

In Memoriam

Colin Gunton

1941–2003

Bevezetés

A következőkben egy, a kortárs teológiában gyakran mellőzött téma, nevezetesen a Szentírás természetének dogmatikai vázlata kerül bemutatásra. Vázlatról lévén szó, nem pedig értekezésről, számos olyan kérdés, amely egy teljes bemutatást érdemelne – például a Szentírás és a hagyomány vagy a Szentírás és a prédikáció kapcsolata – nem kerül feldolgozásra. Azzal is tisztában vagyok, hogy kevés szó esik olyan témákról, melyeket a modern teológia és hermeneutika teljes részletességgel tárgyal. Nem szolgálok semmiféle elmélettel a „textualitásról”, és szinte szóba sem hozok olyan kérdéseket, mint a dekonstrukció vagy a beszédaktus-elmélet hatása a Szentírás természetéről való gondolkodásra, vagy mint az értelmező közösségek működése. Hogy ezek a kihagyások hiányosságok-e, azt az olvasó megítélésére bízom. A témák, amelyekkel mégis foglalkoztam, azért kerültek kiválasztásra, mert számomra úgy tűnik, ezek alkotják a Szentírás mibenlétéről szóló rendszerezett dogmatikai megközelítés lényegi artikulusait.

De *van-e* egyáltalán olyan, hogy Szentírás? A kultúra- és vallástudományok elméletirői, valamint több modern teológus is igyekszik meggyőzni bennünket arról, hogy nincs: a „Szentírás” szókapcsolat mindössze az „írás” fogalom kibővítése, és mint ilyen, nem azokra a tulajdonságokra utal, amelyekkel a bibliai kánon Isten kommunikatív tevékenységéhez való kapcsolata révén rendelkezik, hanem az emberi szereplők kulturális és vallási világot alkotó tevékenységére. Mivel azonban az alábbiakban nem a kultúra- vagy a vallástudomány, hanem a keresztyén dogmatika tárgykörébe tartozó esszé következik, azt állítjuk, hogy valóban van olyan, hogy Szentírás, melynek bemutatásához a Szentháromság Isten üdvözítő és kijelentő tevékenységének nyelvezetét kell alkalmaznunk. E dogmatikai bemutatás nem tagadja, hogy a Szentírás a kulturális invenció területéhez is tartozik, hiszen a Szentírás (az az emberi szöveg, melyet Isten kommunikatív jelenlétének szolgálatára megszentel) továbbra is „írás” (vallási közösségek által létrehozott és használt emberi írás). A dogmatika azt azonban nem engedi, hogy a „Szentírás” egyedi fogalmát az „írás” általánosabb kategóriájába csomagoljuk, sokkal inkább a kettő közötti különbségeket maximalizálja, ezáltal pedig ellenáll a Szentírás kulturális poétikának való alárendelésének. Az eredmény a Szentírás egy dogmatikai ontológiája: annak bemutatása, hogy *mi* a Szentírás Isten szerető és megújító önközlésének üdvözítő ökonómiájában.

A dogmatika a modern angolszász protestáns hittudomány perifériáján helyezkedik el, és tisztában vagyok vele, hogy ami számomra fejtörést okoz, vagy nem bizonyul túl meggyőzőnek, azt sok kortársam magától értetődőnek tartja, és hogy az általam magától értetődőnek tartott dolgok pedig a kortársaim közül hoznak sokakat zavarba. Azzal vigasztalom magamat, hogy néhány elődömben viszont egészen jó társaságra lelek. 1935-ben Günther Dehn, akit két évvel korábban rúgtak ki a hallei Gyakorlati Teológiai Tanszékről, meglehetősen megdöbbenő Dale-előadásokat tartott Oxfordban *Man and Revelation* címmel. Hallgatói legalábbis minden bizonnyal megdöbbenhettek: a kiadott változathoz írt előszavában Dehn visszaemlékezik enyhe fejrázásukra,¹ majd így folytatja:

„Arra törekedtem, hogy a keresztyén gondolkodás és élet bizonyos kérdéseivel ne mint független tudós, hanem mint az egyházhoz kötött teológus foglalkozzam. Ez bizonyára furcsának tűnhet azok számára, akiknek azt mondják, hogy a teológiát az általános ismeretek ágai közé kell sorolni, valamint hogy annak kérdéseit ugyanúgy lehet kezelni, mint a spirituális ismeretek egyéb ágainak kérdéseit, tudniillik a kor kulturális tudatának megfelelően. A teológus minden bizonnyal részes korának kulturális tudatában, de feladata szempontjából ennek mindössze formális jelentősége van. A teológiát nem a kultúra segíti elő, hanem az Isten kijelentésébe mint minden emberi történelmen túli eseménybe vetett hit, amelyről a Szentírás tanúskodik, és amelyet Egyházunk Hitvallásai erősítenek meg. Csak egy ezekhez a leglényegesebb előfeltételekhez kérlelhetetlenül ragaszkodó teológia segíthet egy olyan Egyház felépítésében, amely valóban megingathatatlanul áll a korszellem minden támadása közepette; és csak egy ilyen Egyház lehet a föld sója és a világ világossága – minden más Egyház a világgal együtt vész el.”²

Rem acu tetigisti.

A Szentírás természetéről szóló dogmatikai fejtegetés természetesen csak szerény szerepet vállalhat, mintegy segédként lehet jelen a teológia elsődleges feladata, az exegézis mellett. Mégis, azok tisztázások, melyeket egy ilyen fejtegetés kínál, nem nélkülözik jelentőségüket, mivel világosan kifejezik az exegétának az exegetikai munka helyéről, jellegéről és céljáról alkotott felfogását. Egy olyan teológiai kultúrában, amelyben az exegetikai önmegértést gyakran más, kevésbé gyümölcsöző hatások formálják, a Szentírás dogmatikai bemutatásának

¹ Vö. Günther Dehn, *Man and Revelation*, Hodder & Stoughton, London, 1936, 8. A könyvhöz írt előszavában Nathaniel Micklem, a Mansfield College akkori rektora, akinek égisze alatt a Dale-előadásokat tartották, kissé fanyarul jegyzi meg, hogy „nem számíthatok arra, hogy ez a könyv teljes elfogadottságot nyer az angol nyelvű keresztyének körében” (3.).

² Uo. 7k.

kidolgozása bizonyos polémikus időszerűséggel bírhat – amely azonban nem helyettesítheti vagy szoríthatja háttérbe az exegézis munkáját.

A könyv anyagának egy korábbi változata 2001 májusában hangzott el a University of Aberdeen falai között *Scottish Journal of Theology* előadásokként. Őszintén hálás vagyok az előadások megtartására szóló felkérésért, valamint az aberdeeni barátoknak és kollégáknak, akik időt szakítottak rá, hogy megvitassuk az előadások tartalmát. Végezetül pedig különösen hálás vagyok Iain és Morag Torrance-nak végtelen kedvességükért.

1. Kijelentés, megszentelés és ihletettség

A Szentírás nem egy önmagában álló vagy egyszerű entitás. A „Szentírás” mint fogalom elsősorban szövegek egy bizonyos összességére, másodsorban pedig különösen is ezek isteni eredetére és az egyház általi használatukra utal. Így a fogalom tartalma csakis úgy térképezhető fel alaposan, ha ezeket a szövegeket a teremtményi események, közösségek, szereplők, gyakorlatok és magatartások összességével kölcsönhatásban lévő, célirányos isteni cselekvéssel összefüggésben látjuk. A bibliai írásokról Szentírásként beszélni végső soron többre (de nem kevesebbre!) utal, mint magukra az írásokra. Ez egyrészt azt jelenti, hogy ezeket a szövegeket az isteni önközlésben való eredetük, funkciójuk és céljuk fényében ábrázoljuk, másrészt pedig, hogy ajánlásokat teszünk arra nézve, hogy milyen – eredetüknek, funkciójuknak és céljuknak megfelelő – válaszokat adjunk ennek fényében ezekre a szövegekre. A „Szentírás” tehát egy összefoglaló kifejezés a bibliai írások természetére és funkciójára azon kommunikációs aktusok összességében, melyek Isten irgalmas önmegnyilvánulásától egészen a hívők közösségének engedelmes hallgatásáig terjednek.

A Szentírás elégséges volta tehát nem egészen egyezik annak „önelégességével”.¹ Bár a „Szentírás” valóban egy összetett valóságra utal (szövegek a kijelentés és a befogadás viszonyában), elemei mégis meghatározott renddel bírnak. Legfőképpen mind a szövegek, mind a befogadásukat övező folyamatok alárendelődnek a Szentháromság Isten önbemutatásának, melynek a szöveg a szolgája, és amely az olvasókat mint a legfőbb méltósággal, legitimitással és hatékonysággal bíró szó szólítja meg. Ez a sorrend azért

¹ Az „elégségeség” és az „önelégesség” közötti különbséget T. Ward fogalmazta meg igen pontosan könyvében: *Word and Supplement. Speech Acts, Biblical Texts, and the Sufficiency of Scripture*, Oxford University Press, Oxford, 2002. Ward igyekszik tisztázni „teológiai és hermeneutikai szempontból, hogy »a Szentírás elégségesége« szükségszerűen egy körülhatárolt fogalom”. Ezért bírálja mind az „új kritika” („New Criticism”) ikonikus szövegelméleteit, mind a Hans Frei-féle erősen formalista szentírásfelfogást, melyet ő „hiperelégségeségnek” nevez (150.), és amely összekeveri a szöveg objektivitását annak önelégességével (lásd 198.). Ward ellenjavaslatában Derrida textuális „pótlék” fogalmára és leginkább Wolterstorff beszédaktus-elméletének alkalmazására apellál, amely „megmutatja, hogy a szerzők szövegeikkel és azok jelentésével együtt, ahogy az olvasók is, csak akkor léteznek értelmesen, ha úgy viszonyulnak egymáshoz, hogy közben egyik elem különbözősége sem olvad bele bármelyik másik elembe” (198k.). Ward helyesen állítja sorrendbe az isteni cselekvés, valamint a szerzőség és az olvasás emberi tevékenységének kapcsolatát, amikor az isteni cselekvőt helyezi előtérbe. Mégis – ahogy az szinte elkerülhetetlen egy olyan mű esetében, amely nagy erőket fektet a kommunikatív cselekvés filozófiai elmélete által nyújtott fogalmi készletekbe – a dogmatikai tartalom határozottan szerényen kerül alkalmazásra Wardnál. Joggal merülhet fel a kérdés, hogy a beszédaktus-elmélet képes-e biztosítani mindazt, ami a Szentírást tárgyaló klasszikus protestáns tan „kritikai visszanyeréséhez” kell, és vajon nem szükségeltetik-e egy sokkal szélesebb körű hivatkozás olyan fogalmakra mint a kinyilatkoztatás és az ihletettség (ezzel együtt pedig a Szentháromság-tan).

kulcsfontosságú, mert amennyiben elmulasztjuk leszögezni némi határozottsággal ennek a kommunikatív isteni tevékenységnek való szigorú alárendeltségüket, úgy mind a szöveg, mind az olvasás és a befogadás gyakorlata kiszakadhat, és független vagy kvázi független vizsgálat és magyarázat tárgyává válhat. Ennek bekövetkezése rendszerint a Szentírás rendezetlen ontológiáját eredményezi.

A rendezetlenség egyik fajtája – tudniillik a szöveg elszigetelődése mind Isten kijelentő tevékenységében elfoglalt helyétől, mind a hívők közösségében történő befogadásától –, mint azt látni fogjuk, egy régi, reformáció óta jelenlévő probléma a nyugati teológiai gondolkodásban. Egy valamelyest másfajta rendezetlenség áll elő, mikor a „Szentírás” szót úgy magyarázzák, hogy annak elsődleges (vagy nem egyszer kizárólagos) vonatkozása a bibliai szövegek olvasók általi használatára vonatkozik, és csak másodsorban (ha egyáltalán) a szövegek Isten kommunikatív kegyelmének ökonómiájában elfoglalt helyére. Példaként: *What is Scripture?* című könyvében Wilfred Cantwell Smith kitartóan érvel amellett, hogy „Az Írások nem szövegek!”², azaz hogy az „Írás” szó inkább a szövegekkel szembeni emberi gyakorlatokat, mintsem magukat a szövegeket jelenti:

„A Szentírásnak nincs ontológiája. A fogalomnak nincs sem metafizikai, sem logikai vonatkozása; végül pedig nem mondhatjuk, hogy „van” olyan, hogy Szentírás [...] Nem a Szentírás szövege kérdéses, amelyet megérteni kell, és amelyről elmélet alkotható, hanem a kérdést a Szentírással való emberi foglalkozás dinamikája veti fel [...] a Szentírás [...] emberi tevékenység eredménye: egyben emberi hajlam és lehetőség. A Szentírásnak nincs ontológiája; mint ahogy alacsonyabb szinten nincs ontológiája sem a művészetnek, sem a nyelvnek, sem más dolgoknak, amelyeket mi, emberi lények teszünk és alkotunk. Mindezek ahelyett, hogy tőlünk függetlenül léteznének, inkább a mi személyiségünk ontológiájának részterületei.”³

A kérdések teológiaiilag sokkal összetettebb vizsgálatát kínálja Ingolf Dalferth, aki a „Szentírás” (*Schrift*) egyes számú kifejezés és az „szent iratok” vagy „írások” (*Schriften*) többes számú kifejezés közötti különbséget vizsgálja. Míg az utóbbi a bibliai írásokra önmagukban [*per se*] utal, addig az előbbi ezekre az írásokra a hívők közössége általi használatukban. A „Szentírás”

² W. Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, SCM, London, 1993, 223. Ezzel szemben T. Ward nagyon helyesen ragaszkodik az Írás ontológiájának igényéhez, és ahhoz, hogy a szöveg használata a szöveg sajátosságaiban kell, hogy gyökerezzen: *Word and Supplement*, 300–302.

³ Cantwell Smith, *What is Scripture?*, 237.

tehát „a Biblia írásainak használata [...] az egyházi ígehirdetés eseményében”,⁴ a „Szentírás” fogalmának tehát szerves része „a keresztyén *közösség* vagy egyház”, amely a bibliai írásokat Szentírásként használja.⁵ Dalferth aggodalma nyilvánvalóan a reformáció legitim meggyőződése: az a törekvés, hogy kerüljük a Szentírás természetének *extra usum* való értelmezését, és ragaszkodjunk a Szentírás természetének *in usu et actione* meghatározásához. A nehézség akkor merül fel, amikor a használatot és a cselekvést a Szentírás egyház általi „kérügmaticus-doxológiai használatával” azonosítják.⁶ Dalferth egyértelműen elkerüli Cantwell Smith szentírásfogalmának a közösségi használat általi összeomlását, azáltal, hogy ragaszkodik a Szentírás, az egyház és a hit kommunikatív isteni jelenléttel való koinherenciájához; azonban megállapítása szerint a „Szentírás” fogalma a keresztyén *Lebenspraxis* egy empirikus tartalom nélküli⁷ aspektusával azonosítható, ez pedig egy egészen más irányba mutat, ahol az egyház kollektív szubjektivitása jelentős szerepet játszik.

Amire szükségünk van, és amit ez a könyv is felvázolni próbál, az a Szentírás természetének egy olyan dogmatikai bemutatása, amely nem korlátozza a fogalom által jelzett hatáskört (Isten kommunikációjával és annak meghallásával kapcsolatos szövegek), és nem engedi, hogy az emberi befogadás eleme túlértékelődjön. Az első három fejezet e kérdések tanulmányozására vállalkozik, megvizsgálva a Szentírásnak a kijelentés, a megszentelés és az ihletés isteni cselekedetekhez való viszonyát, valamint az Isten Igéjének egyházi és olvasói befogadásának aktusait. A legfontosabbnak azt tartom, hogy a különböző elemek (kijelentés, szöveg, közösség, hithű befogadás) közötti megfelelő kapcsolatokat csak azok gondos dogmatikai pontosításával lehet megőrizni.

Ebben az első fejezetben azzal a kezdjük meg a Bibliáról mint Szentírásról való keresztyén beszéd dogmatikai vetületének feltérképezését, hogy megállapítsuk, a „Szentírás” fogalom egyik alapvető feladata, hogy jelezze a bibliai szövegek által elfoglalt helyet a Szentháromság Isten kijelentő, megszentelő és ihlető cselekedeteiben. A Szentírást dogmatikailag az Isten önközlésében betöltött szerepe alapján tárgyaljuk, vagyis az Atya, a Fiú és a Lélek cselekedetei alapján, amelyek létrehozzák és fenntartják azt az üdvözítő közösséget

⁴ I. U. Dalferth, „Die Mitte ist außen. Anmerkungen zum Wirklichkeitsbezug evangelischer Schriftauslegung”, in C. Landmesser et al., (szerk.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, de Gruyter, Berlin, 1997, 183.

⁵ Uo.; vö. Uő., „Von der Vieldeutigkeit der Schrift und der Eindeutigkeit des Wortes Gottes”, in R. Ziegert, (szerk.), *Die Zukunft des Schriftprinzips*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994, 169.

⁶ Dalferth, „Von der Vieldeutigkeit”, 163; vö. „Die Mitte ist außen”, 183.

⁷ „Die Mitte ist außen”, 185.

az emberiséggel, amelyben Isten megismerteti magát velünk és általunk.⁸ A Szentírás „megszentelése” („szentsége”) és „ihletettsége” (Istentől való eredete) annak a folyamatnak az aspektusai, amely során Isten a teremtményi valóságot a maga szolgálatába állítva használja fel üdvöztető önkijelentésének hitelesítésére. Így az, amit a Szentírás megszenteléséről és ihletettségéről állapítunk meg, az a kijelentésről tett megállapítások kiterjesztése; amit pedig a kijelentésről állapítunk meg, a Szentháromsgá Istentől való megállapításaink kiterjesztése. A Szentírás megszenteltsége és ihletettsége tehát Isten kijelentő tevékenységének függvénye, Isten kijelentő tevékenysége pedig Isten szentháromságos lényének külső irányultsága a teremtés felé való kegyelmi és önmagát ajándékozó odafordulásában.

Az első lépés tehát az, hogy a Szentírásról szóló tan átfogó vázlatát nyújtsuk három elsődleges fogalom vizsgálatával: kijelentés, megszentelés és ihletettség. Az első és a harmadik fogalom a Szentírás természetéről szóló teológiai vitákból is ismerős lehet, és bár amellett érvelek, hogy e fogalmak megfelelő használatához alapos dogmatikai pontosítás szükséges, a rájuk való hivatkozás mégsem lehet meglepő. A második kifejezés, a „megszentelés” azonban kissé szokatlannak tűnhet, mivel inkább a szotériológia tárgyalásakor, különösen a megszentelődés, azaz Krisztusnak a hívők életében való jelenlétének teológiai kérdésével kapcsolatban találkozhatunk vele. És bár a kifejezés elsődleges alkalmazási területe továbbra is az Isten és az ember közötti kapcsolat marad, joggal terjeszthető ki nem személyes valóságokra is, amennyiben azok szintén az Isten és az emberiség közötti személyes kapcsolat eszközeiként szolgálnak. Ilyenformán a „megszentelés” használata nem helytelen például a sákramentumok teológiájában sem, hogy ezzel mutasson rá azon elkülönített teremtményi valóságokra, melyeket Isten formál és használ, hogy azok az üdvtörténetben meghatározott feladatokat láthassanak el. Ebben az értelemben a „megszentelt” valóságot a legáltalánosabban úgy írhatjuk le, mint amit Isten az önközlés eszközeként különített el. Az isteni önkinyilatkoztatás és a Szentírás természete közötti kapcsolat megvitatásának összefüggésében a megszentelés köztes fogalomként funkcionál, amely általános módon jelzi Isten azon tevékenységét, amellyel a bibliai szövegek teremtményi valóságát az isteni önmegnyilvánulás célja felé rendeli és rendezi. Az alkalmazási kör ebben az esetben tehát tágabb, mint az „ihletés” fogalma esetében, amely leginkább az isteni önközlő cselekedetek és a Szentírás mint önálló szöveg közötti kapcsolat konkrét kérdésének tárgyalására korlátozódik. Az kétségtől igaz, hogy a verbálinspiráció dogmatikai gondolatába vetett bizalom csökkenésével az „ihletettség” fogalmának köre egyes

⁸ A Szentírás tanításának a szentháromságtanban való gyökereztetését következetesen hangsúlyozza: A. Wenz, *Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1996.

modern teológiai fejtegetésekben jelentősen kibővült, és például a bibliai szerzők egyfajta Istenről való feltételezett intuitív ismeretével vagy a bibliai szöveg olvasóinak megvilágosodásával vált egyenértékűvé. A kérdés megfelelő tárgyalása azonban a fogalom alkalmazását a bibliai szövegek keletkezése tekintetében az isteni cselekedetek sajátos halmazára korlátozza, és ezáltal egy szélesebb körű fogalom után kiált, amely rendszerezi a teremtményi valóságok általi isteni önmegjelenítés átfogó folyamatát. E szélesebb körű feladathoz a „megszentelés” fogalom átvételét javaslom.

A „megszentelés” fogalma ezen túl szorosan kapcsolódik két másik teológiai területhez is, mégpedig a gondviseléshez és a mediáció teológiájához. A „gondviselés” a teremtményi valóságok célhoz rendelésének isteni tevékenységéről beszél; a „mediáció” pedig a teremtményi valóságoknak az isteni munkában mint eszközként való részvételéről. Mindkét fogalom könnyen alkalmazható a Szentírás természetének megvitatásával kapcsolatban. Isten munkája, amellyel felügyeli az olyan folyamatokat, mint a hagyomány-történet, a redakció, a szerzőség és a kanonizáció, jól leírható a teremtményi tevékenységeket megőrző, kísérő és irányító isteni gondviseléssel, amely az ő önkinyilatkoztatásához csatolja azokat. E gondviseléssel rendezett szövegeknek az isteni ökonómiában betöltött funkcióját pedig közvetítői funkcióként lehetne ábrázolni. Ha továbbra is preferáljuk a „megszentelés” fogalmát, akkor – amint remélem – ez azért van így, mert nagyrészt ugyanazt a területet fedi le, mint a két fogalom, miközben közvetlen módon foglalkozik az isteni tevékenységnek a teremtményi folyamatokhoz való viszonyával, anélkül, hogy a dualizmusba csúszna. De a fogalmak minden bizonnyal porózusak, és önmagukban nincs sok jelentőségük; csak az számít, hogy alkalmasak-e magának a tárgyalt témának a rendszerezett kifejtésére.

Kijelentés

A keresztyén tanítás sok más területéhez hasonlóan a kijelentésről szóló keresztyén tan is szenved formájának eltorzításától, miközben megpróbálják azt az uralkodó modern intellektuális és szellemi konvenciókhoz viszonyítva és bizonyos mértékig azoktól függően megfogalmazni és kifejtetni. A keresztyén teológiának e *locusa* valóban élesen érzékelteti a modern keresztyén teológia általi zavartságot, amikor szembesül annak a kulturális metafizikának az összeomlásával, amelynek kialakulásához a benne kifejlődött klasszikus keresztyénség is hozzájárult. Ahogy ez az átfogó keret összeomlott, a kijelentésről szóló keresztyén teológiai tanítás egyszerre vált kétségbeejtően kivitelezhetetlenné ugyanakkor

kétségbeejtően szükségessé. Kivitelezhetetlenné a megdönthetetlen filozófiai és erkölcsi kihívástól való félelem miatt; és szükségessé, mivel úgy tűnt, hogy e kihívásra adott bármilyen lehetséges válasz végső soron a keresztyén állítások védelmét igényli a kijelentés lehetőségének rekonstrukciója által, mégpedig egy olyan rekonstrukció által, melyben sokszor inkább a filozófia, nem pedig a dogmatika volt a mérvadó. Mind az életképesség hiánya, mind az újjáépítés sürgető szükségessége azonban annak a súlyos *doktrinális* zűrzavarnak a tünete, amely közepette a keresztyén tanítás a modernitásban találta magát. Ha a kinyilatkoztatásról szóló tan megrendült és elesett, az nem csak azért történt, mert a keresztyén teológia megnémult, miközben kritikusainak próbált kielégítő választ adni; hanem azért is, mert a keresztyén teológia nagyrészt alkalmatlannak találta magát arra, hogy apologetikai és polemikus vállalkozásaiban kövesse és alkalmazza a keresztyén meggyőződés belső logikáját. A keresztyén teológia e kudarcának oka nem más, mint hogy maga a teológia addigra már döntő vonatkozások terén veszítette el a kapcsolatot Isten önközlésének rendszerezett megértése kapcsán, cserébe pedig a kérdés meglehetősen megszegényített és torz verzióit kínálta. De ami a legbeszédesebb, hogy a kijelentés e redukált megközelítéseit az Istenről szóló keresztyén tanítás sajátosan keresztyén tartalma rengette meg **[under-determined]** leginkább és legsúlyosabban. A „kijelentés” meglehetősen könnyen az általánosan „teista” metafizikai szemlélet jellemzőjévé vált, és mint ilyet, általánosságban lehetett kifejezni, anélkül, hogy konkrét tárgyi utalást tennénk az Istenről alkotott keresztyén felfogás legszebb aspektusaira: a krisztológiára, a pneumatológiára, a szoteriolológiára és – mindezeket felölelve – a szentháromságtanra. Ebben a minimalista dogmatikai megközelítésben a kinyilatkoztatás nyelvezete immár nem a mi Urunk Jézus Krisztus Istenének és Atyjának életadó és szerető jelenlétét hirdette az őt dicsérők és róla bizonyosságot tevők között, hanem egy olyan titkos ok-okozati folyamatról beszélt, melynek résztvevői átláthatatlan, természetellenes műveletek során tesznek szert ismeretekre. Röviden: az, hogy a kijelentésről – akár annak ellenfelei, akár védelmezői – nem keresztyén meghatározás szerint beszéltek, szánszámán gyengévé tette a tárgyalt tant, így pedig alig volt esélye kiszabadulni az ellenvetések hálójából, amelybe belegabalyodott.

Azonban épp a doktrína előbb taglalt kizsigerelésével egyidőben a vele szemben támasztott követelmények elviselhetetlenné nőttek. Ennek talán legjelentősebb tünete az, ahogyan a kijelentésről szóló keresztyén teológiai beszéd a dogmatikai korpusz elejére került, hogy átvegye a keresztyén állítások ismeretelméleti igazolásának és biztosításának feladatát. A kijelentésnek ez az alapvetésekbe való felszívódása két következménnyel jár. Először is, elősegíti a kijelentés túlburjánzását, azáltal, hogy felelőssé teszi annak az alapnak a

biztosításában, amelyre minden későbbi keresztyén tanítás épül; másodszer pedig súlyosbítja a kijelentésről való beszéd elszigetelődését a lényeges dogmatikai témáktól (mint Szentháromság, inkarnáció, Lélek, gyülekezet), mégpedig azáltal, hogy a téves átcsoportosítás miatt olyan feladatok ellátására kényszerül, amelyekre nem volt hivatott. A kijelentésről szóló keresztyén tanítás háttérének utóbbi aspektusa különösen káros következményekkel hatott a Szentírás természetéről szóló keresztyén teológiai gondolkodásra, ugyanis a kijelentés túlburjánzásával és az ismeretelméletbe való átkerülésével párhuzamosan egy olyan folyamat is kezdetét vette, amelynek eredménye, hogy a kijelentés és a Szentírás szigorúan egy és ugyanaz. Amint ez bekövetkezik, a keresztyén hit és teológia kapcsán a Szentírás mint a tudás princípiuma [*principium cognoscendi*] úgy válik elgondolhatóvá, mint ami az összes további keresztyén tanítást megelőzi és igazolja; mintegy formális elv, amelyből a további tanítások levezethetők.

Ha ezzel a szerencsétlen folyamattal szembe akarunk szállni, akkor nem a kijelentésről szóló keresztyén beszéd életképességének hatékonyabb védelmére van szükség a pártatlan ész törvényszéke előtt: az ilyen védelmek gyakori doktrinális gyengesége szinte mindig inkább a dogmatikai nehézségek felerősítését, mintsem csökkentését szolgálja. A kijelentés eszméjének doktrinális meghatározatlanságát és téves helymeghatározását csak úgy lehet leküzdeni, ha azt újra beillesztjük a keresztyén doktrína átfogó szerkezetébe, és legfőképpen az Istenről szóló keresztyén doktrínába. E reintegráció legfontosabb következményeképp megkérdőjeleződik az elképzelés, miszerint a kijelentésről szóló doktrína a keresztyén tanítás egy kvázi független státusszal rendelkező traktátusa; ez viszont lehetőséget kínál a kijelentés rendszerezett kifejtésére, ami ettől fogva olyan elsődlegesebb keresztyén megállapítások következménye lesz, mint a Szentháromság Isten természete, célja és üdvözítő jelenléte. Továbbá ha kiigazítjuk a kijelentés teológiájának rendezetlenségeit, az felszabadítja a Szentírásról szóló keresztyén tanítást néhány olyan teher alól, amely alatt az eddig működött, és így elősegítjük e téma (*locus*) termékenyebb kifejtését.

Tézis formájában az itt kifejtendő érvelés így fogalmazható meg: *a kijelentés a Szentháromság Isten önbemutatása, a szuverén irgalmasság szabad műve, amelyben Isten akarja, létrehozza és tökéletesíti a vele való üdvözítő közösséget, melyben az emberiség megismerheti, szeretheti és félheti őt mindenek felett.*

A kijelentés tehát először is a *Szentháromság Isten önbemutatása*. A kijelentés az egyik módja annak, hogy azokról a cselekedetekről beszéljünk, amelyekben Isten jelenvalóvá teszi magát; valójában „a kinyilatkoztatás [...] az isteni jelenlét”.⁹ Ezt két irányba lehet kiterjeszteni.

Először is, a kijelentés *tartalma* Isten saját valósága. A kijelentést nem úgy kell elképzelnünk, mint titkos információk vagy a rejtett igazságok közlését, vagy úgy, mintha a kijelentésben Isten saját magán kívül valami másról is lerántaná a leplet, és arra mutatna rá számunkra. A kijelentésről való beszéd nem valamilyen, Isten saját lényétől elválasztható valóságról szól, valamiről, amit Isten mintegy létbe helyez a világban, és ami aztán manipulálhatóvá válik. A kijelentés isteni *önmegjelenítés*; tartalma azonos Istennel. Kijelentésről beszélni annyit tesz, mint egyszerűen az isteni önkinyilatkoztatásra mutatni: vagyok, aki vagyok. „A kijelentés [...] nem kevesebb, mint maga Isten.”¹⁰

Másodszor, a kijelentés *cselekvője* maga Isten: Isten bemutatja magát. Isten jelenlétének felismerése nem egy Istentől eltérő cselekvő vállalkozása; Isten nem tétlen vagy inaktív, hanem világosan szól, „önmagából beszél”. Amikor az isteni kijelentésről mint „Isten Igéjéről” a beszéd metaforájának használatával próbálunk valamit kifejezni, annak kifejezőerejének szerves része az is, hogy Isten társaságkedvelő, kommunikatív, kezdeményezőként viszonyul és szól a teremtményi valósághoz, jelenvalóvá téve magát számára mint aki ezt a valóságot önmaga teljességén belül feltételezi és meghatározza.

A kijelentés tehát azonos Isten hármias lényével a maga aktív önjelenlétében. Atyaként Isten ennek az önjelenlétnek a személyes akarata vagy eredete; Fiúként Isten aktualizálja önjelenlétét, fenntartja, és minden ellenállással szemben megalapozza azt; Szentlélekként pedig Isten tökéletesíti ezt az önjelenlétet azáltal, hogy az emberiség történelmében és az emberiség történelme számára teszi valósággá és hatékonyá azt. A „kijelentésről” beszélni annyit jelent, mint azt mondani, hogy Isten olyan, akinek lényé teremtményei felé irányul, és akinek szabad önmozgásának célja, hogy jelen legyen közöttünk.

Másodszor, a kijelentés mint Isten szabad önmegjelenítése a *szuverén irgalom szabad műve*. Isten kijelentése Isten *spirituális* jelenléte: Isten a kijelentés aktusának személyes alanya, a kijelentés tehát semmiképpen sem válhat árucikké.

⁹ K. Barth, „Revelation”, in: *God in Action*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1936, 8; a kijelentés és az isteni jelenlét koinherenciájáról vö. I. U. Dalferth: „Von der Vieldeutigkeit”, „Die Mitte ist außen”, és még általánosabban „Theologie und Gottes Gegenwart”, in: *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Mohr, Tübingen, 1997, 268–85; lásd továbbá D. Ritschl egy régebbi tanulmányát *Memory and Hope. An Inquiry into the Presence of Christ*, Macmillan, New York, 1967.

¹⁰ Barth, „Revelation”, 12.

Isten – ahogy Gérard Siegwalt fogalmaz – a kijelentés „megtarthatatlan tartalma”.¹¹ Mint spirituális jelenlét Isten jelenléte szabad: nem hívja elő semmilyen, önmagán kívül álló valóság; fenségesen spontán és okozatlan. Eredete, aktualizálódása és megvalósulása nem igényel semmit Istentől kívül. Mint az isteni irgalom egész története, a kijelentés is – mint annak része – váratlanul és méltatlanul csak úgy és azért lehetséges, amint és amiért Isten van??? Barth különös kifejezésével élve: „Isten az Úr az Ő Igéjének szavakba öntésében.”¹²

Ezért *misztérium* a kijelentés, „Isten akarata misztériumának” (Ef 1,9) megismertetése. A kijelentés, úgy is mondhatnánk, Isten megmutatózó jelenléte, amely csak a maga feltételei szerint mutatkozik meg, és amely nem alakítható át valami egyszerű és könnyen kategorizálható dologgá. A kijelentés Isten *jelenléte*; de mivel *Isten* jelenléte, nem közvetlen és egyértelmű kitarulkozást jelent, melytől kezdve Isten egyszerűvé válik. Ha ilyen értelemben gondolkodnánk „nyílt és közvetlenül adott kijelentésről”¹³, azzal Isten személyes kijelentését historizálnánk vagy naturalizálnánk, ezzel együtt pedig világi jelenséggé redukálnánk – ez a veszély, mint látni fogjuk, sok keresztyén teológiai gondolatot nyomorított meg a Szentírás természetével kapcsolatban. „Az a szentség, az a szakralitás, ami kézenfekvő, soha nem valódi szentség. A valódi szentség lélek, nem pedig dolog. A *Deus dixit* kijelentés, nem pedig kitarulkozás.”¹⁴

Eddig tehát a kijelentés Isten szabad irgalmából való önbemutatása. Harmadszor a kijelentés mint ez az önbemutatás egy *megváltó közösség* létesítése is. A kijelentés célirányos. Célja nem egyszerűen az isteni önmegjelenítés, hanem az emberi ellenállás, elidegenedés és büszkeség legyőzése, és ezek felváltása Isten ismeretével, szeretetével és félelmével. Röviden: a kijelentés kiengesztelődés. Barth írja: „Ezt jelenti a kijelentés, ez a tartalma és dinamikája: a kiengesztelődés megtörtént és beteljesedett. A kiengesztelődés nem olyan igazság, amelyet a kijelentés tesz ismertté számunkra; a kiengesztelődés maga Isten igazsága, aki kijelentésében szabadon adja magát nekünk.”¹⁵

Mint Isten kegyelmes jelenléte, a kijelentés maga a közösség létesítése. Nem is annyira cselekvés, melyben Isten informál bennünket egyéb olyan cselekedeteiről, melyek révén

¹¹ G. Siegwalt, „Le canon biblique et la révélation”, in. *Le christianisme, est-t-il une religion du livre?* Faculté de théologie protestante, Strasbourg, 1984, 46.

¹² K. Barth, *Church Dogmatics* I/1, T. & T. Clark, Edinburgh, 1975, 139. A kijelentésnek mint az isteni szabadság gyakorlásának ez a materialisabb bemutatása előnyösebb, mint a kijelentésnek az isteni gondviselés fogalmából való, meglehetősen formális kifejtése, amelyet R. Thiemann kínál egyébként hasznos könyvében *Revelation and Theology. The Gospel as Narrated Promise*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1985, pl. 6k., 9.

¹³ K. Barth, *The Göttingen Dogmatics*, vol. I, Eerdmans, Grand Rapids, 1991, 59.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Barth, „Revelation”, 17.

megbékélünk vele; a kijelentés sokkal inkább olyasvalami, ami rámutat Isten üdvözítő, közösséget teremtő jelenlétének kommunikatív erejére. Isten mint megváltó van jelen, ez pedig azt jelenti, hogy kommunikatív módon van jelen. Az, hogy Istenről mint kijelentőről és Istenről mint kiengesztelőről is van fogalmunk, néha különböző irányokba húz: a „kijelentő” az Istenhez való viszonyunk túlzottan intellektuális értelmezését sugallja, a „kiengesztelő” azonban épp ezt igazítja helyre azáltal, hogy az Isten életében való részesedést vagy a vele való közösséget hangsúlyozza.¹⁶ Az ellentét azonban látszólagos. Egyrészt ugyanis az Istennel való közösség kommunikatív közösség, amelyben Isten megismerhető; ez nem pusztán öntudatlan ontológiai részesedést jelent Istenben. Másfelől, Istent az ő kijelentéséből megismerni pusztán kognitív ügynek sem mondható: *Isten* megismeréséről van szó, következtetésképpen afelé az Isten felé tanúsított szeretetről és istenfélelemről, aki a vele való közösségre rendelt bennünket – nem pedig Isten mint mentális tárgy szórakoztatásáról, bármily magasztosnak is tűnjön az. A kijelentés tehát nem egyszerűen egy intellektuális szakadék áthidalása (bár ez is benne van), hanem kiengesztelődés, megváltás és éppen ezért közösség. A kijelentés nyelvezete éppúgy erkölcsi és kapcsolati, mint kognitív. A kijelentés Isten önmagát adó jelenléte, amely megdönti az Istennel szembeni ellenállást, és a kiengesztelődés által Isten ismeretének világosságába bennünket.

Ha egyet hátralépünk a jelenlétként, kegyelemként és kiengesztelődésként bemutatott kijelentés e rövid vázlatától, felfigyelhetünk rá, hogy doktrinális szempontból a legalkalmasabb hely a kijelentésről való beszéd számára a Szentháromságról, különösen is a Szentháromság Istennek az üdvösség ökonómiájában való kifelé irányuló, kommunikatív irgalmáról szóló keresztyén tanban leledzik. A kijelentés a trinitárius teológia és szotériológia következménye. „Nem Isten önazonosítása, hanem az ő üdvözítő cselekvése áll a középpontban. Így sokkal inkább azt kell mondjuk, hogy a kijelentés mindenekelőtt annak az isteni cselekvésnek a funkciója, amely által a teremtés helyreállítása úgy valósul meg, hogy azzal együtt az emberi vakság és tudatlanság is megszűnik. Ilyen értelemben a kijelentés doktrínáját a megváltás doktrínájának funkciójaként kell felfognunk.”¹⁷ Amit a keresztyén teológia a kijelentésről mond, az nem egyszerűen ismeretelméleti kérdésekkel való megbirkózás eszközeként, vagy elsődlegesen az egyházi és teológiai diskurzus forrásaira és normáira vonatkozó kérdésekre adott válaszként hasznosítható csupán. Foglalkozik a keresztyén teológia mindezekkel, de csak

¹⁶ Az elkövetős szokás szerint Barth; bűntetteiről szóló legpontosabb beszámoló: A. Torrance, *Persons in Communion*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1996.

¹⁷ C. Gunton, *A Brief Theology of Revelation*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1995, 111.

annyiban, amennyiben ezt lényegi tartalmának alkalmazásaként vagy kiterjesztéseként teszi, mely nem más, mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek szuverén jósága a megváltó közösség akarásában, megvalósításában és tökéletesítésében. A „kijelentés” Isten cselekedeteinek kommunikatív, közösséget teremtő útját jelöli Isten teremtményeinek kiválasztásában, megteremtésében, róluk való gondviselésben, kiengesztelődésében, megítélésében és megdicsőítésében.

Megszentelés

Az eddigi érvelés összefoglalásaként elmondható, hogy egy a kijelentésről beszélő keresztyén teológia akkor válik működésképtelenné, ha megszűnik kapcsolódni a Szentháromság doktrínájához; következésképpen a kijelentés doktrínájának egyfajta újjáépítése elválaszthatatlan az Istenről szóló helyes keresztyén doktrínára való odafigyeléstől. Innen kanyarodunk rá annak általánosságban való felvázolására, miként van jelen a Szentírás teremtményi valósága Isten önközlésének üdvözítő ökonómiájában, mindezt pedig a „megszentelés” fogalmának kifejtésével tesszük. Röviden: a megszentelés a Szentlélek Isten azon cselekedete, mellyel a teremtményi folyamatokat megszenteli, és azokat a teremtés történetében a kijelentés alakot öltésének szolgálatába állítja. Ahogy a kijelentés esetében, úgy itt is: a Szentháromság doktrínája kritikus jelentőségűnek bizonyul abban, hogy számot adjon Isten önközlésének a bibliai szöveg teremtményi valóságához való viszonyáról. Ugyanis – a lehető legegyszerűbben fogalmazva – a modern szellemi kultúra azon tendenciájának, hogy Isten transzcendens valóságát és a Biblia teremtményi szövegeit kettéválasztja, csak Istennek a Szentháromság tekintetében tárgyalt cselekedeteiről szóló keresztyén doktrínára való hivatkozással lehet ellenállni. Egy a kijelentés és a Biblia közötti kapcsolatot tárgyaló fejtegetésnek különösen is nagymértékben kell támaszkodnia a feltámadt Krisztus Lelkének teológiájára, amely a Szentháromság Istennek a teremtésben való szabad, aktív önjelenléteként szenteli meg a teremtményi valóságokat az isteni szolgálatra, azaz – ennél is konkrétabban – ihleti a bibliai írásokat.

Az ilyen krisztológiai-pneumatológiai megfontolások segítenek megakadályozni, hogy a Szentírás teológiájára egy olyan teher kerüljön, amely a modern nyugati teológia (különösen a protestáns teológia) szellemi lelkiismeretét nagyban sújtotta, amely továbbra is kísért bennünket, és amelyre nem született közösen elfogadott megoldás. E teher pedig az, hogy miként kell felfognunk a bibliai szövegek úgynevezett „természetes” vagy „történelmi”

entitásai és az Isten önmegnyilvánító tevékenységéről szóló teológiai állítások közötti kapcsolatot. Az itt említett problémák sem nem egyszeriek, sem nem állandóak, teljes kifejtésük pedig igen jelentős történeti tapintatot igényelne. Azonban probléma magját jelezhetjük, mégpedig a következő, meglehetősen nyers megfogalmazásban.

A Biblia modern tanulmányozásának feladatát többnyire annak vizsgálataként értelmezték, amit Spinoza a kritikai tudományosság fejlődésének korai szakaszában „a Szentírás »történelmének« nevezett”.¹⁸ Vagyis a bibliakutató feladata a szöveg mint természetes egység vizsgálatából és értelmezéséből áll a szöveg nyelvének, eredetének, szerzőségének, recepciójának és későbbi pályafutásának vizsgálatán keresztül. Bár a modern kritikai vizsgálati stratégiák némelyike szofisztikáltabb lehet, mint Spinozaé (például a Szentírás történetének retorikai, társadalmi-gazdasági vagy ideológiai aspektusainak elemzése terén), de az alapvető történeti naturalizmus továbbra is megmarad. A szövegnek Isten kijelentésökonómiájában betöltött szerepére vonatkozó megerősítések nem tekinthetők lényegesnek annak meghatározásához, hogy mi a szöveg; ha egyáltalán felmerülnek ilyen jellegű megfontolások, akkor csak azután, hogy a szöveg tartalmának alapvető meghatározására történelmi alapon már sor került. A Szentírásról szóló keresztyén teológiai bemutatás számára az itt felvetett probléma nem annyira állítás, mint inkább tagadás kérdése. A probléma tehát nem annak az állítása, hogy a bibliai szövegeknek van „természeti története”, hanem annak tagadása, hogy a „természeti történettel” rendelkező szövegek működőképesek a kommunikatív isteni ökonómián belül, és hogy ez a működőképesség ontológiailag meghatározó a szövegre nézve. Ennek a tagadásnak kell a dogmatikai kritika középpontjában állnia – bármely pusztán módszertani kérdés helyett.¹⁹

E tagadás mögött részben a nyugati keresztyén teológiában a dualizmus és a nominalizmus összetett öröksége áll, amelynek révén az érzékelhető és az értelemmel

¹⁸ B. de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, in *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, vol. I. Dover, New York, 1951, 103.

¹⁹ Ez nem jelenti azt, hogy figyelmen kívül hagyjuk a Szentírás történeti értelmezésének fontos politikai vonatkozásait, amelyeket H. G. Reventlow hangsúlyozott a *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World* (SCM, London, 1980) című művében, részletesebben pedig J. Samuel Preus a *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority* (Cambridge University Press, Cambridge, 2001) című igen fontos esszéjében, melyben azt állítja, hogy Spinoza a Szentírás teokratikus kormányzatot legitimáló funkcióját többek között azáltal ássa alá, hogy megkérdőjelezi a Szentírás nyilvános autoritativ értelmező tisztségét: a Szentírás „naturalizálása” feleslegessé tette a kiváltságos értelmezők azon igényét, hogy közjogot alkossanak, ezáltal hozzájárult a szabadság ügyéhez. A dogmatikai kérdések tárgyalása Preusnál nem áll ilyen biztos lábakon; és megkérdőjelezhető a libertárius gondolkodás modern hagyományainak mögöttes, egyértelműen pozitív értékelése is (árulkodó jel a „fundamentalista” kifejezés differenciálatlan használata Spinoza ellenfeleinek jellemzésére – akkor is és ma is). Mindazonáltal az exegetika és a politika kapcsolatának központi szerepe a modernitás megértésében vitathatatlan (és legalább Baconig visszavezethető: lásd A. Grafton, *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450–1800*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1991).

felfogható valóság, a történelem és az örökkévalóság eltávolodott egymástól, és a teremtményi formák (nyelv, cselekvés, intézmények) megtagadtak minden olyan képességet, mellyel a transzcendens Isten jelenlétére és tevékenységére utalnának. Ennek következményei a keresztyén tanítás egész korpuszában érezhetők – a megigazulásról, az egyház természetéről, az isteni kegyelemről és az emberi szabad akaratról vagy a politikai társadalom természetéről szóló vitákban egyaránt –, de különösen élénken jelentkeznek a Biblia természetéről szóló keresztyén tanításban, legalább három okból: a Szentírás mint norma kiemelkedő szerepe a protestáns egyházi életben és teológiában; a Szentírás ihletettségének sajátos értelmezései, melyek a reformáció utáni felekezeti teológiában alakultak ki; valamint az a rendkívüli tekintély, amelyre a történettudomány tett szert, miközben a kanonikus keresztyén szövegekre alkalmazta önmagát. Ezen tényezők együttesen fokozták a keresztyén teológiára nehezedő súlyt, amikor is a kritikai történelemtudomány uralni kezdte annak szellemi kultúráját.

A probléma azonban nem korlátozódott a naturalista bibliakritikusokra, mivel a modern történelmi naturalizmus dualista keretét a bibliai szövegek tanulmányozására alkalmazva sok tekintetben osztották azok, akik ellenálltak a kritikai történelemtudomány állításainak. A modernitásban a Bibliáról szóló keresztyén teológiai nyelvezet zűrzavarát tovább súlyosbította, hogy egyes teológusok erőteljes szupranaturalizmust hirdetve ugrottak a Szentírás védelmére, és úgy védték a Biblia és az isteni kijelentés kapcsolatát, hogy az ihletés egyre inkább formalizált és doktrinálisan elszigetelt elméletének kidolgozása révén szinte teljesen kivonták azt a történelmi esetlegesség szférájából. Ahelyett, hogy teológiai eszközöket vetettek volna be annak kimutatására, hogy a teremtményi entitások miként állhatnak az isteni önjelentés szolgálatában, úgy próbálták feloldani a problémát, hogy jóformán kiiktatták annak egyik feltételét: a szöveg teremtményiségét. Az eredmény egyik oldalról nézve doketista – egy olyan szöveg, amelynek a természeti történelemben nincs helye. Másik oldalról nézve az eredmény ironikus módon historizáló, a szöveg és a kijelentés viszonyának de-eszkatologizálása által megy végbe, hogy a szöveget isteni tulajdonságokkal felruházott, látszólag teremtményi tárgyként tételezik fel.

Mind a naturalizmus, mind a szupranaturalizmus azonban a transzcendens és a történeti egymással versengő felfogásának csapdájába esik. Vagy a szöveg természetiségét védik azáltal, hogy kivonják azt Isten önközlésében betöltött bármilyen szerepe alól, vagy a szövegnek a kijelentéshez való viszonyát erősítik meg, mégpedig úgy, hogy kivonják a szöveget keletkezésének történelmi feltételeiből. A tiszta naturalizmus és a tiszta szupranaturalizmus egymás tükörképei; mindkettő végzetesen hibás a bibliai szövegek teljeskörű teológiai ontológiájának hiánya miatt.

A dualizmusba való fejesugrás elválaszthatatlan attól, hogy a Szentháromság doktrínája korlátozott módon jelenik meg az Isten és a világ kapcsolatát vizsgáló teológiai beszédben. Ha Isten világra irányuló cselekvését nem trinitárius módon fogjuk fel, és különösen, ha a feltámadt Krisztus jelenlétéről és a Szentlélek munkájáról szóló keresztyén beszéd nem formálja a világban való isteni cselekvésről alkotott fogalmakat, akkor ez a cselekvés külsődlegesnek, zavarónak hat, továbbá nem áll semmilyen valós kapcsolatban semmilyen teremtményi valósággal. Isten voltaképp kauzális akarattá válik, amely kívülről avatkozik be a teremtményi valóságba anélkül, hogy kapcsolatban lenne a teremtéssel. Ebből a nyíltan dualista keretből csak úgy lehet kitörni, ha az isteni kauzalitás monisztikus és monergista elképzelését felváltja Isten folyamatos szabad jelenlétének és a teremtéssel való kapcsolatának megértése a feltámadt Fiú által a Lélek erejében. Ebben a folyamatos kapcsolatban a teremtményi tevékenységek és eszközök Isten üdvözítő önmegjelenítésének szolgálatába állíthatók anélkül, hogy elveszítenék teremtményi lényegüket, vagy veszélyeztetnék Isten eszkatologikus szabadságát.

A megszentelés fogalma éppen itt bizonyítja hasznosságát. A Szentírás „megszentelt” fogalma ugyanis az előbb taglalt problémakört azáltal közelíti meg, hogy a bibliai szövegek olyan dogmatikai ontológiáját kínálja, amely sem teremtményiségüket, sem az Isten szabad önközléséhez való viszonyukat nem hagyja figyelmen kívül. A legalapvetőbb formájában ez a felfogás azt állítja, hogy a bibliai szövegek teremtményi valóságok, amelyeket a háromságos Isten különített el, hogy önjelenlétét szolgálják. Ezáltal a megszentelésről való beszéd kimozdítja a Szentírás természetéről szóló vitát a Gordon Spykman által „kétfaktoros teológiáknak” nevezett dualizmusokból,²⁰ amelyek továbbra is választásra kényszerítenek az isteni vagy az emberi szöveg, az ihletettség vagy a naturalizmus között.

Mielőtt azonban a megszentelés fogalmát részletesebben megvizsgálánk, fontos áttekinteni néhány különböző kifejezést, melyeket a teremtményi szöveg és az isteni kijelentés kapcsolatának megállapítására használhatunk. Öt kifejezésnek van különös jelentősége.

Először is, a protestáns dogmatika évszázados hagyománya az isteni akkomodáció vagy lehajlás fogalmára hivatkozott, amikor az emberi nyelvet és szövegeket az isteni igazságok közlésére használta. A protestáns skolasztikában kifejtettek szerint azonban az akkomodáció fogalma túlságosan pontos különbségtételhez kötődik egyfelől a kijelentés formája, módszere vagy módja, másfelől pedig a kijelentés tartalma között. Az első (forma) a bibliai szövegek emberi jellegéhez kapcsolódik, a második (tartalom) az isteni bölcsesség lényegéhez, amelyhez

²⁰ G. Spykman, *Reformational Theology. A New Paradigm for Doing Dogmatics*, Eerdmans, Grand Rapids, 1992, 122.

képest ez a forma külsődleges. Bár az akkomodáció és (különösen) a lehajlás megfelelő hangsúlyt fektet arra, hogy a bibliai szövegek Isten önkijelentésének ökonómiájában olyanok, amilyenek, a forma és a tartalom közötti különbségtétel a dualizmus problémájának felerősítésével azt az elképzelést erősítheti, hogy a szöveg teremtményisége egyszerűen külsődleges és esetleges.

Ide köthető az a nehézség is, mely a hüposztatikus egység analógiájának felhasználásakor merül fel a Szentírásban kapcsolatban lévő isteni és emberi elemek koncepciója során: ahogyan az isteni és az emberi természet egyesül a testté lett Igében, ugyanúgy a Szentírás igéjében is összeelegyítetlenül és elkülönítetlenül egyesül isteni és emberi. Az inkarnáció fogalmának bármilyen kiterjesztése azonban (például az ekkleziológiában vagy az etikában) krisztológiailag katasztrofális eredménnyel bírhat, mivel veszélyeztetheti az Ige testté válásának egyediségét azáltal, hogy az „inkarnáció” általános elvévé vagy jellemzőjévé válik a teremtményi valóságban vagy azon keresztül vagy az alatt [under] történő isteni cselekvésnek. De a testté lett Ige és a Szentírás igéje semmiképpen sem egyenértékű valóságok. Sőt, a hüposztatikus egységből származó analógia alkalmazása aligha kerülheti el a Biblia istenítését azáltal, hogy valamiféle ontológiai azonosságot állít a bibliai szövegek és Isten önközlése között. Ezzel szemben azt kell állítanunk, hogy a Szentírásnak nem lehet isteni természetet vagy tulajdonságokat feltételezni; szubsztanciája egy teremtményi valósághoz (még ha Isten önmegjelenítéséhez csatolt teremtményi valóságról is van szó); így hát Istenhez való viszonya instrumentális. A Biblia esetében nem lehet szó „isteni és emberi tényezők egyesüléséről”, hanem csak „az emberi szavaknak mint Isten Igéjének misztériumáról”.²¹

Sokkal kisebb valószínűséggel keveredünk hasonló problémákba egy harmadik fogalom, nevezetesen a Szentírás mint prófétai és apostoli tanúságtétel fogalmával, amelyre Barth is sokszor hivatkozik írásaiban, ugyanakkor a református teológiában máshol is felbukkan. Különösen hasznos fogalommá teszi ezt az a mód, ahogyan megőrzi a bibliai anyagok emberi jellegét anélkül, hogy elhanyagolná az Isten Igéjére és munkájára való utalásukat. Maga a „tanúságtétel” műfaja – mint olyan nyelvezet, amely egy önmagán kívüli

²¹ G. C. Berkouwer, *Holy Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids, 1975, 203. J. de Senarclens, aki *Heirs of the Reformation* című könyvében a Szentírás természetéről szóló beszámolójában gyakran használja a hüposztatikus egység analógiáját, elkerülve az ezzel a módszerrel kapcsolatos problémákat, mégpedig azáltal, hogy erősen ragaszkodik a Szentírás emberségének a Szentírás „szentségéhez” való viszonyához annak „esemény” jellegében. Azonban éppen ezen a ponton törik meg az inkarnációs analógia, mert ha az esemény hangsúlyozása átkerül Krisztus személyének ontológiájába, az eredmény szinte biztos, hogy adopcionista lesz. Az analógia kritikájához továbbá lásd L. Ayres és S. E. Fowl, (Mis)reading the Face of God, *The Interpretation of the Bible in the Church*, *Theological Studies*, 1999/60, 513–28.

valóságot tanúsít – különösen alkalmas annak ábrázolására, hogy egy teremtményi entitás hogyan vállalhat funkciót az isteni ökonómiában anélkül, hogy olyan fogalmakhoz folyamodna, amelyek a szöveg istenítésével fenyegetnek, hiszen – akár csak a prófécia vagy az apostoli tanúságtétel – a tanúságtétel nem önmagáról szól, hanem önmagán túlmutató utalás. Mindazonáltal némi óvatos pontosításra van szükség, mert a Szentírásnak mint Isten kijelentő tevékenységéről szóló emberi tanúságtételnek a fogalma némileg véletlenszerű kapcsolatot sugallhat a szöveg és a kijelentés között. Ez különösen akkor áll fenn, ha a tanúságtétel alapvető alkalmatlanságát vagy teremtményi törékenységét olyannyira hangsúlyozzák (az isteni Ige tisztaságának védelme érdekében), hogy úgy tűnik, kevés belső kapcsolat áll fenn szövegek és aközött a kijelentés között, amelyről tanúskodnak. Ily módon a Bibliának a kijelentéshez való csatolása szinte önkényesnek tűnhet: a szöveg Isten önközlésébe felvett, teljes és tisztán természeti entitásnak tekinthető. Az eredmény az adopcionizmus egy sajátos textuális megfelelője. Ha azonban a fenti nehézségeket mérsékelni szeretnénk, akkor azt az Isten és a szöveg közötti kapcsolat tágabb körének gondos dogmatikai ábrázolásával kell megtennünk, mindenekelőtt azáltal, hogy teológiai leírást kínálunk a Szentlélek Isten tevékenységéről, amely a szöveg keletkezésének, megőrzésének és értelmezésének minden folyamatát megszenteli. Ezáltal a szöveg isteni cselekvéshez képest meglehetősen karcsú beszámolójának hézagjai anélkül kerülnek kitöltésre, hogy az akkomodáció vagy a hüposztatikus egység analógiája aláásná a szöveg teremtményi jellegét.

Ezen erősségek körül néhány egy negyedik koncepcióban is megtalálható, a Szentírás mint „kegyelmi eszköz” elméletében. Az elmélet előnye a szótériológiai nyelvezet, mely ahelyett, hogy egyszerűen mint tekintélyt vagy ismeretelméleti normát mutatná be, a Szentírás természetét a Szentírásnak az Isten emberiséggel való üdvözítő kapcsolatában elfoglalt helye szempontjából fejti ki.²² Sok múlik azonban azon, hogy miként értelmezzük az „eszközt”. A Szentírás mint tanúságtétel gondolatához hasonlóan ez is lehetőséget ad rá, hogy megerősítsük a Szentírás eszközszerepét Isten önközlésében anélkül, hogy az eszközt önmagában isteniként szemlélnénk. A közvetítés teológiájában azonban (legyen az a közvetítés szentségi, szolgálati, szimbolikus vagy szöveges) megjelenik egy olyan tendencia, amely alapján a közvetítő valóság háttérbe szorítja Isten Krisztusban és a Lélekben való önközvetítését. Az „eszköz” minden

²² A „kegyelmi eszköz” elmélet mint a Szentírás természetéről szóló elsődleges teológiai kategória közelmúltbeli erőteljes védelméhez lásd W. J. Abraham, *Canon and Criterion in Christian Theology. From the Fathers to Feminism* (Clarendon Press, Oxford, 1998). Abraham elmélete több ponton is problémákat vet fel, mind történeti szempontból (a Szentírás teológiában elfoglalt helyéről szóló elbeszélése számos ponton erősen kifogásolható), mind dogmatikai szempontból (azt állítja, hogy a Szentírás csak egy a „kegyelmi eszközök” közül, és ez a *sola scriptura* fogalmának értelmezésében is nehézségeket okoz nála). Lásd a tanulmányom: *Canon and Criterion, Some Reflections on a Recent Proposal*, in *Scottish Journal of Theology*, 2001/54, 67–83.

fogalmát meg kell tisztítani attól a feltételezéstől, hogy a közvetített isteni valóság maga tétlen vagy hiányzik, amíg a közvetítő által „bemutatott” nem lesz. Itt a tanúságtétel fogalmának van némi előnye, mivel a Szentírást inkább egy másik kommunikatív cselekvő aktív jelenlétére való utalásként fogja fel, minthogy közvetítőként láttassa, mely áthidalja az isteni valóság és az emberi történelem tapasztalata közötti szakadékokat. Még egyszer: a krisztológia és a pneumatológia döntő fontosságú a rendezett dogmatikai kifejtés szempontjából.

Egy utolsó elmélet, mely sok tekintetben nagyon közel áll a „megszentelés” fogalmához, a Szentírás „szolgai formája”, melyet *Holy Scripture* című remek munkájában dolgozott ki Berkouwer, aki sokat köszönhet elődjének, Herman Bavincknak is. Könyvében Berkouwer végig az isteni kijelentésről való beszéd indokolatlan transzcendentalizmusa ellen érvel. Az isteni kijelentést – érvelése szerint – „nem lehet úgy tekinteni, hogy az csupán érinti a mi valóságunk körét, és rögtön utána elhagyja azt”.²³ A kijelentést – Isten aktív jelenlétét mint Igét – sokkal inkább úgy kell érteni, mint „cserépedényben lévő kincset” (2Kor 4,7) [az angol szövegben 2Kor 5,7 szerepel, feltehetőleg gépelési hiba lehetett], a Szentírás tehát az isteni cselekedet hordozására alkalmas teremtményi szolga. „Isten Igéje, a szolga alakjában megjelenő Szentírás nem az időből és az emberi gyengeségből kiemelt természetfeletti csoda körvonalaiiban ismerhető meg számunkra [...] hanem a szó és az írás emberi alakjában.”²⁴ A Szentírás mint szolga fogalmának előnye, hogy megerősíti: a szöveg teremtményisége nem gátolja önmaga szerepét Isten kommunikatív önmegjelenítésében – így hát a szövegnek nem kell isteni tulajdonságokat felvennie az esetlegességgel szembeni védelemként.

Hogy összefűzzük a szálakat: bár az „akkomodáció” fogalma és a hüposztatikus egységből származó analógia nehézségeket okozhat a teremtményi szövegek és az isteni kijelentés kapcsolatának bemutatásában anélkül, hogy transzcendentalizmusba esnénk, a „tanúságtétel”, a „kegyelmi eszközök” és a Szentírás „szolgai jellege” mind segítségünkre lehet a dualizmusba való sodródás ellen. Mi azonban mégis a szöveg „megszentelt” valósággént való felfogását választjuk, főként mert a bibliai szövegekre alkalmazva a megszentelés fogalma nagyobb kiterjedéssel bír. Míg az olyan fogalmak, mint a tanúságtétel, a kegyelem eszközei és a szolgálat közvetlenebbül vonatkozhat a szövegre mint kész entitásra, a megszentelés könyvedebben alkalmazható a folyamatok teljes skálájára, melyben a szöveg a pretextuális hagyománytól egészen az értelmezésig részt vesz, így pedig az „ihletettség” fogalmát megtarthatjuk a Szentírásnak a kegyelem ökonómiájában való szolgálatában betöltött, kifejezetten *textuális* vonatkozásainak leírására.

²³ Berkouwer, *Holy Scripture*, 195.

²⁴ Uo. 207.

A legtágabb értelemben a megszentelés Krisztus Lelkének munkájára utal, amely által a teremtményi valóságok kiválasztódnak, formálódnak és megőrződnek, hogy szerepet vállaljanak az üdvösség ökonómiájában: a teremtményi valóságok megszentelődnek tehát az isteni használat által. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy az isteni „használat”, bár nem szükségszerű, mégsem csupán alkalmi vagy pontszerű, felülről jövő cselekedet, mely feltartóztatja és betölti a teremtményi valóságot, felhasználva, majd félreállítva azt. A teremtményi valóságok szentsége természetesen elképzelhetetlen a megszentelés eseményére való utalás nélkül, hiszen a teremtmény szentsége Isten „élő műve, közbeavatkozásának gyümölcse és jelenlétének hatása, [...] eljövételének eseménye, szeretetének és szabadságának megfelelő, személyes és döntő gesztus.”²⁵ De éppen annak szabad transzcendenciájában, amit szolgálatában alkalmaz, az isteni használatnak van egy kifejezetten „horizontális”, valamint egy tisztán „vertikális” dimenziója is. A teremtményi valóság egész történeti menete kiválasztás és felügyelet alatt zajlik, hogy Isten céljait szolgálhassa. A megszentelés tehát nem a teremtményi valóság kivonása a teremtményiségéből, hanem a folyamat összefűzése és elrendezése, hogy méltó módon segíthesse Isten tulajdon munkáját.

A megszentelés eszméjének alkotóeleme tehát Istennek egy olyasfajta felfogása, mely sem nem deista, sem nem dualista. A Szentlélek munkájaként a megszentelés olyan folyamat, melyben Isten határtalan szabadságában a teremtményi tényező megkapja a maga eredeti valóságát, amint a Szentháromság Isten elrendeli és kezelésbe veszi, hogy belépjen az isteni szolgálatba. A megszentelő Szentlélek Isten egyszerre úr és életadó. A megszentelő Lélek *úr*; vagyis a megszentelés nem egyszerűen az Isten és a teremtmény közötti együttműködés vagy koordináció folyamata, esetleg a teremtmény valamilyen eredendő szentségének előhívása vagy annak alapul vétele. A megszentelés szentté *tétel*. A szentség szigorúan véve egy közölhetetlen isteni tulajdonság; ha a teremtményi valóságok szentté válnak, az a kiválasztás alapján megy végbe, vagyis a Lélek mint úr által történő elkülönítés vagy szeparáció szuverén aktusa által. Ebben az értelemben tehát a *sanctitas* a *sancta scriptura* esetében valójában *aliena*. A Lélek azonban életadó: az eredeti és elidegeníthetetlen teremtményi szubsztancia adományozója. Az „úrság” vertikálisából áramlik az élet horizontalitása – amely valóban *adott*. Az elkülönítés és a szentségre való kiválasztás nem a teremtményiség megszüntetését jelenti, hanem annak megteremtését és megőrzését. Ebben az értelemben viszont a *sanctitas* a *sancta scriptura* esetében *infusa*.

²⁵ J. de Senarcens, *Heirs of the Reformation*, SCM, London, 1963, 276.

Hogyan alkalmazható a megszentelésnek ez a fogalma a bibliai szövegek természetére és funkciójára a kegyelem ökonómiájában? A Lélek munkájaként a megszentelés integrálja a kommunikatív isteni cselekvést, valamint azon elemek teremtménységét, melyek Isten önmegjelenítésének szolgálatára vannak kijelölve. A bibliai szövegekről való beszéd *Szentírásról* való beszédként történő tárgyalása tehát kettős meggyőződésre mutat a szövegek isteni kijelentésben elfoglalt helyéről. Először is, mivel megszenteltek, a szövegek nem szimplán „természeti” entitások, melyeket elegendő lenne ennyivel meghatározni és értelmezni. A szöveg a Lélek színtere, melyen Isten ismeretét teszi közzé. Másodszor, mivel a megszentelés nem csorbítja a teremtménységet, a szövegeknek az isteni ökonómiában elfoglalt helye nem vonja maga után az emberi folyamatok területéről való kivonásukat. Teremtményi valóságként – nem pedig annak *ellenére* – szolgálnak Istennek.²⁶

Így használva, a megszentelés nyelvezete segíthet a teológiának leráznia magáról azokat a sajnálatos dualizmusokat, amelyekbe a *Szentírásról* való beszéd belegabalyodott. A megszentelt szöveg teremtményi, nem pedig isteni. A *Szentírásnak* az üdvözítő kegyelem ökonómiájában elfoglalt helyét nem kell megisteníteni azáltal, hogy a szövegeknek egyértelműen isteni tulajdonságokat tulajdonítunk. A szöveg a maga teremtménysége miatt nem lesz alkalmatlanabb – épp azért, mert mint teremtmény Isten szolgálatára van megszentelve (azaz elkülönítve, megmunkálva és fenntartva). Döntő fontosságú, hogy a „teremtménység” nem tévesztendő össze a „természetiséggel”. Az utóbbi fogalom könnyen megragad a természet és természetfeletti ellentétében; az előbbi (pneumatológiai) fogalom viszont lehetővé teszi, hogy a teremtmény (ebben az esetben a szöveg) az isteni cselekvés eszköze lehessen anélkül, hogy saját szubsztanciájának feladására kényszerülne. A szöveg mint megszentelt teremtmény nem egy félig-meddig isteni lelet; a megszentelés nem adekvát a transzszubsztanciációval. Nem is kizárólag természeti produktum, amelyet egy természetfeletti szerv önkényesen rekvirál. A megszentelés a Lélek munkája, melyben úgy rendezi a teremtményi történelmet és létet, hogy az beteljesítse célját mint *ancilla Domini*.

Ennek alapján mi mondható el a szöveg ontológiájáról? A Lélek megszentelő munkája nyomán történő elrendezés miatt a szövegnek saját léte van; ontológiáját Isten Lelkének formatív ökonómiája határozza meg. Ha ezt nehéz felfognunk, az egy számunkra oly gyakran magától értetődően autoriternek tűnő konvenció miatt van, nevezetesen, hogy minden szöveg szimplán természeti, történeti entitás, valamint hogy a Bibliát úgy kell olvasni, „mint bármely

²⁶ Vö. A. Wenz javaslatát (*Das Wort Gottes*, 303.), miszerint „Isten beszéde és cselekvése a teremtményi eszközökben és a történelmi folyamatokban, azokkal együtt és azok alatt történik – de mindig olyan beszédként és cselekvésként, amely idegen, más, kívülről érkező a világ és az emberiség számára.”

más szöveget”, mivel *csakugyan* szöveg, és minden szöveg alapvetően ugyanolyan entitás. A szövegek egyfajta általános elméletéről azonban kiderült, hogy csak csekély teológiai haszonnal bírnak. Egy ilyen elmélet rendszerint determinálja, hogy általánosságban mik is a szövegek, majd az így kapott meghatározásokat és szabályokat konkrét szövegekre alkalmazza. Így Werner Jeanrond *Szöveg és értelmezés mint a teológiai gondolkodás kategóriái* című műve²⁷ – minden bizonnyal ezen érvelés legkifinomultabb példája – a „szövegek textualitásának”²⁸ vizsgálatát javasolja a „szövegek megértésére vonatkozó elmélet kidolgozásának részeként, hogy a teológiai szövegértelmezést egy megfelelő alapelméletre építhessük”.²⁹ E stratégiával kapcsolatban nem csak az a megalapozottság jelent problémát, mely elkerülhetetlenül együtt jár az „értelmezésemélet transzcendentális státuszának” állításával;³⁰ hanem egy mélyebb, ontológiai probléma is: az a feltételezés, hogy egy szöveg létét az határozza meg, hogy van-e benne utalás arra vonatkozóan, hogy a szöveg a kommunikáció természetes területeinek egyikét magáénak tudja-e. Mind a modern kritikai bibliatudomány, mind a modern filozófiai-teológiai hermeneutika nagyrészt hasonló naturalista ontológiai feltételezésen alapul. Pedig éppen az a feltételezés, hogy a bibliai írások a szövegek természetes osztályába sorolhatók, az, aminek ellen kell állni. Hermeneutikai szempontból ez egy romboló, sőt komikus feltételezés, mert ahhoz az abszurditáshoz vezet, hogy kifinomult kritikai apparátust fejlesszünk ki azért, hogy a bibliai szövegeket ne akként olvassuk, amik (olyan szövegek, amelyek Isten nevében szólítják meg a hallgatót), hanem szimplán úgy, mint szöveges nyomokat azoknak a mátrixoknak a rekonstruálásához, melyekből létrejöttek. Dogmatikailag szólva azért kell megvitatni ezt a feltevést, mert azt állítja, hogy a szöveg „természetes” megértése alapvetőbb a szöveg „írásként” való megértésénél. Összefoglalva: a bibliai szöveg a Szentírás; létét nem egyszerűen a szövegek osztályához való tartozása határozza meg, hanem az, hogy ez a szöveg – megszentelve, azaz a Lélek által keletkezve és megőrizve – ezen a működési területen – Istennek az ő elveszett teremtményeivel való irgalmas barátságának kommunikatív ökonómiájában – jelen van.

A megszentelés nem csak a szövegre mint kész produktumra korlátozódik; joggal terjeszthető ki a folyamatban résztvevők és a cselekvések szélesebb mezejére, melynek a szöveg maga is része. A Léleknek a szöveghez való viszonya kibővül a Lélek Isten népének életében kifejtett munkájára, mely formálja is a környezetet, amelyben a szöveg alakot ölt, és

²⁷ W. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, Gill and Macmillan, Dublin, 1988.

²⁸ Uo. xvi.

²⁹ Uo. xvii. [xvif]

³⁰ Uo. xvii.

amely az isteni önjelenlétet szolgálja. A megszentelést így hát helyénvaló kiterjeszteni a szöveg keletkezésének folyamataira – nem pusztán a szerzősége (mint azt tették oly gyakran az ihletettségről szóló régebbi elméletekben), hanem az irodalom előtti és az irodalmi hagyomány, a szerkesztés és az összeállítás komplex történelmére is. Igaz ez a szöveg utótörténetére is, különösen a kanonizációra (amelyben az egyház a Lélek által vezetve tudomásul veszi a Szentírás tanúságtételét) és az értelmezésre (amely pedig a Lélek által megvilágított, Isten jelenlétére való bűnbánó és hűséges odafigyelés). Westcott a Szentírás kanonizációs folyamatával kapcsolatban írta egy helyen, hogy „nem érthetjük meg a keresztyénség történetét, ha nem ismerjük el a Szentlélek működését a keresztyén társadalomban”.³¹ Ez a megállapítás – miszerint a Szentírás teológiai megközelítése megköveteli Isten népe élete és cselekedetei teljes egészének pneumatológiai olvasatát – alapvető fontosságú témánk szempontjából. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a bibliai írások elő- és utótörténetét övező folyamatok története „magatehetetlen csatornává”³² redukálható, ahogyan az ihletettség sem egyfajta bábjáték. Ismétlem, a szabály: a megszentelés *létrehozza* és nem megszünteti a teremtményiséget.

Ezt szem előtt tartva térjünk is rá a Szentírás ihletettségének részletesebb megvizsgálására.

Ihletettség

Az ihletettség a megszentelés tágabb fogalmának konkrét textuális alkalmazása, így pedig a teremtményi valóságok megszenteléseként a kijelentés alakot öltését segíti. Míg a megszentelés a szövegnek mint az isteni önközlő jelenlét elősegítőjének dogmatikai ontológiájára utal, addig az ihletettség Krisztus Lelkének a szöveggel kapcsolatos konkrét munkájára. A kijelentés fogalmához hasonlóan azonban az ihletés fogalma is könnyen fogalmi csapdákba esik, ha elmozdul saját dogmatikai helyéről. A döntő feladat tehát az, hogy „tisztázzuk az »ihlet« kifejezés Istenre vonatkoztatott logikáját”.³³ Egy ilyen tisztázás természetesen nem pusztán fogalmi, hanem elsősorban dogmatikai, vagyis az egyház gondolkodásának és beszédének megfelelő elhelyezés az evangélium önmagát rendező igazságának tiszteletben tartásával.

³¹ B. F. Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, Macmillan, Cambridge 1881, xlv.

³² B. Childs, 'On Reclaiming the Bible for Christian Theology', in C. Braaten és R. Jenson, szerk., *Reclaiming the Bible for the Church*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995, 9.

³³ W. J. Abraham, *The Divine Inspiration of Holy Scripture*, Oxford University Press, Oxford, 1981, 57.

Három konkrét követelménynek kell teljesülnie ahhoz, hogy az ihletettségről szóló megközelítés dogmatikailag gyümölcsöző legyen.

Először is, a Szentírás ihletettségéről szóló teológiai beszéd szigorúan a kijelentés tágabb fogalmától kell függjön, és annak is kell alárendelnie magát. A rendezetlenség a Szentírás teológiáját veszélyezteti, ha hagyjuk, hogy az ihletettség fogalma elhatalmasodjon, és bitorolja a bibliai tudomány központi helyét. A rendezetlenség akkor lopakodik be a képbe, amikor a Szentírás keletkezésének pontos módja és mindenekelőtt a Szentléleknek a kijelentés írásbeliségében játszott szerepe válik a legfontosabbá, és minden más ettől függ. A kérdés ilyen jellegű vizsgálata szerint az ihletettség nem a kijelentésből és annak alakot öltéséből fakadó extrapoláció, hanem éppen ellenkezőleg, ezért alapvetően fontos, hogy a Szentírás azért kijelentés, mert ihletett. Nem az a kérdés tehát, hogy melyik az a konkrét történelmi pillanat, amikor e rendezetlenség felütötte a fejét – akár a 17. század eleji európai protestantizmusban, akár a 19. századi amerikai református teológiában történt ez. Jöjjön bárhonnan, hatása a Szentírás teológiájának dogmatikai keretét torzítja, mivel a kijelentő isteni cselekvés kiszorul a neki járó elsőbbségből, helyét pedig a Lélek munkájának a bibliai szöveg létrehozásáról feltételezett értelmezése veszi át. Ahogy Heppe fogalmaz (amikor a református skolasztikusokat bírálja, de amit mond, széles körben alkalmazható): e modell szerint „a Szentírás »istenti« volta pusztán származtatott – nem abból ered, hogy szerzői a kijelentés tényéből és Isten üdvözítő tevékenységéből részesednek, hanem abból, ahogy mindez rögzítésre került”.³⁴

Helyesen értelmezve azonban az ihletettség nem önmagában, hanem származtatva következik Isten önjelenlétéből, amely a teremtményi segédletek gondviselészerű rendezésén és megszentelésén keresztül ölt formát. A bibliai ihletettségről való beszéd abból a tényből fakad, hogy a Szentíráson keresztül Isten az üdvösség evangéliumával fordul az egyházhoz. Ha megfordítjuk ezt az irányt, azzal érvelve, hogy az egyház tudja, hogy amit a Szentírás kijelent, az az üdvösség ígéje, mert a Szentírás ihletett, akkor engedjük, hogy az ismeretelméleti biztosíték igényének nyomása eltorzítsa ezt aényt. Ezzel valójában az ihletettséget formális tulajdonsággá változtatjuk, mely nem áll megfelelő összhangban a Szentírás evangéliumi tartalmával, Isten kommunikatív jelenlétét pedig a szöveg ihletettségének bizonyított meggyőződésétől tesszük függővé. Kálvin 1542-es, a párizsi cikkelyekhez írt *Ellenmondásában* egészen másként kezeli a kérdést: „mivel a hit bizonyosságát nem szabad másnál keresni, mint egyedül Istennél – mondja Kálvin –, arra a következtetésre jutunk, hogy az igaz hit csakis a tőle

³⁴ H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, George Allen and Unwin, London, 1950, 18.

származó Szentíráson alapul, mivel abban nem részben, hanem teljes egészében volt hajlandó megtanítani mindazt, amit tudatni akart velünk, és amit hasznosnak tartott”.³⁵ A hit bizonyossága egyedül Istenben, nem pedig az ihletettségben gyökerezik; a hit nem azért „alapul” a Szentíráson, mert az formálisan is ihletettséget tudhat magáénak, hanem azért, mert a Szentírás az isteni tanítás eszköze, amely Istentől ered. Egy ilyen kontextusban az ihletettségről való beszédnek van helye; ebből a kontextusból kiszakítva azonban tévútra kerül.³⁶

Másodszor, következésképpen, az ihletettség fogalmát úgy kell kifejtteni, hogy elkerüljük ennek az isteni tevékenységnek mind a tárgyiasítását, mind a spiritualizálását.

Tárgyasítás akkor történik, amikor a bibliai ihletettség kifejtése közben a kijelentés egyszer csak már nem Istennél, hanem egy világi entitásnál keresendő. A kijelentés tárgyiasított megközelítésében az ihletett *produktum* elsőbbséget élvez az isteni cselekvő kijelentő, megszentelő és ihlető tevékenységével szemben. Helyesen értelmezve azonban az ihletettség nem azt jelenti, hogy a Szentírás által élénk tárt evangélium igazsága valami kéznél lévő, Isten szavától és munkájától függetlenül állandóan elérhető entitás, amely nem *szolgálja*, sokkal inkább *megtestesíti* Isten jelenlétét. Az ihletettség nem szünteti meg Isten misztériumát; az ihletés egyszerűen a Lélek azon cselekedete, amely által ezek a szövegek Istentől eredővé lesznek, így tanúsítva Isten kimondhatatlan jelenlétét. Az ihletés a Lélek szabadságának egy módja, nem pedig betű általi gátlása. Ismétlem, az ettől való eltérésre gyakorolt nyomás mögött gyakran ismeretelméleti szempontok állnak – abból az igényből fakadva, hogy a Szentírás alapvető státuszát mint *inconcussum fundamentum veritatis* és mint *principium cognoscendi* az ihletettségre való hivatkozás által biztosítsuk. Az ihletettség így lényegében „az ismeretelméleti apokaliptika legtisztább formájává”³⁷, eszkatológia nélküli tudássá válhat; ettől pedig a dogmatikának mindenképp tartózkodnia kell.

³⁵ J. Calvin, *Articles Agreed Upon by the Faculty of Sacred Theology of Paris, with the Antidote in Tracts and Treatises*, vol. I, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1958, 106.

³⁶ Ebből a szempontból David Law nemrégiben megjelent *Inspiration* (Continuum, London, 2001) című tanulmányának egyik legnagyobb problémája az, ahogyan az ihletettségről alkotott elméletet egy elsősorban apologetikus kontextusban fejti ki; az ihletésről szóló teológiai nyelvezettel kívánja igazolni, hogy miért fogadja el a hívő a Szentírás tekintélyét (lásd pl. a 34. oldal 68. lábjegyzetét). Az eredmény a barokk protestáns teológia körében elterjedt megközelítés sajátosan egzisztencialista átdolgozása, azaz az ihletettség tanának alkalmazása a Szentírás normatív státuszának elfogadásához szükséges ismeretelméleti indokok meghatározására, más szóval „azon folyamatok leírására, amelyek révén a hívő eljut a bibliai tekintély elfogadásához” (35. oldal). Az ilyen stratégia mögött további nehézség rejlik, nevezetesen, hogy a bibliai tekintély fogalma a bibliai tudomány elsődleges dogmatikai fogalmává növi ki magát, és még az olyan fogalmakkal szemben is elsőbbséget élvez, mint a kijelentés vagy Isten Igéje.

³⁷ G. Fackre, *The Doctrine of Revelation. A Narrative Interpretation*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997, 170.

Az ihletés fogalmának spiritualizálása azáltal kerüli el a tárgyiasítást, hogy a súlypontot a szövegről a szöveghez kapcsolódó személyekre helyezi át, legyenek azok szerzők vagy olvasók. A 19. századi dán püspök, Martensen a Szentírás ihletettségét „az apostolok ihletettségének” vagy az „apostoli tudat” függvényeként fejt ki;³⁸ így tehát a Szentírás nem ihletett, sokkal inkább „az ihletettség *megérett gyümölcse*”.³⁹ Vagy vegyük például John Macquarrie-t, aki a Szentírás ihletettségének olyan magyarázatát javasolja, melyben az ihletettség inkább a szöveg közösség általi befogadásával, mint magával a szöveggel áll összefüggésben: az „ihletettség” egy olyan beszédmód, amely „az ősi kijelentés feltárulásának újbóli vagy ismételt megjelenésének erejét hordozza, hogy az a jelen tapasztalatunkban szóljon hozzánk”, és mint ilyen „nem a szavakban rejlik (tehát nem »verbális ihletettségről« van szó), hanem csak akkor tartozik a Szentíráshoz, ha az a közösség egész hitéletével összefüggésben áll”.⁴⁰ Újabban David Law az, aki az ihletettségnek egy olyan elméletét építette fel, amelyben az ihletettség nem magához a bibliai szöveghez, hanem annak olvasóihoz igazodik. „Az »ihletettség« [...] nem a szöveg egy konkrét tulajdonságát írja le, hanem inkább azt jelzi, hogy az olvasónak hogyan kell viszonyulnia a Bibliához. Azt a felismerést fogalmazza meg, hogy az embernek a Bibliához való megfelelő viszonya az alávetettség Isten Igéjének, amelyet a Biblia közvetít”.⁴¹ Így „az olvasó szerepe abban, hogy értelmezze a szöveget a Biblia olvasása közben, az ihletés fogalmának visszatérését vonja maga után, mely ihletés most már elsősorban magában az *olvasóban* található”.⁴² Az „ihletett” kifejezés voltaképp meglehetősen könnyed teológiai köntösbe öltözteti az olvasó szubjektív diszpozícióit, elkerülve az „ihletés kérdésének objektív megközelítését”, amelyet a könyv más okokból „lehetetlennek” ítél.⁴³

Az ilyen megközelítésekkel kapcsolatban számos dogmatikai jellegű probléma merül fel. Az ihletettség fogalmában elkerülhetetlenül van egyfajta immanentista vonás, amikor „az ihletettség teológiája kapcsán az *olvasó* bibliai írásokhoz való viszonyát tekintjük kiindulópontnak”⁴⁴ (bár Martensen esetében legalább az „apostoli tudat” fogalmát egy meglehetősen tevékeny pneumatológia támasztja alá⁴⁵). De az ilyen megközelítéseknek egy ennél is komolyabb problémája a doketizmus egy bizonyos fajtája: úgy hárítják el a tárgyiasítás

³⁸ H. Martensen, *Christian Dogmatics*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1898, 402.

³⁹ Uo.

⁴⁰ J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, SCM, London, 1966, 8.

⁴¹ Law, *Inspiration*, 140.

⁴² Uo. 50. Law U. H. J. Körtner, *Der inspirierter Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1994. (Magyarul: *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika főbb aspektusai*. Ford. Koczó Pál, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999.) művére építkezik.

⁴³ Law, *Inspiration*, 143.

⁴⁴ Uo. 144.

⁴⁵ Martensen, *Christian Dogmatics*, 338–44.

veszélyét, hogy a Lélek munkájának szféráját az apostolok (Martensen), a közösség (Macquarrie) vagy az olvasó (Law) lelki életére korlátozzák, mégpedig oly módon, hogy magát a szöveget nem érinti Isten ihletése. Továbbá mindkét probléma háttérében ott áll egy harmadik, nevezetesen a Szentírás textuális szolgálata révén történő isteni cselekvésről való lemondás, amelyet Law az isteni kezdeményező „megfoghatatlanságának” és „megközelíthetetleniségének” hív.⁴⁶ Így hát most is épp úgy, mint a Szentírás és annak értelmezésének modern története során oly sokszor: az önközlő isteni jelenlét kilakoltatása által keletkezett űrt olvasói ténykedés tölti ki.

Mind a tárgyiasítás, mind a spiritualizáció hajlamos megismételni azt a dualizmust, melyet a megszentelés fogalma hivatott volna megszüntetni; ráadásul pneumatológiai szempontból mindkettő hibás – vagy mert a Lélek szöveghez való viszonyát egyszerűen a szöveg tulajdon(ság)ának mondják, vagy mert túlzottan szétválasztják a Lelket és a szöveget. Az ihletettség egy rendezettebb modellszerű megközelítése tehát elutasítja az ihletettség azonosítását akár a szövegbeli tulajdonságokkal, akár a szerző, a közösség vagy az olvasó tapasztalatával, ehelyett olyan leírást ad az ihletettségről, amely elsősorban a szövegek kommunikatív funkciójával foglalkozik Isten spirituális önjelenlétének színterén.

Harmadszor, az ihletettség teológiai fogalmát a Szentírás céljával vagy rendeltetésével összefüggésben kell kifejtetni, ami nem más, mint Isten önkinyilvánításának szolgálata. A nyers kultikus szakramentális realizmus egyes fajtáihoz hasonlóan a verbálinspiráció nyers elgondolása (mely ezeknek közeli rokona) képes kivonni a teremtményi valóságot szótériológiai kontextusából, így elszakíthatja az Igével, a Lélekkel és a hittel való koinherenciáját. Ha ezt engedjük megtörténni, akkor a Szentírás írott szava – akárcsak az elszigetelt szakramentális elem – válik az Igévé, a szöveggé tett, formalizált, dekontextualizált, és így a dogmatikában elfoglalt helyéről is kiszorult Igévé. E folyamatban nagy szerepet játszik a polémia okozta kényszer. Amint a Szentírás ihletettségéről szóló teológiai beszéd helye a *sacra doctrináról* az alapokra helyeződik át, célja pedig egy tévedhetetlen doktrinális forrás és norma megalkotása, onnantól kezdve az ihletettség pusztán a Szentírás *teológiai* tekintélyének, és így a vitában betöltött szerepének igazolásaként értelmezhető. Ez a folyamat természetesen a teológiának és a Biblia természetéről való teológiai gondolkodásnak a gyakorlati-szótériológiai aggályoktól az elméleti-polemikus kérdések felé történő nagyobb történelmi elmozdulásának egyik aspektusa, amelynek visszhangja a keresztyén dogmatika egész

⁴⁶ Law, *Inspiration*, 151.

korpuszában megfigyelhető, különösen kirívó hatásai azonban a Szentírásról folytatott vitában lelhetők fel, amelyet – ismétlem – a rendezett dogmatikának el kell kerülnie.

E három előzményt szem előtt tartva térjünk át az ihletettség természetének pozitívabb bemutatására az egyik alapvető újszövetségi igehely kommentálásával: „a Szentlélektől indítatva szóltak az Istentől küldött emberek.” (2Pt 1,21). Az igeszakaszról fogalmi parafrázisként négy dolgot mondhatunk.

Először is, az ihletettség minden megközelítésének fő témája az ἀπὸ θεοῦ (az Istentől való) származásának kell lenni, mivel az ihletettség nem elsősorban textuális tulajdonság, hanem isteni indulat, ezzel együtt tehát isteni indíttatás. Az ihletésről szóló bármely teológiaiilag adekvát megközelítésben ezért az ἀπὸ θεοῦ elemnek *operatív*nak és *nemkonvertálhatónak* kell lennie. Operatívnak kell lennie abban az értelemben, hogy az Isten céljának és tevékenységének nyelvezete nem marad egyszerűen a háttérben egyfajta távoli oksági folyamatra utalva, melynek nincs semmiféle jelen idejű vagy közvetlen hatása. A szentírási ihletettségről szóló elméletek gyakran különösen is deisztikusak, amennyiben a bibliai szöveg maga is kijelentővé válik az isteni ihletettség egy múltbeli aktusa révén. Ezáltal azonban az ἀπὸ θεοῦ anyagi feltétellé válik; a „indulat” megszakad, tárgyiasul és árucikké lesz. Az ihletettségről beszélni azonban nem az isteni önmegjelenítés nyelvezetének felfüggesztését jelenti, hanem annak teremtményi tartományra történő kiterjesztését.

Másodszor, az „Istentől való” magában hordoz egy tagadást: „mert sohasem ember akaratából származott a prófécia” (οὐ [...] θελήματι ἀνθρώπου). Az ihletettségről való beszéd arra mutat, hogy a bibliai szöveg generatív impulzusa nem emberi spontaneitás. A Szentírás *mint szöveg* semmilyen alapvető értelemben nem az emberi poétika egy gyümölcse; az emberi készséggel (itt tehát az irodalmi kreativitással) való kapcsolata egészen más jellegű. Ez azért van így, mert a szöveg nem vallásos zsenialitásból, hanem a mi Urunk Jézus Krisztus hatalmából és megjelenéséből (2Pt 1,16) sarjad. Ez a megjelenés a maga kibontakozó fenségében azt jelenti, hogy az isteni dicsőség bizonyítása nem „kitalált mesék” (16. vers) kérdése; nem önkéntes, önmagából fakadó indulat, hanem „indíttatás”.

Harmadszor, ez a „indíttatás” különösen a Szentléleknek tulajdonítandó. A Lélekkel kapcsolatos nyelvezet kétféleképpen is kiterjeszti az Istenről való beszédet a teremtményi tartományra. Biztosítja, hogy a teremtményi dolgok és okok valóban *indíttatott* valóságok legyenek; teremtményi „indulatuk”, mozgásuk amúgy sincs elzárva Istentől, mert az az evangélium alapvető jellegének, azaz az *isteni* megjelenés (παρουσία, 16. vers) a tagadása lenne. Ez biztosítja, hogy az isteni megjelenés nem pusztán transzcendens; hasonlóan a

Lélekkel kapcsolatos nyelvezethez, amely ugyanígy tiltakozás a prófécia szekularizálódása és a teremtményiség kiiktatása ellen.

Negyedszer, a Lélek hozza létre a nyelvet. Bár amit Péter második levelének ebben a részében a Szentírásról (γραφῆ) olvashatunk, az a prófétálással (προφητεία) kapcsolatos elsődlegesebb kérdéssel kapcsolatban hangzik el, alkalmazhatósága mégis nyilvánvaló: a Lélek indulata, az ἀπὸ θεοῦ az emberi kommunikatív cselekedetekre irányul. Akiket a Lélek indítottatott, *szóltak*.

Itt érkezünk el a *verbálinspiráció* fogalmának *particula verijé*hez. Mivel a verbálinspirációt rendszeresen félreértelmezték (néha a védelmezői, de majdnem mindig az ellenzői), úgy, mintha az isteni diktálást vonna maga után, az ihletettség fogalmát „megszemélyesítették”, „deverbalizálták”, és szerzői megvilágosodásként definiálták újra. Az ihletettség ilyen mértékű távoltartása a szöveg verbális jellegétől úgy tűnt, hogy enyhíti az ihletettségről folyó vita nehézségeit azzal, hogy a szöveg szavait tisztán az emberi szintér tevékenységként kezeli, legyen szó akár szerzőkről, akár redaktorokról, akár hagyományozókról. Az eredmény azonban ismét doketista. Az (ihletett) tartalom és a (teremtményi) forma közötti hallgatólagos megkülönböztetés igen esetlen, és nagyon könnyen a szerzői (vagy talán közösségi) tudatot vagy tapasztalatot teszi a szöveg valódi lényegévé, melynek a szavak mindössze külső megnyilvánulásai. Ez nyugtalanítóan közel áll az úrvacsora teológiájának azon fajtáihoz, amelyekben a sákramentum az evangélium és a vallásos tudat közötti tranzakcióként van számon tartva, amelyhez akaratlanul látható formák is kapcsolódnak. Az ihletettség – nem kevésbé, mint a sákramentumi jegyek megszentelése – Isten közlésének konkrét teremtményi formákkal való kapcsolatára vonatkozik; azaz az ihletettségbe beletartoznak a *szavak* is.

Hogyan kell tehát megértenünk azt, amit a régi protestánsok *mandatum scribendi* vagy *impulsum scribendi*, az írás aktusára vonatkozó parancs vagy ösztönzés néven emlegettek? A Szentírás szavainak Isten kommunikatív önjelenlétéhez való viszonya nem csupán esetleges; amire a kijelentés készlet az maga az írás. Ezért mivel a Szentírás szavait nem tekinthetjük pusztán természeti produktumnak, helyénvaló úgy beszélni a Lélek impulzusáról, mint amely magában foglalja a *suggestio verborumot*. Ami ihletett, az nem szimplán a Szentírás *anyaga* (*res*), hanem annak verbális *formája* (*forma*). A sugalmazás, a megbízás, az impulzus azonban a feltámadt Jézus Szentlelkének cselekedetei, aki jelen van teremtményei számára; mindez tehát nem egy néma és távoli hatalom kauzális munkája. A feltámadt Krisztus Lelkének cselekedetei nem jelentik a teremtményiség felfüggesztését. A próféták és az apostolok nem „pusztán passzív, szellemileg és akaratilag inaktív szereplők, akik a Szentlelket egyfajta beszélőcsökeként

szolgálják [...] Bár a prófétákat a Szentlélek indította vagy vezette, ők *maguk* is beszéltek, [...] saját tevékenységüket a Lélek indulata nem elnyomta, hanem felemelte, erővel töltötte el és megtisztította”.⁴⁷ A Lélek által „indítatottnak” lenni nem egyszerűen passzív késztetést jelent; a Lélek általi *suggestio* és az emberi szerzőség egyenesen, nem pedig fordítottan arányos; azaz az ihlető Lélek tevékenysége és az ihletett teremtmény munkája inkább egyirányú [*concursive*], mint ellentétes. A diktálás nyelvezete vagy a bibliai íróknak a Lélek írnoiként való beállítása nemcsak azért problematikus, mert az ilyen felfogások miatt a szöveg megszűnik az emberi történelem terméke lenni, hanem azért is, mert kihasználja Isten mindenokságának Isten kizárólagos okságával való összetéveszthetőségét.

Továbbá a *mandatum scribendi* nem értelmezhető pusztán „vertikális” értelemben – ahogyan az olyankor történik, amikor az „írást” összekeverik a „diktálással”, vagy amikor az ihletet egyfajta megszállottságként vagy révületként fogják fel, amely kiemeli a szubjektumot a történelem és a kultúra életösszefüggéseiből. A *mandatum* kétségtelenül transzcendens – ez *vezeti* az író –, mégsem egy tolakodó és szeszélyes késztetés, hanem a kultúra, a hagyomány, az alkalom és a szerző rendezése és formálása. Helyesen értelmezve a „verbális” ihletettség nem vonja ki a szavakat az alkotás vagy a befogadás mezejéről, nem teszi a szöveget kevésbé történelmi egységgé, és nem teszi magát a szöveget isteni cselekvővé. Nem vonja maga után Isten kinyilatkoztató jelenlétének figyelmen kívül hagyását sem egy eredeti ihletettségről alkotott megközelítés javára. Egyszerűen a szövegeknek a Lélek megszentelő munkájába való bevonását jelöli, hogy azok az evangélium kincsének hordozására alkalmas edényekké válhassanak.

Konklúzió

Ebben a fejezetben azt tárgyaltuk, hogy a Szentírás természetéről szóló keresztyén teológiai megközelítés megfelelő helye az Istenről szóló keresztyén doktrína, főként, hogy a Szentírásról szóló teológiai állítások azon keresztyén meggyőződések függvényei, melyek szerint Isten megváltóként jelenvalóvá teszi magát és szövetségi közösséget hoz létre.⁴⁸ Ahogy Preus az ortodox luteránusok Szentírásról szóló doktrínájáról írja: a Szentírás doktrínája „csak akkor

⁴⁷ H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, Eerdmans, Grand Rapids, 1956, 102.

⁴⁸ Isten szövetségalkotó tevékenységének fontosságát mint a Szentírás doktrínájának kontextusát legújabbban hangsúlyozta: M. S. Horton, *Covenant and Eschatology. The Divine Drama*, WJKP, Louisville, 2002, 121–219. és K. Vanhoozer, *First Theology. God, Scripture and Hermeneutics*, Apollos, Leicester, 2002, 127–203.

nyeri el valódi jelentőségét, ha szótériológiai szempontból, azaz ha Isten üdvtervének operatív tényezőjeként tekintünk rá”.⁴⁹ Istennek ez az üdvözítő önmegnyilvánulása magában foglalja azon tevékenységek skáláját, melyek által Krisztus Lelke a teremtményi valóságokat mint Isten jelenlétének szolgálait megszenteli és ihleti. A Szentírás természetének ilyen jellegű krisztológiai-pneumatológiai tisztázása lehetővé teszi a teológia számára, hogy megtegye azt a döntő jelentőségű lépést, melyben a bibliai szövegek létét úgy magyarázza, hogy megkülönbözteti, de nem választja el őket a kijelentéstől.⁵⁰

Nem lehet, hogy mindez csupán az onto-teológia egy szerencsétlen esete logocentrikus komplikációkkal? Ez csak egy újabb követelés volna, miszerint Isten Igéjét „*courrier* nélkül” akarjuk hallani?⁵¹ Az olyan fogalmak, mint a kijelentés, a megszentelés és az ihletettség aprólékos dogmatikai pontosításának célja éppen az, hogy megmutassa: ilyen vádat csak a Szentírás természetéről szóló durván reduktív beszéddel szemben lehet felhozni. Különben is, a Lélek megszentelő és ihlető munkája sohasem lehet csak egy újabb tulajdonunkban lévő objektum, a keresztyén kulturális klíma egy újabb darabkája. A megszentelt és ihletett Szentírás az az edény, amely Isten fenséges jelenlétét hordozza, és ezáltal meg is törlik. „Isten ne beszéljen velünk, mert akkor meghalunk” – mondja a Sínai-hegynél Izráel összegyűlt népe (2Móz 20,19); és bármit is mondunk a Szentírásról, az nem állhat ellentétben az önmagát kijelentő Isten eszkatologikus transzcendenciájával. Természetesen egy trinitárius megközelítés nem fogja Isten transzcendenciáját szembeállítani azzal, ahogy ő szolgálatába állít teremtményi, azon belül pedig textuális elemeket. Isten szabadsága nem érvényteleníti „annak az ígérését, hogy képesek leszünk szolgálni az Igének, ahogyan azt a Lélek kijelenti nekünk”.⁵² A „Lélek” és a „betű” közötti feszültség talán sohasem fog feloldódni teljesen, mert a királyhoz, a templomhoz és a kultuszhoz hasonlóan a szöveg is kiemelhető az üdvtörténetből, elszigetelhető az isteni jelenléttől, és Isten kezelésének egy eszközévé pozitívizálható. A megszentelés és az ihletettség azonban nem az Isten beszédétől való megrendülést hivatottak mérsékelni, hanem rámutatnak, hogy amivel a Szentírásban találkozunk, az nem más, mint Isten hozzánk intézett szavainak megrendítő irgalma.

⁴⁹ R. Preus, *The Inspiration of Scripture. A Study of the Theology of the Seventeenth Century Lutheran Dogmaticians*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1957, 170.

⁵⁰ Vö. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 95.

⁵¹ J. Derrida, *The Post Card, From Socrates to Freud and Beyond*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, 23. Nagymértékben alkalmazza Derridát némileg differenciálatlan kritikájában a Szentírás teológiájának egyes aspektusaira vonatkozóan J. K. A. Smith az alábbi művében: *The Fall of Interpretation. Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2000.

⁵² de Senarclens, *Heirs of the Reformation*, 295.

2. Szentírás, egyház és kánon

A Szentírás annak a drámának egy eleme, melyben Isten megváltó és kommunikatív módon adja önmagát. Az első fejezet a Szentírás helyét vizsgálta ebben a drámában, dogmatikai értelmezéseket kínálva Isten uralmi és önmagát bemutató üdvözítői tevékenységének három aspektusáról: a kijelentésről, a megszentelésről és az ihletésről. Ezeket a kifejezéseket nem úgy kell elképzelni, mint amelyek lényegileg különálló cselekedetekre utalnak, hanem annak az egyetlen, mégis összetett tevékenységnek az alkotórészeit, melyeken keresztül a Szentháromság Isten az ő jelenlétére méltat bennünket, legyőzve a bűnös tudatlanságot, és meggyújtva az ő ismeretének fényét. Ez a második fejezet egy másik dogmatikai *locus*ra fókuszál, amin belül meg kell határoznunk a Szentírás természetének és feladatának szempontjait, azaz az egyházzal mint az isteni Ige teremtményéről szóló doktrínát. A fejezet először néhány elsődleges dogmatikai kérdés vázlatával szolgál – az egyházat „halló”, „spirituálisan látható” és „apostoli” egyházként mutatva be –, majd az Ige egyházának egy részletesebb meghatározását ismerteti a Szentírás egyházon belüli tekintélyén, végül az egyház kanonizációs aktusának természetén keresztül.

A téma tárgyalása elején azonban fontos hangsúlyozni, hogy amikor az Isten önkijelentéséről szóló doktrínától az egyházzal szóló doktrína felé haladunk, nem távolodunk el az Istenről szóló keresztyén doktrínától. Az, hogy a Szentírást annak az emberi társadalmi szférának a szempontjából vizsgáljuk, amelyben az az evangéliumot szolgálja, nem jelenti azt, hogy közben magunk mögött hagyjuk a feltámadt Fiúról és az életadó Lélekről szóló nyelvezetet, amely nélkülözhetetlen a kijelentést tárgyaló teológiai beszámoló szempontjából. Nem kevésbé, mint a kijelentésről, a megszentelésről és az ihletettségről való beszédben, az egyház emberi gyakorlatáról való beszédnek is az Istenről való operatív beszédben kell gyökereznie, és azzal állandóan szilárd kapcsolatban kell állnia. Ezen a ponton – sőt, különösen ezen a ponton – a teológiának meglehetősen szigorú önfegyelmet kell gyakorolnia, ha tényleg teológiai megállapításokat kíván tenni a Szentírásról, és nem egyszerűen a társadalomtudományok, a történelem, a kultúraelmélet vagy a hermeneutika keverékének vallásos mázával akarja leönteni azt. A keresztyén teológiát egy valami érdekli: Isten – minden más *sub specie divinitatis*. A többi keresztyén doktrína egyetlen doktrínának, a Szentháromságtannak az alkalmazása vagy következménye, melyben az egyház doktrínája – ugyanúgy, mint a kijelentése –, a helyére kerül.

Kiváltképp fontos ezt hangsúlyozni a Szentírás természetéről szóló legújabb teológiai viták fényében (különösen azok részéről, akiket „posztkritikai” teológusoknak nevezhetünk), melyekben nagy hangsúly kerül az egyház témájára. Az ilyen felvetésekben a Szentírás jellegének, céljának és értelmezésének meghatározását elválaszthatatlannak tekintik a Szentírásnak a keresztyén közösség életében és gyakorlatában elfoglalt helyétől. A Szentírás tehát sem nem pusztán formális tekintély, melyre egy-egy teológiai megfontolás során hivatkozhatunk, sem nem azon támpontok gyűjteménye, melyek segítségével rekonstruálhatjuk annak vallási és kulturális hátterét, de nem is az élmény szimbolikus lecsapódása. A Szentírás az egyház könyve, közösségi szöveg, amelyet leginkább egyházi meghatározottsága felől lehet megérteni.

A Szentírásról mint az egyház könyvéről szóló elméletek során azonban dogmatikai problémákba is ütközhetünk. Megtörténhet, hogy ezeket egy erősen immanentista ekkleziológia teszi tönkre, melyben komoly jelentőséget tulajdonítanak az egyház társadalmi láthatóságának, és amelyben kiemelten kezelik az olyan antropológiai fogalmakat, mint a „gyakorlat” és az „erény”, azonban nagyban nélkülözik az egyház alapvetően eszkatologikus koncepciójának instabilitását. Sőt, az ilyen elméletek olykor a ritschliánus szociális moralizmus rendkívül kifinomult hermeneutikai átdolgozásának formáját is ölthetik, melyben a Szentírás teológiájának súlypontja Isten tevékenységéről az egyház funkcióira helyeződik át. Ennek megfelelően az előző fejezetben vizsgált megfontolások, melyek mind Isten szöveg általi cselekvésére összpontosítanak, csak kevés figyelmet kapnak; ami itt igazán hangsúlyos, az valahol máshol, mégpedig az egyházi gyakorlatban rejlik. Azonban ha azt szeretnénk, hogy egy a Szentírásnak az egyház életgyakorlatához való viszonyáról alkotott elmélet kellő dogmatikai megalapozottsággal bírjon, az csak úgy lehetséges, ha folyamatos figyelmet fordítunk a tényre, miszerint az ekkleziológia az Istenről szóló keresztyén doktrína, különösen pedig Isten önmaga odaajándékozásának eszkatologikus valóságának függvénye, akinek megismertetését a Szentírás szolgálja. A Szentírás természetes korrelátuma nem az egyház, hanem a kijelentés. A Szentírás nem az egyház ígéje, hanem az egyház az Ige egyháza.

Szentírás és az egyház: dogmatikai vázlat

- (1) Az egyház meghatározó aktusa az üdvösség evangéliumának hűséges meghallása, melyet a feltámadt Krisztus a Lélek erejével a Szentírás szolgálatán keresztül hirdetett

meg. Mint *creatura verbi divini*, azaz az isteni Ige teremtményeként az egyház nem más, mint halló egyház.

A megfelelő doktrinális kontextus, melyben az egyházat, és így az egyháznak a Szentíráshoz való viszonyát is meg kell határoznunk, az Ige és a hit kapcsolata. Az „Ige” egy összetett kifejezés, melynek használata változatosan mutatkozik meg különböző területeken, legyen az például a Szentháromság, a megtestesülés vagy a kijelentés. Itt Isten önközlésére használjuk, a Szentháromság Isten kijelentésére, önmaga odaajándékozására, mely a teremtetést a megváltás felé irányítja. Az egyház abban a térben létezik, amelyet az Ige teremtett. Ennek megfelelően az egyház nem egy önmagától létrejött közösség, és nem lehet mindössze egy az emberi történelmen átívelő folyamatként vagy az emberi kultúra egy formájaként leírni. Az egyház azért létezik és folytatódik, mert Isten kommunikatív módon van jelen; az egyházat az Ige hozta létre, és az Ige hordozza; az egyház *maga* (ahogyan a reformátorok mondták) *solo verbo*. Az „Ige” tehát, amelyből az egyház létrejön, annak az úri kreativitása, aki Atyaként, Fiúként és Szentlélekként *hívja* életre mindazt, ami nincs.

Ez a *solo verbo* összhangban áll a *sola fide*-vel. Az 1541-es genfi kátéban Kálvin így definiálja a hitet: „a hit biztos és állandó ismerete az Isten irántunk való atyai jóindulatának, amint az evangélium által bizonyoságot is tesz afelől, hogy Krisztus jótéteménye által nekünk atyánkká és szabadítónkká lesz.”¹ Egy olyan definícióban, mint amelyet Kálvin is kínál, a hit külső vonatkozása döntő fontosságú, mivel a hit arra a valóságra irányul, ami rajtunk kívül áll, és ami előzménye annak, ahogy ehhez a valósághoz egyáltalán viszonyulni tudunk. Ezt az objektív valóságot, amely felé a hit fordul, Kálvin itt úgy foglalja össze mint „Isten irántunk való atyai jóindulat[át]”. A hit úgy támaszkodik az evangéliumra mint isteni kijelentésre. Ezen alapvető irányultsága miatt a hit nem spontán; sokkal inkább, ahogy Kálvin a káté következő kérdésére adott válaszában megállapítja: a hit „a Szentlélek rendkívüli ajándéka”.² A hit, ahogy korábban megállapítottuk, nem egy eredendő emberi tevékenység, amely ha egy isteni tevékenységgel kerül összhangba, közösséget teremt a hívő és Isten között. Magát a hitet az a tény hozza létre, hogy Isten már eleve „a mi Istenünk és Atyánk”. A Léleknek erre a szuverén munkájára ráadásul az emberi bűn miatt van szükség. Ami az emberi spontaneitásból fakad, az nem a hit, hanem a gonoszság: „szívünk – ahogy Kálvin a következő válaszban mondja – hajlandóbb a bizalmatlanságra, vagy a magunkban és a teremtményekben való helytelen

¹ Kálvin J.: *A genfi egyház kátéja*. Ford. Czeglédi Sándor, Kálvin Kiadó, Budapest, 1998, 28.

² Uo. [a fordítást az angol szöveg alapján közöljük]

bizakodásra”.³ Ezért tehát a Lélek „megvilágosít”, képessé tesz bennünket a megértésre, és megszilárdít a bizonyosságban azáltal, hogy Isten üdvösségének ígéreteit a szívünkbe plántálja. A Lélek által az egyház így mint a hit közössége jön létre, ami azoknak a gyülekezetét jelenti, akiknek megadatott Isten üdvözítő szeretetének szilárd ismerete. A Léleknek ez a munkája pedig elválaszthatatlan az Igétől, mert a Lélek által ébresztett hit az isteni ígéretekbe, azaz Istennek az evangéliumban közölt önkijelentésébe vagy Igéjébe helyezi bizalmát. Ezért elválaszthatatlan a *solo verbo* és a *sola fide*.

Milyen következményekkel jár az Ige és a hit elválaszthatatlansága a Szentírásnak az egyház életében elfoglalt helye szempontjából? Az Ige és a hit elsőbbségének alapvető ekkleziológiai hatása az, hogy az egyház létében Isten cselekvésének ad elsőbbséget: „Az Egyházat mint az isteni Ige teremtményét, isteni cselekvés hozza létre.”⁴ Az egyház tehát nem emberi tevékenységek és vállalkozások alkotják, hanem a kijelentett isteni Igére és művére való hivatkozás, mely az egyetlen, ami létrehívja és életben tartja, ugyanis „az egyház, saját létjogosultságának *[raison d'être]* értelmében elsődlegesen *halló* egyházként határozható meg”.⁵ Egészen pontosan az egyháznak ez a *halló* egyházként vagy *hívó* gyülekezetként történő isteni megszólítása azt jelenti, hogy a Szentírás jelenléte az egyház életében nem egy immanens egyházi entitás. Ha a Szentírást úgy értelmezzük, hogy az minden további nélkül az egyház kulturális tőkéjének része – még akkor is, ha a legfontosabb része –, vagy az egyház jelentéskészletének, képeinek, alapvető narratíváinak stb. tárháza, akkor súlyosan félreértjük a Szentírás működésének módját. A Szentírás úgy működik, hogy az egyházat minden tevékenységében egyfajta külső, „eksztatikus” orientációra készíti; azaz úgy építi az egyházat, hogy feltöri azt, és így nagyrészt le is rombolja. Ha az egyházat az Ige és a Szentírás mint az Ige szolgálója hozza létre, akkor a Szentírás csak annyiban része az egyház stabilitásának, amennyiben ez a stabilitás *extra ecclesiam* alapon áll. Az egyház létezése épp ebben a önmagán kívüliségben áll, az arra való hivatkozásban, ami más, mint az egyház, és ami az egyház felé ítéletben és irgalomban jön közel; az egyház *léte* tehát önmagán kívül található.⁶ A Szentírás éppúgy az egyház életének destabilizáló eleme, mint amennyire kohéziós és folytonossági

³ Uo.

⁴ C. Schwöbel, „The Creature of the Word. Recovering the Ecclesiology of the Reformers”, in C. Gunton and D. W. Hardy, szerk., *On Being the Church. Essays on the Christian Community*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1989, 122.

⁵ E. Jüngel, „The Church as Sacrament?”, in *Theological Essays I*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1989, 205. Lásd továbbá: E. Jüngel, „Der Gottesdienst als Fest der Freiheit. Der theologische Ort des Gottesdienstes nach Friedrich Schleiermacher”, in *Zeichen der Zeit*, 1984/38, 264–72; „Der evangelisch verstandene Gottesdienst”, in *Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III*, Kaiser, München, 1990, 283–310.

⁶ Ezzel kapcsolatban lásd E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Mohr, Tübingen, 1998, 64, 77f., 79, 87f.

tényezője. Az Ige és a hit által meghatározott egyház nem önmegvalósító intézmény, melynek a Szentírás eszközként biztosít állandó identitást. A Szentírás révén az egyház folyton közbeszólásnak van kitéve. Halló egyháznak lenni tehát sohasem rutin dolga, sem liturgikai, sem doktrinális szempontból; sokkal inkább azt jelenti, hogy az egyház kész rá, hogy „életét ostromolják, felrázzák, forradalmasítsák és átformálják”.⁷ A Szentírást övező küzdelmek tétje a helyes önmagán kívüliség, a *viva vox Dei* igaz meghallása, a tényleges odafigyelés a megszentelt és ihletett szolgára – amelyen keresztül Isten az evangélium ítéletét és ígérését hirdeti –, mindenekelőtt pedig a hit mint a dac és a hamis magabiztosság vége és az alázatos hallgatás kezdete.

(2) Az egyház láthatósága, melynek része a Szentírás, spirituális láthatóság.

Halló egyházként a keresztyén közösség teljes mértékben Isten Igéjére van utalva, amely létrehozta. Az egyház létének fontos jellemzője az önmagán kívüliség, egyfajta „ektópia”, mert „helye” az evangélium teremtő és kommunikatív Istenének létében és cselekedetében van. Az egyháznak mint emberi létformának van tehát egy bizonyos idegensége. Az egyház részeként élni annyi, mint bizonyos távolságot megélni az emberi közösség és cselekvés más formáitól. Mivel az egyház az Ige teremtménye, ezért nem pusztán természetes emberi szociális hajlam vagy közös vallási érdeklődés és rokonszenv következménye. Közösségét úgy kell helyesen felfogni mint az isteni önajándékozás jelenlétéből való közös eredetet és az abban való részvételt. Éppen ezért az egyház elsősorban nem egy látható társadalmi tömeg, hanem a láthatatlan új teremtés. Még látható társadalmi és történelmi kiterjedésében is az egyház az új emberiség jelenléte a történelemben, amely soha nem lehet csak az emberi társadalom egy újabb rendje. Az egyház az evangélium szava miatt az, ami, ezért elsősorban spirituális esemény, és csak másodsorban látható emberi történelem és a közösségi lét strukturált formája. Negatív módon megfogalmazva ez azt jelenti, hogy az egyház „láthatatlan”, vagyis nem mondható teljesen azonosnak azzal a kézzelfogható formájával, mely emberi társadalmi rendként jelenik meg. Pozitív módon megfogalmazva az egyháznak annyiban van valódi formája és láthatósága, amennyiben az Ige és a Lélek életadó jelenléte által részesül Isten kegyelméből. Az egyház láthatósága tehát spirituális láthatóság.

A Szentírás azáltal vesz részt az egyháznak ebben a spirituális láthatóságában, hogy Isten önjelenlétét szolgálja. Ez nem egyszerűen a közösség rendezett, törvényszerű életének egy

⁷ K. Barth, *Church Dogmatics* I/2, T.&T.Clark, Edinburgh, 1956, 804.

újabb aspektusa, az immanens keresztyén kulturális jelrendszer része, mivel a Szentírás a maga emberi szavaival az isteni Igét szolgálja. Akkor derül ki, hogy ez a megállapítás mennyire is fontos valójában, ha felhívjuk a figyelmet azoknak a teológiáknak néhány problematikus vonására, melyek a Szentírás természetét és funkcióját szorosan az egyházi lét szabályszerűségeihez kötik, és ezzel a Szentírás doktrínáját lényegében az egyház doktrínájának, nem pedig a kijelentés doktrínájának egyik aspektusaként közelítik meg.

Az ilyen megközelítésekben felfedezhető problémák egy része abból ered, hogy az egyház láthatóságának *teológiai* fogalmát összemossák a társadalmi megjelenés vagy pozitivitás általános fogalmával. „Isten népe – írja George Lindbeck (aki e megközelítés példaként szolgál) – olyan kulturális-nyelvi csoportosulásokból áll, melyek bevett szociológiai és történelmi kritériumok alapján világosan értelmezhetőek.”⁸ Ezzel szemben viszont azzal kell érvelnünk, hogy az egyház láthatósága nem pusztán empirikus, hanem spirituális kiterjedésű, és ha nem így – *spirituális* láthatósággént – értjük, akkor egyáltalán nem értjük meg,⁹ mivel elválasztjuk Isten ökonómiájától, melyben létezik: a feltámadt, önmagáról hírt adó Krisztus ökonómiájától és az életadó, megszentelő Lélek ökonómiájától. Ezenfelül, amennyiben a láthatóságnak ez az empirikusan orientált felfogása válik uralkodóvá az ekkológiában, az a Szentírás megértésével kapcsolatban is káros következményekkel jár. A Szentírás egyházban elfoglalt helye a textualitás általános elméletéből kiindulva kerül meghatározásra. Az egyházzal mint társadalmi megjelenésről mondottaknak megfelelően ez az elmélet nagy hangsúlyt fektet a „szövegre” mint „külsőleg is megjelenő szóra”, vagyis mint időtálló nyelvi leletre, amely rendszerezi a keresztyén vallást és kultúrát, valamint ezáltal formálja a keresztyén gondolkodást, beszédet és cselekvést. A Szentírás működése így más, kulturális tekintélyt parancsoló szövegek működésében gondolható el: „Ha egyszer mélyen behatolnak a pszichébe, különösen a kollektív pszichébe, [a szövegek] megszűnnek elsősorban a tanulmányozás tárgyai lenni, ehelyett azt a fogalmi és képzeletbeli szókincset, valamint nyelvtant és szintaxist kezdik szolgáltatni, amelyben a valóságot értelmezzük és megalkotjuk.”¹⁰ Lindbeck elméletének vonzereje természetesen abból fakad, hogy meghaladja a Szentírásnak azokat az alapjaiban romantikus elméleteit, melyek a bibliai szöveget kikristályosodott tapasztalatként képzelik el. Gyengesége a Szentírás dogmatikailag hibás

⁸ G. Lindbeck, „The Church”, in G. Wainwright, szerk., *Keeping the Faith*, SPCK, London, 1989, 193.

⁹ Az, ahogy Lindbeck árnyalja annak hatását, miszerint az ilyen szociolingvisztikai csoportosulások „kiválasztottsága” „csak a hit számára ismerhető meg” (uo.), nem vezet elég messzire.

¹⁰ G. Lindbeck, „The Church’s Mission to a Postmodern Culture”, in F. Burnham, szerk., *Postmodern Theology. Christian Faith in a Pluralist World*, Harper, New York, 1988, 39f. A *verbum externum* fogalmához lásd G. Lindbeck, „Barth and Textuality”, *Theology Today*, 1986/46, 365; *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban*. Ford. Ittész Gábor, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998, 187–204.

elhelyezése egyfajta egyháziasságban. Lindbeck számára a Szentírás annak a ténynek egy példája, hogy a világ főbb vallásainak „van egy viszonylag lezárt írott kánonja, amelynek szövegeit szemiotikai kódjaik példaértékű vagy mértékadó megvalósulásaiként kezelik.”¹¹ Itt azonban fellelhető egy hiba. Nem egyszerűen arról van szó (amint azt számos kritikus – némelyikük meglehetősen hevesen – állította), hogy ennek a „kódnak” a hangsúlyozása a Szentírás működésének egy túlságosan determinált, „zárt” megértéséhez vezet, vagy hogy a Szentírás elkülönül attól a (szinkron és diakron) történelemtől, amelyben „játszódik”.¹² De a „bezárkózás”, amellyel a Szentírásnak mint „külsőleg is megjelenő szónak” ez a felfogása fenyeget, nem annyira horizontális, mint inkább vertikális: a Szentírást szemiotikai *positum*ként kezeli egy olyan kultúrában, melyben az egyház látható társadalmi entitásként van jelen, azt kockáztatva, hogy ezzel mind az egyházat, mind a Szentírást elszakítja azok transzcendens hivatkozási alapjától. A Szentírás „önmagán kívülsége” a Szentírásnak a kijelentésre, nem pedig a látható szövegszerűségekre való hivatkozása – mely szövegszerűség egyébként a *viva vox Deit* szolgálja. A Szentírásra való odafigyelés tehát nem szocializálódás kérdése, hanem az egész társadalom – azon belül is különösen az egyházi kultúra – felbomlásában való részvétel annak szava által, aki szájának botjával veri meg a földet (vö. Ézs 11,4).

(3) Az egyház történelme, amelynek a Szentírás is része, apostoli történelem.

Mivel az egyház láthatósága spirituális láthatóság – mert csak úgy létezik, ahogyan Isten létezik, cselekszik és beszél –, az egyház történelme nem pusztán történelem, hanem spirituális, vagy jobban mondva „apostoli” történelem. Az egyház apostoli voltának megvallása annak megvallása, hogy az egyház történelme nem hasonlítható más emberi közösségek és intézmények történelméhez. De nem is teljesen különbözik tőlük persze; ezt állítva összekevernénk a *spirituális* láthatóságot a spiritualizált *nem*láthatósággal.¹³ Az egyház is időben létezik, szintén emberi intézményként és hagyományként. De ami mégis megkülönbözteti az egyház életét minden más emberi eseménytől, az az, hogy ez az a történelem, melynek mozgatórugója a feltámadt Krisztus felhatalmazásában rejlik, aki az

¹¹ Lindbeck, *A dogma természete*, 187.

¹² Ennek a kritikának egy meglehetősen árnyalt változatához lásd R. Williams, „Postmodern Theology and the Judgment of the World”, in F. Burnham, szerk., *Postmodern Theology. Christian Faith in a Pluralist World*, Harper, San Francisco, 1988, 92–112; „The Discipline of Scripture”, in *On Christian Theology*, Blackwell, Oxford, 2000, 44–59.

¹³ Ebben az értelemben N. Healy helyesen korrigálja a modern ekkleziológia jelentős részében bennrejlő burkolt nesztorianizmust azzal, hogy hangsúlyozza: az ekkleziológia egy „gyakorlati-profetikai” diszciplína. Lásd N. M. Healy, *Church, World and Christian Life. Practical-Prophetic Ecclesiology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, különösen 1–51.

egyházat megbízza és kiküldi. Azáltal, hogy az egyház e megbízás és kiküldés folytán létezik, és hogy teljes egészében arra utal, aki őt megbízza és kiküldi, az egyház apostoli.

Az egyház apostolisága szoros összefüggésben áll annak Ige általi életre hívásával; a hittal, mely az isteni forráshoz való viszonyának alapvető alkotóeleme; valamint láthatóságának valódi jellegével. Az egyház életének ezen megközelítései az egyház életének középpontját a Szentháromság Istenben helyezik el. Így van ez az apostolisággal is, amely sokkal inkább isteni cselekvés, semmint bármiféle emberi dinamika miatt igaz az egyházra: az apostoliság elsősorban az egyház Uráról szól, semmint az Úr szolgálairól. Ennek ellenére az apostoliság kisajátítására való tendencia mindig is jelen volt az egyház életében, a legnyilvánvalóbban akkor, amikor az apostoliságot rendi szolgálathoz kötötték, és a rend inkább megteremtette, mintsem tanúsította az egyház apostoli jellegét. Így értelmezve az apostoliság a társadalmi rend egy adott formájává alakult át. Helyesen értelmezve azonban az apostoliság nem más, mint *megszólítottak lenni* egyfajta külső megbízatás révén. Ez egy krisztológiai-pneumatológiai fogalom, amely kizárólag levont következtetesként válik ekkleziológiai fogalommá.¹⁴ Az apostoliság nem más, minthogy az egyház beleáll a kiküldő parancsba: „Menjetek”.

A Szentírás egyik feladata az egyház életében, hogy ezt az isteni parancsot szolgálja azáltal, hogy hangot ad annak elkerülhetetlen jelenlétének. A Szentírás az egyik olyan pont, ahol a gyülekezet kiteszi magát annak az isteni Igének az abszolút másságának, ami őt mint apostoli gyülekezetet létrehozta. Végző soron éppen ezért van szükség a Szentírás és a hagyomány szigorú elhatárolására és elrendezésére. Az elhatárolás természetesen nem jelent abszolút elkülönítést; bizonyos értelemben nincs a bibliai textualitásnak olyan szintisza szférája, ami az egyház olvasási és befogadási aktusainak történelmétől teljesen független lenne. De mindezekkel együtt fontos leszögezni, hogy a Szentírást nem nyeli el vagy oldja fel ez a történelem; az isteni Ige szolgálatában a Szentírás nem válhat az idők során az egyház által felhalmozott tradicionális jelentéskészlet részévé. Ennek megfelelően a „hagyományt” leginkább úgy kell elképzelni, mint az Ige *hallását*, nem pedig mint újbóli *megszólalását*. „A történelemben nincs sehol »Isten Igéjének egy kémiai tisztasági verziója«, csak ennek az Igének a fordítása az idők során az egyház prédikációjában”¹⁵ – írja Yves Congar. Ezzel a megfogalmazással azonban azt kockáztatjuk, hogy az Ige elveszti a maga kontúrját, és saját megismétlődései körülményeinek olyannyira kiszolgáltatottá válik, hogy az apostoli közösség

¹⁴ A Szentírás természetének teológiai megértését segítő, az apostoliság krisztológiai (és nem egyszerűen ekkleziológiai) megközelítésének fontosságáról szóló éleslátó gondolatokhoz lásd N. Healy, „Hermeneutics and the Apostolic Form of the Church. David Demson’s Question”, *Toronto Journal of Theology*, 2001/17, 17–32.

¹⁵ Y. Congar, *Tradition and Traditions*, Burns and Oates, London, 1966, 474.

és a közösséget életre hívó Isten közötti alapvető különbségtétel elenyészik. Isten Igéjének – éppen azért, mert *Isten* Igéje, Isten személyes kommunikatív jelenléte – tisztának *kell* lennie. A Szentírás pedig – megszentelve és ihletve, hogy betöltse feladatát –, tanúságot tesz erről az Igéről az egyház történelmében, így az egyház történelme a hit és a hallás mai aktusaiban apostolivá válik.

A fent leírtak összességében arra tesznek kísérletet, hogy egyfajta vázlatként rámutassanak annak az egyháznak a természetére, melyben a Szentírás Isten kijelentését szolgálja. A Szentírás a spirituálisan látható, apostoli egyházat szolgálja olyan eszközként, melyen keresztül a Lélek lerombolja és újjáépíti a közösséget. A Szentírás nem a keresztyén hit belterjes társalgási módja, és nem is egyszerűen annak megszokott szemiotikai rendszere. A Szentírás Isten kardja, amely a feltámadott szájából jön ki. Ezért nem beszélhetünk a „Biblia és az egyház koinherenciájáról”, valamint „kölcsonösen konstitutív reciprocitásról” a Szentírás tanúságtétele és az Ige által létrehívott közösség között, hanem csak a kettő aszimmetriájáról.¹⁶ *Ecclesia nata est ex Dei Verbo.*

A Szentírás és az egyház kapcsolatára vonatkozó általánosabb megfontolásokat így most már kibonthatjuk azáltal is, hogy megvizsgáljuk a dogmatikai elvek két konkrét kiterjesztését: a Szentírás tekintélyét az egyházban és az egyház kanonizációs tevékenységének természetét.

A Szentírás tekintélye az egyházban

A Szentírás tekintélye a Szentírás egy olyan sajátsága, melyet a Lélektől kapott, hogy az egyházat igaz beszédre és igazságos cselekvésre ösztönözze. A Szentírás tekintélyének elismerésével a halló egyház megvallja mindazt, amit a Lélek az Ige Szentírás általi szolgálatán keresztül véghezvisz, éppen ezért megfelelő kontextusa a szótériológia. Ebből az elsődleges meghatározásból következik a Szentírás tekintélyének minden más aspektusa, mint például a teológiai vagy erkölcsi érvelésben betöltött szerepe, az igehirdetésben elfoglalt helye vagy liturgikus jelenléte.

Az igaz beszéd és az igazságos cselekvés a valóság rendjének követése, a világban való jelenlét olyan módjai, melyek követik a világ eredendő természetét és annak számunkra

¹⁶ G. Lindbeck, „Scripture, Consensus, and Community”, in R. J. Neuhaus, szerk., *Biblical Interpretation in Crisis*, Eerdmans, Grand Rapids, 1989, 78.

megmutatkozó céljait. Aminek tekintélye van, annak joga is van ahhoz, hogy e célok felé tereljen bennünket, és így cselekedeteinket mind formálja, mind megítélje. A tekintély politikai vetülettel is bír, alakítja a társadalmi viszonyokat is; ugyanakkor a valódi politikai tekintély nem szeszélyes és nem is önhatalmú, hanem törvényes és *valóságba illeszkedő*. A tekintély azért meggyőző, mert az igazságot hordozza, és így cselekedeteink felől – legyenek azok intellektuálisak vagy gyakorlatiak – a valóságnak megfelelően rendelkezik. Ezek szerint a tekintély nem átruházható; a felhatalmazás pedig nem javaslat, hanem az igaz ítélet aktusa, amely által a tekintély elismertté válik, mint ami jogosan indít egy bizonyos tevékenységet egy bizonyos irányba.

Az, hogy a tekintély *elismerés* kérdése, a Szentírás egyházi tekintélyének természetéről szóló párbeszédben különösen is fontos. Egyszerűen fogalmazva: az egyház nem illetékes abban, hogy a Szentírára tekintélyt ruházzon, mint ahogyan abban sem, hogy beszélő egyház legyen, mielőtt halló egyház lenne, és abban sem, hogy önmagának apostoli felhatalmazást adjon. A Szentírás tekintélye és az a felhalmozódott *gravitas*, amit a Szentírás szerzett az egyháznak annak használata révén, nem egyenlő. A Szentírás tekintélyének elismerése nem egyszerűen utólagos elismerése annak, hogy az egyház szokásává vált, hogy egy bizonyos szöveghalmaz alapján irányítja az életét; a *de facto* tekintélynek csak akkor van bármiféle valódi ereje, ha *de jure* tekintélyen alapul. Ha nem ezen alapul, akkor a Szentírás nem pusztán hagyománnyá válik, hanem a Szentírás tekintélye ki lesz téve annak, hogy egyfajta önkényes társadalmi hatalomgyakorlásként kritika illesse.

A tekintélynek mint pusztán politikai posztulátumnak a modern történeti kritikája könnyen alkalmazható a bibliai szövegekre. Kiváltképp Kant volt az, aki alkalmazta is, szembeállítva egymással a szegény, tudatlanságban élő „biblikus teológust”, aki „az alapszabályokon alapuló egyházi hit”¹⁷ szűk falai között dolgozik, és a racionális teológust, aki „a saját ítélőképessége és a filozófia szabad és nyílt mezején” jár.¹⁸ Más szóval egy szöveg tekintélye Kant számára pusztán „alapszabályokon – azaz egy másik személy döntéséből eredő törvényeken – nyugszik”.¹⁹ Egy ilyen keretrendszer a bibliai tekintély egy korabeli szemléletének jellegzetes megfogalmazásában jut kifejezésre: „Ahol a szövegeket egy közösségen belül tekintélyként fogadják el, ott a közösség saját tekintélye az, amit a szövegekbe invesztálnak.”²⁰ Ebben a megfogalmazásban a tekintély egy egészen modern felfogása rejlik: a

¹⁷ I. Kant, *The Conflict of the Faculties*, in A. W. Wood és G. Di Giovanni, szerk., *Religion and Rational Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 262.

¹⁸ Uo. 252.

¹⁹ Uo. 262.

²⁰ R. Morgan és J. Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1988, 7.

tekintély világtól való elszigeteltségének tekintetében nominalista, abban pedig, hogy a bibliai tekintélyt úgy fogja fel, mint amit az egyház „investál” a szövegekbe, konstruktivista. Természetesen bolondság lenne részünkről nem meghallani Kant és kortárs képviselői tiltakozását a bibliai tekintéllyel való autoriter visszaélés ellen. De az, hogy a Biblia tekintélyével visszaélnek, vagy hogy fegyverként használják mindenféle társadalmi bűn elkövetésére, nem védhető ki azzal, hogy megfosztjuk a Szentírást annak benne rejlő tekintélyétől, a Szentírásra vonatkozó állításokat pedig a közösségre vonatkozó állításokra módosítjuk. Ezzel nem megoldjuk, hanem éppen hogy megismételjük a visszaélés problémáját, mert így a Szentírás továbbra is a társadalomtól függ, legyen az akár az egyház hitének tudatlanságban élő közössége, akár a szabad, felvilágosult „tanult nyilvánosság”.²¹ Ehelyett sokkal inkább egy dogmatikai lépésre van szükség: a Szentírás tekintélyének az Istenről szóló doktrínába való reintegrálására, melynek következményeképp merőben más képet kapunk arról, ahogy az egyház a Szentírás tekintélyét megerősíti, kivonva ezt a megerősítést az invenció hatalmi játszmáinak szférájából; és mely az egyház tisztségét annak pedagógiai feladatára korlátozza, azaz, hogy megvallja és tanúsítsa: a Szentírás tekintélye a kegyelem ökonómiájában betöltött helyéből ered.²²

Ez nem jelenti azt, hogy a Szentírás tekintélye elvonatkoztatható lenne az egyház mint az Isten üdvözítő jelenlétével való találkozás helyének életétől és cselekedeteitől. A Szentírás tekintélyének egyházi kontextusból való kiemelése azt jelentené, hogy ezt a tekintélyt formálissá tesszük azáltal, hogy a Szentírást kivesszük annak kijelentő, ennélfogva egyházi környezetéből.²³ Az ilyen formalizálás gyakran akkor következik be, ha az ihletettség fogalmát engedjük túllépni saját hatáskörén, és a Szentírás tekintélyét az (ihletett) előállítás módjától tesszük függővé, mintsem attól, hogy a Szentírás a kijelentés tekintéllyel bíró isteni Igéjét szolgálja. A tekintély ezzel olyasvalamivé válik, ami a Szentírás egy formális tulajdonságából következik – abból, hogy mint isteni termék tökéletes –, nem pedig az isteni szolgálatban való alkalmazásából; így pedig látszatra valóban az alapszabályoknak való néma engedelmességhez

²¹ Kant, *The Conflict of the Faculties*, 261.

²² E dogmatikai irányvonalak mentén kellene válaszolni a bibliai tekintély fogalmának és funkciójának kritikájára, mint ahogy azt teszi is pl. E. Farley, *Ecclesial Reflection. An Anatomy of Theological Method*, Fortress Press, Philadelphia, 1982, 47–82 vagy F. Wagner, „Auch der Teufel zitiert die Bibel. Das Christentum zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips”, in R. Ziegert, szerk., *Die Zukunft des Schriftprinzips*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994, 236–58. Mindkét beszámoló küzd a dogmatikai absztrakcióval a bibliai tekintély megfogalmazásában, valamint azzal, hogy túlságosan sematikus narratívába kényszeríti a történelmi adatokat. Ezzel szemben A. Wenz a *Das Wort Gottes* című művében a Szentírás tekintélyét a személyes isteni jelenléthez köti (lásd pl. 301).

²³ Ennek a folyamatnak a bemutatásához lásd a következő fontos esszét: T. F. Torrance, „The Deposit of Faith”, *Scottish Journal of Theology*, 1983/36, 1–28.

válik hasonlatossá. Mindez végső soron a tekintélyt egyfajta „formális természetfelettivé”²⁴ redukálja, amely nem illeszkedik bele kellőképp abba a szerepbe, amit a Szentírás betölt mint az üdvösség evangéliumának hordozója az egyház számára. A bibliai tekintély kielégítő megközelítése ezzel szemben a bibliai tekintélyt mással kapcsolja össze: Istennel mint megszentelő, ihlető és felhatalmazó jelenléttel; a Lélekkel mint aki a Szentírás evangéliumi tartalmának felismerését, az abba vetett bizalmat és az annak való örömteli alávetettséget lehetővé teszi; és az egyházzal mint hűséges, önmagát megtagadó és hitvalló gyülekezettel Isten élő Igéje körül.

Ezzel szoros összefüggésben a Szentírás tekintélyének formalizálása olyankor történik meg, amikor a Szentírás törvénykezési funkciója a teológiai viták során elszakad annak szótériológiai funkciójától, azaz a Szentírásnak mint az üdvösség evangéliumának tartalmától és a Szentírás arra való irányultságától, hogy az egyház beszédének és cselekvésének rendezése által lehetővé tegye az Istennel való igazi közösségben élt életet. A Szentírás tekintélyéről való beszéd gyakorlati és teleologikus, elválaszthatatlan az egyház lététől, amely hűségesen aláveti magát az evangélium kijelentésének, miszerint Isten (ahogy azt Kálvin a kátében megfogalmazza) „Krisztus jótéteménye által [...] atyán[k] és szabadítón[k]”.

Ez egy fontos következménnyel jár annak tekintetében, ahogyan az egyház a Szentírás tekintélyét felfogja. Az egyház evangéliumnak való alávetése nem egyszerűen a Szentírás egyházban betöltött formális-törvénykezési státuszának elméleti megerősítésével valósul meg. Sőt, valójában az ilyen elméleti megerősítések ellenségévé válhatnak az igazi lelki hitvallásnak, mert arra csábítják az egyházat, hogy a hit megvallására úgy tekintsen, mint ami le van tudva, ne pedig úgy mint „folyamatos evangéliumi megbízásra”.²⁵ A Szentírás tekintélyének megvallása annak a része, ahogy az egyház a Lélek ajándéka által a *benevolentia Dei* hálás és bűnbánó elismerésében létezik. Ez nem az a külső előírásoknak való balgatat megfelelés, melyet Kant (jogosan) megvetett, sem nem a betűnek való alávetettség. Ez a *sola gratia* és a *sola fide* erejének örömteli elfogadása és megvallása az evangélium ismeretében.

Összefoglalva: a Szentírás tekintélye az egyház Urának és az ő evangéliumának tekintélye, így hát nem tehető az egyházi lét immanens sajátosságává. A Szentírás egyházon *belüli* tekintélye a Szentírás egyház *feletti* tekintélyének függvénye.²⁶ Az, hogy az egyház

²⁴ E. Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Fortress Press, Philadelphia, 1961, 10⁴.

²⁵ G. C. Berkouwer, *Holy Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids, 1975, 36.

²⁶ Ezért helyénvaló a Szentírás önmagában való tekintélyéről beszélni (lásd R. Preus, *The Inspiration of Scripture. A Study of the Theology of the Seventeenth Century Lutheran Dogmaticians*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1957, 88k.), hogy védelmet nyújtson a Szentírásnak az egyház alá rendelése ellen. A Szentírás önmagában való tekintélyének fogalma csak akkor válik problematikussá, ha azt elválasztjuk egyrészt a

elismeri a Szentírás tekintélyét, nem az önrendelkezés egy aktusa, hanem az ítéletnek – és a felhatalmazáson túl elsősorban a számonkérésnek – való kitétel. Az az egyház, melyben van értelme azt mondani, hogy *scriptura sacra locuta, res decisa est*, az épp az antitézise egy stabil, törvényen alapuló emberi projektnek; a Szentírás tekintélyének elismerése sokkal inkább a közösségi lét egy olyan formája, melynek középpontjában egy olyan hitvallás áll, ami mindent felforgat. Ennélfogva az Ige egyháza nem lehet zárt, statikus viszonyrendszer, egy olyan társadalmi szféra, melyet százszázalékos helyi összetartás és történelmi állandóság jellemez. Ez egy „nyitott” kultúra. Nyitottságát azonban nem az biztosítja, hogy meghatározatlanságát vagy befejezetlen és befejezhetetlen jellegét hangsúlyozzuk, mint egyes posztmodern kultúraelméletek esetében. Az egyház nyitottsága a próféciaának való alávetettségében rejlik, abban, hogy *ab extra* Isten közbelépő Igéje által megnyílhatson. Az egyház életét az a tény óvja meg attól, hogy bálványimádó bezárkózásba sodródjon, hogy a „tér”, amiben létezik, Isten önjelenlétének ökonómiája, melyben ki van téve a szentírási tanúságtétel közbeszólásának. „A kijelentés nem vallási elképzeléseink fejlődése, hanem azok folyamatos átalakulása” – állapította meg H. Richard Niebuhr;²⁷ azzal együtt, hogy „a kijelentés jelenlétében az életet [...] nem egy nagy forradalom előtt vagy után, hanem annak kellős közepén éljük”.²⁸ A Szentírás feladata, hogy ezt a forradalmat az egyházra vonatkoztassa, az egyház feladata pedig, hogy felismerje a kegyelemnek ezt a félelmetes ajándékát. „*Ecclesia non est magistra, sed ministra scripturae; non mater, sed filia; non autor, sed custos, testis et interpret; non iudex, sed index et vindex.*”²⁹

Kanonizáció

Annak a ténynek a fényében, hogy az Ige hallgatójaként az egyház „nem bírálja, hanem tanúságtevője és érvényt szerzője a Szentírásnak”, hogyan lehetséges az egyház kanonizációs aktusát dogmatikai szempontból leírni? A központi kérdés (melyet a kánonról szóló történeti megközelítések új erővel kényszerítenek rá a teológiára), ahogy Berkouwer fogalmaz: „a kánon

Szentíráson *keresztül* történő isteni cselekvésre vonatkozó megfontolásoktól, másrészt a Szentírásnak az Isten és az emberiség üdvözítő közösségének építésére való irányultságától.

²⁷ H. R. Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, Macmillan, New York, 1962, 182.

²⁸ Uo. 183.

²⁹ D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (1741), idézte Preus, *The Inspiration of Scripture*, 98³.

mint egyszerre norma és tekintély, valamint a kánon történetében beazonosítható emberi megfontolások közötti kapcsolat”.³⁰ A kánonalkotás folyamatában fellelhető emberi döntéshozatal tényezőjének tagadásához sosem szabad folyamodnunk.³¹ Egy ilyen lépés nemcsak idealizálná vagy spiritualizálná a kánont, ahogyan azt a régebbi inspirációs elméletek gyakran meg is tették, hanem azt is tagadná, hogy Isten valóban emberi szövegeket és szövegalkotó tevékenységeket szentelt meg. Ez az emberi tevékenység foglalja magában azokat a folyamatokat, amelyeket röviden „kanonizációnak” hívunk.³² Ezzel szemben ezen a ponton az egyház tevékenységének teológiai megközelítésére van szükség; dogmatikai választ kell adnunk arra a kérdésre, hogy „milyen természetű az az emberi tevékenység, amelyet úgy jelölünk mint a kánon »elfogadása«, azaz a *recipere* aktusa”.³³ Egy ilyen válasz egyszerre ad általános dogmatikai képet arról a kérdéskörrel, amelyen belül a döntés megvalósul, és pontosabb, fókuszáltabb képet magáról a kanonizációról.

Annak a nagyobb kérdéskörnek a bemutatását, mely magában foglalja az egyház ezen döntését, különösen is fontos, hogy ne az egyházzal vagy a Bibliában található szövegekkel kezdjük. A dogmatikai sorrend azt kívánja, hogy az egyház aktusának ábrázolását a krisztológiai és a pneumatológia felől közelítsük meg.

A kanonizálás először is az egyháznak azon jellegéből kiindulva értendő, hogy az egyház a feltámadt Krisztus önmagát ajándékozó jelenléte köré gyűlt sokaság. Az egyház ezen aktusa Jézus Krisztus prófétai jelenlétéhez és cselekvéséhez van kötve. Az az alapvető megnyilatkozás, amely az egyházon belül zajlik, és amelyből minden más egyházi megnyilatkozás származik, Jézus Krisztus saját önkinyilatkoztatása. Ezt az önkinyilatkoztatást a prófétai bizonyosságtétel beszédmódja közvetíti, melyről a Szentírás tanúskodik, és amely azután az egyház kifelé való megnyilatkozásának alapját és normáját képezi. Mindenekelőtt azonban fontos hangsúlyozni, hogy ez a közvetítés nem azt jelenti, hogy Jézus Krisztus mint beszélő le lenne cserélve egy emberi szövegre vagy illetékesre, sem azt, hogy Krisztus néma, amíg az egyház meg nem szólal – ahogy a *beneficia Christi* sákramentumok által való közvetítése sem jelenti azt, hogy Jézus Krisztus üdvözítő műve magatehetetlen volna, amíg a

³⁰ Berkouwer, *Holy Scripture*, 70.

³¹ E. Herms ellentmondásos esszéjének („Was haben wir an der Bibel? Versuch einer Theologie des christlichen Kanons”, *Jahrbuch für biblische Theologie*, 1998/12, 99–152.) egyik gyengesége annak mögöttes dualista feltevése, miszerint a kánon funkcionista vagy szocio-pragmatikus bemutatása csak a teológiai megfontolások kizárásával történhet meg. Herms éles kritikájáért lásd M. Welker, „Sozio-metaphysische Theologie und Biblische Theologie. Zu Eilert Herms: »Was haben wir an der Bibel?«”, *Jahrbuch für biblische Theologie*, 1999/13, 309–322.

³² Fontos persze, hogy ne essünk abba a hibába, hogy a kanonizálást egyetlen eseménynek vagy döntésnek tekintjük, ahelyett, hogy egymásba fonódó folyamatok ágas-bogas összességének látnánk.

³³ Berkouwer, *Holy Scripture*, 72.

sákramentumokban nem realizálódik, vagy hogy az egyház sákramentumokat bemutató tevékenysége az, ami Krisztust jelenvalóvá és hatékonyra teszi. „Jézus Krisztus az apostolokban mint az ő kijelentő és kiengesztelő tevékenységének befogadóiban letette az Egyház alapjait, az Egyház pedig saját testének részévé tette, és megengedte, hogy az Ige, melyet ő adott az apostolok szájába, az igehirdetés formáját öltse, mely az ő igehirdetésére válaszol, és azt terjeszti ki, mégpedig úgy, hogy az apostoli alapzat gondolkodásán és nyelvezetén belül az ő saját kijelentésének ellenőrzött kibontásává váljon.”³⁴

A kánonról és a kanonizációról szóló teológiai beszámoló tehát Krisztus aktív, a Lélek erejében történő kommunikatív jelenlétének kiterjesztéséről szóló beszámoló a megbízott apostoli tanúságtétel által. Sőt, egy az egyház kanonizációs cselekedeteiről szóló beszámolónak azokban a tényekben kell gyökereznie, hogy (mint megállapítottuk) az egyház akkor működik megfelelően, ha halló egyházként funkcionál, mielőtt beszélő egyház lenne, és hogy még a beszéde is – amikor az valóban apostoli – mindig egy megelőző megnyilatkozás függvénye, melyre rá is mutat. Az egyház megnyilatkozását tehát Krisztus önkinyilatkoztatása hozza létre és irányítja. „Minden *ego dico* és *ecclesia dicit* kimondása előtt, fölött és után létezik egy *haec dixit Dominus*; az Egyház igehirdetésének célja pedig, hogy ez a *haec dixit Dominus* uralkodjék és diadalmaskodjék nemcsak minden *ego dico* és *ecclesia dicit* előtt, fölött és után, hanem minden *ego dico* és *ecclesia dicit* kimondásán belül is.”³⁵

Másodszor tehát, ha az egyház beszédét Krisztus önközlése kormányozza, akkor az egyház ítéletalkotó cselekedeteit (azaz „döntéseit”) a Szentlélek kormányozza, aki az egyházat élteni, és lehetővé teszi számára az igazság megértését. A pneumatológia szerepe elsősorban abban áll, hogy „de-centralizálja” az egyház kanonizációs aktusát, mégpedig kétféleképpen. A Lélekről való beszéd arra szolgál, hogy felismerhessük Isten gondviselő tevékenységét a keresztyén közösség történetében, beleértve ennek a közösségnek a bibliai szövegekhez való viszonyulásának és azok megközelítésének történetét is. „Úgy kell elképzelnünk a Lelket – írja Schleiermacher –, amint az egész keresztyén test gondolatvilágában uralkodik és vezet, mint ahogy azt az egyes ember a saját gondolatvilágában teszi [...] [A]z apostoli írások hűségese megőrzése Isten Lelkének a munkája, mellyel saját művét nyugtázza.”³⁶ A Lélekről való beszéd továbbá annak felismerését is jelenti, hogy a kanonicitás felfogása nem egyszerűen az egyház

³⁴ T. F. Torrance, „The Word of God and the Response of Man”, in *God and Rationality*, Oxford University Press, Oxford, 1971, 152.

³⁵ Barth, *Church Dogmatics* I/2, 801. Vö. O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, Vol. I, Eerdmans, Grand Rapids, 1981, 249.

³⁶ F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, T.&T.Clark, Edinburgh, 1928, 602; vö. I. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, Vol. IV, T. & T. Clark, Edinburgh, 1882, 247.

természetes *sensus communis*ából, hanem „a valóban apostoli értelemben vett” karizmatikus ajándékból ered.³⁷ E gondolatok fényében milyen leírást adhatunk a kanonizálás „nagy és elismerésre méltó aktusáról”?

Kezdjük Kálvintól:

„Amit pedig a Szentírás jóváhagyásának hatalmáról tanítanak, tudatosan mellőzöm, mert Isten kijelentését oly módon alávetni az emberi döntésnek, hogy csak akkor lehessen érvényes, ha tetszik az embernek, akkora istenkáromlás, hogy még említeni is méltatlanság...”³⁸

„Sokan arra az igen veszélyes tévedésre jutottak, hogy a Szentírásnak csak annyi jelentősége van, amennyit neki az egyház megszavaz, mintha Isten örök és sérthetetlen igazsága emberi döntésre támaszkodna.”³⁹

„Nem tagadom, hogy az Egyháznak az a feladata, hogy megkülönböztesse a valódi és a hamis Szentírást, így pedig az Egyház engedelmesen elfogadja mindazt, ami Istentől való. A juhok hallják a pásztor hangját, idegenek hangjára pedig nem hallgatnak. De az, hogy Isten tökéletes beszédét alá vessük az Egyháznak, hogy az egyfajta kétséges tekintélyhez jusson az emberek szemében, istenkáromló pogányság. Az Egyház, ahogyan Pál mondja, az Apostolok és Próféták tanítására épül; de ezek az emberek úgy beszélnek, mint aki azt képzei, hogy az anya a leányának köszönheti saját születését.”⁴⁰

Kálvin jól ismert ellenvetése Ágoston híres mondatának egyik értelmezésével szemben, miszerint „nem hinnék az evangéliumnak, ha nem a katolikus egyház tekintélye vezetne oda hozzá”⁴¹, részben, természetesen az egyház tekintélyének egy bizonyos felfogásával szembeni ellenvetés. De ennél többről van szó: Kálvin attól tart, hogy ha azt állítjuk, hogy a Szentírást az egyház hagyja jóvá, azzal radikálisan félreértelmezzük az egyház kánonra vonatkozó aktusának jellegét. Nem arról van szó, hogy tagadná, miszerint az egyház valóban „jóváhagyja” a

³⁷ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 603.

³⁸ Kálvin János, *A keresztyén vallás rendszere*, II. köt. Ford. Buzogány Dezső, Kálvin, Budapest, 2014, 4.9.14. (276.)

³⁹ Uo. I. köt., 1.7.1. (58.)

⁴⁰ J. Calvin, „The True Method of Giving Peace to Christendom and of Reforming the Church”, in *Tracts and Treatises in Defence of the Reformed Faith*, Vol. III, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1958, 267.

⁴¹ Augustine, *Against the Epistle of Manichaeus called Fundamental* 5, in *Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1989, 31.

Szentírást, hanem arról, hogy a jóváhagyás ezen aktusa helyesen értelmezve sokkal inkább befogadó, mint felhatalmazó. Ennélfogva tehát az egyház jóváhagyásának két jellemzője döntő fontosságú Kálvin számára. Először is, hogy a Léleknek az egyházban való jelenlétéből ered, és ezért semmiképpen sem autonóm. „Csúfot üznek a Szentlélekből – mondja Kálvin – amikor ezt kérdezik: [...] Ki győz meg arról, hogy egyes könyveket tisztelettel kell fogadnunk, másokat törölnünk kell, ha csak az egyház nem ír elő ezekre biztos szabályt?”⁴² Ezen felvetések miatt dolgozta ki Kálvin a *testimonium internum Spiritus Sancti* tanát mint az egyházi jóváhagyás eszméjének pneumatológiai megfelelőjét. Másodszor azonban megállapíthatjuk, hogy az egyház aktusa a kánon tekintetében inkább a hívő *elfogadás*, mint az önmagától származó ítélet aktusa. A tanítványság nyelve nem mellékesen szerepel itt, hiszen a kánon jóváhagyása az egyház – Istentől eredő – „engedelmes befogadása”, az, ahogy a juhok meghallják a pásztor szavát; tehát az alázatos jóváhagyás és az arra való irányultság aktusa, ami az üdvösség szférájában és annak emberi beszéd általi közlésében már vitathatatlanul megtörtént. „[A]mikor az egyház elfogadja és szavazatával a magáénak pecsételi el a Szentírást, nem valamiféle kétséges vagy vitatott dolgot tesz hitelessé. Ellenkezőleg, minden tétovázás nélkül, kegyes buzgósággal tiszteli, mert felismerte, hogy benne Istenének igazsága található.”⁴³ Még egyszer: mindez nem tagadja, hogy a kanonizáció az egyház aktusa; mindössze pontosítani kívánja, hogy *miféle* aktusról van szó. A kanonizáció naturalista megközelítéseivel nem az a probléma, hogy megmutatják, hogy a kánon meghatározása irányelv kérdése, hanem az – mint azt Kálvin ellenfeleinél is láthattuk –, hogy az irányelv [*policy – A ford.*] önkényes *poiesis* lesz: szeszély, ítélet és választás, nem pedig igazodó megfelelés. Hogyan lehet a döntést mint a megfelelés aktusát még pontosabban leírni? Négy jellegzetesség figyelhető meg.

Először is, az egyház döntése annak megvallása, ami megelőzi és előírja magát az egyház számára (vagyis az apostoli tanúságtétel által közvetített *viva vox Jesu Christi*), és amely egy a Lélektől vezetett elfogadást vált ki. Az egyház „döntése” a kánon tekintetében tehát „egyidejűleg annak elismerése, amit egy fölötte álló tekintélytől kap”.⁴⁴ A kanonizáció csak másodlagos értelemben jelent kiválasztást, felhatalmazást vagy kitüntetést az egyház részéről, hiszen „nem a mi dolgunk, sem bárki másé, hogy ezt vagy azt az írást Szent Iratnak, vagy az isteni kijelentés tanúságtevőjének mondjuk, kiválasztva sok másik közül, hanem [...] ha létezik ilyen tanúságtétel és létezik annak elfogadása is, az csak azt jelentheti, hogy az már annak mondható és kiválasztásra került, elfogadása pedig mindössze ennek a ténynek a felfedezése és

⁴² Kálvin, *A keresztyén vallás rendszere*, I. köt., 1.7.1. (58.)

⁴³ Uo. 1.7.2. (59.)

⁴⁴ Weber, *Foundations of Dogmatics*, Vol. I, 251.

elismerése”.⁴⁵ Az egyház „döntése” nem merő *arbitrium*, hanem *arbitrium liberatum* kérdése. Másképpen fogalmazva: ez a döntés szellemi, és nem ontológiai erővel bír; elismeri a Szentírást, nem pedig azzá teszi, ami.⁴⁶

Másodszor, a hitvallás ezen aktusa, azaz az egyház döntése a kánonra vonatkozóan, elsősorban az alávetettség aktusa, és csak másodszorban a tekintélyé – az egyház tekintélye ugyanis nem más, mint annak a normának az elismerése, amely alatt áll. „Az egyháznak pontosan akkora tekintélye van, amekkora engedelmességet gyakorol.”⁴⁷ Robert Jenson nemrégiben megjelent és meglehetősen meghökkentő beszámolója a kánonról éppen ezen a ponton bukik el, tudniillik nem ad kellő teológiai specifikusságot a „döntés” fogalmának. „A Szentírás kánonja [...] egy dogmatikai döntés az egyház részéről. Ha nem adunk végső tekintélyt az egyházi dogmának, vagy azoknak a hivataloknak, amelyekkel az egyház a dogmát kinyilvánítja, nem létezhet a Szentírás kánonja. A *sola scriptura* jelmondat, ha »hitvallástól, tanítóhivataltól vagy autoriter liturgiától függetlenül« értjük, oximoron.”⁴⁸ De nem pont azt az állítást dönti meg, amelyet meg akar erősíteni, amikor az egyház döntésének aktusát úgy értelmezi, mint „egy történelemben megvalósult kitüntetés az egyház mint közösség részéről az egyénekből álló egyház részére”⁴⁹, nem pedig úgy, mint az arra irányuló tisztelet aktusát, ami az egyház döntését kívülről mozgatja? És hogyan állhatna ellen az egyház annak a konok vágyának, miszerint monológot folytasson önmagával, hacsak a kánonra vonatkozó „autoritativ” döntése nem egy olyan norma megvallása, amely alatt már most is áll, és amely alatt csak akkor állhat, ha az igazságot törekszik megérteni?

Harmadszor, a kanonizáció aktusa a hitvallás és az alávetettség aktusaként *visszafelé* is utal; általa az egyház megerősíti, hogy az egyházban minden hiteles beszéd egyedül a meglévő apostoli tanúságtételből indulhat ki. A kanonizáció az apostoliság felismerése, de nem egyszerűen a felismerés azon értelmében, hogy bizonyos szövegek apostoli szerzőségűek vagy eredetűek, hanem annál mélyebben is, annak megvallása értelmében, hogy ezek a szövegek, „melyek Isten Krisztusban egyszer s mindenkorra megtörtént üdvözítő cselekedetén alapulnak”,⁵⁰ Jézus Krisztus önkinyilatkoztatásához vannak kötve. A kánon és az apostoliság (és így az apostoli utódlás) elválaszthatatlannak bizonyulnak itt egymástól. „Az egyház apostoli

⁴⁵ Barth, *Church Dogmatics* I/2, 473. Lásd még erről E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1983, 634.

⁴⁶ E különbségtételre vonatkozóan lásd Berkouwer, *Holy Scripture*, 78.

⁴⁷ Weber, *Foundations of Dogmatics*, Vol. I, 251.

⁴⁸ R. Jenson, *Systematic Theology*, Vol. I, Oxford University Press, Oxford, 1997, 27k.

⁴⁹ Uo. 28.

⁵⁰ Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 635.

utódlása nem jelenthet mást, minthogy az egyházat a kánon vezeti.”⁵¹ A tágabb értelemben vett ekkleziológiai szempont – amit olyan könnyen elhomályosítanak azok az ekkleziológiák, melyek a közösségek immanens dinamikájának társadalmi-történeti ábrázolásaiából merítenek –, hogy az egyház és annak minden cselekedete *demonstratív*, önmagán túlra és önmaga mögé mutat, arra, ami meghaladja és megelőzi azt. Így „[a]z Egyház döntése a kánont illetően lényegileg a már eleve adott norma megvallása, annak a mércéé, amelyhez engedte magát mérni [...] A kánon annak a ténynek a kifejeződése, hogy az Egyház csak visszafelé utalva valóban az Egyház.”⁵²

Negyedszer, a vallomás, az alávetettség és a visszatekintés aktusaként az egyház döntése a kánon tekintetében nem más, mint az egyház elköteleződése afelé, hogy minden cselekedetében ezt a normát követi. A kanonizáció elköteleződés egy adott norma szerinti működés felé, hogy így minden beszédet és cselekedetet e norma uralja. Valójában véve a kánon a szabad beszéd végét jelenti az egyházban, ha a szabad beszéd alatt pusztá *Willkürt* értünk; a kánon annak a kötelezettségét jelenti, hogy a kánonra hivatkozzunk, és engedjük, hogy az szabályozzon, mégpedig úgy, hogy a norma szabadsága nem sérül, hanem szem előtt marad a norma alkalmazásának és működtetésének minden lépése során. Ennek egyik következménye, hogy a kánon egyházi *használata* kifejezetten passzív jelleggel bír (a „Szentírás használatáról” szóló megközelítések általában nem fogalmazzák meg világosan a kérdést). Egy nagy hatású esszéjében Kendall Folkert különbséget tett szövegek egy olyasfajta kánonja közt, amelyet más vallási tevékenység hordoz, és „egy hagyományon belül elsősorban egy vektor vagy vektorok erejével van jelen”, valamint szövegek egy olyasfajta kánonja közt, amely hordozója más vallási tevékenységeknek; ezek „olyan normatív szövegek, amelyek függetlenebben és markánsabban vannak jelen egy hagyományon belül [...] és amelyek maguk is gyakran vektorokként működnek”.⁵³ A kánonról szóló keresztyén megközelítés az utóbbihoz tartozik, mivel a kanonicitás nem a használattól függ, hanem a használat függ a kanonicitástól (amely maga is az isteni jóváhagyás és használat függvénye). A kánon elfogadása tehát elköteleződést jelent arra nézve, hogy az egyház engedi minden tevékenységét (leginkább az istentiszteleti, igehirdetési és fegyelmező aktusait) úgy, ahogy van, a kánonba zárni. Az istentisztelet, az igehirdetés és a fegyelmezés nem úgy *hasznosítja* a kánont, mintha valamiféle gyűjtemény lenne, amelyet az egyház átlapoz, és kiválasztja, amit egy adott alkalomhoz illőnek vagy

⁵¹ Barth, *Church Dogmatics* I/1, 104.

⁵² Weber, *Foundations of Dogmatics*, Vol. I, 252.

⁵³ K. W. Folkert, „The »Canons« of »Scripture«”, in M. Levering, szerk., *Rethinking Scripture*, SUNY Press, Albany, 1989, 173.

ízlésesnek tart; ezek sokkal inkább olyan cselekedetek, melyeket minden tekintetben a kánon formál, azzal együtt, amit az egyház elé állít.

Egymás mellé téve, e négy megfontolás azt sugallja, hogy teológiai szempontból értelmezve – vagyis a Szentháromság Isten üdvözítő önközlésének történetében elfoglalt helyét szem előtt tartva – az egyház kanonizációs aktusa olyan emberi tevékenységek, magatartások és kapcsolatok összessége, amelyek önmagukon túlmutatóan a megelőző isteni beszéd és megszentelés aktusaira utalnak. Éppúgy, mint az egyház bármely más tényezője – felügyelet, szolgálat, igehirdetés, imádság, sákramentumok, közösség, tanúságtétel –, a kánon is kegyelem kérdése, egy teremtményi valósághoz kapcsolt isteni ígéret. Akárcsak a fent említett tényezők, a kánon is „az emberi önfejűség játszótere”; de ezzel együtt „Krisztus uralmának színtere” is, így hát

„Ha hisszük, hogy az Úr hatalmasabb, mint a bűn, mely vitathatatlanul uralkodik az Egyházban, ha hisszük, hogy Ő a győztes a kegyelem elleni harcban, mely vitathatatlan, hogy általánossá vált – még az Egyházban is –, akkor bízhatunk benne, hogy a Kánonnal kapcsolatos valódi ismeret és hitvallás, tehát a valódi Kánon ismerete és megvallása legalább lehetetlennek nem mondható az Egyházban, nem azért, mert emberekben kell hinnünk, hanem amennyiben nem kívánjuk feladni a hitünket, hinnünk kell a kegyelem csodájában.”⁵⁴

Összefoglalva: számos összefüggő ekkleziológiai fogalomra hivatkoztunk ebben a részben – az egyház mint az isteni Ige hűséges meghallója, az egyház mint spirituálisan látható egyház, az egyház mint apostoli egyház –, melyek a szentírási kánon tekintélyének keretét képezik az egyházban. Az Ige–hit–egyház összefüggésrendszer, bár mélyen gyökerezik a klasszikus protestáns dogmatikában, mára alig van köztudatban, helyét gyakran a közösségi hagyomány és gyakorlat kifinomult elméletei foglalják el. Az ilyen elméletek nem mondhatók doktrinálisan semlegesnek, amint azt hermeneutikai alkalmazásuk során a következő fejezetben látni is fogjuk, sőt, éppen az általuk előidézett doktrinális vonzat teszi szükségessé egy határozott dogmatikai megközelítés kidolgozását. „Szentírás nélkül nincs egyház, mert az egyház mint Krisztussal való közösség a tagjainak Jézus Krisztusba vetett közös hitéből él. De Isten Igéje

⁵⁴ Barth, *Church Dogmatics* I/2, 598.

nélkül nincs hit, hit nélkül nincs egyház, Szentírás nélkül pedig nem ismerjük Isten Igéjét, amelyből a hit fakad.”⁵⁵ De mit is jelent ez arra nézve, ahogyan a Szentírást olvasnunk kell?

⁵⁵ I. U. Dalferth, „Die Mitte ist außen. Anmerkungen zum Wirklichkeitsbezug evangelischer Schriftauslegung”, in C. Landmesser et al., (szerk.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, de Gruyter, Berlin, 1997, 175.

3. Olvasás a kegyelem ökonómiájában

Az eddig vizsgált teológiai fogalmaknak van egyfajta intellektuális méltóságuk és tekintélyük; ezzel együtt azonban spirituális igénnyel is fellépnek. A kijelentés, a megszentelés, az ihletettség és a kánon sem kezelhető mindössze dogmatikai apparátusként; megértésük elválaszthatatlan keresztyén alkalmazásuktól. Kezdeként nézzük is meg egy régi lutheránus teológus állítását a Szentírásról szóló artikulus „használatáról”:

„Ezt az artikulust a következőképpen kell használni: A Szentírást fenntartás nélkül kell elismernünk és elfogadnunk [...] a Mindenható Isten szavaként, és úgy kell azt tekintenünk és ápolnunk, mint a legértékesebb kincset [...] Áhítattal hallgassuk az Igében szóló Istent, elmélkedjünk az Ő Igéjén éjjel-nappal, és igazi kegyeséggel, a legnagyobb odaadással vizsgáljuk azt [...] Nem szabad sem jobbra, sem balra eltérnünk a Szentírástól, ne is engedjük, hogy mások felbujtása vagy saját testünk vágyai a legcsekélyebb mértékben is befolyásoljanak bennünket, nehogy valahogyan bevigyünk valamit a doktrínába vagy az életbe, ami ellentétes a helyesebb ismerettel vagy a lelkiismeretünkkel [...] Egyedül belőlük nyerünk vigaszt testünk és lelkünk minden szükségében, a Szentírás türelmes vigasztalása által pedig biztos reménységünk lehet, és szilárdak állhatunk életünk végéig.”¹

Kevés világosabb vagy megindítóbb leírása van annak, hogy egy olyan klasszikus protestáns dogmatikus számára, mint Calov, a Szentírás természetéről szóló keresztyén tanítás nem pusztán formális ismereti elvként, hanem gyakorlati, lelki útmutatóként szolgált. A Szentírás természetének helyes felfogása egyszerre foglalja magában a racionális felfogást, valamint az elme, az akarat és az érzelmek kegyes hozzáállását. Felismerés, elfogadás, hallgatás, odaadás, a zavaró vágyak felülvizsgálata, hit, bizalom, vigasztalás keresése: ilyen szemléletnek és gyakorlatnak kell jellemeznie a Szentírás hűséges olvasóját, ezek hiánya pedig annak elhibázott felfogására mutat, hogy mi kell ahhoz, hogy valóban olvassuk azt.

Azonban ha mi magunk is így szeretnénk beszélni, akkor le kell ráznunk magunkról egy egész szellemi és lelki kultúrát, egy olyan kultúrát, melyben a Calov által javasolt alázatos,

¹ A. Calov, *Systema* 1, 517, idézi R. Preus, *The Inspiration of Scripture. A Study of the Theology of the Seventeenth Century Lutheran Dogmaticians*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1957, 12.

fegyelmezett cselekedeteknek és magatartásnak sincs sok helye. A probléma meghatározása érdekében a most következő fejezet szembeállítja Schopenhauer az „olvasás antropológiájának” is nevezhető reprezentatív modern megközelítését két ellentétes bizonyságtevővel – egy kora újkori és viszonylag kortárs bizonyságtevővel –, Kálvinnal és Bonhoefferrel.² E szembeállítás alapján haladunk tovább annak dogmatikai vázlatához, hogy mit jelent a Szentírás olvasójának lenni az isteni kegyelem ökonómiájában. Fontos már az elején leszögeznünk, hogy ahogyan az egyháztan esetében, úgy most az olvasás természetének tárgyalásakor sem hagyjuk el az Istenről szóló operatív nyelvet, áttérve olyan területre, melyet az értelmezés egyfajta pszichológiája, egy erénnyel szóló elmélet vagy talán a racionális cselekedetek egy általános bemutatása hatékonyabban feltérképezhet. A Szentháromság Isten irgalmas önjelenlétének nyelvezte éppannyi feladatot lát el akkor, amikor az olvasókról beszélünk, mint mikor a kijelentésről és annak textuális szolgálóiról van szó. Ennélfogva tehát itt kétszeresen is fontos a dogmatika. Először is, a dogmatika alkalmas segítőnek bizonyul abban a genealógiai feladatban, mely felfedi és kritikai vizsgálat alá vonja azokat a konvenciókat, amelyeket éppen azok magától értetődősége miatt veszítünk sokszor szem elől. Pont szaggatottsága miatt – vagyis azon tény miatt, hogy nem lehet csak úgy beilleszteni bizonyos átható kulturális előfeltevésekbe, sem összehangolni azokkal – a dogmatika képes rá, hogy figyelmeztessen ezeknek az előfeltevéseknek az esetlegességére, valamint megvizsgálja azok eredetét. Másodszor, a dogmatika eszközként szolgál a kegyelem ökonómiájának, valamint az emberiség és annak cselekedeteinek bemutatására ebben az ökonómiában, amely az alapok miatti szorongást immár elhagyva, szabad lesz rá, hogy keresztyén éberséggel, tisztánlátással és örömmel szentelje magát a deskriptív feladatnak.³

Az előttünk álló feladat tehát nem más, mint hogy bemutassuk azt, amit Calov a Szentírás mint Isten megszentelt szolgájának helyes „használatának” nevez, amelyben az

² A szövegek Szentírásként való olvasásának elakadásáról egy még átfogóbb beszámolóért lásd W. Kort, „Take, Read”. *Scripture, Textuality, and Cultural Practice*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1996, 37–67. Kort mellett érvel, hogy ahogy a klasszikus olvasási gyakorlatok a Szentírásról kiterjednek először a természet könyvére, majd a történelemre és végül az irodalomra, mégpedig oly módokon, amelyek aláássák a Biblia elsőbbségét, és amelyek végül meghatározzák azokat a feltételeket, amelyeken belül a Bibliát olvassuk, úgy szorul háttérbe a Biblia Szentírásként való olvasása is. Kort azonban elmulasztja felhívni a figyelmet azokra a tanbeli eltérésekre, melyek ezt a folyamatot kísérik (legfőképpen a Biblia természetéről szóló megközelítések Isten kijelentő tevékenységéből való kiszakítását).

³ Bár az irodalom- és kultúratudományok területén bőséges anyag áll rendelkezésre az olvasás természetével kapcsolatban, a vallástudományok terén már viszonylag mérsékelt szakirodalommal találkozunk, a teológiához érve pedig ez a szám kifejezetten csekély. A teológiai munkák közé tartozik K. Huizing, *Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*, de Gruyter, Berlin, 1996, valamint A. T. Khoury és L. Muth, szerk., *Glauben durch Lesen? Für eine christliche Lesekultur*, Herder, Freiburg, 1990. Fontos tanulmányként lásd még P. Griffiths, *Religious Reading. The Place of Reading in the Practice of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1999, és Kort, „Take, Read”.

evangélium a figyelmes gyülekezet elé tárul. Ha a Szentírás az Ige szolgája, az egyház pedig az Ige hallgatója, akkor mit jelent ennek a szövegnek az olvasása? Hogyan határozhatjuk meg a dogmatika felől nézve az olvasó tevékenységét? Természetesen afelől nincs kétség, hogy *van* ilyen tevékenység. A Szentírás létezése nem vonatkoztatható el annak olvasóitól, mivel a Szentírás segédeszközként szolgál az üdvösség ökonómiáján belül, mely ökonómiának célja a *közösség*. Az üdvösség kiengesztelődés, és mint kiengesztelődés magában foglalja az Isten és az ember közötti kommunikatív közösség gyógyulását és helyreállítását, melyet a teremtmény ellenszegülése és nemtörődömsége tört meg. A kommunikatív közösség gyógyulása azonban nem mehet végbe csak az egyik oldalon; az Isten megismerésében való valódi részvételhez magában kell foglalnia az emberi fél helyreállítását is. A kegyelem természetesen mindig egyirányú, és a kegyelem által történő, Isten megismerésére irányuló helyreállításunk a megváltó Fiú és a megelevenítő Lélek munkája révén egyedül Istentől származik. De amit a kegyelem *ex nihilo* hoz létre azáltal, hogy az embert feltámasztja a halálból, az nem feleltethető meg egy pusztán üres térrel, egyfajta *hiánnyal*, mert akkor Isten önmaga odaajándékozásának nem lenne teremtményi megfelelője. A kegyelem közösséget teremt; következésképpen a kijelentő kegyelem ökonómiája magában foglalja az emberi megismerő megszentelését, hogy megismerése a Lélek által Isten felé irányulhasson. Ezért van az – mint azt láthattuk is –, hogy egy az Isten kinyilatkoztatott önjelenlétéről szóló megközelítés szükségszerűen ki kell egészüljön egy az egyházzal szóló megközelítéssel, az egyházzal, mely Isten kijelentésének első gyümölcse; továbbá, hogy a „hallgató” egyház nem egyszerűen passzív valóság, hanem – Isten uralma alatt – egy olyan közösség, melynek cselekedetei láthatók. Mindemellett ez az oka annak is, hogy egy a kegyelem ökonómiájában létező olvasókról és az abban történő olvasásról szóló megközelítés szükséges összetevője kell, hogy legyen egy a Szentírásnak az üdvösség ökonómiájában elfoglalt helyét felvázoló teológiai beszámoló, mivel a Szentírás olvasásának aktusa épp annak a szövetségi kölcsönösségnek egy aspektusa, amelybe az ember helyreállítása megtörténik, és amelyben a teremtményi cselekedetek megtalálják a nekik megfelelő helyet.

Nagy körültekintéssel kell tehát ezeket a teremtményi cselekedeteket ábrázolnunk – beleértve az olvasás aktusait is –, mégpedig a megfelelő keresztyén sajátosságok mentén.⁴ Az egyház felhatalmazási és kanonizációs aktusainak meghatározásakor két dolog bizonyult különösen is fontosnak: először is, nem szabad feltételeznünk, hogy társadalmi folyamatok nem dogmatikai megközelítéseit jelentős revízió nélkül be lehet építeni teológiai leírásokba,

⁴ Annak szükségességéről, hogy nemet mondjunk az összes olvasási aktus egyetlen sztenderd modellbe olvasztására lásd Griffiths, *Religious Reading*.

másodszor pedig engednünk kell, hogy a munka oroszlánrészét a doktrínák végezzék el. Hasonlóképpen, a Szentírás *olvasásának* a kegyelem ökonómiájában való meghatározásakor nem azzal jutunk egyről a kettőre, ha még bármilyen dogmatikai megfontolás előtt meghatározzuk, hogy mi az „olvasás”, majd azt keressük, hogy hogyan alkalmazhatnánk ezt a meghatározást az egyháznak a Szentírással való találkozására. A Szentírás olvasásának aktusa nem valami másnak a példája – lévén ez a *Szentírás* olvasásának aktusa, a *viva vox Dei* hírnökének –, hanem olyan aktus, amely bár hasonló más aktusokhoz, legmélyebb rétegeiben azonban *sui generis*. Mert ahogy minden keresztyén cselekedetnél, úgy itt is, a fent tárgyalt olvasás lényegét végső soron nem az határozza meg, hogy milyen hasonlóságokat mutat más, a keresztyén hitvallást nem osztó cselekvőkkel, hanem az üdvösség formatív ökonómiája, melyben eredete és célja található. Ebben a formatív ökonómiában az olvasás aktusa a keresztyén lét alapvető struktúrájában részesül, nevezetesen annak aktív passzivitásában vagy passzív aktivitásában. A keresztyén lét többi aktusához hasonlóan ez is egy olyan emberi tevékenység, melynek lényege az Isten jelenléte és cselekvése előtt való önmegtagadásban és az arra való hivatkozásban rejlik.

A Szentírás olvasása tehát bizonyos önnegációt tartalmaz. A Szentírás keresztyén olvasásával járó *epoché* természetesen olyasvalami, ami bizonyos tekintetben közös az olvasás más aktusaival, és ami magyarázatként szolgál arra, hogy miért foglal el az olvasás a modernitás kultúrájának egyes rétegeiben egyfajta bizonytalan helyet. Az olvasás nem illeszkedik jól a spontán és önállósult individualitás eszményéhez, mely egy a modern antropológia ismertetőjegyei közül. A lényeg illusztrálása érdekében vegyük figyelembe Schopenhauer észrevételeit:

A különbség ama hatások között, amelyeket az önálló gondolkodás, illetőleg az olvasás gyakorol a szellemre, hihetetlenül nagy. [...] Az olvasás ugyanis oly gondolatokat erőszakol a szellemre, amelyek pillanatnyi irányától és hangulatától idegenek és eltérők, mint a pecsétnyomó a pecsétviasztól, amelybe bélyegét belenyomja. A szellem teljes külső kényszer alá kerül s kénytelen most ezt vagy azt gondolni, amire pillanatnyilag semmi hajlandósága, sem kedve nincs. [...] Innen van, hogy a sok olvasás minden ruganyosságától megfosztja a szellemet, mint a rúgót a folyton reá nehezedő súly. Ha az ember azt akarja, hogy saját gondolatai ne legyenek, legbiztosabban célt ér, ha minden szabad pillanatában azonnal könyvet vesz a kezébe.⁵

⁵ Arthur Schopenhauer, *Önálló gondolkodás*. In: *Önálló gondolkodás. Tanulmányok*. Ford. Schmidt József, Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 2003. 113–114.

Van valami tanulságos abban a kontrasztban, amelyet Schopenhauer az „önálló gondolkodás” és az „olvasás” között állít fel, mégpedig az intellektuális eredetiség mögöttes eszménye abban a mély értelemben, miszerint az intellektuális tevékenység csak akkor hiteles, ha nem kikényszerített. Az igazi gondolkodás „önálló”, azaz az akarat cselekedete. Mint egy rugónak, az elmének is megvan a maga tárolt energiája, ezt az erőt azonban csak addig képes megtartani, ameddig nem terheli semmi. Az olvasás erodálja a spontaneitást, a gondolkodót „külső kényszernek” és annak az erőszakos ráerőltetésének teszi ki, ami „idegen”. A gondolkodás ezzel szemben a sajátunk. „Alapjában véve csak saját alapgondolatainkban van igazság és élet, mert csak ezeket értjük voltaképpen és egészen. Idegen olvasott gondolatok egy idegen lakoma maradványai, egy idegen vendég levetett ruhái.”⁶ Így pedig „[a]z olvasás a saját gondolkodásnak puszta szurrogátuma. Olvasás közben egy másvalaki járhatja járószalagon gondolatainkat. [...] Ellenben saját, eredeti gondolatainkat elhajszolni, hogy könyvet vegyünk kezünkbe, bűn a Szent Lélek ellen.”⁷ Az ilyen kijelentések mögött két mély antropológiai gondolat húzódik meg: a közvetlenség és az autonómia. „Az elsőrangú szellemeknek bélyegző ismérve – jegyzi meg Schopenhauer – valamennyi ítéletüknek közvetlensége.”⁸ Az ítéletalkotás tehát nem tanult, hanem önmagától létrejövő – a tanult dolgok Schopenhauer szerint olyanok, mint „egy reánk illesztett tag, egy hamis fog, egy viaszból való [...] orr.”⁹ A gondolkodó önmaga ura; és így az „önálló gondolkodó [...] senkitől sem függ és senkit sem ismer el maga felett. Ítéletei épp úgy, mint egy egyeduralkodónak határozatai, a maga teljhatalmából fakadnak s közvetlenül tőle indulnak ki.”¹⁰ Végső soron ezért van az, hogy Schopenhauer szerint – ahogy Descartes szerint is¹¹ – a valódi gondolkodók „önálló gondolkodók”.¹² Egy a Szentírás olvasásáról szóló keresztyén teológiai beszámoló azonban kénytelen ellentmondani mindennek, és hogy lássuk, miért, vizsgáljunk meg részletesebben is két olyan teológust, akik számára az Ige olvasása a keresztyén gondolkodás és beszéd szíve.

⁶ Uo. 114–115.

⁷ Uo. 115.

⁸ Uo. 120.

⁹ Uo. 116.

¹⁰ Uo. 120.

¹¹ Erről lásd esszém: „Reading Theology”, *Toronto Journal of Theology*, 1997/13, 53–63.

¹² Schopenhauer, *Önálló gondolkodás*, 120.

Kálvin és Bonhoeffer

Kálvin

Kálvin természetesen inkább egy a Szentírással foglalkozó, mintsem spekulatív vagy rendszeres teológus; az egyház doktora címet elsősorban bibliai előadásai, kommentárjai és prédikációi révén tulajdonítjuk neki. Ez alól az *Institutio* sem kivétel, hiszen Kálvin célja – ahogy azt 1559-ben meg is fogalmazza –, hogy „a szent teológiát hallgató lelkészjelölteket úgy készítsem fel és képezzem ki az isteni ige tanulmányozására, hogy azt mind könnyen el is kezdhessék, majd akadálytalanul haladhassanak is benne.”¹³ Az, hogy Kálvin milyen mértékben adósa a humanista hagyománynak, mely felszabadította a bibliai exegézist a magyarázat, a teológiát pedig a mondat-módszer [sentence-method] szolgásga alól joggal tartozik a sokat tárgyalt témák közé. Azonban azok az elvek, melyek a Szentírással való intenzív foglalkozását megalapozták, határozottan teológiai jellegűek: munkásságának alappillére a Szentírás, mert úgy látja, hogy annak az üdvösség isteni művében kiemelt szerepet tölt be, mindenekelőtt az evangélium meghirdetésében, a bálványimádás megítélésében és az igazi kegyességre való nevelésben. Mindez pedig egyenes következményekkel jár a Szentírás olvasására nézve: az olvasó részéről nem egyszerűen intellektuális készségre van szükség, hanem mindenekelőtt egy bizonyos megtörtségre, amelyből az igazán figyelmes olvasás egyedül származhat.

Egy egészen korai művének, az 1534-es *Psychopannychia* „Az olvasóhoz” című előszavában Kálvin vázlatos képet ad az olvasó megfelelő lelki beállítottságáról: „meg kell gondolnunk, hogy az életnek egy igéje van: mely az Úr szájából ered. Ez előtt az egy előtt kell nyitva lenni a mi füleinknek, amikor az üdvösség tudományáról van szó; más előtt pedig minden előtt csukva kell lenniök.”¹⁴ Már itt megjelenik néhány olyan jellegzetes jegy, melyeket Kálvin a későbbi munkáiban bont ki: krisztológiai összpontosítás Krisztus megszólaló személyére, az elmélyültség hangsúlyozása, és egy olyasfajta kizárólagosság, amely nem hajlandó átadni magát semmiféle figyelemelterelésnek. Kálvin különösen kritikus azokkal szemben, akik gögösségükben felfuvalkodva saját vágyaikhoz igazítják a Szentírást, ahelyett, hogy alávetnék magukat ítéletének. „Az-é hát a tanulás útja – kérdezi Kálvin –, hogy a

¹³ Kálvin J.: „Kálvin János az Olvasóhoz”, in *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*. 1. köt. Ford. Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin, 2014. 14.

¹⁴ Kálvin J.: *Psychopannychia* vagyis értekezés arról, hogy nem alusznak, hanem Krisztusnál élnek azoknak a szenteknek lelkei, kik a Krisztusban való hitben hálnak meg. Ford. Rábold Gusztáv, Pápa, Főiskolai nyomda, 1908. 7.

Szentírást megváltoztassuk és elforgassuk, hogy a mi önkényünknek szolgáljon és hogy a mi vélekedésünknek legyen alávetve?”¹⁵ Kálvin már e korai művében az Ige teremtményi befogadójának egy olyan antropológiájának megfogalmazására törekszik, melyben a Szentírás hallása a vágy és az alázat közötti konfliktus részeként történik, és amelyben az istenfélő olvasó mindenekelőtt tanítható, önmagát alázatban tartó, az Úr szavára pedig kegyesen odafigyelő. Ezt nevezi Kort „centripetális olvasásnak”:

„a Szentírás olvasásának aktusa mindenekelőtt elidegenedést és kizökkenést foglal magába és követel meg. Egyfajta negatív viszony lép fel az olvasó világa és énje, valamint Isten üdvözítő ismerete között, mely egyedül a Szentírás olvasásában és olvasása által érhető el, mert Isten üdvözítő ismerete nem kiegészíti az Istenről egyéb módon szerzett ismereteket, sokkal inkább az Istenről való egyéb ismereteket kell a centripetális olvasásban és az az által kapott ismeretek fényében helyreállítani. Ez az elmozdítás és helyreállítás a Szentírás olvasásának minden egyes alkalommal része. A centripetális olvasás aktusa elválaszthatatlan attól a hajlandóságtól, hogy minden mást – beleértve az ént is – elengedjünk, mindazt pedig, amit egyébként jónak gondolnánk, potenciális akadályként, pótlékként vagy eltérítésként tartsuk számon.”¹⁶

Mire elérkezünk az 1559-es *Institutio* első könyvéhez, Kálvin már gazdagon reflektált számos hasonló témára.

Az *Institutio* első könyvében Kálvin Szentírásról való értekezése az Isten ismeretének egy szélesebb körű és szótériológiai irányultságú bemutatásának része, mely ismeret önismeretünk helyreállításának egyetlen útja.¹⁷ Kálvin számára az emberiség kognitív tevékenységei a bűn és a megváltás drámájának fogságába esnek: az emberi megismerés távolról sem mondható megbízható képességnek vagy készségnek, mely érintetlen maradt volna romlottságunktól, sokkal inkább Isten rosszindulatú és szándékos elutasításának területe

¹⁵ Uo. 8.

¹⁶ Kort, „Take, Read”, 28k.

¹⁷ Kort bemutatása súlyosan mellőzi a teológiai, különösen a szótériológiai és kijelentésbeli kontextus elsőbbségét Kálvin Szentírás-olvasásról alkotott felfogásában azzal, hogy azt, amit Kálvin az olvasóról mond, elválasztja Kálvinnak a bibliai szövegek természetéről és azok Isten bűnösökkel való kommunikációjában betöltött funkciójáról alkotott felfogásától. Ennélfogva Kort azt állítja, hogy Kálvin tanítása a Szentírásról „nem annyira a bibliai szövegek természetével vagy eredetével, mint inkább azok olvasásával foglalkozik” („Take, Read”, 19.). Kálvin számára azonban az olvasást a szövegek természete mint az isteni beszéd eszközei határozzák meg. Az, hogy Kort félreérti Kálvint ebben a kérdésben, arra vezethető vissza, hogy Kort általában véve ellenáll a transzcendenciára való bármiféle hivatkozásnak, és azt hangsúlyozza, hogy az „írás” kategóriáját immanens módon, azaz a kulturális gyakorlatok szempontjából, nem pedig transzcendens módon kell érteni (ahogyan azt a „kánon” fogalmával kapcsolatban is elutasítja).

– amit Kálvin mint „igazságtalanságunkat, gyalázatosságunkat, oktalanságunkat és tisztátalanságunkat”¹⁸ nevez meg. Az „emberi nemzettség romlottsága”¹⁹ különösen gonosz módon nyilvánul meg a *találékonyságban*. Kálvin több ponton is utal az aljas bálványimádásra, mely az igaz kegyesség antitézise. Két példa ennek illusztrálásaként:

„Ezért Istent nem úgy ragadja meg, amilyennek magát kijelentette, hanem olyannak képzei őt, amilyenné vakmerően magának megformálja. Ezzel olyan sodrásba kerül, amelyből bármerre próbál kilábalni, nem tudja elkerülni a biztos pusztulást. Így aztán bármennyire is igyekeznek Istent tisztelni és neki engedelmeskedni, áldozatuk semmit sem ér, mert nem őt, hanem saját szívük alkotmányát és ábrándját imádják Isten gyanánt.”²⁰

„[S]aját természete kinek-kinek útvesztője, tehát nem csoda, ha egyes népek különböző hazugságok útjára tévedtek. De nemcsak a népeknek, hanem külön-külön minden egyes embernek is megvannak a maga istenei, hiszen tudatlanságukhoz és homályos értelmükhöz zabolátlan vakmerőség is társul, ezért szinte mindenki bálványszobrot vagy képet csinál Isten gyanánt. Éppen úgy tör elő az emberek elméjéből az istenek hatalmas serege, ahogy a bő forrásból kiárad a víz, miközben mindenki szabadon csapong és összevissza hazudozik Istenről.”²¹

Kálvin szerint az istentelen én hiúságának, instabilitásának és szintiszta mesterkéltségének ellenszere egy „másféle és jobb segédeszköz”, nevezetesen „az ige világossága”, amely Istent „úgy mutatja meg [...] mint az üdvösség szerzőjét.”²² Isten a góg ellen önkijelentésével lép fel a Szentírás által. A Szentírás Kálvin szerint „Isten különleges ajándéka, hogy egyháza tanítására nemcsak néma tanítókat alkalmaz, hanem szentséges ajakát is megnyitja [...] A választottakat pedig nemcsak arra inti, hogy tiszteljék Istent, hanem megmutatja, hogy ő az, akit tisztelniük kell.”²³ Így hát: „Az igéhez kell nekünk fordulnunk [...], amely hamisítatlanul és élethűen jeleníti meg számunkra a cselekvő Istent, míg tetteit az örök igazság szabálya szerint mérlegeli, nem pedig fonák ítéletünk alapján.”²⁴

¹⁸ *Inst.* 1.1.2. (34.)

¹⁹ *Uo.* 1.2.1. (35.)

²⁰ *Uo.* 1.4.1. (40.)

²¹ *Uo.* 1.5.12. (51.)

²² *Uo.* 1.6.1. (54.)

²³ *Uo.* 1.6.1. (55.)

²⁴ *Uo.* 1.6.3. (57.)

Milyen antropológiai dimenziói vannak a Szentírás tanúságtételén keresztül ennek „az igéhez való fordulásnak”?

„[C]sak akkor világíthat nekünk az igaz vallás, ha mennyei tanból ered, továbbá csak az képes egyáltalán megízlelni az egészséges és helyes tanítást, aki a Szentírásból tanul. Tehát azzal kezdődik az igazi megértés, hogy alázattal elfogadjuk azt, amit Isten a Szentírásban önmagáról kinyilatkoztat. Az engedelmességből ugyanis nemcsak a tökéletes és teljes hit származik, hanem a helyes istenismeret is.”²⁵

Három dolgot érdemes megjegyeznünk itt. Először is, Isten ismerete Kálvin számára ellentétes az „önálló gondolkodással”. „Láttuk már, hogy az emberi elme milyen könnyen megfélemledik Istenről, milyen erősen vonzódik mindenféle tévelygéshez, s mekkora késztetést érez arra, hogy újra meg újra koholt és hamis vallásokat eszeljen ki” – írja Kálvin néhány mondattal később.²⁶ Ezért „az igaz vallásnak” – annak, ami Isten igazságához van kötve – a „mennyei tanból kell erednie”, azt magának Istennek kell tanítania. Másodszor, ennek az isteni tanításnak felel meg a tény, hogy mi a „tanulói” vagyunk a Szentírásnak; nem a mesterei, sem nem a kritikusai, hanem diákok annak iskolájában. Harmadszor: a megértés szíve tehát Isten önmagáról tett tanúsága iránti tisztelet és engedelmesség.

Mindezt a korábbi Genfi káté egy kérdésével és az arra adott válasszal lehet leginkább összefoglalni, mely egy kiválóan sűrített megfogalmazást kínál a Szentírás olvasásának keresztyén antropológiájáról:

K. Hogyan kell [a Szentírást] használnunk, hogy hasznunk legyen belőle?

V. Úgy, hogy szívünk teljes meggyőződésével fogadjuk, mint az égből származott igazságot, magunkat az iránta való engedelmességnek vetjük alá, és azáltal, hogy szívünkbe vésődött, őszintén szeretjük, teljes szívből követjük, és végtére annak szabályára formáltatunk.²⁷

Ebben ott van mindaz, amit Kálvin mondani kíván: a ragaszkodás ahhoz, hogy a Szentírás helyes használata a lelki hasznot szolgálja; a szív meggyőződése mint követelmény (a meggyőződés, azaz a *conscientia* természetesen nem az emberi akarat tanácskozási jogának

²⁵ Uo. 1.6.2. (56.)

²⁶ Uo. 1.6.3. (56.)

²⁷ Calvin's Geneva Catechism 1541. In. T. F. Torrance (szerk.): *The School of Faith*. Clarke, London, 1959. 52k.

függvénye, hanem az elme és az akarat adott igazságnak való megfelelése); az alávetettség, az engedelmesség és a szeretet mint az Ige emberi befogadásának elsődleges elemei; és mindenek felett annak az érzete, hogy a Szentírással való találkozás „az égből származott igazsággal” való találkozás. Ezek közül nincs egy sem, ami az antropológiai komponens hiányát feltételezné: Kálvin számára mindig „két fél” van, nemcsak tartalmilag, hanem Isten és önmagunk megismerésének folyamatában is.²⁸ Amit viszont igenis feltételez, az az, hogy a kegyelem ökonómiájában a kijelentés teremtményi megfelelője a tiszteletteljes figyelem arra a szövegre, melyben Isten „mintegy saját ajka által” beszél.

Bonhoeffer

Bonhoeffer munkásságának értelmezésekor végzetesen könnyű figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy a *Sanctorum Communio*²⁹ és az *Akt und Sein*³⁰ kivételével „Bonhoeffer munkásságának nagy része bibliai fejtegetés”³¹. A legtöbb Bonhoeffer-kutató más témák iránt vonzódik, főként a társadalmi problémák és az etika felé.³² Ennek egyik eredményeképp egy túlzottan elméleti kép alakul ki Bonhoefferről: elvész belőle biblikus írásainak gyakorlati közvetlensége, valamint Bonhoeffernek az a látása, miszerint a bibliamagyarázat a teológus egy olyan feladata, melyben az elmélet akadályt is jelenthet.

A *Sanctorum Communio* és az *Akt und Sein* után Bonhoeffer érdeklődése kezdett alábbhagyni a rendszeres és filozófiai teológia iránt. Ahogy egyre inkább a Szentírás közvetlen értelmezésével volt elfoglalva, írásainak műfaja egyre kevésbé volt formálisnak vagy elméletinek mondható. Voltaképpen egy gyakorlatias, biblikus teológussá lett, aki gyakran

²⁸ Vö. *Inst.* 1.1.1.

²⁹ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Chr. Kaiser, München, 1986.

³⁰ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Kaiser, München, 2008.

³¹ E. G. Wendel, *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers*, Mohr, Tübingen, 1985, 68.

³² A téma egy korai fontos áttekintését nyújtotta R. Grunow, „Dietrich Bonhoeffers Schriftauslegung”, in *Die Mündige Welt*, Vol. 1, Kaiser, München, 1955, 62–76; Grunow nagyban hozzájárult későbbi tanulmányok formálódásához, mint például W. Harrelson, „Bonhoeffer and the Bible”, in M. Marty, szerk., *The Place of Bonhoeffer*, SCM, London, 1963. 115–142. Bonhoeffer egyéb alapvető bibliai érdeklődési köréről lásd J. W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology. Classical and Revolutionary*, Abingdon, Nashville, 1970, 208–238; J. A. Phillips, *The Form of Christ in the World*, Collins, London, 1967, 84–105; J. D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, SCM, London, 1960, 119–94. Lásd továbbá M. Kuske fontos tanulmányát: *The Old Testament as the Book of Christ*, Westminster, Philadelphia, 1976. Deklarált hermeneutikai szándékai ellenére keveset mond a Szentírásról: E. Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Eerdmans, Grand Rapids, 2000; F. de Lange pedig az anyagok rendkívül absztrakt jellegű ábrázolásával súlyosan félreértelmezi Bonhoeffert: *Waiting on the Word. Dietrich Bonhoeffer on Speaking about God*, Eerdmans, Grand Rapids, 2000.

drasztikus egyszerűséggel és erővel írt. Az eltökélt egyszerűséget és az intellektuális kifinomultsággal szembeni ellenállást fenntartások nélkül elfogadhatjuk: az 1930-as évek bibliai írásait olvasva látjuk, hogy azok nem elmélkedésre hívnak, hanem evangéliumi megszólítással bírnak. Éppen ezért (ellent mondva ezzel például Charles Marshnak) teljesen helyénvaló olyan írásokat, mint a *Közösségben* vagy a *Követés* „pietista és naiv”³³ művekként olvasni, amennyiben ezekkel a megnevezésekkel szeretnénk kifejezésre juttatni a tényt, hogy Bonhoeffer az ige kritikai erejének felszabadítására törekszik a fogalmi kifinomultság közvetítése nélkül. Ha ezekben a homiletikai írásokban „fontos szubtextuális diskurzusokat [találnánk] Bonhoeffer filozófiai beszélgetőpartnereivel” vagy „a bibliai, filozófiai és politikai tematika kidolgozott szövevényére”³⁴ bukkannánk, az mindössze arról árulkodna, hogy nem értettük meg a lényegét. A közvetlen, homiletikai retorika, az alakiség és a komplexitás szándékos kerülése, a lényegre törő próza mind-mind arra a tényre mutat, hogy Bonhoeffer a Szentírás értelmezésének olyan felfogása felé fordult, amelyet két meggyőződés vezérel: egyrészt, hogy a Szentírás *viva vox Dei*, másrészt pedig, hogy ez az élő hang készséges alávetettséget és aktív engedelmességet követel.

Bonhoeffer középső korszakában található bibliai írások előfeltevése, hogy a Szentírásban Isten közvetlen módon teszi magát jelenvalóvá (ez a szempont könnyen elkerülheti a figyelmünket e művek, különösen a *Közösségben* és a *Követés* pontatlan, moralizáló olvasatakor). Bonhoeffer ezt az előfeltevést egy 1935 augusztusában tartott figyelemre méltó, az „újszövetségi szövegek jelenvalóvá tételéről”³⁵ szóló előadásában fogalmazza meg. Barth 1950-es évek elején Bultmannhoz intézett sokkalta híresebb válaszával együtt ez az előadás egyike azon kevés igazán komoly kísérleteknek, amelyek teológiai alapon kérdőjelezi meg a „hermeneutikai realizáció” egész projektjét, mely a modern teológia és bibliaértelmezés számára oly nagy vonzerővel bírt.

Bonhoeffer a *Vergegenwärtigung* két értelmét különbözteti meg. Az első értelemben a bibliai üzenet igazolásáról van szó a jelen ítélőszéke előtt; a másodikban pedig a jelen igazolásáról a bibliai üzenet ítélőszéke előtt. Bonhoeffer határozottan ellenséges az első értelmezéssel szemben, amely meggyőződése szerint a Szentíráshoz való hamis viszonyulás csapdájába esett. Az említett értelmezés feltételezi, hogy rendelkezünk (akár az értelem, akár a kultúra, akár a *Volk*) „azzal az archimédeszi ponttal, amely alapján a Szentírás és az igehirdetés

³³ C. Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer. The Promise of his Theology*, Oxford University Press, Oxford, 1994, x.

³⁴ Uo. xk.

³⁵ „Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte”, in *Gesammelte Schriften*, Vol. 3, Kaiser, München, 1966, 303–324.

megítélendő”.³⁶ Bonhoeffer ennek kapcsán meglehetősen nyersen fogalmaz: „A keresztyén üzenetnek ilyesfajta jelenvalóvá tétele egyenesen pogánysághoz vezet.”³⁷ Bonhoeffer különösen kritikus a „jelenvalóvá tétel” „módszertani kérdéssé” alakulása láttán, mert ennek mélyén a Szentírással való rendezetlen viszony, sőt „a hit veszélyes dekadenciája” lappang.³⁸

Egy ilyen kritika azonban egy a Szentírás természetéről alkotott sajátos felfogásból fakad, amely ekkor már meghaladta Bonhoeffer *Schöpfung und Fall* című exegetikai munkájának előfeltevését, mindenekelőtt azért, mert Bonhoeffer immár a Szentírás nyilvánvalóságát feltételezi. A Szentírás nyilvánvalósága szükségtelenné teszi azokat az egzisztenciálfilozófiai nehézkességeket, melyek a Genézis első fejezeteinek kifejtését terhelik. Bonhoeffer azt a feltételezést vitatja, miszerint a Szentírás mindaddig magatehetetlen, amíg a „jelenvalóvá tétel” értelmező aktusai által nem realizálódik. Az „igazi jelenvalóvá tétel” nem igényli a „jelenvalóvá tétel aktusát”;³⁹ ez sokkal inkább „a *Sache* kérdése”, azaz magáé a szövegé. Az értelmezés kérdése másodlagos a szöveg tárgyához, jelen esetben Jézus Krisztushoz képest, aki itt jelenlétét hirdeti meg. „Amikor Krisztus az Újszövetség igéjében megszólal, »jelenvalóvá tétel« történik. Nem ott, ahol a jelen közöl állításokat Krisztus felé, hanem ahol a jelen van kiszolgáltatva Krisztus állításainak, *ott van »jelenvalóvá tétel«*.”⁴⁰ Míg a *Vergegenwärtigung* indítványai abszolutizálják azt a jelent, amelyben az értelmező létezik, és a szövegeket ez elé a jelen elé idézik be felülvizsgálatra és esetleges „realizálódásra”, Bonhoeffer amellet érvel, hogy az ember jelenét nem „az idő definíciója”⁴¹, hanem „Krisztus szava mint Isten Igéje” az, ami meghatározza. „A keresztyén üzenet és a szövegek kifejtésének *concretissimuma* nem a „jelenvalóvá tétel” emberi aktusa, hanem mindig maga Isten, mégpedig a Szentlélekben.”⁴²

Ez közvetlen következménnyel jár az értelmezés feladatára nézve, mely mélyen meghatározza Bonhoeffer élete ezen időszakának bibliai írásait. A keresztyén igehirdetés a *Sachlichkeit*, azaz a „Szentíráshoz kötöttség” révén válik relevánssá.⁴³ Az Újszövetség „tárgya” az igében jelenlévő Krisztus; ő a *Vergegenwärtigung* megfelelő logikai alanya, nem pedig én,⁴⁴ így hát a szöveg jelenvalóvá tétele nem egyéb, mint *Auslegung des Wortes*.⁴⁵ Ezzel alapvetően

³⁶ Uo. 304.

³⁷ Uo. 305.

³⁸ Uo. 306.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo. 307

⁴¹ Uo. 304.

⁴² Uo. 307.

⁴³ Uo.

⁴⁴ Vö. uo. 309k.

⁴⁵ Uo. 308. Lásd továbbá „Finkenwalder Homiletik”, uo. 253k. (Magyarul: D. Bonhoeffer, *Finkenwaldi Homiletika*. Ford. Steinbach József, DREK, Pápa, 2000.)

azt mondjuk ki, hogy a relevancia megállapítása nem elő- vagy utóexegetikai feladat; éppen ellenkezőleg, az exegézis maga végzi ezt a feladatot, mégpedig azért, mert a szövegbeli ige, amely az exegézis tárgya nem más, mint Krisztusnak a Lélek erejében az egyházhoz és a világhoz intézett beszéde. Ez az ige nem várakozik mintegy az emberi jelen peremén, azt remélve, hogy valahogyan valósággá válik; a maga saját kommunikatív erejében hirdetve közli magát.

A Szentírás és annak értelmezésének teljes konkrétságáról szóló fenti bemutatás az, ami ennek a fejezetnek a fókuszát, a Szentírás igazi olvasójáról alkotott kép háttérét alkotja. A Szentírás olvasójának helyes hozzáállása fontos kérdés Bonhoeffer számára. Sőt, Bethge Bonhoeffer felügyelete alatt írt, és 1936-ban Finkenwaldéból terjesztett „Anleitung zur Schriftmeditation” című írása éppen e tekintetben okozott némi aggodalmat Barthnak. Ugyanezen év október 14-én Barth így írt Bonhoeffernek a Bergliből: „Figyelmesen elolvastam, de nem mondhatom, hogy nagy örömmel töltene el. Nem tudok egyetérteni a teológiai munka és a lelki épülés közötti elvi különbségtétellel, mely nyilvánvalóan kitűnik mind ebből az írásból, mind az Ön leveléből. Az előbbit ráadásul egyfajta szerzetesi etosz és pátosz szinte meghatározhatatlan, engem kifejezetten zavaró szaga lengi körül.”⁴⁶ Bonhoeffer nyilvánvalóan nem osztotta Barth félelmét, miszerint Finkenwalde képviselné „az eredeti krisztológiai-eszkatológiai kezdetektől való visszavonulást valamiféle realizálódás javára [...] egy sajátosan emberi szférában”.⁴⁷ Ezek a félelmek a későbbi börtönlevelek tekintetében *talán* helyénvalóak voltak; azonban az előző évi *Vergegenwärtigung*ról szóló előadás, valamint mindazon dolgok fényében, amelyeket Bonhoeffer a bibliaértelmező helyes hozzáállásáról állított, Barth aggodalmára – legalábbis ott és akkor – nem volt ok.

Bonhoeffer számára a *hallgatás* illetve a *figyelem* mindennél fontosabb,⁴⁸ éppen azért, mert az én nem abban gyökerezik, hogy saját magát a világban elhelyezi, hanem Krisztus Igéjében. A Bibliát olvasni, ahogy Bonhoeffer a *Közösség* című könyvében fogalmaz, azt jelenti, hogy a Biblia történelmében *extra nos* találjunk magunkra:

„Saját létünkben kiragadva Isten evilági szent történelmébe helyeződünk át. Ott cselekedett velünk Isten, s ott cselekszik velünk ma is, nyomorúságainkkal és bűneinkkel, haragja és irgalma által. Sorsunk nem azon fordul, hogy Isten ránk tekint és

⁴⁶ *The Way to Freedom. Letters, Lectures and Notes, 1935-1939*, Collins, London, 1966, 121.

⁴⁷ Uo. 120.

⁴⁸ Bonhoeffer számára inkább a „hallgató én”, mint az „istentisztelő én” az alapvető, *contra* D. Ford, *Self and Salvation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 250.

részt vesz a mi mai életünkben, hanem azon, hogy istenfélő hűséggel mi tekintsünk rá és vegyünk részt mindabban, amit ő cselekedett a szent történelemben, amit Krisztus tett a földön – s csak amennyire mi ott vagyunk vele, annyira van Isten is velünk a mai napon.”⁴⁹

„Üdvösségünk »rajtunk kívül« (extra nos) található – nem a saját életünk, hanem csakis Jézus Krisztus történetében [...] A valóság teljessége korántsem az, amit saját életünknek, gondjainknak, bűnünknek tartunk; életünk, nyomorúságunk, bűnünk és szabadításunk valóságára ott lelünk rá igazán: a Szentírásban.”⁵⁰

Mindezek alapján kijelenthető, hogy a Szentírás igazi olvasója hallatán nem egy szakemberre kell gondolnunk; máskülönben egy igen hamis spirituális beállítottság elsajátítását kockáztatnánk meg. „A Szentírás helyes felolvasásának képessége nem technika, hogy megtanulható lenne, inkább belső állapotunkon múlik – hol erősödik, hol gyöngül.”⁵¹ Szükségünk van rá – emlékeztette Bonhoeffer az Íráson való napi meditációról szóló 1936-os körlevél címzettjeit –, hogy „tisztában legyünk a meditációból a bibliatudományba való menekülés veszélyével”.⁵² Vagy még élesebben fogalmazva: „A Szentírás Igéje soha nem szabad, hogy megszűnjön füledben csengeni és egész nap benned munkálkodni, pont, mint valaki olyannak a szavai, akit szeretsz. Ahogy azokat sem elemzed, hanem elfogadod őket úgy, ahogyan hallottad, úgy fogadd el a Szentírás Igéjét is, és elmélkedj rajta a szívedben, ahogy Mária. Ez minden. Ez a meditáció.”⁵³ Egy ilyen megállapítás lényege nem az, hogy szubjektivizálja vagy mindössze érzelmi felfokozottság kiváltására használja a Szentírást. A kulcsszó az „elfogadás”. „[E]gyszerűen elmenni és engedelmeskedni. Nem értelmezni, felhasználni, hanem tenni, engedelmeskedni. Ez az egyetlen útja Jézus szava meghallgatásának” – írja Bonhoeffer a *Követésben*.⁵⁴ Bonhoeffer egy jól ismert levele sógorához, Rüdiger Schleicherhez megerősíti ezt a gondolatot: „Egészen egyszerűen meg akarom vallani, hogy úgy hiszem, egyedül a Biblia a válasz minden kérdésünkre, és hogy mindössze kitartóan és némi alázattal kell kérdeznünk, hogy választ kapjunk belőle. A Bibliát

⁴⁹ Uő, *Közösségben*. Ford. Boros Attila, Harmat–Luther, Budapest, 2020, 44–45.

⁵⁰ Uo. 45. Bonhoeffer ezen megjegyzéseit veszem alapjául Marsh állításának, miszerint Bonhoeffer a „kijelentést megelőző másságot” állítja szembe a modernitás „önkonstituáló szubjektumával” (Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, xi.) – ez azonban túlságosan elméleti és erőltetett módszernek tűnik Bonhoeffer alapvetően spirituális álláspontjának meghatározására.

⁵¹ *Közösségben*, 47.

⁵² *The Way to Freedom*, 60.

⁵³ Uo. 59.

⁵⁴ Uő. *Követés*. Ford. Böröcz Enikő, Luther–Harmat, Budapest, 2022, 163.

egyszerűen nem lehet úgy olvasni, ahogyan más könyveket szoktunk. Késznek kell lennünk rá, hogy valóban kérdezzük. Csak akkor fogja megnyitni magát. Csak akkor kapjuk meg a végső választ a Bibliától, ha várjuk azt.”⁵⁵ A lényeg itt ismét nem a Szentírás megszemélyesítése vagy immanenssé tétele azzal, hogy azt az olvasó lelki szférájába vagy esetleg az Íráson meditáló közösség szociális szférájába kényszerítenénk be. Éppen ellenkezőleg: „A Biblia olvasása egyedül akkor tesz boldoggá, ha merünk úgy hozzáállni, hogy azon keresztül Isten valóban szól hozzánk.”⁵⁶ Annak a megragadása pedig, hogy mi tartozik ehhez a hozzáálláshoz, magában foglalja egy éles ellentét felállítását: „Vagy saját tapasztalataimból és meglátásaimból, a történelemnek vagy a természetnek általam tulajdonított jelentésekből – vagyis önmagamból – ismerem meg az általam keresett Istent, vagy az ő saját Igéjének kijelentése alapján.”⁵⁷ Ráadásul az, amivel ebben a kijelentésben találkozunk, nem korábbi énünk valamiféle kielégítő kiterjesztése, hanem sokkal inkább valami különös és nyugtalanító, mert „ha Isten az, aki megmondja, hogy hol találom, akkor az valójában egy olyan helyet jelent, ami első látásra nem valami megnyugtató, nem igazán illik bele az én elképzeléseimbe. Ez a hely Krisztus keresztye.”⁵⁸ Bonhoeffer így fejt ki még bővebben és még hangsúlyosabban a kérdést:

„**Innen** nézve érthetővé válik, hogy a Bibliát mint Istennek ezt a különös Igéjét miért nem akarom sehol sem feladni, és hogy miért áll szándékomban minden erőmmel azt a kérdést feltenni, hogy mit akar Isten itt nekünk mondani? Minden más hely a Biblián kívül már túl bizonytalanra vált számomra. Félek, hogy ott csak önmagam valamilyen isteni hasonmásával találkozom. Ez segít valahogy megérteni, hogy miért vagyok kész a *sacrificium intellectus*ra – csak ezekben a kérdésekben, és csakis ezekben a kérdésekben, az egyetlen, igaz Istenre való tekintettel? Ki ne áldozná fel az értelmét egyes szakaszokhoz, annak megvallásával, hogy még nem érti a Szentírásnak ezt vagy azt a szakaszát, de biztos benne, hogy egy napon még ezek is Isten saját Igéjeként fognak kijelentődni? Inkább ezt a vallomást teszem, minthogy a saját véleményem szerint próbáljam azt mondani: ez isteni, az emberi.”⁵⁹

Hangsúlyoznunk kell, hogy mindez nem jelenti azt, hogy a Szentírás olvasását pusztán az érzelmekre hagynánk, vagy hogy a tudatlan vagy fegyelmezetlen olvasást promotálnánk.

⁵⁵ Uő. *Meditating on the Word*, Cowley, Cambridge, MA, 1986, 43k.

⁵⁶ Uo. 44.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Uo. 45.

⁵⁹ Uo. 46.

Az érzelmek benne vannak, de formálódnak; és ami a tudatlanságot és a fegyelmezetlenséget megakadályozza, az nem a módszertani szigor, hanem valami végtelenül megterhelőbb: az, amit Barth az élő Krisztus Igéjének érdekében vett értelmező *epoché*jának nevezett.⁶⁰

Hűséges olvasás a kegyelem ökonómiájában

Kálvinnal és Bonhoefferrel fordulhatunk a *kegyelem ökonómiájában való hűséges olvasás* dogmatikai leírásához. Az „olvasás” fogalmat szándékosan választottuk az „értelmezés” fogalommal szemben. Az „olvasás” gyakorlatiasabb, alacsonyabb szintű fogalom, amelyet kevésbé lepnek el a hermeneutikai elmélet bonyolultságai, kevésbé újszerű az emberi szubjektum elméletén keresztül történő expozíció, és kevésbé valószínű, hogy pszichológiai vagy filozófiai absztrakcióval terhelik túl. Ráadásul az „olvasás” – mint szerényebb fogalom – jobban illik a Szentírás által szolgált isteni kijelentés önbemutató vagy önmagyarázó jellegéhez.⁶¹ Az „értelmezés” fogalom ezzel szemben – legalábbis ahogyan a teológiai hermeneutika fősodrában Schleiermacher óta megszokhattuk – hajlamos sokkal nagyobb figyelmet szentelni az értelmező szubjektum tevékenységének immanens kifejtésére, mint arra, amelyen keresztül a szöveg eléri „realizálódását”: ezért sokkal inkább az „olvasás” részesítendő előnyben. A Szentírás olvasása „hűséges” [faithful] olvasás: az exegetikai értelem a hitnek az isteni Ige megőrző és életre keltő hatalmának való önátadásában ragadható meg.

A „hűséges olvasás” a kegyelem ökonómiájában történik. Ez egy intellektuális tevékenység egy meghatározott területen vagy térben, abban a térben, amelyet Isten Igeként és Lélekként való kiengesztelő jelenléte teremtett az emberi időben, kultúrában és értelemben. Ebben a térben a Szentírás olvasása azt jelenti, hogy részt veszünk a bűn történelmében és annak legyőzésében; hogy találkozunk Isten *tiszta* Igéjével; és hogy Krisztus iskolájának tanulói leszünk.

⁶⁰ Vö. K. Barth, *Church Dogmatics* I/2, T. & T. Clark, Edinburgh, 1956, 470k.

⁶¹ Dalferth éles különbséget tesz a „hallás” és az „olvasás” között, azon az alapon, hogy az olvasás csak „virtuális” személyes találkozás tárgya, míg „az olvasással ellentétben a hallás szükségszerűen a tényleges személyes interakció jellegét hordozza ... Az a személyek kommunikatív együttlétéhez kötődik”: I. U. Dalferth, „Von der Vieldeutigkeit der Schrift und der Eindeutigkeit des Wortes Gottes”, in R. Ziegert, szerk., *Die Zukunft des Schriftprinzips*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994, 158. A hallás szerinte teológiai és antropológiai is alapvető a hit számára, amely Isten önközlő jelenlétével való találkozásában ábrázolódik: „Jézus igehirdetésének helyzetéhez hasonlóan a keresztyén hit konstitúciójának fundamentális szituációja a hallás, nem pedig az olvasás” (uo.). Ráadásul Dalferth számára az „olvasás” (az Istennel való találkozás textuális jellegének hangsúlyozásával) hajlamos a Szentírást kivonni az egyházi használat kerügmatis és liturgikus kontextusából, ezáltal a kijelentést a szövegek szemantikai minőségévé, nem pedig annak pragmatikus valóságává teszi. Az „olvasásról” szóló beszámoló az Isten jelenlétének hitbeli találkozás-gyakorlatára való orientációjában nagyon hasonlít Dalferth „hallásról” szóló beszámolójához, azonban valamivel objektívebb.

A Szentírás hűséges olvasása a kegyelem ökonómiájában a bűn és bűn legyőzése történetének egy epizódja.

A Szentírás olvasásának teremtményi aktusa egy esemény az Isten emberiségnek adott kijelentésének történetében (ebben a tekintetben analóg a sákramentumok „vételésének” aktusával). A kijelentés történetének egyik aspektusaként a Szentírás olvasása ugyanúgy része a kiengesztelődés történetének, hiszen Isten kommunikatív önjelenléte mindig az elme Istentől való eltávolodásának középpontjában foglal helyet. Isten megismerése, és a Szentírás olvasása, mint Isten megismerésének egyik aspektusa, csak a tudatlanság és a bálványimádás formájában megnyilvánuló bűnbeesés legyőzésével történhet meg. A bűn mint tudatlanság azt jelenti, hogy a megváltó isteni megszólítás idegen a bűnös számára: bűnben való bűnrészességünk olyan mértékű, hogy az evangéliumnak az a lényege, amellyel a Szentírás olvasása során találkozunk, számunkra idegen, minden mással összehasonlíthatatlan. A bűn mint bálványimádás azt jelenti, hogy bűnösként azzal vagyunk elfoglalva, hogy képeket készítsünk, hogy az evangélium lényegét lefoglaljuk, elutasítsuk vagy megváltoztassuk, hogy annak kegyelmi ítéletét saját kitalációinkkal semlegesítsük vagy elhárítsuk. Nem olvasunk jól; és nem csak a technikai hozzá nem értés, a szöveg lényegétől való kulturális távolságtartás vagy az olvasói kifinomultság hiánya miatt nem olvasunk jól, hanem azért is, és legfőképpen azért, mert a Szentírás olvasása során az szólít meg bennünket, ami tisztán ellentétes a mi akaratunkkal. A Szentírás olvasása tehát erkölcsi kérdés; megköveteli, hogy bizonyos fajta olvasókká váljunk, akiknek olvasása a kiengesztelődés történetébe vétetik fel. Az értelem és az erény szétválasztása a modernitásban ezt jelentősen megnehezítette számunkra. Mindazonáltal a keresztyén teológiai antropológia a Szentírás olvasásának aktusát úgy értelmezi, mint a keresztyén lét alapvető példáját, amely a Szentlélek megtisztító és megelevenítő ereje által Jézus Krisztussal együtt hal meg és támad fel. A Szentírás olvasása így leginkább a megöletés és az életre keltés egyik aspektusaként értelmezhető: a Szentírást olvasni annyit tesz, mint meghalni és életre kelni. Emiatt pedig az akarat helyessége, azaz az evangélium lényegének való megfelelése döntő fontosságú, így az olvasás csak egyfajta megtörtségként, a szöveg feletti akarati uralomról való lemondásként történhet, az exegetikai értelem vezetésével az Istennel való találkozás felé, amelynek a szöveg az egyik eszköze.⁶²

⁶² Wenz *Das Wort Gottes* című remek tanulmányának egyik erőssége, hogy ragaszkodik ahhoz, hogy az úgynevezett „Szentírás-elv krízise” nem csupán a szövegekhez és azok történeti jellegéhez való sajátosan modern hozzáállás tünete, hanem – ami még fontosabb – az Isten és az emberiség viszonya állandó válságának

Az olvasás „hermeneutikai átalakulást” igényel.⁶³ De nagy körültekintésre van szükségünk, ha az erről szóló beszámolóval nem akarunk a moralizálás csapdájába esni.

Az olvasói erények nem a saját erejére utalt emberi kompetenciák körébe tartoznak.

Az istenfélő olvasó erényeit, amelyek révén a Szentírás helyes használata megvalósul, nem lehet mesterkedés révén megalkotni, sem a személyes spirituális gyakorlatok folyamatán keresztül, sem pedig a keresztyén közösség nyilvános életében megvalósuló szokások és életminták elsajátításán keresztül. A Szentírás olvasása a bűn történetének és bűn legyőzéstörténetének egy epizódja; a bűn legyőzése pedig egyedül Krisztus és a Lélek műve. A szöveg fogságban tartására és akaratumk kiterjesztéseként való alkalmazására irányuló perverz vágyunk egyszer s mindenkorra történő megszüntetése és állandó felülvizsgálata csak olyan cselekedet által valósulhat meg, amely nem a miénk.

Az olvasó akarátát nem egyszerűen arra kell rávennünk, hogy a megfelelő célokra irányuljon, hanem arra, hogy újjászülessen. A Szentírás olvasása elkerülhetetlenül az újjászületéshez kötődik; csak a spirituális pszichológia drasztikus átdolgozása után foglalhatja el helyét az erény nyelve. A hermeneutikai átalakulásról szóló beszámolóban tehát nem az erkölcsi erény vagy az olvasó „jellemének” elmélete, hanem a szótériológia és a pneumatológia az alapvető. A megtestesült, megfeszített és feltámadt Ige által válunk képessé az evangélium meghallására, de csak úgy, hogy egyszerre halunk meg és támadunk fel az új életre. A megfeszített és feltámadt Krisztus Lelke által kapjuk meg a képességet, hogy elménket és akaratumkat az evangélium igazságára irányítsuk, és így az Istennel megbékéltként olvassunk.⁶⁴

jele. A Szentírás ebben az értelemben az „Isten szava és az emberi szó közötti konfliktus színtere. Ez a konfliktus az Isten és az Anti-Isten közötti eszkatológikus hatalmi harc kifejeződése az emberiség feletti uralomért” (A. Wenz, *Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1996, 83.; lásd még 290–292.). Elgondolkodtató, hogy Wenz azzal, hogy az Isten és az emberiség közötti eszkatológiai konfliktust a Szentírás feletti konfliktussá tételezi, nem szűkíti-e le azt, és hogy ezért helyes-e, ha a Szentírás tekintélyéről további minősítés nélkül úgy beszél, mint ami „azonos ... magának a háromságos Istennek a tekintélyével” (83.). De sokat tanulhatunk Wenz vallomásából, hogy az értelmezés problémái elválaszthatatlanok a tekintély és annak elutasításának problémáitól, valamint a Szentírással mint külső (azaz hatékony és parancsoló, nem csupán sugalmazó) isteni szóval való szembenállástól.

⁶³ C. Rowland, „Christology, Controversy and Apocalypse. New Testament Exegesis in the Light of the Work of William Blake”, in D. G. Horrell és C. M. Tuckett, szerk., *Christology, Controversy and Community*, Brill, Leiden, 2000, 370.

⁶⁴ Az általam hangsúlyozott teológiai nyelv szükségessége a hermeneutikai átalakulásról való beszédben lényegesen eltér Kort „centripetális olvasás” elméletétől, amelyet, bár Kálvinnal párbeszédben dolgozott ki, mégis erősen dominál benne Kristeva „abjekció” koncepciója (pl. J. Kristeva, *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, Columbia University Press, New York, 1982.). Kort így fogalmaz: „A Biblia olvasása mindenekeelőtt az önmagától és a világtól való eltávolodást, illetve azoktól való elidegenedést és abjekciót jelenti. A centripetális olvasásban az olvasó helyzetének összefüggései és identitásai feloldódnak, és a bibliai összefüggéseket és identításokat helyett, hogy magukévá tennék, inkább követik, mint a kijárat táblákat, majd pedig megkerülik azokat az odavezető úton ... A bibliai helyszínek, cselekmények, szereplők és teológiai témák, ha az ilyen olvasás felé vezető útbaigazításként vesszük őket, felbecsülhetetlen értékűek és mérvadóak, mert tisztázzák az elidegenedés és az abjekció, a távozás és a kilépés aktusát, és mert azt igénylik, hogy hagyjuk őket

Az olvasó megalázásának és meglevenítésének különösen fontos aspektusa az úgynevezett „fókuszált figyelem” fegyelme. A Szentírás olvasásának keresztyén aktusát egyfajta kizárólagosságnak kell jellemeznie: a figyelem tudatos szövegre irányítása, és ugyanígy más dolgok tudatos félre tétele. Negatív értelemben ez azt jelenti, hogy nem engedjük, hogy az elmét és az érzelmeket más gondolatok foglalják le. A Szentírás olvasása tehát a szabad szellem megalázásával jár, amely azt hiszi magáról, hogy szabadon hódolhat a mindennemű lenyűgöző forrásnak.

Ennek a negatívumnak megfelel a szövegre való pozitív figyelem. Az olvasó értelmének meglevenítése magában foglalja a Lélek ajándékát egy olyan fokú rendkívüliséggel vagy tisztasággal, amelyben a Szentírás nem a figyelem lehetséges tárgyai közül az egyik, még csak nem is a legfontosabb a többi közül, hanem az egyetlen ige, amely magába kell, hogy szívjon bennünket. A Szentírás megfelelő olvasása magában foglalja, hogy alávetjük magunkat a megtisztulás folyamatának, amely a Szentírás *elégességének* olvasói megfelelője. Megtörténhet, mondja Kierkegaard, hogy „a túl sok tudás megtéveszt bennünket”.⁶⁵ Az egyik betegség, amelyből az olvasót meg kell gyógyítani, az instabilitás, a kizárólagos koncentráció hiánya; és az olvasó megszentelődésének része a vágyak rendezett egyszerűsítése, hogy az olvasás valóban megtörténhessen. „Függjünk mindig az Úr ajkától” – tanácsolja Kálvin – „és semmit az ő bölcsességéhez hozzá ne adjunk, vagy hozzá ne keverjünk a mienkből, hogy ez mint a kovász az egész csomót meg ne rontsa, s magát a bennünk lévő sót is íztelenné ne tegye. Mutassuk magunkat az Úr előtt olyan tanítványoknak, amilyeneket Ő akar bírni, azaz szegényeknek, saját bölcsességüinktől megszabadultaknak és üreseknek, tanulni vágyóknak, de olyanoknak, akik semmit sem tudnak és nem is akarnak tudni mást, csak azt, amit Ő tanított, s akik minden ettől idegen dolgot ép úgy kerülnek, mint a legerősebb mérget.”⁶⁶ Bármilyen fontos is tehát az olvasó megalázódása, nem szabad elvonni az olvasó meglevenedésétől.

hátra” („*Take, Read*”, 128.). Ennek és az itt bemutatott megközelítésnek a különbözősége részben abból ered, hogy közvetlenül krisztológiai kategóriákat használunk annak leírására, amit Kort immanens módon ír le: a *mortificatio* és a *vivificatio* mint Krisztus halálának és feltámadásának kiterjesztése az emberi életre a Lélek ereje által, aki a hívőt (és így a hívőt mint olvasót) Krisztussal egyesíti, *toto caelo* különbözik az olvasói önelidegenítéstől. Továbbá Kort számára a centripetális olvasás során bekövetkező elidegenedés „nemcsak a saját világunk és önérzetünk, hanem a bibliai világok és identitások elidegenítését is magában foglalja” (uo.). Tulajdonképpen a Szentírás kognitív tartalma egyszerűen egy kijárat tábla, amelynél az ember elhalad a radikális abjekció felé vezető úton. De ismételten meg kell jegyeznünk, hogy az olvasó megalázódása hiábavaló, hacsak nem az az objektív és transzformatív valóság váltja ki és nem tartja fenn, amely a Szentírás szolgálatán keresztül tárul az olvasó elé. Ilyen krisztológiai és pneumatológiai gyökerek nélkül a centripetális olvasás csupán absztrakt önmegtagadás marad.

⁶⁵ S. Kierkegaard, *Purity of Heart is to Will One Thing*, Harper, New York, 1938, 204.

⁶⁶ Calvin, *Psychopannychia*, 8.

A „hűséges olvasást” nemcsak a megtörtség jellemzi, hanem az exegetikai értelem helyreállítása és újratemtése is; ha megállnánk e ponton, azzal azt kockáztatnánk, hogy tagadjuk a bűn félreállításának realitását. A valóságosan működő pneumatológia egyik feladata ebben az összefüggésben az, hogy megalapozza az olvasó *önbizalmát* abban, hogy lehetséges a Szentírást jól olvasni – a Szentírás valódi céljait szem előtt tartva, a hamis vágyak és a figyelemelterelés visszaszorításával, valamint az értelem és a szellem Isten beszédeire való éberségre nevelésével. Ez az önbizalom nem a félelem és reszketés ellentéte, hanem mint minden igaz emberi cselekvés, ez is az istenfélelemből fakad. Mivel pedig teljes mértékben a Lélek megvilágosításától függ, nem bízunk más fényekben (különösen a sajátjában nem, amelytől már megszabadult). Mégis: a Lélek azért adatott és adatik, hogy megvilágítsa az olvasót, és így az exegetikai értelem bízhat Krisztus ígéletében, miszerint a Lélek jelenléte és ereje az igazságra vezet. A Szentírás olvasásának ügyében is le lett győzve a rendetlenség és a gonoszság, és megkezdődött az értelem megbékélése Istennel.

A Szentírás hűséges olvasása a kegyelem ökonómiájában Isten tiszta Igéjének hűséges olvasása.

Az olvasásnak, amint azt e fejezet elején megjegyeztük, van egy teremtményi aktusa: a Szentírás, bár Isten kegyelmes önmegnyilvánításának szolgálója, nem olyan kijelentés, amelynek célja pusztán a megírása által valósul meg. A kijelentés hozza létre a Szentírást, és a Szentírást olvasni kell ahhoz, hogy Isten kommunikatív jelenlétének szolgálata megtörténjen. A Szentírás olvasása nem lehet más, mint a minden olvasás részét képező cselekedetek: a szavak értelmezése, összefüggéseik megragadása, egy elbeszélés vagy érvelés követése és így tovább. A kijelentés szolgáló formájára adott teremtményi választ nem szabad spiritualizálni; a Szentírás olvasása egy látható teremtményi aktus. Amint azt Ágoston a *De doctrina christiana* előszavában igyekszik hangsúlyozni: egyszerűen nem igaz, hogy „ha valami az Írásban a homályból dicséretesen napvilágra kerül, akkor az teljes egészében [csak?] isteni adomány révén történhet.”⁶⁷

De egyházhoz hasonlóan az ott zajló keresztyén aktusnak, a Szentírás olvasásának is van *spirituális* oldala, azaz meghaladja a pusztán természetes láthatóságot. Megállapíthatjuk, hogy ennek az aktusnak a kifejtése megköveteli, hogy az Isten jelenlétéről, a tevékenységéről, és még inkább a Szentlélekről szóló nyelvezetre hivatkozzunk. Az ilyen nyelvet ráadásul nem szabad

⁶⁷ Szent Ágoston: *A keresztyén tanításról*. Ford. Böröczki Tamás, Kairosz, Budapest, 2003. 32.

úgy kezelünk, mint egy távoli és alapvetően nem funkcionális háttér a fontosabb emberi törekvések megvilágításához. Valódi feladatot kell ellátnia: a foházkodás az Istenről szóló nyelvért a Szentírás olvasásának emberi aktusakénti ábrázolásában nem dísz, hanem a lényeg. Azonban ebben az összefüggésben – mint bármelyik más esetben – az Isten tevékenységéről való beszéd nem verseng a teremtményi tevékenységéről való beszéddel, valamint fel sem függeszti és el sem törli azt. Inkább *pontosítja* vagy *meghatározza* a teremtményi tevékenység jellegét, jelezve, hogy a teremtményi cselekedetek az üdvtörténet átfogó összefüggésében történnek, és mivel mint *teremtményi* cselekedetek, azok azoknak a cselekedetei, akiket megszentelnek, vagyis akiket a Szentlélek, hogy összhangba kerüljenek Isten Fiának halálával és feltámadásával. Éppen ezen a ponton – a teremtmények és cselekedeteik teológiai meghatározásánál – a hermeneutikai teológia nagy része (akárcsak az erkölcszteológia nagy része) határozottan gyengébb, mivel hajlamos arra, hogy az emberi egyéniséget vizsgálva, a keresztyén teológián kívülről kölcsönzött beszámolókból induljon ki. Így hát, ismétlem, éppen ezen a ponton kell elvégeznünk az igazi dogmatikai munkát.

A kegyelem ökonómiájában az olvasás nem *poézis*, hanem Isten önmagát értelmező és önmagára irányított értelme a világosan érthető Igéje által. Az ilyen értelem a teremtményi tevékenység sajátos formája. Magában foglalja az arra való odafigyelést, ami külön *[ab extra]* megszólít engem, és akaratom és vágyam hatókörén kívül esik; ezen megszólítás által ismerszik meg; ez pedig a tanítványság egyik módja, és ezért szükségképpen lemondással jár.

De mindez nem tesz kevésbé teremtményi cselekedetté az olvasást. Egyszerűen azt jelzi, hogy az, amire az olvasás értelmi tevékenysége irányul, isteni Ige, amely nem tétlen, hanem megelőzi és magába zárja a teremtményi aktust. Az Igének az olvasó fölötti elsőbbségét jelzik a Szentírás meghatározásai: „önértelmező” és „érhető” vagy „világos”. Ezek a meghatározások – döntő fontosságúan – nem szüntetik meg az olvasás szükségességét, sem nem teszik az exegézist tisztán „pneumatikus” tevékenységgé, amely megkerülné azokat a folyamatokat, amelyek révén az írott anyagok elsajátíthatóvá válnának. Sokkal inkább Isten önmagyarázatának területére helyezik ezeket a cselekedeteket.

A Szentírás „önértelmező” vagy „érhető” voltáról való beszéd egyfelől tiltakozás az értelmező hagyományok vagy az elit *[élites]* tekintélye ellen. Részben tehát az ilyen megközelítés lényege az „eredeti” olvasat elsőbbségének védelme a pusztán szokássá lett vagy származtatott olvasattal szemben, és így bizonyos értelemben az olvasás kivonása abból, amit a II. vatikáni zsinat „a szent Tanítóhivatal felügyelete alatt” említ.⁶⁸ De az értelmezési

⁶⁸ Dei Verbum. Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról. In. *A II. Vatikáni Zsinat Dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest, 2000, 439.

hagyományok *a priori* tekintélyének elutasítása egészen más, mint szabad kezét adni az egyéni értelmezőnek, mellyel az exegézist egy újabb fennhatóság alá vonjuk, ahol uralkodó a formátlan intellektuális lelkiismeret [conscience – tudat?]. A Szentírás Istenhez való viszonya folytán önértelmező és érthető; világossága eredendően adott, nem pedig alkotott, azaz nem a tanítóhivatal tekintélye, nem a tudós fejedelem és nem is a kegyes olvasó által létrehozott.

Ez az egyik legfőbb oka annak, hogy ha helyesen akarjuk leírni a Szentírás olvasásának aktusát, akkor döntő fontosságú, hogy ezt az eredendő érthetőséget bizonyos doktrinális pontossággal fogalmazzunk meg. A Szentírás világossága az isteni önmegmutatásban elfoglalt helyének függvénye, valamint a Lélek azon munkájának, hogy az olvasó elméjét, akaratát és érzelmeit arra irányítsa, amit Kálvin „mennyei tannak” nevezett. Az érthetőségnek csak akkor van értelme, ha szótériológiai kontextusban látjuk, vagyis Isten mint Ige és Lélek aktusával és a teremtmény hitbeli aktusával kapcsolatban. A Szentírás más tulajdonságaihoz hasonlóan, mint például az elégségesség, a hatékonyság vagy a tökéletesség, a világosság nem a szöveg elszigetelten vett formális vagy természetes tulajdonsága. A Szentírás érthetősége nem pusztán verbális világosság, a „közvetlen és hozzáférhető beszámoló” világossága.⁶⁹ A világosság ily módon való materializálása egyszerűen „a könyvnek tulajdonítja azt, ami Isten ajándéka”.⁷⁰

A Szentírás inkább azért nevezhető világosnak, mert a Lélek által a szöveg Isten önmegjelenítését szolgálja. Kellőképpen szólva: nem a Szentírás az, amelyik önértelmező, hanem *Isten*, aki mint Ige értelmezi önmagát a Lélek munkája által.⁷¹

Emiatt az érthetőség nem tekinthető egyszerűen a Szentírás olvasási aktusokat megelőző tulajdonságának. A Szentírás a Lélek munkája által válik világossá, amelyben az olvasás teremtményi cselekedetei úgy rendeződnek az isteni Igére való hűséges figyelem felé, hogy a Szentíráson keresztül az evangélium fénye a maga eredendő ragyogásában csillan fel.

Az érthetőség tehát nem azt sugallja, hogy az olvasás felesleges; arról szól, hogy a kijelentő kegyelem ökonómiájában a hűséges olvasás nem pusztán spontán cselekedet, hanem a hit értelmének befogadó cselekedete. A világosság Istentől adatott, nem pedig az önálló exegetikai vitézség vagy a technika terméke. De nem úgy adatott, mint szöveg *ante usum qualitas*.

A Szentlélek irányítja, kíséri és megszenteli az olvasó munkáját a megszentelt és ihletett szöveggel való foglalkozásban. Az olvasó ezen munkája – magától értetődően – magában foglalja a „természetes” képességek és készségek gyakorlását. Ezeknek a képességeknek a pusztán technikai alkalmazása azonban nem elegendő, sőt, félrevezető is lehet. A képességek

⁶⁹ G. C. Berkouwer, *Holy Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids, 1975, 270.

⁷⁰ H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, George Allen and Unwin, London, 1950, 32.

⁷¹ A *claritas scripturae* teológiai magyarázatához lásd ismét Wenz, *Das Wort Gottes*.

hatékony használata – vagyis a Szentírás célja, azaz az Istenre való odafigyelés érdekében történő felhasználásuk – attól függ, hogy az olvasó a Lélek által keltett hajlandóságba integrálódik-e. Az ilyen hajlandóságot mindenekelőtt az Istentől való alázatos függés és az evangéliumi tanítás iránti fogékonyság jellemzi. „Mindenekelőtt tehát az a dolgunk, hogy az Istentől való félelem segítségével eljussunk Isten akaratának felismeréséhez, hogy megtudjuk, parancsai értelmében mit kell követnünk, és mit kerülnünk. [...] A következő lépésben meg kell enyhülnünk a jámborság révén, és nem szabad ellentmondanunk a Szentírásnak”.⁷² A Szentírás világossága és a *pious lector* között tehát közvetlen összefüggés van: a világosság és a szentség összetartoznak.

Összefoglalva: A Szentírás világossága nem a szövegnek mint írásnak a velejárója, és nem is egyszerűen az exegetikai munka gyümölcse; hanem az, amivé a szöveg *válik*, ahogyan a Lélek által vezetett találkozásban működik az önmagát bemutató megváltó és a hívő olvasó között. Olvasni annyit jelent, mint Isten igazságot ajándékozó Lelke által megragadva lenni.

A Szentírásnak az olvasási aktusokkal kapcsolatos világosságáról szóló megközelítés segíthet abban, hogy ítéletet alkossunk a legújabb javaslatokról, amelyek az olvasó szerepéről mint társalkotó – a szöveg megértéséről mint interpretáló aktusról – szólnak. Az első példa Werner Jeanrond igényes munkája a *Text and Interpretation*⁷³ és a *Theological Hermeneutics*⁷⁴ című művei. Az utóbbi mű azzal a javaslattal kezdődik, hogy „a szöveg megértés mindig megköveteli, hogy aktívan részt vegyünk a kérdéses szöveg újrateremtésében. Megköveteli, hogy kölcsönözzük valóságunkat a szövegnek, hogy az valósággá válhasson számunkra.”⁷⁵ Ez azt jelenti, hogy bár „az olvasó és a szöveg közötti interakció az olvasónak a szöveg általi folyamatos »provokációjából« nyeri energiáját”, azonban „[a]z, hogy egy szöveg provokálni tudja az olvasót, [...] csak azért lehetséges, mert az olvasó előzetesen beleegyezett, hogy ilyen interakcióba lépjen a szöveggel”.⁷⁶ Már fel is ismerhető az alapmotívum: az olvasó a szöveg „realizációjának” ágense, és úgy tűnik, nincs szükség (például) az Igéről vagy a Lélekről szóló kifejezőmódra, hiszen a szöveg valóságát az olvasó kölcsönzi vagy adományozza. A *Text and Interpretation* című könyvében az olvasó tevékenysége hasonlóan kerül leírásra: „a szövegnek van egy olyan identitása, amely a tervezése szempontjából soha nem tisztán, egyöntetűen és objektíven érthető, hanem inkább állandóan az egyéni olvasási aktusra van szüksége ahhoz,

⁷² Ágoston: *A keresztény tanításról*, 88.

⁷³ W. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, Gill and Macmillan, Dublin, 1988.

⁷⁴ W. Jeanrond, *Theological Hermeneutics. Development and Significance*, SCM, London, 1988.

⁷⁵ Uo. 1.

⁷⁶ Uo. 6k.

hogy megmutathassa magát [...] az olvasás mindig [...] a valóság új képének kivetítése, mivel ezt a szöveg együtt kezdeményezi, és az olvasó a szöveggel való kapcsolatában, az olvasás aktusában valósítja meg”.⁷⁷ Bár Jeanrond egyértelműen távolságot tart a radikálisabb teoretikusoktól, akik tagadnak minden regulatív funkciót vagy meghatározottságot a szövegtől, mégis a szöveg *Sinngestalt*-ját (szemantikai formáját) a szöveg és az olvasó együttműködésének függvényévé teszi: „A szövegkompozíció az az eljárás, amely a szöveget mint szemantikai potenciált formálja, az olvasás pedig az az eljárás, amely az írott szöveget realizálja mint jelentésformát.”⁷⁸ Az olvasás antropológiája itt – meg kell jegyeznünk – olyan, amelyben a szemantikai potencialitásból a szemantikai aktualitásba való átmenet az olvasó munkája. Persze Jeanrondnak bizonyos értelemben igaza van, amikor hangsúlyozza, hogy a szöveg „nem realizálódik”, mielőtt elolvassuk, *ante usum*. Azonban a potencialitásból az aktualitásba való átmenet ágense Jeanrond számára az emberi olvasó, és az olvasó ábrázolásához nincs szükség a kijelentésről, az Igéről, a Lélekről vagy a hitről szóló kifejezésmódra. Az olvasás dinamikája az olvasó és a szöveg immanens világának dinamikája, és egy ilyen megközelítésben a szöveg „önértelmező” jellegének (szolgáltatának, azaz Isten önmagyarázatának) kevés helye van.

A Szentírás világosságáról való beszéd az olvasás aktusát az Ige és annak antropológiai viszonyulásába, a hit összefüggésébe helyezi. Ebben az összefüggésben megemlíthetjük Garrett Green *Imagining God*⁷⁹, illetve a közelmúltban megjelent *Theology, Hermeneutics and Imagination*⁸⁰ című két tanulmányát, melyben a képzeletről szóló elemzését adja közre a szerző. A korábbi tanulmány a Szentírásról, mint olyan szövegről ad számot, amelyen keresztül Isten formálja, lehetővé teszi és ösztönzi a keresztyén képzeletet. „Az a keresztyén állítás, hogy a Biblia Isten által ihletett, azt jelenti, hogy a Biblia a kijelentés eszköze, az az eszköz, amellyel Isten a hívők jelen életében megismerteti magát. Ezt az állítást pontosabban úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a Szentírás testesíti meg azt a paradigmát, amelyen keresztül a keresztyének a világot az Istenhez való lényegi viszonyában szemlélik, és azokat a képeket, amelyeken keresztül Isten informálja a hívők képzeletét.”⁸¹ Nyilvánvaló, hogy ezen az alapon beszélni kell Isten Szentíráson keresztül történő cselekvéséről, és ebben Green műve doktrinálisan rendezettebbnek mutatkozik, mint azok a megközelítések, amelyek nem lépnek túl az egyházi vagy antropológiai immanencián. Ha azonban a képzelet fogalmát megvizsgáljuk, azt láthatjuk,

⁷⁷ Jeanrond, *Text and Interpretation*, 104.

⁷⁸ Uo. 83.

⁷⁹ G. Green, *Imagining God. Theology and the Religious Imagination*, Harper and Row, San Francisco, 1989.

⁸⁰ G. Green, *Theology, Hermeneutics and Imagination. The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

⁸¹ Green, *Imagining God*, 108.

hogy hajlamos számottevő jelentőséget tulajdonítani annak az emberi munkának, amelynek során a világot a Szentírás által kínált paradigmák alapján értelmezzük. Ez jól látható Green bibliai ihletettségről szóló munkájában, amely – érvelése szerint – „[a] legmegfelelőbbben a [Szentírás] képzelőerejeként érthető meg”.⁸² Vagy még egyszer: a bibliai tekintély „képzeletbeli”, azaz „a Szentírás, helyesen alkalmazva, lehetővé teszi az olvasói számára, hogy elképzeljék Istent”.⁸³ A Szentírás itt a kijelentés eszközeként van értelmezve abban az értelemben, hogy a keresztyén képzelet *munkájához* az okot, a képességet és a nyersanyagot szolgáltatja. Hiányzik azonban ennek a munkának a közelebbi teológiai meghatározása – mindenekelőtt a megfelelő önfeledtségének, a saját bálványimádásától megzabolázott rettegésének, az Ige és a Lélek munkájára hivatkozásának meghatározása. E pontosítások nélkül a „képzelet” osztozik valamennyire az „olvasás” sorsában Jeanrond hermeneutikájában; vagyis túl sok teret kap az értelmező ágens, és túl kevés teret Isten önmegjelenítése a kegyelem ökonómiájában.⁸⁴

Ezek a problémák némileg súlyosbodnak Green legújabb *Theology, Hermeneutics and Imagination* című munkájában. A tanulmány egyik fő alapelve a minden valóság *Bedeutungsbedürftigkeitje* – az a tény, hogy minden értelmezésre szorul (a kifejezés Hamanntól származik). Ahogyan Green használja a kifejezést, úgy tűnik, arra utal, hogy a valóság (beleértve a textuális valóságot is) az értelmező tevékenységeken keresztül válik „élővé”, és ezek az értelmező tevékenységek a képzelet munkájában találják meg összegződésüket:

A hívő ember számára a világot csak úgy lehet keresztyén birtokba venni – keresztyén módon felfogni –, hogy azt a Szentírás kánonja által klasszikus formában megjelenített paradigma szerint képzelet el [...] Ha a szöveg értelme mindig nyitott, abból az következik, hogy az értelmezés elől nem lehet elmenekülni, és az értelmezéshez a képzelet aktív bevonására van szükség. A Szentírás értelme sohasem egyszerűen adott, hanem mindig egy értelmező aktus gyümölcse. Az értelmezés megkerülhetetlensége magában foglalja a hermeneutikai imperatívuszt. Azok számára, akik a Biblia szerint akarnak élni – vagyis a Bibliát szentírásként akarják olvasni –, az értelmezés nem opcionális vagy kiegészítő tevékenység, hanem a dolog lényege. A Bibliát szentírásként olvasni *annyi*, mint értelmezni.⁸⁵

⁸² Uo. 112.

⁸³ Uo. 119.

⁸⁴ Vö. Kort, „Take, Read”, 122k., aki hasonlóképpen kritizálja Greent, amiért túlzott hangsúlyt fektet az értelmezői közösségek perspektívájára és gyakorlatára.

⁸⁵ Uo. 175k.

Az erre vonatkozó teológiai indokok a következők:

Az Úristen olyan világot teremtett – mondják a bibliai tanúságtevők –, amely isteni eredetén és végzetén kívül rejtély és irracionalitás. A világ a maga isteni viszonylatában szemlélve nem is annyira érthetővé, mint inkább értelmezhetővé válik. Titokzatos marad anélkül, hogy értelmetlen lenne. Sőt, értelme a szívében rejlő isteni misztériumtól függ, így értelme nem adott, hanem inkább feladat, küldetés [...] A lényeg az, hogy a misztérium [...] nem egy szerencsétlen probléma vagy korlátozás, hanem inkább a teremtményi érdeklődés és elmélkedés legfőbb mozgatórugója.⁸⁶

Válaszként először is feltehetjük a kérdést, hogy az Istenről mint misztériumról szóló tanítás elégséges magyarázatot ad-e Isten háromságos önjelenlétére. Green természetesen megerősíti, hogy Isten „az élő Isten, szabad cselekvő, akit nem lehet manipulálni vagy pusztán tárgyként kezelni”.⁸⁷ De az Ige és a Lélek trinitárius kifejtésének hiányában Isten jelenléte és az emberi cselekvés mint *misztérium* és *értelmezés*, mint *ösztönzőerő* és *cselekvő* látszik egymáshoz viszonyulni: „Az értelmezés elkerülhetetlensége Isten misztériumának hermeneutikai következménye.”⁸⁸ Másodszor, feltehetjük a kérdést, hogy az Istenről mint misztériumról szóló, meglehetősen szűkszavú tanból nem következik-e a Szentírás olvasásának olyan leírása – mivel ez nem az isteni cselekvés területe –, amelyben a szöveg nem Isten világos, *értelmet adó* (*makes sense*) szava, amelyet így a hit alázatával kellene fogadnunk, hanem inkább egy lehetőség a képzelet általi *értelemadásra* (*making sense*). Ez egy lehetséges kérdésfelvetése annak, hogy Green szerint a Szentírás valójában önértelmező-e, és nem lenne-e jobb, ha a képzelet helyébe a hit lépne, mint az olvasó elsődleges cselekedete.

Hasonló nehézségek kísérik James K. A. Smith nemrégiben megjelent *The Fall of Interpretation* [*Az értelmezés bukása*] című tanulmányát, amely, noha meglehetősen eltérő doktrinális elkötelezettségek felől közelíti meg a kérdést, mégis ugyanazt a profilt adja az értelmezés aktusának, mint Green. Smith azzal vádolja a fősodratú nyugati protestáns teológiát, hogy a hermeneutikai közvetlenség mítoszát vallja. Ebben a mítoszban az értelmezés egy *infralapsarius* állapot, „az érthetőtől az érzékelhetőig, a közvetlenségtől a közvetettségig, az

⁸⁶ Uo. 184.

⁸⁷ Uo. 176.

⁸⁸ Uo. 177.

olvasástól a hermeneutikáig”.⁸⁹ „Az Éden [...] az örök kapcsolat paradicsoma volt: egy hermeneutikai paradicsom, éppen az értelmezés hiánya miatt [...] A hermeneutika átok, de olyan átok, amelytől itt és most megszabadulhatunk; a közvetettségből visszatérhetünk a közvetlenséghez, a torzításból a „tökéletes világossághoz”, az értelmezésből a »tiszta olvasáshoz«.”⁹⁰ Smith szerint ez a közvetlenség utáni vágyakozás a nyugati hagyomány mély doktrinális zűrzavarának tünete, mégpedig „a teremtés leértékelésének”, amely „a történelmi és nyelvi kondicionálás leküzdésére való hajlamként” vagy „emberségünk leküzdésére tett kísérletként” fejeződik ki.⁹¹ Smith ellenjavaslata az, amit ő „az értelmezés *teremtési modelljének*” nevez, amely „az értelmezést és a hermeneutikai közvetítést az emberi világban-lét konstitutív aspektusaként fogja fel”.⁹²

Itt bizonyára vannak történelmi problémák: a „neoplatonizmus (vagy gnoszticizmus)”⁹³ általános vádja aligha támasztható alá szigorúbb bizonyítás nélkül. A komolyabb nehézségek azonban doktrinálisan jelentkeznek. Smith kritikája a „közvetlenség” iránti elkötelezettséggel szemben, amely szerinte a nyugati teológiai hermeneutikában rejlik, figyelmen kívül hagyja a Szentírás *claritas* fogalmának pneumatológiai és a kijelentéssel kapcsolatos dimenzióit, feltételezve, hogy a *claritas* egyszerűen a Lélek munkája nélkül értelmezhető szövegtulajdonságként, vagy a túlrealizált eszkatológia egyfajta hermeneutikai megfelelőjeként. Továbbá problematikus a könyvben a „teremtés” kategóriájának tárgyalása. Először is, ahogy Smith kifejti, az kifejezetten antropológiai irányultságú: a „teremtés” a megtestesülés, a végesség és a világban-lét értékelésének egy módja. Másodszor, éppen ezért a teremtettséget inkább filozófiai, mintsem teológiai szempontból fejti ki, kevés utalást téve a teremtménynek a háromságos Isten folyamatos jelenlététől és tevékenységétől való függőségére. Harmadszor, Smith doktrinális vázának őszinte arminianus irányultsága miatt⁹⁴ – amely kényelmetlenül kötődik Kuyper és Dooyeweerd teológiájához (megjegyezzük, hogy Bavinckéhoz nem!) – az értelmezés emberi tevékenysége azzal fenyeget, hogy az isteni cselekvésről való beszédől elszakadva, a közvetlenség mítoszát egyfajta hermeneutikai pelagianizmussal kell ellensúlyoznia.

Végezetül meg kell említenünk az olvasás teológiai bemutatására tett legutóbbi kísérletek egyikét, Klaas Huizing *Homo legens* című művét. Huizing a protestáns Szentírás-

⁸⁹ James K. A. Smith, *The Fall of Interpretation. Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2000, 17.

⁹⁰ Uo. 37k.

⁹¹ Uo. 40.

⁹² Uo. 22.

⁹³ Uo. 134.

⁹⁴ Vö. uo. 136.

elvet az olvasó szemszögéből értelmezi újra (párhuzamban Law bibliai ihletettség doktrínájáról alkotott felfogásával), és „a Szentírás teológiáját az olvasás teológiájaként” indítványozza.⁹⁵ Ez egyfelől magában foglalja „a könyv” (derridai) elutasítását, mint amely reménytelenül belegabalyodik az onto-teológia identitás-metafizikájába, másfelől pedig a Szentírás-elv olyan kifejtését is, amely ezen doktrína középpontjába az olvasó érzelmeit állítja. A „Szentírásnak való affektív konformitás”⁹⁶ tulajdonképpen a kijelentés vagy az ihletettség doktrínájának helyébe lép, ezzel pedig a bibliai szöveg státuszát „prototípusként” betöltött funkciója alapján határozza meg, ahogyan az olvasó erkölcsi vagy affektív életét provokálja. Viszont ami itt riasztó, az az a mód, ahogyan a valódi cselekvést az olvasó végzi: a feltámadás és a Lélek (és a Szentírás érthetőségének szükségszerű következménye) nem szerepelnek. Huizing természetesen az olvasó találkozásáról beszél egy, az olvasó sajátjától eltérő „intencionalitással”; de ez az, amit ő „a Szentírás affektív intencionalitásának”⁹⁷ nevez, „a Szentírásban megtestesült Krisztus” intencionalitásának.⁹⁸ Az olvasás által az olvasó Krisztus képmására alakul át, a Szentírás Krisztus-ábrázolásának nyitottsága a hívő ember életében egyfajta realizációt követel. Az olvasás tulajdonképpen a Lélek szerepét veszi át az applikáció terén.

Ezzel szemben: „Valóban: ha az Írás, mint Jézus Krisztusról való bizonyosság Isten igéje [...] akkor ki más értelmezheti az Írást, mint maga az Isten? Akkor mi másban állhat az Írás emberi értelmezése, mint megint szolgálatban, hűséges és figyelmes nyomkövetésében annak a magyarázatnak, amelyet az Írás, azaz az Írás Ura magának akar adni?”⁹⁹

Az ilyen problémák (amelyek meglehetősen elterjedtek a modern hermeneutikai írásokban) viszonylag könnyen elkerülhetők lennének, ha az olvasásról szóló vita más doktrinális kontextusba kerülne, jelesül az Isten kommunikatív tevékenységéről szóló teológiai állítások közé, amely a megszentelt szöveg szolgálatában, és a Lélek munkájának terepeként: *világos*. Az emberi olvasási vagy értelmezési aktusok ekkor méltó módon kapcsolódhatnak az isteni kijelentő cselekvéshez és jelenléthez, ami az olvasás szerényebb antropológiáját eredményezné, amely nem fenyegetne azzal, hogy a Lélek munkáját önmagához csatolja.

⁹⁵ Huizing, *Homo legens*, VII.

⁹⁶ Uo. 48.

⁹⁷ Uo. 8.

⁹⁸ Uo. 9.

⁹⁹ Barth K.: Istenismeret és istentisztelet. A reformátori tanítás szerint. Ford. Maller Kálmán, Budapest, Sylvester, é. n. 144.

A Szentírás hűséges olvasása a kegyelem ökonómiájában nem a mesterek, hanem a Krisztus iskolájában tanuló diákok munkája.

A Lélek által az olvasó megtérésének egyik legfőbb gyümölcse a *taníthatóság*, egy olyan taníthatóság, amely kiterjed a Szentírás olvasásának beállítottságára is. A Szentírást úgy olvasni, mint akit Isten megbékéltető munkája ragadott magával, azt jelenti, hogy felhagyunk a szöveg feletti uralommal, és helyette engedelmességre nevelődünk. Zwingli így ír 1522-ben „Isten Igéjének világosságáról és bizonyosságáról avagy erejéről” című művében:

Biztosan tudom, hogy Isten tanít engem, mert megtapasztaltam: és a félreértések elkerülése végett ezt értem azon, amikor azt mondom, hogy biztosan tudom, hogy Isten tanít engem. Fiatalabb koromban túlságosan átadtam magam az emberi tanításnak, mint korom többi tagja, és amikor körülbelül hét-nyolc évvel ezelőtt arra vállalkoztam, hogy teljesen a Szentírásnak szenteljem magam, mindig megakadályozott a filozófia és a teológia. De végül eljutottam arra a pontra, ahol Isten Igéje és Lelke által vezetve láttam, hogy félre kell tennem mindezeket a dolgokat, és Isten tanítását közvetlenül az Ő saját Igéjéből kell megtanulnom. Akkor kezdtem el Istentől világosságot kérni, és a Szentírás sokkal világosabbá vált számomra [...] mintha sok kommentátort és magyarázót tanulmányoztam volna. Vegyük észre, hogy ez mindig biztos jele Isten vezetésének, mert a saját gyenge értelmemmel soha nem tudtam volna eljutni erre a pontra.¹⁰⁰

Ennek a szakasznak a lényege nem csupán az, hogy egy jól ismert korai reformációs ellentétet állítson fel a nyomasztó értelmezési hagyomány és a Szentírás „direkt”, közvetítés nélküli olvasásának világossága és élénksége között. Arról is szól, hogy leírja az olvasás megfelelő „lelkiségét”, amelyet túlnyomórészt passzív módon lehet ábrázolni: az Ige és a Lélek által vezetve lenni, az Istenről szóló doktrínát tanulni, Istentől világosságot kérni, mindenekelőtt tanítva lenni. Zwingli számára Istenről mint tanítóról beszélni annyit jelent, mint szembeszállni az önmaga által szerzett bölcsesség bálványimádó hatásával. „Nem hagyjátok el az emberi értelmeket, hanem inkább az isteni értelmet formáljátok hozzá [...] Tanítanak Istent, és a saját vágyaitok kényszerítenétek rá.”¹⁰¹ Zwingli számára tehát az értelmezési helyzet valódi természetét leginkább úgy lehet leírni, mint az uralom taníthatósággal való felváltásáért folytatott küzdelmet:

¹⁰⁰ H. Zwingli, *On the Clarity and Certainty or Power of the Word of God*, in G. W. Bromiley, szerk., *Zwingli and Bullinger*, Westminster Press, Philadelphia, 1953, 90k.

¹⁰¹ Uo. 91.

Isten akarata az, hogy egyedül ő legyen a tanító. Az én szándékom is, hogy ő tanítson engem, és ne emberek [...] Mert nem nekünk kell ítélkeznünk a Szentírás és az isteni igazság felett, hanem hagynunk kell, hogy Isten végezze benne és általa a munkáját, mert ez olyasmi, amit csak Istentől tanulhatunk meg. Természetesen számot kell adnunk a Szentírás megértéséről, de nem úgy, hogy azt a saját akaratunk szerint erőltetjük vagy kierőszakoljuk, hanem úgy, hogy a Szentírás tanítson bennünket: és ez a saját szándékom.¹⁰²

Ebből a nézőpontból közelíthetjük meg a kritikai módszerek szerepét a Szentírás olvasásában. Az egyik fő oka annak, hogy a Zwingli által javasolt beállítottság különösnek tűnik számunkra, a Szentíráshoz való „kritikai” hozzáállás figyelemre méltó tekintélye, és az a presztízis, amely következképpen az ilyen hozzáállásból eredő és azt erősítő módszereket illeti. Bár a taníthatóság és a naivitas a kötetlen olvasás során megfelelő megközelítés, viszont a kritikai feladathoz általában alkalmatlannak tartják, mivel ezt a feladatot csak akkor lehet felelősségteljesen elvégezni, ha az olvasó a szövegről gondolkodik, nem pedig a szöveggel vagy a szöveg alatt. Az itt érintett problémák sokkal többről szólnak, mint az egyes exegetikai módszerek hasznossága vagy hasznavehetetlensége, amelyek csak elemei a nagyobb értelmezési stratégiáknak, és így csak tünete a mélyebb kérdéseknek. Mindennél nagyobb szükségünk van annak teológiai elemzésére, amit James Barr helyesen jelölt meg döntő kérdésként, amit úgy nevezett, hogy „a modern bibliakutatás spirituális és intellektuális alapjai”.¹⁰³ Önmagában véve a kritikai módszerek megvitatása nem viszi előre a dolgokat; sokkal többet nyerhetünk, ha feltárjuk az olvasás természetének és céljának átfogó értelmezését, amelyen belül a kritikai módszerek is helyet kapnak. A módszerek megfelelőségének megítélése az értelmezés céljairól, az értelmezés megfelelő társadalmi és intézményi helyéről, valamint az értelmezők megfelelő beállítottságról szóló előzetes ítéleteken alapul. Jelen kontextusban ez utóbbi elem különösen idevágó.

A bibliai szövegek olvasásakor alkalmazott kritikai módszerek presztízst gyakran a reformáció örökségének autentikus részeként tartják számon – akár a lelkiismeretes exegéta magisztrátusi kontrolltól való szabadságának kifejeződéseként (James Barr), akár a *sola fide* elvének a szellemi szférában való érvényesüléseként, a feltételes biztosítékok elutasításával (Bultmann, Ebeling). Van itt némi történelmi trükközés, ahogyan azt a keresztyén szabadságról alkotott lutheri felfogás és a szabad vizsgálódásról alkotott kanti felfogás összeütközése is

¹⁰² Uo. 92.

¹⁰³ Lásd J. Barr, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Clarendon Press, Oxford, 1983, 105–126.

mutatja. Van azonban egy áthatóbb probléma is, méghozzá az, hogy a kritikai módszerek, ha az intellektuális felelősség és az önrendelkezés természetéről szóló konvenciókhoz kapcsolódnak, a Szentíráshoz mint az isteni önközlés színteréhez képest teológiai mércével mérve téves álláspontot eredményezhetnek. Más szóval, itt egy antropológiai probléma áll fenn, amely arra vonatkozik, hogy miként értelmezünk egy olyan intellektuális tevékenységet, mint az olvasás. A probléma középpontjában az ész – gyakran implicit, de ugyanakkor valóságos – magasztosságának érzete áll, amely kompetenciaként és adekvátként fejeződik ki, és amelyre az „uralom” nem éppen erős kifejezés,¹⁰⁴ és amely meglehetősen ellentétes azzal, amit Zwinglitől olvashatunk. George Grant szerint – (heideggeri) kifejezésekkel élve – itt az ész „parancsoló” vagy „reprezentáló” funkciója jelenik meg a technikai tudományos munka modern eszményeiben.¹⁰⁵ Mind a parancsolás, mind a reprezentálás eltávolítja a kérdezőt a kérdés tárgyától. Amikor ez a távolságtartás a Szentírás olvasásában jelenik meg, akkor az a feltételezés érvényesül, hogy a szöveg transzcendentálásával a professzionális értelmező transzcendálja Isten önközlésének eseményét, és így nem része ugyanannak a spirituális ökonómiának, mint az egyház és a Szentírás.¹⁰⁶ De ha így olvasunk, az azt jelenti, hogy nem a kegyelem ökonómiájában olvassuk a Szentírást, és így nem tanulóként olvasunk.

Ez *nem* jelenti a történeti kutatás eszközeinek teljes elhagyását, de felveti a hasznosságukkal kapcsolatos kérdést: vajon elősegíthetik-e a szöveg *gyermeki* olvasását.

Az *Akt und Sein* hermetikus záróoldalain Bonhoeffer megjegyzi, hogy „a gyermek jelenti a teológia problémáját”.¹⁰⁷ Ez alatt azt érti, hogy a gyermek valami olyasmit jelenít meg számunkra, ami a hit szempontjából alapvető, mégpedig a „reflexió nélküli” Krisztusra való orientációt,¹⁰⁸ amelyet Bonhoeffer az emberi élet és tevékenység eszkatologikus meghatározottságaként értelmez. A gyermek tehát a *fides directát* testesíti meg, amely a protestáns ortodoxiában a hit objektív (és nem reflexív) orientációjára használt kifejezés. Éppen ezért „[a] gyermek közel van ahhoz, ami a jövőből való – az *eszkatához*. Ez is csak az olyan hit számára képzelhető el, amely a kijelentés előtt felfüggeszti önmagát.”¹⁰⁹ Mint már láttuk, néhány évvel az *Akt und Sein* megírása után Bonhoeffer úgy dolgozta ki a hermeneutikai

¹⁰⁴ Bármilyen fenntartásaink is legyenek az intellektuális létesítmények Nietzsche-től származó kritikájával szemben, az intellektuális uralomról alkotott kritikájuk minden bizonnyal helytálló. Lásd pl. P. Bové, *Intellectuals in Power*, Columbia University Press, New York, 1986; P. Bové, *Mastering Discourse*, Duke University Press, Durham, N.C., 1992; J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, Manchester University Press, Manchester, 1986.

¹⁰⁵ Lásd pl. *Technology and Justice*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986, 35–77, 97–102.

¹⁰⁶ Ez remekül kerül kifejtésre: R. Jenson, „Hermeneutics and the Life of the Church”, in C. Braaten és R. Jenson, szerk., *Reclaiming the Bible for the Church*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995, 89–105.

¹⁰⁷ *Act and Being*, Collins, London, 1961, 182 (itt az angol idézet a régi fordítást követi).

¹⁰⁸ *Act and Being*, Fortress, Minneapolis, 1996, 157.

¹⁰⁹ Uo. 160.

következményeit, hogy a Szentírás olvasásában gyermeki naivitást sürgetett. Bonhoeffertől nem utolsósorban azt a tanulságot lehet leszűrni, hogy az ész – beleértve az exegetikai értelmet is – nem abban találja meg a célját, hogy a világot szakértő tekintetnek veti alá, hanem abban, hogy szakszerűtlenül engedelmeskedik az isteni tanítónak.

A Szentírás olvasásának természetét bemutató teológia, amelyet itt felvázoltunk, nem állíthatja, hogy megoldja az exegetikai problémákat, mint ahogyan a dogmatikus erkölcspszichológia sem állíthatja, hogy megoldást kínál az etikai dilemmákra. Egy tanulmány arról, hogy mi tesz egy személyt jóvá az emberi cselekvés bármely területén, nem fogja közvetlenül megmutatni számunkra, hogy hogyan kell egy adott személynek egy adott helyzetben cselekednie. Ez a felismerés azonban nem ássa alá a dogmatikai antropológia hasznosságát, akár az erkölcsstan, akár a hermeneutika területén; egyszerűen csak pontosítja azt a feladatot, amelyet egy ilyen antropológiának teljesítenie kell. Az olvasó teológiai antropológiája önmagában nem szabadíthat meg bennünket az értelemért folytatott küzdelemtől. Azt azonban megteheti, hogy kijelöli az exegetikai tevékenység jellegét és célját, valamint azt a területet, ahol az végbemegy. Sőt továbbá azt sugallhatja, hogy az exegetikai aporiák által uralt olvasási stratégia – amely úgy jár el, mintha csak értelmet *adna* – már eleve az exegetát egy a szöveggel megzavart viszonyba helyezi, amelyben a Szentírásnak mint isteni önközlésnek a világosságát azáltal kell bizonyítania, hogy az exegézis által felhalmozott problémák megoldásán keresztül demonstrálja magát. Végül pedig: azt is sugallhatja, hogy az exegetikai nehézségek, bármennyire is valódiak, végső soron nem a Szentírás olvasásának lényegi nehézségeit jelentik. Az igazi problémák máshol vannak, a kegyelemmel szembeni ellenszegülésünkben.

4. Szentírás, Teológia és Teológiai Tanítás [Theological School – Teológiák?]

1558 őszén Zacharius Ursinus¹ huszonnégy évesen Breslauba költözött, hogy az Elisabeth-Schulében állást vállaljon, mégpedig a latin nyelvet tanítását, és a teológia alapjainak oktatását tanítványainak – a mentora – Melanchthon tollából származó kis mű, az *Examen ordinandorum* magyarázatával. Ursinusra elsősorban a reformáció teológiájának és egyházi életének megszilárdításában Pfalzban betöltött szerepe miatt emlékezhetünk, melyet III. Frigyes választófejedelem alatt valósított meg; mindenekelőtt természetesen kulcsszerepet játszott a mértéktartó református tanításnak, a Heidelbergi Káténak a megfogalmazásában. Még általánosabban a református szövetségteológia fejlődésének meghatározó alakjaként tartják számon. Bár a két év fölött, amelyet Ursinus Breslauban tanítással töltött, a munkásságáról szóló beszámolókból általában gyorsan átugranak, azonban ebből az időszakból egy fontos szöveg maradt ránk, amely rendkívül tanulságos, e fejezet témájához illő, mégpedig a Szentírás és a keresztyén tanítás viszonyának vizsgálata. A szöveg Ursinus „Buzdító beszéd a teológiai tanulmányokhoz” című műve, és az Elisabeth-Schule-ban tartott székfoglaló beszéde, amelyben beszámol arról, hogy hogyan értelmezi a tanítás és a katekézis feladatait a gyülekezetben.² Melanchthon keze nyoma az egész szónoklaton nyilvánvalóan végigvonul; de bármilyen részletes következtetéseket is vonunk le a szerzőségéről, a szöveg a keresztyén teológia természetéről és céljairól alkotott felfogás lenyűgöző artikulációja marad, egy olyan megközelítés, amely – ráadásul – a modern teológiai akadémián szinte teljesen háttérbe szorult. A javaslatom az, hogy Ursinus megközelítése még mindig dicséretreméltó, és hogy a teológiai tanulmányok természetéről szóló modern konvencióktól való pusztán eltérése kritikus reflexióra készíthet bennünket azokkal a feltételezésekkel kapcsolatban, amelyek alapján működünk. Különösen arra ösztönözhet minket, hogy újra artikuláljuk a Szentírás központi szerepét a keresztyén teológia egésze szempontjából, és hogy megkérdőjelezzük a diszciplína szigorú

¹ Ursinusról általánosságban lásd D. Visser, *Zacharius Ursinus. The Reluctant Reformer. His Life and Times*, United Church Press, New York, 1983; K. Sudhoff, *C. Olevianus und Z. Ursinus. Leben und ausgewählte Schriften*, Friedrichs, Elberfeld, 1857.

² Ursinus, *Paraenesis ad theologiae et doctrinae Catecheticae sedulum studium*, in: Q. Reuter, szerk., *Opera theologica*, Lancelot, Heidelberg, 1612, Vol. I, 2–9. oszlopok; A szöveg az angol fordítást követi, „Ursine’s Hortatory Oration to the Study of Divinity, together with the manifold use of Catechisme”, in *The Summe of the Christian Religion, Delivered by Zacharius Ursinus ... First Englished by D. Henry Parry*, London, 1645, 1–13 (a továbbiakban: „Oration”). Az *Antrittsrede* körülményeit hasznosan mutatja be E. K. Sturm, *Der junge Zacharius Ursin. Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1972, 111–123.

normatív modern négyes felosztásának helyességét, és hogy az egyház teológiájának természetéről és céljairól szóló beszámolóban újra a teológia gyakorlati és exegetikai feladatainak elsőbbségét helyezzük előtérbe. Röviden: segíthet azonosítani annak szükségességét, hogy a teológia reintegrálódjon az egyházzal és az Igével, és ezáltal segíthet megvizsgálni az értelem működését a megbékélés területén, valamint azokat az intézményi formákat, amelyekben ezek a műveletek hatékonyabban elősegíthetők.

„Buzdító beszéd a teológiai tanulmányokhoz”

Ursinus a „Buzdító beszédében” védelmébe veszi a katekézis szükségességét és hasznosságát, mint az egyháznak a tanításon keresztüli építő feladatának részét, és röviden ismerteti a katechetika módszerét. Vázlatosan megfogalmazott érvelése a következő: bár Isten ismeretének kérdésében mindenki képzetlen és gyermek, és így Isten Krisztusban és Lélekben megjelenő kijelentő munkájától függ az egyházi közösség szférájában, az istenfélelemben való növekedés, amelyet Isten megkíván a hívőktől, ez a növekedés pedig nem a keresztyén doktrína-oktatástól függetlenül történik. A doktrína az az eszköz, amelyen keresztül Krisztus az egyházat mint az ő országát építi, és ezért a tanítás elengedhetetlen a keresztyén épüléshez. A katechetikai módszer egy elsődleges eszközt kínál a keresztyén doktrína megfelelő módon történő ismertetésére a hitben növekedők számára, a bibliai tanítás rövid összefoglalóját kínálva.

A schwenkfeldi fanatikussal szemben,³ akik azt állítják, hogy Isten tanítás és tanulás nélkül kommunikál, Ursinus a rendezett iskolai életre és a tanítás mintáinak fontosságára hívja fel a figyelmet, mint egy olyan eszközre, amelyet Isten a prófétai és apostoli igazságok megértéséhez ajándékozott számunkra.

A „Buzdító beszédében” lényegében a doktrína egyház-építésében betöltött szerepének, valamint az iskolának, mint a közös élet azon formájának a méltatása történik, amelyben a doktrína átadható és a keresztyén nevelés fejleszthető. Jelenlegi céljaink szempontjából az a legérdekesebb és egyben legmegdöbbentőbb Ursinus megközelítésében, hogy a Szentírás

³ Ursinus kritikája mögött – amelyet a „fanatikus gondolkodásúakkal” szemben fogalmazott meg, akiket a Sátán felbujtott arra, hogy azt állítsák, hogy „Isten közvetlenül kommunikál velünk” („Oration”, 4.) – Melachthon és Hyperius 1554-es vitája áll Schwenkfelddel, aki tagadta Isten önközlésének közvetített jellegét. Isten, érvelt Schwenkfeld, „wirckt nit durch mittel der creaturen in der seele sonder durch den einigen Mitler sinen son Jesum Christum” [nem a teremtmények által a Lélekben ható, hanem az egyetlen Úr és az ő fia, Jézus Krisztus által hat]; Isten „bedarf keines creaturlichen mitels noch instruments oder werckzeügs zu seinen götlichen hendeln” [-nek nincs szüksége teremtményi eszközökre, műszerekre vagy szerszámokra isteni cselekedeteihez]: Schwenkfeld, „Verantwortung und gegenbericht” [1554] in D. Hartranft et al, szerk., *Corpus Schwenkfeldianorum*, Leipzig, 1907–61, Vol. XIII, 987.

elsőbbségét feltételezi, mind a teológia egésze, mind a teológiák teljes tevékenysége szempontjából. Ursinus teológiáról alkotott látásának és a közös élet azon formájának középpontjában, amelyben a teológia kiteljesedhet, az Ige élő önmegnyilvánítása áll.

Szentírás és tanítás

A keresztyén doktrína – állapítja meg Ursinus a „Buzdító beszéd” elején – „olyan tanítás, amelyet (mondom) nemcsak a legbölcsebb és legokosabb emberek nem ismernek még mindig, hacsak nem tanítja őket az Egyház szava és a Lélek hathatósága; hanem nagy részben maguk az angyalok sem ismerték, mielőtt a Fiú az ő örökkévaló Atyjának titkos kebeléről ki nem jelentette”.⁴ Ursinus tehát már a kezdetektől fogva kettős érveléssel igyekszik előállni: a doktrína meghaladja az emberi értelmi képességeket; ugyanakkor Isten ígérete és parancsa alapján a keresztyén igazságot az egyházban tanítani és tanulni is lehet. Mint emberi vállalkozás, a *doctrina* (amely alatt Ursinus mind a keresztyén tanítás tartalmát, mind a tanítás és a tanítás folyamatát érti) egyszerűen meghaladja az emberi képességeket: ez maga az isteni igazság, „amelynek kibontására és dicséretére, ha az emberek és az angyalok az elmésség és az ékesszólás minden erejét bevetnék is, mégsem tudnának róla soha a dolog súlyának és értékének megfelelően beszélni”.⁵ Ursinus tehát aggódva közelít az iskolában végzett feladatához, félve attól, hogy „mennyire esetlen eme felelősségteljes pozícióhoz”.⁶ Felelősségteljes pozíciójukból kifolyólag a tanárok is „gyermekek, nem pusztán életkorukat tekintve, hanem az értelem vagy bármilyen cselekedet elvégzése tekintetében is”, mert „mindazok, akik Istenről elmélkednek vagy beszélnek valamit”, azok valójában „csecsemők az értelemben és a beszédben, mellyel az isteni dolgokat érintik”.⁷ Kulcsfontosságú azonban, hogy Ursinus számára a tanítók és tanulók gyengeségének a fordítottja az a tény, hogy Isten a keresztyén doktrína tanulását gyarló eszközökkel segíti elő. „Isten” – állapítja meg Ursinus – „gyenge és alantas eszközökkel akar hatni; a zsoltáros szava szerint: *A csecsemők és csecsszopók szájával erősítetted meg hatalmadat.*”⁸

Talán máris elkezdhetjük azonosítani azt a mély szakadékot, amely Ursinusnak a teológia természetéről és feladatáról szóló feltevései és azon feltevések között húzódik,

⁴ „Oration”, 1.

⁵ Uo.

⁶ Uo.

⁷ Uo. 1k.

⁸ Uo. 1.

amelyeket a diszciplína számos modern tudományos munkájában ismerünk. Szembesülve Ursinus a teológia tárgyáról (Isten megismeréséről) alkotott transzcendentáló megközelítésével **a modern ösztönök iskolázottsága** arra sarkall bennünket, hogy a felismeréssel járó nehézséget Isten az ész számára való felfoghatatlanságának jeleként értelmezzük, és így agnosztikus hallgatásba vonuljunk vissza, vagy esetleg irányt váltva Isten vizsgálata helyett a vallást és annak feltételeit kezdjük vizsgálni. Ursinus esetében viszont egészen másképp állnak a dolgok: megközelítése azt feltételezi, hogy a teológia nem olyan helyzetben van, amelyben mindannak, ami intellektuális felfogóképességünk alól kivonja magát, örökre kívül is kellene maradnia rajtunk. Alkalmatlanságunk, amivel „a dolog súlyának és értékének megfelelően” kívánunk beszélni, nem végleges, mert ezt ellensúlyozza Isten felénk irányuló mozdulata, amely felülírja képtelenségünk, és lehetővé teszi a megfelelő beszédet. A doktrína valóban „a legbölcsebb és legokosabb ember számára is ismeretlen, hacsak nem az Egyház szava és a Lélek ereje tanítja őket”. Az „hacsak” szó itt döntő jelentőségű: Ursinus ellenáll a szkeptikus készletnek az által, hogy Isten kijelentő jelenlétéről és tevékenységéről beszél az egyházban, bízva abban, hogy ez a nyelvezet több, mint megfelelő kompenzáció az emberi alkalmatlanságért. A kulcs tehát az, hogy a teológia tevékenységét úgy közelítsük meg, mint ami egy trinitárius, szotériológiai és egyházi kontextusban zajlik – abban, amit korábban a kegyelem ökonómiájának neveztünk. „Ebben a nagy jelentőségű ügyben Isten a mi gyermekségünket használja fel dicsőségének bemutatására; a mű nagysága és az eszköz gyengesége világosan bizonyítja, hogy egy ilyen nagy dolog nem a mi hatalmunktól és nem a mi hatalmunk által valósul meg, hanem az kizárólag Isten hatalmától függ.”⁹

Ebből három következtetés vonható le. Az első az, hogy a teológiai tanár tisztségviselő, és ezáltal az isteni segítség ígéretében részesül. „[A]mikor jól mérlegelem tisztségem természetét, úgy látom, hogy minden derűvel [...] engedelmeskedem Istennek, aki ilyen tiszteletreméltó megbízatásra hív; különösen, hogy olyan segítséget ígér nekem, amellyel bárki, akit megsegítenek, semmiben sem eshet kétségbe.”¹⁰ A teológiai tevékenység tehát nem spontán és nem autonóm. Ursinus teológiai tanár modellje, aki alá van vetve az isteni elhívásnak, és ezért az isteni segítség befogadója, nagyon távol áll Kant a *Der Streit der Fakultäten* (A fakultások vitája) kritikus hősétől. A második következtetés az, hogy a tanítás és a tanulás célja az egyház épülése. A csecsemők szája által – érvel Ursinus – erősíti meg az Úr (a zsoltáros szavaival élve) a hatalmát. „Ő arról az erőről vagy hatalomról beszél, amely ebben az életben látható, és amelyet Krisztus királyságának neveznek: vagyis Isten Fia egy szolgálatot

⁹ Uo. 3.

¹⁰ Uo. 1.

alapít és tart fenn, ezáltal gyűjti össze az egyházat, az evangélium hangja által eleveníti meg a hívőket, és a Szentlélek által megszenteli őket az örök életre, ebben az életben pedig megvédi az egyházat az ördög királyságával szemben, és ezt az életet követően szentül emeli fel őket az örök életre; hogy bennük az Istenség nyilvánvalóan, és ne csupán a szolgálat által rejtetten uralkodjék.”¹¹ A doktrína döntő fontosságú az egyház összetartása és megalapozása szempontjából, mert „ahogyan a jó törvények a politikai hatalom zsinórjai: úgy ezt a hatalmat a Krisztusról szóló doktrína fogja össze, tartja fenn és kormányozza. Ahogyan alap nélkül az épület sem állhat meg: úgy, hacsak nem tartjuk magunkat Krisztushoz, és ahhoz, ami ő, és amit értünk tett, bármi más, ami kegyességnek vagy vigasznak látszik, mivel az csupán színlelt, elhalványul és semmit sem ér.”¹² Mivel a doktrína célja a nevelés, Ursinus számára nincs különbség a teológiai tanár és az egyház között, mivel az Istentől elhívott tanár önértelmezése a közösségében a Krisztus országában elfoglalt helyéből ered, és a tanári tevékenysége kizárólag Krisztus országának virágzására irányul. Harmadszor, és ez itt a legfontosabb, a Szentírás központi szerepe a doktrína tanításának és tanulásának teljes folyamatában. „[A]mint a csecsemő nem növekszik az emberré válás érettségére, hacsak nem táplálják az anyatejjel vagy alkalmas táplálékkal: úgy nekünk, hogy ne maradjunk el a remélt tökéletességtől, nem szabad megtagadnunk az *Ige tejét*, amellyel az örök életre táplálnak és szoptatnak bennünket.”¹³ A tanításra és a tanulásra tehát nem spekulatív tevékenységként van szükség, hanem az „alapokkal való foglalkozásként, amelyek az értelem számára rejtett bölcsességek, [és] egyaránt szükségesek és elegendőek az örök üdvösséghez”.¹⁴ Ezzel áttérünk arra, hogy közvetlenebbül is megvizsgáljuk a Szentírás helyét a „Buzdító beszédben”.

Szentírás és katekézis

Ursinus katekézisiről alkotott álláspontja a 2Tim 1,13-ban olvasható „egészséges beszéd példájára” vonatkozik, amelyet Timóteus Páltól ismert meg. Megjegyzi Ursinus: „Az apostol a doktrína minden egyes pontjára vonatkozó, módszeresen és röviden összefoglalt, mintegy a szemünk elé festett, szilárd álláspontok vázlatát vagy alapelveit érti ezalatt, a tanítás és a kifejezés olyan fajtájával és módjával együtt, amely a próféták és az apostolok stílusának megfelelő, világos és elfogadható”.¹⁵ Bár Ursinus fő témája a katekézis természete, az előbbi

¹¹ Uo. 2.

¹² Uo.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo. 4.

rövid meghatározásból négy általánosabb jelentőségű tétel is kihallható a keresztyén teológia megértéséhez.

Először is, a teológia egy „vázlat vagy alapelv”, a keresztyén tanítás elemeinek körvonala vagy kivonata (Ursinus latinizálja a ὑποτύπωσις-t a 2Tim 1,13-ból). Ami ott felszínre kerül, az a teológiának ugyanaz a könnyed és rendszerezetlen felfogása, mint amit Kálvin *Institutió*jában és Melanchthon *Loci communes*ében találunk. A katekézis és így a teológia feladata nem a keresztyén hit szisztematikus úrafogalmazása és bemutatása, vagy a keresztyén tanításnak egy indokoltabb, rendezettebb és pontosabb kifejtése, mint ami az egyház életének és szolgálatának mindennapos közbeszédében megtalálható. A teológia inkább csak a keresztyén tanítás különböző részeinek egyszerű körvonalát vagy kivonatát kínálja, szem előtt tartva azok terjedelmét és összefüggéseit. Nincs szervező elv, legyen az doktrinális, filozófiai vagy tapasztalati; sem prolegomena; sem védelem vagy az apologetikai felmagasztalás: a cél az egyszerű összefoglaló leírás.¹⁶ Másodszor, emiatt van csak egészen minimális rendezettsége annak az anyagnak, amellyel a teológia foglalkozik: az „álláspontok módszeresen és röviden vannak megfogalmazva” (*ordine et breviter comprehensas*). Itt nyoma sincs annak az éles módszertani öntudatnak, amely oly sok modern teológiában alapvető, nem érezhető, hogy a módszertani problémáknak kielégítően le kell zárulniuk, mielőtt az érdemi vita folytatódhatna. A „módszer” pusztán technikai szervezés, és önmagában csak instrumentális szerepet játszhat az evangélium ügyének bemutatásában. Harmadszor tehát, ahol a modernnek a módszerrel kapcsolatos aggodalmakkal szembesülhetnek, Ursinus sokkal inkább arra törekszik, amit a teológia megfelelő élénkségének nevezhetnénk: a tanítást úgy kell végezni, hogy a tanítás lényege „szemünk elé fest[ve]” jelenjen meg. Más szóval a *retorika* az, ami Ursinus számára azt a feladatot végzi, amit a modern teológia nagy részében a *módszer* vállal. Negyedszer pedig: ezt a retorikát mindenekelőtt a Szentírás szövegei alatt elfoglalt helyzete és szolgálata kell, hogy jellemezze. A teológiának „a tanítás és a kifejtés olyan fajtájának és módjának kell lennie, amely egyszerre helyes, világos és a próféták és apostolok stílusával összeegyeztethető”. Tehát a teológiai tanítást, a keresztyén teológiai oktatás diskurzusát akkor tekinthetjük megfelelőnek,

¹⁶ Ursinus munkásságának katechetikai aspektusa tehát nem könnyen egyeztethető össze a nézettel, hogy a teológiája a skolasztika irányába való elmozdulást jelzi. Így John Platt azt állítja, hogy „Ursinusnál az Isten létezésére vonatkozó filozófiai érvek olyan státuszt kapnak, amelyek eddig ismeretlenek voltak a reformáció teológiájában”: J. Platt, *Reformed Thought and Scholasticism. The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology 1575–1650*, Brill, Leiden, 1982), 57. Ursinus egy másik, kevésbé filozófiai irányultságú olvasatát kínálja J. P. Donnelly, „Immortality and Method in Ursinus” *Theological Ambiance*, in D. Visser, szerk., *Controversy and Conciliation. The Reformation and the Palatinate 1559–1583*, Pickwick, Allison Park, 1986, 183–95. Donnelly szerint Ursinus ebben a tekintetben közelebb áll Vermiglihez, mint (például) Ursinus heidelbergi utódjához, Zanchiushoz. Lásd továbbá J. P. Donnelly, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*, Brill, Leiden, 1976.

ha az lehetővé teszi, hogy a teológia lényege – a próféta és apostoli *sermo* – a maga eredendő erejében állhasson a hallgató előtt. A teológiának megfelelőnek kell lennie (*propria*, azaz a tárgyhöz illőnek, nem pedig kísérletnek annak manipulálására vagy olyanná tételére, ami nem is az); világosnak vagy egyértelműnek kell lennie (*perspicua*, azaz lehetővé kell tennie, hogy a teológia tárgya megjelenjen, és nem szabad azt spekulációval vagy kitalációval elhomályosítani); és összhangban kell lennie a próféta és apostoli beszéd hagyományaival. Röviden: a keresztyén teológiának szerénységet és átláthatóságot kell tanúsítania, visszahúzódtatást a teológia tárgyának előnyére, amely az isteni önközlés a Szentírás által keresztül.

Ursinus ezért írja le a katekizist úgy, mint „a próféták és az apostolok által a Krisztusban való hitről és szeretetről szóló doktrínák összegzése. Vagy [...] a keresztyénség doktrínájának összegzése, röviden, módszeresen és világosan megfogalmazva”.¹⁷ Gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy a doktrína a Szentírást szolgálja, nem pedig fordítva. A Szentírás nem ad igazolást a doktrinális felvetésekhez, egyszerűen azért, mert Ursinus teológiai modelljében nem létezik az exegézistől független doktrinális felvetés. A legközelebb – amint látni fogjuk – javarészt a közös helyek eszméjében jut a formális doktrinális állításokhoz. Ursinus „Buzdító beszédében” azonban kevés szerepe van a dogmatikának, és még kevesebb a doktrínának a Szentírás további megértésének a felfogásaként. Egyszerűen a Szentírás olvasása, a Szentírás tanulása és tanítása a feladat, mégpedig oly módon, hogy az az istenfélelmet előmozdítsa, és az egyházat igazabban alapozza meg Jézus országaként.

Ez könnyen felismerhető, ha közelebbről megvizsgáljuk, hogy Ursinus miként képzei el a doktrína és a Szentírás közötti kapcsolatot. Két dolog különösen figyelemre méltó ebben az összefüggésben. Először is, a teológia nem feltalálás, hanem utalás. „[N]em a mi dolgunk, hogy véleményeket találjunk ki: hanem szükségképpen a törvényre és a bizonyágtételre kell utalnunk magunkat, ahogyan az az *Ésaiás* 8,20-ban áll.”¹⁸ A kontraszt fennáll a fabrikálás, az elme saját találékonyságából való eszmék előállítás (dogmata excogitare) és a Szentíráshoz való „utalódásunk” (*referre nos*) között, melyben átadjuk magunkat Isten adott önkijelentésének. A teológia nem *de novo* kezdés, hanem pusztán a Szentírás nyomán követése, meghallgatása vagy jelzése. Másodszor, ez teszi szükségessé a kifejtést. Az Írásban felcsendülő evangélium terjedelmének kivonatolásához „hozzá kell járulnia a kifejtésnek is, amely egyszerre lehet a részek és a módszer megnyilvánulása, valamint a szavak és kifejezések értelmezése”.¹⁹ Az *explicatio* (itt „kifejtésnek” fordítva) kifejezetten alacsony szintű

¹⁷ „Oration”, 4.

¹⁸ Uo. (Vö. KNB fordítás: „utasítsátok őket a tanításhoz és a tanúbizonyosághoz!” – *A ford.*)

¹⁹ Uo.

vállalkozás, amely a bibliai anyag összetételének és szerkezetének világossá tételéből (*monstratio*), valamint a nyelvi egységeinek értelmezéséből áll. Ami a modern doktrinális teológusok számára (sőt, néhány modern bibliatudós számára is) az értelmező feladat előkészítő munkája lenne, az Ursinus számára a teológiai munka csúcspontja.

A Szentírás és a teológiák

A „Buzdító beszéd” végén, miután meglehetősen élesen megkísérli cáfolni a spiritualistáknak az egyházi oktatás szükségességével kapcsolatos ellenvetéseit, Ursinus a teológia portréját is vázolja. Az egész beszámoló előfeltevése a *doctrina* és a *pietas* egybeesése. Így ír erről: „akiket az iskolákban nevelnek, azoknak nemcsak tanultabbaknak, hanem istenfélőbbeknek is kell lenniük. Minthogy ez így van, ismerjék el az emberek, hogy az iskola Isten rendelése szerinti közösség, amely az emberiség számára szükséges tant tanítja és tanulja az Istenről és más hasznos dolgokról; így lesz lehetséges, hogy az Isten ismerete az emberek között ne szűnjön meg, hanem az Egyház megmaradjon, sokan az örök élet örököséivé váljanak, a fegyelem fennmaradjon, és az emberek a művészetek által más tisztességes előnyökhöz is juthassanak.”²⁰ A teológia célja az Isten gyakorlati megismerése, vagyis az a tudás, amely a keresztyén közösség életének előmozdítását, az emberiség üdvösségét és az isteni fegyelmet célozza.

A teológia tehát inkább erkölcsi és lelki nevelési folyamat és a közös élet előmozdítását szolgáló gyakorlat, mint tudományos diszciplína. A „készségek” szilárdan a céljukhoz vannak kötve; a tanulás művelése önmagában véve haszontalan, hacsak az nem a szentségre irányul, az önmagában nemcsak parttalan, hanem rosszindulatú is. „Ezért túlságosan messzire térünk el hatókörünktől vagy területünktől, hacsak nem szilárdulunk meg ebben a célunkban, hogy Krisztus ezen hangyabolyaiban és méhkasaiban szorgalmasan kell tevékenykednünk, hogy ne csak a tanulásban legyünk ügyesebbek, hanem jó és szent társalgással is jobban ékesítsük magunkat, hogy Isten és az emberek előtt még kedvesebbek legyünk. Nyilvánvaló továbbá az egyházban, hogy minden instrukció az istenfélelem doktrínája nélkül nem más, mint tévelygés és eltávolodás Istentől, a valódi jótól, a valódi igazságosságtól, a valódi üdvösségtől. Mert amit nem hitből teszünk, azt a szentlélek bűnösnek, hitványnak és Istentől elítélendőnek mondja ki.”²¹ Ebből pedig közvetlen következményei vannak a teológiák természetére nézve, amely olyan közös vállalkozás, amely úgy rendezi életét, hogy az az isteni imperatívusz alatt álljon,

²⁰ Uo. 11.

²¹ Uo. 11k.

„hogy kutassa a Szentírást, törődjék az olvasással, és helyesen istenesítse Isten igéjét”.²² Valamint „mivel senki sem tudja rendesen és világosan megkülönböztetni és feltárni a próféták és apostolok beszédeit és a vallás részeit az Iskolák útmutatásai és gyakorlatai nélkül, ki nem látja, hogy az istenfélelem tanulmányozása milyen szoros kötelékkel van az Iskolákhoz kötve?”²³ Összefoglalva: „Azt tehát, ami az emberek között a legfőbb munka, és amit nem tudunk az Iskolák segítségével elvégezni, az Iskolákban a legfőbbnek tartjuk: kiváltképp a próféták és apostolok megértését és értelmezését.”²⁴

A curriculum pozitív jellegének elvesztése és széttagoaltsága

Miért van az, hogy a teológia természetéről szóló, Ursinusnál felszínre kerülő megközelítés általában nem tetszik a felsőoktatási intézmények teológiai egyesületeinek? A kérdés megfelelő megválaszolásához nem kevesebbre lenne szükség, mint a teológia természetéről alkotott modern felfogások és a teológia intézményi kereteinek átfogó történeti bemutatására; de két további kérdéskör is felvethető.

Először is, önértelmezésük megfogalmazásakor az intellektuálisan és kulturálisan legtekintélyesebb teológiai intézmények általában a természetes vallás és az egyetemes értelem elsőbbségének logikáját követték, és ennek következtében a keresztyén teológia feladatainak pozitív felfogásától a kritikai felfogás felé mozdultak el. A „pozitivitás botrányának”²⁵ eltávolítása a keresztyén teológiából nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a fősodrású keresztyén teológia elidegenedett az Ursinus által oly finoman megfogalmazott pedagógiai hivatástól, és (ami még súlyosabb) a Szentírás *positum*ától, amely e hivatás gyakorlásának bemutatásában a középpontban állt. A kritikai teológiában – a kifejezés természetesen túlságosan differenciálatlan, de jelen esetben jelzőként szolgál – a pedagógiai vagy katechetikai hivatás pusztá cselédállássá szorul vissza, mert a kritikai teológia feladata nem az egyház evangéliumi hitvallásában megfogalmazott igazságok oktatása, hanem a Szentírás, az egyház és az evangélium lehetőségfeltételeinek vizsgálata. Ez nem csupán a teológiának a „gyülekezettől” való elidegenedését jelenti (mivel a gyülekezetek helyi felekezeti közösségek, amelyek nem

²² Uo. 12.

²³ Uo.

²⁴ Uo.

²⁵ A kifejezés G. Greentől származik: *Theology, Hermeneutics and Imagination. The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 2. fejezet; joggal kételkedhetünk abban, hogy Hamann művének ellenpontja-e.

törekedhetnek egyetemes érvényességre). Ez azt is jelenti, hogy amit Ursinus a legfőbb teológiai feladatnak tekintett – a „magyarázatok” megalkotása „a próféták és az apostolok beszédeivel összhangban” – többé már nem áll a középpontban. A leíró exegézis többé nem támaszthatja alá az igazságra vonatkozó igényeket, hanem kritikai teológiai vizsgálattal kell azt megalapoznia.

Ebben az összefüggésben rendkívül tanulságosak Hegel megjegyzései a teológia és a bibliai exegézis viszonyáról a *Vallásfilozófiai előadások* című munkájában. Hegel egyértelműen nem követi Kantot abban, hogy a Szentírás pozitivitását – és különösen krisztológiai pozitivitását – pusztán egy „életteli [...] elképzelésmód[ként]”²⁶ gondolja el, ami egy antropomorf engedmény az erkölcsi példaképek iránti igényünknek. Ennek ellenére osztja Kant ellenérzéseit abban, hogy a bibliai exegézisnek *alapvető* szerepet tulajdonítson a keresztyén vallás igazságának bemutatásában. Érvelése így hangzik:

A keresztyén vallás tanításai a *Bibliából* származnak, s ezáltal pozitív módon adóttak; ha a tanítások szubjektívvé válnak, ha a szellem tesz róluk tanúbizonyságot, akkor teljesen közvetlen módon az is megtörténhet, hogy az ember legbensőbb lényé, gondolkodása, esze fogékonyá válik irántuk, és elfogadja őket. Így a keresztyén ember számára a Biblia olyan alapvetés, amely hatással van rá, visszhangra talál benne, szilárdná teszi meggyőződését.²⁷

De, folytatja Hegel,

[A]z ember, lévén gondolkodó lény, nem éri be ezzel a közvetlen tanúságtétellel, hanem elgondolkozik, elmélkedni kezd. Ebből az elmélkedésből kiművelt vallás születik; a legfejlettebb formában a teológia, a tudományosan megalapozott vallás [szintén] tudatosítja ezt a tartalmat – a szellem tanúbizonyságaként.²⁸

Az itt szereplő ellentétek – „közvetlen tanúságtétel”, valamint az „elmélkedés”, és „a teológia, a tudományosan megalapozott vallás” között – a teológia és az exegézis eltávolodását jelzik (ez a szétválás – természetesen – már bizonyos mértékig megtörtént a reformáció utáni időszak teológusai által). Bizonyára vannak jámbor emberek, ismeri el Hegel, akik „csak a *Bibliához*

²⁶ I. Kant, *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980. 211.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Vallásfilozófiai előadások*. Ford. Zoltai Dénes, Atlantisz, Budapest, 2000. 235.

²⁸ Uo. 235–236.

tartják magukat”;²⁹ [d]e [ők] nem teológusok; jámbor magatartásuk nem tudomány, nem teológia.”³⁰ Így pedig „[a]mint [...] a vallás nem merül ki bibliai helyek olvasásában és idézésében, amint kezdetét veszi az úgynevezett bibliamagyarázat, a következtetés, az exegézis, ahol értelmezni kezdjük, hogy mit jelentenek a *Biblia* szavai, ott az ember áttér az okoskodásra, a reflektálásra, a gondolkodásra [...] Attól kezdve, hogy már nem a Biblia szavaival fejezzük ki e gondolatokat, szükségképpen formát, pontosabban logikai formát adunk ennek a tartalomnak.”³¹ Ha kicsit jobban megvizsgáljuk Hegelt, azt láthatjuk, hogy a teológiai gondolkodásnak az exegézistől való elhatárolódása a pusztán külső vagy szokásos és a belső vagy spirituális közötti további ellentét tünete. A gondolkodás a belsőhöz kapcsolódik, és így „[h]a a teológia nem a *Biblia* felmondása, ha túlmegy a *Biblia* szavaiban, ha a bensőben rejlő érzésekre hivatkozik, akkor a gondolkodás formáit alkalmazza, akkor a gondolkodás területére lép.”³² A teológiának tehát, ha *gondolkodás* akar lenni, túl kell jutnia „a véletlenszerű, önkényes gondolkodás[on]”, túl az „itt fölbukkanó pozitivitás[on]”.³³ A keresztyén tanítás tehát nem – mint Ursinusnál – „közös helyek”, egy *index rerum* a Szentíráshoz, hanem a pozitív keresztyénség *Vorstellungen*jeinek *Begriffe*ivé alakítása: „pozitív mindazonáltal a formai; a tartalom a szellem kell, hogy legyen”.³⁴

Ha Hegel tanulságos, akkor mindenekelőtt azért, mert jól példázza, hogy a teológiai értelem és a Szentírás kapcsolatáról szóló modern beszámolók milyen gyakran keverednek bele abba a dualizmusba, amely, mint láttuk, a modern teológiai kultúrát oly áthatóan jellemzi.

A *Vorstellung* eltávolítása a *Begriff*től, a szövegek háttérbe szorítása pusztán a reflektálatlan kegyesség életének anyagává, az értelem azonosítása azzal, ami egyszerre a legbelsőbb és a legáltalánosabb: mindezek a vonások arra mutatnak rá, hogy a teológiáról alkotott elképzeléseket a transzcendentális tudatosság és reflektivitás eszménye uralja. Ha a teológia azon fáradozik, hogy ehhez az eszményhez igazodjon, akkor a szövegek általi útmutatás és a szentek közösségének életében elfoglalt hely – vagyis a textuális és társadalmi pozitivitás – nem lehet alapvetően meghatározó a teológiai értelem gyakorlatában.

A második gondolatmenet a teológia diszciplináris felépítésének eltolódására vonatkozik, amely tovább távolítja Ursinus teológiai gyakorlatát a mi konvencióinktól.

²⁹ Uo. 236.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

³² Uo. 237.

³³ Uo.

³⁴ Uo.

A megszokott modern minta a teológiát bibliai, történeti, rendszeres és gyakorlati teológiai részdiszciplínákra való négyes felosztás szerint rendezi.³⁵ Maga Ursinus egészen másképp határozta meg a teológia feladatát. Szerinte „a teológia tanulmányozásának három része van”. Először is van a „katechetikai bevezetés”, amelyet úgy határoznak meg, mint „a keresztyén doktrína összefoglalása és rövid kifejtése”.³⁶ Ezt követi a „Közös helyek használata”,³⁷ amelyet nem tárgya, hanem mélysége tekintetében különböztet meg a „bevezetéstől”. A közös helyek tanulmányozása ugyanazt a területet öleli fel, mint a „bevezetés”, és csak abban különbözik, hogy „minden egyes pontnak és nehéz kérdésnek bővebb kifejtését kínálja definícióikkal, felosztásaikkal, indokaikkal és érveikkel együtt”.³⁸ Végül pedig ott van „az Írás olvasása és szorgalmas elmélkedés felette, vagyis a szent Írat. Ez pedig a Teológia tanulmányának legmagasabb foka, amiért a Katekizist és a Közös helyeket tanulják; mégpedig azért, hogy felkészüljünk az Írás olvasására, megértésére és kifejtésére.”³⁹ Három dolgot érdemes megjegyezni az Ursinus meghatározásával kapcsolatban. Először is, az általa tett különbségek nem a különböző részdiszciplínák, hanem az ugyanazon egységes tárggyal való foglalkozás különböző módjai között húzódnak. Másodszor, a Szentírás nem egyszerűen a teológia egyik témája, hanem az, ami felé minden teológiai tanulmány halad. Harmadszor, a teológiai tanulmányok célja egyértelmű: „Mivel a Katekizmus és a Közös helyek, ahogyan az Írásból vannak kivonva, és az Írás által, mint a szabályuk által, irányítottak; úgy igazgatnak és vezetnek minket, mintha kézen fogva kísérnének minket a Szentírásba.”⁴⁰

A teológia eme bibliai és pasztorális felfogásának a négyes mintával való felváltásának egyik legfontosabb következménye a teológia, mint koherens intellektuális gyakorlat egységének elvesztése. A négyes felosztás többé nem tudja biztosítani azt az egységet, amelyet az Ursinuséhoz hasonló modell azáltal kap, hogy a Szentírás áll a középpontjában, mint az egész teológiai vállalkozás kijelentő és pasztorális szíve. Ez különösen akkor van így, ha a teológia gyakorlata és az egyház vallási gyakorlata közötti kötelékek meglazulnak. Amint ez megtörténik, az egyes részdiszciplínák hajlamosak arra, hogy önértelmezésüket nem a teológia céljainak átfogó koncepciójából, mint az egyház céljainak sajátos esetéből, hanem az akadémiai nem teológiai diszciplínákból merítsék. Így például az Ószövetség teológiai tanulmányozása

³⁵ Az ezzel kapcsolatos történeti háttérrel kiválóan elemzi E. Farley, *Theologia. The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Fortress, Philadelphia, 1983; *The Fragility of Knowledge. Theological Education in the Church and the University*, Fortress, Philadelphia, 1988.

³⁶ „Oration”, 24.

³⁷ Uo.

³⁸ Uo.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo.

sokkal szorosabb kapcsolatban áll a közel-keleti tanulmányokkal, mint a dogmatikával. Ennek hatásait nem nehéz észrevenni: a teológiai curriculum egyes részeinek *teológiai* indoklása nehézségekbe ütközik; megfigyelhető az egyes részdiszciplínák irodalmainak és vizsgálati módszereinek professzionalizálódása; mindenekelőtt pedig megjelenik a teológia összefüggéstelen és lelkipásztori szempontból marginális kutatások gyűjteményévé való széttöredezésének veszélye. Tehát a Szentírásnak a teológiában elfoglalt helyét tekintve a négyes minta ezért hajlamos arra, hogy azt, ami Ursinus szerint az egész művelet központja – a Szentírás mint prófétai és apostoli tanúságtétel – egyszerűen csak az egyik alkotóelemévé tegye.

Ezekben az örökölt curriculáris struktúrákban és azok indoklásában nincs semmi elkerülhetetlenség. Nem sorsszerűek; ezek egyszerűen csak esetleges diszpozíciói az ügyeknek, amelyek lendülete részben abból ered, hogy a felsőoktatás tekintélyes helyein honosodtak meg, részben pedig az őket alátámasztó racionális tevékenység modelljének kulturális rangjából. Ennek a lendületnek való ellenállás azonban sok mindennel jár. Az – aligha elképzelhető – intézményi és curriculáris változásokon túlmenően két elméleti munkálatra is szükség van. Az egyik a teológiai értelem genealógiája; a másik a teológiai értelem egyházban betöltött tisztségének dogmatikai bemutatása – vagyis egy olyan bemutatás, amely az egyház evangéliumi hitvallásából indul ki. A genealógiai munkára itt nem vállalkozhatok;⁴¹ de a teológia és a Szentírás e beszámolójának kiegészítése érdekében legalább egy dogmatikai vázlatot nyújthatok a teológiai értelem hivataláról.

Teológia és Szentírás

(1) A keresztyén teológia, függetlenül intézményi helyétől, Jézus Krisztus beszélő és halló egyházának megfelelő elkötelezettsége. Az egyháznak az Igében való létezéséből ered, és – akárcsak az egyház, amelyen belül vállalja megbízatását – az Igére vagy Isten üdvözítő önjelenlétére irányul és teljes egészében arra vonatkozik. Bizonyos értelemben a teológia nem egy akadémiai diszciplína, amelyet a kutató értelem által gyakorolt erő hoz létre; sokkal inkább ugyanazt a szabályt követi, mint az egyház minden másban megjelenő gondolkodása, beszéde és cselekedete, mégpedig, hogy a kiengesztelődés evangéliumának megdöbbenő valósága hozta létre. Ez az evangélium ezzel nem csupán a teológia „témája” vagy „anyaga”, mintha az

⁴¹ A legrövidebb vázlatért lásd tőlem: *Theological Theology*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

evangélium csupán egy újabb tárgy lenne, amelyre a kutató emberi elme irányíthatná magát; az evangélium sokkal inkább az, ami a teológiát létrehívja és életben tartja. Ahogyan az egyház, úgy a teológia is: ontológiai alap, *ratio essendi*, az önmegnyilvánulás isteni műve.

Ez azt jelenti, hogy a keresztyén teológia – a legáltalánosabban megfogalmazva – az értelem működése a kegyelem ökonómiájában. A teológiai értelem tevékenysége Isten kommunikatív és kiengesztelő jelenlétének történelmében zajlik, azé az értelemé, amely a kijelentés és az üdvösség valóságai által körülvelt értelem. A teológiai értelem annyiban jut tudatára önmagának, amennyiben Isten kommunikatív önjelenlétével szembesül; ez önmagában még nem jelenti azt, hogy abszolút eredeti vagy teremtő vagy szabad. Sőt, ha ilyen eredetiséget, kreativitást vagy szabadságot követelne magának, az téves lenne hivatásához és ahhoz a tisztséghez képest, amelyet vállalni akar.

A teológiai értelem nem „tér nélküli”, hanem a kegyelem ökonómiáján belül helyezkedik el, tehát az emberi közösség szférájában, amelyben az isteni Ige kiváltja a hit emberi aktusát – vagyis az egyház szférájában: „a teológiai gondolkodás és tudás csak mint *egyházi gondolkodás és tudás* lehetséges”.⁴² A teológia tehát redukálhatatlanul pozitív tudomány; értelme *helyhez* kötve, *tárgyra* irányuló. Ugyanakkor rögtön két okból kifolyólag nagy körültekintéssel kell eljárunk, ha ilyen kijelentést teszünk. Először is, a „tárgy”, amelyre a teológiai értelem irányul, önmagában szubjektum, a szent Isten szabad, személyes és ingyenes jelenléte. Másodszor pedig a „hely”, ahol ez a tárgy találkozik velünk – vagyis az Ige által és az Igéért összegyűlt egyház – nem egyszerűen egy meghatározott kulturális helyszín. Az egyház „helye” eszkatológiai,⁴³ amelyet a feltámadott félelmetes elevensége alkot. Még annak a térnek a reflektív elfoglalásában sem járhat el a teológiai értelem más úton, mint hogy az isteni Ige meghallgatásában és az arra való reflexióban megtörtté váljon. Amint Bonhoeffer fogalmaz: „Mivel a teológia a kijelentést valami létezővé teszi, csak ott lehet művelni, ahol Krisztus élő személye maga is jelen van, és képes ezt a létező dolgot lerombolni vagy elismerni.”⁴⁴

A teológiai értelem ennek következtében csak akkor vállal megfelelő felelősséget az eredete iránt, ha a Lélek megszentelő munkája által válik megragadhatóvá. A beszéd csak a hallásból eredhet; és mind a hallást, mind a beszédet a Léleknek kell megölelnie, ha életre akarjuk kelteni és az evangélium szolgálatába akarjuk állítani azokat. Ha ez így van, akkor az autentikus teológiai értelmet nem a hozzáértés vagy a sérthetlenség fogja jellemezni, hanem

⁴² Bonhoeffer, *Act and Being. Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, Fortress, Minneapolis, 1996, 131.

⁴³ Erről lásd a következő esszém: „Culture: The Shape of Theological Practice”, *Stimulus*, 1998, 6/4, 2–9.

⁴⁴ Bonhoeffer, *Act and Being*, 131.

„a hallott szóhoz való alázatos ragaszkodás”.⁴⁵ A teológiai értelem nem egy olyan gondolkodásmód, amelyben transzcendentáljuk és kívülről szemléljük a hitnek az Ige meghallásáért folytatott küzdelmét; a teológiai értelem sokkal inkább részt vesz ebben a küzdelemben, osztozik annak kísértéseiben, a gonoszságnak éppúgy alá van vetve, mint az emberi élet minden más része, és ugyanúgy alá van vetve a Lélek igazságban való megszentelődésére vonatkozó ígéretnek is. A teológiai értelem a Lélek által megölt és életre keltett, mellyel az értelem átalakul és megújul, hogy az isteni Igére figyeljen, az isteni Ige által vezetődjön és hogy az isteni Igét igazolja.

(2) Mindezek miatt az Ige által irányított teológiai értelem gyakorlása az egyházon belüli *tiszttség*. Kantnak igaza volt, amikor azt mondta, hogy a „biblikus teológusnak” idegenek „a magánítélet szabad és nyílt terepei”, és nem fertőzi meg „a szabadság rossz hírű szelleme”;⁴⁶ tévedése pedig azon gondolta, hogy ez azt is jelenti, hogy a biblikus teológus ezáltal idegen az értelemről. Kant számára az „értelem” és a „tiszttség” szükségszerűen ellentétesek, mert a „tiszttség” a kormányzatnak való alávetettséget, és az értékelési szabadság végét jelenti.

„Az értelem természeténél fogva szabad, és nem engedi meg, hogy parancsot kapjunk arra, hogy valamit igaznak tartsunk (nincs imperatívusz: "Higgy!", hanem csak szabad *credo*).”⁴⁷

Az értelem keresztyén teológiai megközelítése azonban az értelem gyakorlását el akarja választani a határozatlan szabadsággal és az ítélkezés aktusával kapcsolatos asszociációktól. Ezek az asszociációk mélyen beleszövődnek a racionális tevékenység legmeghatározóbb modern megközelítéseinek szerkezetébe, beleértve a teológiai racionalitást is. Azonban ezek a keresztyén teológia számára használhatatlanok, mert a világot nem a megfelelő helyként értelmezik, és az értelem világát pedig olyan módon értelmezik, amely nem illik az evangélium fényébe. Ezen konvenciók vonzereje nagymértékben függ a kritikai vizsgálódás egy bizonyos módja melletti erőteljes morális elkötelezettségtől. A keresztyén teológia számára azonban – ha elég éber ahhoz, hogy keresztyén módon értelmezze kontextusát és tevékenységét, ezek a konvenciók nem rendelkeznek azzal a magától értetődő tekintéllyel, amelyet gyakran tulajdonítanak nekik. Ennek felismerése a keresztyén teológia számára egyfajta nyugalmat kellene, hogy adjon, hiszen külső jogosultságok nélkül végezheti nyugodtan a feladatát. Bár a keresztyén teológia minden bizonnyal bele kíván majd szólni a fakultások konfliktusába, viszont semmiképpen sem fogja úgy érezni, hogy kénytelen megvárni e konfliktus megoldását,

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ I. Kant, *The Conflict of the Faculties*, in A. W. Wood és G. Di Giovanni, szerk., *Religion and Rational Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 252.

⁴⁷ Uo. 249.

mielőtt továbblépne. Ahelyett, hogy túl sok csatározásba bocsátkozna az értelem természetéről és működéséről, az autentikus keresztyén teológia egyszerűen csendes határozottsággal végzi a feladatát, annak a szellemi közösségnek a gyámsága alatt és javára dolgozik, amelynek része, és ezáltal igyekszik betölteni a tisztségét is.

A teológia „hivatalos” jellegének pontosabb jellemzésében a kijelentett isteni jelenlétre való utalás – vagyis az egyháznak az Ige és a Lélek általi kormányzására való utalása - a legfontosabb. A teológiai munka nem lesz kevésbé „karizmatikus” vagy „pneumatikus” attól, hogy az „hivatalos”; a „tisztség” [office – official szójátéka] nem egyszerűen a rendszeresség, a stabilitás és a folyamatosság megfelelője. A teológia, mint az egyház életében hivatalos tevékenység az egyik olyan aspektus, ahol az egyház aláveti magát az Ige ítéletének. A tisztség nem redukálja az igazságot rutinná; sokkal inkább a próféciára való figyelmet őrzi meg:

A teológia a bűnbánó alázat cselekedete [...] Ez a cselekedet abban áll, hogy a teológiában az Egyház újra és újra arra törekszik, hogy kritikusan megvizsgálja önmagát, amikor felteszi azt a kérdést, hogy mit jelent és mit foglal magában az emberek között Egyháznak lenni [...] Az Egyház is Isten ítélete alatt él, akárcsak a világ. Nem lehet tehát másként, mint hogy az Egyháznak kritikusan meg kell vizsgálnia önmagát, de nem a saját kívánságai és mércéi szerint, hanem azon mérce szerint, amely azonos a lét alapjával, amely Isten kijelentése, és amely konkrétan a Szentírás. A teológia sajátos feladata az Egyházban a teológia állandó és folyamatosan visszatérő szükségessége és igénye az Egyház önvizsgálatára az isteni Ige mércéje szerint.⁴⁸

A teológia tisztje tehát az egyházban az Ige szolgálata. A teológia nem vállalja magára az Ige munkáját; nem illetékes abban, hogy tekintéllyel szóljon arról Igéről, amelynek az egyház köteles alávetni magát, mert a teológia mindig és kizárólag a töredékes és bűnös értelem munkája. A teológia inkább az Ige jelenlétét és tevékenységét *jelzi* – vagyis a teológia tiszteletteljes [awed – áhítatos?] tanúságtétel Isten kritikai és vigasztaló jelenlétéről a Lélek erejében, amelyet a Szentírás állít az egyház elé. Ez a jelzés a teológia *kritikai* feladatának középpontjában áll. A teológia nem azért kritikai, mert a meg nem formált és meg nem tért értelem megbízásait követi, hanem azért, mert az egyház életében olyan helyet tölt be, ahol a közösség különös éberséggel figyel saját bálványimádási hajlamára. A teológia tehát olyan hely, ahol az Ige és a Lélek tevékenysége által előidézett krízis nem *megoldott*, hanem éppen,

⁴⁸ K. Barth, „Theology”, in *God in Action*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1936, 44k.

hogy *látható*. Ám még ez a jelzőmunka sem olyan feladat, amelyben az értelem úgy működhet, mintha egyszerűen csak kiterjesztené magát egy olyan területre, ahol joggal tarthat igényt bizonyos fokú szakértelemre vagy találékonyságra. Mint minden beszéd az egyházban, a teológiai beszéd is csak annyiban válik igazzá, megbízhatóvá és kritikusan megvilágosító erejűvé, amennyiben arra alkalmas lesz – ami azt jelenti, hogy amennyiben megszentelődik, hogy „az Ige őrzőjévé, feljegyzőjévé és emlékeztetőjévé” váljon.⁴⁹

Ezért lesz a teológiai értelemről szóló beszámoló keresztyén szempontból hiányos, ha „naturalizálja” az értelem működését, és nem hajlandó az értelemről, mint Isten tevékenységének egyik szférájáról beszélni. A teológiai értelem az isteni elhívásnak és az isteni segítségnek van alávetve. Az értelem elhívásának és az értelem isteni segítségének fogalma túlmutat a teológián, a szkepticizmuson, és az apofázisba való visszavonuláson. Az értelem elhívásának és az értelem isteni segítségének fogalma biztosítja a teológia számára azt az alapot, amely alapján egyfajta – szerény, nem önmagában bízó, de valódi – bizalommal haladhat előre, hogy az Istenről való racionális gondolkodás és beszéd lehetségessé váljon azáltal, hogy azt Isten *teszi* lehetővé. Ezzel, ahogy Ursinus fogalmaz, „semmiben sem eshet[ünk] kétségbe”, amikor a teológia tisztjének betöltésére vállalkozunk.⁵⁰

Eddig tehát azt fejtegettük, hogy a keresztyén teológia az egyháznak az Igében való létéből indul ki, és hogy a teológiai értelem arra hivatott és arra van felhatalmazva, hogy egy tisztséget töltsön be az egyházban. Mit mondhatunk még e tisztség konkrét tartalmáról?

Mire hivatott a teológia, és milyen vállalkozásra van felhatalmazva?

(3) A teológia tisztsége, hogy a Szentírás olvasása általi iránymutatásával segítse az egyház épülését. A teológiai feladatnak ebből a felfogásából számos következményt lehet levonni.

Először is, a teológia tisztsége fontos szempontból lelkipásztori tisztség: a lelkipásztori felelősség gyakorlása a szentek közösségében. Az egyházban más tisztségeknél kevésbé közvetlenül gyakoroljuk ezt a felelősséget, amelyeknek konkrétabb feladata az épülést szolgáló munka (azaz az ige és a sákramentumok rendezett szolgálata). A teológia lelkipásztori tevékenysége pedig, mint minden egyházi tisztség, szigorúan alárendelt és függ az isteni építő munkától, amelyet a feltámadt Krisztus végez, aki egyedül „a juhok nagy pásztor[a]” (Zsid 13,20), és aki egyedül ruházza fel az egyházat „minden jóra”, és „akaratának teljesítésére” (Zsid 13,21). Mindazonáltal a teológia az egyház evangéliumi szolgálatának egyik módja, és célja a keresztyén közösség építése. Ezért szorosabb kapcsolatban áll például az ighirdetéssel és a katekézissel, mint a történelemmel és a filozófiával. Bármilyen diszciplináris és intézményi

⁴⁹ D. Bonhoeffer, *Act and Being*, Collins, London, 1961, 145. (itt az angol idézet a régi fordítást követi)

⁵⁰ Ursinus, „Oration”, 1.

formát is öltön a teológiai tevékenység, annak alá kell rendelnie magát a teológia hivatásának és céljának, vagyis annak, hogy a teológia Isten által az egyház épülésére hivatott és felhatalmazott, valamint annak, hogy a teológia a megkereszteltek közösségében helyezkedik el.

Másodszor, a teológia a Szentírás egyházi olvasásának iránymutatásával tölti be a tisztjét. Ez az iránymutatás szerény vezetés. A teológia nem irányíthatja parancsoló módon az egyház Szentírás-olvasását, mert akkor nemcsak egy akadémikus tanítóhivatal szerepét kezdené játszani, hanem a Szentlélek munkáját is magának tulajdonítaná. A teológia nem irányíthatja az egyház Szentírás-olvasását azáltal sem, hogy megköveteli, hogy ez az olvasás megfeleljen a szöveg olvasásának azon kritériumainak, amelyeket más olvasóközösségek – mindenekelőtt az akadémiai egyesületek – normatívnak tartanak. Más szavakkal, a teológia az iránymutatását nem az egyháztól való viszonylagos távolságtartás pozíciójából ajánlja fel.

A teológia inkább az egyházat irányítja azáltal, hogy példát mutat a Szentírásnak mint a *viva vox Dei*nek való alávetettségére. A teológia nem uralkodik az egyházon, és nem követeli meg az egyháztól, hogy alávesse magát az ítéleteinek; mindaz, amit kínál, az az evangéliumra való odafigyelés és az evangélium előtti hódolat példaértékű bemutatása. A teológia tehát az egyháznak az evangélium Szentírásbeli *meghallása*, és csak ezen az alapon tanítás vagy iránymutatás.

Harmadszor pedig ezek alapján megállapíthatjuk, hogy a Szentírás nem csupán a teológia részterülete, hanem a teológia központja, és a teológiai munka minden aspektusa a Szentírás olvasására irányul, mert – ahogy Ursinus fogalmazott – „a Szentírás olvasása és a Szentírás feletti szorgalmas meditáció [...] az istenismeret tanulmányozásának legmagasabb foka”.⁵¹ A Szentírás olvasása nemcsak az, amelyből a teológia kiindul, hanem az is, amelyre a teológia irányul. A keresztyén teológia a Szentírás figyelmes olvasásának ismétlődése a gondolkodás mozgásrendszerében.

Ez különösen a dogmatikai vagy rendszeres teológia természetére vonatkozik. A keresztyén dogmatika fogalmai és nyelvezete a Szentírás olvasásának aktusát „követi végig”; ezek a figyelmes olvasásból tanultak reflektív fogalmakba való átültetése. Ennek az átültetésnek nem az a célja (mint Hegelnél), hogy az reprezentálásból a fogalomba lépjen, hanem egyszerűen az, hogy megrajzolja a Biblia azon olvasatainak térképét, amelyek a legjobban tudják elősegíteni az evangélium szuverenitását az egyházban. A teológia (a térképészeti metaforánál maradva) egy olyan kivetítés, amely lehetővé teszi a Szentírás olvasóinak, hogy eligazodjanak

⁵¹ „Touching the Doctrine”, in *The Summe of the Christian Religion*, 24.

a bibliai világban. Ezért (ahogyan Barth fogalmazott Anselm-könyvében) a teológiai *intelligere* nem jelent mást, mint „elolvasni és elgondolkodni azon, amit már elmondtak”;⁵² vagyis a teológia „nem más, mint a *legere* egy elmélyült formája”.⁵³ Bizonyos, hogy *elmélyült legere*, mivel a teológiai reflexiónak van egy megfelelő szintje, amelyet nem szabad a hitnek a *Credo* felfogására irányuló közvetlenebb tevékenységeibe belezsugorítani. Ami viszont itt döntő fontosságú, az az, hogy a hit megértésének részeként a dogmatikai teológia nem áll a „már elmondottak” felett; és nem is az annak lehetőségére vagy szükségességére vonatkozó vizsgálatról szól. Feladata szerényebb és korlátozottabb körű. „A dogmák” – javasolta Hermann Diem – „az átkő folyamatában keletkeztek.”⁵⁴ Ha ez így van, akkor a dogmatikának az a feladata, hogy képessé tegye az egyházat arra, hogy *ecclesia audens* legyen, és segítse a Szentírás kompetens olvasását és befogadását. Így ez egy felhívás az odafigyelésre, egy emlékeztető, hogy mivel a Biblia használatát mindig fenyegeti a domesztikáció, az egyháznak mindig a Szentírással kell *újrakezdenie*. A teológia így a legmegfelelőbb meghívás a Szentírás olvasására és újraolvasására, hogy meghalljuk és magával ragadjon minket a Szentírás felszólítása, amely Isten Igéjének bűnbánó, nem manipulatív befogadására készlet.

Ezért elsődleges fontosságú, hogy a dogmatikát ne úgy értelmezzük, mint a Szentírás kijavításait. A dogmatika elméleti nyelvezetének viszonylagos szükségessége nem szabad, hogy elvakítson bennünket attól a tényről, hogy ki van téve a „parafrázis eretnekségének” – annak a feltételezésnek, hogy a teológia, ha egyszer megfogalmazza, akkor hatékonyan helyettesíti a Biblia kezdetlegesebb nyelvi formáit.⁵⁵ Végzetesen könnyű a tanítás viszonylag tiszta vonalvezetését előnyben részesíteni a Biblia sokkal nehezebben kezelhető, elméletileg nem kidolgozott anyagával szemben. De ha egyszer elkezdjük ezt a folyamatot, a doktrína hamarosan a keresztyén nyelvezet néhány tartósan zavaró részétől való megszabadulás eszközévé válik: a dogma retorikája valójában arra szolgálhat, hogy az egyháznak az evangéliumról alkotott felfogását de-eszkatologizálja. A dogmáról és annak retorikájáról szóló megközelítésben valami sokkal könnyedebbre, alacsonyabb szintűre és hozzávetőlegesebbre van szükség, ami így kisebb valószínűséggel kelhetne versenyre a Szentírással, illetve kisebb valószínűséggel szorítaná ki azt, amely a keresztyén hit alapjául szolgáló tanúságtétel.

⁵² K. Barth, *Anselm. Fides Quaerens Intellectum*, SCM, London, 1960, 40.

⁵³ Uo. 41.

⁵⁴ H. Diem, *Dogmatics*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1959. 301.

⁵⁵ D. Tracy, *The Analogical Imagination*, SCM, London, 1981, 293⁵⁷. Lásd továbbá G. Lindbeck tiltakozását a „fordítás teológia” ellen in „Scripture, Consensus and Community”, in R. J. Neuhaus, szerk., *Biblical Interpretation in Crisis*, Eerdmans, Grand Rapids, 1989, 87k.

A dogmatika retorikáját tehát a szerénység és az átláthatóság jellemzi. Ez valójában azt jelenti, hogy a dogmatikai teológia akkor működik a legjobban, ha egyfajta magyarázat a Szentíráshoz – a keresztyén evangélium igazságának diszkurzív megisméltése vagy jelzése, ahogyan azzal a Bibliában találkozunk. Mindenekelőtt szükség van a dogmatika természetének egy olyan önmehtagadó megértésére, amelyben a dogmatika funkciója kimerül a Szentírással szemben **[vis-à-vis]** betöltött szerepében. „[A]z egyház dogmatikai tevékenységét, próbálkozásait, hogy nyilvános és közös nyelvét úgy strukturálja, hogy az ítélet és a megújulás lehetőségeit ne temesse el, folyamatosan annak tudatában kell fegyelmeznie, hogy cselekvésével helyet adjon Isten szabadságának – Isten szabadsága az egyház önértetétől és hatalmától megüresedett területen jelenik meg, hogy így Isten szabadsága megújítóvá és feloldozóvá válhasson.”⁵⁶ Ha a dogmatikának köze van ahhoz, hogy „helyet adjon Isten szabadságának”, akkor a retorikájának elég szerénynek kell lennie ahhoz, hogy a Szentírással való odafigyelést demonstrálja és ösztönözze.

Negyedszer, a teológia retorikáját a célja alakítja, amely nem más, mint az egyház építése a Szentírás olvasásának iránymutatásán keresztül. A teológia retorikája az az eszköz, amellyel úgy helyezkedik el a hallgató vagy olvasó előtt, hogy a lehető legnagyobb hatást érje el, és ezáltal a lehető legmélyebben és tartósabban formálja az olvasót. A „retorikát” itt nagyon általános értelemben használjuk, és nemcsak a nyelv megválasztására és használatára utalunk, hanem a teológus által alkalmazott meggyőzőési stratégia egészére: a műfajra, a tekintélyek alkalmazására, a közös feltételezéseknek és elvárásoknak való megfelelésre vagy azoktól való elhatárolódásra, illetve a megszólítás módjára. Mivel a modern tudományos teológia önértelmezésének nagy részét a rokon tudományterületek (történelem, filozófia, társadalomtudomány) normáiból vette át, retorikája gyakran a modern intellektuális diskurzus normáihoz igazodik. Ennek megfelelően gyakran a diskurzus olyan módozatai domináltak, amelyek az olvasót úgy szólítják meg, mint aki az értelem birtokosa, fenntartásokkal bíró és a valóság egy adott változatához nem ragaszkodó, aki számára a jóváhagyás a bizonyítékok ésszerű mérlegeléséből következik, amelyeket egymásra épülve úgy mutatnak be, hogy az elme ítélőképességére apelláljanak. A klasszikus teológia nagy része ezzel szemben elsősorban (természetesen nem kizárólagosan) Jézus Krisztus tanítványainak tanításával, vezetésével és formálásával foglalkozott.⁵⁷ Ennek hatása a teológia retorikájára nem csak az, hogy kegyes

⁵⁶ R. Williams, „The Incarnation as the Basis of Dogma”, in R. Morgan, szerk., *The Religion of the Incarnation*, Bristol Classical Press, Bristol, 1989, 89.

⁵⁷ Ezt nevezik „szaturális” elvnek: a teológiai tanítás „aretegenikus”, mivel az a pasztorális feladata, hogy az erények nevelésére és ezáltal azok épülésére törekedjen. „A keresztyén doktrínák akkor működnek pasztorálisan, amikor a teológus feltárja az isteni pedagógiát, azaz hogy az olvasót vagy hallgatót bevonja annak az

sallangokkal enyhíti a formális teológiai vita szigorú vonalait. Még kevésbé arról van szó, hogy a teológiát fel kellene adni bármilyen gyakorlati kérdés miatt, amely aktuálisan az egyház napirendjére került. Sokkal inkább annak a felismeréséről van szó, hogy a Szentírásban Isten egyházat megszólító szavait követve a teológia nem lehet más, mint az evangélium dicsérete.

Ennek vannak következményei a teológiai írások műfajaira nézve. A klasszikus keresztyén teológia jelentős része a hagyomány főbb szövegeihez fűzött kommentárként, parafrázisként vagy reflexióként íródott – elsősorban a bibliai szövegekhez, de a bibliai szövegekből levezetett hitvallási vagy más, kellőképpen tekintélyes és maradandó írásokhoz fűzött kommentárként készültek, amelyek az evangélium folyamatos gazdagodását szolgálták. A modern teológia többnyire elvesztette a kapcsolatot ezzel a műfajjal.⁵⁸ A bibliai kommentár általánosságban a nyelvészeti, történeti és irodalmi magyarázatok tárházává vált; a hitvallásos szövegekhez fűzött modern kommentárok gyakran alig többek, mint a hitvallás címszavai alá csoportosított szabad elmélkedések. A klasszikus (bibliai vagy egyéb) művek folyamatos parafrázisa vagy bővítése hanyatlásának egyik fő oka az, hogy a műfaj nehezen illeszkedik a modernitás anti-sztatutóriális tendenciájába, amely alapjaiban határozta meg a tudományos retorikát, és amely miatt ezek a régebbi műfajok aligha tekinthetők intellektuális diskurzusnak. A modern művek szándékosan nem eredetiek; azonnal *in medias res* visznek minket, és nem érzik túlzottan fontosnak, hogy *de novo* kezdjenek; nem fogadják el, hogy a „recitálás” és a „kreativitás” szükségszerűen ellentétesek.⁵⁹ Meglehetősen kevés figyelmet fordítanak arra, hogy beszámoljanak a történelmi kialakulásáról annak, amit magyaráznak. [Pedig a magyarázott klasszikusoknak – kiegészítés, így lesz érthető?] a Biblia nyelvéhez és az abból származó dialektusokhoz fűződő kapcsolatuk megelőzi a magas kultúra vagy a filozófia nyelvéhez fűződő kapcsolatukat. Továbbá rendszerezetlenek is, mivel mellőzik az anyaguk újraszervezését, és inkább hagyják, hogy a saját logikájuk érvényesüljön, anélkül, hogy azt külső sémák szerinti megfelelési kényszernek vetnék alá. Mindenekelőtt transzparenssek a Szentírás számára, amely prófétai és apostoli beszédeinek erejét egyszerűen csak jelezni igyekeznek. Kálvin ezt mondja az olvasóhoz intézett beszédében, amellyel a zsoltárokhoz írt kommentárját vezeti be:

elgondolásba, hogy a háromságos Istennel való élet elősegíti a méltóságot és a kiváltságot”: E. Charry, *By the Renewing of Your Minds. The Pastoral Function of Christian Doctrine*, Oxford University Press, Oxford, 1997, 18; lásd továbbá S. Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995. és W. Placher, *The Domestication of Transcendence*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996, 52–68.

⁵⁸ A kommentárok jelentőségéről lásd P. Griffiths, *Religious Reading. The Place of Reading in the Practice of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1999, 77–97. és kiváltképp J. B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary. A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton University Press, Princeton, 1991.

⁵⁹ Lásd ehhez a florilégiummal kapcsolatos kommentárokat J. Pelikan, *The Vindication of Tradition*, Yale University Press, New Haven, 1984, 74k.

Ezért nemcsak a tanítás egyszerű és világos formáját őriztem meg mindvégig, hanem hogy minden hivalkodástól a lehető legmesszebb kerüljek, többnyire tartózkodtam mások véleményeinek a cáfolatától, jóllehet ez hihetőbb kinézetet kölcsönzött volna a munkának. Soha nem tértem ki az ellenvéleményekre mindaddig, amíg fel nem lépett annak veszélye, hogy ha elhallgatom ezeket, olvasóimat kétségek és zavarodottság közepette hagyom. Ugyanakkor érzem, hogy sokak számára sokkal elfogadhatóbb lenne, ha nagy tömegben halmoztam volna fel látványos, a szerző számára hírnevet hozó anyagokat, de semmit sem éreztem fontosabbnak, mint az egyház épülésének támogatását.⁶⁰

Kevés tömörebb megfogalmazás van a teológia tisztségéről az Ige egyházában.

Az előző vázlat a teológia és a teológiák természetéről, valamint a Szentíráshoz való viszonyukról szólt őszinte utópiával, és ezért felelőtlennek is tekinthetjük. De az utópiák nem mindig fantáziák; lehetnek kísérletek arra, hogy elérjék az eszkatologikust, és elképzeljék azokat a formákat, amelyeket a megtérés tölthet be. A teológiai értelem utópikus bemutatása két dolog rögzítésére tesz kísérletet: arra, hogy az értelem csak pusztulása révén újulhat meg, és hogy az értelem pusztulásának vége nem más, mint megújulása. A pusztulás és megújulás komolyan vétele szinte elkerülhetetlenül azt fogja jelenteni, hogy a teológia a modern egyetem perifériájára kerül. A természetes értelem elégségessége (vagy legalábbis a természetes értelemtől eltérő dolgok alkalmazhatatlansága) mellett elkötelezett kontextusokban a teológiának lesz valami botrányos vonása. Végző soron az a botrányos a keresztyén teológiában, hogy azon értelem műve, amely csak akkor töltheti be a tisztségét, ha magán viseli a jegyeit a bölcsök bölcsességének és az értelmesek értelmének Isten általi megsemmisítésének. *Ha magán viseli ezeket a jegyeket [...] mert nincs biztosíték arra, hogy a teológia viselni fogja őket.* A teológus egyik örök kísértése, hogy elhatárolja a teológiai értelmet az isteni és az emberi bölcsesség közötti abszolút töréstől, hogy a teológiai értelmet a keresztségtől eltérő jel alá helyezze. Az ennek való ellenállás – a teológiai lét megélése a keresztség jegyében – megköveteli, hogy a teológiai értelem minden tevékenységében Isten kettős műve legyen felismerhető: az ítélet és az életadás. Az ítélet Istennek az a műve, amely a világ bölcsességét bolonddá teszi; az élet ajándékozása pedig magában foglalja azt a tényt, hogy Jézus Krisztus valóban az a bölcsesség, amely által a teológiai értelem fenntartható.

⁶⁰ J. Calvin, „John Calvin to the Godly Reader Sends Greeting”, in *A Commentary on the Psalms*, Vol. I, Clarke, London, 1965, 23k.

A keresztség a teológiai értelem eredete és állandó feltétele. E jegyben létezve a teológia elkerülhetetlenül némi szorongással szembesül a modern egyetem kutatási intézményeiben.

A szorongás azonban nem jelenti szükségszerűen azt, hogy a teológiának ki kell vonulnia a közintézményekből. Ha a teológiának egészséges kritikával kell viszonyulnia ahhoz a feltételezéshez, hogy az ilyen felsőoktatási intézmények a felelősségteljes intellektuális tevékenység egyetlen megfelelő színterei, akkor nem kevésbé kell szkeptikusnak lennie azzal a feltételezéssel szemben sem, hogy a teológia megszentelődése szükségszerűen az ilyen kontextusoktól való elszakadással biztosítható. A teológiai értelem működésének körülményeivel kapcsolatos kérdések – akárcsak a módszerekkel kapcsolatos kérdések – olyan körültekintő döntések, amelyeket a konkrét körülmények megítélésének és a teológiai értelem céljainak világos felismerése kell, hogy vezéreljen, amelyek nem egyszerűen a tágabb kulturális konvenciókból, hanem Isten ökonómiájából fakadnak.

Annyi bizonyos, hogy annak a teológiának, amelynek meghatározó tevékenysége az exegetikai értelem, készen kell állnia arra, hogy kivegye a részét a száműzetését kísérő megaláztatásból és ítékezésből. A száműzetés megpróbáltatásai alatti túlélés számos gyakorlatot [**practices – szokást?**] foglal magában, amelyek közül kettő kiemelkedő. Az egyik a közösség az Ige alatt – vagyis a közös élet, amelyet az Isten kommunikatív jelenlétének közös valóságában való gyönyörködés vezet. Az értelem megköveteli a *koinóniát*.⁶¹ A második az az alapvető cselekedet, amellyel az értelem közös élete tisztulásért, védelemért és igazságért folyamosodik, nevezetesen az imádság: „Adja meg az Úr, hogy tanulmányozhassuk bölcsességének mennyei titkait, és az ő dicsőségére és a mi épülésünkre igaz haladást érjünk el a vallásban” (Kálvin).

⁶¹ A racionális tevékenység és a társadalmi viszonyok kölcsönös függőségéről lásd A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London, 1999.

Konklúzió helyett

„Tehát, testvérek, azért emlékeztetek erre, hogy valahányszor szíveteket az Írásokhoz emelitek, amikor felhangzik az evangélium, hogy »kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige«, és a többi, amit olvasnak, értsétek, hogy szíveteket a hegyekre emelitek! Ha nem a hegyek mondanák ezt, nem jönnének rá, hogy honnan értsétek meg. Tehát a hegyekről jön segítségünk, hogy ezt egyáltalán meghalljátok, de még nem érthetitek, amit hallotok. Hívjátok segítségül Istent, aki az eget és a földet alkotta, mert így beszélni tudnak a hegyek, bár ők maguk nem tudnak megvilágosítani, mert ők is a hallás által világosulnak meg! Ezért azt, aki ezeket mondta, maga János fogadta be, testvérek, aki az Úr kebelén feküdt, és az Úr kebeléből itta, amit nekünk kínált. De szavakat kínált, a megértést pedig onnan kaphatod meg, ahonnan ivott, aki téged kínált, hogy emeld a szemedet a hegyekre, ahonnan a segítséged jön, hogy ezért, mint egy kelyhet, a felkínált igét fogadd el; és mert segítséged az Úrtól van, aki eget és a földet alkotta, töltsd meg hát a kebledet onnan, ahonnan ő megtöltötte, mivel elmondtad, hogy segítségem az Úrtól van, aki az eget és a földet alkotta. Aki tehát teheti töltekezzen!

Testvérek, ezt mondtam; ki-ki úgy emelje fel szívét, ahogyan alkalmasnak látja, és értse meg, amit mondanak!

De talán azt mondjátok, hogy valóságosabb vagyok nektek, mint az Isten. Távol legyen! Ő sokkal valóságosabb, mert én a szemetek előtt jelenek meg, míg ő a lelkiismeretekben van ott. Felém a fületeket, felé a szíveteket [fordítsátok], hogy mindkettőt megtöltsétek! Íme, szemeteket és érzékeiteket emelitek hozzánk, nem hozzánk, a hegyekről valókhöz, hanem magához az evangéliumhoz, magához az evangélistához, szíveteket pedig Istenhez, hogy megtöltsé. És mindenki úgy emelje, hogy lássa, mit emel, és hova emeli! Amit mondtam – mit emel, és hova emeli – lássa, milyen szívet emel; mert az Úrhoz emeli. Nehogy a testi gyönyör terhével megrakottan azelőtt hulljon alá, mielőtt felemelkedik. De látja-e ki-ki magát, hogy a test terhét cipeli? Munkálkodjon azon önmagtartóztatással, hogy megtisztítsa, amit az Úrhoz emel. Mert »boldogok a tisztaszívűek, mert ők meglátják az Istent.«¹

¹ Szent Ágoston, *Beszédek Szent János evangéliumáról*, 1. köt. Ford. Révészné Bartók Gertrud, Jel Kiadó, Budapest, 2008. I. 7. (23–24.)