

Bölcs bibliaolvasás

Richard
S. Briggs

A teológiai hermeneutika kontextusában

Bevezetés

A Biblia olvasói a 21. században az előző korok gazdag felismeréseinek és megközelítéseinek örökösei. Amikor a „bölcshatás bibliaolvasás” kifejezést alkalmazom, úgy gondolom, törekednünk kell arra, hogy hasznosítsuk a legszélesebb skálájú (történeti, irodalmi, nyelvészeti, teológiai és egyéb) megközelítések eredményeit. A szociológiai, pszichológiai vagy antropológiai szempontok is számos lehetőséget tártak fel, amelyeket elvileg mindig felhasználhatunk.

A sokszor gyorsan érkező és örökké változó értelmezési hagyományok közepette azt tekintem a Biblia „teológiai értelmezésének”, amelyik vállalja, hogy értelmezési energiánk legalább egy része tudatosan teológiai kérdésekre irányuljon számos egyéb kérdés közepette, amelyekkel egyébként szükségszerűen párbeszédet folytat. Lehet, hogy módszertani szempontból a teológiai értelmezés hasonlít más megközelítésekhez; lehet, hogy nem. Lehet, hogy feszültségben van más megközelítésekkel; lehet, hogy nem. Lehet, hogy végkövetkeztetései összecsengenek egyik vagy másik teológiai hagyománnyal; lehet, hogy nem. Mindössze egy feltételezést zár ki a teológiai értelmezés: azt a meglehetősen széles körben elterjedt nézetet, hogy a szövegeket lehetséges csupán kritikai módon megközelíteni, úgy, hogy eközben a teológiai érdeklődés bárminemű formáját zárójelbe tesszük.

A teológiai értelmezés egyúttal rámutat arra a különbségre is, amely egyrészt a szövegben megfogalmazott teológiai gondolatokra vonatkozik, másrészt a szöveg által a mindenkori olvasóra gyakorolt teológiai hatásra, a szöveg utóéletére. Vannak olyan típusú szövegek, amelyek könnyen áthelyeződnek egy másik szövegbe, de akadnak olyanok is, amelyeknek ez kevésbé sikerül. Sokszor tapasztalható ez, amikor például a keresztények az Ószövetséget olvassák. A bölcshatás bibliaolvasásnak – véleményem szerint – a jelenkor teológiai érdekeire kell figyelnie. Ez azt jelenti, hogy ha például Pál apostol leveleivel foglalkozunk, akkor nem elégedhetünk meg azzal, hogy összefoglaljuk Pál teológiáját, anélkül, hogy rákérdeznénk: Pál apostol *ma* milyen feladatot és programot jelöl ki nekünk, a mi teológiai gondolkodásunk számára. Nem mindig könnyű megragadni ezt a különbséget (a teológia „egykor” és a teológia „ma”), ám ha elmulasztjuk e különbség felismerését, akkor igazoljuk Pál apostol kizárólagosan történeti értelmezőit, akik azt állítják, hogy interpretációjuk végül is mindig együtt

” ...ha például Pál apostol leveleivel foglalkozunk, akkor nem elégedhetünk meg azzal, hogy összefoglaljuk Pál teológiáját, anélkül, hogy rákérdeznénk: Pál apostol *ma* milyen feladatot és programot jelöl ki nekünk, a mi teológiai gondolkodásunk számára. ”

* Előadás *A bibliaolvasás mai gyakorlatai* című konferencián a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán, 2015. október 23-án.

tal teológiai is volt, és a grammatikai-történeti kritikai exegézis mindent fel tudott tárni, amire a teológiának szüksége volt. Mindezzel szemben azt állítom, hogy a Biblia bölcs olvasása ennél többet jelent, bár az is igaz, hogy nem kevesebbet.

A bölcs olvasás kulcsfogalmi

Nyilvánvaló, hogy egy ilyen tág perspektíva megkívánja, hogy részletesebben is kidolgozzuk, mit jelent a „bölcs bibliaolvasás”. Előadásomban először azokat a kulcskérdéseket vizsgálom, amelyeket a „teológiai értelmezés” címén ma egyre gyakrabban emlegetnek az egyházban és a tudományos körökben egyaránt.

Több szempontból rendezhetjük a bölcs olvasásról szóló gondolatainkat, s ezek közül számos teológiai eredménnyel is kecsegtet. Célunk érdekében a jól ismert hármas hermeneutikai szempontot kívánom figyelembe venni: a szerzőt, a szöveget és az olvasót.

A bibliai hermeneutika régóta kering a szerzői szándék megértése és az írott szöveg jelentésének kapcsolata körül, ugyanakkor számtalan perspektívából kérdezett már rá az olvasó felőli megközelítésekre is. Immár óriási a szakirodalma az olyan műveknek, amelyek az egyes szempontok szerteágazó kérdéseivel foglalkoznak.

A bölcs olvasás számára azonban elsőbbséget élvez az Isten iránti teológiai felelősségünk s az Isten által az írástudóktól elvárt olvasói élet. Mindehhez segítséget nyújtanak a közelmúltban kialakult teológiai irányzatok.

(Érdeemes ügyelnünk arra, hogy ezt a kérdést ne keverjük össze a Szentírás tekintélyéről és az ihletettségről szóló *dogmatikai* állításokkal, mert azok többnyire hermeneutika „előtti” vagy éppenséggel hermeneutika „utáni” megállapítások, s mint olyanok, nem adnak útmutatást az értelmezés gyakorlatára, hanem előre kijelölik annak kereteit, hogy mi a teendőnk a textussal, miután – feltételezik – helyesen értelmezték azokat. A teológiai értelmezés azonban határozottan visszautasítja a hermeneutikai kérdések zsákutcás megközelítését.)

A szerzőre vonatkozó kérdés: a Szentírás mint az isteni szerző kommunikatív cselekedete

A bibliaértelmezés kritikai gyakorlatában még a keresztények körében is sokszor mellékesnek számít a Szentírás isteni szerzősége. Azért alakulhatott ez így, mert az értelmezők sokszor már *a priori* teológiai elkötelezettséggel fordulnak az Íráshoz: hisznek a Biblia tekintélyében és csatlakozhatatlanságában, s ezáltal eleve úgy olvassák, hogy az megfeleljen saját előzetes teológiai elkötelezettségüknek. Mindez azzal jár, hogy a szöveg hangját elfojtja az „eleve meggyőződésük” hangja. Tulajdonképpen jogosan vetődik fel a kérdés: ha így van, akkor egyáltalán miért is olvassuk a Bibliát?

A másik oldalon viszont olyan értelmezőkkel találkozunk, akik bár hiszik és vallják, hogy Isten a Szentírásban és a Szentíráson keresztül szól, ám úgy gondolják, ennek nincs különösebb jelentősége az értelmezés mai gyakorlatában, hiszen az értelmezés szerintük arra szorítkozhat csupán, hogy megvilágítsa a szöveg eredeti emberi beszédmódját. E célkitűzés már több segítséget nyújt, de még ez sem elegendő ahhoz, hogy eljussunk ahhoz a teológiai szemponthoz, amelyet keresünk.

Nem kis kihívás megállapítani, hogy a Szentírás sokféle emberi hangja miként válik isteni beszédmóddá. Nicholas WOLTERSTORFF *Divine Discourse* (Isteni beszédmód) című izgalmas könyvében (1995) megpróbálta kidolgozni ezt a kérdést. Szerinte akkor értjük meg a problémát, ha Karl Barth híres gondolatából indulunk ki: „Isten

beszéde egyben Isten cselekedete is” (CD 1/1: 143–162. o.). Véleményem szerint¹ Wolterstorff sikeresen világított rá arra, hogy az emberi beszéd koherenciája közvetíthet isteni beszédet, olyannyira, hogy szerinte azt is állíthatjuk: szó szerint (literálisan) igaz, hogy Isten a Szentírásban és a Szentíráson keresztül beszél hozzánk – természetesen amennyiben a beszédet kommunikációs cselekedetként fogjuk fel. Ez kétségtelenül lehetséges, ha a „helyettes beszédmódra” gondolunk, például arra, ahogy egy titkárnő leírja, amit a főnöke kommunikál. (Wolterstorff főleg a prófétikus beszédmódról szól: a prófécia egyszerre lehet emberi beszéd és isteni kommunikáció.)

Ha érintőlegesen is, Wolterstorff utal a beszédaktus-elméletre is, amikor azt állítja, hogy a szövegben az illokúciós aktus (a cselekedetnek inkább a kimondás**ban** való végrehajtása) érvényesül a perlokúciós hatással (amit a kimondás által érünk el) szemben. Ezt akkor láthatjuk be, ha nem a szerzői szándék titokzatosságát firtatjuk, hiszen feltételezhetünk olyan konvenciókat, amelyek csak bizonyos beszédmódokat engednek meg. Wolterstorff könyve viszont nem mutat rá elég erőteljesen, miképpen ismerhetjük fel az emberi szerzők állításából (illokúcióból) keletkezett speciális isteni beszédmód aktusait. Más szavakkal: elméletileg teljes mértékben egyetérthetünk vele, mégsem tudjuk, hogy ennek eredményeként hogyan olvassunk bizonyos bibliai szövegeket.

Számos különböző irányzatot képviselő mai teológus igyekezett kimutatni, hogy a beszédaktus-/performatív elméletek miképpen segíthetik megérteni a problémákat. Szerintem Kevin Vanhoozer mutatott legmesszebbre közülük. Elméletének három vonatkozására szeretnék rávilágítani, amelyek segítenek a bölcs bibliaolvasásban. Legkönnyebb félremagyarázni azt a gondolatát, amely szerint egyértelmű, hogy a szöveg valóban kommunikációs cselekedetet jelenít meg.

Egy meglehetősen hosszú – ötszáz oldalas – könyvének ezt a címet adta: „Van jelentés ebben a szövegben?” (*Is There a Meaning in this Text?* VANHOOZER 1998) Vanhoozer határozott válasza: igen! Minderre azáltal jut el, hogy az irodalomelméletet összekapcsolja azzal a teológiai meggyőződéssel, hogy a szövegek kommunikatív szándékot közvetítenek – természetesen ismét az illokúciós cselekedetek által. Nem egészen egyértelmű, hogy ez arra vonatkozik-e, hogy a szövegeknek jelentése van (később Vanhoozer maga is a jelentésre való utalás nélkül érvel, ami már világosabb) (lásd különösen VANHOOZER 2002). Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy ebben a könyvében Vanhoozer nem egyszerűen a Bibliáról vagy a bibliaértelmezésről szól, hanem a humán tudományok tágabb kontextusáról; vagyis arról, hogy a szövegek valóban kommunikálnak, függetlenül a szerzőjük szándékától.

Másodsor: Vanhoozer a Bibliával kapcsolatban egy ún. dramaturgiai modellt dolgoz ki. Ez arról szól, hogy a szöveg emberi olvasói miképpen „adják elő” (performálják) a Szentírás mint „szövegkönyv” kommunikatív szándékát (VANHOOZER 2005). Ebben az összefüggésben szerintem állhatatosan képviseli azt a felfogást, hogy a „kettős szerzőség” bevonható a sokszintű kommunikációs akció modelljébe. Vagyis arról van szó, hogy az emberi szerző(k) a szövegben lévő illokúciós aktusok által kommunikált(ak), s a tágabb kanonikus kontextus az illokúció már egy magasabb szintjét közvetítette, s ezt már összefüggésbe hozhatjuk az isteni szándékkal. Semmit sem nyernénk, ha bármilyen módon lerombolnánk ezeket az interpretációs lehetőségeket.

Harmadsor: Vanhoozer szembeállít bennünket egy alapkérdéssel, amely ezen a ponton vetődik fel: talán mégsem lehetetlen némi kreatív feszültséggel összeegyeztetni az Írásban sok olvasónak nem kis fejtörést okozó, furcsa emberi állítást és megnyilvánulást (illokúciót) azzal a hitbeli meggyőződéssel, hogy Ábrahám, Izsák és Jákób Istene ugyanaz az Isten, aki Jézus Krisztus Istene és Atyja, aki mindvégig szól a kánonon keresztül. VANHOOZER a *Remythologizing Theology* (A teológia remitologizálása, 2010) című könyvének első felében ad erre választ. Felidézi Mihail Bahtyinnak

¹ Saját nézetemet a beszédaktus-elmélet és a bibliai értelmezés kapcsolatáról szóló munkámban foglaltam össze: lásd BRIGGS 2009.

a dialogikus szerzőről szóló gondolatát. Az emberi személyekben és általuk megnyilvánuló isteni cselekedet árnyalt koncepciója bontakozik ki abban a meglátásban, hogy az ember szabadon vesz részt az Isten által kezdeményezett párbeszédben. Vanhoozer megfogalmazásában: „Isten dialogikus szerzősége – bár az ember irányába aszimmetrikus ez a kapcsolat – mégis teljesen megfelelő módja annak, hogy Isten saját céljaira emberi személyeket használjon fel azok racionális, akarati és érzelmi természetének figyelembevételével.” (Uo. 333. o.) Összegezve: „egy teodráma sok kanonikus hangot kíván” – a Bibliát tehát Vanhoozer a bahtyini „polifonikus” szerkesztés értelmében többszintes isteni szimfóniának tartja (uo. 473. o.).

Talán túlegyszerűsítve, ám a lényegét megragadva így is fogalmazhatunk: a Szentírás olvasói olyasvalamivel szembesülnek a szövegben, amit a különböző elméletek szintjén egyszer jelentésnek, máskor kommunikatív aktusnak vagy éppen témának (*Sache*) neveztek.

Mindezek az észrevételek akkor teljesen helytállóak, ha Istenre mint a kommunikációs cselekmény alanyára (szerzőjére) tekintünk, s ha figyelembe vesszük a kanonikus hangok sokféleségét, amint azok a gyakorlatban működni kezdenek. Vanhoozer Bahtyin-utalása jó példa arra a rugalmasságra, ami két különféle szempont összetarthatóságát illusztrálja. A Szentírásban megszólaló Isten dialogikus vitát folytat velünk. Ezért mondhatjuk, hogy a Biblia bölcs olvasása arra szólítja fel értelmezőit, hogy örüljenek azokkal, akik az Írásban okot találnak az öröme, és sírjanak azokkal, akik az Írásban okot találnak a sírásra – annak a bizonyosságában, hogy a Szentírás mindkettőre alkalmat ad.

A szövegre vonatkozó kérdés: a Szentírás mint valódi tanú, „szó szerint”

A bölcs olvasás másik általam említett szempontja a szöveggel s azon belül is a szó szerinti (literális) értelemmel kapcsolatos. Azt állítom ugyanis, hogy a bölcs olvasás a „szó szerinti” értelem mellett kötelezi el magát. A Szentírás szövege szó szerint azt jelenti, amit mond, és szó szerint igaz. Természetesen minden attól függ, mit is értünk a literális – szó szerinti – kifejezésen. (Meg kell állapítanunk, hogy a „literális” kifejezés kompromittálódott az elmúlt évszázadokban, de én nem adom fel, bár lehet, hogy a csata már eldőlt.)

Érdekes erre a kérdésre röviden történeti szempontból is visszatekinteni. A reformációtól egészen a modernitás fénykoráig ível az a korszak, ami a történeti tudat kialakulását eredményezte, s ez a folyamat azzal járt, hogy a szent szövegek megértését egyoldalúan historizáltuk. Amíg a modernitás előtti korban számtalan módja volt a szöveg megértésének, a történeti gondolkodás számára mindössze egy jelentése lett a szövegnek: az, amit a szöveg a maga történeti kontextusában jelentett; az, ami az adott történeti korra vonatkozott.

Ezzel szemben a középkorban a szövegnek négyes értelmet tulajdonítottak, s ezek között első volt a szó szerinti értelem; a második az allegorikus, a harmadik a tropologikus (mit cselekedjünk); a negyedik pedig az anagogikus (mit reméljünk). Mindez tehát élesen különbözik attól a modern kori törekvéstől, hogy mindössze egy jelentés létezik, s azt csak történetkritikai közvetítéssel, a szöveg eredeti összefüggéseinek rekonstrukciója során állapíthatom meg.

Hans FREI *A bibliai narrativa elhalványulása* (*The Eclipse of Biblical Narrative*, 1974) című mesterművében kimutatta, hogy ez az egyoldalúság milyen katasztrófális következményekkel járt. Frei kutatásai rávilágítottak, hogy a modernitás minden szöveget tudományosan leíró módszerrel vizsgált, s csupán azt tekintette „szó szerintinek”

(literálisnak), ami a valóságban is történeti. A „szó szerinti” azt kezdte jelenteni, hogy „történetileg pontos”; mert a szöveg csak a külső történelmi korra vonatkozik.²

Ám Frei szerint ez azzal járt, hogy „elhalványodott” a bibliai narratíva (elbeszélésmód), ami eredetileg „askriptív” értelemben volt realiztikus. Az irodalomtudósok szerint az „askriptív” értelem azt jelenti, hogy a szövegek egy másodlagos világot teremtenek, amelyen belül az olvasó megtanul navigálni annak megfelelően, hogy a kinyilatkoztatást hordozó szövegek miként idézik fel mindazt, ami szerinte megfelel a hitnek, a reménynek és a szeretetnek. Ilyen szövegek szerves egységben jelenítik meg a helyes cselekedetet és a helyes hitet.

Hagyományos azonban a szó szerinti értelem magában foglalta a szöveg történeti és irodalmi dimenzióit is; hiszen a szövegekben tényleg nyilvánvaló utalások is vannak arra, hogy valójában mi is történt (gondoljunk például Lukács evangéliumának előszavára). Ám ha a Szentírás szövegeit egy olyan igazságfogalomnak feleltetik meg, ami a történeti tudat által meghatározott mérték, akkor elkerülhetetlen, hogy a történeti és referenciális értelemben vett szó szerinti értelem elkülönüljön az irodalmi értelemben vett szó szerinti értelemtől.

A narratíva elhalványulásának igen mély és súlyos következményei lettek. A Szentírás tudományos tanulmányozása úgy vonzódott már a történeti kutatások felé, amint egy pillangó vonzódik a fényhez. Mindez nem jelenti azt, hogy vitatnánk: a történelem által megformált és formálódó kérdések rendkívül izgalmasak a szentírási szövegekkel foglalkozó komoly olvasók szemében.

Az ilyen szemléletnek azonban van egy sajátossága, mégpedig az, hogy visszatartja a kutatót a szöveggel való személyes, egzisztenciális találkozástól, amit esetleg a végtelenségig is halogathat. A narratíva elhalványodása sajnos odáig fajult, hogy a szövegek történelmi pontossága tekintetében a tudósok köre sajnálatosan két táborra szakadt: egyesek kritizálták, mások meg védelmezni kezdték a Biblia történelmi hitelességét.

Akik megértették Frei nézetét, azok előtt egyértelművé vált, hogy mindkét fenti álláspont eltávolodott a szöveg szó szerinti értelmének hagyományos felfogásától. Elmondhatjuk, hogy a szöveg irodalmi megközelítései komoly mértékben járultak hozzá a szó szerinti értelem hagyományos felfogásának visszanyeréséhez. Az irodalmárok ugyanis azt kezdték kutatni, hogy miként *olvasták és fogadták be* a régi szövegeket.

A bibliai kutatásoknak a napjainkban tapasztalható egyre növekvő szétaprózódásának idején – vagy talán éppen ezért – a prekritikai értelmezések felé történő odafordulást észlelhetünk.³ Talán azért is, mert a Biblia 21. századi olvasójának – a fentiek miatt – nem a történetkritikai kutatás szabályai tűnnek egyedül üdvözítőnek a szövegek értelmezésekor.

A Szentírással foglalkozó keresztény szempontú kutatás felerősödött a tudomány berkeiben is, s egyre inkább megjelenik a „hűség”, a hagyományos hit érvényességének mérlegelése a tudományos értelmezés szempontjából is. Vajon a keresztény egyház mit nyer abból, ha állandóan a szentírási szövegek történeti megbízhatóságával foglalkozik? Különösen akkor, ha e történeti megbízhatóságról kiderül, hogy az csupán a szentírási szöveg természetének és funkciójának redukálása arra, hogy mi is történt valójában.

Bármennyire sok segítséget és információt nyerünk a „Mi is történt?” kérdésünkre kapott válaszokból, ez teológiailag nem felel meg annak a feladatnak, hogy Istent megismerjük, hogy felismerjük az ő útjait és megértsük azt, hogy előtte hogyan kell élnünk.

Lehet, hogy a történeti kutatás segítségével itt és ott tanácsokra lelünk, ám ez teológiai szempontból távolról sem elegendő.

² Magyarul lásd: *A sensus literalis hermeneutikai kérdései* 2001.

³ Híres tanulmány: STEINMETZ 1980. Magyarul: STEINMETZ 1994.

A fent vázolt hermeneutikai változások fényében a „szó szerinti jelentés” iránti érdeklődés újra reflektorfénybe került, és ez nagyon gazdag, ám még nem lezárt eszmecsere eredményezett. A kérdés úgy fogalmazódott meg, hogy a „szó szerinti” jelentés bármi lehet a „közösségi olvasattól kezdve egészen a verbális és a dominált jelentés összjátékáig” (GREENE-MCCREIGHT 2005, 456. o.).

Természetesen az emberek nem erre gondolnak feltétlenül, amikor arról vitatkoznak, hogy mit jelent „szó szerinti” értelemben olvasni a Bibliát; van elég zűrzavar a tekintetben, hogy vajon „szó szerint igaz-e a Biblia”.

Amikor tanítok, megpróbálok különbséget tenni a szó szerinti értelem két jelentése között: az egyiket „tényszerűen szó szerintinek” (*literal-factual*) nevezem, amikor a szó szerinti (literális) arra vonatkozik, hogy mi is történt valójában. A másikat „az irodalmi szó szerintinek” (*literal-literary*), amikor a „szó szerinti” azt jelenti, amit a szavak szó szerint az adott oldalon jelölnek. Ha elmulasztjuk megtenni ezt a megkülönböztetést, olyan hasztalan vitákra ítéltetünk, hogy vajon tényleg hét nap alatt történt-e a világ teremtése a Genézis könyve értelmében.

Az „irodalmi szó szerinti” értelemben természetesen igen, így történt, de nem kell feltétlenül így olvasnunk a szöveget. A „faktuális szó szerinti” értelemben nem feltétlenül történt így, de ez még nem jelenti azt, hogy ne tehetnénk fel kérdéseket annak igazságára vonatkozóan.

Úgy gondolom, Hans Frei különbségtétele az askriptív olvasás („irodalmi szó szerinti” szint) és a deskriptív olvasás („faktuális szó szerinti” szint) között az egyik legfontosabb megkülönböztetés a Biblia bölcs olvasása tekintetében. S ha elmulasztjuk megtenni ezt a megkülönböztetést, akkor sok szinten állandóan nehézségekkel szembesülünk. Hadd világítsam meg ezt egy történettel!

Pár évvel ezelőtt egy barátom egy neves skóciai egyetem mesterprogramjára iratkozott be, amelynek témája *A tanítványság Márk evangéliumában* volt. Azt szerette volna vizsgálni, hogy Jézus tanítása alapján miként alakíthatja saját életét, s úgy gondolta, elég, ha Márk evangéliumát veszi alapul az előírt tanmenet fényében.

Amikor először találkozott a témavezetőjével (egy neves Újszövetség-kutató tudóssal), azt a tanácsot kapta tőle, hogy mindenekelőtt azt kutassa, hogy Márk evangéliuma mennyiben megbízható forrás Jézus élete kapcsán.

Nem nehéz belátnunk, hogy ez csak akkor lehet elsődleges kérdés, ha feltételezzük, hogy egyedül a történelem lehet a tudományos kutatás legitim tárgya, hiszen – úgymond – hitelesebb eredményekhez jutunk, ha Jézus mondásainak történelmi alapjait rekonstruáljuk. A barátom elkészítette a szakdolgozatát Márk és a szinoptikus evangéliumok néhány kérdéséről. Majd visszatért Afrikába, hogy megkezdje lelkési szolgálatát, de a megszerzett ismeretek nem nyújtottak bölcsességet neki a keresztény életvezetéshez.

Ez a történet (és számos ehhez hasonló) miről is szól tulajdonképpen? A barátomnak nem egy mindent megbénító „ortodoxia” szellemétől kellett megszabadulnia. Ő a szöveg „szó szerinti értelmét” szerette volna kutatni, hogy Márk evangéliuma kapcsán megismerje, mit jelent az Istennel való élet. Ám azt az utasítást kapta, hogy a szöveg történeti vonatkozását kutassa.

Természetesen a „szó szerint értelmet” nem lehet megállapítani a történeti kutatásokra vonatkozó képzelet hiányában. De a cipő nem a megfelelő lábra került: a kritikai kutatás korlátozó szempont lesz, ha nem kerülünk úgy kapcsolatba a szöveg *témájával*, hogy az az egyház életére és a személyes tanítványság kérdésére is vonatkozzon. A bölcs bibliaolvasásnak az lenne a feladata, hogy hagyja érvényesülni a szövegben rejlő, életet átalakító erőt, és csak annyiban kell a kritikai megállapításokhoz fordulnia, amennyiben azok megvilágítják az értelmezés feladatát.⁴

⁴ Jézussal kapcsolatban lásd még FREI 1975; Frei nyomában jár JOHNSON 1996, illetve GAVENTA–HAYS 2008. Lásd továbbá HAYS 2011.

Van még számos további szempont a szöveg természete kapcsán, ami segíthet nekünk, hogy a Biblia bölcs olvasói lehessünk. Érdeemes lenne foglalkozni a szentírási kánon két szövetségének kapcsolatával: ilyenkor a „szó szerinti értelem” egy teológiailag gazdag figurális vagy tipológiai kapcsolatban mutatkozik meg. Elgondolkodtató, hogy ez a szempont mennyire háttérbe szorult, amikor a bibliai szövegeknek csak a történelmi vonatkozása lett érdekes, és nem az Ó- és az Újszövetség kanonikus kapcsolata. Biztatónak tekinthetjük, hogy neves Ószövetség-kutatók, mint Christopher Seitz, vagy Újszövetség-kutatók, mint Richard Hays munkásságának köszönhetően a figyelem ismét a figurális értelmezés felé fordult, úgy, hogy közben a szerzők párbeszédet folytatnak a kritikai kutatással, s nem azt elutasítva lépnek fel.⁵

Az olvasóra vonatkozó kérdés: a Szentírás mint az egyház szövege, amely kiábrázolja és formálja a keresztény jellemet és lelkiséget

Végül milyen perspektívákkal járulhatunk hozzá a bölcs olvasáshoz az olvasó szempontjából? A Biblia értelmezésére a 20. században egyre jellemzőbbé vált az olvasó felé való fordulás. Egyszerre egész széles spektrumú, egymással nem feltétlenül összefüggő elméleti irányok jelentek meg az olvasóval kapcsolatban: irodalomkritikai szempontok (a „beleértett” olvasó, az „ideális” olvasó); egy-egy ügy képviselői (feminizmus, felszabadításteológia); a „valódi olvasó” (mit jelent a tényleges olvasás az egyes értelmező közösségekben) stb. Mindezek általában hasznos szempontokkal járulnak hozzá a bibliaértelmezés önmagára reflektáló kérdéseihez.

A témához annak a kérdésnek a kutatásával kívántam hozzájárulni e hermeneutikai összefüggésben, hogy mit is jelent az olvasó jelleme. Mindezt a Szentírás „ideális olvasója” (*implied reader*) témája keretében vizsgáltam, s azt próbáltam feltárni, hogy egy ilyen olvasó milyen értelmezői erényekkel bírhat.⁶ Ilyenkor különös figyelemmel fordulunk a szöveg által megkonstruált „ideális olvasó” irányába; olyan morális-etikai kérdések felé, amelyeket ez az olvasás a felszínre hoz; s azt vizsgálom, hogy az egyes értelmezési erények – alázat, bölcsesség, bizalom, szeretet, befogadókészség stb. – miképpen valósulnak meg az értelmező személyes életében.

Először is megpróbáljuk összeszedni a Biblia olvasóinak jellemvonását: mit is takar ez a kifejezés: a „Biblia érényes olvasója”? Megkíséreljük a maga kritikai és imaginatív teljességével komolyan venni a szöveg által létrehozott világot. Ugyanakkor foglalkozunk olyan általános kérdésekkel is, amelyek más szövegek esetében is formálják a szöveg által megfogalmazott kihívásokra figyelő olvasót.

Az egyik kritika, amit egy ilyen „erényközpontú” bibliaértelmezéssel szemben néha megfogalmaznak, hogy megfordítja azt a sorrendet, amellyel általában a dolgokhoz viszonyulunk. A múltban – mondják – úgy tekintettünk a szövegre, hogy az megérinti a morális és etikai érzékünket, s ezáltal segít megformálni/kialakítani személyiségünket.

Ám az „erényközpontú megértés” – ellentétben azzal a felfogással, hogy ezek az erények magukból a szövegekből „folynak ki” – most mindenekelőtt a Biblia olvasásának „bemeneteli követelménye” lesz. De mikor is ismerjük fel azokat az erényeket, amelyekkel helyesen kezdjük el a Biblia olvasását? Mintha „hátról” akarnánk belépni?! Úgy vélem, helytelen, ha ezt a kérdést a vagy-vagy alternatívájában fogalmazzuk meg.

A Szentírás elég sokat mond nekünk arról, hogy tulajdonképpen mi is az erény. Helyes tehát az „erényes körről” mint „visszajelzési módról” gondolkodnunk. A Szentírásból például megtanulhatom, hogy mit jelent az alázatosság

⁵ Lásd például SEITZ 2001; 2011; HAYS 2014 és alaposabban HAYS 2016.

⁶ BRIGGS 2010. Lásd még FOWL–JONES 1991.

iránti vágyakozás. Megpróbálom tehát alázatos szívvel olvasni a Bibliát. Miközben ezt teszem, egyre inkább megvilágosodik előttem, hogy mit is jelent az alázatos élet – legalábbis elméleti szinten, hiszen az sem kizárt, hogy rossz vágányon vagyok. (Arisztotelész például azt gondolta, hogy a nagylelkűség az igazi erény, s az alázat ezzel szemben a nagylelkűség megvalósításának kudarca.) Ám az alázatosság gyakorlatai elvezethetnek az erény átgondoltabb és potenciálisan fegyelmesebb megvalósulásához. Ez aztán még jobban segít az olvasás alázatában.

Mint a példánkban is láttuk: sok szempontból fogalmazódik meg a kérdés, hogy ki tudja jól olvasni a Bibliát. Jól gondoljuk, ha belátjuk, hogy az olvasó integrált tapasztalata döntő szerepet játszik ebben.

A bölcs olvasást részben akkor érjük el, ha az olvasás közben változunk meg és formálódunk át. Brevard Childs ezt mondta a Yale-i Egyetem Teológiai Fakultásán az Ószövetség bevezetéséről tartott előadásán: „Ha jó exegeta akarsz lenni, akkor légy jó ember!” (Idézi MATHEWS MCGINNIS 1999, 244. o.)

Hasonlóképpen a bölcs olvasás művelése azzal jár, hogy kitartóan figyelünk a spirituális szempontok széles skálájára. Ha ezt megkerüljük, akkor más érdek fogja meghatározni az olvasásunkat. Ezért mondom, jól figyeljünk arra, hogy a Bibliában és a Biblián keresztül miképpen is alakul át a mi bibliaolvasásunk.

Összefoglalás és további gondolkodás

Azzal kezdtem, hogy a Biblia teológiai értelmezésének újabb irányzatai segítenek abban, hogy választ találjunk arra a kérdésre, mit jelent a Bibliát bölcsen olvasni. Láttuk, hogy Isten jelen van a Szentírás kommunikatív cselekedeteinek szerzői szándékában. Láttuk azt, hogy a szöveg a maga sajátosságait az irodalmiságában mutatja meg. Láttuk, hogy a bölcs olvasás bölcs olvasókat kíván, akik keresztény jellemmé alakulnak.

Sok megválaszolatlan kérdésünk maradhat még. Az egyik legérdekesebb az, hogy miként olvassuk a Bibliát, amelyről egy hittudományi egyetemen tanulunk. Válasszuk-e külön a tudományos olvasást a hívó olvasástól, vagy kezdjünk-e el párbeszédet a tudás és a hit között?

Mi forog kockán? Az, hogy megtaláljuk a teológiailag és kritikailag elkötelezett írásmagyarázat elfogadható kifejeződéseit? Hogy milyen legyen a bibliakommentárunk? Hogy a prédikáció a tudományos vagy az egyházi igéyeknek feleljen-e meg inkább? Vagy mi is annak a szerepe, hogy a Szentírás átfogó narratíváját (elbeszélésmódját) tartjuk szem előtt? Hogyan tudjuk megmagyarázni ezt a narratívát? Hogyan ábrázolja a Biblia az ideális olvasót? Kétségtelenül izgalmas időkben élünk, amikor keresztény teológusként fordulunk a Bibliához. Valóban igen nagy szükségünk van a bölcsességre!

A *Bölcs bibliaolvasás* című könyvemben különféle szövegek különféle magyarázatával kísérleteztem, s ezek közül mindegyiknek saját szerepe van a bölcs bibliaolvasásban. Meggyőződésem, hogy a Szentírás teológiai és hermeneutikai kérdéseinek igen produktív kibontakozási lehetősége, ha engedjük, hogy maga a szöveg vesse fel ezeket a problémákat.

Hadd zárjam előadásomat a farizeus és a vámszedő példázatának felidézésével, amelyet Lukács evangéliumának 18. fejezetében olvashatunk (9–14): „*Némely elbizakodott embernek, aki igaznak tartotta magát, a többieket pedig lenézte, ezt a példázatot mondta: Két ember ment fel a templomba imádkozni: az egyik farizeus, a másik vámszedő. A farizeus megállt, és így imádkozott magában: Istenem, hálát adok neked, hogy nem vagyok olyan, mint a többi ember: rabló, gonosz, parázna, vagy mint ez a vámszedő is. Böjtölök kétszer egy héten, tizedet adok mindenből, amit szerzek. A vámszedő pedig távol állva, még szemét sem akarta az égre emelni, hanem a mellét verve így szólt: Istenem, légy*

irgalmas nekem, bűnösnek! Mondom nektek, ez megigazulva ment haza, nem úgy, mint amaz. Mert aki felmagasztalja magát, megaláztatik, aki pedig megalázza magát, felmagasztaltatik.”

Számos tényezőt kell figyelembe vennünk, hogy megértsük ezt a rövid példázatot. Az emberi szerző világa egyértelmű képet tár elénk a farizeusok természetéről és kilétéről mindazzal együtt, hogy más irodalmi hagyományokkal ellentétben a farizeusok az evangéliumokban igen negatív szereplőként jelennek meg.

Ha a szöveg „irodalmi szó szerinti” jelentésére figyelünk, akkor észrevehetjük, hogy textusunkban milyen gyakran szerepel az „igaz” (*dikaiosz*, 9. vers) és az „igazzá válás” (*dikaioó*, 14. vers) szó, ami oly feltűnően jelenik meg a szöveg felszínén, hogy szinte erőteljesebb, mint Pál apostol leveleiben. S ha a szöveg olvasóinak státuszára és jellemére figyelünk, akkor izgalmas megfigyeléseket tehetünk arra vonatkozólag, hogy kinek jelent biztatást, kinek pedig kihívást a szöveg.

Az olvasók, akik általában már előre tudják, hogy a farizeusok a „rosszfiúk”, s így hajlamosak arra, hogy egyetértsenek Jézus segítőkész figyelmeztetésével, anélkül, hogy eközben felismernék: maguk is talán inkább a farizeushoz hasonlítanak, s nem a vámszedőhöz.

Lukács evangéliumában ez a példázat az ún. „nagy útleírásban” található, amely az evangélium második felét meghatározó szenvedéstörténet közvetlen előzménye. Mindez minket is arra kell hogy készítsen, hogy a példázatot Jézus küldetésének távlatában olvassuk, s felismerjük, mit is akar Isten mondani nekünk, amikor a példázat éppen itt, az elbeszélésnek ezen a pontján hangzik el.

Nagyon is elképzelhető, hogy a farizeusok a maguk szakmai felkészültsége és írásszerető buzgósága közepette elveszítették a bölcs olvasás képességét, és szinte észrevétlenül olyan olvasók lettek, akik saját pozíciójuk vagy meggyőződésük igazolása érdekében használták az írásokat. A történet talán éppen arról a mai gyülekezeti tanítóról szól, aki – miután elmagyarázta a példázatot – így imádkozik: „Hálásak vagyok neked, Istenünk, hogy nem olyanok vagyunk, mint a farizeus.” Bizony, ez meglehetősen zavarbaejtő, mert pontosan úgy hangzik, mint a farizeus imádsága.

A Biblia bölcs olvasása talán azt jelenti, hogy úgy olvasunk, mint a vámszedő: készek vagyunk Isten megszólításának befogadására; nyitottak arra, hogy a szöveg vezessen bennünket oda, ahova akar; s olyan jellemek legyünk, akik régóta megmártóztak (és újra és újra megmártóznak) a szöveg tengerében...⁷

Fordította: Fabiny Tibor

Hivatkozott művek

- BARTH, Karl 1936. *Church Dogmatics*. 1/1. köt. *The Doctrine of the Word of God*. Ford. G. T. Thomson. T&T Clark, Edinburgh.
- BRIGGS, Richard S. 2009. Speech-Act Theory. In: David G. Firth – Jamie A. Grant (szerk.): *Words and the Word. Explorations in Biblical Interpretation and Literary Theory*. IVP, Downers Grove. 75–110. o.
- BRIGGS, Richard S. 2010. *The Virtuous Reader. Old Testament Narrative and Interpretive Virtue*. Baker Academic, Grand Rapids. (Studies in Theological Interpretation.)
- BRIGGS, Richard S. 2011. *Reading the Bible Wisely. An Introduction to Taking Scripture Seriously*. Jav. kiad. Cascade Books, Eugene.
- FOWL, Stephen E. – JONES, L. Gregory 1991. *Reading in Communion. Scripture and Ethics in Christian Life*. SPCK, London.

⁷ Lk 18,9–14-hez lásd BRIGGS 2011, 20–30. o.

- FREI, Hans 1974. *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. Yale University Press, New Haven – London.
- FREI, Hans W. 1975. *The Identity of Jesus Christ. The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*. Fortress Press, Philadelphia.
- GAVENTA, Beverly Roberts & HAYS, Richard B. (szerk.) 2008. *Seeking the Identity of Jesus. A Pilgrimage*. Eerdmans, Grand Rapids.
- GREENE-MCCREIGHT, Kathryn 2005. Literal Sense. In: Kevin J. Vanhoozer et al. (szerk.): *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Baker Academic, Grand Rapids – SPCK, London. 455–456. o.
- HAYS, Richard B. 2011. Knowing Jesus. Story, History, and the Question of Truth. In: Nicholas Perrin – Richard B. Hays (szerk.): *Jesus, Paul and the People of God. A Theological Dialogue with N.T. Wright*. InterVarsity Press, Downers Grove. 41–61. o.
- HAYS, Richard B. 2014. *Reading Backwards. Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness*. Baylor University Press, Waco.
- HAYS, Richard B. 2016. *Echoes of Scripture in the Gospels*. Baylor University Press, Waco. (Megjelenés alatt.)
- JOHNSON, Luke T. 1996. *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*. Harper, San Francisco.
- MATHEWS MCGINNIS, Claire 1999. Swimming with the Divine Tide. An Ignatian Reading of 1 Samuel. In: Christopher Seitz – Kathryn Greene-McCreight (szerk.): *Theological Exegesis. Essays in Honor of Brevard S. Childs*. Eerdmans, Grand Rapids. 240–270. o.
- A sensus literalis hermeneutikai kérdései*. Szerk. Fabiny Tibor. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2001. (Hermeneutikai Füzetek 25.)
- SEITZ, Christopher 2001. *Figured Out. Typology and Providence in Christian Scripture*. Westminster John Knox Press, Louisville.
- SEITZ, Christopher 2011. *The Character of Christian Scripture. The Significance of a Two-Testament Bible*. Baker Academic, Grand Rapids. (Studies in Theological Interpretation.)
- STEINMETZ, David C. 1980. The Superiority of Pre-Critical Exegesis. *Theology Today*, 37. évf. 1. sz. 27–38. o.
- STEINMETZ, David C. 1994. A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége. In: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest. (Hermeneutikai Füzetek 1.) 6–20. o.
- VANHOOZER, Kevin J. 1998. *Is There a Meaning in this Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Eerdmans, Grand Rapids.
- VANHOOZER, Kevin J. 2002. From Speech Acts to Scripture Acts. The Covenant of Discourse & the Discourse of Covenant. In: *uó: First Theology. God, Scripture & Hermeneutics*. IVP Academic, Downers Grove. 159–203. o.
- VANHOOZER, Kevin J. 2005. *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*. Westminster John Knox Press, Louisville.
- VANHOOZER, Kevin J. 2010. *Remythologizing Theology. Divine Action, Passion, and Authorship*. Cambridge University Press, Cambridge. (Cambridge Studies in Christian Doctrine 18.)
- WOLTERSTORFF, Nicholas 1995. *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*. Cambridge University Press, Cambridge.



Dr. Richard Briggs az angliai Durhami Egyetemen (Cranmer Hall, St John's College) az Ószövetség előadója és a biblikus tárgyak oktatásának koordinátora. Anglikán lelkészi szolgálatra készíti fel a hallgatókat. Együttal a durhami St. Giles Church beosztott lelképásztora. Kutatásai a hermeneutika elméletével és az Ószövetség teológiai értelmezésével foglalkoznak. Jelentősebb könyvei: *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation* (Beszédaktus-elmélet és bibliai interpretáció, 2001); *Virtuous Reader* (Érényes olvasó, 2010); *A Theological Introduction to the Pentateuch* (Teológiai bevezetés a Pentateuchoshoz; társszerkesztő, 2012).