért az újfordítású Bibliánk helyes fordítást tartalmaz: „az Írást nem lehet érvénytelenné tenni”. Az Írás tehát Jézus szava szerint érvényben van, – azt nem lehet eltörölni, érvényteleníteni.<sup>17</sup> Jézus

<sup>16</sup> Megjegyezzük, hogy Kálvin a „Szentírásra” utalásnak érti 2Tim 3,16-ot, de nyilván az ószövetségi Szentírásra, mert a szöveggörnyezetben 1Tim 4,13-mal kapcsolatban is a „Szentírás” kifejezést használja, de ott a „törvény és a próféták” szavakkal is utal a Szentírásra (*Inst.* I.9.1, 1995, 85).

<sup>17</sup> Ezen jelentéshez lásd még a következő bibliai szakaszokat, ahol a *lyó* ige előfordul: Jn 5,18; 7,23; Mt 5,19. Warfield (1948, 138–140) arra is rámutat, hogy Jézus a 82. zsoltár 6. versét idézi Jn 10,34-ben,

itt egy zsolttáridézettel megmutatja, hogy az Írás Istenen kívül másokat is nevezett „istenek”-nek – ha ez lehetséges volt, akkor miért volna káromlás, hogy ő, akit az Atya megszentelt, magát Isten Fiának nevezi. Jézus tehát itt egy Írás-részletre utal, és hozzáteszi: az Írást nem lehet érvénytelenné tenni. Ezzel nyilván olyan dolgot állít, amit hallgatói is elfogadtak, és ezért el kellett fogadják az Írásból való érvelést.

Azonban ezen jelentés mellett szerintünk még egy többletet is tartalmazhat ez az igevalak. Arra is utalhat, hogy az Írás egységes, mert Isten nem mond ellent önmagának, tehát egy-egy Írás-hely sem állítható szembe egymással – ahogy az 1908-as, revideált Károli-fordítás írja: „az Írás fel nem bontható”. A *lyó* igének ugyanis van olyan jelentése is, amely lerombolásra, darabokra hullásra, „felbomlásra” utal. Ilyen bibliai helyek: Jn 2,19 (a templom lerombolásáról); ApCsel 27,41 (a hajó hátsó része szakadozásáról); Ef 2,14 (az elválasztó fal lebontásáról). Az elemekre bomlásra példa a 2Pt 3,10–12, ahol egymás után három versben háromszor is előfordul a *lyó* ige passzív alakja („felbomlanak” jelentéssel):

<sup>10</sup>De el fog jönni az Úr napja, mégpedig úgy, mint a tolvaj, amikor az egek recsegve-ropogva elmúlnak, az elemek égve felbomlanak, a föld és a rajta levő alkotások is megégnek. <sup>11</sup>Mivel pedig mindezek így felbomlanak, milyen szentül és kegyesen kell nektek élnetek, <sup>12</sup>akik várjátok és siettetitek az Isten napjának eljövetelét, amikor majd az egek lángolva felbomlanak, és az elemek égve megolvadnak!

Ha ezen utóbbi értelem is benne rejlik a *lyó* Jn 10,35-beli előfordulásában, akkor Jézus ott arra is utalhatott, hogy az Írás egységes, és amikor ő egy részletére utal, akkor az azért nem tehető érvénytelenné, mert az Írás egészének tekintélye áll mögötte. Ahogy az egész Írást nem lehet eltörölni, úgy egyetlen részletét sem lehet érvényteleníteni. Az Írást nem lehet részleteire „felbontani”, és nem lehet egyik vagy másik részletét elvetni. Ha tehát Jézus csak egyetlen helyet idéz a mondandója alátámasztására, azzal egyben az egész Írás tekintélyét hívta segítségül. A zsolttárrészlet alapján sem vonhatnánk kétségbe, hogy Ő Isten Fiának nevezheti magát – de a zsolttárrészlet az egész Írás tekintélyében is osztozik, ezért hallgatóinak az egész Írás iránti tisztelete csorbulna, ha a Zsolt 82,6 alapján nem adnának igazat Jézusnak.

Természetesen ez a hely – mint több más hely is, amelyre utaltunk – az Ószövetségre utal mint „Írásra”, viszont nekünk, az Újszövetség népének az Újszövetségről alkotott nézetünk számára is irányt mutatnak ezen bibliai helyek.

---

és mégis törvénynek nevezi. Warfield szerint a prófétai jelleg miatt prófécianak is lehetett nevezni az (ószövetségi) Írást, törvényi érvénye, tekintélye miatt pedig törvénynek is lehetett nevezni az egész Írást, és nem csak a Mózes öt könyvét (lásd különösen a 139. oldalon, ahol felhívja a figyelmet a következő bibliai helyekre is: Jn 15,25; Róm 3,19, 1Kor 14,21; Gal 4,21köv.).

Mi az ó- és újszövetségi Szentírás olvasásához is útmutatást meríthetünk belőlük. Péter apostol idéz egy ézsaiási szakaszt (lásd Ézs 40,6–8 részleteit) – és ezen idézetet mi a teljes Szentírára alkalmazhatjuk. Az Isten „igéjére”, „beszédére” vonatkozó szavakat mi annak írott formájára is érthetjük; a teljes Szentírás „maradandó” (1Pt 1,22–25):

<sup>22</sup>Tisztítsátok meg lelketeket az igazság iránti engedelmességgel képmutatás nélküli testvérszeretetre, egymást kitartóan, tiszta szívből szeressétek, <sup>23</sup>mint akik nem romlandó, hanem romolhatatlan magból születettek újjá, Isten élő és maradandó igéje által. <sup>24</sup>„Mert minden test olyan, mint a fű, és minden dicsősége, mint a mező virága: megszárad a fű, és virága elhull, <sup>25</sup>de az Úr beszéde megmarad örökké.” Ez pedig az a beszéd, amelyet hirdettek nektek.

Hogyan olvassuk a Szentírást? Úgy, ahogy a Szentírás egyes helyei jelzik, hogy milyen igényt támasztanak az olvasók felé. Úgy, ahogy Jézus és az apostolok olvasták az Ószövetséget. A Szentírás emberi oldala nyilvánvaló, azonban igazi megértéséhez emellett el kell fogadnunk az isteni oldalát is. A Szentírás Isten műve – aki meg akarja érteni az üzenetét, annak Isten igéjeként kell olvasnia. Ezen olvasáshoz ajánljuk a fenti szempontokat – és az Olvasót arra hívjuk, hogy keressen az Szentírásban még további szempontokat a Szentírás megközelítéséhez.

### Ajánlott irodalom

- BALLA 1997 BALLA, Peter: *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Band 95. Tübingen, Mohr Siebeck 1997; reprint: Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers 1998 (2010-től mint Grand Rapids, Mich., Baker Academic).
- BALLA 2008a BALLA Péter: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások: Kísérlet a tudományág igazolására*. (Fordította: Darvas-Tanács Erik) Budapest, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány 2008.
- BALLA 2008b BALLA Péter: *Az újszövetségi iratok története (Bevezetéstani alternatívák)*. Második, átdolgozott kiadás. Budapest, Károli Egyetemi Kiadó 2008.
- BALLA 2009 BALLA Péter: *Pál apostol levele a Galáciabeliekhez: Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal*. Budapest, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány 2009.
- BOCK 2007 BOCK, Darrell L.: *Acts*. Grand Rapids, Mich., Baker Academic 2007.

- CARSON–  
MOO 2007 CARSON, D. A. – MOO, Douglas J.: *Bevezetés az Újszövetségbe.* (Fordította: Greizer Miklós) Budapest, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány 2007.
- KÁLVIN 1559 KÁLVIN János: *A keresztyén vallás rendszere (Institutio religionis christianae, 1559).* I. kötet (Fordították: Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv). Pápa, Ref. Főiskolai Könyvnyomda 1909 (újraomtatás: Budapest, Kálvin Kiadó 1995).
- KNIGHT 1992 KNIGHT III, George W.: *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text.* Grand Rapids, Mich. / Cambridge, Eerdmans, Paternoster Press 1992.
- MAIER 1994 MAIER, Gerhard: *Biblical Hermeneutics.* (Translated from the German edition, *Biblische Hermeneutik*, by Robert W. Yarbrough) Wheaton, Illinois, Crossway Books 1994.
- NEUDORFER–  
SCHNABEL 2011 NEUDORFER, Heinz-Werner – SCHNABEL, Eckhard J. (hrsg.): *Studium des Neuen Testaments: Einführung in die Methoden der Exegese.* (Aktualisierte und revidierte Ausgabe) Giessen, Brunnen Verlag 2011 (Orig. 2006).
- QUINN–  
WACKER 2000 QUINN, Jerome D. – WACKER, William C.: *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Notes and Commentary.* Grand Rapids, Mich. / Cambridge, Eerdmans 2000.
- SCHREINER 1998 SCHREINER, Thomas R.: *Romans.* Grand Rapids, Mich., Baker Books 1998.
- STOTT 2002 STOTT, John: *Egy az Úr, egy a hit: Az evangéliumi mozgalom hitvallása.* (Fordította: Zámboné Tóth Emese) Budapest, Harmat Kiadó 2002.
- WARFIELD 1948 WARFIELD, Benjamin Breckinridge: *The Inspiration and Authority of the Bible.* (Edited by Samuel G. Craig. With an Introduction by Cornelius van Til) Phillipsburg, NJ, The Presbyterian and Reformed Publishing Company 1948.
- YARBROUGH 2004 YARBROUGH, Robert W.: *The Salvation Historical Fallacy? Reassessing the History of New Testament Theology.* Leiden, Deo Publishing 2004.



## A szövegkritika hozzájárulása az igehirdetéshez

Keresztyén életünk és igehirdetésünk alapja Isten ígéje, szava, mely a Szentírás, a Biblia Ó- és Újszövetségének formájában van a birtokunkban. Aki keresztyénként gondolkozik és hisz, annak természetes és magától értődő, hogy kezébe véve a Bibliát olyan könyvet olvas, mely autentikus szöveget tartalmaz. Mégis a könyvesboltba betévedő, de most már akár a gyülekezeti iratterjesztés asztala előtt megálló, Bibliát kereső vásárlóban is felvetődik a kérdés: melyiket vegyem meg? Mert azt ugyan már mindenki megszokta, hogy a különböző felekezetek eltérő bibliákat adnak ki, de mára már a protestáns, sőt, saját református közösségünkön belül is több Biblia-kiadás közül választhatunk. Az 1908-as revideált Károli Biblia, az 1975-ös Újfordítású Biblia, az 1990-es revideált Újfordítású Biblia, a 2002-ben Kolozsvárt megjelent, Kecskeméthy István által fordított Biblia, a 2012-ben napvilágot látott, a Veritas kiadó által kiadott „Revideált Károli” Biblia. S a kör nemsokára tovább bővül, ha a Magyar Bibliatársulat gondozásában megjelenik a befejezéséhez közeledő, újra-revideált Újfordítású Biblia. Beleolvasva ezekben a fordításokban, nagyon sok helyen meglepődik az ember, annyira eltérnek egymástól a szövegek. Vajon melyik az igazi szöveg, vajon melyik az eredeti? Továbbmenve, melyik az, ami alapján az igehirdetés szól vagy szólhat, melyiket használja, használhatja az igehirdető, a teológus.

Az alábbi írás ebből a kérdésfelvetésből – alapvetően az Ószövetségre koncentrálna – kívánja megvilágítani az igehirdetés és a szövegkritika kapcsolatát, hogy ezzel köszöntsem a 60 éves Vladár Gábor professzor urat. Aki nem csupán több évtizedes lelkipásztori, bibliakutatói és teológiai oktatói munkája révén került kapcsolatba ezzel a kérdéskörrel, de mint az Újfordítású Biblia újabb revíziós munkájában az Újszövetség elsődleges revizora, aktív résztvevője és alakítója is egyben.

### Az eredeti szöveg kérdése

A bibliafordítás elsődleges kérdése az alapszöveg. Milyen kézirat az, amelyiket autentikusnak és megfelelőnek tarthatunk ahhoz, hogy abból elkészülhessen a bibliafordítás? Az első bibliafordítások iránti igény a zsidóság szétszóródásával, diaszpórába kerülésével párhuzamosan alakult ki, amikor a befogadó ország nyelve már az ott élő zsidóság mindennapjainak uralkodó nyelvévé vált, s a héber csupán a vallásgyakorlat színterére korlátozódott. A templom nél-



küli liturgiában a szent szöveg felolvasása és magyarázása nagy hangsúlyt nyert, így nélkülözhetetlen volt annak megértése. Ehhez azonban arám, illetve görög nyelvű közvetítésre volt szükség. Először szóban, majd írásban is lefordították a héber szövegeket. Az arám és görög nyelvű fordítások eltérő szövegváltozatai azonban arról tanúskodnak, hogy maga az alapul vett héber szöveg nem volt egységes.

Már a harmadik században élt Órigenész felismerte a fordítások különbözőségét, és híressé vált Hexaplájának hat oszlopában találjuk az általa ismert eltérő szövegformákat. Az első oszlopban a héber, a következőben a görög karakterekkel átírt héber, majd a szinopei Aquila görög fordítása, a negyedikben az ebionita Szümmakhosz, az ötödik a LXX egyik variánsa, végül a Theodotion-féle fordítás. Az eltérő fordítások miatt Jeromos a latin fordítást leginkább a „héber eredetiből” igyekezett elkészíteni és számos megjegyzést írt fordítási, szövegösszehasonlító munkájának problémáiról, nehézségeiről. Órigenész, illetve más egyházatyák ilyen jellegű szövegkritikai munkássága igazán csak a reneszánsz és a reformáció *hebraica veritas* iránti igényével érett be. A 15–17. század során felélénkült az érdeklődés a zsidóságból ismert héber szövegforma (a maszoréta szöveg), a görög fordítás (elsősorban a Septuaginta) és az akkoriban felfedezett samaritánus szöveg (a Samaritánus Pentateuchus) eltérései iránt. Az összehasonlítások első eredménye az a felismerés volt, hogy egy adott szövegrészen belül csak az egyik szövegvariáns lehet az eredeti.<sup>1</sup> A problémát azonban az is bonyolította, hogy a héber szöveg kéziratai sem teljesen egységesek, mutatkoznak köztük kisebb-nagyobb eltérések. A zsidó rabbinikus hagyomány a másolók hibáiként kezelte ezeket az eltéréseket és javítási módszereket is alkalmazott rájuk (*tikkuné szóferim*). Később a maszoréták az egységesítés mellett a sajátos olvasatokat is jelölték a kéziratokban.

A bibliakutatás korára azonban már tudományos választ kellett találni az eltérésekre, a válaszadás azonban tovább színesítette a már amúgy is összetett képet. A 18. században a különböző meglévő kéziratok alapján Eichhorn, Bauer és Rosenmüller egymástól függetlenül azt fogalmazta meg,<sup>2</sup> hogy a maszoréta szöveg összes kézirata egy szövegtípushoz, *recenzióhoz* tartozik, amely eltér a Septuaginta *recenziótól*.<sup>3</sup> Wilhelm Gesenius a Septuaginta és a Samaritá-

<sup>1</sup> Brian WALTON: *Polyglot Bible*. 1. köt. London, Thomas Roycroft 1654. 36–37.

<sup>2</sup> Johann Gottfried EICHORN: *Einleitung in das Alte Testament*. Band 1. Leipzig, Weidmann 1780. 129; Georg Lorenz BAUER: *Salamonis Glasii Philologia sacra his temporis accomodata* ... Leipzig 1795. 396–398; Ernst Friedrich Carl ROSENMÜLLER: *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*. Band 1. Göttingen 1794. 244.

<sup>3</sup> A szövegtípus vagy *recenzió* olyan tudatos írnoki törekvés, mely a korábbi szövegeket egy azonos stílusban változtatja meg. Ennek eszközei a bővítés, a rövidítés, a harmonizálás, a judaizálás, a krisztianizálás vagy ezek kombinációja. A szövegek egymással való viszonyának meghatározásában fontosak az eltérések és az egyezések. Ezek mellett azonban különösen jelentősek az ún. közös hibák, azaz nyelvtani vagy másolási hibák, melyek a különböző szövegekben megegyeznek. Vö. Emanuel TOV: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis–Assen, Fortress Press –

nus Pentateuchus azonos olvasatai alapján egy, az alexandriai zsidóság és a samaritánusok által egyaránt felhasznált *Vulgar* (közönséges) szöveget feltételezett, melyhez képest a Jeruzsálemben megőrzött és használt maszoréta szöveget régebbinek és eredetibbnek tartotta.<sup>4</sup> Paul de Lagarde (1863) azzal bővítette ezt az elméletet, hogy szerinte minden bibliai kézirat *egy eredetire* megy vissza, tehát a maszoréta és a Septuaginta is egy azonos összövegből (*Urtext*) származik.

Korábban a legtöbb esetben csupán egy-egy szöveg sajátosságait vagy annak a maszoréta szöveghez való viszonyát hangsúlyozták a kutatók, de egyik írás sem tárgyalta átfogóan a bibliai szöveg fejlődését. Paul Kahle 1915-ben elsőként hasonlította össze egymással a három különböző szöveget, és ez alapján felvázolta a bibliai szöveg fejlődését. Szerinte a Tóra három szövegemléke (SP, MT, LXX) három szövegtípust jelenít meg, melyek mindegyike sajátos szerkesztői folyamaton ment keresztül.<sup>5</sup> Vagyis a maszoréta szöveg sem létezett mindig mai formájában, hanem egy korábbi szöveg átdolgozásaként jött létre kb. Kr. u. 100-ban. Kahle szerint tehát mind a maszoréta, mind a Septuaginta és a Samaritánus Pentateuchus is egy olyan redakciós munka eredménye, melynek révén a sok eltérő szövegből csoportonként egy-egy közönséges szöveg (*Vulgartext*) jött létre, melyek könnyítették az olvasást. Majd ezen szövegek egyik variánsát választották ki Kr. u. 100-ban, mely a „hivatalosan elismert” szöveg rangjára emelkedett – ez lenne a mai maszoréta szöveg.

A holt-tengeri tekercek megtalálása az 1947 utáni első évtizedekben nem okozott különösebb változást a korábbi felfogáshoz képest. Az eddigi kategóriák szerint kezdték meg a qumráni szövegek besorolását is,<sup>6</sup> mely gyakorlat a korábbi teóriákat látszott igazolni.<sup>7</sup> A prófétaí és a harmadik csoportba tartozó könyvek szövegtípusait is vagy a kettős (LXX és MT), vagy a hármas felosztás szerint osztályozták. Alexander Sperber továbbfejlesztette Kahle elképzelését egy északi (SP és LXXB), valamint egy déli (MT és LXXA) tradícióra.<sup>8</sup> Mások tovább finomították a *Vulgartext* teóriát.

William Foxwell Albright egy rövid cikkében a babiloni és egyiptomi hátterű szövegváltozatokat elemezve a területhez kötött szövegcsaládok kiala-

---

van Gorcum 1992. 199–285; magyarul lásd KUSTÁR Zoltán: *A héber Ószövetség szövege. Kézikönyv a Biblia Hebraica Stuttgartensiához*. Debrecen, DRHE 2000. 105–119.

<sup>4</sup> Wilhelm GESENIUS: *De Pentateuchi Samaritani origine, indole, et auctoritate commentatio philologica-critica*. Halle, Rengersche Buchhandlung 1815.

<sup>5</sup> Paul KAHLE: „Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes,” *Theologische Studien und Kritiken* 88 (1915) 399–439., kül. 436.

<sup>6</sup> TOV: *Textual Criticism*. 107., 114–117.

<sup>7</sup> Frank Moore CROSS: „The Evolution of a Theory of Local Texts,” in *Qumran and the History of the Biblical Text*. F. M. Cross – S. Talmon (eds). Cambridge–London, Harvard University Press 1975. 306–320; Patrick W. SKEHAN: „The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament,” *Biblical Archaeology* 28 (1965) 87–100., kül. 99.

<sup>8</sup> Alexander SPERBER: *A Historical Grammar of Biblical Hebrew*. Leiden, Brill 1966.

kulásának lehetőségét vázolta fel.<sup>9</sup> Az ő nyomdokain haladva Frank Moore Cross dolgozta ki az ún. helyi szövegek (*local texts*) elméletét, mely szerint egyes szövegcsaládok más-más területen alakultak ki. Babilonban a maszoréta szöveg, Palesztinában a Samaritánus Pentateuchus és a Krónikák könyve a maszoréta szövegből, valamint több qumráni szöveg, végül Egyiptomban a Septuaginta héber eredetije (*Vorlage*).<sup>10</sup> Ezek az elképzelések arra a feltételezésre épülnek, hogy egy szöveg másként és más irányba fejlődik, ha több különböző helyen őrzik meg és másolják. Következésképpen az eltérő szövegkarakterek a különböző területek közötti kapcsolat hiányából adódnak. Például a palesztinai szövegcsaládról azt tartják, hogy expanziós, tele van glosszákkal és harmonizáló betoldásokkal (pl. SP). Az egyiptomi szövegcsaládot teljesnek, míg a babilonit konzervatívnak és rövidnek vélik.<sup>11</sup>

Úgy tűnik ez alapján, hogy a görög fordítás régi héber kéziratokból készült, melyeket Palesztinában felváltott egy újabb kiadás (MT). Ez az indoklás a Qumránban megőrzött különböző szövegvariánsokra is vonatkozik. A földrajzi (LXX) és a szociológiai (Qumrán) távolság Palesztina befolyásos köreitől meghatározó kellett hogy legyen az említett esetekben.

Sajnos azonban a Cross által vázolt helyi szövegcsaládok elméletének részleteit nem lehet igazolni. A Septuaginta rekonstruált héber eredetije (*Vorlage*) nem mutat semmilyen egyiptomi vonást, sokkal inkább egy eredetileg palesztinai szöveg fordítása felé mutat, ahogyan azt az Ariszteász-levél is állítja. A Qumránban talált szövegek, melyek szoros rokonságot mutatnak a Septuagintával, ellenkeznek egy olyan elmélettel, mely Egyiptomhoz kötné őket. Ugyanakkor a qumráni leletek sokfélesége – Palesztinán belül – szintén ellentmond egy olyan elméletnek, mely három különböző területen képzelel el e szövegek eredetét és helyét.<sup>12</sup>

Emanuel Tov szerint nincsenek ún. szövegtípusok vagy *recenziók*, hanem rengeteg különböző szöveg létezik. Természetesen ezek a szövegek is kapcsolódhatnak egymáshoz, ám az így kialakult csoportok elsődlegesen önálló szövegek gyűjteményei, melyek bonyolult, szövevényes módon állnak egymással kapcsolatban. Minden egyes szöveg tartalmaz egyedi sajátosságot. Mivel általában nem található meg bennük az újrafeldolgozás megkülönböztető jegyei, a szövegemlékeket nem szükséges semmilyen szövegtípusba besorolni.<sup>13</sup> A három úgynevezett szövegtípust megvizsgálva Tov megállapította, hogy nem függenek egymástól a felsorolt jegyek alapján, még akkor sem, ha néhány helyen ilyen jellegzetesség mutatkozik is. E hármas felosztás

<sup>9</sup> William Foxwell ALBRIGHT: „New Light on Early Recension of the Hebrew Bible”, *BASOR* 140 (1955) 27–33.

<sup>10</sup> CROSS: „The Evolution of a Theory of Local Texts.”

<sup>11</sup> CROSS: „The Evolution of a Theory of Local Texts”, 308–310.

<sup>12</sup> Vö. TOV: *Textual Criticism*, 186–187.

<sup>13</sup> Emanuel TOV: „A Modern Outlook Based on the Qumran Scrolls”, *Hebrew Union College Annual* 53 (1982) 11–27.

annak az előítéletnek a következménye – mondja –, mely szerint a bibliai szöveget három jelentős vallási csoport őrizte meg, és az Újszövetség szövegének hagyományosan elfogadott hármasszöveghagyománya az ószövetségi szövegtradíció esetében is alkalmazható vagy alkalmazandó. Szerinte a három szövegnek ilyenformán való fennmaradása a szöveg szintjén csupán véletlen, bár vallásszociológiai realitás: három különböző vallási közösség a három különböző típus egyikének a tekintélyét vallotta: maszorétát a zsidók, a Samaritánus Pentateuchust a samaritánusok, a Septuagintát a korai keresztyén közösség.

Ma már azt kell mondjuk, szemben a holt-tengeri kutatás első két évtizedével, hogy a qumráni leletek alapján a szövegeknek nem három csoportjáról, hanem sokaságáról (*textual multiplicity*) lehet beszélni. A fő jellemzők alapján Qumránban öt nagy szövegcsoporthat különböztethető meg, melyek közül három (proto-maszoréta, pre-samaritánus, LXX-hoz hasonló) ismert volt már korábban is. A két másik csoportból az egyik az, melynek szövegeit a qumráni helyesírással és morfológiával írták, a másik pedig azokat fogja össze, melyek nem sorolhatók semelyik más csoportba.<sup>14</sup>

Röviden áttekintve az elmúlt három évszázad kutatási eredményeit, megállapítható, hogy az egy „eredeti szöveg” gondolatától az újabb szövegletek révén igen messzire kerültünk. Ma leginkább Tov szövegpluralitás-elmélete tűnik elfogadhatónak. Ugyanakkor a számos szövegvariáns és azok eltérő jellegzetességeinek ismeretében a hangsúly az eredeti szövegről a szövegstabilizáció, azaz a véglegesített szöveg kérdésre tevődött át. Vagyis arra, hogy mikor és milyen körülmények között vált véglegessé és elfogadottá a ma ismert maszoréta szövegforma.

## A legrégebbi teljes szöveg

Amennyiben a Kr. e. 2. és Kr. u. 1. században a szövegek sokfélesége a jellemző, akkor azt a kérdést kell feltennünk, hogy mikortól beszélhetünk egyfajta egységesedő, teljes szövegről.

A szövegforma véglegesülésének is többféle elmélete olvasható a szakirodalomban. Alapvetően három irányban kristályosodik ki ez a sokszínűség. Az első szerint egy egyszeri esemény, a második szerint a korabeli csoportok, a harmadik szerint egy sajátos fejlődési vonal volt a meghatározó a szövegstabilitás elérésében.

Az *egyszeri esemény* elmélet szerint egy szövegforma véglegesülését egy konkrét időponthoz köthetjük, amikor valami meghatározó történelmi vagy vallási jelentőségű esemény feltételezhető a háttérben. A hellenisztikus-római korszak számos ilyen jellegű fordulópontot szolgáltat a történelmi datálási

<sup>14</sup> Kenneth Alan MATHEWS: „The Leviticus Scroll (11QpaleoLev) and the Text of the Hebrew Bible,” *Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986) 171–207. kül. 198.

törekvés számára. Az első szerint a visszatérő júdai közösség és annak vallási vezetője, Ezsdrás korához kötődik az ún. protomaszoréta szöveg kialakulása, mely a második templom korszakában véglegesült.<sup>15</sup> Következésképpen, a qumráni szövegpluralitás ellenére, a jeruzsálemi szöveghagyomány egységes volt, melyet a proto-maszoréta forma képviselt. Emellett másutt maradtak meg olyan szövegformák, melyek a LXX, illetve a Samaritánus Pentateuchus-féle szöveghez állnak közel, vagy másként térnek el a protomaszoréta hagyománytól.<sup>16</sup>

Kronológiailag a következő feltételezett esemény a Makkabeus felkelés győzelméhez kötődik, eszerint Makkabeus Júdás templom-újraszentesítését követően készült számos másolat (2Makk 2,14–15) egy egységes szövegformát hozott létre a korábbiakból,<sup>17</sup> vagy több könyv szövege a makkabeusok harcai,<sup>18</sup> illetve a Hasmóneus királyság idején véglegesült.<sup>19</sup>

A korszak végső kataklizmáját már a két zsidó háború jelentette. Eugene Charles Ulrich úgy fogalmaz, hogy a Qumránban látható szövegforma sokszínűségének megváltozását a zsidóság életében bekövetkezett hirtelen események okozták. „Életük, országuk és kultúrájuk elvesztésével a rómaiak fenyegették őket, ősi «Izrael» identitásuk elvesztésével a keresztények...”<sup>20</sup> Vagyis a bibliai szövegek pluriformitása mint „norma” egészen addig megmaradt, amíg „hirtelen meg nem szakítják a két felkelés következményei.”<sup>21</sup>

<sup>15</sup> ALBRIGHT: „New Light”. 27–33. Adam Simon VAN DER WOUDE: „Pluriformity and Uniformity: Reflections on the Transmission of the Text of the Old Testament”, in *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium in Honour of A. S. van der Woude*. Bremmer J. N. – García Martínez F. eds., Biblical Exegesis and Theology 5; Kampen, Kok Pharos 1992. 151–69; Uó: „Tracing the Evolution of the Hebrew Bible,” *BR* 11.1 (1995) 42–45.

<sup>16</sup> VAN DER WOUDE: „Pluriformity and Uniformity”. 163.

<sup>17</sup> Moses H. SEGAL: „The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible,” *JBL* 73 (1953) 35–47.

<sup>18</sup> Siegfried KREUZER: „Von der Vielfalt zur Einheitlichkeit – Wie kam es zur Vorherrschaft des masoretischen Textes”, in *Horizonte biblischer Texte: Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*. A. Vonach – G. Fischer (eds.), OBO 196. Fribourg–Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 117–129. szerint a Kr. e. 164-es esemény a proto-maszoréta Pentateuchus kronológiája nyomán éppen 4000 évvel a teremtés után történt, ami a makkabeus vagy korai hasmóneus uralkodók részéről a proto-maszoréta szöveg érthető támogatási indoka.

<sup>19</sup> Julio TREBOLLE BARRERA: „Qumran Evidence for a Biblical Standard Text and for Non-Standard and Parabiblical Texts”, in *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*. T. H. Lim et al. (eds.). Edinburgh, T&T Clark 2000. 89–106.

<sup>20</sup> Eugene C. ULRICH: „The Qumran Biblical Scrolls – The Scriptures of Late Second Temple Judaism”, in *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*. T. H. Lim et al. (eds.). Edinburgh, T&T Clark 2000. 67–87.

<sup>21</sup> Eugene C. ULRICH: „Methodological Reflections on Determining Scriptural Status in First Century Judaism”, in *Rediscovering the Dead Sea Scrolls: An Assessment of Old and New Approaches and Methods*. M. Grossman (ed.). Grand Rapids, Eerdmans 2010. 145–161.

Ezek közé sorolható a korábban tényként számon tartott „jamniai zsinat” döntése a kánon tartalmának elfogadásáról.<sup>22</sup>

A csoportspecifikus vagy szövegcsoporthoz tartozó modell szerint a holt-tengeri tekercsek felfedezésével láthatóvá vált szövegpluralizmus hátterében az eltérő vallási csoportokhoz kötődő szövegek egyidejű megléte vezetett.<sup>23</sup> A második templom korszakának végére kialakult társadalmi-vallási csoportok létrehozta vagy kiválasztotta egy-egy szöveget, melyek ezután csoportspecifikus szövegekké fejlődtek.<sup>24</sup> Az első és második zsidó háború nyomán a „győztes szöveg” (*victorious text*) a más csoportokat elnyomó, túlélő farizeus csoport szövege lett.<sup>25</sup>

A fejlődés-modell szerint a szövegstabilizáció évszázadokon át tartó folyamat, vagyis nem egyetlen katonai vagy politikai esemény bekövetkezte játszott benne döntő szerepet, de nem is, vagy nem kizárólagosan kapcsolódik az ókori zsidóság társadalmi-vallási csoportjaihoz. Akár Ezsdrástól,<sup>26</sup> de leginkább a Kr. e. 2. századtól induló folyamatként látatják a kutatók ezt a fejlődést.<sup>27</sup> A római hódítás (Kr. e. 63) utáni júdeai görög szövegeknek (8HevXII gr,

<sup>22</sup> Ernst WÜRTHWEIN: *Der Text des Alten Testaments*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1985. 16–18. Dominique BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l’Ancien Testament*. Vol. 3: *Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*. OBO 50.3. Freiburg, Schweiz, Universitätsverlag 1992. cxiii.

<sup>23</sup> Emanuel Tov szerint a héber Biblia szövegének története egy olyan folyamat, melynek során az egyes könyvek egymást követő, illetve párhuzamos recenziók és szerkesztések révén alakulnak. Emanuel TOV: „The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible”, in *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*. Vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, part 1: *Antiquity*. M. Sæbø (ed.). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 48–66., 64; Uő: „The Status of the Masoretic Text in Modern Text Editions of the Hebrew Bible: The Relevance of Canon”, in *The Canon Debate*. L. M. McDonald – J. A. Sanders (eds.). Peabody, Mass., Hendrickson Publishers 2002. 234–263., 240.

<sup>24</sup> Semaryahu TALMON: „The Old Testament Text”, in *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1: *From the Beginnings to Jerome*. P. R. Ackroyd – C. F. Evans (eds.). Cambridge, Cambridge University Press 1970. 159–199. Magne SÆBØ: „From Pluriformity to Uniformity: Some Remarks on the Emergence of the Masoretic Text with Special Reference to Its Theological Significance”, *ASTI* 11 (1977–78) 127–137., 134. Frank Moore Cross már a korábban is érintett lokális-szöveg elméletében megemlíti, hogy „bár az első recenziós lépéseket már Hillél korában megtették, a hivatalos szöveg életbe léptetése és a rivális szövegek eliminálása a zsidó háborúk közötti korra, Rabbi Akiba idejére tehető.” Frank Moore CROSS: „The History of the Biblical Text in Light of the Discoveries in the Judean Desert”, *HTR* 57 (1964) 281–299., kül. 291–292.

<sup>25</sup> Bertril ALBREKTSON: „Reflections on the Emergence of Standard Text of the Hebrew Bible”, in *Congress Volume: Göttingen 1977*. J. A. Emerton ed. VTSup 29. Leiden, Brill 1978. 49–65., kül. 62–63.

<sup>26</sup> Moshe GREENBERG: „The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible, Reviewed in the Light of the Biblical Materials from the Judean Desert”, *JAOS* 76 (1956) 157–167.

<sup>27</sup> Ian YOUNG: „The Stabilization of the Biblical Text in the Light of Qumran and Masada: A Challenge for Conventional Qumran Chronology?”, *DSD* 9 (2002) 364–390. Armin Lange: „«Nobody Dared to Add to Them, to Take from Them, or to Make Changes» (Josephus, *Ag. Ap.* 1.42.): The Textual Standardization of Jewish Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls”, in *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino Garcia Martinez*. A. Hilhorst – E. Puech – E. Tigchelaar (eds.). JSJS 122. Leiden, Brill 2007. 105–126. és LANGE: „«They Confirmed the Reading» (y.Ta’an. 4.68a) The Textual Standardization of Jewish Scriptures

4QLXXNum, a proto-lukianoszi és a *Kaigé* csoport) a héber szövegekhez igazított recenziós tendenciái és az, hogy a Kr. u. 1. századból szinte kizárólagosan proto-maszoréta szövegeket találtak (Maszada, Nahal Hever, Wadi Murabbaat) mutatja, hogy a proto-maszoréta szöveg igen széles körben, még a jeruzsálemi templom lerombolása előtt elfogadott standard szöveggé vált, mely folyamatot a 70-es katasztrófa csak felgyorsított. Armin Lange úgy fogalmaz, hogy „A zsidó Szentírás végleges szövegformájának kialakulásában az első lépéseket egy olyan zsidó (papi) csoport tette meg, mely mind a zsidó mind a görög-római kultúrában magas iskolázottsággal rendelkezett. A rabbinikus források, de Josephus Flavius és a LXX-Eszter szöveg kolofónja is azt sugallja, hogy ezt a bevett szöveget papok készítették a jeruzsálemi templomban.”<sup>28</sup>

Mindezek alapján megállapítható, hogy a számos különböző szöveghagyomány párhuzamos jelenlétéből legkorábban a Kr. e. 1. század második felétől indult meg egy fokozatos szövegegységesítő törekvés, amelynek eredménye Josephus Flavius *Contra Apionem* című művében (1,8.42–43) – a zsidóság hitelesnek tekintett szent irataival kapcsolatosan – már így olvasható:

„Bár roppant idő eltelt azóta, sem hozzátenni, sem elvenni belőlük, sem megváltoztatni bármit is nem merészelt senki, mert minden zsidóban már születésétől fogva benne gyökerezik az a meggyőződés, hogy ezek Isten végzése, hozzájuk kell ragaszkodni s értük szükség esetén örömet meg is halni.”

Josephus a Deut 4,2 gondolatának alkalmazásával a szöveg megváltoztathatatlanóságát, vagyis kezdetektől végleges voltát definiálja.<sup>29</sup> Mai ismereteink szerint, a fellelhető szövegemlékek (ide értve az Újszövetség ószövetségi idézeteit is) alapján kérdéses, hogy Josephus megállapítása a valóságra utalt, inkább apologetikus élel, a hellenisztikus szövegstabilizációs törekvések ismeretében veszi védelmébe a héber Szentírást. Azt azonban már jól mutatja, hogy a zsidó háborút követően a korábbiaknál sokkal erőteljesebbé vált ez az igény.

A rabbinikus irodalom Szentírás-idézetei azt dokumentálják, hogy sem a *Palesztinai Talmud*, sem a *Babiloni Talmud* lezárásáig nem volt egységesített szövege a héber Bibliának. Az érinthetlenség igénye ugyan megvolt, erre utal az Erubin 13a-ban és a Szóta 20a-ban Rabbi Izmael figyelmeztetése írnok tanítványának: „Ha egy betűt kihagysz, vagy eggyel többet írsz, elpusztítod az egész világot.”

---

in the Second Temple Period”. in *From Qumran to Aleppo*. A. Lange – M. Weigold – J. Zsengellér (eds.). FRLANT 230. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht 2009.

<sup>28</sup> „Rabbinic evidence as well as remarks by Josephus Flavius and the colophon of the Esther-LXX suggest that this standard text was created by priests in the Jerusalem temple.” LANGE: „«They Confirmed the Reading»”. 79.

<sup>29</sup> LANGE: „«They Confirmed the Readings»”. 29–80., kül. 30.

Mégsem figyelhető meg az erre való szisztematikus törekvés. Az ún. gáonikus korszakban érik meg erre a történelmi helyzet, ami kétirányú készleteként jelentkezik. Egyrészt a zsidóság szóbeli tantagadó karaita irányzatának megjelenésével párhuzamosan belső igényként érzékelhető a *Tanakh* szövegének mint az isteni kijelentés, kinyilatkoztatás egyetlen forrásának stabilizálása.<sup>30</sup> A másik történelmi kényszerítő erő feltehetően az iszlám terjedésével az arab mint beszélt nyelv dominánssá válása a Közel-Keleten. Az új *lingua franca* nem csak új kulturális és vallási közeget jelentett, de sémi nyelvként zavaró lehetett a héber szöveg ejtésének megfelelő megőrzésében.<sup>31</sup>

A maszorétáknak (*hagyományozók*) elnevezett csoportok a 8–10. század során nem csupán a magánhangzók, illetve a központozás jelölésének rendszerét dolgozták ki, de a szöveg másolói hibáinak elkerülése céljából egy statisztikai és korrekciós rendszert is kialakítottak, melynek segítségével ellenőrizhetővé vált a későbbi másolók munkájának pontossága.<sup>32</sup> Ez a rendszer most már a lehetőségekhez mérten a legszilárdabb szöveg-hagyományozást eredményezte, bár a zsidóság földrajzi széttagoltsága nem tette lehetővé, hogy általánosan és véglegesen tökéletesítsék a szöveget, azt azonban elérték, hogy a korábbi változatok végleg kiszorultak a használatból.

Jákób ben Chajjím ibn Adonniya a lutheri reformáció évében, 1517–1518-ban jelenteti meg az első nyomtatott héber Bibliát a velencei Daniel Bomberg nyomdájában, melyhez 1524–1525-es második kiadásában a számára elérhető teljes és általa ellenőrzött maszora anyagát is csatolta. Ezzel véglegesítette a szöveget, amely sokak számára elérhető volt és általánosságban az Ószövetség eredeti héber szövegét megőrző kiadásnak tartották, vagyis létrejött az első *textus receptus*. A nagy tekintélyre szert tett szövegkiadás egészen a 20. századig ezt a szerepet töltötte be. A 11. századi *Péterovári* (korábban Leningrádi) kódex megtalálásával a ben Chajjím kiadásánál korábbi, teljes kézirat alapján 1937-ben készítette el Rudolf Kittel a *Biblia Hebraica Kittelsiana*-t (BHK), melynek újabb kiadása a Stuttgarter Bibelgesellschaft *Biblia Hebraica Stuttgartensia*-ja. Ma ez számít *textus receptus*-nak, jóllehet újabb tudományos, ún. kritikai kiadásprojektek ma is tovább bővítik és színesítik a szövegkiadás palettáját.

Végkövetkeztetésül azt mondhatjuk, hogy a jelenleg ismert legrégebbi teljes ószövetségi héber szöveg a 11. századból (1008–1010) maradt fenn.

<sup>30</sup> A palesztinai maszoréta rendszer legkorábbi nyomait éppen a kairói karaita genizában megtalált, Kr. u. 750 körülről származó töredékek, illetve a Codex Cairensis szolgáltatják. Vö. Paul KAHLE: *Kairoer Genisa: Untersuchungen zur Geschichte des hebräisches Bibeltextes und seiner Übersetzungen*. Berlin, Akademie Verlag 1962. 79–82. Geoffrey KHAN: *The Early Karaites Tradition of Hebrew Grammatical Thought in Its Classical Form*. Studies in Semitic Languages and Linguistics 32. Leiden, Brill 2000.

<sup>31</sup> Moshe H. GOSHEN-GOTTSTEIN: „The Aleppo Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text”, *BA* 42 (1979) 145–163: „A magánhangzójelek bevezetése egy olyan eset, ahol a hagyomány gátjain túl kellett lépni a külső fenyegetés következtében. Azért vezették be, mert a muszlim támadást követően a héber nyelvet az eltűnés veszélye fenyegette.”

<sup>32</sup> A maszora részletes bemutatását lásd KUSTÁR: *A Héber Ószövetség szövege*. 83–101.



## A bibliafordítások kérdése

Minden fordítás önmagában már magyarázat is, vagyis egy adott szöveg más nyelvre történő átültetéséhez is már interpretációra van szükség. Mennyivel inkább, ha az adott szöveg nem feltétlenül egy vagy egységes, amint azt fentebb láthattuk. Következésképpen a bibliafordítások nehézségét a teológiaiilag szükségszerű szöveghez való hűség és a szövegkritikai kutatások alapján definiálható sokszínű szöveg jelenti.

Az első magyar nyelvű bibliafordítások elvben ugyan igyekeztek valamilyen héber szöveget követni, mégis Károli esetében is jól kimutatható, hogy inkább görög és latin fordításokat vettek igénybe a magyar szöveg kialakításánál.<sup>33</sup> Nem véletlen, hogy Komáromi Csipkés György 1668-ban elkészült bibliafordításának alcíméül írta, hogy: „Mellyet A Sidó Cháldeai és Görög nyelvekből Magyar nyelvre fordított...,” vagyis Komáromi valóban a héberből, arámból és görögből fordított. Az azonban egyelőre nem egyértelmű, hogy melyek voltak azok a szövegforrások, melyeket ehhez felhasznált.<sup>34</sup>

Az esetleges szövegeltérésekre, problémákra ekkoriban lapszéli jegyzetekben hivatkoztak,<sup>35</sup> vagy például Mélius Juhász Péter *Az KET SAMVEL könyveinek* fordításában a szövegbe írt héber, latin vagy magyar variánsokkal utalt rájuk.<sup>36</sup> A lapszéli magyarázatok a Vizsolyi Biblia újabb kiadásaival lassan elmaradtak. Az 1908-as Károli revízió során az érthetőség kedvéért beírt magyarázó vagy kiegészítő jellegű szavakat dőlt betűvel szedték. Ez egyértelműen jelzi az olvasónak, hogy az adott szó nincsen az eredeti szövegben.

Kecskeméthy István 1934-re elkészült, de csak 2002-ben megjelent fordítása az első modern magyar nyelvű bibliafordítás, mely kifejezetten utal a szövegkritikai kérdésekre. Lapszéli jegyzetekben rövidítésekkel utal a Septuaginta (LXX), a Ben Chajjím-féle maszoréta szövegkiadás (M), illetve a Vulgata latin fordításának (V) saját fordításában alkalmazott eltérésekre. Néhol a héber szavakat is hozza, vagy az esetlegesen másként fordított kifejezések eredeti héber jelentését, esetleg más, párszavas magyarázatot. A rövidítések feloldásával az általa használt héber és görög alapszövegeket is definiálja.

Az 1975-ben megjelent protestáns Újfordítás a főszövegben zárójelben hozza az eredetitől eltérő bővítményeket, és lábjegyzetekben konkrétan hi-

<sup>33</sup> A Septuaginta mellett Franciscus Vatablus, Sebastian Münster, Santes Pagninus, Immanuel Tremellius, Franciscus Junius héber és görög figyelembevételével készült latin fordításait azonosították be eddig forrásként. FARKASDY Dezső: „A Károlyi-Biblia keletkezése”, *Irodalomtörténeti közlemények* (1990) 700–710. Ezekre többségére maga Károli is hivatkozik „Előljáró beszéd”-ében.

<sup>34</sup> Talán kézenfekvőnek látszik, hogy a tanára és barátja által és a kor híres amszterdami rabbija, Joseph Athias segítségével készített, 1660-ban kiadott *Biblia Hebraica*-hoz felhasznált kéziratok jelentették a héber forrásszöveget.

<sup>35</sup> Így járt el Komjáti Benedek, Pesti Gábor és Sylvester János is.

<sup>36</sup> Mélius fejezetenként részletes magyarázatot is közbeiktatott a főszövegbe. Vö. facsimile kiadását: *AZ KET SAMVEL könyveinek, es az ket Kirali könyveknek való fordítása*. Debrecen 2010.

vatkozik a különböző szövegvariánsokra.<sup>37</sup> Az Ószövetség tekintetében a BHK-ra alapozva a Pétervári kódex jelenti az alapszöveget, az Újszövetség esetében ez a Nestle–Aland 25. szövegkiadása.<sup>38</sup>

Az 1990-es javított kiadása valamivel több szövegkritikai megjegyzést tartalmaz<sup>39</sup> a lábjegyzetekben, de néhányat töröl a korábbiak közül. Ez főként az Újszövetség szövegében figyelhető meg, a Nestle–Aland 26. szövegkiadásának felhasználása nyomán.<sup>40</sup>

A 2011-ben megjelent, a Veritas kiadó által gondozott Revideált Károli fordítás újszövetségi alapszövegeként a Nestle–Aland legújabb 27. kiadását vették, ami alapján több hagyományosan jól ismert részlet maradt ki a szövegből.

Mindezek alapján látható, hogy a nyomtatásban megjelent magyar protestáns bibliafordítások bár különböző mértékben, de valamilyen szinten mind-egyikük reflektál az eredeti nyelvű szövegek sokszínűségére.

## Az igehirdető és a szövegkritika

A bevezetőben feltett kérdésre adandó választ két részre kell bontani. Egyrészt a fentiek alapján látható többszintű szövegpluralitás miatt elengedhetetlen, hogy az igehirdető az adott prédikációhoz választott textust az eredeti nyelveken, a rendelkezésre álló szövegkiadások és kézikönyvek segítségével alaposan megvizsgálja. A mondatok, szavak formáját és a lehetséges változatokból adódó értelmezési lehetőségeit át kell tekintenie. Tisztában kell lennie a forgalomban lévő magyar fordítások szövegváltozataival is. Mindezek alapján el kell készítsen a maga számára a textus üzenetéből is adódó fordítást, mely az igemagyarázat alapjaként szolgálhat. Mindezt azonban csak nagy felelősséggel és kellő alázattal szabad megtenni.<sup>41</sup>

Itt jelenik meg a második része a kérdés megválaszolásának. Az igehirdető a szószékről liturgiai környezetben csak olyan bibliafordításból olvashat fel, melyet a Magyar Református Egyház elfogad és támogat. Ilyen jelen pillanatban három van: az 1908-as revideált Károli, az 1975-ös Újfordítás, illetve annak 1990-es javított változata. Minden más fordítást, beleértve a saját készítésű

<sup>37</sup> Pl. Mt 28,19-hez az Újszövetség 49. oldalán.

<sup>38</sup> A fordítás tudományos alapelveiről részletesen írt KOCSIS Elemér: „Az Új magyar protestáns Bibliafordítás”, *Református Egyház* 27 (1975) = in *A Magyar Bibliatársulat hatvan éve*. Szerk. Pecsuk Ottó. Budapest, Kálvin Kiadó 2009. 76.

<sup>39</sup> Pl. az Ex 6,3-hoz az Ószövetség 62. oldalán.

<sup>40</sup> Ennek a javított kiadásnak a sajátosságairól lásd KUSTÁR Zoltán: „Az újfordítású Biblia (1975) revíziója (1990) ószövetségi részének eredményei”, *Theologiai Szemle* 44 (2001) 235–241. Az 1990-es kiadás revideálásának munkálatai során megmaradtak a korábbi alapszöveg a Nestle–Aland 26. kiadásának változatánál.

<sup>41</sup> TÓTH Kálmán: *Bibliafordítás – Bibliamagyarítás*. Budapest, Kálvin Kiadó 1994. 43–46. is arra figyelmeztet, hogy „ezek a tudományos eredmények (elsősorban a szövegkritika) a bibliafordításnál kötelező alázattal és felelősséggel alkalmazandók – a jobb megértés és érthetővé tétel érdekében.”

fordítást az igehirdetésbe, az igemagyarázatba lehet beleszóni. Része lehet a textus értelmezésének, az üzenet kifejtésének, mint ami a héber és görög szövegelemek alapján közelebb hozza a megértést.

Következésképpen a szövegkritika az igehirdető műhelymunkájának szerves része, a saját vagy gyülekezeti tagoktól, vagy bárki mástól érkező bibliai szöveggel kapcsolatos kérdések megválaszolásának egyik lehetséges forrása. A tudományos, illetve egyházi megbízásokon alapuló bibliafordítások elkészítésének nélkülözhetetlen módszere. Ugyanakkor mechanizmusa nem része magának a prédikáció tartalmának, és egyéni eredményei nem alkotó elemei a liturgiának.

## Fordítói munka az igehirdetésre készülő exegézisben

### Gyakorlati szempontok

*Some people go to school tryin' to learn how to teach,  
Some people go to school tryin' to learn how to preach,  
But if you can't preach without going to school,  
Then you ain't no preacher, you're an educated fool.*  
Merle Travis: That's All

A Magyar Bibliatársulat a revideált új fordítású Biblia (1990) újabb revíziójának újszövetségi munkálataira elsődleges revizorként Vladár Gábort kérte fel, aki ezt a feladatot Hanula Gergellyel együttműködve végzi. A kiváló munkanyag a revíziós célkitűzéseken is túlmutatva ad sok helyen rendkívül értékes fordítói megjegyzéseket. A bibliafordítás témáját már csak e most folyó munkának köszönhetően is előtérbe állítandónak tartom.

Ezúttal azonban nem magára a bibliafordításra vagy elméleti kérdésekre koncentrálok, szempontjaim nem hermeneutikai-exegetikai jellegűek, nem fordításelméletiek és nem is gyakorlati teológiai-homiletikai aspektusok, hanem elsődlegesen a gyülekezeti lelkipásztori *gyakorlatot* tartom szem előtt.

### 1. Az igehirdetésre készülő exegézis

Az első kérdés mindjárt ez: magától értődő-e egyáltalán, hogy az igehirdetést exegézis előzi meg? „Igen” – mondhatják azok, akik lelkipásztori szolgálatukat így is végzik, vagy legalább megpróbálnak megfelelni az egyházuk és maguk támasztotta igényeknek. Sejtésem és szubjektív tapasztalataim szerint mégis az „igen, de...” lenne a leggyakoribb felelet egy ilyen kérdésre: „Elvileg meg kellene hogy előzze az exegézis az igehirdetést, része kellene hogy legyen a prédikációs készülésemnek, hiszen így tanultuk, de hát a körülmények... Kinek van erre ideje?”

Valóban nem könnyű a feladat; reálisan nézve egy szolgálatát tisztességesen, hivatásként végző lelkipásztor sajnos nehezen talál időt arra, hogy minden egyes igehirdetését, bibliaóráját alapos exegézis előzze meg. A szerteágazó lelkipásztori munka olyan munkafegyelmet igényel, amire sokan egyszerűen nincsenek felkészülve: az igényeknek való megfelelés miatt a kevésbé látványos elemek elmaradhatnak vagy felszínessé válhatnak. Az exegézis is ilyen

kevésbé látványos elem: nem magát az exegetikai elemzést mutatjuk be a szószéken, és a legtöbb esetben az igehirdetés hallgatói sem az alapos exegézisre vonatkozó visszajelzést adnak – ha egyáltalán adnak –,<sup>1</sup> hanem a nagytiszteletű úr szép férfias hangját vagy a nagytiszteletű asszony szívhez szóló üzenetét dicsérik (vagy fordítva; vagy talán ezek hiányát jelzik közvetlen vagy közvetett módon). Mégis fontos, hogy felállítsuk a prioritási sorrendet, és ez alapján próbáljuk megvalósítani lelkipásztori szolgálatunkat, időbeosztásunkat, valamint a gyülekezetben a szolgálatok megosztását.

Márpedig az igehirdetés prioritás. A református lelkipásztornak ugyanis valóban vannak vezetési, szervezési, lelkigondozói, oktatási, adminisztratív, reprezentatív, közéleti stb. feladatai; családi, sőt magánélete is kell, hogy legyen. A hagyományos „egyemberes rendszer” veszélyeire joggal hívják fel egyre többen a figyelmet elvi és gyakorlati szempontból. Ám míg a lelkipásztortól elvárt és célul kitűzött gyülekezeti funkciók közül több is megosztható nem lelkészi végzettségű és felhatalmazású tagok között, ezek közé az igehirdetés nem sorolható. A lelkipásztor a gyülekezet igehirdető presbitere, ez a különleges megbízása. Ennek a szempontnak a *vocatio externa* megvalósítása során (felvételi, lelkészképzés, lelkészválasztás stb.) döntő szerepet kell játszania, és ugyanígy prioritást kell teremtenie a lelkipásztor saját gyülekezetépítési-missziói koncepciójában és lelkészi gyakorlatában.

A kiinduló kérdésre „nem” válasz hitvallásos alapon nem adható. „...nem helyeslünk akármilyen magyarázatokat – olvassuk a Második Helvét Hitvallásban. – (...) Az Írásnak csak azt a magyarázatát ismerjük el igaz keresztyén értelmű magyarázatnak, amely magából az Írásból van véve (annak a nyelvnek szelleme szerint, amelyen írták azt, valamint a körülmények szerint mérlegelve és a hasonló vagy eltérő, több és világosabb helyeknek egybevetésével kifejtve) ...”<sup>2</sup> Ezek a fő alapok, amelyek a református igehirdetést is, annak elméletét és gyakorlatát meghatározzák. Az igehirdetés feladata nem egyszerűen az, hogy a lelkipásztor vallásos beszédet vagy előadást tartson, szívhez szóljon, meghasson, hanem hogy Isten ígétét hirdesse. A másik oldalról pedig az igehirdetés a református reformáció egyházaiban nem egyszerűen hívó bizonyágtétel, szubjektív reflexió az olvasott ígére, hanem a reformátori felismerés szerint nem lehet más, mint az ige egyszerre tudományos igényű és hívó, a Szentlélek belső megvilágosítását segítésül hívó magyarázatára épülő hirdetése.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Megfontolandó a visszajelzések tudatos kérése és feldolgozása az egész istentiszteletre, de azon belül külön az igehirdetésre nézve is. Vö. David PLÜSS – Michael RAHN (szerk.): *Beszéljünk az istentiszteletről! Feedback-módszerek gyűjteménye*. Kálvin Kiadó, Budapest 2010.

<sup>2</sup> A *Második Helvét Hitvallás*, II. fejezet. (Ford. Szabadi Béla). A Magyarországi Református Egyház hitvallási iratai, Kálvin Kiadó, Budapest, több utánnymás, a legutóbbi 2010.

<sup>3</sup> Mindezt érvényesnek tartom attól függően, hogy végül maga az igehirdetés mennyiben konkrét igemagyarázat, vagy mennyiben választ az igehirdető esetleg más korszerű(bb?) homiletikai módszert az igehirdetésben, melyeket nem tisztem értékelni. A legmodernebb formák mellett is hangsúlyozandó azonban az igehirdetés biblikus kötöttsége (csak a legegyszerűbb alapformákat

## 2. Az eredeti értelem keresése

Tágabb értelemben minden valódi igehirdetés fordítás: egy „eredeti” üzenetet, gondolatot próbálunk „átültetni”, közvetíteni az aktuális hallgatók számára.<sup>4</sup> Minden különbség ellenére így volt ez már a zsinagógai istentiszteleten, ahol a Tórát és a prófétákat kellett aktualizálni, sőt gyakran konkrétan is lefordítani a kor és a környezet nyelvére (arámra, illetve görögre), és így volt ez az ősegyház gyülekezeteiben is: a régi Írások aktuális üzenetét ismerték fel és alkalmazták Jézus Krisztus felől – hamarosan ráadásul görög nyelven. A feladat, ahogy egykor, ma is kettős: az „eredeti értelem” megértése és annak aktuális újrafogalmazása.

*Az eredeti értelem keresése minden exegetikai munka célja,*<sup>5</sup> függetlenül a követett hermeneutikai módszerektől. Az igehirdetésre készülve nagy kísértés, hogy előzetes megértés felől közelíték a textushoz: 1. megvan az üzenet, amit hirdetni kívánok a gyülekezetnek, és ehhez keresek textust, „ugródeszkát”, sokszor legföljebb „mottót”, vagy mindenről „az” jut eszembe (ti. minden textusból tulajdonképpen ugyanazt az üzenetet hozom ki); 2. eleve megvan az az értelmezés, amelyet egy-egy igeszakaszhoz kötök. Az utóbbi lehet a jobbik eset, ha ez esetlegesen már korábban elvégzett exegézisre, teológiai tanulmányaim során felismert vagy elsajátított értelmezésre támaszkodik, de ez valószínűleg csak kevés bibliai szakasszal kapcsolatban mondható el (a lelkészképzés során nem a teljes Szentírás exegézisét tanuljuk meg, hanem exegetálni tanulunk) – és ebben az esetben is hasznos, ha újra bejárom a megértés útját. Az igehirdetéshez alázat kell. Annak az alázata, hogy nem azt akarom megérteni a textusból (beleérteni a textusba), amit én szeretnék mondani, hanem Isten üzenetét akarom hirdetni. Ez az alázat lelki téren többek között az imádságban nyilvánul meg. Ennek a szellemi-gondolati megfelelője az, hogy az előzetes megértésem helyett<sup>6</sup> az eredeti értelmet keresem.

Az eredeti értelem keresésének igénye és módszere koronként változhat – az exegézis módszereit meghatározó hermeneutikai elveket és írásmagya-

említve: az igemagyarázat és a tematikus igehirdetés esetében is a teljes Szentírára és a konkrét textus[ok]ra is érte), ami az említett két feltétel mellett biztosítható.

<sup>4</sup> Az exegézis, fordítás és igehirdetés szoros kapcsolatot kiemeli Bolyki János is: „*hermeneuó* = magyarázni, kifejteni, tolmácsolni, lefordítani. (...) a klasszikus görög nyelvben a [hermeneutika fogalmának] értelme hármas: 1. beszéd; 2. művészi előadás; 3. a tartalom magyarázása, tolmácsolása” (BOLYKI János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*. Kálvin Kiadó, Budapest 1998. 16).

<sup>5</sup> „A Szentírás mondanivalóján a reformátori teológia mindig az *írás egyszerű értelmét* (*sensus literalis simplex*) értette, és gondosan megkülönböztette az exegézistől az *usus*-t, az *applicatio*-t: az időszerű és személyre-közösségre szabott *alkalmazást*.” PÁKOZDY László Márton: „Exegézis és hermeneutika”, in *Úó: Szövetség és hűség. Tanulmányok*. Kálvin Kiadó, Budapest 2010. (= „Az exegézistől az igehirdetésig”, *Theológiai Szemle* 1961 [ÚF 4] 140–154) 193.

<sup>6</sup> Az előzetes megértés természetesen nem összekeverendő az előzetes ismereteimmel vagy a hittemmel, istentapasztalatommal, a gyülekezet ismeretével stb., amire mind szükségem van.

rázati irányzatokat itt most nem mutatjuk be és nem értékeljük<sup>7</sup> –, de mindig jelen kell hogy legyen. Tisztában lehetünk azzal, hogy az „eredeti értelem” bizonyos tekintetben „pozitivistá” kifejezés, valamint alázatra indíthat minket az a tény, hogy azok a kérdésfeltevések, amelyeket mi ma felteszünk egy adott szövegnek a megértés céljából (ki írta, milyen körülmények között, kiknek, milyen nyelven, mi a kontextus, milyen volt a szerző és a befogadók társadalmi-kulturális-vallási háttere és környezete, milyen műfajú a szöveg stb., függően a követett hermeneutikai módszerektől is), nem mindig voltak magától értődő kérdések. Nyilvánvaló példákat szolgáltatnak erre az Újszövetség ószövetségi idézetei,<sup>8</sup> vagy jól ismertek a LXX és az Aquila-fordítás különbségei és a későbbi alexandriai és antiókhiai írásmagyarázati iskolák közötti eltérések. Az „új” hermeneutikai irányzatok megint másfajta kérdőjeleket tesznek az „eredeti értelem” kifejezés mögé. Mégis elmondható mindegyik megközelítésről, hogy az alapjuk az eredeti szöveg megértésére való törekvés. A történeti-kritikai elemzés Isten színe előtt nyilvánvalóan nem értékesebb (és nem abszolút értelemben „helyesebb”), mint például egy óegyházi allegorikus magyarázat. Ugyanakkor módszerünknek mindig korszerűnek kell lennie (ami nem jelenti az aktuális divatok szolgálai vagy lelkes követését!): a nyugati, azon belül kontinentális, humanizmus-felvilágosodás utáni (és csak nagyon kis részben posztmodern) kultúrában érvényes tudományos eszköztár használatától, illetve kérdésfeltevéseitől éppúgy nem tekinthetünk el, mint a hívő értelmezéstől.<sup>9</sup>

Elvben tehát sok mindent gondolhatunk az eredeti értelem megismerhetőségéről, annak valós korlátairól („*most tükör által homályosan látunk... , most töredékes az ismeretem...*”, 1Kor 13,12), mégis az eredeti értelem megértésére kell törekednünk. A Bibliával szemben nem lehet kevesebb az elvárásunk, mint egy idegen nyelvű irodalmi alkotással, szakszöveggel vagy egy ókori szöveg fordításával kapcsolatban: adja vissza lehetőleg pontosan, de ma érthető módon ugyanazt, amit az eredeti szöveg jelent(ett).

<sup>7</sup> Csak két könyv a témában magyar nyelven: BOLYKI: *Az újszövetségi írásmagyarázat ...*; KARASSZON István: *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*. Simeon könyvek 1. Pápai Teológiai Kézikönyvek 3. Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa 2005.

<sup>8</sup> Az újszövetségi szerzők néha látszólag önkényesen idéznek egy-egy ószövetségi szakaszt. De ez valóban csak a látszat: valójában megvannak ennek is a szabályai. „... az Írás egyetlen profécija sem ered önkényes magyarázatból, mert ... a Szentlélektől indítatva szóltak meg az Istentől küldött emberek” – olvassuk a 2Pt 1,20k-ben, ami először egy *belső*, látszólag a Lélek szabadságát kiemelő szabályt nevez meg (a Lélek „ihletését”), ám ugyanakkor a *magyarázat* igényével lép fel, és mindezt világosan *normának* tekinti éppen az önkényes magyarázattal (*idios epilysis*) szemben, vö. 19. vers. (Vö. VARGA Zsigmond: *Újszövetségi görög–magyar szótár*. Kálvin Kiadó, Budapest 1996. 356. is: a 2Pt 1,20 „azt akarja hangsúlyozni, hogy a profécianak szüksége van értelmezésre, de ez nem lehet önkényes”).

<sup>9</sup> Korábbi időkön nem lehet számon kérni a későbbi felismerések alkalmazását. Fordítva azonban ez már nem mondható el. – A hit szerepéről a tudományos írásmagyarázatban vö. Martin HENGEL: *Öskeresztjén történetírás*. Kálvin Kiadó, Budapest 2010. különösen 73–89. és 187–196.

### 3. Bibliafordítások és önálló bibliafordítás

Kell-e egyáltalán fordítói munkát végezni az igehirdetésre készülő exegézis során? A válaszom egyértelmű *igen*, bár mindjárt árnyalni is szeretném ezt a választ.

Az „igen” válasz nem is annyira egyértelmű: istentiszteleti használatra egyházunkban megvannak az elfogadott-ajánlott bibliafordítások, így ezekből olvassuk a leckiót és a textust. Mi szükség van akkor a saját fordításra?

*Nem feltétlenül azért, hogy önálló, az elfogadott fordításoktól eltérő eredményekre jussunk.* Az alázat itt is fontos szempont. Szem előtt kell tartanunk, hogy a lelkészképzés során elsajátított nyelvtudás alapján nem vagyunk teljesen kompetens nyelvészek és szakfordítók. A fordítói munkában és az exegézisben mindenképpen rá vagyunk utalva a szakirodalomra, mások eredményeire, amint pedig ezekbe betekintünk, láthatjuk, hogy egy-egy versnek, sőt akár szónak könyvtárnyi irodalma van. Éppen azért is van értelme meghatározott bibliafordításokhoz kötni az istentiszteleti használatot, mert ezek mögött olyan fordítói döntések állnak, amelyek szakmai szempontból meghaladják mi személyes kompetenciánkat.<sup>10</sup>

Azért viszont igenis szükség van a saját fordításra, hogy a nyelvi, nyelvtani, értelmi elemzés útján jobban, mélyebben megértssem a szöveget. Segít „levetett saruval” olvasni a textust, és segít megszabadulni az előzetes megértéstől. Lehet – jó fordítás használata esetében nagyon valószínű! –, hogy nem jutok új, gyökeresen eltérő eredményre, de aha-élményre igen.

Lehet, hogy még akkor sem jól értem elsősre a szöveget, ha a magyar fordítást olvasom. Bármilyen jó az adott bibliafordítás, mégsem biztos, hogy pontosan ugyanazt értem alatta, mint a fordítók. Minél inkább formális, szó szerinti egy fordítás, annál nagyobb erre az esély.<sup>11</sup> Lásd például a klasszikus félreértést: a „menjünk el mind Betlehemig” (Lk 2,15, rev. Károli) megfogalmazásban a „mind” nem azt jelenti, hogy „mindnyájan”.<sup>12</sup> A „Boldogok, akik

<sup>10</sup> Ez természetesen nem azt jelenti, hogy ezek a fordítások feltétlenül és mindenben jók, teljesen konzekvensek, nincsenek sajtó- vagy akár fordítói hibák. A nyelv és kultúra változásain túl ezért is szükség van újabb és újabb revíziókra. Valamint ezért szükséges, hogy a modern revíziók világos szakmai elvek alapján készüljenek.

<sup>11</sup> Nem mindenki számára egyértelmű, hogy a bibliafordítás célja az eredeti üzenet aktuális, lehetőleg világosan érthető megfogalmazása. „Sokak számára az ódivatú nyelvezet hordozza a tekintélyt és a maradandó hagyomány érzetét, de még többek számára ugyanez a nyelvezet a Bibliát múzeumi relikviává silányítja, amelynek vajmi kevés mondanivalója van a jelen számára. Vannak, akik szívesen olvassák a Bibliát egy olyan nyelven, amely «szépségesen érthetetlen». Valójában azonban az egyik ilyen olvasó, amikor megkérdezték tőle, hogy miért kedveli az ilyen fordítást, őszintén bevallotta: «Gyönyörűek a szavak, de egy szót sem értek belőlük.»” Jan DE WAARD – Eugene A. NIDA: *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban.* (Ford. Pecsuk Ottó) Magyar Bibiatársulat–Kálvin Kiadó, Budapest 2002. 12.

<sup>12</sup> *Dielthómen dé heós Betlehem*, 1990-es rev. úf.: „Menjünk el egészen Betlehemig”; VLADÁR Gábor és HANULA Gergely javaslata nyomán (kéziratfájl) a revíziós próbakiadás: „Menjünk el Betlehembe”



éheznek és szomjaznak az igazságra” (Mt 5,6 – 1990. rev. úf.) magyar szövegét olvasva akár a (filozófiai) igazságkeresésre is gondolhatnánk, ami pedig nem igazán indokolható a mátéi szövegben szereplő *dikaiošyné-cédáqá* értelme felől nézve. Egy bibliafordításban sok szempontra oda kell figyelni, és dönteni kell, nem lehet fordítási alternatívákat adni, az igehirdetésre készülő lekipásztornak viszont meg kell értenie egy ilyen döntést, de a szöveg pontos jelentése is feltárulhat előtte, ha megpróbálja bejárni ugyanazt az utat, amit az általa használt fordítás készítői bejártak. A legbiztosabb út tehát, hogy a magyar bibliafordítás szövegét valóban megértsem, az önálló fordításon keresztül vezet.

Abban a nagyszerű helyzetben vagyunk, hogy nem csak egy bibliafordítás áll rendelkezésünkre: az 1908-as revideált Károli és az 1990-es revideált új fordítás mellett számtalan fordítás elérhető magyarul is, és akkor nem beszélünk a különböző idegen nyelvű bibliafordításról. Ezeket érdemes egymás mellé tenni, de csak úgy, hogy egyúttal tudatában vagyok mindegyik fordítás saját jellemző fordítói szempontrendszerének. „Egy adott szöveghez gyökeresen eltérő fordításokat készíthetünk, kezdve a szóról szóra haladó interlineáris megfeleltetéstől a radikális átértelmezésig. A különböző fordításokat így csoportosíthatjuk: interlineáris, szó szerinti, funkcionálisan ekvivalens, adaptált és kulturálisan átértelmezett” – írja de Waard és Nida.<sup>13</sup> Ez alapján általánosan használt fordításaink leginkább a szó szerinti és a funkcionálisan ekvivalens fordítások között ingadoznak. Nem azért érdemes több fordítást összevetni, hogy valamelyikben találjak olyat, ami „nekem tetszik”, hanem azért, hogy segítse a megértést: melyik fordítás *miért* így fogalmazza meg az adott szöveget. Ez ugyanis segíthet az eredeti értelem felismerésében.

#### 4. Megértés és fordítás

A fordítás és az exegézis nem statikusan egymásra épülő szintek, hanem kölcsönhatásban állnak egymással. A fordítás egyfelől része az exegézisnek, másfelől az exegézis kézzelfogható eredménye: nem véletlen, hogy általában az exegetikai kommentárok része a nyelvi és szóelemzésen túl a saját fordítás is, ami már tükrözi a szöveg értelmezésének eredményeit.

Vulgárisan így szoktak fogalmazni: „minden fordítás ferdítés”, ami természetesen így nem igaz. Természetesen van benne igazság, mert minden fordítás magában foglalja az értelmező értelmezését, ami minél távolabb van – időben, kultúrában – az eredeti közléstől, valamint minél összetettebb az információ, annál több értelmezést igényel, és így annál több szubjektív elemet tartalmazhat.

---

– tudniillik „az «egészen» a Károli «mind»-jét váltotta fel, de felesleges” – [http://bibliatarsulat.hu/wp-content/uploads/2011/11/mbta\\_lk\\_probakiadas\\_doc.pdf](http://bibliatarsulat.hu/wp-content/uploads/2011/11/mbta_lk_probakiadas_doc.pdf), hozzáférés 2012. június 29.

<sup>13</sup> DE WAARD–NIDA: *Egyik nyelvről a másikra*. 56. A különböző típusok jellemzőiről röviden: 56kk.

Nyilvánvaló, hogy egy olyan egyszerű mondat esetében, hogy *ti zéteite*; (Jn 1,38), nem sok nehézséget okoz az értelmezés és a fordítás sem: „Mit kerestek?” (Ez valószínűleg minden korban és minden kultúrában könnyen értelmezhető információ.) Amikor azonban például az a szöveg áll előttünk, hogy *en autó katoikei pan to pléróma tés theotétos sómatikós* (Kol 2,9), akkor olyan fogalmakkal van dolgunk (pl. *katoikeó, pléróma, theotés, sómatikós*), amelyeknek alaposan megváltozott a jelentése a Kr. u. első század óta, nem a mai ember gondolkodási sémáihoz kapcsolódik, vagy más esetben kortörténeti, földrajzi ismereteket követel a helyes értelmezés: pl. a Jn 6,10 esetében: *én de chortos polys en tó topó*, ahol a hagyományos fordítás szerint „nagy fű volt azon a helyen”, ám ez magyarul azt sugallja, mintha *magas* fű lett volna, ami a magyar olvasónak leginkább egy lekaszálatlan mezőt juttat eszébe, ahol éppen hogy *nem lehet leülni* – feltehetően itt inkább arról van szó, hogy sok füves rész volt ott,<sup>14</sup> ami (akár az egyébként felforrósodott talajjal, esetleg sziklás részekkel szemben) lehetővé tette a leülést (tkp. leheveredést) az étkezéshez. A „sok fű” szó szerinti fordítása természetesen szintén rossz megoldás, és nem elsősorban a marihuánás áthallás miatt (esetleg amiatt is), mint inkább azért, mert nem segít a megértésben.<sup>15</sup>

Az exegézis alapja az eredeti nyelvű, tudományos szövegkiadás, még akkor is, ha az igehirdetésre készülő exegézisben *szövegkritikai munkát a legritkább esetben* indokolt végezni. Leginkább azért jó ezeket a kiadásokat használni, mert az igehirdetés alapigéjeként valamelyik istentiszteleti használatra ajánlott bibliafordítást használjuk, amelyek bizonyos szövegkritikai döntéseket követnek: jó tudni, segíti a megértést, hogy mi alapján.

Az *első lépés* az eredeti szöveg elolvasása és megértése. A szövegkiadások valamelyest már segítenek a megértésben is: értelmi egységekre (mondatokra és bekezdésekre) bontották a szöveget, írásjelekkel látták el, jelzik a prózai és költői részek közötti különbséget (ez már mind értelmezési döntés!), szövegkritikai döntéseket hoztak. Az exegézis során célszerű ez alapján tájékozódni, és először is értelmi egységekben olvasni és értelmezni a szöveget. Ez minden esetben fontos: a szűkebb és tágabb kontextus nélkül aligha értelmezhető bizonyosan helyesen egy-egy kiragadott mondat!

Természetesen meg kell érteni az *egyes szavakat*, de nem az egyes szavaknak van értelmük, hanem a szavak együtt alkotnak szöveget, és annak van együtt értelme. Külön feladat a hebraizmusok és egyéb idiomatikus elemek felismerése – ezeknél általában félrevezető, de leggyakrabban homályos a szó szerinti értelmezés (ezeket egy „szó szerinti” bibliafordítás általában meghagyja, egy funkcionális ekvivalenciát követő lefordítja).

<sup>14</sup> A VLADÁR–HANULA munkaanyag szerint: „a «nagy fű» magasat jelent, itt «nagy füves terület»-ről van szó”. Kéziratfájl.

<sup>15</sup> A próbakiadásban megjelent revíziós javaslat itt ez lett: „Füves terület volt az.” [http://biblia.tarsulat.hu/wp-content/uploads/2012/05/MBTA\\_Jn.probakiadas.pdf](http://biblia.tarsulat.hu/wp-content/uploads/2012/05/MBTA_Jn.probakiadas.pdf), hozzáférés 2012. június 29.

A lexikai és *grammatikai* elemzésből adódik valamiféle „nyersfordítás”, amely nyilván szó szerinti. Például: *Udeis dynatai dysi kyriois duleuein: é gar ton hena misései kai ton heteron agapései, é henos anthexetai kai tu heteru kataphronései. u dynasthe theó duleuein kai mamóna* (Mt 6,24). Szó szerint kb.: „Senki [sem] képes két úrnak szolgálni, mert vagy az egyiket fogja gyűlölni és a másikat fogja szeretni, vagy a másikhöz fog ragaszkodni és az egyiket fogja megvetni. Nem vagytok képesek Istennek szolgálni és a mammonnak.” – Ez természetesen egy könnyű szöveg, főleg azért, mert nagyjából lineáris szórenddel készíthető egy szó szerinti fordítás.<sup>16</sup> Talán még szótárazni is csak egy-két szó esetében kellett azoknak, akik rendszeresen elő-előveszik a görög Újszövetséget; a nyelvtani esetek és igeidők felismerése sem okozott különösebb nehézségeket. Akár elvégzettnek is ítélnénk a fordítást, és lehetséges, hogy végül tartalmilag nem is jutunk majd más (legföljebb remélhetőleg szebb)<sup>17</sup> megfogalmazásra, ám itt még sincs vége a fordítói munkának.

Most jön ugyanis még csak a *tartalmi elemzés*, az exegézis további elemei. Mert mit is jelent az „úr”, mit is jelent a „szolgálat”? Mit jelent „szeretni” és „gyűlölni” és a többi ige? Méghozzá nem ma mit jelent (ez majd egy következő lépés lesz), hanem akkor és ott mit jelentett? Ki is írta ezt az evangéliumot? Kiknek írta? Ki mondja ezeket a szavakat? Kiknek? Milyen nyelvi és elvi-teológiai háttérrel, milyen kulturális körülmények között? Mi az a „mammon” (ennek ugye ma nincs igazi jelentése, hacsak nem a Bibliából, tehát itt eleve a kortörténetre vagyunk utalva)? Ezeket a kérdéseket fontos feltennünk ahhoz, hogy a felszínes megértésnél mélyebben megértsük a szöveget. És ahogy feltárjuk az akkori jelentést, úgy tárul fel a szakadék is az eredeti szöveg és a mai olvasó-hallgató között, egyre inkább kiderül, hogy nem ugyanazt értjük úron, szolgálaton, ragaszkodáson, gyűlöleten stb., illetve azt, amit Jézus ott és akkor mondott, mi ma máshogyan mondanánk. Ez a szakadék azonban nem életveszélyes szakadék, hanem már önmagában egyfajta helyzeti energiával, dinamikával tölti meg az ige hirdetésre készülő elemzést, amiből jó esetben csak még több lesz a szószéken.

<sup>16</sup> Nem véletlen, hogy itt szinte szó szerint egyezik a revideált Károli és az új fordítás. A revíziós próbakiadásban ugyanakkor a jövő idő hangsúlyozottan megjelenik a VLADÁR–HANULA anyag javaslatára (kéziratfájl): „Senki sem szolgálhat két úrnak, mert vagy az egyiket fogja gyűlölni, a másikat pedig szeretni, vagy az egyikhez ragaszkodik majd, a másikat pedig megveti. Nem szolgálhattok Istennek és a mammonnak.” [http://bibliatarsulat.hu/wp-content/uploads/2011/09/mbta\\_mt\\_probakiadas\\_doc.pdf](http://bibliatarsulat.hu/wp-content/uploads/2011/09/mbta_mt_probakiadas_doc.pdf), hozzáférés 2012. június 29.

<sup>17</sup> Szubjektív tapasztalatom megerősíti Nidáék megállapítását: „Sokan gondolják úgy, hogy minden fordításnak furcsának és esetlennek kell lennie, hiszen ezt tanulták az iskolai idegennyelv-oktatás során. A nyelvtanárok gyakran a szükségesnél is többször ragaszkodnak ahhoz, hogy a diákok szó szerinti fordítást készítsenek. Úgy vélik, ezáltal is megbizonyosodhatnak afelől: a tanuló ismeri a nyelvtant és a szavak jelentését. Emiatt a tanulók azt hiszik, hogy a fordítás szükségszerűen egyenlő a forrásszöveg szintantikai és lexikális jellemvonásainak szó szerinti reprodukálásával, még akkor is, ha ez saját anyanyelvük durva eltorzításával jár együtt”, DE WAARD–NIDA: *Egyik nyelvről a másikra*. 12k. Talán jó példa a fenti nyersfordításom: az eltorzítás ezen is jól felismerhető, ez így nem magyar szöveg; noha értjük, de átjön rajta az eredeti mondatszerkesztés – „fordításul” van.

Mert itt jön a második szakasza a fordítói munkának: hogyan tudom ugyanazt, amit akkor és ott Jézus mondott, illetve Máté evangéliuma leírt, megfogalmazni ma Sopronban vagy éppen Nagykátán, úgy, hogy ugyanaz „essen le” a mai hallgatónak, mint ami leesett a hegyi beszéd hallgatóinak, illetve Máté gyülekezetének? A megértést célzó fordítás és az igehirdetés itt tartalmilag találkozik: a fordítás célja nem más, mint a forrásszöveg érthető újrafogalmazása a fogadó közeg számára, ahogy az igehirdetés célja sem más, mint a bibliai üzenet, a textus tartalmának megfogalmazása a befogadók számára érthető módon. Lehetséges, sőt valószínű, hogy itt már a szó szerinti fordítás nem fog segíteni, még ha esetleg a bibliafordítók (akiknek a munkáját lekióként-textusként-bibliai hivatkozásként felhasználom: felolvasom, idézem) elégségesnek ítélték is a tulajdonképpeni szó szerinti fordítást.

Például, amikor ezt a kifejezést használja Pál: *allaxai tén phónén mu*, azt az 1990-es revideált új fordítás az 1908-as revideált Károival egybehangzóan így fordítja: „változtatni a hangomon” (Gal 4,20); de „az idiómát nem lehet szó szerint fordítani, helyette: «más hangon beszélni veletek»”.<sup>19</sup> A munkafordításomban le kell fordítani a szavakat, egymás mellé kell tenni, de ezután fel kell ismernem, hogy az értelme így valóban nem az, hogy Pál elváltoztatja a hangját, hanem a hangnemén akar változtatni, vagyis: „más hangon kíván beszélni” (ez véleményem szerint egy funkcionálisan ekvivalens megoldás – ami nem összekeverendő a parafrázissal). A bibliafordítónak el kell döntenie, hogy ez az adott bibliafordításban választható megoldás, vagy sem. Én viszont mint igehirdető attól függően, hogy mit akarok kiemelni: ha egyes szavak pontos jelentése a fontos a magyarázat során, adhatok szó szerinti fordítást ott is, ahol egyébként a bibliafordításban nem szerencsés, illetve adhatok akár parafrázist is, ha az értelmi fordítás a cél – végeredményben az igehirdetésben mindig az kell hogy legyen.

Kell-e ebben az esetben konkrétan megfogalmazott fordítást készíteni? Nem feltétlenül, de jól jöhet. A cél ugyanis nem az, hogy az igehallgatókat az exegetikai felismeréseimmel szórakoztassam, netalán a tudásomat fitogtassam, hanem az, hogy megszólaljon az üzenet. Ehhez pedig jó, ha készen áll egy frappáns fordítás. Itt már jól jöhet, ha elsajátítom a funkcionális ekvivalencia<sup>20</sup> szemléletét és/vagy ilyen fordításokat (is) használok a készüléshöz, és parafrázis is alkalmazható az igehirdetéshez készített munkafordításomban.

Ahogy az igehirdetéshez, úgy a fordításhoz is alázat kell. Még egy hétköznapi szöveg esetében is: engedni kell a másikat megszólalni. A bibliafordításhoz még több alázat kell: Isten iránt (eredeti üzenet, mit jelent?), a gyülekezet iránt (aktuális üzenet: ők mit értenek?), sőt még a bibliafordítási és -értelmezési hagyomány iránt is (akár a saját értelmezésemmel, „zseniális” felismeréseimmel szemben).

<sup>19</sup> VLADÁR Gábor – HANULA Gergely elsődleges revíziós javaslata, kéziratfájl.

<sup>20</sup> Ajánlom ehhez: DE WAARD–NIDA: *Egyik nyelvről a másikra.*, TÓTH Kálmán: *Bibliafordítás – Biblia-magyarázás.* Kálvin Kiadó, Budapest 1994.

## 5. Néhány gyakorlati javaslat

Fentebb említettem, hogy az exegézishez és fordításhoz rá vagyunk utalva a szakirodalomra. Magától értődően használnunk kell héber és görög *szótárt*, illetve praktikusak lehetnek az eredeti nyelvű konkordanciák vagy kereső szoftverek. Részesítsük előnyben a bibliai szókincshez írt szótárakat, és tartuk szem előtt, hogy a kétnyelvű szótár (főként egy holt nyelv esetében!) nem azt mondja meg, hogy egy szó pontosan minek felel meg a másik nyelven, hanem többek között (és minél ritkább a szó, annál inkább) az előfordulások alapján adja meg a jelentést; érdemes kikeresni a vizsgált szakaszra való hivatkozást a szócikken belül. Egy adott szó nem feltétlenül ugyanazt jelenti ugyanannál a szerzőnél sem, még kevésbé biztos, hogy Máténál és Jánosnál ugyanabban az értelemben szerepel.

A nyelvi szótárak és az esetlegesen igénybe veendő nyelvtanok, nyelvi elemző segédletek mellett ott vannak a *teológiai vagy exegetikai szótárak*, *lexikonok* is, amelyek sokat segíthetnek a megértésben. A *kommentárok* szintén magától értődő segítséget nyújtanak a megértésben. Említettük már a referenciaként használható magyar és idegen nyelvű fordítások használatát és azt, hogy minden fordítást a maga helyén kell kezelni. A magyarázatos bibliák is adhatnak némi támpontot a megértésben.

Minél több referenciamunkát használunk, annál nagyobb a valószínűsége, hogy megalapozott értelmezést tudunk követni. Ha olyan fordítási megoldásra jutottam, amit nem fordít más úgy, ahogy én, akkor legalábbis gyanakodjak rá, hogy valamit nem jól értek. Inkább egy jó, megbízható bibliafordítás, mint egy önálló, saját „bölcsségen” alapuló „felismerés”!

*Lekcióként, textusként, bibliai idézetként ne a saját fordításunkat olvassuk fel!* Ez is alázat kérdése egyfelől, másfelől az „illendően és rendben” (1Kor 14,40) elvnek is meg kell felelni. Ha az exegézis során találtunk egy remek fordítási megoldást akár egy magyar nyelvű, akár egy idegen nyelvű fordításban, akár mi bukkantunk rá „a” megoldásra, ezt az igemagyarázatban ki lehet és esetleg ki is kell fejteni, de fontos, hogy a saját fordításunk ne emelkedjen „hivatalos rangra”. El kell hogy higgyük: az általunk esetleg rosszabbnak tartott fordítás(ok) mögött legalább olyan komoly szakmai érvek vannak, mint a mi megoldásaink mögött. Tartsuk szem előtt, hogy egy bibliafordítás nem igazán hagyhat homályos helyeket, döntenie kell így vagy úgy. Esetleg jegyzetben felhívhatja a figyelmet alternatív fordítási lehetőségekre. Ha a szükség úgy hozza és a hallgatóság erre alkalmas, az eltérő fordítási lehetőségeket az igehirdetésben meg lehet említeni. Ott akár nem annyira szép fordítás is megállja a helyét, hiszen a hallgatókkal együtt keressük az eredeti értelmet és az aktuális üzenetet.

Ezzel összefüggésben: az önálló megoldás esetében *nem helyes más fordításokat becsmérélni*, még finoman sem. Nem attól kapunk tiszteletet mint jó bibliafordítók vagy igemagyarázók, ha mások magyarázatával szemben tiszte-

letlenséget mutatunk szóban vagy gyakorlatban.<sup>21</sup> Vagyis nem: „Ezen a helyen félrefordítja”, „rosszul fordítja”, „ebből is látszik, milyen nevetséges”, „nem is várhatunk mást”, hanem esetleg „más fordítási lehetőség szerint, amit én jobbnak találok”, és itt következhet az általunk helyesnek felismert értelmezés.

A szószékre tehát úgy szabad felvinni saját fordítást, ha az nem a lelkipásztor vélt vagy valós szakértelmét fitogtatja, hanem ha annak valódi funkciója van. Az exegetikai szakkönyvek sajnos sokszor a problémákra koncentrálnak. A szószékre már ne az értelmezési problémákat vigyük fel!

*Az eredeti szöveg szintén nem való a szószékre.* Lehet, hogy kivívja némelyek ámulatát, ha héber vagy görög szavakat hall tőlünk, de ez nem célja az igehirdetésnek. Néha a bibliafordítás nem képes egy-egy szójáték vagy egy-egy igazságon belüli konkordantivitás visszaadására. Ilyen esetekben egyszerűen utalhatunk arra, hogy amit itt így és így fordítunk, az eredeti nyelvben a szavak közötti összefüggés van, de a gyülekezet ezt éppen olyan jól megérti anélkül, hogy a héber vagy görög varázsszavakat kimondanánk, mint ha kimondjuk (például Jer 1,11–12: mandulafa és virrasztás, gondoskodás).<sup>22</sup> Bibliaórán sem igazán helyénvaló, de ott akár megfelelő, arra alkalmas közegben (pl. kiemelten művelt, humán képzettségű kör) lehetséges. Ezzel összefüggésben: ne tanítsunk olyat a gyülekezetnek, hogy ez és ez a szó mindig ezt jelenti, és mindenütt így és így kell fordítani (például *psyché*, *sóma* stb.).

Nem állíthatom, hogy minden elméleti és gyakorlati kérdésre kimerítő útmutatást sikerült adnom a fentiekben, de remélem, tudtam adni néhány segítő, bátorító gondolatot ahhoz, hogy református igehirdetésünk még jobban be tudja tölteni a *kommunikáció* feladatát. Az önálló fordítói munka nemcsak a szakmai igényességnek felel meg, hanem *az igehirdető számára is* nagy lehetőségeket rejt a Szentírás megértésének és az üzenet tolmácsolásának útján.

<sup>21</sup> Sőt: *en hó metreite metréthésetai hymin.*

<sup>22</sup> Lásd *Biblia – Magyarázó jegyzetekkel.* Magyar Bibliatársulat–Kálvin Kiadó, 1996. 858.



PECSUK OTTÓ

## A bibliai teológia szerepe az igehirdetésben

Rövid írásomban a bibliai teológia és a gyakorlati igehirdetés kapcsolatát szeretném megvilágítani. Azt remélem, hogy néhány szemponttal gazdagíthatom azt a kötetet, amely Vladár Gábor professzor úr előtt tisztelegve a főbb teológiai diszciplínák és a keresztyén igehirdetés kapcsolatát állítja a középpontba. Mind a bibliai teológia, mind a homiletika olyan hatalmas és szerteágazó teológiai tudományok, hogy a két halmaz metszetének én szükségképpen csak egy kis területét tudom vizsgálat alá venni, elsősorban saját tapasztalataim alapján. Először külön-külön vázolom a két teológiai terület jellemzőit, általam tapasztalt hiányosságait, majd rátérek a kettő kölcsönhatására, érintkezési pontjaira. Következtetések helyett az írást néhány gyakorlati *caveat*-tal zárom.

### Mit nevezünk bibliai teológiának?

Rövid tudománytörténeti áttekintés

A bibliai teológia történelmi perspektívából szemlélve nagyon fiatal tudományág, gyakorlatilag a felvilágosodás „találmánya”. Ez az örökség ugyan meglehetősen rosszul cseng a teológusok között, mégis talán egy olyan kivételnek tekinthetjük, amelyben a felvilágosodás valami jót is adott az egyháznak. Bibliai teológia mindig is létezett, csak reflektálatlanul: fel-felbukkant már az Ószövetség és az Újszövetség lapjain is, valahányszor egy-egy bibliai szerző az intertextualitás területére lépett.

Az ógyház a Szentírásban mintegy kifejtve látta mindazt a hitismeretet, amit az apostoli hitvallás összefoglalva, dióhéjban hordozott: az egységes apostoli, egyházi tradíció szemüvegén keresztül nézve a Biblia teológiai egysége is megkérdőjelezetlen maradhatott. A reformációban ez az addig megkérdőjelezhetetlen egység megdőlt, és a reformátorok, kezdve Lutherrel, a tradíció és Szentírás elsőségéről (normatív és meghatározó szerepéről) folytatott vitában a Szentírás mellett foglaltak állást. A Szentírás legfőbb magyarázatát ezután már nem az egyházatyák és doktorok által képviselt hagyományban, hanem magában a Szentírásban kellett keresni (*Sacra Scriptura sui ipsius interpres*). Ez az állásfoglalás azonban csak a Biblia elsőségét mondta ki, a Biblia önálló teológiai tartalma és annak kutatása továbbra sem körvonalazódott: a rendszeres teológia által megfogalmazott tantételek (tkp. *loci communes*) bizonyítására szolgáltak az egyes bibliai igehelyek. Talán Kálvint emelhetnénk ki mint kivételt ebből az általánosító képből: az ő Intitutiója valójában bátran



nevezhető bibliai teológiának, hiszen azokat a teológiai tanulságokat és tételeket gyűjtötte össze benne, amelyeket a Bibliához írt kommentárokból nem akart gyakran megismételni.<sup>1</sup> Így az évek előrehaladtával nem csak a bibliai kommentárok száma, de az Institutio terjedelme is egyre nőtt.

Ahogy Goppelt megfogalmazza,<sup>2</sup> a mai értelemben vett bibliai teológia akkor keletkezett, amikor a pietista hangsúlyokat felvett reformátori biblia-központúság találkozott a felvilágosodás történelemszemléletével. A bibliai teológia – kiszabadulva a rendszeres teológia szolgálóleányának szerepéből – szabadságát hamarosan újabb szolgásgátra, a történelem és a „történetiség” szolgálatára cserélte, és tulajdonképpen így van ez mind a mai napig is.

Alapvetően két megközelítése létezik a bibliai teológiának: az egyik a bibliai könyvek vagy azonos szerzőtől származó könyvcsoportok teológiai tartalmának feldolgozását jelenti. Ez nyilván erősen kötődik a történeti szemlélethez, hiszen a vizsgálat előtt el kell helyezni az adott könyvet a maga történeti közegében, és egy sor történeti-kritikai kérdésre kell választ találni, mielőtt a szöveg „belső tanúságtételének” vizsgálatát megkezdhetnénk. Ilyen értelemben vizsgálhatjuk például a „jánosi iratok teológiáját”, a „páli teológiát” vagy éppen Márk evangéliumának teológiáját. A másik megközelítés inkább témaközpontú: egy-egy teológiai kulcsfogalom (például a szövetség, a törvény, a bűn, a szentség stb.) vizsgálatát jelenti a teljes Bibliában, az Ó- vagy Újszövetségben vagy éppen egy adott szerzőnél (ilyen például a páli törvényfogalom). Ebben a vizsgálatban is érvényesülhet a történeti szemlélet, ha több különböző szerzőnél vizsgáljuk meg egy teológiai fogalom jelentését, de nyilván nagyobb tér nyílik a szinkron (egyidejű) vizsgálatra, mint az első megközelítésnél.

A bibliai teológia első megközelítése tehát segít bennünket abban, hogy megértsük, mi az adott bibliai könyv teológiai helye és szerepe a teljes Szentírásban: milyen teológiai előzményei és folytatásai vannak a könyv narratívájának. Az Exodus vagy Józsué könyvének értelmezéséhez például elengedhetetlen a Genézis ismerete, amelyben Isten ígéretet tett az ősatyáknak Kánaán későbbi birtokba vételére vonatkozóan. Az 1-2Kir értelmezéséhez is ismernünk kell a Deuteronomium ígéreteit és áldás/átok struktúráját. Hasonlóképpen, nem érthetjük meg azt sem, hogy az Újszövetségben mit jelent Isten országának a fogalma, ha nem ismerjük a királyzoltárokat; a Jelenések könyvének utalásai pedig egyáltalán nem értelmezhetők az Ószövetségi képek ismerete nélkül (néha persze még azzal sem).

A bibliai teológia segít abban, hogy ne csak egy töredékes képet kapjunk az üdvtörténetről (mindig éppen annak a bibliai könyvnek a perspektívájából, amellyel éppen foglalkozunk), hanem megtanuljuk összefüggéseiben szem-

<sup>1</sup> I. J. HESSELINK: „Calvin’s theology”, in *The Cambridge Companion to John Calvin*. D. K. McKim (szerk.). 74.

<sup>2</sup> L. GOPPELT: *Az Újszövetség teológiája*. 1. kötet. A református Zsinat Tanulmányi Osztálya. Budapest 1992. 17.

lélni Isten üdvrendjét (oikonomiáját), amely a kijelentés fokozatos megvalósulásában áll előttünk a Szentírás lapjain. A Biblia organikus egész, nem véletlenszerűen összerakott könyvek gyűjteménye. Az Ószövetség jelentősége nem csak abban nyilvánul meg, hogy az újszövetségi ígék számára kulturális, történeti, vallástörténeti, szociológiai és irodalmi háttérrel ad, de abban is, hogy rámutat: benne ugyanaz az Isten jelenti ki önmagát választott népének, mint aki Jézus Krisztusban eljött hozzánk az Újszövetség tanúságtétele szerint (ennek a bibliai teológiai összefüggésnek a legfontosabb képviselője éppen Kálvin).

### A bibliai teológia krízise

A bibliai teológia napjainkban komoly válságot él át, és ennek a válságnak az egyik fő kérdése éppen a bibliai teológia egysége: létezik-e egységes szemléletű bibliai teológia, lehetséges-e akár csak az Újszövetség teológiájáról, az Ószövetség teológiájáról beszélni, vagy ezek a korpuszok olyan sokféle szöveget – és teológiai megközelítést – fognak össze, hogy szükségképpen fel kell adnunk az egység iránti keresést?<sup>3</sup> Ami Kálvinnak a 16. században még egészen természetesnek tűnt, hogy egy-egy teológiai igazságot az Institutio lapjain hol a Királyok könyveiből vett idézetekkel, hol az Efezusi levél egy idézetével támasztott alá, az ma már akadémiai körökben szentségtörésnek számít, hiszen a legkülönbözőbb bibliai teológiai iskolák közötti illegális határátlépésnek felel meg.

Természetesen a biblia teológia, sőt a Biblia egységességének kérdése nem pusztán elméleti, íróasztal mellett megválaszolható kérdés: a keresztyén hit alapjait érinti. A két szövetség egymáshoz való viszonya ugyanis a keresztyén hit axiómája. Az Ószövetség olyan előkép, amely önmagában, az Újszövetség nélkül egészen más értelmet/értelmezést is nyerhet (amint azt a rabbinikus irodalom mutatja). Ugyanakkor az Újszövetség sem értelmezhető megfelelően az Ószövetség nélkül. A kettő közötti tipológiai kapcsolatról maga a Biblia beszél a legvilágosabban, mondhatnánk, ez a legelső hermeneutikai elv a bibliai teológiában (pl. Zsidókhoz írt levél). Sőt, nem csak az Ószövetség–Újszövetség kapcsolatában, de az Ószövetségen belül is alkalmazzák ezt a bibliai teológiai magyarázatot a szentírók (gondoljunk az exodus-tradíció továbbélésére a deuteronomista történetírásban vagy Dávid és a dávidi messiás alakjára a történeti és a prófétai könyvekben).

<sup>3</sup> A bibliai teológia válságának egyik „alpműve” Heikki RÄISÄNEN műve (*Beyond New Testament Theology*. SCM Press, London 1990.). Az alapvetően W. Wrede téziseit felújító Räisänen munkája számos választ írt, hazánkban református szempontból a legteljesebben BALLA Péter dolgozta fel a kérdést in *Az újszövetségi teológiát ért kihívások: Kísérlet a tudományág igazolására*. KIA, Budapest 2008.

## Törekvés az egységre

A keresztyén bibliai teológia tehát egységességre törekszik, mégpedig azért, hogy felmutathassa a Bibliában feltáruló isteni kijelentés organikus szövetét. Ez elengedhetetlen egy adott igehely pontos jelentésének és történeti, teológiai értékének megállapításához. Ebben a törekvésében egyszerre történeti és teológiai jellegű tudomány. Az igehirdetéssel való kapcsolatában mind a történetisége, mind a teológiai tájékozódása fontossá válik. A rendszeres teológiához képest azért van jobb helyzetben, mert nem kell, hogy az igehirdető korát meghatározó kérdésekkel vívódjék és azokon tájékozódjék: a bibliai teológia kérdésfeltevéseiben és válaszaiban a Biblia metanarratívájára (tkp. a szövetségeken, a teljes Szentíráson átívelő elbeszélésfolyam) támaszkodik, és nem napjaink filozófiájára, a keresztyén egyház hitvallásaira, az égető világnézeti, társadalmi, művészeti, egzisztenciális kérdésekre. Ezeket a kérdéseket természetesen a bibliai teológiára támaszkodó igehirdetőnek érintenie lehet és kell, de ilyenkor már a rendszeres teológiában kell fogódzókat keresnie. Most szeretném azt megvizsgálni, miért is van szüksége az igehirdetésnek a jól tájékozódott bibliai teológiára.

## Mi a baj az igehirdetésünkkel?

Pontosabban: milyen jelek utalnak arra, hogy mindenképpen szüksége lenne a bibliai teológiára? Gyakorló igehirdetőként és igehallgatóként könnyű azt a megállapítást tenni, hogy igehirdetésünkkel nincs minden rendben. Nagyon könnyű felismerni azt a kevés igazán jó igehirdetőt a református egyházban, akiket örömmel és minden szempontból épülésünkre hallgathatunk. Következésképpen a hallott igehirdetések és igehirdetők többsége súlyos kívánnivalókat hagy maga után, akár teológiai, akár kommunikációs szempontból is vizsgáljuk őket. Megpróbálom néhány pontban összefoglalni, hogy – a bibliai teológia perspektívájából nézve – milyen problémákat látok jelenleg, és ezeket a hiányosságokat hogyan lehetne orvosolni.

A) Először is prédikálásunk szinte kizárólag a horizontális szinten folyik. Az igehallgatónak gyakran az az érzése, hogy a teológia vagy a teológiai kérdésfeltevés szándéka teljességgel hiányzik az igehirdetésekből. Ennek az „ateologikus” hozzáállásnak szimptomatikus jele a tematikus prédikációk elterjedése.<sup>4</sup> Ezekben a magyarázott bibliai ige csak dekoráció vagy kifogás ahhoz, hogy az igehirdető kifejtse a véleményét egy-egy „égető kérdésről”. Esély sem mutatkozik ezekben az igehirdetésekből arra, hogy az igehirdető meghallja, megértse és továbbadja azt, amit egy-egy bibliai igéből megértett.

<sup>4</sup> P. J. H. ADAM: „Preaching and Biblical Theology” in *New Dictionary of Biblical Theology*. T. D. Alexander és B. S. Rosner (szerk.) IVP, Downers Grove 2000. 109.

A tematikus igehirdetések szónokai a gyakorlatban egy erkölcsi tanító, egy bölcs rabbi helyzetébe helyezik magukat, akikhez az emberek égető kérdésekkel fordulhatnak, de akitől teológiai eligazítást nem kapnak, és nem is remélhetnek. Persze bölcs tanítókra és rabbikra szüksége lenne az egyháztagoknak, de azok az igehirdetők, akik nem a Bibliát magyarázzák, egyre kevésbé tudnak megfelelni az ilyen elvárásoknak, hiszen nincs, ahová orientálódnak a „nagy kérdések” feldolgozásában. A Biblia gazdag és meggazdagító tanítását a különféle lelkigondozói, pasztorálpaszichológiai iskolák, mentálhigiénés tanfolyamok teljesen eltérő alapokon nyugvó tapasztalatai nem helyettesíthetik, s az eredmény ilyenkor szükségképpen az lesz, hogy az igehirdető hol ezt, hol meg ennek homlokegyenest az ellenkezőjét tanítja egyik vagy másik tematikus igehirdetése alkalmával. Szögezzük le: tematikus igehirdetésekre nagyon is szükség van az egyházban és a gyülekezetekben, de csak és kizárólag szilárd bibliai teológiai megalapozottsággal. Az igehirdetőnek ilyenkor nem csak azzal kell tisztában lennie, hogy adott textus mit mond a témáról, de azzal is, hogy a Szentírás egyéb helyei hogyan árnyalják a kérdést (például házasság, gyermeknevelés, párválasztás, anyagiak, időbeosztás, és sorolhatnánk). Persze, mint arra később majd utalok, soha nem egy igehirdetésben, egy textus kapcsán kell kifejtetni ezt az átfogó képet.

B) Ha már a tematikus igehirdetéseknél tartunk: az igehirdetéseinkből rendszerint hiányzik az „élet”. Mesterkéltek vagyunk és erőltetettek a témaválasztásaink: olyan témákat állítunk a gyülekezet elé fontosként, amelyek nem azok a legtöbb hús-vér gyülekezeti tagnak, és olyan témákat kerülünk gondosan, amelyekben pedig valóban eligazítást várnának. Ez a dilemma részben a lelkési egzisztencia sajátosságaiból ered: „üvegbúrában” élünk, az egyház oltalmazó szárnyai alatt, és nem vagyunk kitéve sok olyan támadásnak, nehézségnek, amelyek a gyülekezet tagjait nap mint nap érik a munkahelyükön vagy a családjukban. A lelkési élet realitásait gondoljuk általánosnak, és ezek alapján vetjük fel a megválaszolendő kérdéseket az igehirdetéseinkben. A gyülekezeti tag pedig zavartan ül a templompadban, és türelmesen meghallgatja, hogy a lelkész megvilágítson és megválaszoljon egy olyan kérdést, ami csak neki kérdés. Ha felhasználnánk a bibliai teológiát, azon belül is a bibliai antropológia felismeréseit, sokkal könnyebben szólaltathatnánk meg olyan témákat a szószéken, amelyek nem csak a Biblia világának embereit foglalkoztatták, de minket is, az „örök embert”. A bűnnel viaskodó embernek ma is ugyanolyan dilemmái vannak, mint Ádámnak és Évának, vagy Pál apostolnak a Róm 7 lapjain. A becsületes helytállásba az elismerés reménytelensége és az egyedüllét miatt belefáradó ember ugyanúgy elvétetné Istennel az életét, mint Illés (1Kir 19,4). Az egyházhoz bizonytalanul közeledő embert ugyanúgy taszítja a hit és cselekedetek ellentmondásossága a „hívó” emberek éle-

tében, mint Jakabot (Jak 2,17). Aktualitásért nem a napi sajtót, hanem a Szentírást kellene többet forgatnunk...<sup>5</sup>

C) Szinte kivétel nélkül unalmasak vagyunk a szószéken, függetlenül attól, hogy tizenöt percig beszélünk, vagy negyvenötig (ez utóbbi egyébként már főbenjáró bűn). Pedig az igehirdetés eredetileg nem unalmas műfaj, mint ahogy nem is szükségképpen rövid műfaj, amivé a modern és posztmodern ember életritmusa degradálja. A bibliai igék világának kibontása időt igényel: az ógyházi homíliák vagy a reformátori igemagyarázatok órákig is eltartottak, és még viccekre vagy sztenderdizált „illusztrációkra” sem volt szükség, hogy ébren tartsák az emberek figyelmét. Arra azonban szükség volt, hogy az igehirdető *megértse*, mit akar mondani az a bibliai történet vagy tanítás, amiről beszélni szándékozik vasárnap délelőtt. Az igehallgató gyülekezeti tag azt veszi észre elsőként, ha a lelkész maga sem érti, amiről beszél, vagy ami még rosszabb, a lelkészt sem érdekli a saját igemagyarázata. Ilyenkor az igehallgató öntudatlanul is kikapcsol, ugyanis kommunikációs szempontból az „érdektelen” üzenet nem képes áthaladni a számtalan szubjektív és objektív kommunikációs „zörején”, ami a lelkész beszéde és a hallgatóság füle között hatékony szűrőként működik.

D) Igihirdetésünk gyakran rosszul van felépítve. Mi is megtanultuk, hogy ragaszkodjunk a hármas felosztáshoz, mert az könnyen megjegyezhető a hallgatóknak. Ha azonban a hármas (és ebből a szempontból mindegy, hogy akár kettes vagy négyes) felosztás nem fakad a magyarázott igeszakasz belső logikájából, mechanikus és erőltetett, akkor inkább eltávolítja a hallgatót az üzenettől, mintsem bevonja annak gondolatvilágába. A bibliai teológia felismerései segíthetik az igehirdetőt abban, hogy felismerje a magyarázott igeszakasz valódi hangsúlyait, és ne csak azokat a gondolati egységeket vegye számba és használja fel az igehirdetés gondolati egységeiként, amelyek maguktól kínálkoznak erre. Sokszor a kontextus, az igeszakasz előzményei vagy következményei segítenek abban, hogy a textus rejtett tartalmi egységeit mozgósítsuk az igehirdetésben. Az ószövetségi másál vagy az újszövetségi példázat műfaja például tökéletesen alkalmas arra, hogy a beavatatlan olvasó olyan elemeket érezzen bennük lényegesnek, amelyek a történetek gondolatvezetése szempontjából nem hogy nem fontosak, de egyenesen provokatívak, és a hallgató érdeklődésének vagy éppen ellentmondásának fenntartására szolgálnak.

E) A horizontális igehirdetések (A) kapcsán fentebb már említettem az „ateologikus” tendenciát. Ezt kiegészíteném azzal a megfigyeléssel, hogy református lelkészeink sokszor szinte kérkednek azzal, mennyire idegenkednek

<sup>5</sup> Vö. C. H. SPURGEON igehirdetését in *Képes Kálvin Kalendárium*. Kálvin Kiadó, Budapest 2007. 91.

a teológiától. Mintha a teológia valami idegen, értelmetlen „tudományoskodás” lenne, ami megrontja az egyszerű hívő ember romlatlan, gyermeki hitét. Ennek a hozzáállásnak a jegyében küldik lelképásztor kollégák azzal az útravalóval a hittudományi karra a lelkésznek készülő fiatal, hogy „vizsgázz le mindenből, végezd el, de ne hallgass arra, amit ott tanítanak”.

Ennek a teológia tudományával szembeni bizalmatlanságnak persze az lehet az oka, hogy ők maguk még soha nem mélyedtek el a teológia tudományában annyira, hogy megragadja őket az a szent intellektuális borzongás, amely a legnagyobb teológus gondolkodók írásaival való találkozásból ered. A Biblia azonban alapvetően teológiai szándékoltságú könyvekből áll, még ha Eugene A. Nida definíciója szerint a teológiai irodalomtól meg is különbözteti az, hogy ún. „elsődleges vallási nyelven” szól, szemben a Bibliáról szóló könyvek, prédikációk, dogmatikák „másodlagos vallási nyelvvel”.<sup>6</sup> Ebből fakadóan teológiai szemlélet és érzékenység nélkül a Biblia üzenetének csupán történeti, irodalmi és kulturális üzenetéig juthatunk el, de egészében meg nem érthetjük azt. Igaz ez egy textusra, egész bibliai könyvekre és magára a Szentíráásra. Sok lelképásztor nem ismeri fel azt az egyszerű tényt, hogy egyetlen „szakember” sem juthat el a megbecsültséghez azáltal, ha „mesterségéről” és annak sajátos eszközrendszeréről becsmélően és kívülállóként beszél. Ugyan melyikünk akarná, hogy olyan sebész műtse meg, aki előtte a sebészeti tudományának hiábavalóságáról szónokol?

Persze a teológiától való hangoskodó ódzkodás csak látszat: aki eljutott a teológia elvégzéséig, annak *valamiféle* teológiája már van, csak éppen sekélyes, reflektálatlan, ösztönös teológia, amelyet kegyességi klisék határoznak meg. A teológia forrása azonban az igehirdetőnek a Biblia teológiája, tehát bibliai teológia kell legyen. A Biblia teológiája mindig mélyebb, határtalanabb, motiválóbb, megdöbbentőbb, mint amit mi teológia címszó alatt valaha is elsajátíthatunk. Ezért kell teljes alázatossággal figyelni az ígére, és annak bibliai teológiai összefüggéseire, mielőtt előállnánk a szószéken a „megértett üzenettel”.

F) Igehirdetésünk gyakran érthetetlen nyelven szól a hallgatósághoz. Természetesen az lenne a cél, hogy a Biblia nyelvén szólaljon meg, ha már a Biblia üzenetét kívánja tolmácsolni. Sajnos sok igehirdető attól reméli megvalósítani a biblikus igehirdetést, hogy a régi bibliafordítások kánaáni nyelven szólal meg, így remélve hitelességet, „veretességet”, „nemességet” adni az üzenetnek. Ettől azonban egyetlen igehirdetés sem válik „biblikussá”, csak öncélúan archaikussá és elidegenítővé. A Biblia eredeti közegében és nyelvében a legritkább esetben kívánt archaikus lenni (bár nyilván lehetnek ilyen stilizált textusok is, például a harmadik evangélium gyermekségtörténetei),

<sup>6</sup> J. de WAARD – E. A. NIDA: *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban*. Magyar Bibliatársulat és Kálvin Kiadó, Budapest 2002. 28–31.

inkább az adott kor adott nyelvén kívánt megszólalni. Ami a bibliai üzenetet egyedülállóvá teszi, és az ószövetségi törvényeket megkülönbözteti Hammurabi törvényeitől, Jézus igehirdetését pedig az első századi papiruszok varázsszövegeitől, az nem a nyelvük vagy a stílusuk, hanem a jelentésük, a tartalmuk vagy mondanivalójuk. A jelentés pedig időtlen, mert rajta keresztül az idő felett álló Isten az örök embert szólítja meg, a II. Ramszesz korabelit az egyiptomi újbirodalom nyelvén, a 21. századi magyar embert pedig a korai kétezres évek Magyarországának nyelvén.

## A bibliai teológia és az igehirdetés kapcsolata

### A kapcsolat teológiai háttere

A bibliai teológia arra bátorít, hogy aki az üzenetet megértette, törekedjék az igehirdetésre is, hiszen a bibliai üzenet mindig igehirdetőt „igényel” (ennek az igazságnak a klasszikus feldolgozása a Róm 10,14–21, még ha egy sajátos szempontból, a zsidómisszió szempontjából is). A Biblia üzenetének megértése mindig magába foglalja annak az igényét is, hogy az ember továbbadja ezt az üzenetet: A bibliai teológia és az igehirdetés kapcsolata erre „kommunikációs kényszerre” vezethető vissza, és a következő teológiai axiómákon nyugszik:<sup>7</sup>

a) Isten beszélő Isten. Alkalmazkodott kijelentésében az emberhez, ezért beszél velünk a saját nyelvünkön, mégpedig azon a szinten, amit megérthetünk. Isten beszédének része, hogy „Igéjeként” elküldte a Fiát, aki emberlétünkben szólít meg, és ember mivoltunk nyelvén hordozza Isten hozzánk szóló üzenetét. A Zsid 1,1 ezért állítja egy vonalba Isten fokozatos kijelentését és az emberrel folytatott kommunikációját az üdvtörténelemben mindazzal, amit Fia elküldésében tett.

b) Isten nem csak beszél velünk, de arról is gondoskodott, hogy velünk való kommunikációját leírják, írásba foglalják (gondoljunk Mózes szerepére a törvény adásában és leírásában, Jósiasra vagy Ezsdrásra, akiknek a nevéhez a törvény írott formájának újrafelfedezése, újrahagyományozása kötődik, és akik ezzel egyszerre egy vallási megújulás, lelki ébredés élére álltak).

c) Isten nem csupán üzenetének leírásáról és továbbadásáról gondoskodott, de lefordításáról is. Teológiai közhelyként szoktuk a Septuagintát az első bibliafordításnak nevezni, de ez tévedés. Már a Szentírás is rögzíti aényt, hogy a babiloni fogságból visszatérő zsidóságnak tolmácsolásra volt szüksége ahhoz, hogy megértse a mózesi törvényt (vö. Neh 8,1–12).

<sup>7</sup> Vö. ADAM: „Preaching and Biblical Theology”. 104–105.

Egyesek ebben az epizódban talán a targumok, mások a Deuteronomium szövegének, én inkább a bibliafordítás megszületésének eredetmítoszát<sup>8</sup> vélem felfedezni. Ha Isten igéje egy adott történelmi pillanatban és közegben érthetatlenné válik, ő gondoskodik emberekről, anyagiakról és szakmai felkészültségről, hogy az ige aktuális és alkalmas nyelvi formában legyen hallható.

d) Végül Isten elvárja azoktól, akiket megszólít, és akiket üzenetével megbíz, hogy ezt a megbízást az igehirdetés eseményében továbbadják (ebben a megbízásban egyformán osztoznak az Ó- és az Újszövetség emberei, a próféták és az apostolok).

### Egymásrautaltság

Gerhard Ebeling szerint a teológia igehirdetés nélkül üres, az igehirdetés pedig teológia nélkül vak. Ebeling ezzel a kijelentéssel indokolja azt is, hogy e két teológiai tevékenység miért szorul egymásra.<sup>9</sup> Megállapítása igaz még az olyan szélsőséges helyzetekben is, mint a braziliai karizmatikus ébredés napjainkban. Brazíliában az elmúlt két évtizedben soha nem látott mértékű ébredés vette kezdetét, amelynek eredményeként a korábban katolikus többségű országban a keresztyének ma túlnyomó többségükben sok száz karizmatikus közösséghez tartoznak. Szinte naponta alakulnak új gyülekezetek: bolthelyiségekben, autósalonok épületeiben, gyakorlatilag minden utcasarkon. A helyi teológusok szerint annyira fúj a Lélek, hogy elég, ha valaki kimond egy „áment” az utcán, és máris hívő közösség szerveződik körülötte. A képzett lelkipásztorok és ennek megfelelően az igehirdetés mögött álló bibliai teológia hiánya azonban már az első gyülekezeti nemzedékben súlyos tévedéseket, hiányosságokat, torzulásokat hoz a felszínre, ami súlyos teher a braziliai „mainstream” keresztyénség számára. Igehirdetés és bibliai teológia tehát nem létezhet egymás nélkül – komoly ekkleziológiai következmények nélkül.

### Jézus és Pál

A bibliai teológia és az igehirdetés összekapcsolódásának az első modellje maga Jézus volt. Az Isten országáról szóló igehirdetése mellett fontos feladatának tekintette, hogy a Biblia (az Írások) helyes értelmezéséről beszéljen hallgatóságának. A farizeusokkal és a szadduceusokkal folytatott vitabeszédeiben világhosszá tette: azért fogadták értetlenül az igehirdetését és azért utasították

<sup>8</sup> A „mítosz” szót itt nem a hétköznapi szóhasználatban rögzült jelentésben használom (mese, a vallásos fantázia szüleménye), hanem vallásfenomenológiai és vallástörténeti (ami Gerd Theissen szerint tkp. „szekuláris bibliai teológia”) értelemben, vö. Gerd THEISSEN: *Az első keresztyének vallása. Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*. Kálvin Kiadó, Budapest 2001. 35., 17. jegyzet.

<sup>9</sup> Gerhard EBELING: *Theology and Proclamation*. London 1966. 20.



el a személyét, mert nem ismerték az Írásokat és Isten hatalmát (Mt 22,29). A „nem olvastátok?” kérdést is számtalanszor felteszi Jézus a hallgatóságának (Mt 12,3.5; 19,4; 22,31; Mk 12,26). Ez a kérdés csak a felszínen jelentett kritikát a hallgatóság vagy a vitapartnerek bibliaismeretére nézve (nyilvánvalóan számtalanszor olvasták már a hivatkozott igeszakaszokat!): sokkal inkább a „bibliaértelmezésük” vagy bibliai teológiájuk kritikája volt.

Jézus tanítása abban is követendő, hogy megadta a világos határait annak a hermeneutikának vagy bibliai teológiának, amellyel a keresztyén igehirdetőnek magyaráznia kell az igét: „Ezt mondtam nektek, amikor még veletek voltam: be kell teljesednie mindannak, ami meg van írva rólam a Mózes törvényében, a próféták könyvében és a zsoltárokbán ... Így van megírva: a Krisztusnak szenvednie kell, de a harmadik napon fel kell támadnia a halottak közül, és hirdetni kell az ő nevében a megtérést és a bűnbocsánatot minden nép között, Jeruzsálemtől kezdve” (Lk 24,44–47). Ez a hermeneutikai kulcs azt is jelenti, hogy a keresztyén igehirdetőtől nem azt várja el az egyház Ura, hogy az Ószövetség minden igéjébe őt olvassa bele (mintegy újszövetségi textussá formálva az ószövetségit), hanem azt, hogy mindig szem előtt kell tartania, hogy az ószövetségi igék *Jézusról szólnak, benne teljesednek be (pléróthénai)*, vagyis a Jézus Krisztusban *beteljesedő* üdvtörténettől függetlenül nem létezik keresztyén Ószövetség-magyarázat.

Lukács Pálról is hasonló értelemben beszél: „Pál bizonysgot tett előttük az Isten országáról, és reggeltől estig igyekezett őket meggyőzni Jézusról Mózes törvénye és a próféták alapján ... Hirdette az Isten országát, és tanított az Úr Jézus Krisztusról, teljes bátorsággal, minden akadályoztatás nélkül” (ApCsel 28,23.31). A páli hermeneutika alapja, hogy az ószövetségi kijelentéseket, még a számunkra legjelentéktelenebbnek tűnőket is Jézus Krisztus jelentőségének fényében értelmezte (vö. az Exodus és a Numeri vándorlástörténeteinek párhuzamos szótériológiai-sakramentológiai értelmezését az 1Kor 10,1–13-ban vagy az 1Móz 2,24 egyedülálló krisztológiai olvasatát az Ef 5,21–33-ban). Nem kevésbé döbbenetes, hogy Pál, aki a törvény „feddhetetlen” védelmezőjéből annak legkérlelhetlenebb kritikusa lett – a lutheri teológia legjobb meggyőződése ellenére is –, feltehetően nem sokat tudott volna kezdeni egy merev „törvény vagy evangélium” szembeállításal, hiszen ő képes volt a „Krisztus törvénye” (1Kor 9,21; Gal 6,2) kifejezésben egyesíteni a kettőt.

Elmondhatjuk tehát, hogy a keresztyén igehirdetést megelőző bibliai teológiai vizsgálódás feladata, hogy ne csak a teológiai előzményeket (intertextualitás: a szerző vagy a könyv, illetve a szóban forgó téma bibliai teológiájának feltárása)<sup>10</sup> ismerje meg, hanem az igehirdetés során felmutassa az adott ószövetségi igeszakasz krisztológiai vagy szótériológiai perspektíváját, tehát

<sup>10</sup> T. R. SCHREINER: „Preaching and Biblical Theology”, in *Southern Baptist Journal of Theology* 10 (2006) 2. szám 24.

azt a távlatot, hogy Krisztusban miként teljesedett be az az ígélet vagy történet-szál. Ehhez persze olyan kanonikus szemléletre van szükségünk, amelynek nem kedveznek a történeti-kritikai háttérű tudományos trendek. Ezzel az akadémiai kihívással azonban bátran szembe kell néznünk: a szellemtudományok területén a tudományosság soha nem abban áll, hogy a kutatásunk végén ezt vagy azt az eredményt kell kapnunk, hanem abban, hogy megfelelően széles körű tájékozódással közelítünk meg és dolgozunk fel egy témát. Magyarul, ha a történeti-kritikai aggályok ismeretében döntünk a Szentírás kanonikus olvasata mellett, éppen olyan „tudományosak” lehetünk, mint ha szkeptikusan elutasítanánk a kánont mint anakronisztikus „korlátozást” a bibliatudományban.

### A szöveg és a valóság között félúton

Hermeneutikai szempontból a 21. század igehirdetésének (bár igaz ez már a felvilágosodás óta minden igehirdetésre) két nagy problémával kell szembenéznie: 1. Hogyan lehet biblikus? 2. Hogyan lehet korszerű?

Az első kérdés a bibliai szöveg belső teológiájának megértésére és interpretálására vonatkozik (mit jelentett a szöveg akkor és mit jelent ma?). Ez klasszikus bibliai teológiai probléma, amelyet először a vallástörténeti iskola kívánt maradéktalanul megoldani, a két értelmezési horizont világos szétválasztásával.<sup>11</sup> A dialektika-teológia ellenkező utat kívánt bejárni, a két idői horizont (az akkor és a ma) összebékítésével. Ennek a bibliai teológiai dilemmának a nehézsége az igehirdető szempontjából abban rejlik, hogy át kell hidalnunk a Biblia kora és a jelen közötti idői szakadékot, amit Lessing „ronda ároknak” nevezett.<sup>12</sup> Ha ezt nem tesszük meg, az igehirdetés unalmas történelemórává válik vagy kimerül a bibliai igehely felszínes „újraelmondásában” (retelling). A feladat megoldása azt a bravúrt igényli, hogy az igehirdetésben nyelvileg, értelmileg és teológailag lefordítsuk az adott igehelyet a saját és hallgatóink nyelvére, saját és hallgatóink felfogóképességéhez és asszociációs bázisához igazítva. Mindeközben azonban *kulturálisan* nem fordíthatjuk le az igehelyet,<sup>13</sup> mert azzal megszüntetnénk a Biblia sajátos, teremtő idegenszerűségét. Az igehirdetőnek például az irgalmas samaritanus példázata kapcsán fontos megértetnie a hallgatóságával, hogy éppen az mutatott irgalmat a bajba jutott ember iránt, akitől egy zsidó ember a legkevésbé várta volna. Ez a történet azonban nem helyettesíthető azzal, amikor egy – mondjuk – nyíregyházi igehirdető az eredeti kontextust átugorva arról kezd el beszélni, hogy egy cigány ember irgalmat gyakorolt egy jobbikos képviselővel szemben,

<sup>11</sup> Vö. K. STENDAHL: „Biblical Theology, Contemporary”, in *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol 1. Abingdon Press, Nashville 1962. 418–432.

<sup>12</sup> Gotthold Efraim LESSING: „Über de Beweis de Geistes und der Kraft”, in *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. Stuttgart 1965. 36.

<sup>13</sup> E. A. NIDA – C. R. TABER: *The Theory and Practice of Translation*. Brill, Leiden 1982. 12–13.

vagy amikor – mondjuk Atlantában prédikálva ugyanerről – elmondják, hogy egy fekete megkönyörült egy Ku-Klux-Klán aktivistán. A bibliai teológia „várázslata” segítségével a Bibliát egyszerre kell érthetővé tennünk és közel hoznunk az igehirdetésben, ugyanakkor meghagynunk eredeti kulturális közegében, hogy a hallgatónak világos maradjon a Szentírás egyedisége, történeti és kulturális jellege.

A másik hermeneutikai kérdés, amit a bibliai teológia segítségével szintén meg kell válaszolnunk az igehirdetésben, az a saját korunk és világunk által támasztott kihívás, a korszerűség kérdése. Hogyan reflektáljunk a Biblia alapján azokra a kihívásokra, amelyek csak a mi korunkat jellemzik, és a Biblia idejében még ismeretlenek voltak (virtuális valóság, elidegenedés, fogyasztói kultúra)? Hogyan értelmezzünk a Biblia értékrendje és bölcsessége segítségével olyan jelenségeket, amelyekre nem találunk analógiát a Bibliában? Ilyenkor kell azokra a példákra támaszkodnunk, amelyeket a bibliai teológia kortörténeti vagy teológiatörténeti felismerések révén kínál nekünk. Tanulságos lehet megértenünk, hogyan kezeltek a Biblia meghatározó alakjai „új jelenségeket”. Hogyan dolgozta fel például Keresztelő János a római elnyomást, Péter apostol a püünkösdi eseményeket vagy Pál apostol az epikureus és sztoikus filozófusok talmi érdeklődését és a teljesen új retorikai szituációt Athénban?

Bár mindkét hermeneutikai kihívás nehéz és fontos, református szempontból az első („belső hermeneutika”) fontossági sorrendben is meg kell hogy előzze a másodikat („külső hermeneutika”). Ha nem tisztázzuk viszonyunkat a bibliai textus belső, teológiai mondanivalójához, akkor helyes analógiák és vonatkoztatási pontok hiányában nem tudunk később reflektálni a korunk által feltett kérdésekre sem. Fontos megjegyeznünk, hogy a „belső hermeneutika” kapcsán említett lessingi „ronda árok” ellenére az újszövetségi evangélium üzenete szempontjából, antropológiai és szóteriológiai értelemben az „akkor” és a „most” embere között nincs különbség: mindkettő az utolsó időkben, a „már igen és a még nem” feszültségében él. Ugyanakkor a „külső hermeneutika” problémája éppen a Biblia és a 21. század közötti mérhetetlen kulturális és technikai különbség, ami szükségképpen torzítja a megértést. C. S. Lewis szerint a modern embernek vigyáznia kell, mert éppen akkor érti félre a Bibliát a leginkább, amikor azt hiszi, hogy végre megértette.

## Miben segítheti a bibliai teológia az igehirdetést a gyakorlatban?

Talán az eddig elmondottakból is nyilvánvalóvá vált, hogy mennyire fontos az igeszakasz és teológiai környezetének megértése, elhelyezése a szentíró többi írásában, a többi bibliai könyv és az egész Ó- vagy újszövetség kontextusában. Ugyanakkor érdemes azt is számba venni, hogy a gyakorlatban milyen segítséget jelent az egyháznak a bibliai teológiát szem előtt tartó ige-

hirdetői szolgálat. Donald Carson<sup>14</sup> hívja fel a figyelmet arra, hogy azért kell jól megalapoznunk bibliai teológiailag az igehirdetésünket, hogy ezzel is erősítsük a hallgatóság bibliaismeretét. Közhelyszerűnek tűnhet, de szükséges felhívni a figyelmet a gyülekezeti tagok katasztrofális bibliaismeretére, ami világos jele annak, hogy a hit legelemibb kérdéseivel sem lehetnek tisztában. A bibliaismerettel kapcsolatos problémák a teológiai karokon is kitűnnek, amikor a lelkészi pályára készülő hallgatók hiányos bibliaismeretével szembesülünk. Ennek csak egyik oka, hogy a jelentkezők olyan családokból jönnek, ahol a Biblia nem része a mindennapoknak, nem beszédtema, nem kerül elő sem a napi bibliaolvasásban, sem a beszélgetésekben, még kevésbé a közös döntésekben. A gyülekezetben azért el lehetne sajátítani egy megbízható bibliaismeretet, ha a lelkész erre a szolgálatok során megfelelő figyelmet fordítana. Ezért a bibliaórák mellett olyan igehirdetésekre is szükség van, amelyekben a Biblia tartalmának *organikus összefüggései* is megjelennek, és nem csak elszigetelten hallanak az igehallgatók a magyarázott igeszakaszról. Emellett sokszor a lelkészek megengedik azt a luxust is, hogy hónapokig vagy akár évekig prédikálnak egy-egy bibliai könyvről („három év alatt végigvesszük Lukács evangéliumát”), s ezáltal megfosztják a templomba járókat az aktív bibliaismeret fejlesztésének lehetőségétől. Az igehirdetésben jól elhelyezett bibliai teológiai összefüggések olyan teológiai kapcsolatokra és távlatokra hívhatják fel az értelmes igehallgatók figyelmét, amelyek a Biblia további, mélyebb megismerésére ösztönözhetnek.

Már korábban említettük a tematikus igehirdetések veszélyét: ha az igehirdetőt a külső tematika, vagy a már említett „külső hermeneutika” vezeti, akkor hajlamos elveszni a „népszerű kérdésekről” indított prédikációk végeláthatatlan sorában. A tematikus igehirdetések azonban önmagukban (helyes arányban változtatva más típusú igehirdetésekkel) nem kerülendőek, csak jól elő kell őket készíteni bibliai teológiailag: az üzenet ne csak egy textus sajátosságait tükrözze, ne is csak a bibliai igehelyek áttekinthetetlen sokféleségét, hanem legfőképpen a Biblia „szellemét”, azt a teológiai hangsúlyt, amely csak a többféle igehely egymással való óvatos összevetésével, a szeretet hermeneutikai elvének alkalmazásával és a krisztológiai hangsúly érvényesítésével formálható ki.

A bibliai teológiai tájékozódás segít elkerülnünk a lapos és bibliátlan kapcsolódásokat igehelyek között, amikor teológiai szándékukat tekintve össze nem illő igéket erőltetünk egymáshoz. Segít elkerülni a mechanikus, sokszor „hajánál fogva előrángatott” krisztológiai értelmezést egy ószövetségi igeszakasznál, vagy az adott textushoz nem illő, hatásvadász homiletikai megoldásokat.

<sup>14</sup><http://viaemmaus.wordpress.com/2008/10/06/da-carson-on-biblical-theology-and-preaching/>.  
Megttekintés: 2012. július 12.

Tekinthetjük akár filozófiai, sőt pszichológiai eredménynek is, ha egy igeszakasz értelmezése közben sikerül megtalálnunk a koherenciát több bibliai könyv vagy könyvcsoport, esetleg az Ó- és Újszövetség között. Egy olyan világban, amely egyre nyilvánvalóbban a specializációról, a tudás atomizálódásáról, a fragmentálódó ismeretről szól, a Biblia egységes krisztológiai szemléletének vagy a „biblikus látásmód” koherenciájának felmutatása nagy hasznot jelent az ígehallaszók lelki „jólétének”, komfortérzetének szempontjából. Jó arra a keresztyén embernek újra és újra rácsodálkoznia, hogy intellektuális és érzelmi tekintetben „ismerős terepen jár”, amikor ígét hallgat.

Némiképp ehhez kapcsolódik az ígehirdető másik feladata is: igyekezzen megtalálni az „abszolút jelentést” az ígehirdetés során. Ez nem az önigazult tévedhetetlenség látszatát jelenti a szószéken, hanem azt a jogos igényt, hogy az ígehirdetés ne elbizonytalanítsa az ígehallaszót, hanem építse. A *laissez-faire*<sup>15</sup> szabadgondolkodó entellektüel hozzáállás a keresztyén ígehirdetésben éppen olyan káros lehet, mint a mindent szabályozni akaró, kényszeres fundamentalista prédikátor alakja, aki keresztyén életeken gázol át azzal, hogy a híveknek mindig megmondja, mit tegyenek, és mit ne. Ismét csak a mai világunkhoz kapcsolódva: egyre ritkábban merjük feltenni a kérdést: „mit jelent” ez vagy az a bibliai szöveg? Ehelyett óvatoskodunk, és csak a posztmodern kedvenc kérdéséig merészkedünk el: „mit jelenthet ez a szöveg nekem?”. Persze, nem mindenben vannak abszolút válaszok és kategóriák a Bibliában sem, de bizonyos – ráadásul nagyon is fontos – kérdésekben igen. A Genézis (1Móz 3,6) és Pál apostol (Róm 7,7–13) szerint például a legegésőbb emberi kérdések egyike a „kívánság” (*epithymia*), amely legtöbb rossz döntésünknek és Istentől való eltávolodásunknak a gyökere. Ezt, és a hasonló teológiai igazságokat nem relativizálhatjuk anélkül, hogy súlyos veszélybe sodornánk hallgatóságunkat, akik adott esetben fontos életkérdések és döntések előtt állnak. Fontos hangsúlyozni, hogy a Bibliában vannak abszolút értékek, amelyek egyszerűen nem szubjektívizálhatók és relativizálhatók, bármennyire is szeretnénk.

Ehhez szorosan kapcsolódik a bibliai teológia által az ígehirdetőben kimunkált érzékenység az „isteni” bölcsesség felismerésére a szövegben. Nyilvánvaló, hogy az „abszolút jelentést” vagy „abszolút igazságot” Isten ígében nem tehetjük függővé semmilyen interpretációs eszköztől vagy elmélettől. Emiatt lehet az ígehirdetés minőségileg más, mint bármilyen lapos emberi közhelygyűjtemény vagy üres bölcselkedés. Ezért vigyázni is kell az ígehirdetőnek, nehogy a maga – esetleg téves vagy szubjektív – teológiai felismeréseit címkézzé „abszolút igazságként”. Takarékoskodni kell ezzel az elnevezéssel, de ahol szükséges, bátran elő kell állni vele.

Megfelelő bibliai teológiai látásmóddal felvértezve az ígehirdető érzékenyebbé válhat nem csak az isteni bölcsesség, de a másik pólus, a Bibliában rejlő humánus, az emberi jellemvonások iránt is. A Biblia szövegének isteni

<sup>15</sup> A kifejezés franciául annyit tesz „hadd tegye, hadd legyen”.

természete nem áll ellentmondásban azzal, hogy a humánus minden rezdülése és színe, az emberi sorsok és történetek minden változata megjelenik a bibliai textusokban. Ezek megtalálása, megértése, és homiletikai kibontása nem gyengíti, hanem ellenkezőleg, gazdagabbá teszi az igehirdetést, és közelebb hozhatja a textus jelentést a hallgatósághoz.

### Néhány gyakorlati tanács

Először is figyelniünk kell a szakirodalom megválasztásánál. Kétségtelen tény, hogy a legtöbb kommentár nem tér ki az egyes bibliai szakaszok teológiai többletére, hozadékára.<sup>16</sup> A legtöbbször megrekednek a nyelvi exegézisnél vagy a kortörténeti vizsgálatnál. Nagyon ritkák az igehirdető teológiai informálódását segítő kommentárok, ezért az igehirdetésre készüléskor igen szelektíven kell felhasználni a kommentárokat. Hasznos a felhasználandó kommentárokat tesztelni egy-egy ismert teológiai *locus classicus*-nál: ha a kommentárszerző ott sem tér ki a teológiai jelentésre, feltehetően másutt sem.<sup>17</sup> Ehelyütt nincs lehetőségünk arra, hogy részletesen elemezzük, mi ennek a teológiai vákuumnak az oka, csupán arra hívnám fel a figyelmet, hogy vannak ellenpéldák is: Varga Zsigmond Újszövetségi görög-magyar szótára például kifogyhatatlan forrása a bibliai teológiai megfigyeléseknek (ebben messze túllép fő modelljén, Walter Bauer szótárán). Különösen a fontosabb, gyakoribb görög szavakhoz fűz az ó-és újszövetségi bibliai teológiára, sőt a bibliafordítás elméletére és gyakorlatára nézve is hasznos megjegyzéseket. Csak ajánlani lehet az igehirdetőknél, még akkor is, ha egy idő után a figyelmes felhasználó kiismerheti Varga Zsigmond „vesszőparipáit” és egyéni meglátásait,<sup>18</sup> amelyeket ismét csak nem lehet abszolutizálni az igehirdetésben.

Már érintettük fentebb ezt a problémát, de hadd hívjam fel rá ismét a figyelmet: nem szabad egy igehirdetés során figyelmen kívül hagyni az adott textus partikuláris üzenetét. Súlyos hiba egyetlen igeszakaszba belesűrítve elmondani az adott teológiai témára vagy fogalomra vonatkozó valamennyi teológiai tanítást, hacsak erre fel nem hívjuk a hallgatóság figyelmét, vagy nem ez a prédikáció/igemagyarázat kifejezett célja. A budapesti teológián

<sup>16</sup> Vö. PECSUK Ottó: *Pál és a rómaiak. A római levél kortörténeti olvasata*. Kálvin Kiadó, Budapest 2009. 13. B. S. CHILDS is felhívja a figyelmet erre a hiányosságra in *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia 1970. 142–144. Ugyanakkor azt sem hallgathatjuk el, hogy a kifejezetten „teológiai kommentárok” (mint például az *SCM Theological Commentary on the Bible* sorozat), amelyeket többnyire rendszeres teológusok jegyeznek, szégyenletesen laposak és felületesek exegetikailag.

<sup>17</sup> ADAM: „Preaching and Biblical Theology”. 109.

<sup>18</sup> Tipikus példa Varga Zsigmond különutas szemléletére a Filippi levél Krisztus-himnuszának bevezető versében (Fil 2,5) található *phroneó*-hoz fűzött értelmezése. A saját érvelése alapján („az legyen a fő gondolatok egymás között, amelynek kell is lennie, hiszen a Krisztus Jézusban vagytok”) rendkívül meggyőzően és zavarba ejtően utasítja el a bibliafordításokban egyébként teljes konszenzussal képviselt értelmezést („az az indulat legyen bennetek, amely Krisztus Jézusban is megvolt”).

Marjovszky Tibor figyelmeztetett bennünket mindig a héberórák alkalmával, hogy egy héber kifejezésnek, egy adott textusban egyetlen jelentése van,<sup>19</sup> hiába sorol fel tizenötöt a szótár. *Mutatis mutandis* igaz ez a textus bibliai teológiai hangsúlyára is. Nem lehet egy textuson az adott fogalom minden bibliai teológiai hangsúlyát szemléltetni: a Róm 2,15 kapcsán például nem lehet megmagyarázni a *syneidésis* teljes páli jelentéstartományát, hiszen az 1Kor 8-ban az eltérő kontextus miatt már más jelentésárnyalatokkal bővül ugyanaz a kifejezés. A Lk 17,37 alapján még a *sóma* lukácsi jelentését sem lehet megfejteni, nemhogy a páli szóhasználatot.<sup>20</sup>

Ha lehetséges, mindenképpen kerüljük el az ún. „lassított felvétel” (slow motion)<sup>21</sup> igehirdetéseket, amelyeket a lelkészek vagy tanult teológusok tudásuk fitogtatására szoktak elkövetni: ilyenkor a homiléta a textus minden szaváról egy teljes bibliai teológiai kiselőadást igyekszik adni, felmutatva, milyen gazdag a textus, és nem utolsósorban „szakértelemmel milyen sokat lehet kihozni egyetlen igeversből”. Ez a megközelítés tönkreteszi a textus koherenciáját, megsemmisíti érzelmi-exhortatív töltetét, és ellentmond a szentíró szándékának is.

Végül, de nem utolsósorban, semmilyen bibliai teológiai megfontolásból ne hagyjuk el a textus applikálását. Az igehirdetés nem a teológiai értekezés műfaja: a teljes munka befejezéséhez mindig hozzátartozik, hogy felmutatjuk az igehallgatóknak azt, amire az adott igeszakasz indítja a hallgatókat (vö. „Mit tegyünk, atyámfiai, férfiak?”, ApCsel 2,37). Ez minden bibliai textus végső célja, amelynek érvényre juttatását egyetlen református igehirdetésben sem helyettesítheti semmilyen pontos exegézis, a teológiai háttér vagy a jelentés részletes kifejtése.

<sup>19</sup> Kivéve persze, ha a szentíró több jelentést is ki akar fejezni a szóval (vö. Jn 3,7kk).

<sup>20</sup> Vö. PECSUK Ottó, „Elveszett jelentés avagy a *sóma* és *sarx* fordítási szempontjai a Római levélben” in *Testben élünk*. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia (szerk. Benyik György). JATEPress, Szeged 2011.

<sup>21</sup> ADAM: „Preaching and Biblical Theology”. 110.

## A Zsoltárok könyvének hermeneutikai kérdései

### A probléma: a Zsoltárok könyve általános és speciális hermeneutikai kérdései

Ahogy a többi bibliai könyvnek, úgy a Zsoltárok könyvének is megvannak az *általános* hermeneutikai problémái, amelyek abból fakadnak, hogy a bibliai iratok világa kulturálisan, történelmileg egy más világba tartozik, mint a miénk, s így szükségszerűen felvetődik a probléma: ma hogyan lehet értelmezni e könyveket, és a mai egészen más életünkkel és tapasztalatainkkal hogyan lehet őket összefüggésbe hozni. A hermeneutikai kérdésfeltevés kimondatlanul feltételezi, hogy az emberi létnek (*condicio humana*) vannak koroktól független, változatlan elemei (antropológiai állandó), amelyeknek csak a megnyilvánulási formája más koronként. Másfelől a Zsoltárok könyve olyan sok szállal kötődik az ószövetségi hagyományokhoz, Izrael üdvtörténeti eseményeihez (ősatyák története, kivonulás, szabadítás a Nádas-tengernél, törvényadás, honfoglalás, Sion-tradíciók stb.)<sup>1</sup>, hogy felvetődik a kérdés, ezeknek milyen relevanciájuk van a keresztyénség számára.

A Zsoltárok könyve azonban *speciális*, csak e könyvre vonatkozó értelmezési kérdéseket is felvet. Egyfelől a kijelentés szempontjából különleges helyet foglalnak el a zsoltárok az Ószövetségben, amennyiben főként a prófétai és a törvénykönyvekkel ellentétben nem az Istennek emberhez szóló szavát (*verbum Dei*) közvetítik, hanem bennük az ember reakciója, válasza (*verbum hominis*) jut kifejezésre. Élesen fogalmazva, úgy tűnik, hogy nem az Isten igéjét tartalmazzák, hanem az ember igéjét. Nem az „így szól az ÚR” feliratot viselhetik, hanem „így szól Izráel” címet. (Ebből a szempontból különösen érdekes a zsidó írásmagyarázó, Szaadja Gáón [882–942] felfogása, aki szerint a Zsoltárok könyve nem imádságok gyűjteményének készült, hanem második Tóra volt, amelyben Isten Dávidon keresztül adta népe tudtára akaratát, csakúgy, mint korábban Mózesen keresztül, de ezúttal a parancsolatokat és intéseket az imádságok és kérések retorikai eszközeibe öltöztette.<sup>2</sup> E véleményében a Zsolt 1,5-höz írt midrásra tudott támaszkodni: „Mózes az Öt köny-

<sup>1</sup> Kurt FRÖR: *Biblische Hermenutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*. Chr. Kaiser Verlag, München 1961. 228k részletesen alátámasztja ezt a tételt, de talán túlságosan is a zsoltárértelmezése középpontjába helyezi.

<sup>2</sup> Uriel SIMON: *Four Approaches to the Book of Psalms: From Saadia Gaon to Abraham ibn Ezra*. SUNY, Albany 1991. c. könyvét idézi James L. CRENSHAW: *The Psalms. An Introduction*. Eerdmans, Michigan 2001. 55k.



vet adta Izráelnek, Dávid pedig a Zsoltárok 5 könyvét adta Izráelnek.” Mellé csatlakozik Luther is abban, hogy a Zsoltárok könyve nemcsak az ember kiáltása Istenhez, hanem benne az evangélium is megszólal.<sup>3</sup>) Természetesen az emberi válasz hangsúlyozása nem vonhatja kétségbe e könyv Szentlélektől inspirált voltát. Meggondolandó ugyanis, hogy a zsoltárok témája nem antropológiai: még ha bennük az ember szólal is meg, de elsősorban nem magáról és nem magához vagy embertársaihoz beszél, hanem Istent szólítja meg, s az ő nagy tetteiről és tulajdonságairól szól. A Zsoltárok könyve bár az embertől indul ki, de mégis teljes egészében Istenre irányul.

Másfelől a keresztyénség viszonya kettősséget (ambivalenciát) mutat iránta. Egyrészt a keresztyénség születése óta folyamatosan a legkedveltebb és legtöbbit használt ószövetségi könyvről van szó, amely évszázadokon keresztül a keresztyének nemzedékeinek segített egyéni és közösségi érzéseit Istenhez intézett imádságban kifejezni, szakadatlanul a kegyességi irodalom és a liturgia fő forrása volt. A 4. sz-től kialakuló szerzetesség igényeit természetes módon a zsoltárok elégíthették ki, különösen miután 360-ban a laodiceai zsinat megtiltotta a nem hivatalos magánzsoltárok imádkozását és a nem kanonikus könyvek olvasását. Luther Márton is azzal ajánlotta a Zsoltárok könyvét, hogy általa „minden szent szívébe” lehet látni, s e könyv eleven képekben megmutatja, mit jelent a keresztyénség.<sup>4</sup> Kálvin pedig a Zsoltárok könyvéhez írt előszava szerint e könyvet a „lélek minden részének anatómiáját” feltáró műnek nevezte.<sup>5</sup> A Zsoltárok könyve iránti megbecsülését mi sem mutatja jobban, mint a tény, hogy az Ószövetség könyvei közül csak ez alapján prédikált vasárnaponként.<sup>6</sup> Jellemző, hogy az Újszövetséggel éppen a Zsoltárok könyvét szokták egybekötve kiadni; az Újszövetség által leggyakrabban idézett vagy utalt könyv éppen a Zsoltárok könyve: a hivatkozások mintegy egyharmada származik belőle. Másrészt viszont a keresztyénség Ószövetséggel szembeni idegenség érzésének legszembetűnőbb megnyilvánulásai a történeti könyvekben található, egész népek kiirtására vonatkozó isteni pa-

<sup>3</sup> Walter BRUEGGEMANN: *Spirituality of the Psalms*. Fortress Press, Minneapolis 2002. 1k.

<sup>4</sup> „Előszó a Zsoltárok könyvéhez” (Vorrede auf den Psalter, 1528): „Da siehestu allen heiligen ynn hertz, wie ynn schöne lüstige garten... Summa, wiltu die heilige Christlichen kirche gemalet sehen, mit lebendiger farbe und gestalt, ynn einem kleinen bilde gefasset, so nym den Psalter fur dich, so hastu einen feinen, hellen, reinen spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sey, ia du wirst auch dich selbs drinnen, und das rechte Gnotiseauton finden, dazu Gott selbs, und alle Creaturen” (WA Deutsche Bibel 10 I, 1956, 102, 8kk; 104,5kk), eredetiben és hosszasan idézi Gisela KITTEL: *Die Sprache der Psalmen. Zur Erschliessung der Psalmen im Unterricht*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973. 29k.

<sup>5</sup> „Librum hunc non abs re vocare soleo *anatomén* omnium animae partium”, a francia változatban: „L'ay accoustumé nommer ce livre une anatomie de toutes les parties de l'ame”, *Corpus Reformatorum* LIX, *Ioannis Calvini Opera* XXXI. C. A. Schwetschke et filium. Wiegand & Appelhans, Brunsvigae 1887. 15k; Kálvin zsoltárértelmezéséhez ld. Herman J. SELDERHUIS: *Calvin's Theology of the Psalms. Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought*. Baker Academic, Grand Rapids 2007.

<sup>6</sup> SELDERHUIS: *Calvin's Theology of the Psalms*.

rancsok mellett a panasz- és átokzsoltárokból erednek. Márpedig a Zsoltárok könyvének műfajai közül a panaszzsoltároké a legnépesebb, a könyv jelentős részét, több mint egyharmadát<sup>7</sup> teszi ki! Ezért csak töredékes, hiányos lehet egy olyan hermeneutika, mely figyelmen kívül hagyja vagy nem súlyának megfelelően kezeli e zsoltárokat.<sup>8</sup> Ez a megállapítás különösen is igaz, ha helytálló az a feltételezés, hogy a zsoltárok alapformáját éppen a panaszzsoltárok szolgáltatják, amelyekből a többi forma kifejlődött, vagy amelyre válaszként megszületett.<sup>9</sup> Igaz tehát, hogy a keresztyénség mindig szívesen olvasta és nagyra értékelte a zsoltárokat (pl. a 23, 46, 121, vagy a 7. századtól a hét bűnbánati zsoltárt: 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143), de meglehetősen szelektíven, mellőzve egész zsoltárokat (pl. 109, 137), vagy részleteket (pl. 145,20b), néha még az újszövetségi említés ellenére is (95,7b–11, noha a Zsid 3,7–11 és 4,3–11 írója érdemesnek találta e zsoltárszakaszt intése alátámasztására), mert a „hagyományos keresztyén hittel” nem egyeznek. E cenzúra eredménye az is, hogy a református énekeskönyvünkől sok zsoltárvers kimaradt. A negligálás teológiai alapjául az a felfogás szolgál, hogy az újszövetségi kijelentés érvénytelenített sok ószövetségi gondolatot (nemcsak az átokzsoltárok állnak szemben a jézusi ellenségszeretet parancsával, hanem az ártatlanság és tisztaság hangsúlyozása az imádság meghallgatása céljából, pl. 26:1–6-ben). A zsoltárok egy részével szembeni keresztyén idegenkedés másik megnyilvánulási formája a kétes versek allegorizálása, vagy legalábbis spiritualizálása. Ezáltal lehetővé válik az Újszövetségen is túlmenően sok zsoltár krisztologikus értelmezése, mindenekelőtt a zsoltárokból fontos szerepet betöltő Jeruzsálem (pl. 84,7; 122,6; 147,2) Jézusra, a mennyei Jeruzsálemre vagy minden istentiszteleti helyre való utalásként történő felfogása.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Róza HUBA: *Az Ószövetség keletkezése*. II. Szent István Társulat, Budapest 2002<sup>3</sup>. 335. szerint a zsoltárok „mintegy egynegyede” panaszzsoltár; Claus WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 53. szerint „több mint 50” az egyéni panaszzsoltárok száma (de aztán mégis csak 40-et sorol fel), a 24. lap szerint 7 közösségi panaszzsoltár fordul elő. A korábbi, *Der Psalter* (Calwer Verlag, Stuttgart 1967. 1974<sup>3</sup>) c. munkájában 50 egyéni panaszzsoltárt sorol fel (47.) és a 7 közösségi panaszzsoltár mellett még további hatot említ, melyekben e műfaj motívumai megtalálhatók (29.).

<sup>8</sup> WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen*. 53. tagadja, hogy a panaszzsoltárok nagy számának jelentőséget kellene tulajdonítani, mivel a nagy számuk pusztán a zsoltárgyűjtemény keletkezésének idejéből magyarázható, amikor a nép és az istentiszteleti gyülekezet közössége megbomlott, a kegyes és istentelen megkülönböztetése nagy szerephez jutott, s a panaszzsoltárok ezt a helyzetet tükrözik vissza. Nem tagadva, hogy a zsoltárműfajok gyakorisága közötti egyenletlenségben a végső redakció idején égető kérdések szerepet játszhattak, rámutatunk, hogy a panaszzsoltárok nagy száma az általános emberi tapasztalattal áll összefüggésben, és abból is ered, hogy az élet végtelen helyzetei hívják elő igazán eredeti és maradandó irodalmat, azok inspirálnak leginkább, vö. Walter BRUEGGEMANN: *Praying the Psalms*. Saint Mary’s Press, Winona 1982. 17–19.

<sup>9</sup> Walter BRUEGGEMANN: *Spirituality of the Psalms*. 6k és 48. szerint Claus Westermann zsoltárértelmezéséhez való hozzájárulásának ez a megfigyelés az egyik legfontosabb eleme. A panaszzsoltárok teljes formája ugyanis nemcsak a panaszt foglalja magába, hanem annak feloldását és átmenetet a bizalom kinyilvánításába, a dicséretbe és hálaadásba. A hálaadás és a dicséret műfaja így a panaszzsoltárokról leválva önállóosodhatott.

<sup>10</sup> Walter BRUEGGEMANN: *Praying the Psalms*. 51–53. szemléletesen elemzi a problémás zsoltárok megkerülésének keresztyén módjait.

A jelen tanulmány célja – a teljesség igénye nélkül –, hogy a zsoltárok könyvének általános és speciális hermeneutikai kérdéseivel foglalkozzék, konkrétan igyekezzék a zsoltárok teológiai tartalmát kifejtve köztük és a mai kor emberi tapasztalatai között a hidat felépíteni, és a keresztyénség számára különösen is idegennek ható elemeivel való szembenézést elősegíteni. E fáradozásunkban a zsoltárkutatás nagyjainak (Hermann Gunkel,<sup>11</sup> Sigmund Mowinckel<sup>12</sup> és Claus Westermann<sup>13</sup>) exegetikai felismeréseiből a teológiai, a ma emberének releváns mondanivalót talán legsikeresebben kibontó amerikai ószövetséges biblikus teológus, Walter Brueggemann<sup>14</sup> lesz segítségünkre.

### Az emberi élet és a zsoltárok dinamikája<sup>15</sup>

A zsoltárértelmezésnek az igehirdetésben, oktatásban, lelkigondozásban és általában a lelkipásztori munkában meg kell tudnia találni a zsoltárok világának és a mai ember tapasztalatának érintkezési felületeit, hogy fel tudja mutatni korunk emberének is a zsoltárok időtállóságát, ma is aktív erejét. Ugyan a keresztyénség hosszú története bővelkedik a Zsoltárok könyvének a lelki építést szolgáló magyarázatában, a kegyességi irodalomban, ez a naiv, kritika előtti irodalom azonban erősen szelektív a zsoltárok használatában és gyakran egészen romantikus azok értékelésében: a hívők megerősítésére, Isten jósága biztosítására korlátozódnak. A kritikai zsoltárkutatás pedig Hermann Gunkel óta széleskörű konszenzusra támaszkodva nem jut el és nem alkalmas önmagában a zsoltárok relevanciájának hermeneutikai problémáját megoldani. Szükség van tehát olyan kritika utáni, második naivitásból fakadó értelmezésre, mely a kritikai kutatás eredményeit, felismeréseit a jelen számára ki tudja aknázni.

Különösen Claus Westermann érdeme, hogy feltárta a zsoltárokból (különösen a panaszzsoltárokból) megnyilvánuló történetét és dinamikát, míg Paul

<sup>11</sup> Hermann GUNKEL: *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Handkommentar zum Alten Testament in Verbindung mit anderen Fachgelehrten. II. 2. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1926; Uő.: *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1933.

<sup>12</sup> Sigmund MOWINCKEL: *Psalmenstudien I–VI*. Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse, Kristiania 1921–1924.

<sup>13</sup> Claus WESTERMANN: *Das Loben Gottes in den Psalmen*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1953; Uő.: *Der Psalter, Lob und Klage in den Psalmen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983; Uő.: *Ausgewählte Psalmen*.

<sup>14</sup> Walter BRUEGGEMANN: „The Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function”, *Journal for the Study of the Old Testament* 17 (1980) 3–32; Uő.: *Praying the Psalms, The Psalms and the Life of Faith*. Fortress Press, Minneapolis 1995. (szerk. Patrick D. Miller); Uő.: *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*. Fortress Press, Minneapolis 1984., rövidített kiadásban: *Spirituality of the Psalms*.

<sup>15</sup> BRUEGGEMANN: *Spirituality of the Psalms*. 1–15., *The Psalms and the Life of Faith* 8–10.

Ricoeur<sup>16</sup> az emberi élet változásainak fontos állomásait azonosította, s e két kutató eredményét Brueggemann alkalmazta a zsoltárok egzisztenciális értelmezésében, így találhat egymásra a zsoltárok és a ma világa.

Mind az emberi életet, mind a zsoltárok világát három állapot és a közöttük lévő átmenet írhatja le: beszélhetünk az orientáció (*orientation*), az orientáció elvesztésének (*disorientation*) és az orientáció visszanyerésének (*reorientation*) állapotáról. A zsoltárok többségét ezen állapotokhoz lehet rendelni, mert azokban hangzanak el, azokat írják le. S az emberi élet folyása is e stádiumokban található, vagy éppen ezek között úton van.

Az életnek vannak meglegedetten, jólétben zajló szakaszai, melyek hálát szülnek a megtapasztalt áldás folyamatossága miatt. Ennek az állapotnak felelnek meg az *orientáció zsoltárai*, melyek az élet örömet, gyönyörűségét, jóságát, koherenciáját, Isten megbízhatóságát és az isteni rend szilárdságát éneklik meg.

De az életnek vannak gyötördéssel telt szakaszai, amikor a sebzettség, elidegenedés, magány, szenvedés és halál határozza meg az emberi sorsot, ami az emberben dühöt, neheztelést, önsajnálatot, bűntudatot, szégyent és gyűlöletet vált ki. Ezt az állapotot az *orientációvesztés zsoltárai* juttatják kifejezésre, melyek a nyers összevisszaság, rendezetlenség állapotát a tapasztalat hevességének megfelelő túlzó metaforákban jelenítik meg.

Végül az emberi életből nem hiányzanak a meglepő fordulatok, amikor az ember elárasztva érzi magát az Istentől jövő, meg nem szolgált ajándékkal, amikor várákozás ellenére öröm tör át a kétségbeesésen, s ahol eddig csak sűrű sötétség volt, most fény ragyog fel. Az *orientáció visszanyerésének zsoltárai* bátran beszélnek az Istentől jövő új ajándékról, Isten olyan hirtelen beavatkozásáról, melynek következtében minden újjá lesz.

Ezen állapotok közötti átmenet nem fejlődéssel történik, vagyis soha nem magától értődő, könnyű vagy természetes, hanem fájdalmas és meglepetés-szerű, mert minden állapotban elképzelhető más kimenet is. Az emberi élet ugyanis nem statikus, hanem mozgásban van, változik: váratlanul új körülményekkel találja magát szemben, melyre nem számított, s melynek minden erejéből ellenáll, kétségbeesetten ragaszkodva a régi, megszokott körülményekhez. Előfordulhat, hogy a körülmények változása csak belsőleg, az egyéni tudatosságban, vagy az új körülmény elismerésében játszódik le hirtelen vagy éppen dereng fel lassan, de minden esetben a régi, jól ismert világ szétesésében, Isten jó teremtésébe vetett megbízható hit elhagyásában ölt testet.

Az orientációból az orientáció elvesztésébe történő átmenetet rajzolják meg a panaszzsoltárok, melyek az összevisszaságba való átmenet, a kizökkenés fájdalmas és gyötörő kifejeződései. A panaszének a kitörő káosz őszinte – még ha vonakodó –, elfogadásának megfogalmazója, annak dokumentuma, hogy az Isten jó teremtését jellemző koherencia megszűnt. Az ember úgy érzi, itt

<sup>16</sup> „Biblical Hermeneutics”, *Semeia* 4 (1975) 29–148., különösen 114–124.

a világ vége a számára, s ezért fakad ki olyan túlzó, szenvedélyes énekekben. Jellemző, hogy a zsoltáros soha nem nyugszik bele helyzetébe, hanem erőteljesen és kitartóan ellenáll neki, s hogy meg van győződve, hogy ehhez Istennek köze van, aki elé kell nyomatékosan tárni az uralkodó körülményeket.

Az emberi élet állapotai közötti átmenet másik fajtájában az ember az orientációja elvesztéséből váratlanul új orientációhoz jut, amit Isten meglepő ajándékának fog fel, melynek során a dolgok új koherenciája születik meg akkor, amikor minden veszni látszott. A váratlan változás megmagyarázhatatlan, csak az isteni beavatkozásnak tudható be, s az emberből pozitív reakciókat vált ki (öröm, ámulat, csodálkozás, megszeppent félelem, hálaérzés).

Erről az átmenetről tanúskodnak a hálaadó zsoltárok és a leíró himnuszok, melyek történetet mesélnek el egy sorsdöntő pillanatról, fordulatról, kimentésről, megszabadulásról és gyógyulásról, melynek során Isten akarata váratlanul érvényesült, láthatóvá vált.

Az orientáció, orientáció elvesztése és visszanyerése hármasa nemcsak az emberi élet tapasztalatait írja le, hanem mélyebb teológiai tartalma is van, mert Jézus földi küldetését is e hármassal írja le az evangélium, melynek legtömörebb kifejeződése a Filippi levél Krisztus-himnusza (Fil 2,5–11):

orientáció	„Istennek formájában vala” (6. v.)
orientáció elvesztése	„önmagát megüresíté ... megalázta magát, engedelmes lévén halálíg” (7k v.)
orientáció visszanyerése	„Isten is felmagasztalá őt ..., hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon” (9–11. v.)

Az egyház gyakorlatában a keresztség is az orientáció elvesztésének és újra megnyerésének mintáját követi: „Eltemettünk azért ő vele együtt a keresztség által a halálba: hogy miképpen feltámasztatott Krisztus a halálból az Atyának dicsősége által, azonképpen mi is új életben járjunk.” (Róm 6,4)

A zsoltárokban leírt három állapot nem egyszer s mindenkorra rögzített állapot, hanem időről időre új állapotban találjuk magunkat, de ez nem jelent szükségszerűen visszatérő, ciklikus állapotváltozást. Sőt a tegnapi új orientáció a mai régi orientációvá válhat, mert az eredetileg szokatlan, meglepő állapotot idővel adottságnak és stabilnak érezzük.

Meg kell jegyeznünk, hogy a Zsoltárok könyvének felfogása és leírása a három állapot közötti átmenetekkel kapcsolatban alapjaiban idegen a mai kultúrától, ami a folyamatosság, siker és a fájdalom, veszteség elkerülésének fenntartásában érdekelt, s erre van berendezkedve, így számára a pozitív meglepetés éppoly kerülendő, mint a veszteség, s a zsoltárok leírását kényelmetlennek, sőt felforgatónak találja. Talán ez magyarázza, hogy a panaszzsoltárok csaknem teljesen kiestek a használatból.

Az orientáció zsoltárai<sup>17</sup>

Az orientáció zsoltárai számára a hit kérdései megnyugtató módon rendeztek: kétségen kívül állnak, s ezért senkinek nem kell aggodalmak között élnie, mert Isten megbízható és hitelt érdemlő. Az ember életét kiegyensúlyozottság jellemzi és kiszámíthatóság, boldog és áldott állapot, amiért az ember hálás. Az ember világosan látja maga előtt az irányt és az utat, s biztos abban, hogy jó felé megy, mert a dolgok emberemlékezet óta jól állnak és a távoli jövőig így is maradnak. Az életet nem zavarja, nem fenyegeti semmi, hanem jól el van rendezve, Isten akaratának tökéletesen megfelelően. Nem várható meglepetés és ezért a félelem kizárva: nem történik semmi rendkívüli, nincs a megszokottól eltérő beavatkozás. E zsoltárok azt írják le, ahogy a világ rendezetten van, és ahogy mindig is volt és lesz.

E zsoltárok a teremtéshit megnyilvánulásai: a világ jól elrendezett, megbízhatóan, olajozottan működő gépezet, ami életet ad folyamatosan, mert Isten így rendelte és állandóan így tartja mozgásban. A teremtés ezekben a zsoltárokból – ahogy a Bibliában máshol sem – nem a világ keletkezéséről vallott elmélet, hanem annak kifejeződése, hogy Isten hűsége és jósága bőkezűségében, folyamatosságban, rendszerességben, szabályszerűségben nyilvánul meg. Az élet állandó védelem alatt áll, a káosz erői nem érvényesülhetnek ebben a jól rendezett világban, mert alapvető bizonyosságok vannak érvényben.

E zsoltároknak a teológiai funkciójuk (istencsere és hálaadás) mellett fontos társadalmi feladatuk is van: artikulálni és fenntartani azt a felfogást, hogy az élet nem elvégzendő feladat emberi erőfeszítéssel és leleményesség felhasználásával, hanem adottság, amire lehet hagyatkozni, amit nem más, mint Isten garantál. Ez az adottság tőlünk függetlenül létezik, előttünk is megvolt már, felettünk áll, túlél minket, körülvesz elöl és hátul. Nem a mi kezdeményezésünktől, erőlködésünktől függ, hanem vár ránk.

Az élet ilyenfajta védettséget a zsoltárok nemcsak leírják, mint meglévőt, hanem létrehozzák és fenntartják. Az istentiszteleten ugyanis a zsoltárok révén kreatív erők szabadulnak fel. E zsoltárok is a Teremtő eszközei a világ teremtésében. A beszédnek ugyanis csak egyik lehetősége az, hogy a már meglévőt pontosan azonosítsa megnevezve azt; képes azonban a korábban nem lévőt életre hívni is.

E zsoltárokat az előbb említett társadalmi funkciójuk fényében kritikusan is kell értékelnünk. Ugyanis az életet a fentebb részletezett módon a jólétben, a gazdaságilag biztonságban, politikailag pozícióban élők tapasztalják meg. Ők látják jónak, bőkezűnek és megbízhatónak a világot. Azonban nem mindenkinek ilyen a tapasztalata, s képes ezért ilyen magabiztossággal beszélni a világról. Nem mindenki mondhatja el magáról, hogy „az én részem kies

<sup>17</sup> BRUEGGEMANN: *Spirituality of the Psalms*. 16–24; Uő.: *Praying the Psalms*. 16k; Uő.: *The Psalms and the Life of Faith*. 10k.

helyre esett, nyilván szép örökség jutott nékem” (Zsolt 16,6). Ezért e zsoltárokkal vissza lehet élni és a status quo fenntartására használni őket, s a teremtéshit nem feltétlenül emelkedett és nemes hit, hanem a társadalmi ellenőrzés eszköze lehet: a fiatalokat a rendszerhez való illeszkedésre lehet vele terelni, egy bizonyos, társadalmilag elfogadott viselkedésformára nevelni, a társadalmilag elítélteket pedig Isten jó teremtése megsértőinek bélyegezni. Sokszor a társadalom hatalmasai hangoztatják a teremtéshitét és azonosítják Isten teremtését az uralkodó társadalmi renddel azért, hogy maguknak elismerést szerezzenek, a rendszerbe nem illeszkedőket óva intsek és a gyermekeket megdorgálják.

Mégsem szabad azt képzelni, hogy a társadalmilag sikeresek kisajátíthatják maguknak e zsoltárokat: a jelen világ javaiban nem részesedők e zsoltárokból találják meg reményük alapját, miszerint Isten jó szándéka végül az egész teremtés számára érvényre fog jutni. E zsoltárok tehát érthetők eszkatológikus távlatokban úgy is, hogy Isten terve még nem valósult meg teljesen, de a közösség bizalommal várja kiteljesedését, már most elővételezve a még nem tapasztaltat. Így pedig e zsoltárok érdekes módon a fennálló rend, a status quo bíráló is, s nemcsak a társadalmi ellenőrzésre, hanem társadalomkritika céljaira is használhatók.

Konkrétan az orientáció zsoltárai közé tartoznak a teremtézsoltárok (8, 33, 104, 145), a világ rendjét megéneklő Tóra-zsoltárok (1, 15, 19, 24 és 119), a bölcsességirodalmi zsoltárok (14, 37), és a leíró dicséretetek (=hymuszok).

### Az orientációvesztés zsoltárai<sup>18</sup>

Az egyensúlyt, koherenciát és szimmetriát középpontba állító orientációs zsoltárokkal az a probléma, hogy becsaphatnak, a valóságot elkendőzhetik, mert az emberi tapasztalatok nem mindig egyeznek velük. Mégis meglepő tény, hogy az egyház többnyire tovább énekel az orientációs zsoltárokat akkor is, amikor egyre nyilvánvalóbb az orientáció elvesztésének tapasztalata. Ez dicséretes is lehet, ha bátor kiállásból fakad, az evangéliumi „mégis”-ből (vö. Hab 3,18), bátor ellenszegülésből, mellyel a tapasztalati valóság ellenére az egyház hitet tesz amellest, hogy Isten továbbra is uralkodik és irányít. Sokkal valószínűbb azonban, hogy az egyház megijedt, és érzéketlen tagadásáról, önbecsapásáról van szó, mert nem akarja elismerni az orientáció elvesztését; s a tapasztalatoknak ellenszegülés nem bátor hitből fakad, hanem a kultúránk kötelező optimizmusából. Ez a magatartás annál is meglepőbb, mert nagyon eltér attól a nyílt és őszinte attitűdtől, amit a zsoltárokból – még hozzá majdnem minden harmadikban – találunk. Az egyház talán fél attól,

<sup>18</sup> BRUEGGEMANN: *Spirituality of the Psalms*. 25–45; Uő.: *Praying the Psalms*. 17–22; Uő.: *The Psalms and the Life of Faith*. 11–13.

hogy a negativitás elismerése hitetlenséget jelent, és annak elfogadását, hogy Isten kezéből kicsúszott az irányítás.

A „sötétség zsoltárainak” használata azonban éppen a bátor hit megnyilvánulása: egyrészt mert a világot úgy meri megtapasztalni, amilyen, és nem önáltató vagy tettető módon, másrészt mert ragaszkodik ahhoz, hogy a rendtelenség megtapasztalása is az Istennel folytatott párbeszéd megfelelő, megengedett témája lehet, mert az élet minden területe és formája az Ő szuverenitása alá tartozik. Isten nem sértődik meg, ha illetlen dolgokról beszélnek vele.

A közösségnek, amely Istennel ilyen kendőzetlenül beszél, egészen más istenképe is van: Isten jelen van a sötétségben is, részese a gyengeségnek, figyelmes az élet összekuszálódására. Ő „a fájdalmak férfija, betegség ismerője” (Ézs 53,3). S az életről alkotott kép is átalakul: olyan zarándokútnak látszik, amely a halál árnyékának völgyén is átvezet, s ez hozzátartozik az emberséghez, nem feltétlenül valamilyen hiba, vagy bűn eredménye, amiért az embert felelősségre lehetne vonni.

Az orientációvesztés zsoltárai esetében is a zsoltárok nyelvi funkciója a valóság létrehívása azoknak, akik eddig önbecsapás áldozatai és azt gondolják, vagy csak tettetik, hogy az élet rendezett. A baj láttán a vigasztalók is az önbecsapást segítik, amikor azzal állnak elő, hogy nincs is baj, vagy nem olyan nagy a baj. E zsoltárokból is a nyelv megelőzi a tapasztalatot: mihelyt a beszélő az addig ismeretlent és megtapasztalatlant kimondja, létre is hozza azt az állapotot, hogy igazán át lehessen élni. Mert ezt az állapotot nem lehet teljesen megtapasztalni, elismerni és elfogadni, amíg nem jut a maga valójában szóhoz. S a gyógyulás felé az első lépés a valódi állapot elismerése. Izráel vallásában az a figyelemre méltó, hogy a sötétség beismerését nem zárta ki vallásából, mert tudta, hogy az új életre is itt tud rátalálni. Fontos üzenet ez a modern kornak, melyben mindent menedzselnek, mindent ellenőrzés alatt kell tartani, s amely meg van győződve arról, hogy elég hatalom és tudás birtokában a félelem megszelídíthető és a sötétség kiküszöbölhető.

A panaszzsoltárok hajlanak a túlzó képekre, erőteljes metaforákra részben azért, mert így tudják érzékelhetővé tenni a belső elkeseredettség intenzitását, s az élet szélsőséges helyzeteiben nincs idő és kedv az udvarias, illemszabályoknak megfelelő, cenzúrázott fogalmazásra, csak a szélsőséges megnyilvánulásokra; ahol az élet összeomlik, a régi fegyelmezettség és korlátok is összeomlanak; részben pedig így akarják felhívni az Isten figyelmét ügyük komolyságára. Annál figyelemreméltóbb, hogy Izráel hagyománya megőrizte e szélsőséges megnyilvánulásokat az Istennel való párbeszéd legitim formájának tartva őket. E merész beszéddel találkozunk az ellenség megátkozásának gyakori előfordulásában is, mely sok keresztyén számára botránykö.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Ld. BRUEGGEMANN: *Praying the Psalms*. 62., 67–80; CRENSHAW: *The Psalms*. 65–68; FRÖR: *Biblische Hermeneutik* 235k; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen*. 208k.



S el kell ismerni, a Zsoltárok könyvében jelentős szerepet töltenek be az ellenség kárára elmondott kérések, de be kell azt is látni, hogy az emberi szívben, még a keresztyénében is, gyakran helyet kapnak ilyen kívánságok. Teológiai értékelésükhöz figyelembe kell venni azt, hogy az Ószövetség emberének minden, ami az Isten és ember között történt, az e földi életben történt, nem volt tehát mód a halál utáni igazságtételben reménykedni, mindennek e földi élet során kellett eldőlnie. Másrészt fontos tény, hogy az átkok minden esetben csak verbálisak, sohasem tevőlegesen tör az imádkozó az ellensége ellen. Átkait sem az ellenségének mondja el, hanem Istennek, s teljesen az Ő kezébe teszi a végrehajtást, kérésének teljesítését vagy elvetését. Fontos azt is látni, hogy az ellenség megbüntetése sokszor a kiválasztott megszabadításának árnyoldala: a kiválasztás, isteni kegy olyan szabadításban nyilvánulhat meg, amely a másik, konfliktusban lévő fél kárára történik. Az isteni igazság érvényesülését – akár önérdékből is – féltő imádkozó olyan buzgalomról és istenképről tesz tanúbizonyságot, mely elképzelhetetlennek tartja Isten közömbösségét és tétlenségét akarata megszegése esetén. (Persze néha kétségeket ébreszthet az, amikor az imádkozó saját ügyét Isten ügyével azonosítja minden további nélkül.)

Az orientációvesztés legfontosabb zsoltárai az egyéni és közösségi panasz-zsoltárok közül a 13, 35, 86, ill. 74, 79 és 137.

### Az orientáció visszanyerésének zsoltárai<sup>20</sup>

Az orientációvesztés során alkalmanként a zsoltáros a „veremben” maradhat (pl. 88), de nem ez a jellemző, hanem egy második döntő átmenettel új állapotban találja magát, melyben váratlan ajándékkul új életet kap. Ez az új orientáció nem visszatérés a régihez, mert ez lehetetlen, mintha nem történt volna időközben semmi. Az új orientáció meglepetésszerűen érkezik, nem lehet megmagyarázni, származtatni, levezetni, vagy előre megjósolni, hanem Isten kifürkészhetetlen hatalma és jósága ad új lehetőséget. Nem tudjuk jobban, hogy egy ilyen új helyzet hogyan jön létre, mint azt, hogy hogyan támadnak fel a halottak, hogyan látnak a vakok (Lk 7,22). Az új helyzet nem a korábbi állapot természetes folyománya, hanem Isten meghatározó beavatkozása révén áll elő olyan szituációban, amikor semmiféle új nem látszott lehetségesnek.

Az orientáció visszanyerése legvilágosabban az egyéni hálaadó zsoltárokban nyilvánul meg, melyekben a zsoltáros átkerült a panasz másik oldalára: elmondta panaszát Istennek, és Ő cselekedett a panaszra válaszul. A zsoltáros szabadulásról beszél, közbeavatkozásról, a benne még eleven élő, egészen konkrét szituációban bekövetkező fordulatról (pl. 30, 34, 40, és 138). Néhány közösségi hálaadó zsoltár is – bár himnikus felhangokkal bír – egy meghatározott közösségi problémára adott konkrét isteni választ énekel meg (65, 66,

<sup>20</sup> BRUEGGEMANN: *Spirituality of the Psalms*. 46–57; Uő: *Praying the Psalms*. 22–24; Uő.: *The Psalms and the Life of Faith* 13–15.

124 és 129). A hálaadó zsoltárok megkülönböztető jegye, hogy mindig egy történetet mondanak el (= elbeszélő dicséretetek).

A királyzsoltárok jelentik az orientáció visszanyerésének tulajdonképpeni énekeit, melyek témája Isten éppen most újból felállított királysága. E koronázási zsoltárok az Istennek Izráel ellenségei felett aratott győzelmét megénekelő győzedelmi énekek egy fajtához tartoznak. A királyzsoltárok azt hirdetik, hogy minden nép – Izráel és más népek – Isten uralma és irányítása alá tartoznak, az ÚR tehát nem pusztán egy helyi, törzsi isten, hanem az egész kozmoszt átfogó, egyetemes hatalommal rendelkezik, akinek minden nép elszámolással tartozik. Az Isten királyi hatalma minden más királyi hatalmat ellenőrzés alatt tart és relativizál. Az Isten királyságának metaforája nélkül a jelen kor szánalomra méltó, elnyomó rezsimjei magukat abszolútnak és öröknek tüntethetnék fel. A keresztyénség is mindennap e királyság eljöveteleért és érvényesüléséért könyörög (Mt 6,10). A legvilágosabb királyzsoltárok közé tartoznak: 29, 47, 93, 97–99, és 114.

A közösségi dicséretetek témája Isten tulajdonságai, valamint Isten teremtő és szabadító munkája. Nyitott kérdés, hogy közülük melyeket lehet az orientáció zsoltárainak nevezni, melyeket az orientáció visszanyeréséhez rendelni. Többségük az utóbbi csoportba tartozhat, mert a szertelen, lelkes ünneplésük még nem fáradt ki, csodálkozás és csodálat érezhető még bennük, amikor a nemrégiben ajándékba kapott új életet felemlítik. Egy kisebb részük már elvesztett minden konkrétumot és csak általában egy jól rendezett világot énekel meg, vagyis bennük már elkezdődött az új orientáció régivé átalakulása. Egy dicséretben minél több a konkrét elbeszélő elem, minél inkább a történelemben átélt szabadításról szól, annál inkább az új orientációhoz tartozik, s minél inkább leíró és a teremtésről beszél, annál inkább a régi orientációt fejezi ki. A legegységesebben az orientáció visszanyerésének szentelt zsoltárok: 100, 103, 113, 117, 135, 146–149 és 150.

## Összegzés

Brueggemann posztkritikus zsoltárértelmezése igyekszik a Zsoltárok könyve exegetikai és a kegyességi irodalma közötti szakadékot átívelni és a kritikus írásmagyarázat eredményeire támaszkodó, a modern hermeneutika és nyelvfilozófia eredményeit is felhasználó rendszert alkotni az orientáció – orientációvesztés – orientáció visszanyerése sémát alkalmazva. Másik célja a zsoltárok világának és a ma embere tapasztalatainak megfeleltetése, hogy a Zsoltárok könyvét a mai olvasó világához közel tudja hozni, s a lelkigondozói és igehirdetői munka számára közvetlenül alkalmazhatóvá tudja tenni.

E rendszerben az értelmező nem titkolt célja a keresztyénség által mellőzött nagy zsoltárcsoportot, a panaszzsoltárokat ismét jogaiba visszaállítani, rehabilitálni, felmutatva relevanciájukat. Az orientációvesztés zsoltárai a leg-

inkább elhanyagoltak az egyházban, pedig a jelenlegi vallásos környezetben ezek lehetnének leginkább a hívők segítségére. Ugyanis a tagadás és elkendőzés társadalmában élünk, a panaszszoltárok ezzel szemben a gyógyító őszinteség útját mutatják meg. S olyan korban élünk, amikor az orientáció elvesztése nemcsak egyéni, hanem közösségi szinten is jól érzékelhető.<sup>21</sup>

Reménységünk, hogy e rövid összefoglaló is új érdeklődést kelt a zoltárok iránt és segítséget ad a leendő igehirdetőknek, hogy a gyülekezetnek releváns, megszólító útmutatást adjanak, hogy az felismerje és artikulálni tudja aktuális állapotát. S titkon reméljük, hogy az ünnepelt jubilánst is megörvendeztetik e gondolatok, akinek mindig is annyira a szívében feküdt az ige tudományos és mégis megszólító, aktuális hirdetése.

<sup>21</sup> BRUEGGEMANN: *Praying the Psalms*. 47.

## Ezékiel és Deutero-Ézsaiás teológiájának néhány sajátossága, különös tekintettel a próféataság és istentisztelet összefonódására

A próféataság és istentisztelet kapcsolata e két próféta igehirdetésében eltérő módon fedezhető fel. Ezékielnél meghatározó a – részben papi származásból eredő – kultikus érdeklődés mind abban, ahogyan az Isten ítéletét elszenvedő nép bűneit és azok következményeit leírja, mind pedig abban, ahogyan megrajzolja a helyreállítás utáni országot és kultuszt; Deutero-Ézsaiás pedig egyrészt a vele fogságban élők biztatására az üdvigék olyan formáját használja, amely a kultuszban gyökerezik, másrészt igehirdetésén tükröződik a zsoltárok nyelve. A különbözőségek ellenére vannak kapcsolódási pontok is a két próféta igehirdetése között, s a jelen tanulmány mind a hasonlóságok, mind a különbözőségek egy részének meghatározását tűzi ki célul, amikor kísérletet tesz a próféataság és istentisztelet kapcsolatának felvázolására, mint amely Ezékiel és Deutero-Ézsaiás próféciájának egyik jellegzetessége.

A próféta igehirdetés megközelítésénél fontos szem előtt tartani azt, hogy a próféták sajátos történelmi helyzetben szóltak, és nem időtlen igazságok hirdetői voltak.<sup>1</sup> Ezékiel elhívásáról, működésének idejéről – és ennek megfelelően a történelmi körülményekről – az egyes szám első személyű feljegyzésekben elhelyezett dátumok segítségével kapunk képet. Ezek szerint Ezékiel Júda népének azon vezető rétegébe tartozott, amelyet a Kr. e. 598-as jeruzsálemi ostrom után Nebukadneccar Babilóniába hurcoltatott Jójákin királlyal együtt. Ezékiel elhívását is minden bizonnyal itt kapta 593-ban (Ez 1,1–3), munkásságának kezdete tehát még megelőzte Jeruzsálem Kr. e. 587-es elését és a templom pusztulását.<sup>2</sup> Ez utóbbi tragédia egyben fordulópontra is működésében. Prófétaletésének első korszakából elsősorban az otthon maradtak elleni ítéletes próféciák származnak (Ez 1–24), amelyek helyenként váltakoznak a választott nép történelme során megnyilvánuló Istentől való elpártolás áttekinthetőségével (Ez 16, 20, 23). Az idegen népek elleni próféciák (Ez 25–32) némelyike Kr. e. 587 előttről származik, néhány azonban ez utánra datálható. Az Ezékiel próféta tevékenységének első korszakát lezáró hallgatási parancs<sup>3</sup> feloldásáról

<sup>1</sup> BLENKINSOPP 1990. 9.

<sup>2</sup> Arra a kérdésre, hogy Ezékiel működésének teljes időtartama babiloni tartózkodásra esett-e vagy pedig a próféta működött mind Palesztinában, mind Babilonban, e dolgot nem próbál választ keresni, ahogyan a könyv előállításának, szerkesztettségének problémáját sem kívánja részletezni.

<sup>3</sup> KUSTÁR 2004b. 311.

és a Jeruzsálem elestét meghirdető hírnök érkezéséről szóló prófécia (24,25–27) beteljesedése (33,21–22) már a könyv harmadik nagyobb egységén belül található (Ez 33–39), amelyben megszólalnak a hazatérés és helyreállítás ígéretei. Az utolsó, negyedik egység (Ez 40–48) a helyreállított ország, templom és kultusz leírását tartalmazza. Bár látszólag könnyen lehet éles határvonalat húzni a könyv két felében (Ez 1–32, 33–48) megszólaló ítéletes és üdvigék között, megjegyzendő, hogy az ítéletes próféciaikon belül is megjelenik a reménység, és az üdvigék sem mentesek az ítélettől és kritikától; az Ez 40–48 templomlátomása a nép hűtlenségének, vétkeinek és hibáinak kritikájára épül.<sup>4</sup>

Deutero-Ézsaiás próféta fellépésének korát és körülményeit viszonylag nagy biztonsággal meghatározhatjuk. Igehirdetésének kezdete arra a korszakra esett, amelyet Círusz perzsa uralkodó felemelkedése és Közel-Keleten elért azon katonai sikerei (Ézs 41,2–3, 45,1–39) jellemeztek, amelyek végső soron az Újbabiloni Birodalom bukásához vezettek. Elsősorban az Ézs 40–48 igehirdetésében tükröződik az, hogy a próféta honfitársaival együtt maga is a babiloni fogságban figyel és értelmezi a végbemenő eseményeket.<sup>5</sup> Őket szólítja meg a reménység szavaival Círusznak Krózus, Lídia uralkodója felett elért győzelme (Kr. e. 546) és Babilon eleste (Kr. e. 539) között, nekik hirdeti a hazatérés ígét.<sup>6</sup> Őket próbálja felrázni csüggedtségükből, s elhítenni velük: a fogság nem annak az eredménye, hogy Isten vereséget szenvedett Babilon isteneitől. A hazatérés ideje pedig azért jött el – ahogyan az már a prológosban is megjelenik –, mert Isten népe megbűnhődött bűnéért (Ézs 40,1–2).

Mind Ezékiel, mind Deutero-Ézsaiás prófétának – eltérő módon – olyan közösségben kellett prófétai tisztét betöltenie, amely az ígért földjétől távol, a jeruzsálemi központi kultusz hely nélkül élt. Az előbbi megélte a templom elvesztésének és a város lerombolásának tragédiáját, az utóbbi már működése kezdetétől fogva a hosszú idő óta fogságban élőkhöz szólt. Ez a helyzet mindkettőjük igehirdetésére hatással volt, az erre való reakció hol egyezéseket, hol különbözőségeket mutat. Ezek okainak feltárása helyett – azon túl, hogy kiemeljük Ezékiel papi származásának jelentőségét –<sup>7</sup> már itt meg kell jegyeznünk: éppen Ezékiel és Deutero-Ézsaiás igehirdetése a bizonyítéka annak, hogy Izrael istentiszteleti tradíciói valamilyen formában folytatódtak a babiloni fogságban is.<sup>8</sup> Olyan igehelyek, mint az Ez 3,15 és 8,1 azt sejtetik,

<sup>4</sup> PAP 2012. 23.

<sup>5</sup> Az Ézs 40–48 és 49–55 között mind a prófétai ígék hangnemében, mind a bennük tükröződő történelmi események tekintetében eltérések fedezhetőek fel, amelyek a kutatók egy részét az Ézs 40–55 egységének megkérdőjelezésére indították. E fejezetek szerzőségének, illetve szerkesztésének kérdését jelen mű keretei között nem áll módunkban megvitatni.

<sup>6</sup> SOGGIN 1989. 365–366.

<sup>7</sup> Deutero-Ézsaiás személyéről szinte semmit nem tudunk.

<sup>8</sup> Júdában sem szűnt meg a kultusz teljesen Kr. e. 587 után; valószínű, hogy Jeruzsálemben is folytatódott valamilyen formában, mert a 2Kir 25,9 nem utal az oltár lerombolására vagy megszenteltelenítésére. A szentély helyén siralmak éneklése történhetett; egy másik központ Júdán belül Micpa lehetett; MILLER–HAYES 2003. 406–407.

hogyan a deportáltak viszonylag zárt közösségekben éltek, ahol nemcsak az „önigazgatás” szervezetének bizonyos elemeit tudták felállítani és fenntartani,<sup>9</sup> de időről időre összegyűlhetnek istentiszteletre is. Ez utóbbira utal Deutero-Ézsaiás prófétálásának több jellegzetessége is, ahogyan azt később látni fogjuk.<sup>10</sup> A próféták feladata a fennálló körülmények között tehát nemcsak az lehetett, hogy magyarázatot adjanak a történetekre, a népen bekövetkezett ítéletre, hanem az is, hogy a nép kultikus életében részt vegyenek és a jövőre nézve utat mutassanak.

Ezékielnél a kultikus érdeklődés nemcsak a jövőbeni templom és kultusz leírásánál fedezhető fel, hanem abban is, ahogyan bemutatja a nép azon bűneit, amelyek a fogsághoz vezettek. A kultikus vétkek a szociális igazságtalanságok ellenében nagyobb hangsúlyt kapnak nála. A nép főbűne a helytelen istentisztelet, a tiszta és tisztátalan dolgok közötti különbség összemosása, a nyugalom napjának meg nem tartása, de legfőképpen a bálványimádás, amellyel még az első fogságba vitel után sem hagyott fel. Mindezekről az 1–24. fejezetekben több helyen is olvasunk, azonban a bálványimádás legkiáltóbb és legrészletesebb bemutatását a 8–11. fejezeteken belül találjuk. Ezékiel isteni látomásban Jeruzsálembe kerül, ahol a bálványimádás négy különböző formájának lesz tanúja Isten parancsára: az Istent bosszúságra ingerlő bálvány-nak a Belső-kapu bejáratánál (8,3–6), annak, hogy Izrael vénei különféle állatok képei előtt tömjéneznak a kapu egyik fülkéjében (8,7–13), a halott vegetációs istenség, Tammúz kultikus siratásának, melyben asszonyok vesznek részt a Templom északi kapujánál (8,14–15), végül pedig a Nap imádatának a Templom belső udvarán (8,16).<sup>11</sup> Ezt követi az elkerülhetetlen ítélet meghirdetéséről és végrehajtásáról szóló tudósítás a 10–11. fejezetekben. A pusztulással párhuzamosan Isten dicsősége fokozatosan eltávozik a szentélyből, előbb annak küszöbéhez (9,3), majd keleti kapujához (10,18–19) vonulva, majd a látomás végén megáll a városon kívül lévő Olajfák hegyén (11,23).<sup>12</sup> A helyreállított ország és templom antropomorfizmusban bővelkedő leírásának (Ez 40–48)<sup>13</sup> látomásán belül a csúcspont Isten dicsőségének visszatérése a templomba (43,1–9) és ígérete, hogy Izrael fiai között fog lakni örökre (43,7). Az ezt követő versekből és fejezetekből kiderül, hogy ennek következményei Isten és népe kapcsolatára nézve többértékűk:<sup>14</sup> Isten Úr voltak és irányításának elfoga-

<sup>9</sup> KOMORÓCZY 1992. 244.

<sup>10</sup> WESTERMANN 1969. 5–6.

<sup>11</sup> KUSTÁR 2004b. 308–309; BLENKINSOPP 1990. 53–56.

<sup>12</sup> KUSTÁR 2004b. 309. Ezékielnél a beszennyezettség gondolata a Szentség-törvénnyel (Lev 17–26) való egyezéseket is mutat; mivel az ország földjének kultikus jellege jelentőséggel bír, a bálványimádás bűne, a vérontás (Ez 11,6–7), a szexuális kihágások (22,10) beszennyeznek a szentélyt (5,11) és a földet (36,17); KŁAWANS 2006. 95; VON RAD 2001. 194.

<sup>13</sup> KASHER 1998. 192–208. Ezékiel élénk képzeletét és tudásának sokszínűségét nemcsak az új templom megrajzolása árulja el, de könyvének egészére jellemző a képek és metaforák bősége; KEIL 1950. 11–12.

<sup>14</sup> EICHRODT 1970. 29, 555. Ld. még PAP 2012. 62–68., 105–149.

dása, engedelmesség, a kultusz tisztaságának megvalósulása, mely megnyilvánul a bálványimádás megszüntetésében (43,7–9), a szent és közönséges, tisztátalan és tiszta közötti különbségtételben (44,23), az ünnepek helyes megtartásában és a szombat megszentelésében (44,24), a fejedelem kultikus felelősségének helyes betöltésében (45,9–46,8), valamint abban, hogy teljes papi szolgálatot csak cádókita papok végezhetnek (43,18–27), amely magában foglalja az oltár megtisztítását és az áldozati állat épségének követelményét. Mindennek oka „Isten szent helyen megtapasztalható szentsége”.<sup>15</sup> Mindkét látomás, Isten dicsőségének távozása és visszatérése meghatározza a könyv két nagy egységét a mű mai formájában (Ez 1–24, ahol a 24. fejezeten belül található a Jeruzsálem ostromának és a próféta némaságának kezdetéről szóló híradás, és az 33–48, ahol a város elesésének híre a 33. fejezetben található). A 24. és 33. fejezet között elhelyezkedő részekben foglalt, idegen népek elleni prófécia, s a rajtuk végrehajtott ítélet, ami egyben előrevetíti Isten népének szabadítását, átmenetnek tekinthető Izrael ítélete és közelgő üdve között.<sup>16</sup>

Ezékielnél tehát a kultusz iránti érdeklődés a múlt és jelen bűneinek felsorolásánál is fontos, nemcsak a jövőre vonatkozó üdvállapot leírásánál.

Deutero-Ézsaiásnál a prófécia és istentisztelet kapcsolatáról elsősorban, de nem kizárólagosan a múlt és a jelen összefüggésében beszélhetünk. Mivel teológiájának legfontosabb tételei közé tartozik Istennek mint Teremtőnek és egyben a fogságban élő nép Szabadítójának bemutatása, igehirdetésén tükröződik a zsoldárok nyelvezetének hatása; a próféta jól ismerhette a zsoldárokat, amelyek a deportáltak istentiszteletének fontos részét képezték. Mégis, ez az affinitás Ezékiel esetében nem mutatható ki.<sup>17</sup> Az Ézs 40,12–31, melyen belül – jelenlegi formájában – megtalálható a vitabeszéd és gúnydal műfaja, a leíró-dicsőítő zsoldár jegyeit viseli magán, amikor Isten fenségét és jóságát dicséri.<sup>18</sup> A próféta igehirdetésének egy másik jellegzetessége üdvigéjének egy speciális formája, az üdvjövendölés/üdvigéret, amely a vitabeszéd és a perbeszéd mellett a leggyakrabban előforduló forma próféciaiban, s amely a prófétai üdvigék egyik formája az üdvhirdetés és üdvábrázolás mellett.<sup>19</sup> Az üdvigéret/üdvjövendölés eredeti Sitz im Leben-je a kultusz, abból veszi jellegzetes formáját és meghatározott szerkezete van.<sup>20</sup> Az áldozat bemutatása lehetőségének és

<sup>15</sup> PAP 2012. 13., dőlt betűs kiemelés a szerzőtől; KASHER 1998. 201–202. Ezékiel gondolkodásában Isten szentsége az a tengely, amely körül a világ és a népek történelme forog; SOGGIN 1989. 361. Az a gondolat, hogy Isten megszenteli Izraelt azáltal, hogy szentélyét örökre közéjük helyezi, már az Ez 37,26–27-ben megjelenik.

<sup>16</sup> BLENKINSOPP 1990. 4–5.

<sup>17</sup> WESTERMANN 1969. 8.

<sup>18</sup> WESTERMANN 1993. 143–144; ld. még a dicsőítő énekeket a következő helyeken: Ézs 42,10–13; 44,23; 45,8; 48,20–21; 49,13; 51,3; 52,9–10; 54,1–2.

<sup>19</sup> WESTERMANN 1993. 57–58., 143–144; Deutero-Ézsaiásnál az üdvige mindhárom formája képviselteti magát.

<sup>20</sup> SCHOORS 1973. 33–34.

a központi kultuszhely elvesztésének egyik következménye a fogságban az volt, hogy a hangsúly áttevődött a magatartásra és a szóra, mely magában foglalta az imát, a vitát, a magyarázatot. A diaszpórában élő zsidók identitásának a vallás mint magatartás meghatározó tényezőjévé vált. Ebben a próféták és írnokok tevékenysége is szerepet játszott.<sup>21</sup> Mind ebben a kontextusban, mind pedig a Júdában maradtak körében elhangozhattak egyéni és közösségi panaszénekek (Zsolt 44, 74, 79, 89, Siralmak, ld. még 1Kir 8,33).<sup>22</sup> A panaszszoltárok esetében néha előfordul az, hogy a hangvétel megváltozik, a panasz és könyörgés – vagy az ártatlanságra való hivatkozás – átcsap hálaadásba (Zsolt 26, különösen v. 12b), amelynek alapja a zsoltár jelen formájában már meg nem lévő papi üdvjövendölés: a pap közvetítésével hangzik el az az ígéret, hogy az egyén imája meghallgatásra talált Istennél. Isten már eldöntötte, hogyan fog cselekedni, és ez kerül kifejezésre a perfektumi alakban.<sup>23</sup> Begrich szerint, akitől az üdvjövendölés elnevezés származik, Deutero-Ézsaiás is ezt a papi üdvjövendölés használja és módosítja, értelmezi a népre, vagyis azt a jövendölést, amelyet a pap közvetít válaszul egy egyéni panaszénekekre (pl. 1Sám 1).<sup>24</sup> Így a próféta válik a jövendölés közvetítőjévé. Nemcsak a vita különféle formáit használja honfitársai meggyőzésére, de választ is ad a panaszénekekre a megszabadítás meghirdetésével.

Az üdvjövendölés bevezetése „Ne félj”, amit általában perfektumban álló ígét tartalmazó, vagy pedig nominális mondatrész követ, annak az alapnak a meghatározására, amely tekintetében Isten segítségével elfogadhatóvá válik, végül egy konkrét ígéret zárja le az egységet. Megtalálható itt a bevezetésben a jövendölés címzettjeinek megszólítása, és az, milyen kapcsolatban állnak Istennel.<sup>25</sup> Ez figyelhető meg az Ézs 41,8–13; 41,14–16; 43,1–4; 43,5–7; 44,1–5 szakaszaiban.<sup>26</sup> Westermann szerint ezek az üdvígéretnek önmagukban állnak ezekben szakaszokban,<sup>27</sup> de Deutero-Ézsaiás művén belül sok más helyen más műfajokkal kombinált alakban jelennek meg. Ide sorolható az Ézs 40,1–2, amely a könyv prológusán (40,1–11) belül egyéb beszédformák társaságában található.<sup>28</sup> A 43,5–7 kivételével a fenti öt perikópa mindegyikében Isten népének megszólítása Jákób és Izrael, valamint hangsúlyos a kiválasztás (41,8–13; 44,1–5), a néven szólítás (43,1–4) és a teremtés (43,1–4) motívuma. A próféta prédikálásának egyik jellegzetessége, hogy az üdvről mint megtörténtről beszél; olyan eseményt hirdet, amely már bekövetkezett: az ítélethől az üdvbe

<sup>21</sup> KOMORÓCZY 1992. 265.

<sup>22</sup> Még idegen földön is lehetett Jeruzsálem és Isten felé fordulni imádságban: 1Kir 8,48 és Dán 6:10–11; ld. még (Jer 29); PREUSS–PERDUE 1996. 222.

<sup>23</sup> WESTERMANN 1969. 11.

<sup>24</sup> A Begrich által ide sorolt perikópák teljes listáját és e műfaj jellegzetességeinek összefoglalását ld. BEGRICH 1938. 14–26; BEGRICH 1934. 81–92.

<sup>25</sup> XERAVITS 2004. 22–23.

<sup>26</sup> Hasonló jövendölés maradványait láthatjuk a Sir 3,57-ben.

<sup>27</sup> WESTERMANN 1969. 11.

<sup>28</sup> XERAVITS 2004. 3.



való változás, átmenet már megtörtént. Ez Westermann szerint az ige-helyekre is érvényes, amelyeknek a formája nem üdvígéret. A dicsérő zsolta-  
rokban is ez az álláspont érvényes: szerkezetük egyszerű, imperatívusszal  
kezdődik, felhívással a dicséretre, magasztalásra, amelynek perfektummal ki-  
fejezett indoklása arról tanúskodik, hogy Isten válaszolt, szabadító tette már  
beteljesedett, a fordulat már bekövetkezett: „mert megváltotta az Úr Jákóbot”  
(Ézs 44,23).<sup>29</sup> A jövő tekintetében prófétizmus és kultusz szoros kapcsolata  
már nem olyan nyilvánvaló Deutero-Ézsaiásnál, mint Ezékielnél. Mindemel-  
lett röviden kiemelhető néhány sajátosság. Isten szabadító tette, amelyet Jákó-  
bon/Izraelen hajt végre, nemcsak Isten népét vezeti helyes istenismeretre,  
hiszen szemtanúja lesz annak az egész világ. A környező népek is látni fogják  
a foglyok hazatérését, Isten dicsőségét és tetteit (Ézs 40,5; 45,6; 52,10), a pogány  
népek is elismerik hatalmát (45,14.17.22–25), sőt csatlakoznak a jeruzsálemi  
kultuszhoz (55,5).<sup>30</sup>

Mindkét próféta történelemszemléletéről, s arról, ahogyan utalnak a múltra/  
jelenre és a jövőre, elmondható, hogy éles különbséget, törést látnak a múlt/  
jelen valamint a jövő állapotai között. Ezékielnél – ahogyan korábban emlí-  
tettük – ez részben tükröződik abban, illetve köthető ahhoz, hogy Jeruzsálem  
pusztulása beteljesedik. A nép fölött következetesen hirdetett ítélet bekövet-  
kezett, Isten dicsősége eltávozott a szentélyből, a nép pedig meghalt (37. fejezet)  
és csak Isten tudja feltámasztani. Deutero-Ézsaiásnál a múlt és a jelen bűnök-  
kel és balsorssal terhelt, míg a jövő az üdvösség ideje; a fogsággal beteljesedtek  
az ítéletes igék, s lezárult Isten és népe történetének egy korszaka, de a most  
kezdődő új korszak első jelei már láthatóak.<sup>31</sup> Ha a változás, fordulat, vagy  
az eljövendő üdvállapot elemeit részleteiben összehasonlítjuk kettejüknél  
– a múlt viszonylatában –, a stílári eltérések ellenére érdekes párhuzamokat  
vonhatunk.<sup>32</sup> Fontos mindkettőjük ígehirdetésében az, hogy a nép túlradó  
bűne annyira megrontotta az Isten és népe közötti kapcsolatot, hogy azt csak  
Isten tudja új alapokra helyezni (Ez 16,60–63; 34,11–31; 36,7–38; 37. fejezet).<sup>33</sup>  
Különösen a közbenjáró imádság sikertelensége (Ez 9,8–10) döbentette rá  
Ezékielt a nép bűneinek mélységére és az emberi szív romlottságára.<sup>34</sup> Ha-  
sonló gondolat bukkan fel Jeremiásnál is, aki szerint a bűnös ember annyira  
megtanulta a rossz cselekvését, hogy saját maga erejéből nem képes bűnéből

<sup>29</sup> WESTERMANN 1993. 143–144.

<sup>30</sup> KUSTÁR 2004a. 260; VON RAD 2001. 209.

<sup>31</sup> SOGGIN 1989. 366; VON RAD 2001. 213.

<sup>32</sup> SOGGIN 1989. 362.

<sup>33</sup> Uo. Ugyanakkor itt szükséges megjegyezni, hogy Ezékiel könyve a szerkesztői munka ered-  
ményeként fennmaradt formájában foglalkozik az egyéni felelősség kérdésével, s a kollektív  
bűnhődés elutasításával a 18. és 33. fejezetben.

<sup>34</sup> BLENKINSOPP 1990. 59. Ezékiel a közbenjáró feladatának fel nem vállalása miatt bírálja a hamis  
prófétákat (a 13,5-ben a 13,1–16 kontextusán belül) és Jeruzsálem népét általában (a 22,30-ban a 22.  
fejezet szövegösszefüggésén belül).

szabadulni, ahogyan sem a szerezcsen nem tudja bőrét megváltoztatni, sem pedig a párdúc foltosságát (Jer 13,23, ld. még Jer 14,11–12; 15,1; 17,9). Deutero-Ézsaiásnál sem azért térhet haza a nép, mert a fogságban megjavult, megtért. A büntetés jogos volt, a nép megfizetett, kétszeresen vette el az Úr kezéből a büntetést (Ézs 40,2), s most váratlanul megtapasztalhatja Istenének megbocsátását.<sup>35</sup> A szabadításról szóló üdvigének – ellentétben az ítéletes igével – nincs indoklása, elegendő hozzá a nyomorúság, amelyben a fordulatot az üdvige hozza.<sup>36</sup> Mindkét próféta utal arra, hogy a változás, a szabadítás azért következik be, mert Isten önmagáért (Ézs 48,11), saját nevéért (Ez 36,22) cselekszik; az ígért földjének elvesztése mint Izrael büntetése a népek szemében gyalázatot szerzett Isten nevének, de a száműzöttek összegyűjtése és hazavezetése – mely mindkettejükénél új kivonulásként értelmezhető – Isten hatalmának és szentségének bizonyítéka lesz.<sup>37</sup> Az egyezések mellett említsük meg ebben a kontextusban a különbségeket is. Deutero-Ézsaiásnál nem annyira hangsúlyos, ami Ezékielnél jelentős, hogy Isten és népe kapcsolata új korszakának bekövetkeztét megelőzi a fordulat elemeként a nép megtisztítása: „Tiszta vizet hintek rátok, hogy megtisztuljatok. Minden tisztátalanságotoktól és minden bálványotoktól megtisztítlak benneteket.” (Ez 36,25; ld. még Ez 20,37; 22,17)<sup>38</sup> Az új élet feltétele az, hogy Izrael maga mögött hagyja korábbi bűneit, amelyek közül a legsúlyosabb a bálványimádás volt, és teljes szívvel Istennek engedelmeskedik. Az Istennel való és tőle jövő új élet és annak lehetősége tehát mindkét prófétánál fontos szerepet játszik. Ennek az új kapcsolatnak az elemeiben szintén felfedezhetünk hasonlóságokat. Deutero-Ézsaiás szerint Isten úgy vezeti haza népét a fogságból, hogy átfurmálja Izrael környezetét, alkalmassá teszi azt arra, hogy biztonságban hazatérhessen. Miközben népét pásztorként terelgeti (Ézs 40,11), a sivatagot élő, termékeny, járható vidékké teszi azért, hogy az első exodus megpróbáltatásaitól mentesen tegye meg a nép a hosszú utat az ígért földjéig (Ézs 40,3–5; 41,18–19; 42,16b; 43,19–20; 49,9–11; 55,12–13).<sup>39</sup> Itt tehát már különleges hangsúly van a hazavezetésen mint az új életre keltés egyik mozzanatán. Ezékielnél magát a népet kell sírjából kivezetni és csontjaiból új életre keltetni (Ez 37,1–14). Mindkét esetben a nép régi otthonába tér vissza, a nemzeti lét folytatását, a helyreállítást mindkét próféta Palesztinában látja megvalósulni; Ezékiel kiemeli Izrael és Júda egy néppé válását is (Ez 37,15–28). A nép tehát ismét Isten népe lesz, aki maga ad a bűnösnek olyan szívet, amely új szövetségét és törvényeit meg tudja tartani (Ez 11,19; 36,26–27). Ezt az új szövetséget mindkét próféta örök szövetségnek nevezi (Ézs 55,3; Ez 16,60; 37,26; Jer 32,40). A húsból való szív és az isteni lélek

<sup>35</sup> VON RAD 2001. 215.

<sup>36</sup> WESTERMANN 1993. 58., 141.

<sup>37</sup> Amikor Ezékiel az exodus kontextusában Izrael hűtlenségét veszi számba, szintén kiemeli, hogy Isten saját nevéért fogja vissza haragját és vezeti ki népét Egyiptomból (Ez 20,9.14.17).

<sup>38</sup> Izrael megpróbálásáról beszél pl. az Ézs 48,10.

<sup>39</sup> Lásd: Jer 31,7–9.

gondolata, amely alkalmassá teszi Izraelt az engedelmességre és a rendelkezések követésére, párhuzamba hozható azzal, ahogyan Jeremiás leírja a fogságból hazahozott nép és Isten kapcsolatát az új szövetségben belül (Jer 31,31–34, ld. még Jer 32,37–41).<sup>40</sup> Az ország eredeti dicsőségében és erejében állítatik helyre (Ézs 49,14–21; 54,1–5), nemcsak az elpusztult városok népesülnek be (Ézs 54,1–5; Ez 36,10.33–34.35b.36), de a föld is meghozza majd bő termését (Ez 36,29–30.35a) és Izrael háza népe megsokasodik (36,11.37–38).

Mind Ezékiel, mind Deutero-Ézsaiás próféta az Isten népén bekövetkezett ítélet jogosságát aláhúзва megszólaltatja a biztatás és reménység hangjait. Míg a fogság utáni helyreállítás megjövendölésében sok közös elem fedezhető fel náluk, a prófétálás és istentisztelet szála összességében különböző módon fut össze igehirdetésükben. Deutero-Ézsaiás a történelmi változásokat látva fáradhatatlanul, vita- és perbeszéddek, a zsoltárokra is jellemző, Istent dicsőítő himnuszok által és az üdvjövendölések segítségével próbál lelket önteni a népbe és meggyőzni őket Isten nagyságáról, jóságáról, különösen azokat, akik a templom pusztulását és az állami lét megszűnését látván elhitték, hogy Isten már nem cselekszik az érdekükben.<sup>41</sup> Szavaiban a meggyőzés, a nép lelkére beszélés eszközévé válik a kultuszban gyökerező forma. Ezékielnél a biztatás más formát ölt. A zsoltárok hatása vagy a Deutero-Ézsaiásnál többször használt üdvjövendölés nem jellemző rá, igehirdetésében a szakrális nyelvezet uralkodik.<sup>42</sup> Hangsúlyosabb nála a helyreállítás és a folytatás hogyanjának szakrális oldala, annak részletes bemutatása, ahogyan az Isten szentélyének jelenléte által megszentelt Izrael – az új szövetség keretein belül – a tiszta és tökéletes kultusz gyakorlásával a választott néphez méltó módon folytathatja életét.

<sup>40</sup> Ézs 44,1–5.

<sup>41</sup> WESTERMANN 1969. 6.

<sup>42</sup> WESTERMANN 1993. 145.

## Felhasznált irodalom

- BEGRICH 1934 BEGRICH, Joachim: „Das priesterliche Heilsorakel”, ZAW 52 (1934). 81–92.
- BEGRICH 1938 BEGRICH, Joachim: *Studien zu Deuterojesaja*. Stuttgart, Kohlhammer 1938.
- BLENKINSOPP 1990 BLENKINSOPP, Joseph: *Ezekiel*. Westminster, John Knox Press 1990.
- EICHRODT 1970 EICHRODT, Walther: *Ezekiel. A Commentary*. SCM Press 1970.
- KASHER 1998 KASHER, Rimmon: „Anthropomorphism, Holiness and Cult. A New Look at Ezekiel 40–48”, ZAW 110 (1998). 192–208.
- KEIL 1950 KEIL, Carl Friedrich: *Biblical Commentary on the Prophecies of Ezekiel I*. Eerdmans, Grand Rapids 1950.
- KLAWANS 2006 KLAWANS, Jonathan: *Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. Oxford University Press 2006.
- KOMORÓCZY 1992 KOMORÓCZY Géza: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Századvég Kiadó, Budapest 1992.
- KUSTÁR 2004a KUSTÁR Zoltán: „Ézsaiás próféta könyve”, in *Bibliaismereti kézikönyv*. Kálvin Kiadó, Budapest 2004. 243–271.
- KUSTÁR 2004b KUSTÁR Zoltán: „Ezékiel próféta könyve”, in *Bibliaismereti kézikönyv*. Kálvin Kiadó, Budapest 2004. 302–315.
- MILLER–HAYES 2003 MILLER, Maxwell J. – HAYES, John H.: *Az ókori Izrael és Júda története*. PPKÉ 2003.
- PAP 2012 PAP Ferenc: *Templom mint teológia. Kulcsok az Ezékiel 40–48 értelmezéséhez*. KRE–l’Harmattan, Budapest 2012.
- PREUSS–PERDUE 1996 PREUSS, Horst Dietrich – PERDUE, Leo G.: *Old Testament Theology*. Westminster John Knox Press 1996.
- VON RAD 2001 RAD, von Gerhard: *Az Ószövetség teológiája 2*. Osiris 2001.
- SCHOORS 1973 SCHOORS, Anton: *I am God Your Saviour. A Form-critical Study of the Main Genres in Is. XL–LV*. Leiden, Brill 1973.
- SOGGIN 1989 SOGGIN, Alberto J: *Introduction to the Old Testament: From Its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon*. Westminster John Knox Press 1989.
- WESTERMANN 1969 WESTERMANN, Claus: *Isaiah 40–66*. Philadelphia, Westminster Press 1969.
- WESTERMANN 1993 WESTERMANN, Claus: *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*. Budapest 1993.
- XERAVITS 2004 XERAVITS Géza: *Magyarázatok Deutero-Izajás válogatott szakaszaihoz (jegyzet)*. Pápa 2004.



## Megtartó hit

### A Lukács evangéliuma 8,40–56 narratív kritikai magyarázata

#### Bevezető

Roland Barthes (1915–1980) francia irodalomtudós egy 1966-ban megjelent írásában (*Introduction à l'analyse structurale des récits*) lefektette a strukturalista narratológia alapjait.<sup>1</sup> Bevezetőjében a történetek sokféleségéből és nagy számából indul ki: „*Számtalanok a világ történetei.*”<sup>2</sup> Olyan mennyiséggel és gazdagsággal áll szemben a kutató, hogy nem hagyatkozhat pusztán a történetek induktív leírására. Ebből következően egy pragmatikai elmélet felállítására vállalkozott Barthes, mellyel a végtelen sok történet leírható és osztályozható lenne.<sup>3</sup> Barthes a korabeli nyelvtudomány mintájára az elbeszélések univerzális grammatikájának megalkotása felé tett fontos lépéseket.

A narratív szövegek természetét, formáját, funkcióját vizsgáló tudományágot az irodalomtudomány *narratológiának* nevezi. A Bibliát a narratológia módszereivel vizsgáló megközelítést ugyanakkor a kutatók a *narratív kritika* elnevezéssel illetik.<sup>4</sup> A jelen írás keretei nem teszik lehetővé a módszer rövid összefoglalását sem. Részletek helyett hadd ajánljam az olvasó figyelmébe a narratív kritikát jól összefoglaló két művet. Az egyik egy kézkönyvszerű összefoglalása a Biblia narratív kritikai értelmezésének Daniel Marguerat és Yvan Bourquin szerzőpáros tollából: *How to Read Bible as Stories*.<sup>5</sup> A másik összefoglaló mű 2005-ben jelent meg egy amerikai szerzőtől a *Narrative Criticism of the New Testament* címmel.<sup>6</sup>

Az alábbiakban Jairus és a vérfolyásos asszony egybeszótt történetének (L 8,40–56) magyarázatára vállalkozom a narratív kritika által felkínált módszerek alkalmazásával. A szövegértelmezés során a narratív kritika fő kérdései megjelennek. Ezek között kiemelt figyelmet kap az elbeszélés makronarratívában elfoglalt helyének jelentősége, a cselekmény, a szereplők, valamint kisebb mértékben a narrátor szerepe.

<sup>1</sup> Roland BARTHES: „Bevezetés a történetek strukturális elemzésébe”, in Bókai Antal – Vilcsék Béla (szerk.): *A modern irodalomtudomány kialakulása. A pozitívizmusról a strukturalizmusig*. Osiris Kiadó, Budapest 1998. 527–542.

<sup>2</sup> Uo. 527.

<sup>3</sup> Uo. 527–528.

<sup>4</sup> GREEN: „Narrative Criticism” 74.

<sup>5</sup> MARGUERAT–BOURQUIN: *How to Read Bible Stories*.

<sup>6</sup> RESSEGUIE: *Narrative Criticism of the New Testament*.

## Határok

A szöveg értelmezésének logikailag első feladata a határok kijelölése, valamint a tágabb narratívában betöltött funkciójának feltérképezése. Tehát az elhatárolás és összekapcsolás kérdésével állunk szemben. Egy modern irodalmi mű egységeinek meghatározása egyszerű feladat, hiszen az elbeszélések fejezetekre vannak osztva. A bibliai fejezetek és versek azonban, ahogy konvencionálisan jelölik őket, nem minden esetben adnak biztos támpontot. Sőt, félrevezetőek is lehetnek. A mikronarratívák kezdetének azonosításához egy négyes szempontrendszer vált általánosan elfogadottá: az idő (másnap, ezután, etc.), a helyszín megváltozása, a történet szereplőinek cserélődése és a téma megváltozása. Legalább két vagy három elemre van szükség a mikronarratíva határának azonosításához.<sup>7</sup> Az „*Amikor Jézus visszatért ...*” (40) kifejezés egyszerre fejezi ki a helyszín megváltozását (Jézus visszatért Gadara környékéről Galileába) és az időt. A tömeg megemlézése, valamint Jairus felbukkanása továbbá új szereplőkkel látja el az elbeszélést. A 9,1 kezdete („*Miután összehívta a tizenkettőt ...*”) az időre való utalással és új szereplők bevonásával hasonlóan markánsan kezd el egy új egységet, ezzel kijelölve a vizsgált szakasz végét. A 8,40–56 tartalmaz azonban két további belső határvonalat. Károli fordítása jobban kiemeli a 42b görög szövegének idő vonatkozását: „*Mikor pedig ő méne ...*” A 43. vers elején tűnik fel a vérfolyásos asszony: „*Ekkor egy asszony ...*” Ezen a ponton tehát egy alegység veszi kezdetét, amelyben a vérfolyásos asszony történetét mondja el Lukács. A következő idői jelzés a görög eredetiben a 49. vers egyidejűséget kifejező genitivus absolutusa: „*Még beszélt, amikor jött valaki ...*” Ezzel a verssel folytatódik a 42b-ben megtört elbeszélés.

A narratív írásmagyarázat fontos hozadéka a makronarratíva, vagyis a nagyobb egységek alkotta jelentés iránti érdeklődés.<sup>8</sup> A tizenkét éves kislány és a vérfolyásos asszony összekapcsolt története egy sorozat része. A tenger lecsendesítése (22–25), a gadarai megszállott meggyógyítása (26–39), valamint a vizsgált igeszakasz adja azt a három csodatörténetet, melyek a magvető példázatát (4–15) követően mutatják be Isten ígéjének terjedésére adott emberi választ.<sup>9</sup> A három csoda-elbeszélés utolsó, legkatartikusabb részében mutatja fel Lukács legtisztábban a megtartó hit és a félelem (25, 35, 37) valamint a próbatételben nem megjelenő hit (8,25) és a próbat kiálló hit közötti ellentétet. A gadaraiak Jézus csodájára félelemmel és elutasítással válaszoltak. A tanítványoknak nem volt hitük a vihar próbatételében. A vérfolyásos asszony ezzel szemben bátran előállt, és tanújává vált Jézus gyógyító erejének a nagy tömeg előtt.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> MARGUERAT–BOURQUIN: *How to Read Bible Stories*. 32.

<sup>8</sup> Az istentiszteleteken megszerezhető részleges bibliismeret és az egyes szövegrészek forrásainak meghatározása ellenében a narratív kritika egységes egésznek fogadja el a szöveg végső formáját. Kiindulási pontja tehát a teljes szöveg, még ha nem is áll meg annál.

<sup>9</sup> GREEN: *The Gospel of Luke*. 343.

<sup>10</sup> A magvető példázat és az utolsó csodatörténet közötti fentebb vázolt összefüggést egy nyelvi elem is igazolni látszik. A 8,7-ben a tövisek megfojtották a magot. Az itt szereplő görög szóval írja le

Luke Timothy Johnson a magvető példázatát programszerű elbeszélésnek tartja.<sup>11</sup> A tanítványok kiküldése előtt (9,1kk) a példázatban és magyarázatában Jézus bemutatja, az Isten kezdeményezése (magvetés) folytán milyen akadályokkal és lehetőségekkel kell számolnia a megalakuló közösségnek. A három csodatörténet tehát Jézus szavának egyre fokozódó beteljesedését mutatja be.

## Cselekmény

A Lukács 8,40–56 cselekménye kapcsán a két történet sajátos egybekapcsolásának tárgyalására szorítkozom. Jairus és kislánya története (40–42a; 49–56) körbefogja, keretbe zárja a vérfolyásos asszony történetét (42b–48). Az angol nyelvű irodalom ezt a megoldást szendvicsszerkezetnek nevezi.<sup>12</sup> Két elbeszélés ilyen jellegű összekapcsolása egy sajátos rezonanciát teremt meg közöttük. A szerkezetnek köszönhetően a hasonló motívumok és sajátos kontasztok határozottabban ajánlják magukat az olvasó figyelmébe.

Elő látásra a közös pontok tűnnek meghatározónak. Tévedés lenne azonban az egyformaság, esetleg bizonyos formák gépies ismétlésével vádolni a szerzőt. Az alábbiakban számba vett közös motívumok bizonyos esetekben éppen ellentétes irány jelölnek:

- \* Mindkét esetben betegség miatt közelednek Jézushoz. A konkrét betegségen túl a tisztátalanság kérdése merül fel. A vérfolyásos asszony tisztátalannak számított (Lv 15,19–31) éppúgy, mint a kislány holtteste (Nu 19,10–22).
- \* Mindkét történetben hasonlóan mutatja be az elbeszélő az asszonyt és Jairust. *Egy emberként* említi Jairust Lukács (41), akit a továbbiakban néven nevez és előkelő vallási tiszttségét<sup>13</sup> is megemlíti. *Egy asszonyként* említi a vérfolyásost (43), ám a neve helyett a betegségét és a sikertelen gyógyítási kísérleteket említi.
- \* Jairus eljött Jézushoz és azonnal a lába elé *borult* (42). Az asszony odament, és csak a lelepleződés után *borult le* (47) gyógyítója előtt. A férfi a csoda előtt, az asszony a csoda után fejezte ki tiszteletét Jézus előtt. Mindkét esetben azonban hasonló szavakkal írja le a leborulást az elbeszélő.

---

Lukács a tömeg szorongatását is (42). E szó kizárólag e két helyen fordul elő Lukács evangéliumában. Green értelmezésében a 42. versben említett szorongatás a hitet érő próbatétel kérdését veti fel. Azonban leszögezi, hogy nem Jézus hitének, hanem az asszony hitének kell próbákat kiállnia. Uo. 343.

<sup>11</sup> JOHNSON: *The Gospel of Luke*. 143.

<sup>12</sup> Uo. 143.

<sup>13</sup> Jairus zsinagógai előjáróként mutatottik be. E tisztség viselője a zsinagógai istentisztelet megszervezéséért volt felelős. Noland ugyanakkor az Act 13,15-re hivatkozva Jairust közelebről meghatározhatatlan zsinagógai előjárónak tartja. A kifejezés jelentése ebben az értelemben annyi, hogy egy zsidó vallási vezető borult le Jézus előtt. NOLAND: *Luke 1,9–20*. 41. vers



- \* A tizenkettes szám további kapcsolatot képez: a kislány tizenkét évesen, a házasságkötés korába lépve betegedett meg (42); az asszony a kislány egész élete ideje alatt, tizenkét éve szenved betegségében (43).
- \* Fontos kapcsolatot biztosít még az *azonnal* szó használata. A vérfolyásos asszonymak *azonnal* megszűnt a vérfolyása (44). Majd az egész nép előtt ő maga is kiemeli, hogy az érintés után *azonnal* meggyógyult (47). Ehhez képest az apa kérése mintha késedelmet szenvedne. Hiszen az elindulás után megállítják Jézust. Viszont a Jairus-epizód második felében a lélek visszatérése után *azonnal* felkelt a kislány (55).
- \* Mindkét történetben előfordul a *leány* szó. Jairus megszülött *leányát* (42) hozza elének az elbeszélő. A vérfolyásos asszonyt viszont Jézus nevezi leányomnak (48).
- \* Mindkét esetben lényegében azonos módon szólítja meg Jézus Jairust és az asszonyt. Az asszonymak a következőt mondja: „... a te hited megtartott téged ...” (48) Jézus így szól Jairushoz lánya halálának hírére: „Ne félj; csak higgy, és megtartatik.” (50) Amit az asszonymak múlt időben mond Jézus, azt a férfinak jövő idejű ígéretként mondja. Az asszony meggyógyítása bátorítás Jairusnak. Mindkét mondás a hit és megtartás párosát erősíti.
- \* Sajátos ellenétet képez a nyilvánosság és titkosság témája. Jairus nyilvánosan megy Jézus elé. A történet végén azonban a nyilvánosság kizárásával a titoktartás parancsa mellett kel életre a kislánya. A vérfolyásos asszony ellenben titokban érinti meg Jézust, majd az egész nép előtt beszél gyógyulásáról.<sup>14</sup>
- \* Mind Jairus, mind az asszony megnyilatkozását függő beszédben adja elének az elbeszélő.
- \* Az érintés központi szerepet kap. A vérfolyásos asszony megérinti Jézus ruháját (44), míg a kislány esetében Jézus érinti meg őt (54).

A hasonlóság és különbözés e sajátos kombinációja arra készíti az olvasót, hogy összevesse, egymással szoros kapcsolatban olvassa a két történetet. Egyet lehet érteni azzal az állítással, hogy a keretben lévő rész kivételezett helyzetben van.<sup>15</sup> Vagyis a vérfolyásos asszony történetét emeli ki a szerző. Ezt a logikát követve összehasonlíthatjuk Jairus vallási vezetői státuszát az asszony egészségileg és rituálisan elesett állapotával. Jairus nagyobb esélyekkel és nagyobb bizonyossággal járul Jézus elé, az elbeszélés azonban az asszonyt helyezi előtérbe. Ugyanakkor a tizenkettes szám, a betegség, a tisztátalanság mindkét felet az elesettség hasonlóságában egyesíti. Végül pedig a hit és megtartás párosa jelenti a megoldást mindkét félnek.

<sup>14</sup> MARGUERAT-BOURQUIN: *How to Read Bible Stories*. 54.

<sup>15</sup> RESSEGUIE: *Narrative Criticism of the New Testament*. 138.

## Szereplők

Az elbeszélés vázát a cselekmény adja, azonban lendületet és színt a szereplők visznek a történetbe. A szereplők lehelnek életet az elbeszélésbe.<sup>16</sup> A vizsgált perikópa nem szűkölködik szereplőkben, akik különböző szempontok szerint csoportosíthatóak. Magától adódik a főhős és a gyakorlatilag statisztaszerepet betöltő szereplők megkülönböztetése. E két véglet között találjuk az „ágenseket”. De megkülönböztetünk még szereplőket a történetben betöltött funkciójuk szerint is: adományozó/adományozott, segítő/akadályozó, alany/tárgy.<sup>17</sup> A továbbiakban számba veszem a történet szereplőinek cselekvését és az azokban észlelhető változásokat, vagy állandóságot.

A történet első szereplője maga Jézus. Mindenekelőtt azt olvassuk róla, hogy *visszatért* (40). A szöveggörnyezet értelmében Gadara környékéről tért vissza Galileába.<sup>18</sup> A történet elején Jézus elfogadja, amit mások tesznek vele. Fogadja őt a tömeg, majd meghallgatja Jairus kérését. Jézus *elindul* (42) a ház felé, miközben a tömeg *szorongatja* (42) őt. A vérfolyásos asszony érintése után először cselekszik a körülötte lévők akarata ellenére: Jézus *megkérdezte* (45), hogy ki érintette őt. Péter válaszáat követően Jézus ismét *megszólalt* (46), kijelentve, hogy valaki igenis megérintette, mert *észrevette* (46), hogy erő távozott belőle. Az asszony vallomását követően Jézus azt *mondta* (48), hogy megtartotta őt a hite. A következő megszólalásnak már Jairus a címzettje (50). A kislány halálának hírére követően Jézus az asszonynak múlt időben mondott *megtartatni* ígét jövő időben használja. Ezt követően Jézus szigorúan lép fel: *senkit sem bocsátott be* (51) a házba, csak a három tanítványt és a kislány szüleit. A gyermeket sirató tömeget *felszólítja* (52) a sírás befejezésére, akik kinevetik őt (53). Végül Jézus *megfogta* a lány kezét és *kiáltott* (54). A lány életre keltését követően Krisztus *megparancsolta*, hogy adjanak neki enni. Végül *megparancsolta* a szülőknek, hogy senkinek ne mondják el a történeteket. (55) Jézus tehát a Gadarából való visszatérés után passzív, elfogadó szerepet tölt be. Az erő kiáradása jelenti azt a fordulatot, amikor Jézus kezdeményezőbbben lép fel először Péterrel, a tagadó tömeggel, majd a siratókkal szemben. Végül Jézus már irányítóként áll előttünk: meghatározza, kik lehetnek a feltámasztás tanúi; a kislány feltámadása után a parancsok hangján szólal meg.

Jairus Jézushoz képest fordított utat jár be. A történet elején gazdag leírást kapunk róla. *Egy férfiként* mutatja be őt Lukács, akinek szépen csengő neve van, valamint a zsinagóga elöljárója is. Jairus *odament* Jézushoz, lába elé *borult* és *kérlette* őt (41). Ezt követően azonban teljesen befogadó szerepet tölt be: meghallgatja Jézus szavait és parancsait. Lukács evangéliuma elbeszélője nem idézi őt. Az édesapával együtt kell említeni a tizenkét éves kislányt is. A gyermek

<sup>16</sup> Uo. 121.

<sup>17</sup> MARGUERAT–BOURQUIN: *How to Read Bible Stories*. 61–63.

<sup>18</sup> A pogányokkal történő érintkezés az ő esetében is felveti a tisztátalanság kérdését.

alig tesz valamit a történet során, mégis a kezdetektől érezhető a jelenléte. Vele csak a történet végén találkozunk, mint aki egyszerűen megtapasztalja a feltámadást.

A vérfolyásos asszony kezdeti leírásakor az evangélium szerzője a betegség részletezésére, és a sikertelen gyógyítási kísérletek megfogalmazására hagyatkozik. Jairussal ellentétben ő hátulról *ment oda* (43), és *megérintette* (44) Jézus ruhájának szegélyét. A lelepleződés után immár nyíltan *ment oda* gyógyítójához, és *elé borulva* (47) adta elő a történeteket. Az asszony tehát a betegség jellemezte állapotból a gyógyulás, a titkos cselekvés felől a nyílt megvallás felé mozdult el.

A következő szereplőnk a tömeg maga. Itt ugyanarról a csoportról van szó, amely a 4. és 19. versekben Jézus hallgatóságát képezte.<sup>19</sup> Eddig a pontig Lukács pozitív tulajdonsággal ruházta fel a sokaságot. Az elbeszélés nem tesz éles különbséget a Jézust fogadó, az őt megelőzőleg váró (40), az őt szorongató (42), az érintést tagadó (45) tömeg között. Egy másik csoportként állnak viszont az olvasó előtt a siratók (52). Míg az első csoport az események szempontjából semleges, vagy a szorongatás (42) révén enyhén negatív szerepet kap, addig a sirató csoport egyértelműen Jézus ellenfeleként lép fel.

Péter a józan és kijózanító ember hangján szólal meg. Jézus érintést firtató kérdésére visszafogottan arra hívja fel a figyelmet, hogy a nagy tolongás közepette lehetetlen megmondani, ki érintette meg a mestert (45). Az elbeszélő ugyanakkor idézi Pétert, ezzel nagyobb teret biztosítva mondandójának. Jézus és később a hírhozó mellett ő az egyetlen szereplő, aki szóhoz juthat. Péter tehát a tömeghez hasonlóan akadályozóként lép fel ezekben a versekben. Később azonban Jakab és János, valamint a szülők társaságában tanújává válik a kislány feltámadásának. Péter akadályozó szerepét felváltja az adományozott szerepe.

A következő szereplőnk az a személy, aki meghozta a hírt a kislány haláláról. Azonban nem marad pusztá hírvivő, hanem szavai Jézus fárasztásának feleslegességéről (49) előízét nyújtják a sirató csoport nevetésének. A hírhozót szintén idézi az elbeszélő.

Az akadályozó szereplők közé sorolhatjuk még azokat a személyeket, akik képtelenek voltak meggyógyítani a vérfolyásos asszonyt (43b).

A szereplők terén tehát nagy meglepetés nem éri az olvasót. Jézus megszólalásaival és egyre dominánsabb cselekvéseivel meghatározó szereplője a történeteknek. A csendes cselekvés felől, a kérdés intézésén át tiltás és parancs megfogalmazásig jut el. Jairus egyre inkább háttérbe vonul, míg a vérfolyásos asszony egyre nagyobb nyilvánosságot kap. Nem lehet elmenni amellett, hogy az elbeszélő Jézus szavain túl két akadályozó szereplőt idéz, és nem Jairust vagy a vérfolyásos asszonyt. Péter, valamint a hírvivő szavai lehetőséget biztosítanak az elbeszélőnek a feszültséggel telt párbeszéd kialakulá-

<sup>19</sup> NOLAND: *Luke 1,9–20.* 40. vers

sához. Péter ellenkezése végül csendes megfigyeléssé válik, azonban nyitott kérdés marad, hogy a hírvívó és a siratók az apostoléhoz hasonló változáson mennek-e majd át.

### Befejező gondolatok

A Szentírás narratív kritikai értelmezésének nem minden eszköze érhető tetten e rövid írásban. Az elbeszélés makronarratívában betöltött szerepe, a cselekmény, valamint a szereplők vizsgálata csak a leglényegesebb területei a narratív írásértelmezésnek. A Lukács 8,40–56 kapcsán fontos támpontokat kaphat a szöveg tanulmányozója a tágabb összefüggés megállapításához. A csodaepizód a magvető példázatában (4–15) meghatározott emberi viszonyulást igazolja vissza. A megtartó, próbákat kiálló hit szép példáját nyújtja a vérfolyásos asszony, valamint ki nem mondott módon Jairus is. Jézus szolgálatának eredményei egyben felkészítik a tanítványokat a továbbiakban rájuk váró szolgálatra (9,1kk). A történet sajátos szerkezetének hatására az egymástól eltérő helyzetben élő Jairus és vérfolyásos asszony sorsát a közösen megélt esettségben és a megtartó hit által nyújtott lehetőségben összekapcsolja. Végül a történet szereplői a Jézus egyre határozottabban kinyilvánított igényeinek elfogadása és elutasítása közötti pontokat és az azok között megvalósuló átjárást jelenítik meg.

## Irodalom

- BARTHES, Roland: „Bevezetés a történetek strukturális elemzésébe”, in Bókai Antal – Vilcsek Béla (szerk.): *A modern irodalomtudomány kialakulása. A pozitívizmustól a strukturalizmusig*. Osiris Kiadó, Budapest 1998.
- GREEN, Joel B.: „Narrative Criticism”, in Joel B. Green (szerk.): *Methods for Luke*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- GREEN, Joel B.: *The Gospel of Luke*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK 1997.
- JOHNSON, Luke Timothy: *The Gospel of Luke*. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1991. (Sacra Pagina Volume 3)
- MARGUERAT, Daniel – BOURQUIN, Yvan: *How to Read Bible Stories. An introduction to narrative criticism*. SCM PRESS, London 1999.
- NOLAND, John: *Luke 1,9–20*. Word Books, Publisher, Dallas, Texas 1989. (Word Biblical Commentary Volume 35a)
- RESSEGUIE, James L.: *Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction*. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2005.



## Szent Gellért *Elmélkedése* mint bibliai hermeneutikai traktátus\*

Gellértet úgy mutatja be a középkori hagyomány, mint kiváló egyházi szónokot, tudós író, építkezőt, iskolaszervezőt és nevelőt. Archetípusa a megalapozó egyházi férfiúnak, akinek áldozatos utódaira a magyar történelem nagy kezdete utáni újrakezdésekkel újra meg újra szükség volt, még ha nem is kellett elődjüket a vértanúság útján követniük. Nagyobb legendája<sup>1</sup> szerint Gellért, a velencei Szent György-monostor egyetemjárt apátja Betlehembe indulván a rossz időjárás miatt Rasina apát monostorában, talán az Adriai-tenger egyik szigetén rostokolt. Rasina azt tanácsolta neki, hogy mondjon le a szentföldi zarándoklatról s inkább a magyarok megtérítésén munkálkodjék. Együtt indulnak Zárán keresztül Magyarországra. Először Pécsre jutnak, Mór püspökhöz; éppen nála tartózkodott a jeles hithirdető, Anasztáz, akkor már váradi apát is. Gellért a Szent Kereszt feltalálása napjától (máj. 3.) Péter-Pálig (jún. 29.) maradt Pécsen; e napon beszédet mondott a népnek. Anasztáz apát magával vitte Váradra, ahol is Szent Benedek átvitelének ünnepén (júl. 11.) prédikált; itt meg Mór püspök vendégeskedett. A velenceit együtt viszik föl Fehérvárra Nagyboldogasszony napjára, István királyhoz, aki végleg Magyarországon marasztalja. Az ünnepen „Gellért felöltözött, tolmácsot vett maga mellé, jelesül Konrád fehérvári prépostot, fölment a szószerkekre, vagyis ambóra, és beszélni kezdett a néphez erről az igéről: «A napba öltözött asszony». Nem volt olyan írás, miből példát ne vett volna. A király és a nép csak néztek, és minden keresztény ember csodálkozott az isteni ige ekkora vigasztaló erején”. (Ford. Szabó Flóris) A legenda szerint Gellért ezután hosszabb időre Imre herceg nevelője lett, majd visszavonult a bakonyi Bél remeteségébe, és itt „fogalmazta meg műveit, amelyeket saját kezűleg le is írt”. A király azonban visszahívta és Ajtony leverése után rábízta a csanádi püspökség megszervezését: Gellért építkezett, iskolájában pedig papokat képzett.

\* A jelen írás első változata a Neolatin irodalom Európában és Magyarországon című konferencián, 1996. május 25-én Pécsen hangzott el *Szent Gellért mint exegéta* címmel, nyomtatásban azonban nem jelent meg. Része lett a 2003-ban, az ELTE BTK-n megvédett, szintén kiadatlan habilitációs értekezésnek. Az azóta folytatott Gellért-kutatások eredményei számos ponton kiegészítették, illetve árnyalták a korábbi képet, s most Vladár Gábor lelkész, teológiai tanár, rektor jeles évfordulója kiváló alkalom egy kiérleltebb, bár korántsem végleges változat barátságos ajánlására.

<sup>1</sup> Hangulati bevezetés lévén nem utalok itt a nagyobb és a kisebb Gellért-legenda keltezését, egymáshoz való viszonyát taglaló kiterjedt szakirodalomra. Magam úgy vélem, hogy a nagyobb legendát a XIV. században legfőljebb kiegészítették, terminusait részben átdolgozták, de lényegileg egy talán 1200 körüli szöveg lehet. Nem foglalkozom a legenda történetkritikai megítélésével, „valóságértékével” sem. Egyes részleteknél fontosabb a Gellértről megörökített összkép.

A legendaíró hitelesítő célzatú, de – legalábbis a szkeptikus forráskritika szerint – csak XIV. századi adalékként beleszótta az ún. nagyobb legendába a prédikációk alaptextusát, illetve *themáját* is.<sup>2</sup> Bármi is volt a fehérvári igehirdetés kiindulópontja – Jel 12,1–2.5 rövid perikópája, amelynek talán csak néhány szava emelkedett ki, mindenesetre nem Nagyboldogasszony, hanem Mária látogatása, azaz Sárlos Boldogasszony (júl. 2.) vigiliájának leckéje –, az ünnepről szóló prédikációban előfordulhatott vagy akár központi szerepet is kaphatott az említett perikópa „napba öltözött Asszony” alakjának allegorikus értelmezése, hogy ti. az Szűz Mária lenne.

Nincs miért megkérdőjeleznünk a legendai hagyományt: Gellért bizonyára nagy hatású szónok volt, bár homíliatöredékből és vélhető idézetekből<sup>3</sup> éppen csak fogalmat alkothatunk retorikájáról. A legenda főntebbi mondata – „Nem volt olyan írás (scriptura), miből példát (exemplum) ne vett volna” – mindenesetre ugyanazt emeli ki, ami a nagy exegetikai mű, a *Deliberatio*<sup>4</sup> (Elmélkedés) jellemzője is: szinte az egész Bibliából és talán más autoritásokból veszi – erre vonatkozhatik az „írás” szó – egymáshoz kapcsolódó idézeteit; virtuózan, vagy ha úgy tetszik, szabadon csapongva.

### A Deliberatio – műfaj és szándék

Teljes egészében fönmaradt műve exegétaként mutatja be Gellértet, módszereit, műveltségét, önállóságát ebből ítélhetjük meg. S nyilván ez az exegetikai háttérműveltség határozta meg homiletikáját is,<sup>5</sup> bár a *Deliberatio* a Bibliára elsődlegesen nem mint az igehirdetés alapszövegére irányul, hanem mint a misztikus elmélkedés anyagára. Ez a körülmény, valamint az alapszöveg liturgikus rendeltetése határozza meg az írás műfaját.

<sup>2</sup> „Azokkal értünk tehát egyet, akik az idézett részleteket a XIV. századi hagiográfus invenciójának tekintik”. MADAS Edit: *Középkori prédikációirodalmunk történetéből. A kezdetektől a XIV. század elejéig*. DE Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen 2002. 41. (Csokonai Könyvtár 25.)

<sup>3</sup> Vö. MADAS Edit: *Középkori prédikációirodalmunk történetéből*. 13–48.

<sup>4</sup> Teljes címe: *Deliberatio supra hymnum trium puerorum ad Isingrimum liberalem* [Elmélkedés a három zsidó ifjú énekéről a tudós Isingrimushoz]. Egyetlen fennmaradt – nem autográf – kézírata: Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 6211. (A továbbiakban a folio-szám utal rá.) – Editio princeps: *Sancti Gerardi episcopi Chanadiensis scripta et acta hactenus inedita cum serie episcoporum Chanadiensium*. Opera et studio Ignatii comitis de BATHYAN. Albo-Carolinae [Gyulafehérvár] 1790. (A továbbiakban: ed. BATHYAN.) – Modern kiadásai: *Gerardi Moresenae aeclesiae seu Csanadiensis episcopi Deliberatio supra hymnum trium puerorum*. Edidit Gabriel SILAGI. Brepols, Turnholt 1978. [Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis XLIX.] (A továbbiakban: ed. SILAGI.) *Deliberatio Gerardi Moresanae aeclesiae episcopi supra hymnum trium puerorum / Elmélkedés. Gellért, a marosi egyház püspöke a három fiú himnuszáról*. Kiadták és a fordítást végezték KARÁCSONYI Bélat és SZEGFÜ László. Scriptum Kiadó, Szeged 1999. (A továbbiakban: ed. KARÁCSONYI–SZEGFÜ.)

<sup>5</sup> Tudatos rétornak is mutatkozik az antik retorika alapjainak (másodkézből vett) ismeretével, mint a szónoki beszéd részei és stílus szintjei. Ld. NEMERKÉNYI Előd: *Latin Classics in Medieval Hungary: Eleventh Century*. University of Debrecen Department of Classical Philology – Central European University Department of Medieval Studies, Debrecen – Budapest 2004. (AFAΘA XIV) 122–141.

A mű ugyanis a Dániel könyve görög toldalékából vett, a latin egyház által kanonikusnak tekintett 3,(51)52–90 perikópának, az ún. három zsidó ifjú énekének 9 verse (3,57–65) fölött elmélkedik, de amelyeket a liturgikus használat 5 párversbe vont össze.<sup>6</sup> A teljes szöveg a latin egyház hajnali zsoltosmájában, a laudesben vasárnaponként állandó alkatrészként recitálendő „Benedicite” kezdetű canticum, de amelynek elmondását számos más liturgikus használata a középkorban igen gyakorivá tette.<sup>7</sup>

A három zsidó ifjú énekét Gellért tudomása szerint előtte szinte senki nem exegetálta, s ilyen terjedelemben valóban nem volt az allegorikus írásmagyarázat terepe.<sup>8</sup> Márpedig éppen azért kellett exegézis alá venni, mert, mint maga Gellért írja a mű bevezetésében, a túl gyakori használat miatt „megkopik”, üresen szól,<sup>9</sup> s a kommentár dolga az, hogy sejtessen a látszólag egyszerű, túl jól érthető szöveg alig bejárható értelem-világát.

Bár tehát a mű nagy része *Szentírás-magyarázat*,<sup>10</sup> és pedig a jelzett versekből kiindulva igen sok Biblia-helyé, de nem kevés autoritása (pl. az Isidorus által közvetített antik etimológiáké és hasonló műveltségelemeké) is, nem lehet eltekintenuünk attól, hogy az alapszöveg és maga az alapszituáció nem a liturgián kívüli Biblia-olvasás, vagy a prédikáció, hanem a liturgikus recitáció, ezért Gellért írása *liturgiamagyarázatnak*, *liturgikusszöveg-magyarázatnak* is tekintendő.<sup>11</sup> A cím (*Deliberatio*), a könyveket nyitó prologusok szókinccse<sup>12</sup> és a műben magában is sok hely utal az elmélkedésre, a kontemplációra, s a mű egésze a Szentírás szövege fölötti elragadtatott, misztikus, de a rációt sem nélkülöző *elmélkedés módszerét* is kínálja. Végül, és éppen ezt kívánom kiemelni jelen írásomban, Gellért nem egyszerűen használja az (allegorikus) exegézis módszerét, hanem az exegézisre vonatkozó elméleti tudatossága (részben védekező éllel azokkal szemben, akik ezt nem fogadják el) a mű során is lépten nyomon megmutatkozik, tehát bizonyos értelemben egy *bibliai hermeneutikai*<sup>13</sup> módszereket kifejtő traktátust is magában foglal a *Deliberatio*.

<sup>6</sup> A párversekbe való összevonás úgy történik, hogy a bibliai nyitó 57. vers kivételével elmarad az „ének” állandó refrénje (*laudate et superexaltate eum in saecula*), tehát 3,57=1., 3,58–59=2., 3,60–61=3., 3,62–63=4., 3,64–65=5. párvers.

<sup>7</sup> DÉRI Balázs: „Szent Gellért *Deliberatio*-ja: elmélkedés a *Benedicite* kantikum fölött”, in *Memoriae tradere. Tanulmányok és írások Török József hatvanadik születésnapjára*. (Szerk. FÜZES Ádám és LEGEZA József). Mikes Kiadó, Budapest 2006. 435–439 (436). A canticumról ld. alább, 16. jz.

<sup>8</sup> Dániel-kommentárjában Jeromos is mindössze pár sorban tér ki rá (PL XXV, coll. 510–511).

<sup>9</sup> A kéziratban 1<sup>r</sup>, magyarul: „Ezért vedd igen nehéznek, ami az állandó használattól súlytalanul hangzik és szinte mindenki érintetlenül hagyta, mert ismétlődik, s ezért igen fáradságos”.

<sup>10</sup> Így határozza meg NEMERKÉNYI Előd jó összefoglalása a mű főbb témáinak, módszerének bemutatásával: Uő: „Latin szentírás-magyarázat”, in SZEGEDY-MASZÁK Mihály (főszerk.): *A magyar irodalom története*. Gondolat Kiadó, Budapest 2008. 49–58.

<sup>11</sup> A szövegműfajról (mint első renden liturgikusszöveg-magyarázatról) ld. DÉRI Balázs: „Szent Gellért *Deliberatio*-ja” (ld. 7. jz.), 438–439. Tanulmányom a műfaji többoldalúságot, többféle célt azonosítva kívánta pontosítani.

<sup>12</sup> Pl. I. könyv (1<sup>r</sup>), II. könyv (10<sup>v</sup>): *contemplatio, theorica*.

<sup>13</sup> Ismertnek tételezve nem pontosítom a bibliai exegézis/hermeneutika fogalmi különbségét.



## Az allegorikus exegézis

A kutatásban<sup>14</sup> számos félreértés uralkodott Gellért művének műfaját, célját illetően. A maga egészében sem a XIX. századi, pozitivistá filozófiatörténet, sem a múlt századi irodalomtörténetírás alapvetően nem értette meg – a kortörténeti adatokra vadászó történettudomány<sup>15</sup> vagy a szövegforrásokat feltáró filológia pedig – úgymond – eleve nem kell szembesülnön a mű mint irodalmi alkotás egészével. Gellért nem ismerésének oka nem csak egy igazi, hiteles szöveget adó, alaposan jegyzetelt, könnyen kezelhető modern kiadás és a hozzá kapcsolódó részletes kommentár hiánya – ez is, mert emiatt nehéz (volt s részben ma is nehéz) a szöveg megközelítése –, hanem mindenekelőtt a műben követett exegetikai módszer nem-ismerése, vagy hiányos ismerete. Pedig, hogy a szöveg nem értelmetlen, azt Ibrányi Ferencnek Szent Gellért teológiájáról írott, nagy tanulmánya bizonyította.<sup>16</sup> Ibrányi igen röviden össze is foglalta és a „allegorikus és misztikus szentírásmagyarázat” névvel illetve Gellért exegetikai módszerét.<sup>17</sup> Felsorolja szakszókinccse néhány elemét, és parafrázeálja a vértanú püspök néhány kijelentését is e módszerére vonatkozólag.<sup>18</sup> A tudós teológus azonban feladatának nem az allegorizáló módszer leírását tekintette, hanem a műben szétszórt elemekből egy dogmatikai építményt rekonstruált, amelyet Gellért teológiájának nevezett – vélhetően sok joggal. (Abból azonban, hogy egy jelentős terjedelmű, sok témát tárgyaló műből kihüvelyezhető egy szerző teológiai látásmódja, természetesen nem következik, hogy a mű rendszeres teológia lenne.)

Gabriel Silagi<sup>19</sup> doktori disszertációjában – korántsem a teljességre törekedve, de mindenesetre sok hasznos részinformációt közölve – ír Gellért exegetikai elveiről. Máig hiányzik azonban egy olyan könyvnyi méretű feldolgozás, amely megkísérelne utánajárni Gellért összes allegorikus magyarázata forrásainak,

<sup>14</sup> A kutatástörténetről: NEMERKÉNYI Előd: „Szent Gellért *Deliberatiójának* kutatástörténete”, *FONS* 10 (2003) 1. sz. 3–19.

<sup>15</sup> Nem kétséges, hogy a mű tartalmaz néhány olyan részletet, amely Pannonia vagy Itália kifejezett említése miatt kortörténeti érdekeltségű lehet, s ezekkel (itt föl nem sorolt tanulmányaikban) kiváló középkori történészeink (pl. Gericz József, Kristó Gyula) foglalkoztak. Kizártnak tekintem azonban azt a többször fölbukkanó, sőt a nemzetközi szakirodalomba is beszivárgott értelmezést, hogy a mű eretnekellenes traktátus lenne, illetve, hogy alapvetően a bogumilok ellen íródott volna (utoljára: ed. KARÁCSONYI-SZEGFÜ bevezetés X). Helyszűkében itt csak saját vitacikkemre utalok, amelyben összefoglalom a kutatástörténetet, egyben az egyik egyértelműnek vélt helyről bizonyítom, hogy tisztán Jeromostól származik s a manicheusok ellen íródott: „Egy Jeromos-idézet Szent Gellértnél – és a bogumilok”, *Antik Tanulmányok* LII (2008) 67–82.

<sup>16</sup> IBRÁNYI Ferenc: „Szent Gellért teológiája”, in Serédi Jusztinián (szerk.): *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1938. 494–556. Ibrányi kivételes abban (is), hogy nem Biblia-verseknek, hanem liturgikus canticum 5 versének tekinti az alapul vett szöveganyagot, uo. 501. 1. jz.

<sup>17</sup> Vö. IBRÁNYI: „Szent Gellért teológiája”, 496.

<sup>18</sup> Vö. IBRÁNYI: „Szent Gellért teológiája”, 501–502.

<sup>19</sup> Gabriel SILAGI: *Untersuchungen zur 'Deliberatio supra hymnum trium puerorum' des Gerhard von Csanád*. [Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 1.] München 1967.

hogy kiderülhetne, vagy legalábbis valószínűsíteni lehetne, milyen értelmezéseket vett át a hagyományból, és mi származik a szerzőtől.<sup>20</sup> Ennek hiányában csak azt a munkahipotézist – vagy legyünk szerényebbek: sejtést – fogalmazhatjuk meg, hogy Gellért az allegorikus magyarázatok jelentős részét készen kapta, és munkájának nagyobb részét az tette ki, egyben jelentőségét is az adja, hogy és ahogyan a készen kapott anyagot strukturálta, összefűzte. Az allegorikus értelmezések nem csekély része azonban föltételezhetően mindenestül sajátja, egyéni lelemény.

Hogy Gellért művét mint az allegorizáló (és aleseteként a bibliai tipológiai) exegézisnek egyszerre az elődöket összefoglaló és kreatív alkalmazását nagyra értékeljük, a bibliai hermeneutikára reflektáló irodalomtudományban bekövetkezett alapvető szemléleti váltás is segítségül volt, mert a XX. század második fele hermeneutika-elméleti irodalmának egy vonulata jelentősen megkönnyítette Gellért gondolatvilágának elfogadását, s kedvező klímát teremtett a mű megértéséhez. J. Daniélou<sup>21</sup> és H. de Lubac<sup>22</sup> jezsuita teológusok alapvető műveinek recepciója, nyilván ideológiai okokból, évtizedeket késett, N. Frye-é<sup>23</sup> vagy P. Ricoeuré,<sup>24</sup> legalábbis alapgondolataikat illetően, szerencsére sokkal kevesebbet. Fabinyi Tibor<sup>25</sup> és kollégái érdeme, hogy a szakirodalom velejét fordításban és tanulmányokban magyarul is hozzáférhetővé tették. A tipológiai szimbolizmusról összeállított szöveggyűjteményükben<sup>26</sup> foglaltak elegendőek a következőkben kifejtendőkhöz.

Néhány mondatban összefoglalva a legfontosabb gondolatokat: a tipológiai szimbolizmus az a bibliai hermeneutikai módszer, „amely – az Ó- és az Újtestamentum szoros kapcsolatát feltételezve – az egyes ószövetségi eseményekben, személyekben vagy dolgokban olyan «előképet», «előrevetülést» vagy «árnyékot» lát, amelyek majd az Újszövetségben teljesebben be; az egykori jelek, ígéretek és próféciák itt valósággá válnak, s így «betöltetnek»”.<sup>27</sup>

A tipológiai szimbolizmus mint hermeneutikai módszer és mint világkép tehát az allegorizáló módszer és a szimbolikus tudat egy sajátos esete, amelyet történeti realizmusa különböztet meg a hellenisztikus korban, a keresztény írásmagyarázat előtt kidolgozott görög és alexandriai zsidó allegorézistól és a keresztény allegorézis későbbi „túlhatásától”, ti. az előbbi komolyan veszi,

<sup>20</sup> Több mint 30 bibliai állatnév szimbolikus értelmezéseinek eredetvizsgálatára tettem kísérletet: „Állatok Szent Gellért *Deliberatio*jában”, *Vallástudományi Szemle* IV (2008/3) 29–68 (48–68).

<sup>21</sup> Jean DANIELOU: *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris 1950.

<sup>22</sup> Henri DE LUBAC: *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. I–IV. Paris 1959–1964.

<sup>23</sup> Northrop FRYE: *The Great Code. The Bible and Literature*. London–Melbourne etc. 1982.

<sup>24</sup> Paul RICOEUR: *La métaphore vive*. Paris 1975. (Magyarul: *Az élő metafora*. Osiris, Budapest 2006.)

<sup>25</sup> Mindenekelőtt *A keresztény hermeneutika kérdései és története*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1998.

<sup>26</sup> FABINYI Tibor (vál., szerk.): *A tipológiai szimbolizmus. Szöveggyűjtemény a bibliai és az irodalmi hermeneutika történetéből*. (Ikonológia és műértelmezés 4.) Szeged 1988; fontos továbbá a *Hermeneutikai füzetek* sorozata is.

<sup>27</sup> FABINYI Tibor: „Előkép és beteljesedés: a tipológiai szimbolizmus a hermeneutika történetében”, in UŐ: *A tipológiai szimbolizmus*. (I. d. 25. jz.) 5–21 (5). A következő bekezdés is ezt a tanulmányt parafrázeálja.

valóságnak tartja az előképet is, míg az utóbbi időtlen lelki valóságokat keres a Szentírás (vagy akár a homérosi eposz) betűi mögött: a történeti esemény, a személy, egy szám vagy bármi más, amit a szöveg betűje jelöl, csak külső burka az igazi, titkos értelemnek, olyan burok, melyen az exegétának át kell hatolnia, olyan ajtó, amelyet az allegorikus írásmagyarázat kulcsával ki kell nyitnia.<sup>28</sup>

Ez a világos – és tudományos szempontból természetesen hasznos – megkülönböztetés az allegorézis alfajai között azonban csak az elmúlt évtizedek vizsgálódásainak terméke. Egyrészt magában a Szentírásban egy nem egységes, szinonim elemeket tartalmazó terminológiai rendszerrel találkozunk (*sémeion/signum, typos/figura, exemplar* és továbbképzései, *allegoroumena/per allegoriam...*, *skia/umbra, hypodeigma/figura, parabolé/parabola, antitypon/similitudo, similis forma, eikón/imago*). Másrészt, az általánosan egyértelműnek tekintett újszövetségi tipológiai megfelelések mellett (mint a pusztában fölemeltetett rézkigyó és a keresztre emelt Krisztus, Ábrahám–Izsák és az Atya és Krisztus, a manna és az úrvacsora/oltáriszentség, az első és a második Ádám stb.) nem egy olyan is van, amely egyesek – az allegorézist erős gyanúval kezelő, elsősorban protestáns írásmagyarázók szerint – egyenesen „illegitim” módon áll már az újszövetségi levelekben is, ad hoc-jellegű, és legitimitációját – legalábbis a kritikusok szerint – csak a prédikáció szemléletessége, a moralizálás adja. A neves patrisztikus szótár szerzője (Lampe)<sup>29</sup> ilyen, csak a zsidókkal folytatott vitában hasznos, de minden történeti megfelelést nélkülöző tipológiai allegorézisnek tartja pl. Melkisédek mint az örök pap alakját a Zsidókhoz írt levélben. (Hasonlóan gyanúval kezelik a „szent számok” titkos értelmezését, jóllehet ezeknek számos vagy inkább számtalan esetben szimbolikus értelmük van, ráadásul némelyik történetileg is mélyen beágyazott, mint a tipológiai szimbolizmus sajátos eseteként az Ó- és Újszövetség közti számmegfelelések, pl. Izráel tizenkét törzse, illetve a tanítványok és a mennyei Jeruzsálem kapuinak száma.)

Nem lévén most itt helye teológiai vitának, csak annyit kell leszögeznünk a kiterjedt szakirodalom alapján, hogy a patrisztikus korban sem a módszerekben, sem az azokat kifejező terminológiai rendszerben nincs igazán éles határvonal a szoros értelemben vett (bibliai) tipológiai szimbolizmus, valamint a szélesebb értelemben vett allegorizálás (allegorézis) között. S bár lokalizálni szokás egy az előbbit előnyben részesítő antiochiai és a másodikat gyakorló alexandriai iskolát (ennek az állításnak az érvényét nem mérlegelem), s a latin patrisztikában is elhangzanak fenntartások a túlzottan szabad fantáziával szárnyaló allegorézis ellen, az allegorizálás mindvégig legitim, sőt a misztikus – neoplatonikusnak címkézett – teológiában az exegetikai módszernek számított; pozíciói csak az újkorban inogtak meg. A liturgia és az egyháziének-költészet azonban a szélsőséges racionalizmus korában is átmentette a szimbolikus gondolkodást – bölcsebb és érzékenyebb korunkra.

<sup>28</sup> Ld. G. W. H. LAMPE (ford. Novák György): „A tipológia ésszerűsége”, in FABINYI: *A tipológiai szimbolizmus*. (25. jz.) 71–98 (90).

<sup>29</sup> Uo. 94–95.

Az allegorikus értelmezés (és mint annak egy válfaja, a tipológiai szimbolizmus) a patrisztikában és azt követve a középkori szerzők nagy részénél egy háromszintű hermeneutikai rendszerbe illeszkedik bele. A Szentírás hármas – szó szerinti (*ad litteram*) – erkölcsi (*moralis*) – allegorikus – értelmezésére, különösen a harmadik szint jelölésére használt terminológia az egyes szerzőknél igen változatos, vagy inkább tarka; Gellért abban is az egyházatyák közül általa legkedveltebbet,<sup>30</sup> Jeromost követi, hogy különösen gyakran használja az (eredetileg retorikai terminus) *tropologia* szót és szócsaládját.

Csupán késői (középkori), a harmadik szint kidolgozottságához nem hasonlítható és nem is általános a negyedik szint megkülönböztetése (vagyis az elkövetkező valóságra való vonatkoztatás). Ahogy a középkori latin versezet mondja: *Littera gesta docet, quid credas, allegoria, moralis, quid agas, quo tendas, anagogia*. (A betű a megtörtént dolgokat tanítja, hogy mit higgy, az allegória, az erkölcsi értelem, hogy mit cselekedj, az anagógia pedig, hogy merrefelé törekedj.) Gellért azonban maga is csak hármas értelmezésről tud, az egyszerű (122r) használt *anagoge* az allegória értelmében áll nála.

## Gellért hermeneutikai tudatossága

### A terminológia

Folyamatban levő vizsgálódásaim alapján előzetesen annyit állapíthatok meg, részben igazat adván Silaginak,<sup>31</sup> hogy Gellért lényegében csak az allegorikus exegézissel foglalkozik, a *moralis* értelmezést nem részletezi, leginkább csak említés szintjén fordul elő nála,<sup>32</sup> a *litteralis* pedig az allegorikussal szembeállítva érdekl. Ennek megfelelően legtöbbször az allegorikus értelmezésre utal szakszóval is, és pedig minden megkülönböztetés nélkül használja a terminusok garmadáját.<sup>33</sup> Ennek oka nem feltétlenül valami elméleti tisztázatlanság, hanem bizonyos a *varietas* stilisztikai eszközöként használja őket. Az hogy – mint fentebb említettem – a *tropologia* szócsaládját kiemelten használja, föltehetően egyik legfőbb forrásától, Jeromostól való függését mutatja.

A gazdag terminológia igen kiterjedt használatát jelölhetjük meg Gellért allegorikus-exegetikai tudatossága első elemének.

<sup>30</sup> DÉRI Balázs: „«Divinus noster magister». Újabb Jeromos-idézetek Szent Gellértnél”, in Uő (szerk.): *Oratoris officium. Tanulmányok a hetvenéves Adamik Tamás tiszteletére* pp. 81–86 (81).

<sup>31</sup> SILAGI: *Untersuchungen* (ld. 19. jz.).

<sup>32</sup> „Állatok Szent Gellért *Deliberatio*jában” (ld. 20. jz.). 44–48.

<sup>33</sup> Mivel az indexekben utánakereshetők, itt helymegadás nélkül csak felsorolom őket (normalizált helyesírással): *tropologia* (*circa/iuxta tropologiam*), *tropologicæ*, *tropus*; *typus* (*in typo*, *sub typo*), *typice*, *ad typicam segregationem*; *figura* (*in figura*), (*prae*)*figuro*, *figuratus*; *forma*, *formatio*, *formativæ*, *informatio*, *informatio*; *umbra*, *obumbro*, *obumbratio*; *mysterium*, *mysterialiter*, *immysterialiter*, *mysticus*, *mystice*; *ænigma*; *allegoria*, *allegorizo*; *symbolum*, *symbolicæ*; *exemplum*, *exemplar*, *exemplo*, *exemplifico*, *exemplicator*; *effigies*, *imago*; *species* (*in specie* – *in typo*); *anagoge*; *signum*, *significo*, *significative*; *veritas*, *verus*; *spiritualis* – *moralis*, *moraliter* – *physicæ*; *ad litteram*; *historialiter*. A szigorúbb terminológiához hozzájárulnak a képek: *involve*–*resero*, *nudus*, *silva*, *nubes*, etc.

## Enciklopédikusság

A *Deliberatio*-ban két alkalommal fordul elő, hogy egy-egy szó allegorikus értelmezéseit szinte „a teljesség igényével” sorolja a szerző. A VII. könyvben (109<sup>r</sup>–110<sup>r</sup>) Ézsaiás 55,10-ből kiindulva a „föld” (latinul *terra*) szóhoz a következő értelmezéseket fűzi, nagyrészt egy-egy igehelyet idézve: az Egyház (Ézs 62,4), a mennyei paradicsom (Zsolt 141/142,6), a Zsinagóga (Ez 22,24), a bűnös ember (1Móz 3,19), a bűnös emberek (1Móz 3,14). (Továbbá az előbbivel rokon. *pulvis* ‘por’ szóhoz az ‘állhatatlanság’ morális értelmezését fűzi.)

2Móz 34,29 híres szöveghelyén<sup>34</sup> a latin szöveg *cornutus* (‘szarvas’) szavához vegyesen a *cornu* ‘szarv’ különböző morális-allegorikus értelmezéseit hozza (130<sup>r</sup>–133<sup>v</sup>): az igazak erényes tettei, Krisztus cselekedetei, a bűnösök gögje, dölyfe, felfuvalkodása, stb., erő és hatalom (az Egyházé), a két testamentum, királyság (ország), a kereszt szárai. (E sorozathoz tartozik az *unicornis* ‘egyszarvú’ Krisztusra való allegorikus értelmezése.) Ez az összeállítás valószínűleg nem valamilyen allegóriagyűjteményre megy vissza, hanem alapvetően Gellérté. Pseudo-Hrabanus Maurus – korábban Gellért lehetséges forrásai közt számon tartott, ma már XII. századra keltezett – *Allegoriae in universam Sacram Scripturam* című művét<sup>35</sup> ki kell zárunk a források közül.

Többes értelmezést más szöveghelyeken is találunk Gellértnél, itt azonban enciklopédiaszerűen, számos értelmezést teaurizál.

Hivatkozások az exegetika alpműveire<sup>36</sup>

Gellért elméleti érdeklődése mutatkozik meg abban, hogy a bibliai exegézisre vonatkozólag releváns patrisztikus szöveghelyekre utal, s némelyiket elég hosszasan idézi vagy parafrázeálja is. Nem meglepő, hogy az idézetek többször az adott művek metodológiai jellegű bevezetéseiből származnak.

A kézirat mintegy három teljes lapján (138<sup>r</sup>–139<sup>v</sup>) Gellért szó szerint és nagyon pontosan idéz Cassiodorus *Institutiones divinarum litterarum* című írásából; ez ugyan buzdítás jellegű, a Szentírás erejéről szól, de tágabb értelemben mégiscsak bevezetéstani jellegű.

<sup>34</sup> Árnlyalt elemzés a hagyományos latin szöveg érvényességéről: FÖLDVÁRY Miklós István: „Mózes szarva”, *Antik Tanulmányok* XLVIII (2004) 115–123. = „Mózes szarva. Melyik « latin » a liturgia nyelve?”, in DOBSZAY Ágnes (szerk.): „*Inter sollicitudines*”. *Tudományos ülésszak X. Pius pápa egyházzenei motu propriojának 100 éves évfordulóján*. Budapest, 2003. december. MTA-TKI Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzenei Kutatócsoport és a Magyar Egyházzenei Társaság. Budapest 2006. 153–170.

<sup>35</sup> PL 112 coll. 849–1088. Vö. Priscilla THROOP (ford.): *Allegories in All Holy Scripture: the complete translation of Allegoriae in universam Sacram Scripturam, formerly attributed to Hrabanus Maurus*. MedievalMS, Charlotte, VT 2009.

<sup>36</sup> Ezeket nagyrészt összeállítottam és ismert, forrásként azonosítható értelmezéseméleti „szöveggyűjtemény” (középkori florilégium) híján Gellért kutatómunkája eredményének tartottam: „Ambrosius-idézetek Gellértnél”, in Draskóczy István (szerk.): *Studia professoris — professor studiorum. Tanulmányok Érszegi Géza hatvanadik születésnapjára*. Magyar Országos Levéltár, Budapest 2005. 75–81 (78).

Gellért egyrészt idézi (160<sup>v</sup>) Szent Ambrus Lukács-kommentárjának 5. fejezetéből a *physica, ethica* és *logica* megfeleltetését a Szentháromság személyeinek. Másrészt a három fogalmat bizonyonnyal egyéni leleménnyel megfelelteti (115<sup>v</sup>) a Szentírás értelmezése három szintjének is.<sup>37</sup>

Jeromos Dániel-kommentárjából olyan mondatokat idéz (145<sup>r-v</sup>) a csanádi püspök, amelyekben példaképe, az egyházatya az allegorizálás mellett érvel a Szentírás nehéz, homályos helyeinek értelmezésében.

A következőleg említendő leghosszabb ilyen tárgyú idézetbe besúrva (28<sup>v</sup>) Gellért azt állítja, hogy olvasta Eucheriuszt a számok értelmezéséről; valószínűleg a *Formulae spiritalis intelligentiae* című írásra utalt, melynek XI. fejezete: *De numeris, quorum significationes in allegoriam trahuntur* (Azon számokról, amelyeknek értelmezéseit allegóriába lehet vonni.) A kutatásra vár, hogy ennek valószínű hatását megmutassa vagy elvesse.

A leghosszabb exegetikai-elméleti jellegű idézet Gellértnél (27<sup>v</sup>–30<sup>v</sup>) Tyconius regulának<sup>38</sup> összefoglalása, jellemző módon nem közvetlenül, hanem Beda Apokalypsis-kommentárjának előszavából. Jóllehet éppúgy szervesen kitérésnek látszik e szabályok idézése, mint más helyen pl. a hosszú eretneklistáké, és, úgy tűnik, közvetlenül nem is használja föl a műben a Tyconius-Bédából elsajátítható módszereket, mégsem üres műveltség-fitogtatás a hosszadalmas, meg-megszakított Tyconius-idézet, hanem annak érzékeltetése, hogy a szerző tudatosan, a szentírástudomány diszciplínájának megfelelően exegetál.

Egyértelműnek látszik tehát, hogy Gellért a korában korántsem gyakori, komoly patrisztikus olvasottságra támaszkodó *elméleti igényességgel* látott neki exegetáló munkásságának, s némi túlzással értelmezéseméleti „szöveggyűjteményt” is közölt.

### Az elméleti fejtegetések

Gellért mint exegeta tudatosságáról azok, a szinte minden egyes könyvben megtalálható hosszabb exkurzusok vallanak leginkább, amelyekben az allegorikus írásmagyarázat elveit fejtik ki. Legyen szabad most ezek közül néhányat kiemelnem!

A szentírás hármas értelmezésének szintjeiről Szent Ambrusból kiindulva (ld. fentebb) írja (parafrazeáló fordításomban):

A Szentírás ... eső azoknak, akik csak az egyszerű történetet (a történeti értelmezést, *simplicem ... historiam*)<sup>39</sup> követik. Azoknak viszont harmat, akik erkölcsileg (az erkölcsi tanulság, a helyes életvitel kifejtése érdeké-

<sup>37</sup> Ld. tanulmányomat: „Ambrosius-idézetek Gellértnél” (36. jz.). 78–81.

<sup>38</sup> Magyarul: Tyconius: Szabályok könyve. *Liber regularum Tyconii*. Ford. Czachesz István. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1997. Hermeneutikai füzetek 12.

<sup>39</sup> A latin szavakat továbbra is normalizált, egységesített helyesírással közlöm Gellért jellegzetesen következtelen középkori írásmódjai helyett.

ben, *moraliter*) veszik szemügyre, azoknak pedig bőséges záporosó, akiknek megvan a képességük arra, hogy a szöveg mélységét (*interiora*) a legtitkosabb allegóriák helyes értelmezése alapján magyarázzák (*secundum omnem veram discussionem occultissimorum typorum exemplandi*). (115<sup>r</sup>)

A központi, legrészletesebb szöveghely a módszer védelmében és hatásköre műfaji kiterjedésére vonatkozóan:

Amit elmondtunk azonban (ti. hogy a pogány filozófusok bevezették a hét égi szféra tanát), egyáltalán nincs híján titoknak (titkos értelemnek, *mysterio*), ha csak azok nem tartanak vissza (attól, hogy ezt állítsuk), akik azt mondják, hogy a Szentírásban nem kell allegorikus értelmet (*allegorizandum*) keresnünk. Pál, a tanítás kútfeje, gyakran irányít minket mélységes-mély allegóriákhoz (*allegorias*). Hiszen a próféták is allegóriák (*allegoriarum*) felhőibe burkolózva (*involuti*) látszanak. Az Üdvözítő a sokaságnak csak példázatokban (*parabolis*) beszélt, de másokat is árnyékba burkolózva (*obumbratos*) fogsz találni, miként a Tekintetes lakodalmast (*spectabile fessenium*) is. A költőknél pedig szimbólumokat (*symbola*) ismerünk fel. (17<sup>v</sup>–18<sup>r</sup>)

A „tekintetes lakodalmasról” egy korábbi cikkemben<sup>40</sup> valószínűleg sikerült kimutatnom, hogy az Énekek énekét jelenti. Gellért ebben a módszertani fejtegetésében a talán legáltalánosabban értett „költők” szimbólumain kívül – természetesen gondolhatunk bibliai költőkre is – itt elsősorban a bibliai képes beszéd jellegzetes példáit sorolja fel: Jézus példázatait, az ószövetségi próféták jövendöléseit, Pál apostol (és a többi levélszerző) allegorizálását, helyesebben tipologizálását, az apostoli korét, amely Jézus működésében beteljesedni látva a próféták jövendöléseit, Jézus néhány ilyen irányú kijelentése (Jónás jele) nyomán megvetette az Ószövetség allegorikus, tipologikus értelmezésének alapjait.

Az allegorikus magyarázatba bevont szövegek ilyen széles körének felsorolásán kívül igen érdekes az a megjegyzés is, amellyel Gellért e fejtegetést bevezeti. Mintegy azokkal szemben védi exegetikai módszerét, akik tagadják azt. A fölmerülő kérdésre most még nem kívánnék határozott választ adni: kevéssé valószínűnek tűnik – nincs tudomásom ilyen irányzatról –, hogy a XI. század első felében bárhol Európában valamiféle erős allegorizálás-ellenes szemlélettel szemben kellett volna megfogalmaznia a véleményét. Értelemszerűen Itáliában kellene keresni efféle nézetet, hiszen a mű e vonatkozásban magyarországi bírálattal nemigen számolhatott. E nem valószínű feltételezés helyett két dologra gondolhatunk, s talán mindkettő közrejátszott: vagy pat-

<sup>40</sup> „A «Tekintetes lakodalmas», az «Isteni nászdal» és a «Nemes ének» — avagy a Szent Gellért-szövegkiadás műhelyéből”, in *Annales Universitatis Litterarum et Artium Miskolciensis*, Tom. I., Miskolc 1991. 58–67.

risztikus forrásaiban bukkant ilyen értelmű fenntartásokra vagy egy irodalmi, retorikai toposzról van szó: egy védekező pozícióból való fogalmazásról. Mindenesetre föltűnő – Marosvár és Szent István kora összefüggésében – ez az elméleti védekező magartás.

Ha nem is metodikai fejtegetés, de a terminusok sűrűsége miatt figyelemre méltó a következő mondat:

Hogy pedig így értendő az allegorikusan (*figurate*) kifejezett mondas, a kimondhatatlan példázatok (*parabolarum*) szerzője a következőkben jelenti ki, mikor azt mondja a prófétának (*prophetam*), aki szimbolikusan (*simbolice*) Krisztus előképét (*typum*) nagy tisztességgel mutatja... (153<sup>r</sup>)

A külső, egyszerű szavak burka és a belső igazság közötti viszony, az allegorizálás lényege kifejtésének legfontosabb lokusza Gellértnél:

Ennélfogva az Istentől ihletett igék (*eloquia*) külsőleg (*exteriorius*) egyszerű szavakkal (*simplicibus verbis*) vannak kifejezve, bár allegóriák (*allegoriarum*) és mélységes mély, rejtélyes képek (*aenigmatum*) felhőibe vannak belülről (*interius*) beárnyékolva (*obumbrata*), hogy senki ne maradjon éhes, nem jutván az éltető tanítás eledeléhez, mikor a szentséges történetet (*historiam*) hallja, se ne legyen tudatlan attól a tanítástól, amely nélkül senki nem érdemli ki a mennyországot. Végülis, hogy mekkora ereje van az Írásnak, kevesen vagy senki nem tudja felfogni. (137<sup>v</sup>–138<sup>r</sup>)

A szkepticizmusba hajló megközelítést azonban ellensúlyozza az exegéta bizakodása a rejtett mondanivaló föltárhatóságában, akár saját elvégzett munkája nyomán is:

... maguk a szavak készítének utat a titkos értelmű (*remotorum*) mondasok (*dictorum*) felhői alá. (100<sup>r</sup>)

E jellemző, de igen szűk válogatás a rendre előbukkanó hermeneutikai fejtegetésekből talán a hosszú idézeteknél is jobban mutatja Gellért, a gyakorló exegéta eljárásának elméleti megalapozottságát.

\*

Hogy a tipológiai szimbolizmus bibliai és posztbiblikus elemeit (mint az Ó- és az Újszövetség együttlátásának újra legitimnek tekintett módját) vagy éppen az allegorizálást (amelynek még a protestantizmusban is komoly hagyományai vannak, bár kétségkívül megvannak benne a „túlhajtás” veszélyei is) hogyan és miképpen használhatja a mai protestáns prédikáció, arra, kívülálló lévén, még javaslatot tenni sem lenne jogom.



Mégis hadd vessek föl egy talán meggondolandó kultúraelméleti szempontot! Hogy az allegorizálás inherens képisége mekkora erővel tudta megragadni a régi korok hívőinek fantáziáját, arról a szónoki beszédeken, exegetikai írásokon túl óriási láttató erejű irodalmi művek vagy akár alacsonyabb szintű, de roppant kedvelt népkönyvek, és képzőművészeti alkotások is tanúskodnak. Az akkori erő ma is érzékelhető. S ha a kortárs vizuális kultúrára (vagy ha tetszik, a képernyők és kijelzők ellenkultúrájára) oda kell figyelnie a mai Egyháznak, a mai homilétának is, ami bizonyos, akkor legalábbis érdemesnek látszik megfontolni a bibliai allegorézis átgondolt alkalmazását ma is. Legalábbis ismerni azonban mindenképpen szükséges.

## *Homilia*<sup>1</sup> – szöveg és hallgató között

A patrisztikus kor homiliái vezettek el a mai prédikáció ilyesfajta megértésére. A történeti távolság a keresztyénség korai szakaszának e nagyértékű prédikációtól néhány fontos kritériumot (azaz a helyes ítéletalkotáshoz szükséges szilárd pontot) körvonalazott, melyek ma is segíthetnek a prédikáció Szentírás-értelmezésként történő átgondolásában.

E kötet a Szentírásnak a gyülekezet előtt történő magyarázatához próbál segítséget adni, és ezt nem felejthetjük el. Ezért a prédikációról, különösen is a homiliáról úgy fogok beszélni, mint „egy szent tantétel, vagy egy szent szöveg nyilvános magyarázatáról”,<sup>2</sup> és nyilvánosság alatt itt a gyülekezet nyilvánosságát értem, mégpedig alapvetően liturgikus keretben. Az ilyen értelemben vett prédikációt két tényező határozza meg: a magyarázott *szöveg* és a *közösségi hallgatóság*.

A történeti fejlődés (a szó minden értékítéletet mellőző értelmében) megértéséhez talán érdemes felidézni Klaus Bergernek a homília korai típusairól alkotott véleményét. Berger a *homília* („niederer” vagy „unter Homilie”) és az *ünnepi prédikáció* („höherer Homilie” vagy Sermo) különbségét abban látja, hogy míg az előbbi a szakaszonként idézett szöveghez fűzött írásmagyarázat, az utóbbi egy kötetlen témájú előadás, mely feltehetőleg az unter-Homilie exkuzusaiból fejlődött ki.<sup>3</sup> A mai prédikáció, ha lehet így általánosítani, leginkább az ünnepi prédikáció típusát követi, elveszítve a homília eredendő írásmagyarázat jellegét, mégis annak kollokvialis stílusát tűzi ki célul.<sup>4</sup>

Mi az a szöveg, amelyet magyarázunk? Nem szoktunk erről beszélni, pedig az antik példa itt is tanulságul szolgálhat. A filológia nagy erőfeszítéseket tesz annak érdekében, hogy patrisztikus homiliák szövegéből rekonstruálja a Szentírás szövegének helyi változatait, a teológia viszont, besorolva ezeket az önmagukban csekély értékűnek tartott bizánci (esetleg cézárei) szövegtípusba, lebecsüli jelentőségüket. Pedig arról van szó, hogy az egyes gyülekezeteknek saját (nem feltétlenül eltérő) Szentírás-szövegeik voltak, és ezeket magyarázták, és a hit egységét, azaz az Egyház egységét nem befolyásolta az eltérő szövegváltozatok egymás mellett élése. És ma hasonlóképpen élnek gyülekezeteinkben a revideált Károli, az 1975-ös és a ’90-es újfordítású Biblia

<sup>1</sup> A *homília* görög szó, jelentése „beszélgetés”.

<sup>2</sup> Folker SIEGERT: „Homily and Panegyric sermon”, in *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 BC – AD 400)*. Ed. by S. E. Porter. New York, Brill 1997. 421–443.

<sup>3</sup> Klaus Berger: „Antike Rhetorik und christliche Homiletik”, in *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*. Hrsg. C. von Colpe [et al.] Berlin, Akad.-Verlag 1992. 173.

<sup>4</sup> Vö. SIEGERT: „Homily and Panegyric sermon”. 426kk.

eltérő szövegváltozatai.<sup>5</sup> Magyarázni viszont (az Újszövetség esetében) a görög „eredeti” magyarazzuk (lelkészképzésünk legalábbis ezt a modellt veszi alapul) kimondatlanul is elfogadva, hogy a Nestle–Aland-féle szövegkiadás (majdnem) legújabb változata egy új, folyamatosan változó *textus receptus*-szá vált.<sup>6</sup>

A nálunk közforgalomban lévő két kritikai kiadás főszövege azonos ugyan,<sup>7</sup> de a szövegalkotás folyamatába az UBS-kiadás bevonja az olvasót is, felkínálva annak lehetőségét, hogy a kritikai apparátus négy kategóriába osztott (a Nestle-kiadás apparátusához képest a fordítók szempontja szerint erősen megszárt) szövegváltozatai közül az első kettőből az olvasó kedvére válogasson (vagy inkább szakértelme, ismeretei alapján maga ítélje meg), és olvassa azokat a főszöveg olvasata helyett. A Nestle–Aland 27. kiadása viszont nem sok esélyt ad az olvasónak a szöveg más olvasatának megírására, még akkor sem, ha meglehetősen szövegkritikai ismeretekkel bír, vagy keze ügyében van az Aland házaspár *Der Text des Neuen Testaments* című, a kéziratokat értékelő, a szövegkritikába bevezető munkája,<sup>8</sup> de akár Metzger és Ehrman hasonló műve.<sup>9</sup>

Ezek a sarokpontok határozzák meg a következő gondolatokat, melyeket az a felismerés enged leírni, hogy a fogalmak alkalmatlansága (talán mint *astheneia tu kosmu*) nem vezethet a problémák elméleti megfogalmazásáról való lemondáshoz.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Lassan kiegészülve a 2011-ben megjelent új Károli-revizíóval és a 2013-ra megjelenő újabb újfordítás-revizíóval.

<sup>6</sup> Világméretűen megfigyelhető ez a tendencia, a maga kisszámú, alapvetően tradicionalista ellenzójével. Érdekes vonása ennek a globális jelenségnek, hogy – tudomásom szerint – csak a körvonalazhatatlan „tudományos konszenzus” szentesítette e szöveg egyeduralkodó voltát az egyházi használatban, és ettől aligha választható el az egyházközi UBS és a hozzá kötődő Kurt Aland szerepe.

<sup>7</sup> *Novum Testamentum Graece*. (Hrsg. Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wickgren.) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>27</sup>1993. (Ismert nevén: Nestle–Aland 27.) A szerkesztőbizottság tagjainak listája a 26. kiadáshoz tartoznak, ugyanis a 27. kiadás a főszöveget nem módosította, csak a kritikai apparátust dolgozták át és a bevezetőket írták újra. A másik elterjedt kiadás az UBS 4. kiadása: *The Greek New Testament*. (Eds. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>27</sup>1993. Nálunk még teológiai körökben sincsen használatban az *Editio Critica Maior* már megjelent negyedik része (négy kötetben adta ki 1996 és 2006 között a Deutsche Bibelgesellschaft, 1.: Jakab; 2.: Péter; 3.: 1János; 4.: 2–3János és Júdás), melynek főszövege is eltér a Nestle–Aland kiadás legutóbbi, 1979 óta alig változott szövegétől. — A két elterjedt „kritikai” kiadás szövege a hangsúlyozás, a központosítás és a szövegbeosztás tekintetben helyenként mégis eltér egymástól.

<sup>8</sup> Kurt ALAND – Barbara ALAND: *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>1</sup>1981 (második és bővített kiadás: 1989). Angol fordítása: *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. (Transl. Erroll F. Rhodes.) Eerdmans, Grand Rapids, Mich. <sup>1</sup>1987, <sup>2</sup>1989.

<sup>9</sup> Bruce M. METZGER – Bart D. EHRMAN: *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*. Oxford University Press <sup>4</sup>2005.

<sup>10</sup> A következő gondolatokat, ha nem is közvetlenül jelezhető módon, mégis jelentősen formálták Hans-Georg Gadamer, Roland Barthes és Hans Ulrich Gumbrecht hermeneutikai és irodalomelméleti munkái, amelyekre Krupp József és Déri Balázs irányította rá a figyelmemet. Külö-

## A köztes lét megértése

Akár az arisztotelészi retorika hármass (beszélő – amiről beszél – akihez beszél), akár a kommunikáció modern (jakobsoni<sup>11</sup> vagy annak valamely módosított) modelljét használjuk a prédikáció-alkotás elvi leírásához, elegánsan átsiklunk a reformáció *praedicatio verbi dei est verbum dei* tételén.<sup>12</sup> A II. Helvét hitvallás arra figyelmeztet, hogy „a hirdetett igére (*ipsum verbum, quod annunciatum*) kell figyelni, nem az azt hirdető lelkipásztorra (*non annunciantem ministrum*)”. Ebben a kommunikációs modellben pedig a „feladó”/ „beszélő” pozíciójában nem a prédikátor áll, hanem Isten.<sup>13</sup> Pontosabban, minden prédikációban két „feladó-címzett” modell áll egymás után (Isten–prédikátor, prédikátor–hallgató), de ha ezt egy modellbe erőltetjük, akkor csak a hangsúlyosabb „beszélőt” nevezhetjük meg (Istent), és nem a kevésbé fontosat (a prédikátort). Úgy gondolom, hogy ez a közkeletű modellek egyik alapvető hibája.<sup>14</sup>

Teológusként arról sem feledkezhetünk meg, hogy a prédikációban az ige testetöltése történik meg, Isten önkijelentése, a prédikátor személyének minden esetlegessége ellenére vagy mellett (*etsi sit malus et peccator*),<sup>15</sup> ennek a hitvallásnak a modellezésben is meg kell jelennie.

A prédikátor tehát elsődlegesen olvasó, befogadó; de már ebben megkezdí értelmező munkáját, először is azzal, hogy meghatározza (megalkotja) azt a szöveget, amelyet olvas(ni fog). Ez történik akkor is, amikor fordítások között válogat, vagy eldönti, hogy hozzáolvassa az „eredeti szöveget” is, vagy éppen csak azt olvassa, reménykedve, hogy a szöveg idegenszerűsége meghatározóbb élményt jelent az emlékeinél. Látványosabb formában, de ugyanez a szövegalkotás zajlik, amikor a magyarázó egy szövegvariánst fo-

---

nösen is ajánlom a megszokott hermeneutikai fogalmak újragondolásához Hans Ulrich GUMBRECHT: *A jelenlét előállítása*. (Ráció, Budapest 2010) című kötetét.

<sup>11</sup> Roman Jakobson nyelvész, irodalmár a saussure-i jel-fogalomra építve dolgozta ki a nyelv működését bemutató modelljét, melyben már nem csak a klasszikus modellnek megfelelő *feladó-üzenet-címzett* tengely szerepel, hanem beépíti azt a közös *kódot* (pl. a nyelv), amelyen kommunikálnak, azzal a fizikai csatornával együtt (*kontaktus*), amelyen keresztül a kapcsolat létrejön, valamint a *kontextust*, amelyre az üzenet vonatkozik. Vö. Roman JAKOBSON: „Nyelvészet és poétika”, in Bókay Antal – Vilček Béla (szerk.): *A modern irodalomtudomány kialakulása*. Osiris, Budapest 2001. 449-456.

<sup>12</sup> Vö. II. Helvét Hitvallás 1,4. (a tételmondat [*hypothesis*] a szöveg 1566-os, második kiadásában került a fejezet elé [ezt az adalékot Juhász Tamásnak köszönöm], a latin kiadások és a magyar fordítások egy részében hiányzik, de ezzel hivatkozik rá mindenki; a magyar fordításban ez a 3. pont).

<sup>13</sup> „Die ganze Fülle Gottes ist im Wort präsent.” – figyelmeztet Karle, vö. Isolde KARLE: „«Praedicatio verbi dei est verbum dei»: Bullingers Formel neu gelesen”, *Evangelische Theologie* 64 (2004) 2,142.

<sup>14</sup> Annak ellenére, hogy az elterjedt *verba solemnia* („Isten Igéje, amely szólt hozzám, és hiszem, hogy általam hozzátok is szólni kíván ...”) azt sugallja, hogy a prédikátor tisztában van köztes szerepével, de ez a prédikáció-készítés elvi leírásában nem jelenik meg.

<sup>15</sup> Vö. II. Helvét Hitvallás idézett cikkelye.

gad el a kiadó által a főszövegben megadott olvasat helyett.<sup>16</sup> Ez a döntés akkor is megtörténik, ha az olvasó egy olvasó-közösség szokásaihoz csatlakozik.

És ezzel meg is érkezünk az értelmezés közösségének másik jellemző vonásához: az egyéniség megkerülhetetlen értékéhez és ugyanakkor közösségi létének fontosságához. Láthatjuk, hogy a prédikátor még meg sem szólal, máris döntéseket hoz: *krités*, azaz bíró, ennek minden egyéni felelősségével és lehetőségével. Mivel az egyén szerepének a fontosságát sokan hangsúlyozzák, így erről én most nem beszélek.

Kevesebb szó esik arról, hogy az egyén szabadsága korlátozott az értelmezésben, pedig a hitvallás erre vonatkoztatja a 2Pt 1,20-at:<sup>17</sup> mert „csakis azt az írásmagyarázást ismerjük el igazhitűnek és valódinak, amely magokból a szent iratokból van merítve (mindenesetre annak a nyelvnek szelleméből, a melyen azokat írták, továbbá a körülmények megfontolásával és a hasonló vagy nem hasonló, több és világosabb szent irati helyek figyelembe vételével fejtegetve), amely a hit és szeretet szabályával megegyez és főképpen Isten dicsőségére s az emberek idvességére szolgál”. Ebben a közösség korlátozó szándéka annak ellenére egyértelmű, hogy az egyes kritériumok többé-kevésbé homályban maradnak.

A prédikátor tehát, amikor értelmez, nem csupán a saját igazság-ismeretén, értékrendjén alapuló döntéseket hoz, hanem mindezt a közösség normáinak alárendelve teszi. És bár minden szövegértelmezés hasonlóképpen működik, de a Szentírás-értelmezés közösségi aktusa egyszersmind normateremtő aktus is, azaz a prédikátor csak részben veti alá magát e normának, részben viszont – legjobb meggyőződése szerint – éppen a szöveg (át)értelmezése által módosítja e normákat. Hajlamosak vagyunk ezt úgy tekinteni, mint ami során az aktuális (hibás) norma kiigazítása, helyesbítése történik egy eredeti, eszményi, mennyei norma alapján. Ennek az ideális normának az ismerete azonban egyedül az értelmezendő Szentírásból fakadhat,<sup>18</sup> tehát a kör bezárult, logikai úton ez a normakövetés és normateremtés nem modellezhető.

És akkor még nem is beszéltem a megértés feladatának köztes jellegéről: megtalálni az evilági szavakban a transzcendens jelentést, vagy talán, még pontosabban szólva, a benne megtestesülő, alászálló isteni tartalmat. Még ma is a legelterjedtebb körülírása ennek a jelentéskeresésnek az egzisztenciális érintettség felismerésére való hivatkozás, számomra mégis kifejezőbb azt mondani, hogy az Isten jelenlétének megsejtése ez.

<sup>16</sup> Az utóbbi időben magyar nyelven megjelent Újszövetség-kommentárokból (Bolyki János, Lenkeyné Semsey Klára) erre nem kevés példát találunk, és a jelen kötetben megjelent írások is a szövegkritika felértékelődését jelzik, legalábbis az elméleti szakemberek körében.

<sup>17</sup> *pasa propheteia graphés idias epilyseós u ginetai* „az Írás egyetlen próféciaja sem magyarázható önkényesen” (a protestáns Újfordítás 2012-es próbaviziója fordításában, amely lényegében megegyezik a II. Helvét hitvallás értelmezésével. Munkaanyag, készítette VLADÁR Gábor és HANULA Gergely). Vö. II. *Helvét Hitvallás* 2,1.

<sup>18</sup> II. *Helvét hitvallás* 1,3: „nem szükséges Istennek más igéjét költeni vagy várni az égből”.

## Beszélgetés a szöveggel

Jó kétezer éve „ugyanazt” a szöveget olvassuk és értelmezzük. Ennek ellenére elvileg nem zárható ki egy, a hagyományokat figyelembe nem vevő értelmezés, és az utóbbi évtizedekben mintha erősödne is az a tendencia, hogy a hagyományos értelmezésektől elszakadva olvassunk ki mai kérdésekre mai válaszokat, de a születésében is már önmagát értelmező Szentírás mégis inkább azt tűnik igazolni, hogy a szöveg és annak értelmezése együtt él a hagyományban.

Ha más nem is, de a szöveghagyomány és a holt nyelv (megértése) alig változik. A *textus receptus* és a Nestle-főszöveg néhány tucat helyen tér el lényegesen, mai és pár száz évvel korábbi szótárak nagyon hasonló struktúrában tárnak elénk nagyon hasonló jelentéseket. Talán csak a konkordanciák adnak egyre kevésbé feldolgozva egyre több helyet, és a mondat szerkezetek elemzését szorítják ki (újra) a gyakorlatban az interlineáris többnyelvű szövegek (főként digitális formában). A kommentárok anyagában sem látható lényeges változás, talán csak kevésbé filológus és kevésbé dogmatikus a kommentár, mint száz éve, és több bennük a prédikátoroknak félkészén kínált gondolat. De minél inkább távolodunk a szövegtől, annál jelentősebb az eltérés hagyományos és mai között.

A hagyományhoz való ragaszkodás tehát nem is annyira kétezer év ijesztő méretű biblikus irodalmának ismeretét és igenlését jelenti, hanem a szöveghez való ragaszkodást (úgy is nevezhetnénk: a szoros olvasást). Mit értek ez alatt? Beszélgetést a szöveggel. Mint egy kétezer éves idegennel, akit nem ismerek, de aki beszélgetett mindazokkal, akiknek a gondolatai és munkái meghatározzák az én gondolataimat és tetteimet. Tisztában vagyok azzal, hogy közel húsz év után is töröm a nyelvét, hogy kétezer éves fogalmait és reáliáit elképesztő naivitással helyettesítem be a képes gyermekbiblia illusztrátorának fantáziaszüleményeivel, vagy éppen „komoly teológusként” régészeti leletek bizarr rekonstrukcióival és a történészek hérodotoszi mesevilágával. A legbiztosabb fogódzót még mindig a grammatika adja a maga megismerhető és ismerős elemeivel, számok, személyek, esetek és módok absztrakt, mégis reálisnak tűnő kapaszkodóival. *Theologia est grammatica* – nehéz volna mást tenni a helyére.

Minden vélt ismerőssége ellenére idegen és távoli. És mindazok a technikák, amelyek ismerősnek mutatják (például az anyanyelv köntösébe öltöztetés) csak elhítetik velem, hogy ismerem. Pedig minél inkább felfedezem idegenségét, annál többet mond el magáról. Eszembe sem jut, hogy leültessem egy székre, és mint a megkésett szülő kamasz gyermekét, úgy próbáljam szóra bírni: „Gyere, üljünk most le és beszéljessünk!” Úgysem lehet megszólalásra kényszeríteni. Olvasom, tanulom és tanítom a nyelvét, fordítom, hallgatom, ahogy mások beszélnek róla, és a vele töltött idők során néha mintha őt hallanám. A sok hang között alig megkülönböztethetően, de mégis leginkább a saját hangomra hasonlít, gyakran össze is keverem. Ijesztő, de mégis így van. Szájába

adom szavaimat, gondolataimat, és elérzékenyülök, amint kedvenc témáimat hallom ... De bármilyen könnyű is csak a tévedésekről beszélni, mindez lényegtelen ahhoz képest, hogy mégis megszólal egyszer-egyszer.

Tűnhet úgy, hogy a teológiai oktatás ennek az idegenségnek a csökkentésén fáradozik. Nyelvtanítás, kortörténet, bevezetéstan, és még sorolhatnám ... mind ezt a távolságot próbálják meg csökkenteni közvetítő ismeretek átadásával. Kiadós szócikkek, korabeli állapotokat rekonstruáló térképek vagy a szerzőségről, a keletkezés idejéről és helyéről és az eredeti olvasókról szóló teóriák, melyek könnyen kelthetik az ismerőség csalóka érzetét anélkül, hogy bármit is tudnánk bizonyosan. Pedig éppen ezek alapján ébredhetne gyanakvás: a hipotézisek tömege óvatosságra int, az ismeretek nagy mennyisége pedig az őket körülvevő még nagyobb nem-ismertre figyelmeztet.

Az írás nem fedi fel magát írástudók előtt, csak annak, aki *népios*, írásnem-tudó. Az ismerős szöveg semmi újat nem mond, míg nem engedjük, hogy a maga idegenségében jelenjék meg. Sokan, ráérezve erre, magyar anyanyelvük ellenére németül és angolul olvassák a Bibliát, hogy újként olvashassák. Számos teológus-hallgató pedig értetlenül áll görög tanulmányai előtt (vagy éppen után), és nem látja az értelmét.

Beszélgetek a szöveggel. Megkérdőjelezem a szövegkiadó által kitett pontot és vesszőt, nem hiszem a *lectio difficilior*-t<sup>19</sup> és a grammatikai szabályok kötelező erejét, még ha sokszor tévedésbe is visz makacsságom, mert keresnem kell. És közben csodálattal olvasom Aranyszájú Szent János merészségét, amint a szentíró vagy az elbeszélés szereplőit kérdezzeti,<sup>20</sup> és nem hagyja hallgatásban az éppen csak sejtethőt sem.

Irigylem az egyházatyák bibliaismeretét, mert nekem konkordancia kell, hogy ne egyetlen vagy kisszámú benyomás határozza meg a szövegértésemet. Még jó, hogy számítógépes, keresőszavas kultúránk újra felelevenítette az oralitás világából örökölt, hívószavak köré csoportosított ismeretszerzés rendszerét. Mert a konkordancia ugyanúgy használható, mint a net, csak nem a google-ba ütöm be a keresőszót, hanem a konkordanciába, és ezután egyetlen feladat marad, a válogatás. Nem kis feladat, mégis kikökönt kisszámú, elcsépett témáimból. A keresőszó kiválasztása persze némi rutint igényel, és nehéz volna objektív segítséget adni ahhoz, hogy valakinek ráálljon a füle a hangsúlyos, jellegzetes kifejezések megtalálására; mert ez leginkább fül kérdése: hallani kell. És minél több homíliát olvas valaki, és minél többször csodálkozik rá az Újszövetségben idézett ószövetségi szakaszokra, annál könnyebben meghallja az összecsengést az egyes bibliai szövegek között.

<sup>19</sup> A nehezebb olvasat eredetibb voltának elve, mely számos helyen a szöveg értelmetlenségét okozza.

<sup>20</sup> A szentíró: *Hom. in Joh.* 10.b PG 59,75; 48.a. PG 59,269; az elbeszélés szereplőit: Jézust (*Hom. in Joh.* 45.c PG 59,254), Pétert (*Hom. in Joh.* 70.b. PG 59,383; 83.b. PG 59,450), Mártát (*Hom. in Joh.* 62.d. PG 59,346), Filepet (*Hom. in Joh.* 20.a. PG 59,125; 74.a. PG 59,400), Nikodémust (*Hom. in Joh.* 25.a. PG 59,149; 26.a. PG 59,153; 26.b. PG 59,155), a vakot (*Hom. in Joh.* 57.a. PG 59,312), stb.

A szöveg kisebb egységekre osztása és a kontextus megválasztása ugyanilyen szubjektív folyamat. Van, aki formai alapon osztja fel, van, aki tartalmi szempontok között válogatva, és van, aki szimpatikus modellt keresve magának átvesz egy felosztást. Egyik sem jobb a másiknál, és nem is rosszabb, amíg nem tekintjük adotttnak, egyedül lehetségesnek és igaznak.<sup>21</sup> Félreértés ne essék, nem liberalizmust hirdetek. De éppen a versszámokkal szabdaltnak, önkényesen bekezdésekbe tagolt, jól-rosszul címekkel ellátott bibliai szöveg esetében kell felhívni a figyelmet a szövegbeosztás esetlegességére; és az egyszavakról, félversekről tartott prédikációk korában a szövegegységek határainak az értelmezésben játszott szerepére.

A tematikus prédikációk korában már hibának tekintjük azt, hogy a homília az értelmezett szöveg struktúráját követi,<sup>22</sup> azon persze bosszankodnánk, ha egy kommentár nem versről versre haladna, hanem nekünk kellene kitalálnunk a szerző gondolatmenetét ahhoz, hogy eligazodhassunk benne. Pedig a szöveg szerkezetének ilyen mértékű leértékelése alapvetően hibás hermeneutikára utal. A „modern” gondolkodás elveti a verbális inspiráció tanát, és helyette a szöveg testére mint teljességgel emberi produktumra tekint, mintha létezhetne ettől függetlenül egy „mennyei”, testetlen szöveg. A prédikátor pedig, lehántva a szövegről annak esetleges, emberi külsőjét (szövegromlást, nyelvet, szórendet, szintaxist, stb.), rátalál erre a hibátlan, mennyei jelentésre.<sup>23</sup> Nem csodálom, hogy prédikátoraink nehezen birkóznak meg ezzel a feladattal.

A prédikátor így aligha tehet mást, mint hogy egy megfogható témát keres a textusban, amit az emlékei vagy egy szótár, jobb esetben egy bibliai lexikon szócikke alapján bemutat egy szépen szerkesztett prédikációban. Ez volna a szövegteljesítés? Mondja meg valaki, mit jelent a szöveg – és mi mindent készséggel elhiszünk, amit a szövegről olvasunk, csak azt ne kelljen elhinni, amit a szövegben olvasunk ... Mintha könnyebb volna elbírálni annak igazságát, aki a szöveg jelentéséről beszél, mint magának a szövegnek a jelentését.

Beszélgetek a szöveggel, de nem vagyok egyedül ezzel. Mások is beszélgetnek vele, és minden szócikk, minden kommentár egy-egy ilyen beszélgetéstartomány. Belehallgatok és tanulok belőlük beszélgetni a szöveggel.

<sup>21</sup> Érdekes olvasmány Roland BARTHES: *S/Z* (Osiris, Budapest 1997) című munkája, melyben Balzac *Sarrasine* c. novelláját strukturálja öt (szubjektíven kiválasztott) kód alapján. Nehéz volna azt mondani, hogy e teljesen szubjektív tagolás nem járul hozzá a novella jobb megértéséhez.

<sup>22</sup> Vö. FEKETE Károly: „A textusválasztás szükségessége és módjai”, a jelen kötet 159. lapján.

<sup>23</sup> Mennyivel egyszerűbb dolga van Aranyszájúnak, aki hinni tudja, hogy „nem a halász, sem Zebedeus fia, hanem az Isten mélységeit ismerő – a Lélekről beszélek – pengeti ezt a lírát” (*Hom. in Joh.* 1.b). A verbális inspiráció nem veti el az emberi tényező fontosságát, csak más következtetésre jut: „Ha János készülne hozzánk szólni, és a sajátját mondaná nekünk, szükséges volna nemzetiségéről és szülőföldéről beszámolnom, s nevelkedéséről. De miután nem ő, hanem általa az Isten szól az emberi fajhoz, túlzottnak és feleslegesnek tűnik számomra ezeket vizsgálni. Vagyis-hogy még így sem felesleges, hanem nagyon is szükséges. Mert mikor megismerted, hogy kicsoda ő, és honnan, és kiktől, és hová valósi, és azután hallod szavát és egész bölcsességét, akkor fogod pontosan megérteni, hogy ezek nem tőle származnak, hanem isteni hatalomból, mely lelkét mozgatta.” (*Hom. in Joh.* 2.a) [Az idézetet saját fordításban közlöm.]



## Beszélgetés a hallgatóval

A szöveggel folytatott beszélgetésben a prédikátor volt a hallgató, most pedig szerepet cserélve, ő beszél, de korántsem mindegy, kinek. A kommunikáció tudománya egyre nagyobb sikerrel váltja (apró)pénzre a klasszikus rétoroknak ezt a felismerését. A hallgató szerepét vizsgálva egyértelmű lett a tipizálás szükségessége, azaz hogy a hallgatót (címezett/fogyasztót) nem konkrét személyek összességeként, hanem egy csoport tagjaként lehet elérni.

A prédikáció szempontjából ez azt jelenti, hogy a hallgatóra elsősorban úgy tekintünk, mint a gyülekezet tagjára. Az egyéni változók (szükségletek, motivációk, az attitűdök, a tapasztalat, a szelektív figyelem vagy az emlékezet, stb.), amelyeket az egyéneknek tulajdonítunk, fontos szempontokat adnak ehhez, az elsődleges mégis a csoporthoz tartozás.

A gyülekezet pedig – nem becslülve le a pszichológia vagy a szociográfia felhasználható eredményeit – mégiscsak teológiailag meghatározott csoport. A közös vonás, mely lényegét (és ettől nem választható el a forma sem!) adja az, hogy a gyülekezet maga az eklézsia, a Krisztus-test, a *communio sanctorum* látható jelene. És ennek a csoportnak tagja a hallgató, és ez a kapcsolat határozza meg hallgató-létét. (Ezzel nem vitatom azt, hogy szükség van evangélizációra, azaz missziós célú igemagyarázatra is a kívülállók irányába, de most a gyülekezeti prédikációról beszélek, amely a beavatottakhoz, a Krisztus-test tagjaihoz szól.)

Hogyan befolyásolja ez a teológiailag meghatározott csoporthoz tartozás a beszélgetést? Úgy, hogy a prédikátornak a hallgató számára legfontosabb motiváló tényezőként kellene számon tartania ezt a csoporthoz tartozást. (Ismétlem, nem a helyi gyülekezethez mint szocio-kulturálisan meghatározott csoporthoz, hanem a Krisztus-testhez, az Egyházhhoz tartozást.) Ez persze csak az egyházfegyelem és a tanfegyelem gyakorlása mellett lehetséges. Ha a hallgatóknak nem meghatározó az Egyházhhoz tartozásuk, akkor nem beszélhetünk gyülekezeti prédikációról.

Nem független a csoporthoz tartozástól a közös nyelv kérdése. Nevezhetjük ezt elítélően „kánaáni nyelv”-nek, vagy tudományoskodón „másodlagos vallási nyelv”-nek, a lényeg mégis az, hogy a közösség tagjai egy olyan jelrendszeren belül kommunikálnak, melynek legfontosabb vonása, hogy a jelek (a köznyelvtől eltérő részük) a transzcendens valóságra vonatkoznak, és csak hittel válnak érthetővé (amint a Zsid 4,2 mondja: „nem használt a hirdetett ige, mivel nem párosult hittel azokban, akik hallgatták”).<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Az '90-es újfordítás szerint. A kibogozhatatlanul romlott görög szöveg mondanivalója feltehetőleg ez. Nestle olvasata (*synkerasmenus*) nagyobb hangsúlyt tesz a közösséghez tartozásra: „nem forrtak egybe azokkal, akik azt hittel hallgatták” vagy „hitben nem forrtak egybe azokkal, akik hallgatták”. (A protestáns Újfordítás 2012-es próbarevizíójának munkaváltozata, készítette VLA-DÁR Gábor és HANULA Gergely).

Az itt elmondottak – úgy tűnhet – összemoszák a Szentírás és az igehirdetés nyelvét. Ez részben igaz is, de a Zsidókhöz írt levél is a hirdetett igéről beszél (*logos tés akoés*), ill. ezt a vonást a közösség vallásos nyelve a szent nyelvből meríti.

Az, hogy a transzcendens valóságra vonatkozás e nyelv lényegi eleme, már Aranyaszájú homíliáiban is egyértelműen megjelenik:

„... a szegény halász sarja [ti. Péter], és a legszegényebb szegényé, a legközöségsébb közember, a betűket korábban sem ismerő, sem a Krisztussal töltött idő után – figyeljük, mit mond, és miről beszél nekünk! Vajon a földekkal kapcsolatos dolgokról? A folyóknál történőkről? A halfogásról? Hiszen egy halásztól ezeket várhatná bárki. De ne féljete, ezek közül egyről sem fogunk hallani, hanem a mennyben lévőkről, melyeket előtte soha senki nem ismert meg.”<sup>25</sup>

A prédikátor tehát nem adhatja fel ezt az igényét, hogy amit mond, az nem a szavak köznapi jelentése szerint, e világra értendő, hanem egy másik vonatkozási rendszer szerint, az Istent illető dolgokra.<sup>26</sup>

A hallgató mindemellett nagyon is ember, aki rászorul arra, hogy a beszélő megindítsa. Nem érzélgős mázra gondolok, amely a magyarázott szövegtől független adalékként csöpög le a beszédről, hanem a hideg kívülállással elmondott magyarázat lelketlenségére, arra, hogy ha nem indította meg a prédikátort a szöveg, akkor az ő beszéde sem fog senkit megindítani. Ki van szolgáltatva a szövegnek: ha azzal nem tud beszélgetni, nincs mit mondania a hallgatónak sem.

A hallgató (eszmenyi esetben) a szövegre kíváncsi. A hirdetett igére, amely megjelenik az igehirdetésben a maga isteni mivoltában. „Itt van Isten köztünk, jertek, őt imádjuk!” (165. dicséret). A prédikátor mint próféta áll a gyülekezet előtt, és Isten önkijelentését közli a gyülekezettel. Kóré fiainak itt semmi keresnivalójuk nincs!

Számos utalás van az Írásban arra, hogy a hirdetett ige nem feltétlen tart igényt a megértésre és az elfogadásra. Nem csak a fáraó szívének megkeményítése, vagy Ezékiel órálló szerepének megfogalmazása (Ez 3,17–19), de az is erre mutat, ahogy Jézus a példázatmondás megokolására idézi az ézsaiási próféciát (Ézs 6,9k: „Hallván halljatok, de ne értsetek, látván lássatok, de ne ismerjete!”; ld. Mt 13,13k és Mk 4,12; Lk 8,10). Ez ellentmondani látszik minden kommunikációs elméletnek, és a hallgató befogadó szerepének semmibevétele, ám az evangéliumok (főként Jánosé) arra tanít, hogy egy szöveg megértése időben elszakadhat annak elhangzásától, és hogy majd egy jövőbeli esemény

<sup>25</sup> Chrys.: *Hom. in Joh. 2.a.* Saját fordítás.

<sup>26</sup> *ta pros ton theon* Róm 15,17. (A magyar fordulatot Ritoók Zsigmondnak köszönöm, aki a Római levél mostani revíziója során az elkészült munkaanyagot nagy figyelemmel és szakértelemmel átnézte, és számos értékes kritikával, glosszával és fordítási javaslattal gazdagította. Kézirat, 2011.)

(ott a feltámadás) adja meg a megértéshez szükséges kulcsot. Úgy gondolom, hogy a megértés szerepét hasonlóképpen kell felfognunk. A sokféle korosztályt, stb. felölelő hallgatóság megértését venni alapul, amúgy is csaknem lehetetlen vállalkozás. (Ami az 5–6 éves felfogóképességét megerőlteti, azt a human-értelmiségi szelektív figyelme éppen kiostálja mint unos-ismételtet, és ami a neofitának kánaáni, azt a gyülekezetben megvénült kívülről fújja.)

Az a megértésmóddal, amelyet Aranyszájú követ, nem a prédikátornak tulajdonítja az alkalmazkodást (*synkatabasis*), hanem az igének. Az Ige-Krisztus az, aki szolgálai formát vett fel, és hozzánk hasonlóvá lett (Fil 2,6kk), és így jelenik meg ma is.<sup>27</sup> Ha ez az ige hirdettetik, nem is hirdethetik másként. De ebben a prédikátor nem a hallgatójához igazodik, hanem az igéhez, amelyet hirdet.<sup>28</sup> És az nem tér vissza dolgavégezetlenül Istenhez (Ézs 55,11), hanem véghezviszi a megértést vagy a meg nem értést, az elfogadást vagy az elvetést.

Aranyszájú azt tanítja, hogy amikor Isten feltárja önmagát, azt az ember nem az értelmével fogadja be,<sup>29</sup> mert arra képtelen. Ezért a legmagasztosabb dolgokat Isten nem is tárja fel nyíltan, csak talányokban, az ember pedig nem értheti meg, csak így, másként-értheti (ti. emberi módon),<sup>30</sup> félreértheti azt, amit Isten mond, de Ő ezt hosszútűréssel újra és újra helyesbíti (a szentíró egy-egy mondatával vagy a Szentírás szereplői helyesbítik tetteikkel a hallgató korábbi sejtelmeit, félreértéseit,<sup>31</sup> semmivé teszik téves elgondolását, gyanúját<sup>32</sup>), de ezt a másként-értést az üdvörténet folyamatába is beleszámította. Éppen ezért az üdvösség örömhírét félreérthetetlenül tárja az ember elé.<sup>33</sup>

A hallgatóhoz történő alkalmazkodásban tehát a prédikátor ismét csak az íráshoz ragaszkodik, mert az önmagában hordozza ezt az alkalmazkodást. Az ige maga alkalmazkodik, a prédikátor csak őt követi, és követni fogja, ha nem szakad el a szövegtől.

<sup>27</sup> Aranyszájú a samáriai asszony történetének magyarázatában fejti ki, hogy amint Nikodémust a rézkigyóra hivatkozva indítja meg Jézus, Nathanaélt a próféciával, az írástudatlan samáriai asszonynak pedig a kút vizéből merít és azzal győzi meg, hogy előre megmondja, amiket tett, úgy az Írás alkalmazkodása nem általában célozza meg az emberi gyarlóságot, hanem a konkrét hallgatóhoz igazodik. Vö. *Hom. in Joh.* 33.b PG 59,190.

<sup>28</sup> A Fil 2,5 így kezdi: „az az indulat legyen bennetek, amely volt a Krisztus Jézusban is” (1908-as revideált Károli fordítás).

<sup>29</sup> Chrys. *De incomprehensibili Dei natura* (= *Contra Anomoeos*, homiliae 1–5). Ed. A.-M. Malingrey: *Jean Chrysostome: Sur l'incompréhensibilité de Dieu* [Sources chrétiennes 28] Cerf, Paris 1970. Hom 2.: „*hotan gar ho theos apophainetai, logismos kinein u chre, ude pragmaton akoluthian ...*”

<sup>30</sup> Pl. Chrys. *Hom. in Joh.* 27.b PG 59,160.

<sup>31</sup> *diorthosasthai ten hypopsian* – Chrys. *Hom. in Joh.* 17.c PG 59,111; 23.b PG 59,140; 38.c PG 59,215–216; *therapeuon auton ten hypopsian* – Chrys. *Hom. in Joh.* 39.b PG 59,222.

<sup>32</sup> *anairi ten hypopsian* – Chrys. *Hom. in Joh.* 17.b PG 59,109; 42.c 242; stb.

<sup>33</sup> Chrys. *Hom. in Joh.* 37.a PG 59,208.

## A homília készítése

### 1. Folyamatos párbeszéd a szöveggel

A homília beszélgetés, mégpedig folyamatos beszélgetés. Ennek során tanuljuk meg a nyelvét, a szokásait, így ismerjük fel félreértéseinket, így tudjuk megkülönböztetni a sejtést az ismerettől. Időt kell szánni rá, hogy átélhessük megnyilatkozásának alkalmait. Csak a folyamatos beszélgetés keretében valósulhat meg minden konkrét homília.

### 2. A textus megismerése

Most nem beszélek arról, hogyan jön szembe az emberrel egy-egy szövegrész, hogy ki kit választ, de a homíliának a legkézenfekvőbb mód mégiscsak a folyamatos olvasás.

A textussal való ismerkedés során látom meg annak határait (azaz hogy mettől meddig tart), és itt kell eldöntenem, hogy a hagyomány melyik lépcsőjén tudom megragadni a szöveget (vö. a szövegkritikáról elmondottakkal, de lehet ez egy fordítás választása is).

Ízeire szedem, megkeresem az egyes elemek (szavak, szókapcsolatok, mondatok, szövegrészek) jelentését, és megpróbálom megérteni az őket összefűző kapcsolatot (szintaxis, retorikai formák, stb), és mindezt azért, hogy az egészet megérthessem a részből, miután a részt megértettem az egészből, és viszont.

Megnézem, hogy honnan jön és hová tart, azaz hogy milyen kapcsolatban áll a Szentírás többi részével (itt segít sokat a konkordancia és a Nestle-kiadás margó-hivatkozásai), idézetek, utalások, azonos vagy hasonló szóhasználat, esetleg azonos mondat szerkesztés (pl. a zsolnárok tipikus gondolatpárhuzamai egy újszövetségi szövegben) mind-mind olyan jelzések, amelyek eligazíthatnak ebben.

### 3. Beszélgetés a szövegről

A textus megismerése során derül ki, hogy milyen kérdéseket vet fel vagy válaszol meg ez a szöveg, és milyen témákhoz kapcsolódik. Nem idegen a tematikus feldolgozás a homíliától, csak venni kell a fáradságot, hogy az értelmezés szintjén felmerülő témákat visszakeressük a szövegben. Mert a homília (amíg Szentírás-értelmezés akar maradni) csak bibliai tanítást adhat, még akkor is, ha a megértés fázisában másokat is meghallgatunk erről.

### 4. Az idegenség felismerése

Amikor kezd ismerőssé válni egy szöveg, nem szabad közben megfélekedni idegenségéről sem. Az értelmező feladata ugyanis ennek az idegenségnek

a (részleges) áthidalása. Nem saját megértésének az útján kell végigvezetnie a hallgatót, de saját idegenség-tudata segít szem előtt tartani eredendő feladatát. Az idegenség felismerése, az idegenséget okozó tényezők megnevezése szinte felér az értelmezés feladatával.

Talán ezen a ponton lehet átgondolni a hallgatók egyéni változóit is, a konkrét gyülekezet és az adott alkalom lehetőségeit, a megértés határait.

## 5. A homília szerkesztése

Jóllehet a homília lehet a szöveget sorról-sorra követő kommentár is, mégis közelebb áll a mai hallgatóhoz az, amelyik szerkezetében a klasszikus beszédformákhoz igazodik. Két területe van ennek a szerkesztésnek: a gondolatok rendjének megszerkesztése és a beszéd részeinek megszerkesztése.

A gondolatok rendjét lehetőség szerint a szöveg szerkezete határozza meg. (Ez persze nem vonatkozik a gondolatalakzatok belső rendjére, de az már a retorika területe.)

A beszéd szerkezete igen puritán. A bevezetés (ha van) rövid és a jóindulat elnyerése mellett a figyelemfelkeltést és az emlékeztetést szolgálja. Ha van hangsúlyos témája az értelmezésnek, akkor rövid bibliai-teológiai exkurzus is állhat bevezetőként.

A homília nagyobb része a szöveg szerkezetét követő magyarázat, amit szintén tarkíthat (de nem kötelező) egy-egy akár bibliai-teológiai, akár bibliaismereti, akár etikai (ritkán dogmatikai) tárgyú exkurzus.

A Szentírás értelmezését szinte mindig paraklézis (intelem/buzdítás) követi. Ez az etikai rész (az antik mintában) gyakran nem kapcsolódik az értelmezett szöveghez, hanem egy (talán aktuális) etikai kérdésben ad bibliai tanítást.

A homília kötelező zárása a doxológia, mely mindig szervesen kapcsolódik (legalábbis szintaktikailag) a paraklézis végéhez.

## 6. A homília megfogalmazása

Még nagy gyakorlattal is igen nehéz *ex tempore*<sup>34</sup> homíliázni. Legalábbis igen részletes vázlatot kell készíteni, amely (a fentiek mellett) magában foglalja az értelmezés tagolását is. Kezdetben mindenképpen érdemes teljes egészében leírni, figyelve arra, hogy az értelmezés stílusában se szakadjon el az értelmezett szövegtől.

\*

Sok mindenről nem beszéltem most a homíliakészítés kapcsán, melyek nem kevésbé fontosak ezeknél. Nem beszéltem a lelki felkészülésről, az imádságról, a homíliát hordozó liturgiáról, textus és lectio viszonyáról, de a homília memorizálásáról és előadásáról sem – ezt mindenki maga tegye hozzá!

<sup>34</sup> Azaz nem előre megírt szöveget elmondva.

KOCSEV MIKLÓS

## Gyakorlati teológiai szempontok az igehirdetés és igehirdető néhány összefüggésében

*Vladár Gábor nemcsak a biblikus – ezen belül az újszövetségi – tudományok egyik legjobb és legismertebb hazai szakértője, hanem mint gyülekezeti lelkész rendszeres igehirdető is. Kiváló igehirdetői képességét nemcsak egy adott református gyülekezet, hanem a PRTA hallgatói, tanárai is rendszeresen tapasztalhatják. Ez a személyében összekapcsolódó kettős szerep: tudós és igehirdető / elmélet és gyakorlat adja az alapját, mintegy mottót az általam itt leírtaknak.*

Az alábbiakban a gyakorlati teológián belüli egyik ágra, a homiletikára fókuszálok. Ezen belül az igehirdetés és igehirdető személyére vonatkozó leszűkített, e két fókuszpontra vonatkozó néhány szempontot szeretnék szóba hozni. Így szeretnék szólni a teológiai oktatásból fakadó érintettségem alapján először az általam is művelt gyakorlati teológiáról. Ezen belül és ezt követően pedig röviden az igehirdetés és igehirdető kapcsolati, tartalmi és a kommunikatív személyi összefüggéseiről. Ezzel mintegy visszacsatolva a fenti mondatokhoz: hogyan kapcsolódhat a teológus tudománya a gyakorlathoz, az élet mindennapi valóságához, az igehirdetés kommunikációs eszközrendszerén keresztül?

### Van-e aktualitása ennek a témának?

A református egyház életminőségének mindennapi és legfontosabbnak tűnő egyik értékmércéje az igehirdetés. Ebben mérjük azt, hogy tágabb vagy szűkebb összefüggésekben is értékelve: életképes egyházzal, gyülekezetről van-e szó? Természetesen tudjuk – annak ellenére, hogy a reformáció különös tekintettel az ige, és így az igehirdetés egyházává tette a református egyházat is –, hogy ma már ez az értékmérce nagyon szűkös és egysíkú lenne. Ennek ellenére nem tehetjük meg, hogy ne foglalkozzunk az igehirdetéssel. Ebben a tanulmányban sem szükség, sem lehetőség nincs arra, hogy mindent elmondjunk abból, ami az igehirdetés számára a legfontosabb. Hanem sokkal inkább igyekszem kinagyítani azt: *hogyan függ össze a teljes igehirdetés annak egyik rész-  
elemével, az igehirdetővel?*

Fogalmazhatom úgy is: az igehirdetési elméletekkel alaposan és kimerítően foglalkozó teológus mennyiben engedi önmagához közel úgy is a textust, hogy a prédikációban ott legyen tudatosan ő maga is. Még tovább formálva

a témát: a közelebb *a textushoz* – közelebb *a hallgatóhoz* szempontok mellett nem feledkezhetünk meg a közelebb *az igehirdetőhöz* alapvető szempontjáról sem.<sup>1</sup> Legfeljebb felvetődik az a fontos kérdés: szabad-e, és ha igen, akkor milyen szempontok alapján közeledjünk az igehirdetőhöz?

Én magam nem vagyok a PRTA kereteiben a homiletikai ismeretek oktatója. De mint aki a PRTA hallgatóinak igehirdetés-elemzésével a mindennapi oktatói gyakorlatban rendszeresen találkozom, számomra nem lényegtelen téma: mihez, milyen elvi homiletikai szempontokhoz, kihez, melyik – a neki meghatározó – igehirdetőhöz igazodik, veszi a mintát az igehirdetéseihez a jövő lelkésznevezdéke? Milyen homiletikai szempontokat tart szem előtt, melyekre van ráhangolva? Kétségtelen tapasztalatom az, hogy a címben megfogalmazott szempont tekintetében – igehirdetés és igehirdető összefüggései – eddig nem tapasztaltam jelentős „sikereket”. Azaz: mintha az igehirdetés teljes tartalmi része és az igehirdető személye nem kapcsolódna egymásba? Vagy ha ez mégis megtörténik, akkor mennyire tud ez hiteles lenni úgy, hogy ne maradjon a hallgatóban az a gondolat: szép az, amit mond, de a mondanivaló a személyéről egészen mást üzen a hallgatónak.

Mindemellett nemcsak a teológiai hallgatók igehirdetései erősítik fel bennem ennek a témának a fontosságát, hanem önmagam és lelkészársaim igehirdetéseinek elemzése is ezen összefüggések alapján.

Sokak úgy vélik, hogy ennek valójában nincs köze az igehirdetés mindennapi gyakorlatához. Miközben magunk is tudjuk, hogy az igehirdető nem légüres térben él, hanem számtalan hatás éri-érheti személyét a mindennapi munkája során. Ezért amit mond és hirdet, az nem kerüli ki az igehirdető személyét. Komolyan véve O. Haendler szavait: nem tudjuk nem önmagunkat prédikálni.<sup>2</sup> Ezért vált nekem a mostani időkben fontossá nemcsak a tartalom, hanem a tartalmat közvetítő forma, az igehirdető. Meg vagyok győződve arról, hogy az igehirdető személye rendkívül fontos összetevője az igehirdetési gyakorlatunknak.<sup>3</sup>

## A gyakorlati teológia mint cselekvő és cselekvés-tudomány

Amikor igehirdetésről beszélünk, akkor a gyakorlati teológia egyik legrégebbi idők óta művelt ága, a homiletika áll a középpontban. A következő gondolatmenetben abba az irányba szeretném terelni az olvasó figyelmét, hogy

<sup>1</sup> J. Douma, a homiletika egyik jeles mai holland elméleti szakembere – akiről azt semmiképpen nem lehet mondani, hogy látása alapján kilógna az egyházi teológiai középmezőnyből – szerint a jó prédikációnak három szempontja lehet: maradj közel a textushoz, a hallgatóhoz, önmagadhoz! (*Woord & Dienst* 2012. április 12k.)

<sup>2</sup> „Es ist ein Irrtum zu meinen, man könne das Subjekt irgendwie in der Predigt ausschalten”. O. HAENDLER: *Die Predigt: Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen*. Berlin 1960<sup>3</sup>. 46.

<sup>3</sup> Ezzel egyben tudatában vagyok annak is, hogy a most aktuális téma lehetséges, hogy az idő múlásával veszít hangsúlyából és áthelyeződik más szempontokra.

nézzük meg az igehirdetést egy gyakorlati teológiai szempontrendszer megfogalmazása alapján is. Igyekszem a lentebb felvázolt elméleti alapvetés összefüggésében értelmezni – a címben megadott tartalmi elvárásnak is megfelelően – e tanulmány mondanivalóját. Mielőtt azonban komolyabb váradalmakat ébresztenék az olvasóban abban a tekintetben, hogy viszonylagos egyensúlyt kellene tartani az igehirdetés és igehirdető összefüggésében, már előre jelzem, hogy feltűnhet a hangsúlyeltolódás az igehirdető személye felé.

Az elmúlt években egy-egy szakmai találkozás lehetőséget adott arra, hogy értelmezzük a gyakorlati teológiát mint tudományágat a teológiai diszciplínák között. Itt most nem az a legfontosabb, hogy minél több elméleti összefoglalást adjak a gyakorlati teológiára vonatkozóan. Sokkal fontosabb nekem – és ezért is emelem ki – az a megközelítés, amelyik a témánkat illetően is mondanivalóval bírhat.

Ezen kritérium alapján számomra a gyakorlati teológia *empirikus-analitikus orientáltságú, hermeneutikus, kommunikatív és kritikus cselekvő/cselekvés<sup>4</sup> tudomány a keresztyén hit modern világunkba való közvetítése céljából.*<sup>5</sup> Mintegy folyamatos mozgásban a tradíció és a szituáció, a hit és a tapasztalat között és annak feszültségében. Témánkat illetően ezt úgy is meg- és átfogalmazva: az igehirdető a cselekvő szubjektum, míg az igehirdetés a cselekvésre (tárgyra, objektumra) mint tényre irányul.

Mit jelenthet akkor ez az igehirdetés és az igehirdető összefüggésében?<sup>6</sup> Számomra mindenképpen jelenti ez a következőket:

a) az igehirdetésre – mint a cselekvés alapjaira – vonatkozóan

- \* nem feledkezik meg a hermeneutikai alapállásról,
- \* törődve a tartalmi mondanivaló mindennapokba való beágyazottságával,
- \* ezzel igyekezve harmonikus egységben tartani a tradíció és szituáció kettősségét az igehallgató életére figyelve;

<sup>4</sup> A kettős értelmezés egyféle kompromisszum részéről a két fogalom között. Eszerint a gyakorlati teológia: *cselekvő tudomány* (akció), amiben utal a cselekvőre (szubjektumra) mint tevékeny személyre, és egyben *cselekvéstudomány* (actum), az adott témára (objektumra, tényre) koncentrálna. H. SCHILDERMAN: „Handelingen is een uniek vaktijdschrift”, in *Handelingen* 2012/2. 3.

<sup>5</sup> Ennek a megfogalmazásnak egyes részleteire korábban már utaltam, ld. KOCSEV Miklós: *Gyakorlati teológiai témák*. Habil. dolgozat KRE HTK. Kézirat 2007. 14k.

<sup>6</sup> Ezt a témakoncentrált szűkítést a két szó összefüggését illetően csak erre az esetre használom. Ugyanakkor magam is érzem, hogy ez az elkülönítés, szétválasztás nem mindenkinek egyértelmű és elfogadható. Már csak azért sem, mert szokásos értelmezési keretekben az igehirdetőt inkább az elhívás, szolgálat, Isten Lelke által való vezetettség szempontjai alapján értelmezzük. Azaz: általában más fogalmi kategóriák a meghatározók. Ld. PÁSZTOR János: *Homiletika*. Debrecen 1986. 122.



b) az igehirdetőre – mint cselekvőre – vonatkozóan

- \* milyen személyi adottságai vannak ahhoz, hogy mindennek (cselekvésben megfogalmazottak) eleget tudjon tenni,
- \* összhangban tartva a közlő (személy) és a közlendő (tartalom) egységét,
- \* ami összességében egy összetett ön-reflektív folyamat az igehirdető személyére vonatkoztatva,
- \* szem előtt tartva azt, hogy mit és hogyan tud kommunikálni a mindennapi valóságnak, a mondanivaló milyen igehirdetői cselekvésben fejeződik ki.

A fentebb megfogalmazott és a gyakorlati teológiára vonatkozó elméleti alapvetés minden részletét ne kérje tőlem számon az olvasó. Az alábbiakban csak egy-két szempont kerül kiemelésre mindebből.

### Az igehirdetésről röviden – gyakorlati teológiai szempontok alapján

Van-e és ha igen, milyen lehet a jó prédikáció?

A gyakorlati teológia – mint fentebb már megfogalmazódott – egy *empirikus-analitikus orientáltságú, hermeneutikus, kommunikatív és kritikus cselekvő/cselekvés-tudomány a keresztyén hit modern világunkba való közvetítése céljából*. Mint tudomány szeretné – a maga közvetítő funkcióján keresztül<sup>7</sup> – elérni „Isten közeledését az emberhez a maga világában”, egy modern társadalom rendkívül differenciált valóságában. Ebben a folyamatos differenciálódásban a gyakorlati teológia szakterületei az alábbi – globális – cselekvési területekre koncentrálnak:

- \* az ember és a religió (az individuális keresztyénség);
- \* az egyház és a hit (az egyházas, szocializált keresztyénség);
- \* hitmegélés és társadalom (publikus keresztyénség).<sup>8</sup>

Ez a hármas, globális koncentrálttság magában hordozza minden esetben az egyént, aki valamilyen szinten kommunikál vallási, hitbeli praxisa vonatkozásában is a tradícióval – másokkal – és önmagával. Mai világunkban úgy tűnik, hogy az egyénnek egyre fontosabb a tradícióval, másokkal és az önmagával való kommunikációban, hogy választ kapjon az élet nagy, végső kérdéseire. Egyszóval előtérbe kerül az „(élet)értelem” kérdése. Rákérdezve arra is, hogy a hitünkre vonatkozóan minek van és minek nincs értelme. Ennek kapcsán *érdemes foglalkoznunk az igehirdetés lényegével, hogy mit értünk*

<sup>7</sup> Az igehirdető mint közvetítő (inter-mediális személy) egy intermediatív folyamatban (Isten – világ).

<sup>8</sup> G. HEITINK: *PT.* 238. Ehhez hasonló felosztást tesz Rössler, aki az „újkorai keresztyénség” három formáját különbözteti meg: az individuális – az egyházas – és a publikus keresztyénség, ld. D. RÖSSLER: *Grundriß der Praktischen Theologie*. Berlin – New York 1986. 78-83.

(jó) prédikáció alatt, amennyiben ez is segíthet rákérdezni és elvezetni az élet értelme kérdéshez.<sup>9</sup>

Ezzel kapcsolatban különböző korok különböző homiletikai felállíthattak egy-egy homiletikai elméletet. A mögöttünk lévő évszázadban többen, megújuló erővel keresték a választ arra, hogy mi is az igehirdetés értelme, hogy hogyan készüljön egy prédikáció.<sup>10</sup> Több esetben lehet, hogy megváltozott a kérdés és nemegyszer az volt a kiindulási szempont, hogy miért is és hogyan prédikálunk?

Ebben a munkában nem feladatom ezeket sorra venni. Annyit viszont mindenképpen meg kell tenni, hogy a jelen számára, saját célkitűzésem és irányvonalam megtartása érdekében, a fentiek figyelembe vétele mellett (kommunikatív – pszichológiai – teológiai szempontok összekapcsolásával) felvázoljak egy kiindulási pontot. Két holland prédikáció-értelmezést szeretnék röviden bemutatni ahhoz, hogy mi is az igehirdetés lényege, amennyiben az segíthet az élet értelmének megtalálásában. Ezek egyéni választáson alapulnak, ezeket vállalva elmegyek abba az irányba, amelyekkel személyesen azonosulni tudok. Röviden, tömörítve szeretném visszaadni egyrészt Dingemans prédikáció-értelmezését.<sup>11</sup> Szerinte az igehirdetésben lényeges:

- \* hogy az emberi hittapasztalatból fakadó kérdésekről, illetve ennek alapján a tradícióhoz való viszonyról szóljon;
- \* ami egyben lehetővé teszi az emberi tapasztalat szavakkal történő kifejezését, így kínál a prédikáció teret a belső érzések megfogalmazására a hitélmény szintjét illetően, amely területen úgy is hiányosságaink vannak;
- \* ezért nem kerülheti meg a legmélyebb emberi megtapasztalást Istennel és a másik emberrel való kapcsolatban, melyben az öröm és bánat, a kétség és félelem, a siker és kudarc egyaránt megszólal;
- \* mert ezzel elérhetőek az emberi lét legmélyebb szintjei, melynek eredményeként egy folyamatos reflexióban az életünk szálai megerősödhetnek.

<sup>9</sup> Ez jelenthet egyféle koncentrált fókuszot, miszerint az igehirdetés csak erre való lenne. Miközben a klasszikus – már a retorika ókori virágkorából ismert, hogy egy jó beszéd – a cicero–augustinusi vonalvezetésben – stílusában eleget tesz a *docere–delectare–movere* hármas elvárásának. Ezt a hármasságot én magam alapvető homiletikai szempontként kezelem. Nemcsak retorikai stílusként értelmezve a mondanivalót illetően, hanem elvárásként is megfogalmazom a „a jó igehirdetés” kategórián belül. Vö. P. OSKAMP – R. GEEL: *Concreet en beelendend preken*. Uitgeverij Coutinho 1999. 34.

<sup>10</sup> Segítségünkre lehet ebben Chr. Möller, aki összefoglalja azokat a történetileg fontos európai, német nyelvű, gyakorta csak protestáns teológiai munkákat, amelyek erre a témakörre adhatnak választ. Vö. Chr. MÖLLER: *Einführung in die PT*. 122 kk. Nem megfélekedezve W. ENGEMANN: *Einführung in die Homiletik* c. munkájáról sem.

<sup>11</sup> G. D. J. DINGEMANS: *Als hoorder onder de hoorders...* Een hermenutische homiletiek. Kok, Kampen 1991. 27-28.

A másik megközelítés Heitinktől származik. Heitink a prédikáció gyakorlati teológiai definíciójánál – mint az evangélium szolgálatában álló kommunikatív cselekvés alatt – az alábbi meghatározást adja:

„Prédikáció alatt egy kommunikatív folyamatot értek, amelyik a keresztényen közösségben és közösségből táplálkozva, Isten jövetelét az emberhez, az Ő Igéjén keresztül, intermediatív módon (közvetítőn keresztül) szolgálja.”<sup>12</sup>

Röviden kibontva ebből most legfontosabbakat – egy átrendezett gondolati sorrendben:

„Isten jövetele” az, ami felett mi, emberek nem rendelkezhetünk. Ezért az igehirdetés mindig egy „kockázatos” lépés ennek elősegítése érdekében. De hogy jön szóba Isten az igehirdetésben? Mindig meglepetésszerűen, „a Név”<sup>13</sup> különböző szimbólumai alatt? Száraz, metafizikai fogalmakban, amelyeknek megvan a maguk sajátos pszicho-dinamikai hatása? Ennek eredményeként felléphetnek torzulások, így pl. a gondviselésből eleveelrendelés lesz.

Milyen veszélyzónák, és ennek eredményeképpen esetleges torzulások léphetnek fel az Isten-jövetelt illetően? Fortmann<sup>14</sup> szerint ez jelentkezhethet többféle módon, így pl. az atyakép esetében egy autoriter atya képében, a szerető és gondoskodó kép helyett. A bibliai üzenetnek infantilis és regresszív értelmezése esetében, ha a gyermekekre utaló Jézus által használt képpel megakadályozzuk a felnőtté válás útját. A bűn és következményei kérdésben állandó büntudat és semmisség táplálása. Az Írás tekintélyére hivatkozva pedig az egyházi szolga, az igehirdető tekintélyének erősítése történik.

Nem elhanyagolható, hogy milyen eszkatológiai fogalmakat használunk az Isten jövetelre, hogyan kerül szóba az ítélet, a menny és kárhozat kérdése?<sup>15</sup>

„Az emberhez”, amiben nem lényegtelen, hogy miként szólítjuk meg az embert. Pontosabban: milyen emberkép alapján? Olyan alapján, amelyben valóban önmagára ismerhet, nem alá- vagy túlbecsült emberként? Akiben van fantázia és képes a változásra és nincs leírva, élettere van a szabadságra, amit a prédikáció üzenete által maga is előmozdíthat?

„Az Ő Igéjén keresztül” figyelve arra, milyen szavak dominálnak, amiben megtalálja a hallgató a biztonságot, a lét valóságos korlátait, de a saját jövőjének lehetőségeit is. Az igéből megértve, hogy mi az, amit birtokolhat és ki is az ember valójában.

<sup>12</sup> G. HEITINK: „Preken, die deprimerend werken”, in *PT* 1989/5, 17kk. Mindebben benne van az a Fíret által már bevezetett gondolat, amely a gyakorlati teológiai elméletalkotásban és praxisban, annak minden területén mértékadó lehet, így jelen esetben átültetve az igehirdetés lényegére nézve is.

<sup>13</sup> R. BOHREN: *Prediktlehre*. Chr. Kaiser Verlag, München 1986<sup>5</sup>. 89kk.

<sup>14</sup> H. M. M. FORTMANN: *Als ziende de onzienlijke*. II. Hilversum 1977<sup>4</sup>. 399kk.

<sup>15</sup> BOHREN: *Prediktlehre*. 251kk.

„Amelyik a keresztyén közösségben és közösségből” szólítja meg az egyént. Hogyan viszonyul az egyén és a közösség egymáshoz, mennyire lehet ebben szabad és felnőtt az igehallgató ember? Exkluzív (egy kiválasztott) – magas küszöbvel rendelkező, vagy inkluzív – mindenki felé nyitott közösségben szólal-e meg az ige?

„Intermediatív módon (közvetítőn keresztül) szolgálja” Isten közeledését, amiben az igehirdető lehet segítő, de zavaró tényező is. Értve ezalatt, hogy megterheli a hallgatóságot a saját problémáival, vagy szuggesztív módon nyomás alatt tartja őket. Mint a hitben társ, vagy mint egyházi tekintély jelenik meg a közvetítő szerepében?

„Egy kommunikatív folyamatot” fenntartva, amiben a hallgatók komolyan vétetnek, nem tárgyai, hanem társ-szobjektumai az elmondott üzenetnek. Ezzel is elősegítve a prédikáció dialógus-jellegét. Milyen az üzenet közvetítésének stílusa, milyen szinten (emocionális, kognitív, akarati) szólítja meg a hallgatót?

Azaz: szavakban vagy más alkalmas lehetőségeket is használva lehet és szabad gyakorolnunk az igehirdetés művészetét,<sup>16</sup> melyben az élet részletkérdéseire és a végső, definitív valóságra is keressük a válaszokat. Ennek értelmében az igehirdetés – mint a gyakorlati teológia részterülete – nemcsak egy közvetítő funkciót kíván betölteni, hanem elősegíteni a „hit praxisát”. Azaz: az igehirdetés segíthet (rá)kérdezni mindarra és elgondolkodni mindarról, amiben az egyén – saját szobjektív döntését szem előtt tartva – szeretné hitét megélni. Ezzel megóvva a gyakorlati teológiát attól, hogy csak egy leíró (deskriptív) tudománnyá váljon. Tekintettel arra, hogy a praxisban – normális esetben – élet és cselekvés van, a homiletika, az igehirdetés ezzel az élettel kommunikál, és párbeszédben marad, amennyiben szavahihető kíván maradni.

Az igehirdetést mint az életben való orientáció egyik közvetítő lehetőségét ajánlja Theißen. Abból az alaphelyzetből kiindulva, hogy minden igehirdetésnek van egy a világra – a társadalomra – a személyes életre vonatkozó üzenete, Istent felmutatva ebben. Véleménye szerint az igehirdetés nem céloz mást, mint orientáció-lehetőséget és változást az élet számára. Ebben az értelemben egyféle egzisztenciális nyereségről beszélhetünk.<sup>17</sup>

A gyakorlati teológiai praxis globális és az individuumra szabott kommunikatív cselekvési szándékát figyelembe véve – melynek legfontosabb célja a keresztyén hit különböző módon való közvetítése a mindenkori társadalom és abban az individuum felé –, nem nélkülözheti a jó és empirikusan orientált elméletalkotást, azaz a kontextussal való állandó párbeszédet, amelyben ez a cselekvés történik. Az igehirdetésre – mint gyakorlati teológiai tudományágra – vonatkozóan ebben az esetben és az előzőekből következően már előzetesen elmondhatjuk, hogy:

<sup>16</sup> J. H. van der LAAN: *Hoge woorden over de preek*. Kamper Oraties 17. 2001.

<sup>17</sup> G. THEIßEN: *Zeichensprache des Glaubens*. Chancen der Predigt heute, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus 1994. 107.

- \* Az igehirdetés célja a keresztyén hit verbális közvetítése a mindenkori igehallgató felé (mert a „közvetítő” megértette Isten igéjének<sup>18</sup> életfontosságú üzenetét). Ugyanakkor tudjuk, hogy ez a közvetítés nemcsak szavakon múlik, hanem egy nagyon összetett kommunikatív cselekvés;
- \* Ahhoz, hogy ezt jól végezhesse, nem nélkülözheti az igehirdetésre mint kommunikatív eseményre vonatkozó elméleti alapok felépítését (mert csak így tudja magyarázni a megértett igét);
- \* Valamint a kontextusra – és annak sokrétű összetevőire – való állandó odafigyelést (ha meg kívánja azt változtatni). Mindez összefügg a gyakorlati teológia praxis-orientált és cselekvési szándékot magában hordozó önértelmezésével.

A gyakorlati teológia – ezen belül pedig az igehirdetés is – mint kommunikatív cselekvés hármass perspektívából indul: *megérteni – megmagyarázni – megváltoztatni*,<sup>19</sup> amiben az elmélet és tapasztalat kritikus és egyben konstruktív módon hat egymásra.<sup>20</sup>

Ez megkívánja a gyakorlati teológiától is a kellő *nyitottságot Isten igéje* (mint örök titok), *az igehallgató és az igehirdető személye felé*, akik ugyancsak hordozzák a maguk sajátos titkaikat. Ez utóbbi kettő a tapasztalat feszültségéből reflektál az Örökkévalóra. Ezért a gyakorlati teológiát mint *kritikus teóriát*<sup>21</sup> kell látnunk és értelmeznünk. A tapasztalat feszültségének megértése és elemzése pedig egyre komolyabb kihívásként terhelődik a gyakorlati teológiára, ezt azonban e tudományágnak fel kell vállalnia, ha hű kíván maradni önmagához.

<sup>18</sup> A Biblia mint Isten igéje Firet szerint egy nagyon összetett fogalom. „... ez alatt azt a tarka gyűjteményt értjük, amelyben hitvallások, bölcsességek, egyéni meditálások, énekek, történetek és átkok vannak egybegyűjtve. Az Isten igéje nem egy textus az égből, készen és lekerekítve, hanem az emberi kérdések és tapogatózás, a hallás és látás világa, amelyben Istennel való találkozásukat élik meg emberek, amilyen konkrétan és személyesen csak elmondhatják: «Hallottam Istent szólani.»” J. FIRET: „Het homiletische proces”, in *Spreken als leerling. Praktisch-theologische opstellen*. Kok, Kampen 1987. 96.

<sup>19</sup> FIRET: „Het homiletische proces” 160.

<sup>20</sup> C. STARK: *Proeven van de preek. Een praktisch-theologisch onderzoek naar de preek als Woord van God*. Boekencentrum Zoetermeer 2005. 29. Konstruktív kíván maradni annak ellenére, hogy a „kommunikatív infrastruktúra túlterhelt”, Vö. J. PASVEER: *De gemeente tussen openheid en identiteit*. Narratio, Gorinchem 1992. 204.

<sup>21</sup> W. GRÄB: „PT als Praxistheorie”, in *PT. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 3 (2005) 191.

## Az igehirdetőről és annak ön-kommunikációjáról röviden – gyakorlati teológia szempontok alapján

A lelkészek általában nem szívesen beszélnek önmagukról mint igehirdetőről.<sup>22</sup> Ennek többféle oka lehet. Az ember nem kívánja témává tenni magát. Vagy éppen nem szeretné, hogy belelássanak a kártyáiba. Ez az igehirdetőnek – mint személynek – a (látszat)háttérbe szorítása azonban nem szerencsés az igehirdetés elkészítése és annak fogadtatása szempontjából. Ugyanis a textus világa és az igehallgatók világa mellett az igehirdető a harmadik fontos kapcsolódási pont a homiletikai kommunikációs folyamatban.<sup>23</sup> Ezért az igehirdető nemcsak az igehirdetés alapjául szolgáló bibliai üzenettel és az igehallgatóval, hanem önmagával is kapcsolatban van. Divatos kifejezés a kommunikáció, amit a fentebb leírtakból ismét felidézve most így is formálhatok: az igehirdető kommunikál az igével – a hallgatóval – és önmagával. Ezért ebben a záró szakaszban elsősorban az igehirdető ön-kommunikatív – igehirdetésben való – jelenlétére szeretnék koncentrálni.<sup>24</sup>

Ezzel az imént idézett és Grözinger által megfogalmazott szemponttal feltehetően egyetértene akár Theißen vagy éppen Engemann is, amikor a kommunikáció szempontjából fontos hivatkozási szempontokat említenek.

Így nézzünk ezek után a hazánkban is népszerű német teológus, G. Theißen gondolatait, aki szintén az igehirdetésben látja egyik nagyszerű és elemi lehetőségét az igehirdető és gyülekezet közötti kommunikációnak. Hogy ez miként történik, az neki sem mindegy.<sup>25</sup> A kommunikáló felek egymással való találkozásának lehetősége vagy éppen annak elmaradása ott húzódik minden istentiszteletben, ezen belül az igehirdetésben is. Minden igehirdetés az igehirdető és hallgató kapcsolatfelvételéről is szól. Ennek megvannak a kommunikatív elemei. Ebből az alábbi tanulságok vonhatók le:

A kommunikáló fél – a tartalmi aspektus mellett – a kapcsolati aspektusban a maga részéről mint „Üzenetküldő” (a beszélő fél) mindig magában hordozza többféle módon saját maga önközlését is (legyen az a szavak mellett a gesztusok és más nem szavakba öntött kifejező eszközök). Egyidejűleg kialakul

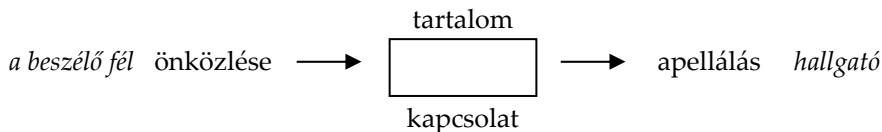
<sup>22</sup> Szeretném megjegyezni, hogy vannak viszont, akik nagyon szívesen beszélnek önmagukról mint igehirdetőről. De talán jobb lenne, ha ezt nem tennék, és ezzel nem kívánnák kompenzálni azt, ami valamiféle deficitről beszél. Egyrészt: mintegy önmagukat is értékelve, ha már mások nem értékelik őket. Másrészt: engedve annak a „felettes-én” (önmagam akár narcisztikus valóság) elvárásuknak, aminek egyébként úgy sem tudnak eleget tenni.

<sup>23</sup> A. GRÖZINGER: *Homiletik*. Gütersloher Verlagshaus 2008. 122k.

<sup>24</sup> Számítalan más – az igehirdetőt mint szubjektumot – befolyásoló, és a személyiségre ható tényezőt fontos számba venni, de ettől itt most eltekintek (bővebben írtam erről a habilitációs dolgozatomban). Kítűnő, az igehirdető személyére vonatkozó munka H-Chr. PIPER: *Prédikációelemzések*. Kommunikáció és kommunikációs zavarok a prédikációban. Debrecen 1997. Ezzel a teológushallgató is találkozhat homiletikai tanulmányai során.

<sup>25</sup> THEIßEN: *Zeichensprache des Glaubens*. 134kk. Theißen a vallásos, igehirdetői kommunikáció terén jól használható elemeket nagyjátja fel F. Schulz von Thun elméletéből.

az üzenetközlőben is egy kép a hallgatósággal való kapcsolatról. Végül minden közlés egyben hivatkozás is a fogadó félre, hogy megértse a közölteket.



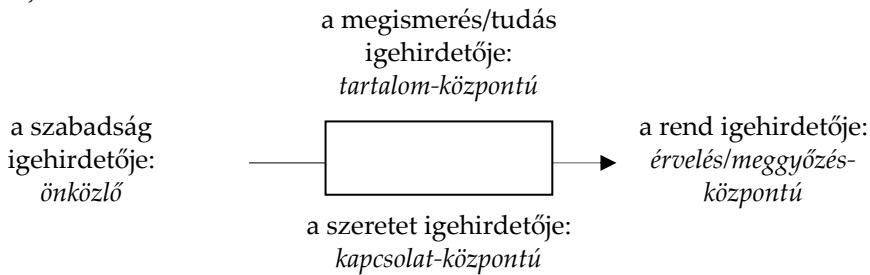
*G. Theißen kommunikációs modellje (Schulz von Thun alapján)<sup>26</sup>*

A kommunikáció akkor sikeres, ha a felek mindenben megértik egymást. Ennek megvannak a maga viszonyulás-normái, a kommunikáció etikája. Ez utóbbira a fentiekben már röviden utalás is történt. A sikeres kommunikáció minden szintjéhez egyben normaadó értékek is kapcsolódnak. Ezek:

- a) *Köz/megérthetőség*: az elmondott üzenetre vonatkozóan annak egyértelműségét és megszólító sokszínűségét illetően. Ebben figyelemmel kísérve a hallgatóság lehetőségének határait, élve a mondanivaló irányított koncentrálására.
- b) *Autentikusság*: mivel minden kommunikáció egyben önközlés is. Az üzenetközlő valóságosan ott áll az általa közölte mögött. Az általa közölt üzenet nem áll szöges ellentétben az általa megélt étellel.
- c) *Embertársi tiszteletbentartás*: ami a kommunikációban minden esetben a felek közötti kapcsolatról is szól. Elvárható, hogy ez a kommunikáló felek által közösen hordozott feladat legyen. Így az ígérgető nem fog előítélettel és már előre elhatározott elutasítással, megvetéssel fordulni a hallgató felé.
- d) *Felelősség*: minden kommunikáció magába foglalja az érvelést és felhívást, hivatkozást (apelláció) is, a címzettekkel szemben. Minden kommunikáció hatni akar (a megértésre, gondolkodásra, értelmezésre stb.). A kommunikátornak viszont nem szabad visszaélni a hatalmával, ezért kettős egyensúlyozást végez a vezetési- és orientációs kompetenciája, valamint a hallgató szabadsága között. Egyben felelős is azért, amit mondanivalójával kivált a hallgatóságban (és nem áthárítva a Szentlélek munkájára).

<sup>26</sup> THEIßEN: *Zeichensprache des Glaubens*. 135. Ugyanezt a módszert használja Oskamp és Geel is. Ennek értelmében az ígérgető az íghallgatóhoz a nyelven, a szavakon keresztül való eljutásban négyféle aspektust tarthat szem előtt: a témára, a tartalomra (megérthetőség); a kifejezőmódra (ön/prezentáció); a kapcsolatra (relációra); és az apelláló (hatás) aspektusra vonatkozó szempontokat, vö. P. OSKAMP – R. GEEL: *Concreet en beeldend preken*. 100.

Theißen szerint az igehirdetés kétféle módon kommunikál. Az egyik a személyes-dialógus stílusa. Ebben az igehirdető tudatosan dolgozik a gyülekezettel való kapcsolatán. Míg a másik, a dogmatikus-meggyőző stílusban a prédikátor a keresztyén hit és normák meggyőző erejére hivatkozik. A dolog azonban ennél sokkal árnyaltabb,<sup>27</sup> aminek színeit, üzenetét az alábbi ábra is kifejezi.



*G. Theißen – igehirdető és prédikációs tartalom tipológiája<sup>28</sup>*

Az igehirdetés a gyülekezeti keretek között (nem)respektált kommunikáció. Ennek hátterében az emberi találkozások, az abban lefolytatott beszélgetések is meghúzódnak. Joggal érheti kritika az igehirdetést, mert némi egyoldalúság jellemzi, ezért tud gyakorta autoriter, és így kifogásolható módon hatni. Mindezek ismeretében, amit az igehirdetés mint monológ mégis szemmel tarthat, ez több szinten is értelmezhető:

- a) Ami a tárgyi, tartalmi és érdemi szintet illeti, meg kell adni a lehetőséget – a demokráciában a dialógus-kultúra az uralkodó –, hogy valaki kifejtse gondolatait.
- b) Ami az érvelés, meggyőzés szintjét érinti – ebben megvan persze a „distanca luxusa” (K. Schippers), ami elkerüli a közvetlen dialógust –, ez az a terület, amely lehetőséget kínál a szabad átgondolásra.

<sup>27</sup> A további felosztáshoz rendszeresen idézhetjük a már „klasszikusnak” nevezhető F. Riemant. Az ő munkája alapján elmondható, hogy különböző ideáltípusokban gondolkodva lehet kategorizálni az igehirdetőket. Így az elmélyülten gondolkodó és egyben kritikus a tudást, a felismerést, az igazság keresését hangsúlyozza (mint a szkizoid típus). A felelősségteljes a rendet, mint rendszeres teológus és ebben az apa szerepet tartja fontosnak mint tekintélyt (a kényszeres típus). A változást kereső mint evangélista a szabadságot tartja nagy értéknek mint nagy lelkesedő, de egyben szuggesztíven kísértő is (a hisztérikus típus). A beleérző típus pedig a szeretet helyezi előtérbe, mint aki egyben önmagát is háttérbe helyezi (a depresszív típus). Természetesen ezek vegyítizta jelenléte nem elvárható egy igehirdető személyében, vö. F. RIEMANN: „Die Persönlichkeit des Predigers in tiefenpsychologischer Sicht”, in R. RIESS (hrsg.): *Perspektiven der Pastoralpsychologie*. Göttingen 1974. 152–166., valamint A. DENECKE: *Persönlich Predigen*. Gütersloh 1979. 71 kk. Ugyanígy, a tapasztalatból merítve használhatjuk a már említett másik „klasszikus”, H-Chr. PIPER: *Predigtanalysen* c. munkáját. Ennek egyik tovább tisztázott változatát idézi W. ENGMANN is (*Einführung in die Homiletik*, A. Fracke Verlag, Tübingen–Basel 2002. 304–305.).

<sup>28</sup> THEIßEN: *Zeichensprache des Glaubens*. 140.



- c) A kapcsolati szintre vonatkoztatva az igehirdetésnek arra is meg van az esélye, hogy, mint minden dialógusban, így itt is előállhatnak különbözőségek. A prédikációban mindenkinek egyforma lehetősége van úgy az igehirdető, mint a textushoz való viszonyában, ezzel megmarad a kapcsolat szabadsága.
- d) Az expresszív oldalt figyelve pedig tudjuk, hogy az önközlés sebezhetővé tesz, ezért ennek megvannak a határai.

Végül megszívlelendő Theißen azon törekvése, hogy a sikeres kommunikáció egyben az igazságért folytatott fáradozás is.<sup>29</sup> Nyilván a keresztyén üzenet – amit az igehirdetés is a maga töredékességében más egyéb közvetítő lehetőségek mellett – ezzel az igazságot képviselő igénnyel kommunikál. Ez az igazság pedig az élet minden területén érvényesíteni kívánja magát. A modern társadalomban kénytelen a keresztyén jelrendszer úgy beágyazódni, hogy azt képes legyen megújítani, mégpedig az igehirdetésen is mint az igazságról szóló jelbeszédén keresztül. Ez ma már nem egy magától értődő igazsággözvetítő szerep, a jó pozícióért meg kell küzdeni az egyháznak is. Ezért különösen fontos – vélekedik Theißen – az igehirdetés, amiben az Istennel folytatott dialógusba az emberekkel az élet különböző színterein folytatott dialógust is beleépíti. Csak így válhat az igehirdetés a hitnek igazságot közvetítő jelbeszédévé.

Nehéz pontosan meghúzni a határt ahhoz, hogy mi tartozik és mi nem az igehirdetést befolyásoló kommunikatív és azt esetlegesen zavaró tényezők közé. Úgy vélem, itt van a helye annak az elemzésnek, amelyet W. Engemann készített – E. Berne tranzakció-analízise alapján (kiindulva az emberek közötti érintkezési formákból) – a jobb igehirdetés szolgálatára, az igehirdetésben egymással kommunikáló emberi tényezők alapján. Zárjuk tehát a sort W. Engemann<sup>30</sup> megszívlelendő munkáját kézbe véve.

Véleménye szerint *a személyiségstruktúrák jelenléte az igehirdetésben és igehallgatásban mint egyféle kommunikatív eseményben rendkívül meghatározó tényező*. Ezek a struktúrák lehetnek segítő, építő, fékező és romboló tényezői az igehirdetésben és igehallgatásban lezajló kommunikációnak. Hiszen nem mindegy, és nem független az egyéni állapotunktól az, hogy igehirdetőként hogyan beszélünk, avagy igehallgatóként milyen módon hallgatunk. Természetesen tudva azt, hogy a tranzakció-analízis nem lehet egy homiletikai koncepció, annak ellenére, hogy nagyon sokat lehet ebből tanulni.<sup>31</sup> Ezeket a ta-

<sup>29</sup> THEIßEN: *Zeichensprache des Glaubens*. 155kk.

<sup>30</sup> W. ENGEMANN: *Persönlichkeitsstruktur und Predigt*. Homiletik aus transaktionsanalytischer Sicht. EVA, Leipzig 1992. Ebben az összefoglalásban csak a leglényegesebb vonalakat nagytíjítjuk, ami a témánk érdekében hasznosíthatónak tűnik.

<sup>31</sup> ENGEMANN: *Persönlichkeitsstruktur und Predigt*. 18. A tranzakció-analízis homiletikai recepciójáról H. van der Geest ír már korábban, vö. H. van der GEEST: *Du hast mich angesprochen*. Zürich

nulságokat – amelyek egyben további gondolatokat szülnék – szeretnénk fő vonalakban sorra venni azzal a céllal, hogy tisztábban lássuk az igehallgató és az igehirdető szerepét egy eredményes, vagy éppen eredménytelen homiletikai kommunikáció kapcsán. A tranzakció-analízis modellje kétféle lehetőséget kínál ahhoz, hogy az emberi állapotot leírja. Ezek az emberi állapotleírások – bármelyik modellt is vesszük – jól hasznosíthatóak az igehirdetést segítő/gátló kommunikatív folyamatoknál.<sup>32</sup> Ugyanis ezek az igehirdetői és igehallgatói állapotot sokszor olyannyira meghatározhatják, hogy a jó szándékú kommunikáció is vakvágányra futhat. A tranzakció-analízis képviselői szerint minden kommunikáció az én-állapottal vagy a hitbéli alapmagatartással való kompozíció függvénye. Így sem az igehirdető, sem az igehallgató nem tudja a saját személyiségstruktúráját eltörölni, hacsak nem ezeknek tudatában, igyekeznek változtatni ezen. Az igehallgató gyakorta mint passzív elszenvedő van jelen mindabban, amit az igehirdető személyiségstruktúrája

1978, 106–110. Egyébként pedig ebben a gondolatmenetben nagyon közel kerülünk a F. Riemann által is megfogalmazottak lényegéhez.

<sup>32</sup> Lehet a három én-állapotra (Ich-Zustand) alapozni, vagy lehet a négy életpozícióra/hitbéli alapmagatartásra építeni. Ezeknek csak a nagyon leegyszerűsített formáit adjuk itt vissza azzal a céllal, hogy hasznosítható legyen az igehirdetőre/igehallgatóra koncentráló szempontok szerint. Ezek fő vonalait a pszichológiában járatos olvasó ismerheti. A három „én-állapotra” /Ich-Zustände vagy Ego-states/ vonatkozóan az alábbi különbségek észlelhetőek, amelyek az emberi – így az igehirdetésben történő – kommunikációra hatással vannak úgy, mint ösztönző vagy éppen reakció patronok:

*Gyermeki én-állapot* megőrzi a gyermeki viszonyulást az egész élethez. Ez a viszonyulás reaktíválható, hacsak nem sikerül az érési folyamatokban kinőni ezt.

*Szülői én-állapot:* ahogyan viselkedünk, ahogyan azonosulunk a tekintélyekkel, az azok által képviselt értékekkel. Úgy viselkedünk, mint szüleink, vagy azok helyettesei. Identifikálódok olyan értékekkel, amelyek kívülről jönnek. A „tedd ezt!” vagy „ne tedd azt!” – szinte belénk ivódtak ebben az állapotunkban.

*Felnőtt én-állapot:* ezt a realitások határozzák meg. Ebben az állapotban nem mások döntenek, hanem én magam, hogy mi és mennyiben meghatározók.

Mindhárom Ich-Zustände egy adott élethelyzetben jogos és helyén való. A problémák ott kezdődhetnek, amikor ezek egy adott helyzetben – így akár az igehirdetésben is – visszaélésre adnak okot.

A négy élethelyzetre/hitbéli alapmagatartásra vonatkozóan az alábbi körülmények lehetségesek, melyek az igehirdetésen keresztül történő kommunikációra is hatással vannak:

*Én OK vagyok – Te is OK vagy!*

Azaz ebben az alaphelyzetben a döntések a tapasztalatokra való reakcióból születnek. Megbízunk önmagunkban és másokban, elég felnőttek vagyunk a döntéshez.

*Én OK vagyok – Te nem vagy OK!*

A felfuvalkodott típus (Lk 18,9–14), miszerint te nem lehetsz soha olyan perfekt, mint én. Szigorú szülők táplálhatják ezeket az érzéseket a gyermekeikbe (de nem egyszer a prédikáció is).

*ÉN nem vagyok OK! – Te OK vagy!*

A félelemmel küzdő hívő típus, akiben esetleg gyermekkorától kezdve negatív kép alakult ki önmagáról. Ebben a helyzetben nem tudják elfogadni önmagukat, ezért eltávolodnak a másik embertől

*Én sem vagyok OK! – Te sem vagy OK!*

A kételkedő hívő, akiben mások elismerésnek és saját maga elfogadottságnak jelentős deficítje van.

vagy én-állapota az igehirdetésen keresztül ad tovább. Ugyanakkor az igehirdető semmit sem tud változtatni az igehallgató életében, amennyiben annak élete – hasonlóan az igehirdetőre vonatkozó és lehetséges tényezők alapján – „előprogramozottság miatt” befolyásolhatatlan.

Sikertelen a kommunikáció – hogy egy egyszerű példát vegyünk, de ezzel nem általánosítva –, ha rossz, hamis viszonyokat kíván megerősíteni vagy előmozdítani mind az igehirdetőben, mind az igehallgatóban. Így gyakorta fennáll annak a veszélye, hogy az igehirdető szokásos módon<sup>33</sup> a „szülői én-állapot”-ból beszél az igehallgató „gyermeki én-állapot”-ához, azaz Berne szavaival élve: „Én OK vagyok! – Te nem vagy OK!”, hiszen az igehirdető hajlamos az ítélkezésre. Ő az, aki tudja azt, hogy miről kell kioktatnia a másikat. Van, amikor ennek megvan a helye, és a problémák akkor kezdődnek, amikor az igehirdetőnek már semmi joga sem lesz ahhoz, hogy az igehallgató fölé helyezze magát.

Azaz: akkor sikeres a prédikációban való kommunikálásunk, ha az igehirdető és igehallgató egymás közti tranzakciói sikerülnek. Ez azt jelentheti, hogy az igehirdetői „szülői én-állapot” és az igehallgatói „gyermeki én-állapot” helyet cserél a „felnőtt én-állapotok” találkozásával. Ebben az esetben mindketten önmaguk döntenek és mérlegelnek a tradícióval/az ígével kapcsolatban. Ez egyben magában hordozza azt is, hogy bármelyik helyzetben is vagyunk, jó, ha a saját „beprogramozottságunkkal” tisztában vagyunk, és ezen változtatni kívánunk egy egészséges, felnőttek közötti kommunikáció érdekében.

Engemann nagyon lényegesnek tartja tehát, hogy a már fentebb, fő vonalaiban idézett „Ich-Zustände” mennyire meghatározó lehet az igehirdető<sup>34</sup> és az igehallgató<sup>35</sup> életében. Mindezekre a következtetésekre a gyakorlatból

<sup>33</sup> H. VAN DER GEEST: *Du hast mich angesprochen*. 107.

<sup>34</sup> Amikor az igehirdető szószéken megjelenő „én-állapota” részleteződik egy igehirdetés alapján, akkor Engemann egy részletesebb felosztást ad. Ebből szinte csak a fő vonalakat említjük: (a) az autoriter, mértékadó szülői-én; (b) a tápláló szülői-én; (c) a büntető szülői-én; (d) az objektív felnőtt-én; (e) az autonóm felnőtt-én; (f) a szabad gyermeki-én; (g) a megtört, alkalmazkodó gyermeki-én; (h) a rebellis gyermeki-én. Vö. ENGEMANN: *Persönlichkeitsstruktur und Predig.* 39–48.

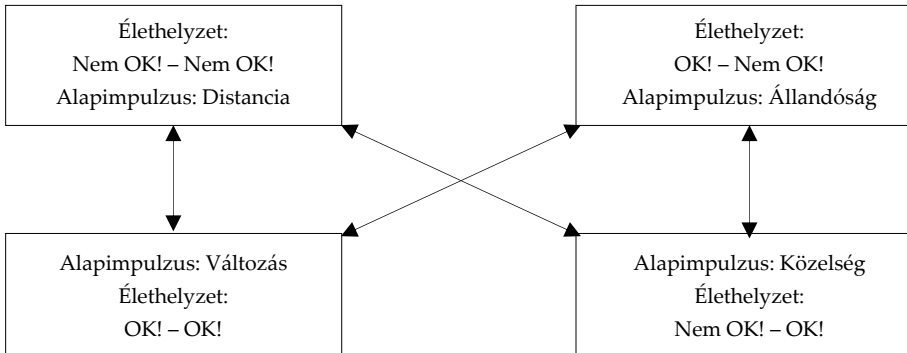
Az igehirdetésben megjelenő fő funkciókra vonatkoztatva ez így adható vissza a három, már ismert fő vonalvezetést követve: (1) a „felnőtt én” esetében az igehirdetés tárgyilagossága, realitás-érzéke jellemző; (2) a „gyermeki én” esetében a kifejtés- és meggyőzés erői jelentkezik; (3) míg a „szülői én” esetében az apelláció. (i.m. 60–62.)

Ezért a prédikációelemzéseknél ilyen kérdésekkel operál: felismerhető-e a prédikációban egy lényeges „Ich-Zustand”-ra utaló üzenet? (1); ha igen, akkor milyen kritériumok alapján mérhető ez (2); ezen kritériumok alapján visszakövetkeztethető-e az idehirdető személyiségstruktúrája (3); levonhatók-e ebből – a későbbi hibák elkerülése miatt – a homiletikai interpretációra vonatkozó következtetések? (4) (i.m. 38).

<sup>35</sup> Amikor a hallgató én-állapota, a fogadtatás részleteződik egy-egy igehirdetésben, akkor nem lényegtelen, hogy mit visz magával a hallgató. Az igehirdetőhöz, és mondanivalójához való hallgatói alapállásra, az én-állapotára jellemző: (a) a mértékadó szülői-én [nehéz keresztyénnek lenni, ha nem hiszünk eléggé]; (b) a tápláló szülői-én [az igehirdetésben jutalmaz engem az igehirdető, mert megszolgáltam érte]; (c) a büntető szülői-én [az igehirdető és igehallgató közötti távolság ezért jelentős, ami nem is kíván a hallgató változtatni]; (d) a felnőtt-én [a saját állapont

vett példák, a prédikációelemzések alapján úgy tűnik, Berne gondolatai jelentős hatással voltak.

Különös tekintettel az igehirdetőre, engedtessek meg, hogy végül még egy összefüggésekre épülő elemzést idézzünk Engemanntól. Ezek részben össze-csengnek a korábbi, az igehirdető és igehallgató élethelyzetére/hitbeli alapmagatartására vonatkoztatott megállapításokkal. Tanulásként azonban mégis érdemes ezt kinagyítani, még akkor is, ha tudjuk, hogy a F. Riemann (Az igehirdető személyisége mélylélektani szempontok alapján...) által is leírtak ezzel bizonyos mértékig össze-csengenek és párhuzamba hozhatók. Ebben az összefüggés-vázban egyben elnézést kérünk az igehallgatótól, hogy rá vonatkozóan nem tudunk hasonló összefüggésekkel szolgálni. Mégis tesszük mindezt egy jobb igehirdetői praxis érdekében, segítve ezzel az igehirdetésben résztvevő kommunikáló felek egymás közötti jobb megértését.



W. Engemann: *Élethelyzetek szembeállításai és alapimpulzusok*<sup>36</sup>

Egy-egy rövid kiegészítés mindegyikhez – a Berne–Engemann értelmezés alapján –, amiben csak egy-egy főbb jellegzetességet emelünk ki, mindenképp Engemann tapasztalatra épülő megállapításait. Ezzel természetesen óvakodva minden kisarkított és általánosítható értelmezéstől:

*Nem OK! – Nem OK!* avagy a reménytelen, skizoid igehirdető. Az az ember, aki könnyen felhagy, aki kellő távolságot tart, szereti, ha nyugodtan hagyják, miután számára az OK! állapot elveszett. Jó, ha az ember törekszik önmaga megóvására,

kialakítása lehetséges]; (e) a szabad gyermeki-én [azt hallok meg, amit akarok az igehirdetésből, és ez gyakran a prédikáció lényeges üzenete, jóllehet ezt nem mondta az igehirdető]; (f) a megtört gyermeki-én [hogy közelebb kerüljünk Istenhez, ezért feltétel nélküli odaszánásra van szükség]; (g) a rebellis gyermeki-én [ebben az állapotban semmiféle tekintély nem tud hatásos lenni, és nem érint meg sem az igehirdető, sem az üzenet].

<sup>36</sup> ENGEMANN: *Persönlichkeitsstruktur und Predig.* 70.

a világ megváltoztatásával nem kell fáradni. Ehhez az élethelyzethez és alapmagatartáshoz tartoznak meghatározott igehirdetési témák, amelyek mindenekeelőtt egyféle distanciát szorgalmaznak: a világ ellenséges, aszketikus élet, a csak a saját gyülekezetünk magvára figyeljünk – gondolata.

*Nem OK! – OK!*

avagy a depresszív igehirdető. Erre az igehirdetőre az első megszólalástól jellemző a személyes alkalmatlanság hangsúlyozása. Mindenki, így Isten is OK, miközben ő nem. Ezzel próbál közelebb kerülni másokhoz. Óvva magát attól, hogy bárkinek is mértéket adjon. Szemben áll a skizoid igehirdetői típussal. Igehirdetési témáiban a határok átlépése és a teljes odaszentelődés a fontos, így pl. az emberségesség, felebaráti szeretet, diakóniai lelkület.

*OK! – Nem OK!*

avagy a kényszeres igehirdető, aki már az igehirdetésre készülve sejti, hogy a hallgatók nem értik az összefüggéseket. Így az ő biztosnak tűnő tanácsai hiábavalóak. Változásról hallani sem akar, számára az állandóság és biztonság a leglényegesebb. Minden vasárnap ugyanazt a lényegyet kell újra megerősíteni és mindent a maga helyén hagyni.<sup>37</sup> Igehirdetésében az ideológiai hatások jelentősek, különös tekintettel egy konzervatív álláspont megerősítésére.

*OK! – OK!*

avagy a nyílt, közvetlen igehirdető. Jellemző rá a tolerancia, a másik elfogadása és flexibilitás. Véleménye szerint mindenki a maga önmegvalósításában előbbre juthat. Minden stagnálás zavart jelent. Nem véletlen, hogy a kényszeres igehirdető ellentípusa. Nem hangsúlyozza önmaga és hallgatói alkalmatlanságát, a világ ellenségeskedését. Ez az állapot alkalmas a hallgató elfogadására és egy konstruktív kapcsolati szint kiépítésére.

A tranzakció-analízis engemanni feldolgozása alapján általánosságban és összeítve a fentiek alapján elmondható, hogy:

- a) Az igehirdetésben – mint emberek közötti beszéd valaminek a közvetítésére és meghallására – sem az igehirdető, sem az igehallgató nem tagadhatja meg személyiségét, magával hozott egyedi adottságait. Azaz: az emberi szubjektum egyik fél esetében sem iktatható ki. Ezt jó

<sup>37</sup> „Neigung, möglichst alles beim alten zu belassen“ ismert a gyülekezetépítés számára is. Nem kevésbé a rendszerváltás utáni egyházi élet egyes képviselőire.

tisztázni önmagával az igehirdetőnek, amikor mint „első hallgató” először találkozik az igével, hiszen csak önmagából kiindulva tud egy prédikációt elkészíteni. Ugyancsak önmagából – egyéni kialakult állapotából („Ich-Zuständen”) kiindulva tud az igehallgató is figyelni az igehirdetésre.

- b) Az igehirdetés feltétlen használni kívánja az igehirdetői szubjektivitást, ha a prédikátor önmagáról, önmagából is akar valamit mondani és adni. Ugyanakkor a meghallott és megértett üzenet nem független attól, hogy milyen az igehallgató szubjektív beállítottsága, adottsága, amit – az igehirdetővel együtt – gyermekkorából magával hoz.<sup>38</sup>
- c) Ezeknek ismerete, mintegy következménye, meg kíván óvni minden igehirdetőt attól, hogy kontrollálás nélkül, önkényesen – mintegy imperátor – rátelepedjék a maga szubjektumával az igehallgatókra. Nem teheti meg azt pl. hogy általánosítva („mi”) beszél, miközben csak önmagáról van szó. Ugyanakkor az igehallgató sem mérheti csak a saját mércéjével mindazt, amit meghallott és megértett, önmagára figyelve képes csak reális képet kialakítani mindarról, ami megszólít(at)ja őt.
- d) A tranzakció-analízisre épülő engemanni elmélet pedig nem terápiát képvisel, nem olyan igehirdetésben gondolkodik, amelyik az igehirdető vagy igehallgató személyiség-szerkezetén kíván változtatni. Hanem elsősorban azokra a tényezőkre, arra a talajra kíván mutatni, amelyben a szentírási üzenet úgy az igehirdető, mint az igehallgató életébe behullik, amiben megfogható. Ezek ismeretében az igehirdetésen keresztül történő kommunikáció eredménye feltehetően jelentős változást mutat.

A *gyakorlati teológia* már régen túl van azon, hogy azon fáradozzon: miként pozicionálja magát a többi teológiai diszciplína sorában. Sokkal inkább *fő dolga, hogy folyamatosan szemmel tartsa az Isten- és az embertörténet találkozási pontjait*, és egy lehetséges jó találkozás érdekében tegye a magáét. Ehhez szükséges a jó elméletalkotás, amely nem életidegen. Ebben folyamatos kihívás, hogy helyére kerül-e Isten és az ember? Ha ez megtörténik, akkor van értelme teológiát művelni, prédikálni egy folyamatos, többirányú reflexióban.

<sup>38</sup> ENGEMANN: *Persönlichkeitsstruktur und Predig.* 70. Az emberi életben felvett pozícióinkra és törekvéseinkre az életünk első hat évét befolyásoló történések maradandóan hatással vannak.



## A textusválasztás szükségessége és módjai\*

A szóval és tettel változatos formában történő keresztyén igehirdetés egyik ki-tüntetett módja a prédikáció. A prédikáció azzal az igénnyel lép fel, hogy úgy hirdeti Isten mára is érvényes üzenetét, hogy ezt az üzenetet a Szentírásból vett alapigéből, a textusból kapja a Szentlélek segítségével. A prédikáció a bibliai textus üzenetének kifejtése, megszólaltatása. Protestáns örökségünk egyik jellegze-tes és elhanyagolhatatlan vonása a prédikáció szentírási megalapozottsága.

### A textus szükségessége

A felvilágosodás korától időről-időre támadtak olyanok, akik a textus-prédi-kálás és az írásmagyarázat útját nem tudták egyértelműen vállalni. Az egyik leghíresebb „ellenálló” Claus Harms volt, akinek a mondása szállóigévé lett ebben a tárgykorban: a prédikáció a textus „babiloni fogságában” vergődik. A textus nélkül prédikáló Schleiermacher arra hivatkozott, hogy egy textus-sal rendelkező prédikáció is lehet nagyon bibliátlan, míg egy textus nélküli prédikáció is lehet nagyon biblikus. Egy másik vélekedés szószólója Alexander Vinet lett, aki azt állította, hogy nem a textus, hanem az igehirdető ke-resztyén személyisége biztosítja a prédikáció keresztyén jellegét. Egyébként is egy textus nem tudja adni az egész evangéliumot, de egy textus nélküli prédikáció egy sor evangéliumi igét idézve, megszólaltathatja az egész evan-géliumi igazságot. Otto Händler szerint az igehirdetésre első renden nem a textusszerűség, hanem az írásszerűség és evangéliumszerűség a kötelező.<sup>1</sup> Újabban pedig Gert Otto vonta kétségbe a textus uralkodó szerepét a prédi-kációval kapcsolatban. A bibliai textus szükséges, de csupán az egyik anyaga a prédikációnak, amely felkínál egy alkalmas fogalmat, egy inspiráló képet, vagy egy gondolati asszociációt, de a beszélőnek lehet saját anyaga és irodal-mi anyaga is.<sup>2</sup>

Akárhogyan is akarták a különböző korokban kétségbe vonni a textus fontosságát, s akartak kibújni a prédikátor felelősségteljes és fáradtságos prédikációra készülési folyamata alól, a textus szükségességének gondolata és a textus-prédikálás gyakorlata szilárdan tartja magát.

\* Vladár Gábor professzor úrnak, aki a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen is sokakat gazdagított és többeket barátságába fogadott. Isten tegye áldásossá szolgálatát továbbra is!

<sup>1</sup> Rudolf BOHREN: *Predigtlehre*. Chr. Kaiser Verlag, München 1971. 115.

<sup>2</sup> Vö. Gert OTTO: *Predigt als Rede*. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz. 1976; Gert OTTO: *Die Predigt als Rede- und Kommunikationsprozess in der Gemeinde*. HPTH III. Gütersloh 1983.



A textus szükségessége mellett – Órigenésztől kezdve, a reformátorokon át, egészen a dialektika teológia képviselőiig és a mai homilétáig – sokan kiálltak. A prédikációtörténet középkori válsághelyzete után a reformáció újra felfedezte az ige, a bibliai szöveg elsődlegességét. Felhagytak a „szentbeszéddel”, s elkezdtek az eredeti szöveg figyelembe vételével magyarázni az Írást. Erre a szemléletváltásra jó példa a reformátori korból a zürichi Grossmünster reggeli „*Prophezei*” bibliaórája: „A zürichi reformáció nemcsak arra törekedett, hogy az Írással ismerős, nagy lelkipásztori kara legyen, hanem arra is, hogy a gyülekezetet valósággal belegyökereztesse az igebe, abban nagykorúvá, önállóvá tegye.”<sup>3</sup> „Minden hívő köteles egyre mélyebbre hatolni az igebe, a teljes Írásba.”<sup>4</sup> A dialektika-teológia is ehhez az ösvényhez talált vissza, s a Magyarországi Református Egyház igehirdetői gyakorlatában manapság is alapvető, hogy valljuk a textus szükségességét.

### Mi a textus? – Definíció

*A textus a Szentírás egy rövidebb-hosszabb, összefüggő, koherens része, amely legalább egy egységes üzenetet hordoz.*

A latin *texo, texere* szó jelentése: szőni (*textus* – szövet, szövődék). A szövet attól tartós, hogy hosszanti és keresztirányú szálak szövődtek benne feszesen össze. A textusban – átvitt értelemben – a bibliai üzenetek szálai futnak össze és sajátos összefüggésben vannak egymással. Pákozdy László Márton többször hangsúlyozta, hogy a *szövet* és a *szöveg* szavak azonos tőből származnak. A szövet összefonódó szálai illusztrálják a szöveg jelentését. A hang, a szó, önmagában még nem szöveg, de ha gondolatokat hordozó mondatokká szövődnek össze, akkor már szöveg lesz belőlük. A keresztyén prédikálás a textusban összefonódott üzenetszálak kibontása és magyarázata.

„A textus nem felületi kivágás a Szentírás szövegéből, szövetéből, amelynek legfeljebb történeti és szövegkörnyezeti kontextusára kell figyelniünk, hanem a Szentírás Krisztus-középpontjáig leérő szelete. Ezáltal kerülhetjük csak el, hogy egy részizagságot emeljünk az üzenet rangjára. ... a Szentírás valamely speciális helyének megvan az érintkezési pontja a centrális üzenettel, vagy a szövet hasonlatát használva, a kiemelt rész szálai teológiai összefüggésben vannak egymással és a krisztológiai középponttal.”<sup>5</sup>

<sup>3</sup> PÁKOZDY László Márton: „A reformátori kor bibliaórái Zürichben”, *Theológiai Szemle* 1941/106.

<sup>4</sup> PÁKOZDY: „A reformátori kor bibliaórái Zürichben”. 108.

<sup>5</sup> SZÜCS Ferenc: „A prédikáció textuszerzésének szükségessége”, in Fekete K. – Hanula G. (szerk): *Gondolkodó és cselekvő hit. Tanulmányok a 100 éve született Török István professzor emlékére*. DRHE, Debrecen 2004. 193–194.

## A textusválasztás általános szabályai

Wolfgang Trillhaas a textusválasztás öt általános szabályának betartását javasolja:<sup>6</sup>

1. *Aki választ, az kínlódik.* A textus kiválasztása gyötrődés, tusakodás eredménye.
2. *Ne válassz túl rövid textust, mert az mottó-prédikációhoz vezet!*
3. *Óvatosan járd el a sokat idézett helyekkel kapcsolatban!* Ne bízd magad annak hangzására vagy érzelmi értékére.
4. *Döntsd el a textusválasztást a prédikáció előtt, miheyst csak lehet!*
5. *Maradj az elhatározott textus mellett minden áldozat árán!*

Trillhaas fenti pontjaihoz – általános szabályként – hozzátehetjük az alábbiakat:

*A textus segít hűnek lenni az Íráshoz.* Az Íráshoz való hűségünk külső bizonyítéka és relatív biztosítéka a Szentírásból választott textus. Amikor az igehirdető komolyan veszi a Biblia egészének egy részletét, és annak magyarázata során ahhoz igyekszik ragaszkodni, azzal az egész Íráshoz való hűségét bizonyítja.

*A textus prédikálása megvéd az általános vallásos beszédektől.* Rudolf Bohren szerint a konkrét textus a prédikáció konkrétságát szolgálja, mivel az egy bizonyos helyzetből származott és egy bizonyos helyzetet teremt.<sup>7</sup> A textus tehát a „fragmentum és az egész” hermeneutikai kérdését veti fel. A prédikáció feladata nem az egész Biblia magyarázata, és nem is egy komplex téma kimerítése, de még csak nem is valami általános igazság meghirdetése, hanem egy olyan konkrét üzenet hirdetése, amely a Szentírás egy konkrét pontjához kötődik. Ahogyan R. Bohren megindokolja: „A Lélek az ígét nem általános igazságként adja. Jóllehet a Lélek igéjének igazsága általános, de a Lélek konkrétan beszél... Mindenek előtt a prédikáció konkrétsága érdekében van szükség textusra.”<sup>8</sup>

*A textus legitimálja az igehirdető szolgálatát.* Mutatja, hogy honnan származik az igehirdető mondanivalója. Az igehirdető az ige embere. Áll mögötte valaki, mégpedig az őt küldő Úr.

*A textus változatosságra ösztönöz.* A textus megvéd az önmagunk kedvenc témáinak szajkózásától. Az ember, ha a magát mondja, akkor hamar kiüriti a saját témáinak tárházát, s akkor előfordul, hogy már mindenki felismeri az unásig ismételtetett „panelet” és közhelyeket, csak ő nem veszi észre, hogy önmagát ismétletgeti. A kedvenc textusok – témák – gondolatok újramondása a megüresedett „belső ember” és a léleknélküliség egyik mutatója. A textust komolyan vevő lelkipásztor a teljes Bibliából választja a textusát, nem csak az Új- vagy csak az Ószövetségből! A változatos üzenet nem is fog elmaradni!

<sup>6</sup> Wolfgang TRILLHAAS: *Evangelische Predigtlehre*. Chr. Kaiser Verlag, München 1936. 90.

<sup>7</sup> BOHREN: *Predigtlehre*. 116.

<sup>8</sup> Uo.

A *textus nem mottó*. D. Bonhoeffer a textust a prédikáció kezdetének, közepének és végének tartja.<sup>9</sup> Nem egyszerűen kiindulás, hanem a textus kifejtése adja magát a prédikációt. „Nem rajtkó, amiről elugrunk, hanem a víz, amiben úszunk.”<sup>10</sup> A mai igehirdetői gyakorlatban egy figyelemre méltó és nagyszámban előforduló jelenségre érdemes odafigyelnünk. Sok igehirdetés textusa után, az igehirdetés első mondata egy nem bibliai idézet, ill. tudatosan is kiírt és „mottó”-ként megnevezett irodalmi citátum. A prédikáció első mondata az igehirdetés egyik legexponáltabb és legérzékenyebb pillanata. Ha itt az emberi mondás, idézet magyarázata kitüntetettebb figyelmet kap és fontosabb lesz a textus üzeneténél, akkor nem sok kell hozzá, és a mottók elindulnak a társtextussá válás útján.

A *textus kapcsolópont a gyülekezet és az ige között*. Az igazi gyülekezet a Biblia üzenetére kíváncsi az istentiszteleten, mégpedig érthető formában és számára befogadhatóan. A prédikáció gyülekezetszerűségét Czeglédy Sándor klasszikus tömörséggel fogalmazta meg: „Ha a prédikáció gyülekezetszerűségének tárgyi feltétele az a szövetség, amelyet Isten szerzett az emberiséggel az idők teljességében eljött és az idők végén eljövendő Jézus Krisztus által, akkor alanyi feltétele nem lehet más, mint az, hogy az igehirdető meglássa ennek a szövetségnek az ívét azok fölött, akiknek prédikál, és aszerint hirdesse az ígét. Viszont ezt az ívet nem láthatja meg másképpen, mint ha az ígére figyel, amely mint visszaemlékezés rámutat az ív egyik sarkára, a testléletre, másfelől pedig mint ígélet előremutat az ív másik sarokpillérére, a paruziára. Ezért igazán gyülekezetszerűen prédikálni annyit jelent, mint az ígét szolgálni, amelyet mint visszaemlékezést a keresztség sákramentuma, másfelől mint ígéletet az úrvacsora sákramentuma pecsétel meg. A prédikáció gyülekezetszerűségének alanyi feltétele tehát nem más, mint engedelmisség ennek a parancsnak: szolgálj az Isten ígétét!”<sup>11</sup>

## A textusválasztás módjai

Különös dolog a textusválasztás. Titokzatos az ige egy darabjának és a prédikátornak az egymásra találása. Két vallomás talán érzékeltet ebből valamit. Rudolf Bohren szerint: „Sokkal jobb, ha a textus választ bennünket, mint ha mi választjuk a textust.”<sup>12</sup> Karl Barth pedig azt mondja: „A textusválasztás kifejezésnek kettős értelme van. Beszél ez arról, aminek meg kell történnie, és arról, aminek nem szabad megtörténnie. A textusválasztásnál az Isten Igéje – és így Isten – iránti engedelmisség vagy engedetlenség kérdésével állunk

<sup>9</sup> Dietrich BONHOEFFER: *Finkenwalder Homiletik*. Gesammelte Schriften IV. (Hg. Eberhard Bethge.) Chr. Kaiser Verlag, München 1965. 267.

<sup>10</sup> FEKETE Károly: *Homiletika*. Debrecen 1993. 73.

<sup>11</sup> CZEGLÉDY Sándor: *A prédikáció gyülekezetszerűsége*. Budapest 1938. 151.

<sup>12</sup> BOHREN: *Predigtlehre*. 116.

szemben. Ha mi választunk, ha azt gondoljuk, hogy mi teljes szabadsággal és hatalommal állunk szemben az Írással, engedetlenek vagyunk. Az engedelmesség az, amikor nem mi választunk, hanem válaszolunk Isten igényére. Amennyire igaz az, hogy a prédikátornak többféle textus-lehetőség között kell választania, ugyanúgy igaz az is, hogy neki nem szabad magát a helyzet urának tekinteni. Saját hatalomról és önkényről szó sem lehet. Mindig a textusnak kell úrnak maradnia.”<sup>13</sup>

## 1. Perikópa-rend

A *perikoptó* szó jelentése: levágni, körülvágni. *Perikopé*: körülhatárolt rész, összefüggő szakasz, amit körülvágtak. A zsinagógai gyakorlatból nőtt ki. Az ősegyház istentiszteletein a lekción liturgiai elem volt (vö. 1Tim 4,13; Jel 1,3). Alexandriai Kelemen nevezett először perikópáknak ószövetségi prófétai részleteket, Órigenész pedig az istentiszteleten olvasott bibliai olvasmányokat nevezte perikópáknak. Csak az 5. század derekától mutatható ki, hogy Galliában megállapították az egyházi év bizonyos vasárnapjainak olvasmányait. A kötött lekciónkból alakultak ki a kötött textusok. Nagy Károly császár idejében már ennek az elvnek a jegyében keletkezett Paulus diakónus Homiliáriuma. Általában perikópának nevezik az egyházi év vasárnapjaira és egyes ünnepeire kijelölt, kötelező szentírási szakaszokat. Ma is gyakorlat a római katolikus, az orthodox, az evangélikus és az anglikán felekezetekben.

A három ünnepkör mint fordulópont, valamint a hozzájuk kötődő természetes előkészületi idő és a természetes folytatásuk alkotják a perikóparendek keretét. A liturgiátörténet során több perikóparend is született,<sup>14</sup> amelyek a bibliai kinyilatkoztatás történetének rövid összefoglalásai. A perikóparendek az egyházi naptár időszakaihoz igazodnak, így az igehirdető gyakran ezeknek az olvasmányoknak az egyikéből választja ki a textust. A rendekben található három olvasmány általában tematikus összefüggésben tartalmaz ószövetségi szakaszt, apostoli levélből való részletet és evangéliumi perikópát.

Egyazon gyülekezetben eltöltött hosszú lelkészi szolgálat alatt időnként hasznos lehet egy perikópa-sorozat végigvitele, bár R. Bohren nem hallgatja el a problémákat sem: „A perikóparendszer a maga ciklikus gondolkodásmódjával annak a jele, hogy a korai keresztyénség prófétai forrásból eredő folyóvize egy misztériumvallásba torkollott. Az exodusból évi ünnepkör lett. A Lélek elveszítette szabadságát, hogy az Írás által beszéljen akkor, amikor neki tetszik. Az egyház ráült a Kánonra. Bizonyára nem véletlen, hogy a mai

<sup>13</sup> Karl BARTH: *Homiletik*. EVZ-Verlag Zürich 1966. 74–75.

<sup>14</sup> Karl Heinrich BIERITZ: *Das Kirchenjahr*. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. Verlag C. H. Beck. München 1987; BOGÁR János: *Az egyházi évkör kialakulása és hatása az igehirdetésre, különös tekintettel a református keresztyén egyház istentiszteletére*. Theologiai tanulmányok 21. Debrecen 1932; Gerhard KUNZE: „Die gottesdienstliche Zeit”, in K. F. MÜLLER – W. BLANKENBURG (Hg.): *Leiturgia* I. Kassel 1954. 437–535; *Liturgie und Kultur* 2012/1. füzet: *Perikopenreform*. Empfehlungen aus der Liturgischen Konferenz.

prédikációk időszerűtlensége és absztrakt volta együtt jár a perikóparendszer kedvelt alkalmazásával.”<sup>15</sup>

#### *Pozitívumai*

- \* Megment a textusválasztás gyötrő kínjától.
- \* Nincs önkényes válogatás.
- \* Hangsúly kerül a Biblia döntő kijelentéseire, részeire, az alapvető keresztyén tanokra, a fontos hitigazságokra. A perikópák visszaszólitának a megváltás nagy főújtára azokról a mellékösvényekről, ahol hajlamosak lennének egyébként elidőzni.
- \* Időről-időre rámutat a fontos hitigazságokra.
- \* Nehezebb textusok is előjönnek. Bár ezzel kapcsolatban D. Bonhoeffer elgondolkodtatóan azt jegyzi meg: „Vannak azonban textusok, amelyeket az adott pillanatban nem lehet prédikálni. Jó, ha a lelkész gyakorol, bár ne a gyülekezet előtt tegye. A nehéz textusokat exegetikailag bontsa ki. A prédikáció maga azonban nem egyszerűen az igehirdető önmegtagadó teljesítménye, amellyel megmutatja a gyülekezetnek, hogy ezzel is el tud bánni. A prédikáció elsősorban és mindenekelőtt «Krisztus örömteli kiáltása» (Luther). Ha a lelkész pedánsan követi a perikóparendet, nem fogja az Írás más részeit tanulmányozni igehirdetési szempontból. Pedig az egész könyvet el kell olvasnia, méghozzá azzal a szemmel, hogy amit olvas, hirdettetni kívánja magát.”<sup>16</sup>
- \* Kiválasztásuk a keresztyénség történetének ősi tapasztalatain alapszik.
- \* Évről-évre más-más oldalát kell a textusnak nézni.
- \* A készülést időben meg lehet kezdeni.

#### *Negatívumai*

- \* A textusválasztás az igehirdető joga, s nem egy előírás dolga. A szolgai ragaszkodás az előírt olvasmányokhoz szükségtelen megkötöttséget jelenthet.
- \* A teljes Szentírást kell prédikálni, s nem csak válogatott perikópákat, mert így elsikkad a teljes Szentírás gazdagsága.
- \* Fokozott figyelmet kell fordítani a kontextus alapos felderítésére.
- \* A gyülekezet sajátos kérdései, speciális problémái megválaszolatlanul maradhatnak.

<sup>15</sup> BOHREN: *Predigtlehre*. 118.

<sup>16</sup> BONHOEFFER: *Finkenwalder Homiletik*. 270.

- \* A három ige eleve kijelöl egy sajátos teológiai tendenciát, s napi témát kínál, vagyis melegágya az ún. témaprédikációnak.
- \* Könnyen vezethet teológiai szörszálhasogatáshoz, elvontsághoz, életidegen prédikáláshoz.
- \* Háttérbe szorulhatnak az ószövetségi igék.
- \* A magyar puritanizmus egyik meghatározó személyiségének, Medgyesi Pálnak ma is figyelemre méltó az intése: „A postillák és egyéb dirib darabok berbitélése henyékké és lustákká teszik a prédikátorokat.”
- \* Nagy a kísértése az igehirdetőnek, hogy ha messze áll a perikópa-textus a mai lélettől, akkor vagy a textus eredeti üzenetén, vagy a textusból kínálkozó témán változtat, mert amíg a textustól eljut a máig, addig a gyülekezet figyelme elfárad. Ravasz László figyelmeztet erre: „Hány egyházi beszédet ismerünk, amely ereje javát s a hallgatóság figyelmének legüdebb perceit arra tékozolta el, hogy valamely textusnak történeti jelentését hallgatóságával megértesse s csak e nehéz munka után foghatott a tulajdonképpeni igehirdetéshez, mikor már mindketten fáradtak voltak: hallgatóság és igehirdető. Éppen a modern életnek vannak kérdései, amelyeket csak meglehetősen bonyolult közvetítéssel lehet valamely bibliai textus közvetlen hatása alá helyezni...”<sup>17</sup>
- \* A perikóparend alapján prédikáló igehirdetőnek különösen is vigyáznia kell arra, hogy a vasárnap témája ne uralkodjon a textus fölött. Előfordul a gyakorlatban, hogy a témát hordozó tételmondat, jellegzetes kifejezés vagy szókapcsolat, mint „témafej” refrénszerűen visszatér a főbb bekezdések elején, de már függetlenül a textus gondolatkörétől.
- \* Baj, ha az adott ünnepkörre vagy vasárnapra ajánlott ének motíváló ereje erősebb cantus firmust ad, mint a textus, sőt maga a textus egyszerű kísérő-szólamná szelídül.

## 2. *Lectio continua*

A *lectio continua* egy-egy bibliai könyv vagy az egész Biblia folyamatos, fejezetről-fejezetre olvasása. Ezt a textusválasztási módot már Chrysostomos és Augustinus is szerette és alkalmazta. Ulrich Zwingli<sup>18</sup> 1519. január 2-től kezdett el így prédikálni a Mt, ApCsel, 1Tim, Gal. stb alapján. Bullinger gyakorlatát is ez határozta meg és a Kálvinét is. Kálvinnál azonban meg kell jegyeznünk, hogy – a közkeletű vélekedéssel ellentétben – a *lectio continua*-t nem

<sup>17</sup> RAVASZ László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*. Pápa 1915. 335.

<sup>18</sup> Georg PLASGER: „A Bibliát követni. Gondolatok a prédikációsorozathoz” (fordította Jakab Bálint Mihály), *Theológiai Szemle* 1998. 41. évf. 6. sz. 358–363.

gépies merevséggel és nem kizárólagosan alkalmazta.<sup>19</sup> Kálvin is alkalmazkodott az egyszerű egyházi évhez, és az ünnepeken egy bizonyos különlegesen kiválasztott ünnepi textus-gyűjtemény alapján prédikált.<sup>20</sup>

A református írásmagyarázat öröksége, hogy nem csak a *sola scriptura*, hanem a *tota scriptura* elvét is mindig tiszteletben tartotta, s nem szelektált, rangsorolt, válogatott az igék között, hanem vallotta, hogy a Szentlélek minden igeverset felhasználhat az Isten akarata közlésére. Ez az alapelv jelenik meg a *lectio continua* gyakorlása során.

A *lectio continua* azt a hermeneutikai alapvetet szolgálja, mely szerint a Szentírást folyamatosan magyarázzák. Ezt a textusválasztási módszert – a rendszeres hétköznapi istentiszteletek elmaradása miatt – vasárnapra ajánlják a homiletikák vagy olyan alkalmakra, ahol alkalomról-alkalomra ugyanazok az íghallgatók vannak jelen. Ismeretes a *lectio continua selecta* elve is, ahol egyes fejezeteket kihagynak, mert témák vagy események ismétlődnek az adott bibliai könyvben.

D. Bonhoeffer középutas megoldásnak tartja a *lectio continua*-t: „A *lectio continua* a perikópához kötöttség és a szabadon választott textus közötti középutat jelenti. Elősegíti a gyülekezet lelki érését, mert a gyülekezet számára az igés- és áhítatos könyvek, valamint az önkényes textusfelhasználás miatt az Írás már csak bölcsességek véstesen szétdarabolt antológiája. Ez ellen fel kell lépni, hiszen az Írás egyetlen egység.”<sup>21</sup>

#### Pozitívumai

- \* A gyülekezet alaposan megismeri a soron lévő bibliai könyvet, lépésről-lépésre tárul fel üzenete a hallgatók előtt.
- \* A kontextualitás biztosítva van, összefüggések támadnak a versek között.
- \* Szóhoz jut a teljes Szentírás. A *lectio continua* reformátori gyakorlatában hangsúlyt kapott az Ószövetség jelentősége és az Újszövetséggel való egyenértékűsége.
- \* Nincs egyoldalú, saját szájízú válogatás.
- \* Alaposabb bibliaismeretet kínál.
- \* A hallgató tudja, hogy miről fog hallani, előre „készülhet”.
- \* Kapkodástól mentes a textusválasztás.
- \* A sorozat-szerűségnek lehet vonzása („folytatása következik”).

<sup>19</sup> A megállapítás alátámasztását ld. FEKETE Csaba: „Kálvin és a perikóparend”, *Magyar Egyházzene* XVI (2008/2009) 349–358.; CSIKESZ Sándor: „Kálvin pásztori ígehirdetése módszerének legfőbb elemei”, in *Kálvin és a kálvinizmus. Tanulmányok az Institutio négy századik évfordulójára*. Debrecen 1936. 235–274.

<sup>20</sup> CZEGLÉDY Sándor: *Liturgika*. Debrecen 1996. 43.

<sup>21</sup> BONHOEFFER: *Finkenwalder Homiletik*. 270–271.

*Negatívumai*

- \* Az igehirdető könnyebben kerül a textus fogságába.
- \* Háttérbe szorulhat az egyházi év rendje.
- \* Nehezebb figyelembe venni a gyülekezeti szituációt, ezért csorbát szenvedhet az igehirdetés gyülekezetszerűsége és időszerűsége.
- \* Unalmassá válhat a gyülekezet számára, ha hosszabb időn át ugyanarra a könyvre (szerzőre) kell figyelni.
- \* A megértés előfeltétele a hallgató folyamatos jelenléte. Ha kimarad egy-két szakasz, akkor nehezebb bekapcsolódni a hiányzóknak.
- \* A *lectio continua* serkenti a homília-szerű igehirdetési módot. Elvész a dinamikus felosztás, a súlypontozás, az elvihető konkrét üzenet, mert a bibliai szöveg a vázlat. (Szélsőséges esetben: más szavakkal, kiszínezve, megismétlődik a bibliai szöveg ... Lassan készülni sem kell, csak beszélünk...)

## 3. Bibliaolvasó kalauz

Református talajon, ahol évszázadokig vagy a *lectio continua* és/vagy a szabadon választott textus határozta meg az igehirdetést, a reggeli istentiszteletek megszűnésével és a Bibliaolvasó Kalauz szerinti vasárnapi textusválasztással igazából megtört ennek a hagyománynak a folyamatossága. Tulajdonképpen a Bibliaolvasó Kalauz – nevéhez méltóan – *nem prédikációs vezérfonal* (!). Az olvasás szempontjából *lectio continua*, de annak az igehallgatónak, aki csak vasárnap találkozik az ún. „napi igével”, olyan mintha egy sajátos perikópa-rendből kerülne elé a textus, szinte esetlegesen.

*Pozítívumai*

- \* Váltogatja a könyveket, de kb. három év alatt végig olvastatja a teljes Bibliát az eszerint haladókkal.
- \* Kötődik az ünnepekörhöz a beosztás.
- \* Összefogja az igeolvasók és igehallgatók szélesebb táborát.
- \* Kiszélesíti, elmélyíti, korrigálja a saját olvasás-élményt.
- \* Ahol folyamatosan tartanak reggeli istentiszteletet, ott pótolhatatlan spirituális medret kínál.

*Negatívumai*

- \* Mechanikussá teszi a készülést.
- \* Eltűnhet a prédikátorból a személyes üzenet kitusakodása iránti igény.



- \* Vasárnapi istentiszteleten váratlanul hathat, mert vannak, akik nem követték a vezérfonal szerint az adott könyv folyamatát.
- \* Vigyázat! Az igeolvasó kalauz nem válhat mechanikusan vett prédikációs vezérfonallá. Nem erre a célra született.

#### 4. Szabadon választott textus

A magyar egyháztörténet során a protestáns orthodoxia és a puritanizmus egyik vitapontja a textusválasztás volt. A 17. század közepétől a puritán prédikátorok elutasították a perikóparend alapján folytatott prédikálást és a szabad textusválasztás mellett álltak ki. Azóta is megmaradt ez a textusválasztási mód a magyar reformátusság körében.

Spontán rábukkan az igehirdető egy ígére, amely megragadja, s feltétlenül el kell mondania a gyülekezetnek a belőle kapott üzenetet.

Ideális esetben, a lelkipásztor rendszeres bibliaolvasása során és folyamatos gyülekezetlátogatási és lelkigondozói tapasztalatai alapján egy-egy szabadon választott textus segítségével juttatja válaszhoz az egzisztenciális kérdések sorával küzdő gyülekezeti tagjait.

##### *Pozitívumai*

- \* Az üzenet friss, érezhető az igehirdető ujjongása, meglepettsége, neki is váratlan volt, újdonság volt az üzenet.
- \* Könnyebb személyes hangon megszólalnia az igehirdetőnek.

##### *Negatívumai*

- \* Atomizálja a Bibliát. A Biblia így egymással kapcsolatban nem lévő töredékek antológiája, közös témák és egységes üzenet nélkül.
- \* Elvész a gyülekezetépítési felelősség és átgondoltság. A textusválasztás kapkodónak és esetlegesnek tűnhet, ötletszerűség léphet fel.
- \* Előtolakodnak a „kedves igék”, a „megtérési igék”, az aranymondások, stb.
- \* Szubjektív irányba tolódhat minden, mert az igehirdető személyes gondjainak, bajainak előtörlése kísért.
- \* Elveszhet az ige egyetemes mondanivalója.

#### 5. Igehirdetési terv

Igehirdetői gyakorlatunkban kívánatos lenne, hogy a teológiai megfontolások után eljussunk arra a szintre, amely a textusválasztási módok változatos, tudatos és megtervezett használatával szolgálja a gyülekezetépítés és a keresztyén identitás megerősítését. Ebben a tervszerű igehirdetői modellben a gyülekezeti alkalmak sajátosságait figyelembe véve, párhuzamosan alkal-

mazva, a legkülönbözőbb textusválasztási módok élhetnek egymás mellett, és gazdagíthatják legnemesebb vonásaikkal igehirdetésünket. Vagyis a keresztény szabadság jegyében a *lectio continua*, a perikóparend, a tanító sorozatok lehetősége és a témaprédikálás is meg kell, hogy kapja a helyét a gyülekezet lelki táplálásának és épülésének tudatos rendjében.

Az igehirdetési terv általában egy egyházi évre készül. Megtervezett az év 52 vasárnapjának textusa és/vagy témája, a bibliaórák, a rétegalkalmak textusa, a bűnbánati hetek, a hitépítő sorozatok, evangélizációk rendje, irányultsága, címei. Lehet rövidebb futamidő is, készülhet pl. egy egyházi időszakra vagy egy negyedévre is.

#### *Pozitívumai*

- \* Az igehirdető egy egységes gondolat(ok) köré, módszeresen fűzi fel a textusokat.
- \* Ötvözni lehet benne többféle textusválasztási módot.
- \* Hatékony gyülekezetnevelési és gyülekezetépítési eszköz lehet.
- \* Nőhet a szisztematikus tanítás által a gyülekezet hitbeli és hitvallásos immunitása.
- \* A lelkész szabadon készül, de nem szabadosan.
- \* Érvényesülhet a személyes hang frissessége.

#### *Negatívumai*

- \* Kísértenek a „hobby-textusok” (amit szeretek, ami könnyen megy...)
- \* A szubjektív egyéni vagy gyülekezeti okok elnyomhatják a Szentírás objektív mondanivalóját.
- \* Sablonossá válhat több éven át, ezért fő az ötletgazdagság és az érzékenység.
- \* Egy bizonyos időre megköti a lelkipásztor szabadságát.

#### *Ne feledjük:*

*mindenféle kizárólagos textusválasztási módszer megköthető, merevvé válhat, sablonosságot teremthet, ezért a textusválasztásra is igaz: a változatosság gyönyörködtet.*

## A textusválasztást segítő tényezők<sup>22</sup>

a) *Segíthet az egyházi év*, amelynek során az alkalmi vasárnapok jellege természetes módon hozza elő az odaillő textusokat. „Visszaszólítanak a megváltás nagy főúttjára azokról a mellékösvényekről, ahol hajlamosak lennénk egyébként elidőzni. Biztosítják, hogy prédikációnkban mindig visszatérjünk Isten hatalmas cselekedeteihez, amelyek hirdetésére az egyház elhívatott.” (Stewart Heralds)<sup>23</sup>

b) *Segít a külső tényező, pl.* a nemzet életének fontos eseményei, az égetően időszerű társadalmi vitatémák, a természeti csapások, katasztrófák megrázó hírei. Ezekben az esetekben legalább két kérdésre felelni kell: Van-e válasz az Úrnál erre vagy arra a külső tényezőre? Hogyan reagáljon a keresztyén ember ezekre a dolgokra? Vagyis az igehirdetőnek érzékelnie kell, hogy milyen kérdések foglalkoztatják az embereket.

c) *Segít a pasztorális tényezők ismerete*: A jó lelkipásztor ismeri gyülekezete tagjainak problémáit, kételyeit, félelmeit, reményeit. Figyel a hallgatók szükségseire. Ezért építő, tanító és lelkigondozói igehirdetés-sorozatokat is tervez.

d) *Segít a személyes tényező*: Van, amikor személyes megérintettségből kell textust választani és arról szólni. A legjobb igehirdetések azok, ha maga Isten szól az igehirdetőhöz, mert az átsugárzik rajta a másoknak való elmondás közben is. A megvilágosodás pillanatai értékesek, néha alkalmatlan pillanatban jönnek, ezért jó jegyzetfüzettel járni.

## A textusszerűség és a textuskezelés alapvonásai

A *következetes textusszerűség* a protestáns egyházak elvi-homiletikai felfogásának alapvető jellegzetessége, hiszen igehirdetésünk hermeneutikus, írás-magyarázó igehirdetés. Komolyan vesszük a felolvasott textust. Az alapigéhez való hűség azt jelenti, hogy az igehirdető nem vész el a betűkben, de egyetlen betűt sem hagy el az Igéből. Nem feltétlenül magyaráz minden szót, ami az alapigében előfordul, de minden olyan szó értelmét keresi, amelyik üzenethordozó a szövegben.<sup>24</sup>

Az elv igazsága nem kétséges, ezért az igehirdetésre készülés közben el kell jutni a szöveg *Sitz im Leben*-jének mélységéig, az exegetikai, a kontextuális és a kortörténeti összefüggések feltárásiáig (explikáció), hogy az alkalmazás (applikáció) ne maradjon sekélyes. Az explikáció-applikáció többszöri változtatása azért fontos, mert az igazságtartalom valóságtalajt keres. Sok igazság

<sup>22</sup> Készült: John R. W. STOTT: *Hiszek az igehirdetésben*. Harmat Kiadó. Budapest 1992. 199–201. alapján.

<sup>23</sup> STOTT: *Hiszek az igehirdetésben*. 201.

<sup>24</sup> KOZMA Zsolt: *Állj elő az Igével!* Kolozsvár 2002. 9.

van az Albrecht Grözingertől származó kijelentésben: „A posztmodernben az emberek a lelkészben nem a nagy kommunikátort keresik, hanem a bibliai-keresztyén tradíció interpretálóját a mindenkori élethelyzet kontextusában.”<sup>25</sup>

„Az írásmagyarázattal a textustól történő indulás és az életismerettel a textushoz történő megérkezés egyaránt létező tendencia – állapítja meg Szabó Lajos professzor is. A hiányos háttér nem is ebből adódik. Hanem abból ..., hogy egyre többször elmarad a tényleges, mély teológiai munka az alkotás során, és kontrollálatlan, fésületlen, kusza alkotás kerül a szószékre. ... Nem lehet ma már a felkészülést a művészetek érzékeny világa nélkül végezni, mert több irányból érkező impulzusokra van szükségünk ahhoz, hogy minőséget, érzékenységet tükrözzön a prédikáció.”<sup>26</sup>

A felületes megoldások elkerülésére a textussal való foglalkozás első fázisában érdemes két dolgot megvizsgálni a választott textussal kapcsolatban: mi a textus és az intenció kapcsolata, és milyen funkciót hordoz a textus?

Az egyik vizsgálódás abban segíti az igehirdetőt, hogy magában a textusban felfedezze a leendő prédikációja intencióját. Peter Bukowski szerint a prédikáció intenciójának megtalálásában nagyban segít az, ha már a textust is a tartalom és az intenció kettős aspektusában szemléljük. Azaz, ha a „Mit mond a textus?” – kérdést kibővítjük azzal, hogy „Mit akar a textus?” A bibliai textusok ugyanis tartalmazzák a lehetséges beszédszándékok teljes spektrumát. Ez a felismerés megóvhat minket attól, hogy egyoldalúan csak tanítva vagy valamire felszólítva beszéljünk. Az elbeszélő textusok szabadságot adnak nekünk arra, hogy magunk döntsük el, hogy milyen uralkodó intenciót akarunk kihallani a textusból, illetve, milyen irányból érzünk különleges megszólítást a textusból. Nem mindegy, hogy a textus tartalmi súlypontja tanítás-e, vigasztalás-e, ítélet-e vagy ígéret?<sup>27</sup>

A másik vizsgálódás azzal óv meg a felületes textuskezeléstől, ha Manfred Josuttis tanítása alapján felismerjük a textus-funkciókat.<sup>28</sup> A prédikáció sorában ugyanis döntő jelentőségű, hogy milyen jelleget hordoz a textus. Josuttis öt fontos textus-funkcióra hívja fel a figyelmet:

1. A textus lehet *normatív* funkciójú, ahol a prédikáció a bibliai üzenet-höz kötött beszéd és kinyilatkoztatás-jellegű igehirdetést kíván.
2. A textus lehet *autoritatív* funkciójú, amely a bizonyosságtétel erejével felősségerzetet támaszt a hallgatóban.

<sup>25</sup> Idézi: Michael MEYER-BLANCK: „Új gyakorlati teológiai vázlatok”, *Lelkipásztor* 2000/252.

<sup>26</sup> SZABÓ Lajos: „Az igehirdető és az igehirdetés”, *Lelkipásztor* 2005. 12. sz. 404.

<sup>27</sup> Peter BUKOWSKI: *Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990. 51–63.

<sup>28</sup> Manfred JOSUTTIS: *Texte und Feste in der Predigtarbeit*. Homiletische Studien Band 3. Chr. Kaiser. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002. 19–30. Die Textpredigt című fejezet.

3. A textus *kreatív* funkciója jelenik meg akkor, amikor a más élettérben és más gondolkodásmóddal írt régi ige üzenetét kiszélesíti a prédikáció és a prédikáció történéseiben újra hathatós, és újjáteremtő erővel szólaltatjuk meg.
4. A textus lehet *kommunikatív* funkciójú is, amely mennyei és földi társalgást szül: a textus a prédikátor társává lesz, közösséget teremt, és tovább vezet, párbeszédre késztet és az igehirdető megkérdézetté válik, hogy hitelesen kérdezhessen rá emberi dolgainkra.
5. A textus lehet *identitást megalapozó* funkciójú is, amelyben az Isten embere, az Isten gyermeke önmagára találhat.

A felületes megoldásoktól való elmozdulás folytatása a prédikációra készülés további fázisaiban az, hogy ki-ki tudja elkerülni az exegézis során: a fókusz nélküli exegézist, a szószékre vitt exegézist, a félreértett textus-prédikálást, az üzenet minimalizálását és a csupán pragmatikus hermeneutikát. (W. Engemann)<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Wilfried ENGEMANN: *Einführung in die Homiletik*. Tübingen–Basel. 2002. 20–33.

## A prédikáció bevezetése

Az általam fókuszált homiletikai szakirodalom szerint a prédikáció bevezetésének problematikáját Ernst Lerle tanulmányozta a legalaposabban.<sup>1</sup>

Magyar nyelven Boross Géza professzor úr foglalkozott behatóan a kérdéssel, többek között a *Református Egyház* 1996-os évi 12. számában,<sup>2</sup> ahol a lábjegyzetekben bőséges irodalmi utalást olvashatunk, amelyek az esetleges továbbtanulmányozást segítik. Őrzöm továbbá Boross Géza e témáról tartott előadásának vázlatát, amelyet még teológus hallgató koromban jegyeztem le és azóta is a problémakör lényegi összefoglalásának tartom.<sup>3</sup>

A prédikáció bevezetésére, illetve arra, hogy hogyan kezdem el a prédikációt, nagy felelősség hárul.

- \* Ekkor a legnagyobb a hallgatók figyelve, ezt a figyelmet meg kell becsülni és végig fenn kell tartani. A hallgatókkal már az első perctől kezdve „építő” kapcsolatot kell kialakítani. Ennek sikere a további figyelmet is eldönti. A kezdésnek motiválónak, rövidnek, nyitottnak, további gondolkodásra serkentőnek kell lenni.
- \* A kezdéssel a prédikáció már eleve kap egy irányt, és nem mindegy, hogy milyen irányt.
- \* A kezdésnek tartalmilag és formailag szoros kapcsolatban kell állnia a prédikációval, annak céljával.

Ezekből már érzékeljük, hogy a prédikáció kezdete, az igehirdető első mondatai miért jelentenek tanulmányozásra érdemes problémát. Minden kezdet nehéz, és ez itt is érvényes.

A bevezetés fontossága az ún. retorikus homiletikában természetes. A dialektikus homiletika vitatja a bevezetés fontosságát, sőt elveti azt; miszerint nem szükséges bevezetés, azonnal kezdjük el az igét magyarázni, hiszen a bevezetésben többnyire csak mellébeszélünk. Az empirikus homiletika újból foglalkozott a bevezetés problematikájával. Nézzük először a bevezetés fontosságát tagadók és igenlők érveit és képviselőit.

<sup>1</sup> ERNST LERLE: *Grundriß der empirischen Homiletik*. Berlin 1975. 35–38., valamint Uő: *Die Einleitung der Predigt*. Stuttgart 1972.

<sup>2</sup> BOROSS GÉZA: „A prédikáció bevezetése”, *Református Egyház* 1996. 12. szám, 282–286.

<sup>3</sup> BOROSS GÉZA: *A prédikáció bevezetése*. Homiletikai előadás. Elhangzott a Budapesti Református Teológiai Akadémián, az 1986/87-es tanév első szemeszterében, órai jegyzet, lejegyezte Steinbach József, Budapest 1986.

## A bevezetés fontossága

### A bevezetés fontosságát tagadók érvei

Boross Géának a prédikáció bevezetéséről írt alapos tanulmányát a bevezetés fontosságát tagadó teológusok érveinek citálásával indítja.<sup>4</sup> Barth szerint minden bevezetés tulajdonképpen kivezetés, alapjában véve a prédikációnak nincs szüksége semmiféle bevezetésre.<sup>5</sup> Thurneysen a bevezetést a görög szellemből táplálkozó retorikai hagyománynak, és mint ilyet, elvetendőnek tartja.<sup>6</sup> Albert Schaedelin szerint is a prédikációt rögtön a textus kibontásával kell kezdeni, a bevezetés csupán időhúzás.<sup>7</sup> Boross Géza idézi még Menfred Mezger véleményét is, aki 1959-ben a bevezetést egyenesen a prédikáció halálának nevezte, hiszen az ének, ima, igeolvasás bőven elégséges bevezetés, mire várnánk még ezután.

A bevezetés fontossága ellen felhozható érveket a fentiekre támaszkodva az alábbiakban foglalhatjuk össze.<sup>8</sup>

*Liturgiai érv:* maga a prédikációt megelőző liturgia már elégséges bevezetés.

*Tapasztalati érv:* a bevezetés sok esetben inkább kivezetés, elkalandozás a textustól és a tényleges mondanivalótól.

*Lélektani érv:* a hallgatóság maga is sokszor időhúzásnak érzi a bevezetést, hiszen a hallgatóság az üzenetért jön, és első perctől kezdve azt akarja hallani.

*Dogmatikus érv:* a megkeresztelt állapot már maga „bevezetés”, elégséges alap ahhoz, hogy azonnal rátérjünk a lényegre.

A fenti érvek természetesen vitathatók, amit a másik nézőpont vizsgálatakor érinteni fogunk.

### A bevezetés fontosságát hangsúlyozók érvei

Peter Bukowski ugyan említi, hogy némely esetben a prédikáció első részének eleje önmagában is betöltheti a bevezetés funkcióját,<sup>9</sup> de ugyanő azt is felveti, hogy bizonyos esetekben már maga a textus olyannyira megnyerő, hogy elegendő motivációs bázist képez, így egy külön bevezetés lehet, hogy több kárt okoz, mint hasznot. De ezeket az egyedi eseteket leszámítva a bevezetés önálló szerepe, annak motivációs funkciója miatt szerinte is igen fontos.

<sup>4</sup> BOROSS: „A prédikáció bevezetése”. 282.

<sup>5</sup> KARL BARTH: *Homiletik*. Zürich 1966. 101.

<sup>6</sup> EDUARD THURNEISEN: *Az Ige szolgálata*. Sopron 1942. 89.

<sup>7</sup> ALBERT SCHAEDELIN: *Die rechte Predigt*. Zürich 1953. 56.

<sup>8</sup> BOROSS: *A prédikáció bevezetése*. (órai jegyzet).

<sup>9</sup> PETER BUKOWSKI: *Predigt wahrnehmen*. 1995. 18.

A prédikáció bevezetésének szükségességét elvető homilétákkal szemben a kutatások azt mutatják, hogy a bevezetés elvetését kimondó tézist könnyebb felállítani, mint megvalósítani, ugyanis a bevezetés szükségességét elméletileg tagadó homiléták, prédikációs gyakorlatukban mégis élnek a bevezetés adta lehetőségekkel. Még thurneyseni és barthi prédikációknak is van bevezetése.<sup>10</sup>

A bevezetés fontosságát a bevezetés funkciójával lehet igazolni. Az általam már idézett homiléták többsége utal arra, hogy a bevezetés funkciója, hogy hidat építsen a prédikáció fő célja és a hallgatóság között, vagyis a prédikáció lényegére mutató és motivációs feladata van. John R. W. Stott így ír erről: „A jó bevezetés két célt szolgál. Először is felkelti az érdeklődést, ösztönzi a kíváncsiságot, és étvágyat csinál a folytatáshoz. Másodszor bevezeti a témát, vagyis a témába a hallgatókat”.<sup>11</sup> Majd hozzáfűzi, hogy nehéz dolog úgy megoldani egy bevezetést, hogy az emberek értelmét és szívét üzenetünk felé fordítsa, és ugyanakkor felkeltse az érdeklődést is.

Lerle ezért azt tanácsolja, hogy a prédikáció leírását soha ne a bevezetéssel kezdjük, hanem amikor már a fő gondolat és az egész igehirdetés célja, felépítése, gondolatmenete rögzítve van, akkor kell a bevezető mondatokat megfogalmazni, hogy az előbb említett hídépítés megtörténhessen.<sup>12</sup> Ravasz is tanácsolja, hogy a bevezetést csak akkor fogalmazzuk meg, ha a vázlat, tehát a tétel és az elágazás, vagyis az egész beszéd iránya már rendelkezésünkre áll.<sup>13</sup>

Boross Géza egyik előadásában<sup>14</sup> négy érvet vonultat fel a bevezetés fontossága mellett:

*Bibliai érv:*

Péter pünkösdi beszéde, Pál athéni beszéde is tartalmaz bevezetést: „Nem részek ezek, ahogy ti gondoljátok” (Cselekedetek 2,15); „Mindzen tekintetben nagyon vallásos embereknek látlak titeket, mert amikor bejártam és megtekintettem szentélyeiteket, találtam egy olyan oltárt is, amelyre ez volt felírva: az ismeretlen Istennek” (Cselekedetek 17,22–23). Ettől kezdve Pál a lényegre tér, de egy ismert szituációból kiindulva röviden előkészíti a mondanivalót.

*Homiletika-történeti érvek:*

A nagy igehirdetők mind éltek a jó bevezetés adta lehetőségekkel.

*Empirikus kutatások érvei:*

A nyitás, a kezdés nagy jelentőséggel bír.

<sup>10</sup> BOROSS: „A prédikáció bevezetése”. 282.

<sup>11</sup> JOHN R. W. STOTT: *Hiszek az igehirdetésben*. Budapest 1992. 226.

<sup>12</sup> LERLE: *Grundriß der empirischen Homiletik*. 35–38.

<sup>13</sup> RAVASZ László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika)*. Pápa 1915. 413.

<sup>14</sup> BOROSS: *A prédikáció bevezetése*. (órai jegyzet).



*Teológiai érvek:*

A helyesen alkalmazott bevezetés jó értelemben vett kivezetés; kivezet a profánból, és bevezet a szentbe. Vagyis nem a barthi értelemben, hanem éppen fordítva értjük itt a „kivezetést”, hiszen a cél az, hogy a hallgatókat kivezessük a sötétség, a *profanum* és a *Civitas Diaboli* világából, és átvezessük, bevezessük őket az élő Isten világába.

Ravasz László azt írja, hogy „a homiletikai műalkotás bevezetés nélkül is kész van, mint a kép keret nélkül, a szobor talapzat nélkül”, de ezután hangsúlyozza, hogy a bevezetésnek mégis fontos feladata van, nevezetesen az, hogy „a textustól a tételig tartó utat megtegye”. Ravasz ezután hat oldalon át elemzi a bevezetés kérdéskörét.<sup>15</sup>

Bukowski szerint a prédikáció fő céljának már a bevezetésben meg kell jelenni.<sup>16</sup> Azaz a bevezetésben már utalni kell a prédikáció üzenetére, fő mondanivalójára, hidat kell verni a hallgatók és a mondanivaló közé.

Robinson azt írja, hogy a bevezetés az alapgondolat és a kifejtés folyamatát hivatott ismertetni a hallgatókkal, vagyis a hallgatók figyelmét az igehirdetés fő részére és annak kifejtésére irányítja, hogy senkinek se kelljen találgatni, hogy miről is van szó.<sup>17</sup>

Ernst Lerle a már többször hivatkozott helyen hangsúlyozza, hogy valahogy el kell kezdenünk a prédikációt, és a bevezető mondatoknak különleges funkciójuk van. A hallgató „felvételi képessége”, figyelme a prédikáció első percei alatt maximálisak, ezért az első mondatok alakítására különösen nagy gondot kell fordítani. Nem arról van szó, hogy a prédikáció csúcspontja a bevezetés, hanem arról, hogy a hallgató és a prédikáció „csúcspontja” közötti hidat a bevezetésben kell megépítenünk, azaz a bevezetőben kell a hallgatót érdekeltté tenni a mondanivalóval kapcsolatban.

Gerhard Brinke tanulmánya<sup>18</sup> is rámutat a bevezetés fontosságára. Érvei hasonlóak az előbbiekhöz. Ő is hangsúlyozza, hogy a bevezetés adta páratlan lehetőségek abban rejlenek, hogy a bevezetés kapja a legnagyobb hallgatói figyelmet. Ez kutatásokkal alátámasztott cáfolhatatlan tény. Ennek nyomán ő is rámutat a bevezetés és a motiváció kapcsolatára. Hangsúlyozza, hogy a hallgatóban már a bevezetés során ki kell váltani az ún. „önrészesezés” folyamatát, és ezt a prédikáció végéig, emelkedő tendenciával fenn is kell tartani, tehát a prédikáció elején az önrészesezés kiváltásának fokozható erejűnek kell lenni. Azáltal, hogy már a bevezetésben beszélünk a hallgató tapasztalati szférájáról, a hallgatót emocionálisan is érdekeltté tesszük abban,

<sup>15</sup> RAVASZ: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*. 412–418.

<sup>16</sup> BUKOWSKI: *Predigt wahrnehmen*. 20.

<sup>17</sup> Haddon W. ROBINSON: *Igehirdetés igei módon*. Budapest 1989. 109 és 112. (Az eredeti: *Biblical Preaching: the Development and Delivery of Expository Messages*. Grand Rapids, Baker 1980.)

<sup>18</sup> Gerhard AUF DEM BRINKE: *Wie fange ich eine Predigt an? Werkstatt Predigt. Eine homiletische Korrespondenz*. Imbshausen–Rotenburg–Hannover. Nr.13. 1975. 43. és köv.

hogy a prédikáció során végig velünk maradjon. Ez pedig már a bevezetés és a motiváció kapcsolatára utal, amelyet fontossága miatt egy külön fejezetben kell tárgyalnunk.

## A bevezetés és a motiváció

### A motiváció fontossága

Peter Bukowski a bevezetést a motivációval hozza kapcsolatba.<sup>19</sup> Már magának a textusnak van egy motivációs funkciója, így a textus hallgatókra tett motiváló hatását mindenképpen fel kell használnunk a prédikáció bevezetésében, vagyis a bevezetőben ne másról kezdjünk el beszélni, mint ami a hallgatókat már a textus felolvasása során motiválta.

A bevezetésben rövid mondatokkal, tartalmilag nyitott kérdésekkel, vagy egy határozatlan kijelentéssel is motiválhatok, mert ezek kíváncsiságra, továbbvezetésre, felelet-várásra ösztönöznek, és ébren tartják a figyelmet.

Az igehirdetőnek a hallgatókat motiválni kell a prédikáció további figyelmes követésére. Bukowski szerint tehát a bevezetésnek sajátos, semmivel sem pótolható funkciója van.

A bevezetés motivációs funkciójára Bukowski mellett Ernst Lerle, Werner Schütz, Haddon W. Robinson és R. W. Stott is rámutat.

Az ún. hídverés, az érdeklődés, figyelem felkeltése a bevezetés egyik legfontosabb feladata. „A prédikáció hallgatóinak felvevő képessége a prédikáció első perceiben maximális erősségű, ekkor végezhető el igazán a hídverés a hallgatók felé”.<sup>20</sup>

„A bevezetés teremti meg az első kontaktust a hallgatókkal. A bevezetés célja, megéreztetni a hallgatókkal, hogy rólam van szó, *mea res agitur*”. Általánosságokkal csak unalmat idézünk elő, mindig a konkrét az érdekes. A hallgatókat akkor tudjuk igazán elérni, ha gondolataikat, elvárásaikat, félelmeiket közvetlenül fel tudjuk mutatni, és szituációjukat meg tudjuk érteni.

Mondanivalónk életérvényességének azonnal, a prédikáció elején világossá kell lenni.<sup>21</sup> „Ha a prédikátornak az első harminc másodpercben nem sikerül lekötnie a hallgatók figyelmét, nem valószínű, hogy később sikerül..., az igehirdetőnek a kényszerű figyelmet önkéntes érdeklődéssé kell alakítani.”<sup>22</sup>

Ravasz szerint motiváló hatású lehet az is, amikor a prédikátor és a hallgatóság (illetve a közfelfogás) közötti különbségre utalunk, vagy ennek nyomán egy paradox tételt állítunk fel.<sup>23</sup> Ez dinamikai feszültséget eredményez

<sup>19</sup> BUKOWSKI: *Predigt wahrnehmen*. 18–21.

<sup>20</sup> LERLE: *Grundriß der empirischen Homiletik*. 35.

<sup>21</sup> Werner SCHÜTZ: *Probleme der Predigt*. 1981. 218.

<sup>22</sup> ROBINSON: *Igehirdetés igei módon*. 109 és 112.

<sup>23</sup> RAVASZ: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*. 416.

és az érdeklődést ébren tartja. Ezt az eszközt azért is bátran használhatjuk, mert az evangélium természeténél fogva amúgy is szembe kerül a közfelfogással, és kezdetben meghasonlást teremt. „Az egész evangélium tulajdonképpen paradoxonokból áll, amit nagyon jól érzett meg Pál apostol, mikor a kereszt prédikálását botránkozásnak és bolondságnak nevezte. A figyelem ébren tartásának kulcsa éppen ebben áll.”<sup>24</sup>

### Demotiváció

Egy nehéz textus azonban demotiválhat is, hiszen ezekben az esetekben már a textus felolvasásakor felléphet egy háritó mechanizmus: „ez engem nem érint, ezt nem értem, ez régen volt, nem is figyelek...”. Ilyenkor tovább fokozhatjuk ezt a demotiváltságot, ha a bevezetésben nem a hallgatók életterületéről vesszük az anyagot, hanem a nehéz textus még nehezebb és unalmasabb történelmi háttérét göngyölítjük fel (erre is szükség lehet természetesen, de ilyen esetben semmiképpen sem a bevezetésben).

Szintén demotiválhat az „általánosítás” gyakori hibája, amikor egy problémát kollektív problémaként kezelek, pedig az valójában sokakat egyáltalán nem érint, és közben a hallgatók tényleges egyéni problémáit figyelmen kívül hagyom.

Bukowski a „teológiai és pszichológiai síkok összekeverésének” nevezi azt a demotiváló hibát, amikor egy teológiai igazságból már az elején egy érzelmi imperatívuszt erőltettek ki: „Krisztus megváltott – örülj!”, pedig az illetőnek lehet, hogy semmi oka nincs öröme. Ha ezt az örömet mindjárt az elején ráerőltetjük, ezzel kizárjuk a bevezetésből, és rossz esetben az egész prédikációból is.

### Túlmotiválás

A motiválás és demotiválás mellett a túlmotiválás fogalmáról is beszélnünk kell. A bevezetőben keltett motivációs szintet megközelítően a továbbiakban is tartani kell.

Ha a bevezetésben túl intenzív motiválással élünk, akkor a hallgatóságban túl nagyok lesznek az elvárások, mi pedig a végére teljesen „kifulladásunk”, és a fokozatosan kialakuló csalódás a figyelmet egyre jobban korlátozza, és a végső hatás elmarad.

Tehát a motivációs szint csúcspontjait a bevezetésből kiindulva, de az egész prédikációra nézve kell elosztani. Már Ravasz is utal mind a demotiválás, mind a túlmotiválás hibáira.<sup>25</sup>

Hangsúlyozza, hogy e két hiba úgy kerülhető el, ha a bevezetés közepes érzelmi erejű, mert a gyenge emóció azonnal unalmat kelt, demotiváláshoz

<sup>24</sup> Uo.

<sup>25</sup> Uo.

vezet, az erős emóció viszont kizökkenti és lefoglalja a hallgatót, aki e túlmotiválás miatt nem halad tovább a beszéddel.

Az öncélú motiválás

Az öncélú motiválás minden esetben elítélendő.

Itt arra gondolunk, amikor a bevezetésben céloim csupán az, hogy megnyerjem a hallgatók figyelmét, de ami e kezdésben elhangzik, egyáltalán nem kapcsolódik az utána következőkhöz.

## A helyes bevezetés

A helyes bevezetés ismérvei

A helyes bevezetés a fent már tisztázott „motiváló” jellege mellett legyen rövid és precíz. Használjuk ki a kezdés kínálta értékes percekét, amikor a hallgatóság még friss és kész a befogadásra. Ez a szabály az első mondatokra különösen érvényes. A már említett motiváció, a hallgató figyelmének megnyerése csak rövid, átgondolt, pontosan megfogalmazott mondatokkal lehetséges. A bevezetések ennek ellenére gyakran túl hosszúak. A bevezetés tartalmát és hosszát hasonlítsuk össze a befejezéssel.

Ha a bevezetésben kérdéseket vettem fel, azokat ne hagyjam a prédikációban válasz nélkül. Ezért tanácsos a bevezetésben egy „funkcionális bevezető kérdéssel” élni, amelyet a prédikáció fő üzenetéhez, céljához igazítva, motivációs szándékkal fogalmazok meg.

Ebből következik az a fontos elv, hogy a prédikáció fő céljának valamilyen formában már a bevezetésben meg kell jelenni, és ennek megfelelően a bevezetés és az első fő rész közötti átmenetnek logikusnak és összehangoltnak kell lenni. A bevezetésnek szoros kapcsolatban kell állni az Ige üzenetével és a prédikáció céljával, azt kell szolgálnia, szemléltetnie, ebbe az irányba kell utat mutatnia. A bevezetés funkciója minden esetben a fő részben tárgyalt mondanóhoz való hozzávezetés.

A helyes bevezetés támogatja a hallgatók koncentrációját, és megkönnyíti annak befogadását, amit a prédikációnk által át akarunk adni. A helyes bevezetés keresi a kapcsolatot, a kontaktust a hallgatóval, ahogy ezt a motivációnál már részleteztük.

A prédikáció bevezetésénél legyünk tekintettel arra is, hogy az istentisztelet nem a prédikációval kezdődik. A gyülekezet előtte már énekelt, imádkozott, igét hallgatott. A bevezetés kapcsolódjon ezekhez, hogy ezzel az istentisztelet egységét és a prédikáció istentiszteletbe ágyazottságának tényét is kiemelje.

Az eddigieket összefoglalva és kiegészítve, Ravasz szerint<sup>26</sup> a helyes bevezetés ismérvei: – közepes érzelmi erejű, – könnyed, de határozott gondolatokat adó, – motiváló, – nem kezd nagyon messze a témától, – nem válik külön egységgé, – nem magas szintű. Ezek mellé tegyük hozzá Boross Géza ismérveit a jó bevezetésről: – biblikus, – egyháztörténetből vett, – személyes élményen alapuló, – életszerű szituációból kiinduló, – gyülekezet problémáiból kiinduló.

A prédikációs irodalom a bevezetések bőséges tárházát nyújtja. A bevezetéseket Ernst Lerle két csoportba, a helyes és nem helyes bevezetések csoportjába sorolta. F. Winter<sup>27</sup> megkülönböztet textuális, liturgikus, negatív, anekdotikus és bejelentő formulákat tartalmazó kezdéseket.

A homiletikák nagy része azonban három egymástól jól elkülöníthető bevezetés-fajtaát különböztet meg. Manfred Josuttis<sup>28</sup> a *Praktische Theologie* hátsójain közölt közel húsz oldalas, alapos tanulmányában szinten e három csoportban tárgyalja az egyes bevezetési lehetőségeket. Josuttis különböző prédikációs kötetek alapján vizsgálta meg a bevezetés problematikáját. Kutatásai alapján különbséget tesz: 1. textus-vonatkozású, 2. gyülekezet-vonatkozású, 3. és a két vonatkozást egyesítő bevezetések között. Josuttis azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a kommunikáció lehetőségei ne legyenek az első mondatokkal korlátozva, vagyis aki textus irányozva kezd, az ne kényszerüljön arra, hogy prédikációja pusztán teológiai magyarázatokba merüljön ki, és aki szituáció-irányozva kezd, annak ne legyenek nehézségei arra nézve, hogy teológiai tartalmakat vigyen bele a prédikációba. Nézzük ezt a hármat részletesebben.

### A textus-vonatkozású kezdések

A textus-vonatkozású kezdések a textus karakterizálását, a textussal kapcsolatos történelmi szituáció érintését, a textus és a hallgató közötti kapcsolat szemléltetését jelentik. Ez a kezdés jellemző pl. Luther vagy Barth prédikációira.

A textus-vonatkozású kezdés megfelel a prédikáció alapvető sajátosságának, ti. annak, hogy a prédikáció textus-magyarázat. Igen támogatható az a bevezetés, amely mindjárt a textus fő üzenetére irányítja a figyelmet, persze egyelőre minden részletes tartalmi kifejtés, vagy magyarázat nélkül, csupán annak megszólító erejét kiemelve. Ezzel a már említett ún. „hídépítést” szolgálja.

Ezen belül kiemelhetjük a bevezetésben a textus központi fogalmát, központi kifejezését is, amely a gyülekezet számára is különös jelentőséggel bír, és amit aztán a prédikáció is részletesen tárgyal majd, de úgy, hogy a „szómagyarázat” az intellektuális információt túllépi és egy valódi, élő üzenetet tartalmaz.

<sup>26</sup> RAVASZ: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*. 417.

<sup>27</sup> Friedrich WINTER: „Die Predigt”, in H. Ammer et al. (eds.): *Handbuch der Praktischen Theologie*. Berlin 1974. 197.

<sup>28</sup> Manfred JOSUTTIS: „Über den Predigtanfang”, *Praktische Theologie* 53 (1964) 474–492.

Lerle szerint kezdhethünk mindjárt az adott bibliai rész magyarázatával is, de úgy, hogy a bevezetésben a magyarázattal kapcsolatos szellemi szituációt akként hangsúlyozzuk ki, hogy az a hallgató, aki ugyan egy másik környezetben él, de ezt a szellemi szituációt átélheti, mert talál kapcsolási pontokat a kettő között.

Daewel tanulmánya<sup>29</sup> elhatárolja egymástól az egyes kezdésfajták. A textus-vonatkozású kezdésnek szerinte a következő variánsai lehetnek:

- \* A prédikáció a textus rövid karakterizálásával kezdődik, a prédikátor felvillantja a textushoz való saját beállítottságát, anélkül, hogy a tartalomra belebocsátkozna: „Ez aztán igazán a történet! Úgy, ahogy ebben a könyvben áll.” (Dávid és Góliát története)
- \* A textus történelmi háttérére utaló kezdések: „Kedves Testvérek! Ezek a sorok egy olyan intézményre utalnak, amely ebben a formában nálunk már nem létezik. A zsidó főpapi hivatalról van szó” (a Zsidókhöz írt levél 2,17-hez). Vigyázzunk azonban, hogy a szószéken nincs helye az akadémikus előadásoknak, különösen nem a bevezetésben. Ha ez az előadói, kortörténelmi, tanítói karakter előtérbe kerül, és a bevezetés nyomán uralkodóvá válik a prédikációban is, akkor a hallgatóságot akadályozzuk a megszólítottságban.
- \* A textus rögtöni magyarázata összekapcsolódik a jelenből való, ennek megfelelő tapasztalatokkal: „A most felolvasott evangéliumi rész egy olyan szituáció leírásával kezdődik, amelyet saját keserű tapasztalatainkból mindannyian ismerünk. Mária Magdaléna Jézus sírjánál áll, és sír” (a János 20,11-hez). Ez a kezdés igen előnyös, mert már az elején összekapcsolja az „akkor” és a „most” síkját.
- \* Létezik olyan, egyébként nem javasolt textus-vonatkozású kezdés is, amikor a prédikátor mindjárt az elején úgy utal a textusra, hogy arról negatív módon nyilatkozik: „A mai napra egy olyan textus van előírva, amelynek nyelvezte, képzeletvilága számunkra teljesen idegennek tűnik”. Ha maga a prédikátor így nyilatkozik a textusról, eleve lehetetlenné teszi azt, hogy a hallgatók a textust komolyan vegyék.

#### A gyülekezet-vonatkozású kezdések

A gyülekezet-vonatkozású kezdések a jelenlegi gyülekezeti szituáció megjelölését, a gyülekezet és a textus kapcsolatának szemléltetését, és a hallgató textussal való direkt konfrontálását foglalják magukba, valamint az egyházi évre való utalást is. Ezt a bevezetés-fajtát szituáció vagy problémavonatkozású kezdésnek is nevezik.

<sup>29</sup> Hartwig DAEWEL: „Der Weg zur Predigt”, in Karl Heinrich Bieritz et al. (eds): *Handbuch der Predigt*. Berlin 1990. 532–534.

Kiváló hídépítési lehetőség az, ha a bevezetésben egy olyan problémát nevezünk meg, amelyben a hallgató magára ismer. Ez a probléma természetesen legyen összefüggésben a textus által tárgyalt problémával. Ha azonban a prédikáció bevezetésében megneveztünk egy problémát, akkor a prédikációban a textusra támaszkodva a megnevezett problémára megoldást kell kínálni, illetve a feltett kérdésekre választ kell adni, sőt világosan ki kell jelenteni, be kell bizonyítani, meggyőzően tudatosítani kell, hogy Isten ígéje az, amelyből a hallgató az egyedüli megoldást, illetve választ kaphatja.

A bevezetés nemcsak strukturális összefüggésekre, hanem egy emócióra, egy hangulatra is utalhat. Ilyenkor a bevezetésben megcsendíthetünk egy örömteli hangot, vagy aktiválhatunk egy másik érzést, mégpedig úgy, hogy a hallgató azonosuljon ezzel az érzéssel, kezdjen örülni, vagy éppen megszorodni. Tehát ebben az esetben a bevezetés célja az, hogy az adott érzést aktiváljuk a hallgatóban, anélkül, hogy annak tartalmát és okát a bevezetésben kifejténénk, hiszen mindezt majd a prédikációban fogjuk megtenni.

Gyakran kezdik a prédikációt az egyházi évre való utalással. Az ilyen kezdéseknek akkor van értelem, ha az igehirdetés fő üzenet valóban kapcsolódik az egyházi évhez és olyan információkat tartalmaz, amelyek a hallgató számára nem magától értetődőek. Az a kijelentés, hogy „ma húsvét van” csak akkor értelmes kezdés, ha jelentős összefüggésekre utal.

Végezetül rövid példákkal illusztráljuk a gyülekezet-vonatkozású kezdéseket is.

A prédikáció a gyülekezet szituációjának leírásával kezdődik, gyakran az egyházi évre való utalással: „Nyissunk ajtót az örömré! Most! Az ige nem hagyja, hogy savanyú ábrázattal magunkba roskadjunk. Az ige karon ragad bennünket és a karácsonyi istállóba visz, hogy hirdesse: Örüljete! Mert van okunk örülni”... (Lukács 2,1-hez)

A prédikáció a bevezetésben a gyülekezet és a textus kapcsolatára utal: „Ki ne lenne szívesen egy más, egy megújult ember. Igénk azt hirdeti, hogy ez részünkről nem csupán egy óhaj, hanem valóban megújulhatunk” (Efezus 4,24-hez).

Gyülekezet vonatkoztatású kezdés az is, amikor a hallgatót azonnal a textussal találkoztatjuk: „Hallottad már valaha őszi éjszakán a szarvas mindent átható kiáltását?” (Zsoltárok 42-hez).

### A textus- és gyülekezeti vonatkozású kezdések egyesítése

A bevezetések harmadik csoportjában Josuttis azokra a bevezetésekre gondol, amelyekben a textus- és gyülekezeti vonatkozásokat egyesítik, és egy konkrét tényállás ábrázolását, egy példatörténetet, egy képet, vagy verset, idézetet, irodalmi, zenei, művészeti utalást tartalmaz a bevezetés, amely aztán mind a textushoz, mind a gyülekezet konkrét szituációjához kapcsolható. Ezeknek mindig az ige üzenetét és a prédikáció célját kell szolgálni és szemléltetni.

Gyakori kezdés a képekkel, bibliai események művészi ábrázolásával és rövid tudósításokkal való indítás. Az ilyen bevezetések problémája abban van, hogy a prédikációnak alapvetően mindig a textusból kell kiindulni, az efféle bevezető tudósítások, vagy képek pedig a hallgatók tudatában sok esetben kimozdítják a textust domináns funkciójából, vagy elnyomják azt, és így a hallgatóság a prédikáció kiindulási pontjának a textus helyett az adott képet tekinti. Ezért a képekkel és tudósításokkal való kezdés nagy körültekintést igényel, soha nem lehet csupán öncélú figyelemfelkeltés, nem lehet hosszú, és mindig az igei üzenetet kell szolgálnia.

### Egyéb bevezetési módok

A három fő kezdési módszer mellett egyéb bevezetés-fajtákat is megemlítünk. Ravasz László az alábbi bevezetés-fajtákat sorolja fel:<sup>30</sup>

- \* Genezis-bevezetés: Amikor bemutatjuk azt az utat, amit a textustól a tételig megtettünk.
- \* A bevezetés kiemelheti azt az általános benyomást is, amit a textus az első olvasás után gyakorolhatott a hallgatóra. Itt azonban vigyázni kell arra, hogy valóban olyan benyomást emeljünk ki, amit a hallgatók valóban érezhettek is.
- \* A bevezetésben utalhatunk továbbá a kontextusra.
- \* Ravasz szerint a bevezetésben a „Sitz im Leben” ismertetése is lehetséges, de csak olyan szinten, amely a textus megértése szempontjából feltétlenül szükséges és amit a hallgatóság megérthet.
- \* Ravasz „temporális bevezetésnek” nevezi azt, amikor magából az alkalomból indulunk ki.
- \* Szabad bevezetésnek nevezi Ravasz László azt a kezdési módot, amikor a hallgatóság általános érdeklődésére számító kérdés a kiindulópont. Ezekről már beszéltünk.

Daewel tanulmánya ismerteti egy olyan módszert,<sup>31</sup> miszerint a bevezetés megelőzi a textus felolvasását. Ez az eljárás akkor tanácsolható, ha a textus megértéséhez szükséges egy magyarázó bevezetés. A 2Kor 12,1–10 esetében például így is eljárhatunk, hiszen az ígerész Pál biográfiájának ismerete nélkül nem érthető meg. Ennek a módszernek megvannak az ígéhirdetés-történeti előzményei, hiszen a lutheránusok megkülönböztettek „exordium generale”-t és „exordium speciale”-t, amelyből az első, az ún. általános bevezetés a textus felolvasása előtt hangzott el.

<sup>30</sup> RAVASZ: *A gyülekezeti ígéhirdetés elmélete*. 414–415.

<sup>31</sup> DAEWEL: „Der Weg zur Predigt”. 534.



Az igehirdetés történetében nyomon lehet követni a textus és bevezetés viszonyának mindkét változatát:

bevezetés – textus – prédikáció.

textus – bevezetés – prédikáció.

Ravasz szerint homiletikai szempontból mindkét változat jogos, de a textusnak van egy liturgikai jelentősége is, és ez a szempont mindenképpen a textus előzetes felolvasását követeli meg, mert ezzel az Íráshoz, mint norma-hoz való viszonyunkat fejezzük ki.<sup>32</sup>

A bevezetés bizonyos esetekben tartalmazhatja a prédikáció fő üzenetének és a felosztásnak a bejelentését. Ezzel a bevezetés azonnal az ígéhez és a prédikáció céljához kapcsolódik, és a hallgatóság előtt is azonnal világossá lesz, hogy miről is lesz ma szó. Itt azt is tisztázhatom, hogy milyen gazdag mondanivalója van az adott textusnak, mennyi mindennel összefüggésbe hozható az, de ezek most nem tárgyalhatók, mert ma a textus gazdag üzenetkínálatából csak egy fontos dologról lesz, mégpedig erről és erről.

A bevezetésben tehát elhatárolhatom a prédikáció célját más tartalmaktól.

## A helytelen bevezetés

Természetesen helytelennek nevezhető minden olyan bevezetés amely a helyes bevezetés már ismertetett szempontjaink nem felel meg: tehát hosszú, nem konkrét, nincs kapcsolata a prédikáció céljával, stb. Helytelen bevezetésnek nevezhető továbbá: – a banális bevezetés: „Karácsony van, zúgnak a harangok”, – a bombasztikus bevezetés, amely egy szenzációs esetet mond el, – a sokkoló bevezetés, amely egy elborzasztó, öncélúan figyelemfelkeltő történettel vagy képpel kezd, – a szokványos bevezetés: „ez az igekalauzunk mai igéje, egy jól ismert része a Bibliának, már sok prédikációt hallhattunk róla”, – a sztorizó bevezetés, amely eltereli a figyelmet. Ezek mellett néhány helytelen bevezetési formát nézzünk meg alaposabban.

Egyértelműen helytelen bevezetéseknek nevezhetjük az alábbiakat: ha a bevezetésben sémákat alkalmazunk, ha a „mindig ugyanolyan indítás” unalmas monotoníájába esünk.

A sablonossághoz kapcsolódik az is, hogy a bevezetésben gyakran találunk szívós életű kedvenc gondolatokat, amelyeket a lelkész tulajdonképpen nem akart a prédikációban elmondani, csak mellékesen, röviden (főként a bevezetésben) megemlíti, de amely azután az igehirdetés idejéből legalább öt értékes percet vesz el, mindjárt az elején, és közben a hallgatóság figyelmét teljesen elvesztette a továbbiakra nézve.

Erős kritikával illethetők a mindennapi élet eseményeit, vagy a prédikátor saját élményeit tartalmazó kezdések. Ezek idegen testek az istentiszteleten,

<sup>32</sup> RAVASZ: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*. 414.

a liturgia és a prédikáció között. A profán szituációkat sokkal bölcsebb akkor felvillantani, ha a prédikátor előtte már felmutatta a keresztyén hit minden napokban megélhető lehetőségeit. A saját élmények, élettapasztalatok szószéki megjelenítése egy önálló homiletikai problémakör, nemcsak a kezdést illetően. Személyes bizonyoságtételnek természetesen helye van a prédikációban, de csak kellően előkészítve (tehát nem a bevezetésben), nem minden alkalommal, röviden és alázattal, nem a hatásvadászat eszközeivel.

Mindenestül helytelennek tarthatjuk azt a bevezetést, amelyet az igehirdető a készülés műhelymunkájának maradékaiból rakott össze, tehát olyan gondolatokból, amelyeket sehová máshová nem tudott elhelyezni, de sajnálja őket elhagyni, pedig bölcsebb lett volna. Sok lelkész nem ébredt még rá a meditatív előkészítés és a prédikációs aktus közötti alapvető különbségre. Aki kitartó buzgalommal gyűjtötte az ismereteket, impulzusokat, képeket az adott textushoz, az a prédikációban ne mondja el ezeket mind, és különösen ne a bevezetést kárhoztassa a sehová el nem helyezhető maradékkal.

A bevezetésben nem tanácsos továbbá olyan gondolatokkal élni, amelyek nem helytelenek ugyan, sőt a textushoz is kapcsolódnak, de nincs megszólítási funkciójuk. Ebben az esetben ugyanis szintén elmarad a bevezetés legfontosabb funkciója, a hídépítés, a motiváció. A fentiek egyértelmű tanulsága, hogy miután a prédikáció kidolgozását is befejeztük, a kezdést a teljes prédikáció ismeretében érdemes még egyszer kritikusan átvizsgálni, hogy a fenti kritériumoknak megfelel-e?

Az a hiba is gyakori, hogy minden rész tartalmaz egy-egy bevezetőt, így valójában nem egy, hanem akár három bevezetőm is lehet, ebből kettő teljesen fölösleges. Ezek elterelik a figyelmet a lényegtől és demotiválnak.

Helytelen az a bevezetés is, amikor a kezdésben is egy könyörgés hangzik el, hiszen a prédikáció előtt és után is imádkozunk.

A riktó, reklámszerű, teátrális fogásokat, vagy prédikációba nem illő kifejezéseket tartalmazó bevezetések is elvetendőek.

## Ajánlott irodalom

ARENS, Heribert: *Die Predigt als Lernporzeß*. München, Kösel 1972.

BARTH, Karl: *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt*. Zürich, EVZ 1966.

BIZER, Christoph: *Homiletik und Didaktik*. 1972.

BLANKERTZ, H.: *Theorien und Modelle der Didaktik*. München 1969.

BONHOEFFER, Dietrich: *Finkenwalder Homiletik*. Halbjahrs-Seminar-Vorlesungen 1935–1939. Nachschriften verschiedener Kurse, in D. BONHOEFFER: *Gesammelte Schriften*. Bd. IV. Hrsg. v. E. Bethge. München 1960.

BOROSS Géza: *A prédikáció bevezetése*. Homiletikai előadás. Elhangzott a Budapesti Református Teológiai Akadémián, az 1986/87-es tanév első szemeszterében, órai jegyzet, lejegyezte Steinbach József, Budapest 1986.

- BOROSS Géza: „A prédikáció bevezetése”, *Református Egyház*, 1996. 12. szám.
- BOROSS Géza: *A református prédikáció kommunikációs problémái*. Budapest 1997.
- BOROSS Géza: *Hogyan prédikáljunk ma?* Budapest 1986.
- BOROSS Géza: *Homiletika*. Budapest 1988.
- AUF DEM BRINKE, Gerhard: *Wie fange ich eine Predigt an?* Werkstatt Predigt. Eine homiletische Korrespondenz. Imbshausen–Rotenburg–Hannover. Nr.13. 1975.
- BUKOWSKI, Peter: *Predigt wahrnehmen*. Homiletische Perspektiven. Neukirchen–Vluyn 1995.
- DAEWEL, Hartwig: „Der Weg zur Predigt”, in Karl Heinrich Bieritz et al. (eds): *Handbuch der Predigt*. Berlin 1990.
- DAMBLO, Albert: *Frei predigen*. Düsseldorf 1991.
- DANNOWSKI, Hans Werner: *Kompendium der Predigtlehre*. Gütersloh 1985.
- HIERZENBERGER, Gottfried: *Thematische Verkündigung – Was ist das?* Wien 1974.
- JOSUTTIS, Manfred: *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit*. Homiletische Studien. München 1985.
- JOSUTTIS, Manfred: „Über den Predigtanfang”, *Praktische Theologie* 53 (1964).
- DÜSTERFELD, Peter – KAUFMANN, Hans Bernard (hrsg.): *Didaktik der Predigt*. Materialien zur homiletischen Aus- und Fortbildung. Münster 1975.
- LERLE, Ernst: *Grundriß der empirischen Homiletik*. Berlin 1975.
- LERLE, Ernst: *Die Einleitung der Predigt*. Stuttgart 1972.
- MÜLLER, Klaus: *Homiletik*. Regensburg 1994.
- NIEBERGALL, Friedrich: *Wie predigen wir dem modernen Menschen? I–III*, Tübingen 1902–1905.
- PÁSZTOR János: *Krisztus hirdetése a Magyarországi Református Egyházban – Homiletika*. Debrecen 1986.
- RAVASZ László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika)*. Pápa 1915.
- ROBINSON, Haddon W.: *Igehirdetés igei módon*. Budapest 1989.
- SCHAEDELIN, Albert: *Die rechte Predigt*. Zürich 1953.
- SCHÜEPP, Guido: *Handbuch zur Predigt*. Zürich 1982.
- SCHÜTZ, Werner: *Probleme der Predigt*. Göttingen 1981.
- SCHWEITZER, Alexander: *Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche*. Leipzig 1848.
- STOLLBERG, Dietrich: *Predigt praktisch, Homiletik – kurz gefaßt*. Göttingen 1979.
- STOTT, John R. W.: *Hiszek az igehirdetésben*. Budapest 1992.
- TENKE Sándor (ed.): *Egyház, társadalom és kommunikáció*. Szárszói füzetek 4. Budapest 1996.
- THURNEYSEN, Eduard: *Az Ige szolgálata*. Sopron 1942.
- WINTER, Friedrich: „Die Predigt”, in H. Ammer et al. (eds): *Handbuch der Praktischen Theologie*. Berlin 1974.

## Illusztrációs lehetőségek a prédikációban

A mai, kortárs homiletikák között különleges helyet foglal el Martin Nicol „Dramatizált homiletika”<sup>1</sup> című műve, amely egészen újszerű módon értelmezi a prédikáció és az illusztráció kapcsolatát. „A művészi prédikálásnak alig van köze az illusztrációhoz” – állítja a szerző.<sup>2</sup> Az új homiletika egyik alaptétele az, hogy a prédikáció nem elsősorban összefoglalható keresztyén igazságok elvont magyarázata, vagy keresztyéni magatartásra motiváló instrukció, (amelyek egyébként illusztrációkat kívánnának), hanem olyan esemény, amely az istentiszteleten, a feltámadott Úr jelenlétében történik. Tovább lépve az „explikációtól az applikációig” homiletikai elvén, a prédikáció a textusok és kontextusok feszültségeit jeleníti meg; a Biblia szavain, képein, történetein tájékozódva azt kínálja föl, hogy minden résztvevő egyénileg találja meg saját helyét a bibliai igében. A prédikáció művészet a művészetek között, amely bevezet a Biblia képeinek világába, s amelyben a film paradigmáját használva a prédikátor szcenáriót készít, megtervezve ezzel a szószéki megjelenítést.<sup>3</sup> A cél az, hogy a hallgatók saját élettörténetükkel tudjanak bekapcsolódni az eseménybe, megtalálva abban saját helyüket.<sup>4</sup> Ez az új homiletika valóban egészen más, mint a bibliai tanítás egyszerű illusztrációs gazdagítása.

Az illusztráció a könyvnyomtatás feltalálása, de különösen a 19. század óta valóban a könyvek, kiadványok képes, rajzos, ábrákkal történő kiegészítését jelenti. Olyasmi, ami segíti az értelmezést, a megértést. A vizualitás korában élve természetes jelenség, hogy mindenhol körülvesz bennünket a képi illusztráció: könyvekben, reklámokban, előadásokban egyaránt.

Az illusztráció azonban ettől is tágabb értelmű kifejezés, hiszen a latin *illustro* szóból ered, amelynek sokféle jelentése van: megvilágít, átvitt értelemben napfényre hoz, kiderít, megmagyaráz, kiviláglik, kiderül, szemléltet, magyaráz, díszít, képekkel, rajzokkal ellát, ábrázol, bemutat, érthetővé tesz, példáz, sőt, dicsőít, magasztal.<sup>5</sup>

Ez a széles értelmezési keret a prédikáció illusztrációs lehetőségeit is kitágítja.

<sup>1</sup> Martin NICOL: *Dramatizált homiletika*. (Ford.: Percze Sándor.) Luther Kiadó, Budapest 2005.

<sup>2</sup> NICOL 2005. 44.

<sup>3</sup> NICOL 2005. 121–122.

<sup>4</sup> NICOL 2005. 77.

<sup>5</sup> Megjegyzendő, hogy a középkori kódexek díszítő-szemléltető képeit nem illusztrációnak, hanem illuminációnak nevezzük.

## 1. Ebben a vonatkozásban a bibliai szöveg is tekinthető szent illusztrációnak

Az írott kijelentés napfényre hozza, szemlélteti, bemutatja Isten cselekvését az emberrel. Szuverenitásának, mennyei dicsőségének titkát megtartva, a Szent-háromság Isten az Írásban enged közel úgy magához, hogy elképzelésünk lehessen róla, hogy ne felejtjük el, mit tett értünk, s mi a szándéka velünk. Az Írásban mint szent illusztrációban az isteni titokzatosság világából napfényre kerülnek a történetek és tanítások. A szavak szent akaratot illusztrálnak. S jóllehet az Írás hitünk zsinórmértéke, mégsem azonos a magával a Szenttel. „Ti azért kutatjátok az Írásokat, mert azt gondoljátok, hogy azokban van az örök életetek: pedig azok rólam tesznek bizonyosságot, és mégsem akartok hozzám jönni, hogy életetek legyen” – mondja Jézus (Jn 5,39–40). Az Írás tekintélye éppen azért megkérdőjelezhetetlen, mert Istenről tesz bizonyosságot. A bibliai szöveg, mint illusztráció a szó valódi értelmében szent illusztráció.

A prédikálás szempontjából ez azt is jelenti, hogy a prédikátornak nem csak a bibliai szöveg megfejtése, értelmezése a cél, hanem a szövegben a Lélek által önmagát megmutató Isten jelenlétének a felfedezése. S mert a szöveg önmagán túlmutató isteni jelenlétet hordoz, illusztrációs jelentősége prédikátori alázatot kíván. Az „én voltam úr, a vers csak cifra szolgál” Ady által megfogalmazott gondolata itt épp fordítva van: a szövegnek az ihletettség árán saját tekintélye van, ami sajátos illusztrációs tartalmat is jelent. Ezt a tartalmat felfedezni kell, nem túlszínezni, vagy pót-illusztrációkkal érvényteleníteni. Titkait a leggondosabb kutatómunkával is csak megsejteni lehet, amit aztán alázattal elfogadhatunk. A bibliai szöveg tisztelete segít az illusztráció komolyan vételében is.

Ráadásul a bibliai szöveg belső illusztrációk gazdag gyűjteménye is, amelyben legalább három nagyobb csoportot lehet megkülönböztetni.

A bibliai történetek gyakran illusztrálják (értelmezik, szemléltetik) egymást. A „Szentírás önmagát magyarázza” elve mentén haladva egyértelmű, hogy az ószövetségi történetek alapvetően határozzák meg az Újszövetség világát, s az újszövetségi történetek nem értelmezhetők az ószövetségi háttér nélkül. Anélkül, hogy elmerülnénk a tipológiai értelmezés vitájában,<sup>6</sup> annyit szabad látnunk, hogy az üzenet felfedezése számára milyen tartalmi, spirituális többletet jelent pl. Izsák feláldozása (1Móz 22) és Jézus kereszthalála történetének együttlátása. Az őstörténetek (1Móz 1–11), amelyek maguk is az Isten hatalmát és cselekvését felismerő hitvallás illusztratív történetei, többször is előfordulnak az Újszövetségben hivatkozási lehetőségként (Rm 5,12kk; Zsid 11,3kk).

<sup>6</sup> Ld. FABINY Tibor: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1998. 55kk.

A másik nagyobb csoport a műfajok sokfélesége. Különösen is kiemelendők a példázatok, amelyeknek általános értelmű gyűjtőfogalmán belül meg lehet különböztetni a konkrét példázatot (a mustármag és a kovász Lk 13,18–21; a magvető Mt 13,1–23; az elveszett juh példázata Lk 15,1–7), a parabola szabadon kitalált történetét (a szőlőbe küldött fiúk Mt 21,28kk), a példaelbeszélést (a farizeus és a vámszedő imája Lk 18,9–14) és az allegóriát („Én vagyok az igazi szőlőtő” Jn 15,1kk).<sup>7</sup> A példázatok mint szemléltető, önmagukon túlmutató, rejtett jelentéseket hordozó történetek, képek a leggazdagabb illusztrációs jelleggel bírnak. Nem lehet véletlen Jézus műfajválasztása, amikor Isten országának titkairól akart beszélni. A példázatokon túl műfaji illusztrációs jelentőséggel bírnak az álmok (1Móz 37, 40,41; Mt 2,13–15), a csodatettek, a himnuszok (Fil 2, 6–11).

A harmadik csoport a tárgyi illusztrációk megjelenése, amelyek némelyike máig ható szimbolikus tartalommal töltődött meg. Ilyen például a lencse, amelyért Ézsau eladja elsőszülöttségi jogát (1Móz 25,27–34), József serlege, amelyet testvérei zsákjába rejt a kapcsolatteremtés érdekében (1Móz 44,1kk), a rézkigyó, amelyre föl lehetett tekinteni az életben maradás reményével (4Móz 21,8–9), Jeremiás lenvászón öve, amely az Eufrátesznél tönkremenve példázta Júda büntetését (Jer 13), az eltört cserépedény (Jer 19), Jeremiás igája (Jer 27). Az Újszövetségből idesorolhatók az adópénz (Lk 20,20kk), az özvegyasszony két fillérje (Lk 21,1–4), a kánai mennyegző kőedényei (Jn 2, 1–11). Ezek a tárgyak nyilvánvaló tartalmukon túl olyan mély jelentéseket hordoznak, amelyek újra csak fegyelmeznek az illusztrációk használatát illetően.

A prédikátor felelőssége, hogy a bibliai szöveg belső illusztrációinak a világát minél mélyebben felfedezze, s értékeinek megfelelően a prédikációban bemutassa.

## 2. A prédikátor mint illusztrátor

A prédikáció vonatkozásában mindez azt is jelenti, hogy a textushoz hű, igeszerű és krisztocentrikus prédikáció illusztratív és szemléletes akkor is, ha nem épít be a szövegbe egyetlen külső irodalmi hivatkozást sem. Elég, ha a prédikátor kibontja a textus szövegének belső képszerűségét, bibliai illusztrációit, a kontextus képi megjelenítését, vagyis, ha láttatni tudja azt, amit a textus szeretne láttatni. A pusztá gondolatközlés, főleg tételek közlése egyáltalán nem teszi a prédikációt igehirdetéssé. A prédikátor felkészülése nem merülhet ki az üzenetek didaktikus megfogalmazásában, mert az nem lesz több, mint törvényhirdetés. Ha a hallgatók részéről az elköteleződés iránti vonzás vagy megerősítés a cél, akkor a prédikátor sem maradhat hűvös kívülálló. Neki is elkötelezettnek kell lennie, de nem elsősorban a szavak, hanem a krisztusi ese-

<sup>7</sup> BOLYKI János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*. Kálvin János Kiadó, Budapest 1998. 109.

mény iránt. Az eseményt, a történést soha sem lehet csak szavakban érzékelteni, hiszen az eseménynek mindig vannak képei is. Aki nem látja a képet, vagyis belső szemeivel nem tudja követni, amint pl. Jézus hajóra száll, tanít, vagy csodát tesz, az hogyan tudja hívogatóan leírni az eseményt? Beszélni tud, de láttatni nem.

Az elkötelezett prédikátor nem csak a szöveg mélyére és – ami természetesen lényegi fontossággal bír –, hanem a történések mélységeit is kutatja. Minden textus egy történet. Egyrészt azért, mert része a „nagy” történetnek, Isten és ember találkozásának, Isten üdvtervének, másrészt mert minden szövegrész mögött jelen van egy ember (a próféta, Pál apostol, a szentíró), egy gyülekezet vagy egy nép a maga sorsával, hibás vagy helyes cselekedeteivel, valamilyen életfolytatásával. Minden textus mögött fölsejlik egy történet is, a történetnek pedig képei vannak, amelyeket látni és láttatni lehet.

Ha a prédikátor képes ezt a szövegben meglátni, felfedezni, akkor láttatni is tud. Fel tudja fedezni a szöveg belső képi világát, észreveszi a kontextus képi segítségnyújtását, illetve más vonatkozási bibliai mondatok ellentétes vagy megerősítő hatását. Így be tud vonni az eseménybe, a hallgatónak segíteni tud az azonosulásban, hogy önmagán észlelhessen Jézus mentő szándékát, üdvözítő akaratát.

Ebben az esetben a prédikátornak magának is illusztrációs hatása van, átsugárzik beszédén a tanítványosság, szavain érződik a „bennevalóság” élménye. Tudja, miről beszél, mert kimondatlanul ő maga is benne van a történetben.

A prédikátor mindenképpen illusztrátor. Önmagában jeleníti meg azt, amiről a textus szól. Mindenével prédikál: felkészülésének mélysége átsugárzik megjelenésén, történetlátásán, szavain és megfogalmazásain. S azon is, hogy milyen külső illusztrációkat használ a prédikáció befogadhatósága érdekében.

### 3. A prédikáció külső illusztrációs lehetőségei

A prédikációk illusztrációs lehetőségeiről, ha röviden is, de általában írnak a homiletikák.

Czeplédy Sándor 1971-ben megjelent *A homiletika vázolata* című akadémiai jegyzetében<sup>8</sup> az illusztrációk kérdéseit a prédikáció szemléletességével kapcsolatban tárgyalja. A prédikáció szemléletességét nem elsősorban előterjesztési formának, vagy a módszer dolgának tartja, hanem tartalmi követelménynek. A szemléletesség annak a megmutatása, hogy az evangélium a gyülekezet mai életére vonatkozik. Nem elég pontos teológiai nyelven meghirdetni a textus üzenetét, azt is meg kell tudni mondani, hogy mit jelent az adott textus itt és most, ebben a gyülekezetben. Az üzenet „testté válása” a szemléletessé válásban valósulhat meg. Hangsúlyozza továbbá, hogy az evangéliumot a leg-

<sup>8</sup> CZEGLÉDY Sándor: *A homiletika vázolata*. Kézirat gyanánt. Debreceni Református Theológiai Akadémia, Debrecen 1971.

szemléletesebb beszéd sem teheti igazán láthatóvá, mert „hitben járunk, nem látásban”. Feltételül szabja, hogy a szemléltetésnek az evangélium szolgálataiban kell állnia, nem lehet önmagáért való. Jóllehet a prédikátorok számára elég sok segédanyag megjelent az évszázadok folyamán, amelyek illusztráló történeteket, fabulákat, bölcs mondásokat tartalmaztak, használhatóságuk mégis több okból korlátozott. A gyakran elmondott, elkoptatott történetek használata helyett fontosabb, hogy az igehirdető nyitott szemmel járva, felfedezze a hétköznapi élet tapasztalataiban azt, amit üzenetének szemléltetésére felhasználhat. Ugyanakkor az sem kívánatos, hogy állandóan a saját tapasztalatairól beszéljen. Még kevésbé teheti ezt a vele bizalmasan közölt titkokkal. Végül megállapítja, hogy a szemléletes prédikálás nem könnyű dolog.<sup>9</sup>

Pásztor János 1986-ban írt homiletikájában<sup>10</sup> a Péld 17, 19-hez kapcsolódó prédikációvázlat kapcsán ír a kívülről vett illusztrációs anyag jelentőségéről. Fontosnak tartja a saját tapasztalatot, de ettől is jobban hangsúlyozza a napi hírek fontosságát. Az élet, a nép életében való részvétel, az olvasmányok bőségesen szolgáltatnak illusztrációs lehetőségeket. Óvatosságra int a saját élettapasztalatból vett illusztrációkkal kapcsolatban, mert ezek hamar az öndicséret csapdájához vezetnek. A személyes hitvallással is vigyázni kell, mert ha a prédikátor túl gyakran teszi, ezzel „lejárhatja” magát. Ő is utal az illusztrációnak szánt példatárakra, de figyelmeztet arra, hogy az illusztráció feladata a megvilágítás, s nem a félrevezetés. Veszély, hogy az illusztráció önálló életet kezd el élni, és így félreviszi a prédikáció egész gondolatmenetét. Fontos tehát már a készülés idején alaposan átgondolni a felhasználandó illusztrációt.<sup>11</sup>

A prédikáció külső illusztrációkkal történő bővítése nem könnyű, s főleg nem egyértelmű hatással bíró lehetőség. Lehet esély, és lehet veszély. A veszélye az, hogy a már unalomig ismert illusztrációs példák, történetek vagy versek unalmassá teszik a prédikációt. A hallgató vagy bosszankodik magában, vagy tovább unatkozik. A másik veszély az, hogy az illusztráció túl bonyolult, távoli ahhoz, hogy segítsen a megértésben, sokkal inkább összezavarja a hallgatót, aki általában lemarad a prédikáció folyamatának követéséről. El kezd azon gondolkodni, hogy mit is akar a példa igazolni, vagy belátja, hogy nem érti, s akkor mire jó a prédikáció?

A külső illusztrációk azonban megfontolandó esélyeket is hordoznak. A jó illusztráció néhány jellemzője: a textus tartalmát szolgálja, nem öncélú; közvetít az igehallgató jelen helyzete, élményvilága, lelkiállapota és a bibliai szöveg között; eredeti, nem sztereotíp, amelyhez világos, érthető megfogalmazás társul; rendelkezik a raktárhatás lehetőségével: megjegyezhető, hatásában továbbvivő.

<sup>9</sup> CZEGLÉDY 1971. 161–162.

<sup>10</sup> PÁSZTOR János: *Krisztus hirdetése a Magyarországi Református Egyházban. Homiletika*. Debrecen 1986.

<sup>11</sup> PÁSZTOR 1986. 247–248.



Hogyan hat az illusztráció? Az egyik hatás az asszociációs folyamat megindulása. Az igehallgató a prédikációra figyelve egy belső odahallgatási folyamatot él meg (ha nem kalandozik el mindjárt az elején a figyelme, ami általában azért történik, mert nem tudja felvenni a gondolati fonalat). A textus világa nyelvileg, gondolatilag, exegetikailag és dogmatikailag is többszörösen összetett világ, amelyet nem csak egységben látni, hanem befogadni is nehéz (ezért is taníthatott Jézus Isten országáról példázatokban). Egyre nagyobb az idői különbség a bibliai szöveg és a ma embere között, a bibliai ember és a ma emberének élethelyzetei között. Az illusztráció segíthet abban, hogy a hallgatóban asszociációk induljanak a szöveggel, az eseménnyel kapcsolatban. Az asszociáció egy belső önaktiválást indíthat el, amelyben a hallgató azt élheti meg, hogy köze van a textushoz. A prédikáció hozzá szól, őt szólítja, őt hívja.

Az illusztráció másik hatása a hétköznapi tapasztalatok beemelése a prédikációba. Az elvont gondolatok – bármilyen őszinték és hitelesek is – nem feltétlenül biztosítják a prédikáció gyülekezetszerűségét. A hallgatóban nehezen teremődik meg a konkrét összefüggés a prédikáció tanítása és a hétköznapi élet között. Általánosságban mindannyian tudjuk, hogy az ige azt tanítja: legyünk hűségesek, és szeressük egymást, de hogy ezt hogyan lehet a hétköznapi élethelyzetében megélni, arról már kevesebb képzetünk van. Ebben segíthetnek azok az illusztrációk, amelyek árnyaltan tudnak bemutatni egy-egy élethelyzetet, mert így sokkal elképzelhetőbb az ige hétköznapi megjelenése.

A külső illusztrációk sokféleségének bemutatására Molnár Miklós: *Meghódol lelkem...* című könyve<sup>12</sup> adja a példát. A rövid áhitat-prédikációk legtöbbje tartalmaz valamilyen külső illusztrációt. Nem illusztrációs példátartat kínál, hanem azt a folyamatot mutatja be, hogy milyen sokféle módon lehet illusztrációt alkalmazni az üzenet elmélyítésére. Az igényes, a textust jól szolgáló illusztrációk felsorolása (a teljesség igénye nélkül) önmagában is érzékelteti a prédikátor hűségét a bibliai szöveghez, s a szöveg Urához.

<i>Textus</i>	<i>Illusztráció</i>	<i>Az illusztráció jellege</i>
ApCsel 20,24	454. dicséret	gyülekezeti énekként megerősítő
1Kor 4,1–2	az evezős szolgák élete	szembesítés
Mk 1,40–45	Jónás példája	bibliai illusztráció
2Móz 5,20–23	bibliai kérdések Istenhez	bibliai illusztráció
ApCsel 22,12–16	Moldova: Negyven prédikátor	szépirodalmi utalás, érzelmi azonosulás
2Kir 14,8	hatalomvágy ma	hétköznapi példa, figyelmeztetés
Zsolt 139	„Batyum a legsúlyosabb Nincsen...” Ady Endre: Álmom az Isten	vers, ellenpélda
Mt 6,6–8	„elő-olvasó nyugdíjas barát”	saját példa, környezeti tapasztalat

<sup>12</sup> MOLNÁR Miklós: *Meghódol lelkem ...* Kálvin János Kiadó, Budapest 2009.

Mk 9,14–32	Borsos Miklós rajza: De profundis Hospice Alapítvány	képzőművészet, érzelmi azonosulás környezeti tapasztalat, érzelmi azonosulás
5Móz 2,1–2	Károli Gáspár: Két könyv	történelmi példa, bátorítás
ApCsel 8,36	Shakespeare: III. Richárd	dráma, ellenpélda
Mk 10.15	Svingor Jenő története	emléktörténet, bátorítás
1Sám 1	Pilder Mária elveszíti vőlegényét	emléktörténet, érzelmi azonosulás
ApCsel 23,1–11	Blumhardt Kristóf mondása	bátorítás
Jób 4,4–5	Tompa Mihály: Haldokló mellett	szembesítés
Kol 3,8	Lomtalanítás a Ráday utcában	hétköznapi példa, szembesítés
2Kor 4,16	Weöres Sándor gondolata az örege- désről	szembesítés
Ézs 42,3	Dsida Jenő: Bútorok	szembesítés
1Móz 39,1–6	Reményik: A megátkozott kéz	bátorítás
Gal 6,2	Ady: Álmod az Isten	elfogadás
Zsolt 36,6	461. dicséret	gyülekezeti ének, bátorítás
	Arany János: Hatvani	ajánlás elolvasásra
Lk 2,25–32	Illyés Gyula, Áprily Lajos Sík Sándor az öregezésről	szembesítés
Jn 7,37–38; 1Thessz 5,14	Egy csepp emberség – rádióműsor	paradigma-történet, bátorítás
Préd 7,3	Jób panasza	belső illusztráció
Jn 21,18–22	Áprily Lajos vers	imádság
Zsolt 19	Zsindelyné Tüdős Klára Pilder Máriáról	bíztatás
Zsolt 57,8	Tompa Mihály: A madár fiaihoz	bíztatás
Zsolt 137,1–6		
Ef 6,14a	Heidelbergi Káté 32.	hitvallás, meggyőzés
Ef 6, 14b	presbiter háborús története a Bibli- áról	emléktörténet, bátorítás
Ef 6,15	személyes történet egy plakátkiállítás fotójáról	személyes történet, elidegenítés és bíztatás
Ef 6,17b	a Faust című opera jelenete	bíztatás
Mt 28,20	író-olvasó találkozó	hétköznapi tapasztalat, szembesítés
Ézs 42,1–4	Tolsztoj: Feltámadás főhősének imádsága	imádság
Jn 20,19–31	Fejlesztés András imádsága	imádság
Jn 16,1–22	Keken András verse a Terror Há- zában	bátorítás
Lk 23,34	Illyés Gyula gondolata a megbocsá- tásról; D. Bonhoeffer imádsága kivégzése	szembesítés imádság

	előtt	
Mt 28,1–10	Szabó Lőrinc: A halál	elidegenítés
ApCsel 4,23–31	Reményik Sándor: Pünkösdi szomorúság	szembesítés
Lk 22,31–34	Albert Schweitzer naplója	töprengésre hívás
Énekek 8,7	Babits Mihály: A szökevény szerelem	szembesítés

A sokféle bibliai, irodalmi, hétköznapi illusztráció sokféle asszociációs lehetőséget kínál a hallgatóknak: van, amelyik szembesít a valósággal, az ember belső világával, van, amelyik egyszerűen csak töprengésre hív, mintegy felajánlva a gondolati szabadságot, van, amelyik bátorít és biztat, s van, amelyik imádkozni segít. Mindenképpen szükséges a prédikátor részéről az illusztrációgyűjtés fegyelme: úgy jelen lenni a Szentírás világában, a hétköznapi valóságban, versek és regények, újságok olvasásában, hogy a prédikációra való készülés közben természetes kapcsolódások jöhessenek létre a textus és az illusztráció között. Amelyek nem önkényesek, nem hivalkodóak, hanem gondolkodásra, érzelmi azonosulásra hívnak.

Az ilyen illusztrációs gazdagság nem tolakszik a textus üzenetének helyére, de sokszínűségével, igényességével közvetítő szerepe lehet a textus és a hallgató között. S ekkor betölti egyetlen küldetését: segíti a prédikáció befogadását.

## Irodalom

- BOLYKI 1998 BOLYKI János: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*. Kálvin János Kiadó, Budapest 1998.
- CZEGLÉDY 1971 CZEGLÉDY Sándor: *A homiletika vázlatja*. Kézirat gyanánt. Debreceni Református Theológiai Akadémia, Debrecen 1971.
- FABINY 1998 FABINY Tibor: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1998.
- MOLNÁR 2009 MOLNÁR Miklós: *Meghódol lelkem...* Kálvin János Kiadó, Budapest 2009.
- NICOL 2005 NICOL, Martin: *Dramatizált homiletika*. (Ford: Percze Sándor), Luther Kiadó, Budapest 2005.
- PÁSZTOR 1986 PÁSZTOR János: *Krisztus hirdetése a Magyarországi Református Egyházban*. Homiletika. Debrecen 1986.