Farkasfalvy Dénes

BEVEZETÉS A SZENTÍRÁS/ TUDOMÁNYBA

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR I/6
Farkasfalvy Dénes, Bevezetés a szentírástudományba

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Róma) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Adriányi Gábor (Bonn) — Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Klagenfurt) — Csányi Apor Dániel (Dallas) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Róma) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Vass György (London) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München).

FARKASFALVY DÉNES

BEVEZETÉS A SZENTÍRÁSTUDOMÁNYBA

Róma 1976

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő hangok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Dario Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

BEVEZETÉS

A kereszténység kezdettől fogva szent könyvek birtokosa. Amikor az Ószövetség népéből és vallásából kibontakozik, annak szent könyveit magáénak vallja. A régi írások új értelmezésével nem elégszik meg. Amit először élőszóval hirdet, azt írásban lerögzíti jórészt még az első keresztény nemzedék életében. A legrégibb keresztény emlékek tanúsítják, hogy a keresztény hit hirdetői és kifejtői Isten szavát mindenkor írásos forrásokból is *merítették.*

Ugyanakkor a kereszténység nem írásmű szülötte és nem is az írott betű rabja. A szent könyveket, amelyeket a zsidóságtól átvesz, Krisztus hitének fényében értelmezi. Ez a Krisztus-hit először nem írott betű, hanem élőszó útján terjed. Csak az első keresztény nemzedék életének vége felé rögzítik le írott formában. A kereszténység hisz abban, hogy az Isten Lelke, az Isten szava és ereje, amely a zsidóság történelmét és hitét formálta, Krisztusban és Egyházában sohasem tapasztalt intenzitással újra jelen van. Éppen ez a jelenlét teszi lehetővé, hogy a régi szent iratok ismét aktuális értelmet nyerjenek, és a keresztények Krisztus-hitében betetőzésüket és teljes gazdagságukat megmutassák. A kereszténység tehát könyvvel a kezében születik, léte első kibontakozásában könyveket hoz létre, a könyveket mint Isten szavának okmányait tiszteli és használja, de ugyanakkor Isten továbbélő aktív működését is hiszi, hirdeti és tapasztalja.

A fenti alapvető tények felvázolják könyvünk problematikáját. Mit jelent a keresztény ember hite a Szentírásban mint Isten szavában? Milyen értelemben és miért

vagyunk meggyőződve arról, hogy a zsidóságtól átvett szent könyvekben az Isten szava szól? Hogyan válaszoljuk meg ugyanezt a kérdést az újszövetségi könyvekről? Milyen módon különböznek ezek a könyvek egyrészt más vallások szent irataitól, másrészt a zsidóság és a kereszténység más (esetleg egykorú) írásműveitől? Továbbá amennyiben a Szentírás könyveiben Isten szava szól sajátos, különleges és egyedülálló értelemben, hogyan adhatunk számot annak emberi tulajdonságairól, erényeiről és fogyatékosságairól? Hogyan kell használnunk, kutatnunk és értelmeznünk ezeket az iratokat a hitkérdések tisztázására, a közös és magánimádság előmozdítására és minden olyan alkalommal, amikor a lelki-szellemi, értelmi és érzelmi élet síkján Istennel akarunk találkozni?

A teológia hagyományosan két nagy kérdéscsoportot különböztet meg. Egyrészt tárgyalja a Szentírásnak mint Isten szavát tartalmazó, sugalmazott írásos anyagnak létrejöttét (inspirációtan), másrészt elemzi a Szentírás értelmezésének módszerét és szabályait (hermeneutika). Amennyiben technikus részletkérdésekről van szó, ez a szétválasztás helyes és szükséges. Az általános alapigazságok szempontjából azonban a szentírási teológia e két ága szoros kapcsolatban áll és egyik sem tárgyalható a másik nélkül. Ez főképp akkor mutatkozik meg, amikor az első évszázadok (sőt igazában az első tizenkét keresztény évszázad) idevonatkozó nézeteit vizsgáljuk. A sugalmazásra vonatkozó gondolatokat ugyanis a keresztény teológusok mindig a szentírás-magyarázat kapcsán, az értelmezés módszereinek érdekében (vagy azok megvitatására) vetették fel. Sőt elmondható, hogy egy-egy teológiai elgondolás a sugalmazásról rendszerint úgy alakult ki, hogy a teológus számot akart adni magának azokról az igazságokról, amelyek szentírásmagyarázó módszerét igazolják. Azaz a keresztény tapasztalat rendjében előbb van a Szentírásba vetett hit s e hit alapján találkozás Isten

szavával, és csak ezt követően alakul ki az a reflexió, amely a sugalmazott szó létrejöttének okait és módját vizsgálja. A teológia története világosan mutatja, hogy egy bizonyos elméletet vagy tanítást a sugalmazásról mindig megelőz valamifajta szentíráshasználat és hermeneutikai gyakorlat. Rendszerint a szentírás-magyarázat módszerei (s az abból származó nehézségek) szabják meg azt az irányt, amelyben a teológus elindul, hogy a sugalmazás hitét kifejtse és rendszerezze. Ugyanakkor az elmélet rendjében a sugalmazást illető felfogásunk határozza meg hermeneutikai rendszerünket: a szentírás-magyarázat sokszor nem más, mint az inspiráció teológiájának gyakorlati alkalmazása.

E könyv célja elsősorban az, hogy teológiai *bevezetést adjon a Szentíráshoz. Mérete nem engedi meg, hogy alapkérdéseken túl a Szentírás magyarázatának technikus kérdéseit tárgyaljuk. Bár a teológia múltjának anyagából bőven akarunk meríteni, történelmi részletkérdésekbe sem bocsátkozhatunk. Mindez azt javasolja, hogy a sugalmazás és a hermeneutika kérdéseit egységben és összefüggésben vizsgáljuk. A Szentírás teológiáját elsősorban nagy összefüggésben kívánjuk felvázolni, kiemelve mindenütt az egyes kérdések közti szerves kapcsolatokat, néha talán elnagyolt, de mindig lényeget ábrázoló vonásokkal.*

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

A szentírási könyvek könnyen érthető jelzésein kívül füzetünkben a következő rövidítések fordulnak elő:

DB H. Denzinger—Cl. Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum.*

DS H. Denzinger—A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum.*

ELSŐ FEJEZET

« AZ ÍRÁSOK SZERINT... »

(Az Egyház mint az Ószövetség könyveinek örököse)

(1) A Krisztus-hit első megjelenési formája, az Ősegyház hite, szoros kapcsolatban áll az «Írásokkal», az ószövetségi nép Szentírásával. Legrégibb írásos emlékünk a feltámadás hitéről, Szent Pál első levele a korintusiakhoz (Kr. u. 55-56-ból) kifejezetten állítja ezt a kapcsolatot: « Elsősorban azt hagytam rátok, amit magam is kaptam: Krisztus meghalt a bűneinkért *az Írások szerint*; eltemették és harmadnapra feltámadt *az Írások szerint* » (1Kor 15, 3-4). Kérdéses, hogy az apostol pontosan melyik szentírási helyekre gondol: vajon Izajásnak a szenvedő szolgáról szóló szövegeire vagy Ózeás szavaira: « Két nap múlva életet ad, harmadnapra feltámaszt » (Óz 6,2)? Nem kétséges azonban, hogy Krisztus művének csúcseseményeiben az Írások beteljesülését látja.

Nemcsak arról van szó, hogy Krisztus életművének főbb tényeit az ószövetségi Írások valami módon « előrevetítik ». A keresztény igehirdetés általában feltételezi az Ószövetség hitét, és ennek következtében az ószövetségi Szentírást is mint Isten szavának hitelt érdemlő forrásait használja. Az Apostolok Cselekedetei világosan mutatja, hogy az evangélium hirdetése mindenütt a zsidó közösségen belül kezdődött. Még Szent Pál is, aki a pogányok közötti igehirdetést különlegesen a saját hivatásának tartotta, minden városban először a zsinagógában hirdette Krisztust és első híveit a zsidók közül toborozta. A zsidóknak szánt igehirdetés érvelése viszont jellegzetesen

mindig az Írásokra támaszkodik. Szent Pál római működésének leírása jól kidomborítja ezt a tényt: « Meggyőző erővel magyarázott nekik az Isten országáról, és reggeltől estig igyekezett őket megnyerni Jézusnak a Mózes törvényéből és a prófétákból merített érvekkel » (Csel 28,23). Akár Szent Péter pünkösdi beszédét vesszük példának (Csel 2, 14-36), akár Pál prédikációját a piszidiai Antiókhiában (Csel 13, 15-41) vagy Fülöp beszélgetését az etiópiai udvarnokkal (Csel 8, 26-38), a kiindulópont mindenütt valami ószövetségi szöveg, amelynek alapján bizonyítják, hogy Jézus a Messiás, az Isten Fia. Hogy ez az érvelés a mai ún. tudományos exegézis előtt menynyire meggyőző, most ne firtassuk; bizonyára más gondolatvilág, másféle szövegmagyarázat és történelemszemlélet szerint van felépítve. Elég látnunk azt, hogy az első keresztény hithirdetés feltételezte az Ószövetség tekintélyét, abból indult ki és arra épült.

A források tanúsága tovább is mutat. Az apostoli Egyház gyakorlatában az « Írások » nemcsak eszközül szolgálnak a keresztény hit bizonyítására. A viszony kölcsönös: Krisztus hitben való elfogadása egyben az Írások megértéséhez is kulcsot ad. Szent Lukács szerint a feltámadt Jézus megmagyarázza apostolainak, hogy szenvedésével és feltámadásával mindaz beteljesült, «amit Mózes törvényében, a prófétákban és a zsoltárokban megjövendöltek róla». Evvel «megnyitotta elméjüket, hogy megértsék az Írásokat» (Lk 24, 44-45). Eszerint a Krisztus-hit nemcsak az Ószövetség valamiféle folyománya, bizonyos állításainak megvalósulása, hanem bevezet az Ószövetség *igazi és teljes* megértésébe. Az Ősegyháznak ezt a meggyőződését fejezi ki a Jelenések könyvének látomása a hétpecsétes könyvtekercsről, amit a megölt és megdicsőült Bárány átvesz, hogy feltörje pecsétjeit (Jel 5, 1-10). Az apostolok Egyháza a legkorábbi forrásokban úgy jelenik

meg, mint az Írások teljes jogú birtokosa, igazi értelmük letéteményese és hirdetője.

(2) Ez a meggyőződés, amellyel az Ősegyház az ószövetségi írásokat sajátjának tekinti, igazában az Úr Jézus felfogásában gyökerezik. Ő is működése során nemcsak általánosságban veszi Izrael üdvösségtörténetét kiindulópontul, hanem közvetlenül is az Írások szövegéből indul ki. A zsinagógai szokás szerint bibliai szöveget olvas és magyaráz. Bemutatkozása a názáreti zsinagógában Izajás könyvének egy részletére alapul: « 'Az Úr lelke rajtam: Ő kent fel engem, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek...' (Iz 61, 1-2). Azután összetekerte az Írást, visszaadta a szolgának és leült. A zsinagógában minden szem rászegeződött. Akkor megszólalt: 'Ma beteljesedett az Írás, amit az imént hallottatok' » (Lk 4, 18-21).

A fenti idézetek java ugyanazon szerző műveiből való. Kétségkívül *Szent Lukács,* a harmadik evangéliumnak és az Apostolok Cselekedeteinek szerzője egyike azoknak, akik a legvilágosabban jelzik az ószövetségi írások és a Krisztus- hit kapcsolatát. Bár más módon és más árnyalattal, a többi evangélista is hasonló gondolatokat fejez ki. A Hegyi Beszéd *Máténál* tele van utalásokkal a mózesi törvényre. Jézus mint törvényhozó magasabb rangú Mózesnél (« Hallottátok a régieknek szóló parancsot... én pedig mondom nektek » Mt 5,21.27.33.38.43), és új törvényt ad, de ugyanakkor jövetelének célja nem más, mint hogy « tökéletessé tegye », teljességre vigye a törvényt és a prófétákat (Mt 5,17). *Szent Jánosnál* fontos téma az Írások tanúsága. Krisztus ellenségei az Írásokból érvelnek: « Hát Galileából jön a Messiás? Nem azt mondja az Írás, hogy a Messiás Dávid családjából és Betlehem városából jön, ahonnan Dávid is származott » (Ján 7, 42)? Krisztus is az Írások tanúságára hivatkozik: « Vizsgáljátok az Írásokat, mert azt tartjátok, hogy bennük örök életet találtok. Éppen azok tanúskodnak rólam » (Ján

5, 39). Akik Jézust elvetik, igazában elvetik Mózest is, hiszen Mózes könyveinek elfogadása Jézus elfogadását eredményezné: « A ti vádlótok Mózes lesz, akiben reménykedtek. Ha Mózesnek hinnétek, talán nekem is hinnétek, mert ő énrólam írt » (Ján 5, 45-46). A legrégibb evangélium, *Szent Márké,* kétségkívül kevés reflexiót tartalmaz az Írások értékéről, főképp azért, mert általában kevés formális tanítást nyújt, inkább eseményeket közöl. De még ez az evangélium is világosan mutatja, hogy Jézus ismételten az ószövetségi Szentírást idézi (lásd pl. Mk 2,23; 4,12; 7,7-11), tanító működése a zsinagógák keretében folyik meglehetősen hosszú időn keresztül (Mk 1,21; 3,1; 6,2). Krisztus messiási mivoltát Szent Márk a maga jellegzetes stílusában szentírási idézetekkel sejteti és körvonalazza (Mk 12, 10-11; 12,36-37). Talán mindennél jobban rávilágít Jézus és az Ószövetség viszonyára az a példabeszéd, amelyet a gonosz szőlőmunkásokról mondott és Márk is közöl (Mk 12, 1-12). Izraelnek szőlőskerthez való hasonlítása izajási hasonlat. A szőlősgazda egyik szolgáját a másik után — azaz a próféták hosszú sorát — meneszti a szőlőművesekhez. Végül is elküldi egyetlen fiát, akit megölnek. A példabeszéd történet formájában közli azt, amit másutt tanításként olvasunk: Jézus jövetele az isteni küldetések ugyanazon sorozatához tartozik, mint a prófétáké. Jézus a küldetéssor végén és csúcsán áll. Ahogy a fiú a szolgánál rangosabb, az ő jövetele minden korábbi küldött jövetelét felülmúlja.

(3) Ha azt mondjuk, hogy az Egyház az ószövetségi Szentírást a zsidóságtól « örökölte », egyszerre túl sokat és túl keveset mondunk. Túl sokat: a kereszténység létrejötte idején az « ószövetségi Szentírás » mint ilyen, azaz mint a szent könyvek pontosan körülhatárolt gyűjteménye, még igazában nem létezik. Csak jóval Jeruzsálem lerombolása után, Kr.u. 90 körül születik meg a zsidóság

szent könyveinek végleges listája. Inkább azt kell mondanunk, hogy a keresztények átveszik és használni kezdik mindazokat a könyveket, amelyeket később a zsidóság a szent könyvek jegyzékébe felvett. Viszont szent könyvként használnak és idéznek más műveket is, olyanokat, amelyekről a zsidóság körében még nem alakult ki egyetértés, és amelyeket később a zsidók nem vesznek be szent könyveik közé. Következésképpen a mai katolikus « Ószövetség » több könyvet tartalmaz, mint a zsidó Biblia. A zsidó vallásos irodalom egyes műveit a keresztények Szentírásnak minősítették, míg a zsidóság (az a réteg, amely a pusztulást túlélte) másként határozott. Ezek az ún. «deuterokanonikus» könyvek a következők: Sirák fia könyve. Bölcsesség könyve, Báruk, Judit, Tóbiás, a Makkabeusok két könyve, Eszter és Dániel könyveinek görög részletei. A zsidó szétszóratás egyes csoportjai ugyanezeket a könyveket Szentírásként olvasták, de a zsidók jamniai zsinatán — talán elsősorban keresztényellenes irányzatok hatására — a jelenlevő farizeuspárti többség e könyvek ellen döntött. A kérdést bonyolítja az a tény, hogy a reformáció idején a protestáns keresztények abban a hiszemben, hogy az eredeti őskeresztény kánonhoz térnek vissza, elvetették a deuterokanonikus könyveket és átvették a jamniai zsidó kánont. Protestáns bibliakiadások rendszerint csak függelékben mint « apokrif » írásokat közlik a fenti könyvek szövegét. A történelmi tény mindenesetre az, hogy a születő Egyház nem egy kész « Ószövetséget » vett át, hanem a zsidóság körében tekintéllyel rendelkező szent könyvekből a saját ítélete szerint szabadon merített.

Másrészt, mikor az « Ószövetség átörökléséről » beszélünk, túl keveset mondunk. A keresztények Szentírásba vetett hite csak részben azonos avval, amit a zsidó közösség ezekben a könyvekben látott. Az ugyan igaz, hogy a Szentírásra vonatkozó teológiai fogalmak és kife-

jezések nagy részét a kereszténység bizonyos természetességgel átvette a zsidóságtól a szent könyvekkel együtt. Ezek egy része magában a Szentírásban is kifejeződik: a Szentírás « Isten szava », Dávid, Mózes, a próféták és más sugalmazott emberek által Isten maga szól a szövegekben, a könyvek sugalmazás, Szentlélektől való ihletettség eredményeként jöttek létre stb. Ezeket a fogalmakat az Újszövetség is nem egyszer használja. Mégis a Szentírás teológiáját illetően a kereszténység elhatárolta magát a zsidóságtól azáltal, hogy az üdvtörténet értelméről gyökeresen új nézeteket hirdetett meg. A keresztények számára a Szentírásba vetett hit mint a Krisztus-hit integrális része jelentkezik. A zsidóságból áttérő keresztények ugyan a zsidó Szentírás-fogalomból indultak ki, de miután Krisztus igazságáról meggyőződtek, gyökerében új látásmóddal és értelmezéssel kezdték olvasni korábbi hitük szent szövegeit. A pogányságból áttért hívők számára viszont pszichológiailag is rendszerint előbb történt Krisztus elfogadása, és csak később, mintegy következésszerűen teszik magukévá az ószövetségi Szentírást. Hogy az Ószövetség keresztény szemlélete hogyan « váltható aprópénzre » a szentírás-magyarázatban, ez hosszú évszázadok törekvéseinek és vitáinak volt tárgya. Mégis az alapmagatartást az első keresztény igehirdetés meghatározza: az ószövetségi írások egy Krisztus-középpontú üdvösségtörténet dokumentumai, igazi és teljes értelmük csak a Krisztus-hit fényében látható. Ezeket az írásokat a keresztény hivő egy magasabbrendű fényforrás világánál olvassa és érti, s ugyanakkor teljesen — sőt a teljesség fokán kizárólag — magáénak vallja őket.

MÁSODIK FEJEZET

« ÍROK NEKTEK... »

(Az Újszövetség szent könyvei)

(1) Krisztus hitét nem írók, hanem hithirdetők terjesztették el a világon. A Krisztusravonatkozó történeteket, az Ő tanításának emlékét majdnem egy emberöltőn át élőszó hirdette és szájhagyomány őrizte. Amikor az első keresztény írásművek megszületnek, nem Krisztus mondásairól vagy élettörténetéről szólnak, hanem a hithirdetők intelmeit, elvi, erkölcsi és gyakorlati útmutatásait tartalmazzák. A kutatók mai álláspontja szerint az evangéliumok egyike sem íródott Kr.u. 60 előtt. Szent Márk evangéliuma, amely a legrégibb, valószínűleg Kr. u. 67-70 körül íródott. Az ezt megelőző keresztény irodalmat, amelyhez például Szent Pál levelei is tartoznak, gyakorlati indok magyarázza, nem az a szándék, hogy a kereszténység « új szentírást » hozzon létre. Amennyire történeti adataink az események rekonstrukcióját megengedik, azt kell mondanunk, hogy az a 27 irat, amelyet ma Újszövetségnek nevezünk, nagyban-egészében az első század utolsó 40 évében jött létre. Ezeknek az iratoknak megírása fontos része volt annak a folyamatnak, amely során az apostolok nemzedékét egy új, második nemzedék váltotta fel.

Bár az iratok egy része még az első század középső évtizedeihez tartozik — így például Szent Pál levelei Kr. u. 48 és 63 (?) között íródtak — összegyűjtésük, megőrzésük, a közvetlen címzetteken túli használatuk és körözésük, közösségi olvasásuk, másolásuk és idézésük már tipikusan századvégi tevékenység. Arra irányul, hogy egy

második nemzedék magának lerögzítse az apostoli első nemzedék örökségét. Maga az a tény is, hogy az újszövetségi iratok egy része ún. *pszeudografé,* azaz apostolnak tulajdonított, de nem apostoli eredetű írás, hasonló irányba mutat. Ezek a könyvek mint az apostoli hagyomány kifejezői kerülnek a szent könyvek közé, szerzőik evvel a céllal írták őket, emiatt tulajdonították őket apostoli szerzőknek. Itt gyakorlatilag Szent Péter második levelére, valamint Szent Pál ún. « pasztorális leveleire » (Titusznak és Timoteusnak címzett leveleire) gondolunk, amelyek valószínűleg pszeudografék. Természetesen az a tény, hogy a tényleges szerzők nem apostolok, nem zárja ki, hogy ezek az írások valóban apostoli hagyományt tartalmazzanak, ahogyan az apostoli hagyományt a nemzedékváltás idején az Egyház közössége és vezetése magáénak vallotta.

(2) A négy evangélium mindegyike sajátos viszonyban áll az apostoli prédikációval. Mindegyik jelzi is a maga módján létrejöttének indokait, amelyek a fiatal Egyház szükségleteiben gyökereznek.

Szent Márk művének címe magában hordozza eredetének magyarázatát: «Az örömhír kezdete Jézus Krisztusról, az Isten Fiáról » (1,1). Az « örömhír », görögül « euangelion », itt még nem *írásos* « evangéliumot » jelent, de azért már jellegzetesen keresztény szó: messiási ígéretek megvalósulásának meghirdetésére vonatkozik. A Márk-evangéliumot valamivel megelőző páli levelekben az apostol igehirdetését, a Krisztusról szóló prédikáció tartalmát jelenti, azt az örömhírt, amely Istentől ered, a keresztények hitét eredményezi, és amelynek szolgálatára Isten magának követeli az apostol egész kiválasztott életét (vö. Róm 1,1; 1,16; 1Kor 9, 16-18; Gal 1, 11-12). Márk művének kezdőmondata, mint cím, kifejezi, hogy az irat ennek az eredetileg élőszóval hirdetett hitnek az okmánya. Az evangélium további szövege is bőségesen bizonyítja, hogy Jézus a maga

tanítását és megváltó művét az apostoli prédikációra bízta: « Kiválasztott tizenkettőt, hogy vele legyenek, és hogy prédikálni küldje őket, és hogy hatalmuk legyen kiűzni az ördögöket » (Mk 3,14-15; vö. 6, 7-13; 30-32).

Máté evangéliumában az utolsó szavak magyarázzák meg az egész könyv tartalmát. Jézus e szavak szerint az apostoli igehirdetésre bízza minden tanítását és parancsát, azaz a könyv egész tartalmát: « Menjetek tehát, tegyétek tanítványommá az összes népet... tanítsátok őket, hogy megtartsák, amit csak parancsoltam nektek » (Mt 28, 19-20).

Lukács evangéliuma mutat legtöbb tudatosságot a mű indítóokait és eredetét illetően. Elbeszélései tartalmát az író « szemtanúk s az ige hirdetői » révén ismerte meg (vö. Lk 1,2). Könyve egyike azoknak a kísérleteknek, amelyek az élő hagyomány írásos feldolgozását tűzték célul. Lukács célja az, hogy valamiféle rendszerességgel, alaposan és megbízhatóan foglalja ezt az anyagot írásba. Klasszikus tömörségű előszavának minden szava (Lk 1, 1-4) tanúsítja azt az aggodalmas gondot, amivel az élő szájhagyományt rögzíteni próbálja, éspedig úgy, hogy a mű valóban autentikusan képviselje az eredeti tanítást. Az a tény, hogy az előszó « gondos utánjárásról » beszél, mutatja, hogy Lukács számára az első igehirdetés már történelmi múlt. Magatartása egy második nemzedéket jellemez, amely már egy hagyomány átvevőjének és letéteményesének, nem az események első tanújának érzi magát. Lukács evangéliumára egyébként jellemző az is, hogy egy kétkötetes mű első része. A második kötet, amit az utókor *Apostolok Cselekedeteinek* nevezett el, az első keresztény igehirdetés történetét vázolja a mennybemeneteltől Pál apostol Rómába érkezéséig. Lukács szemében tehát Krisztus története és tanítása szervesen összekapcsolódik az Egyház első generációjának történetével.

Írásműve már egy bizonyos múlthoz fordulást jelez és a visszapillantás szándékával jön létre.

János evangéliuma is meglehetős tudatosságot árul el indokait és jelentőségét illetően. Az Isten örök igéjéről szóló Prológust és az első jánosi levél kezdősorait együtt kell olvasni ahhoz, hogy a szerző gondolatvilágát megértsük. Még akkor is, ha esetleg János első levele nem az evangélium kísérő irataként készült, a két mű rokonsága vitathatatlan és közös eredetre vall. Az alapgondolat ez: az örökkévaló Ige testben megjelent, kiváltságos szemtanúk (« mi », ahogy 1Jn 1, 1-3 és Jn 1,14 nevezi őket) tanúságot tesznek róla. Tanúságuk által az Isten igéjével létrejött közösségüket kiterjesztik minden olyan emberre, aki az igét hittel hajlandó elfogadni. Az írásművek is a tanúságtételt, a hitben való közösség kiterjesztését célozzák. « Azért *írom* ezeket, hogy ne vétkezzetek » (1Jn 2,1). « *Írok* nektek, gyermekek, mert Benne bocsánatot nyertetek bűneitekért. *Írok* nektek, atyák, mert megismertétek azt, aki kezdettől fogva van. *Írok* nektek, ifjak, mert legyőztétek a gonoszt... » (1Jn 2, 12-14. E versek hatszor megismétlik az « írok nektek » illetőleg « írtam nektek » kifejezést.) Magában az evangéliumban az ún. első záradék (Jn 20, 30-31), amely a mű tulajdonképpeni befejezése (a 21. fejezet csak függelék, valószínűleg későbbi hozzáfűzés), az egész írásművet mint Krisztus hitére vezető tanúságtételt tekinti: « Ezeket azért *írtam,* hogy higgyétek: Jézus a Messiás, az Isten Fia » (vö. Márk kezdősoraival: « Az örömhír kezdete Jézus Krisztusról [= a Messiásról], az Isten Fiáról »). Ugyanakkor a könyv a Jézusról szóló tanítást nem teljességben, hanem csak szemelvényesen tartalmazza: « Jézus még sok más csodát művelt tanítványai szeme láttára, de azok nincsenek megírva ebben a könyvben » (Jn 20,31). Az írásos mű tehát az igehirdetésből fakad, de annak csak mintegy részleges lecsapódása.

(3) Nemcsak az evangéliumok, hanem *a többi újszövetségi könyv* létrejöttében is döntő jelentőségű az apostoli prédikációtól való függés. Pál apostolnak azok a levelei, amelyek eredetiségéhez nem fér kétség (Róm, 1-2Kor, Gal, Fil, 1-2Tessz), minden bizonnyal apostoli tekintélyük és eredetük miatt kerültek a szent könyvek közé. Az efezusi, kolosszei és a pasztorális levelek páli tanítás letéteményesei, még ha mai formájukban és szövegezésükben esetleg nem is az apostoltól magától származnak. A zsidókhoz írt levél bevétele a Szentírás könyvei közé csak bizonyos tétovázás után történt meg. Az ok: Szent Pál szerzőségét a keresztény ókor is kétségesnek találta. Ma már tudjuk biztosan, hogy *nem* Szent Pál műve, de az is világos, hogy az első század végéről való, és mint ilyen a « nemzedékváltás »-hoz közel áll. Amikor az Egyház végül is úgy döntött, hogy a Szentíráshoz tartozik, nem páli eredetét ismerte el, hanem azt, hogy a többi « apostoli » irathoz hasonlóan autentikus módon tartalmazza az apostolok által hirdetett igét. Az Újszövetség többi könyvei mind a fenti csoportok valamelyikébe tartoznak: Péter első levele, János levelei, Jakab és Júdás levelei « apostoli iratok » a szó első értelmében: az illető apostoltól, környezetétől vagy közvetlen tanítványaitól erednek s ezért hordozzák az illető apostol nevét. Szentíráshoz tartozásuk, amit a Egyház világosan és következetesen tanított, nem jelenti szükségképpen az illető apostol irodalmi szerzőségét, jelenti azonban azt, hogy az Egyház felismerte bennünk a Isten igéjét, amelyre hitét és így igazában egész létét alapítja. Ezért volt fontos a régi Egyház számára a Jelenések könyvének « jánosi » eredete. Hiszen egy újszövetségi könyvnek a Szentíráshoz való tartozását mindig úgy fogták fel, mint a mű apostoli eredetének folyományát. Nem olyan értelemben, hogy a szerző maga apostol (Márk és Lukács sem tartoztak az apostolok közé), hanem hogy a mű valamiképp az Egyház alapvetésének,

első igehirdető-szervező korának származéka, azt az igét hordja magában, amelyre válaszként az első hivők közössége Egyházzá tömörült.

(4) A ma Újszövetségnek nevezett könyvgyűjtemény a második század első évtizedeire már teljes egészében megíródott. Mégsem beszélhetünk még ezidőben « újszövetségi Szentírásról », legalábbis nem a keresztények tudatában. A könyvek elterjedése, másolása, egybegyűjtése maga olyan történeti folyamat, amely időt kíván és — az ókor technikai színvonalának megfelelően — annak idején tovább is tartott, mint amennyi időt a mi korunkban igényelne. Továbbá *az a történelmi és szociológiai folyamat, amely az Újszövetséget létrehozta,* a második század elejére még igazában le sem zárult. A szájhagyományt az írott evangéliumok nem szüntették meg. A második század írói Jézus mondásait és tetteit nemegyszer az élő hagyomány nyomán és nem írott forrásokból idézik. A hagyományt ugyanakkor kibővítik, alakítják, megtoldják és újabb meg újabb formában írásba foglalják. Ezzel egyrészt a keresztények szükségleteinek (áhítatának, kíváncsiságának, rendszert vagy drámai részleteket kívánó igényeinek) próbálnak eleget tenni, másrészt megkísérelik összhangba hozni a keresztény prédikáció tartalmát a kor szellemi áramlataival.

Az utóbbi törekvések következtében jelennek meg a kereszténység eretnek válfajai és vetik fel a kérdést: hogyan állapítható meg az « igazi » hagyomány, és hogyan választható el a hamistól? A « valódi » hagyomány megkülönböztetése az « álhagyománytól » ugyanis sarokkérdéssé válik, mihelyt a legkülönbözőbb tanok hivatkoznak apostoli eredetre.

Az ún. apokrif evangéliumok mindegyike valamilyen apostoli szerzőségre vagy tekintélyre hivatkozik saját eredetét illetően. Ugyanezt teszik más iratok is, « apostoli » levelek, liturgikus vagy szervezeti szabályzatok.

Minthogy a liturgia és a hierarchikus szervezet kérdéseiről az apostoli egyház aránylag kevés írásos dokumentumot hagyott hátra, a második nemzedék tele van lázas igyekezettel, hogy saját legjobbnak hitt gyakorlatát írásba fektesse, és több-kevesebb jóhiszeműséggel írásainak apostoli tekintélyt tulajdonítson. Az alapvető kérdés azonban elvi. Az Egyház ismételten kénytelen szembenézni a kérdéssel: melyek azok az iratok, amelyek megbízható valódisággal tartalmazzák az apostolok által hirdetett igét? Ez a Szentírás *kánonjának* kérdése, amely igazában a második-harmadik generáció idejében válik problémává. Az Egyház az egész második századot végigküszködi, hogy az igazi tanítás és igazi hagyomány kérdéseit tisztázza magának, saját azonosságát megértse, és az eretnek elhajlásoktól vagy félig keresztény, félig pogány vallásfilozófiáktól megkülönböztesse. Amíg tehát maguknak az újszövetségi iratoknak a megalkotása a második nemzedék indulása, azaz az első nemzedékváltás keretében történt, ezeknek az iratoknak az összegyűjtése és elhatárolása egy következő nemzedék tevékenységének lesz a gyümölcse. Valójában két lépésről van szó, mindkettőben az Egyház visszapillant és egyben magára tekint. Az elsőben lerögzíti azt, aminek hirdetése révén létét kapta, a másodikban ezeket az írásműveket, mint a saját létalapját képező isteni ige hordozóit, mint « Szentírást », mint hitet alapító-szabályozó írásműveket, különválasztja és elismeri.

HARMADIK FEJEZET

« ISTENTŐL SUGALMAZOTT ÍRÁSOK »

(A sugalmazás teológiájának kezdetei)

(1) Amikor a születő Egyház átveszi a zsidóság szent iratait, egyben magáévá tesz róluk egy bizonyos szemléletet is, amely ugyancsak az ószövetségi nép köréből ered. Az Egyháznak a Szentírásba vetett hite arra a hitre épül, amely a bibliai szövegeket az Ószövetségben körülveszi. A legkorábbi keresztény iratok gátlástalan természetességgel használják azokat a *szakkifejezéseket és formulákat,* amelyek a zsidóságon belül a Szentírásba vetett hitet kifejezték: « írva van », « az Írások szerint », « az Írás mondja » stb. Ezek a formulák nemcsak azt jelentik, hogy az illető idézet a szentírás része, hanem hogy mint perdöntő és isteni tekintélyű érv kerül idézésre, és ezért hittel kell fogadni. Ez a felfogás az újszövetségi Szentírásnak csaknem minden lapján kifejezésre jut és mutatja, hogy az Ősegyház az Ószövetség isteni tekintélyét egyértelműen és ingadozás nélkül tanította. Mint Isten igéje a Szentírás « nem veszthető el érvényét » (Jn 10,35). Ez vonatkozik nemcsak a Mózesi Törvény szövegére, hanem minden olyan prófétai szövegre, amelyben a próféta mint Isten szócsöve beszél (vö. pl. Zsid 1, 5-7). Még leíró jellegű történeti szövegek is nemegyszer mint « Isten szava » szerepelnek. Így például Szent Máté evangéliuma szerint Ter 2,24 szövegét a « Teremtő mondta », jóllehet ez a vers a bibliában mint az emberi szerző állítása szerepel (Mt 19, 4-5).

Az ószövetségi felfogást tükrözi az a tény is, hogy az

újszövetségi szövegek a bibliai idézeteket rendszerint a Szentléleknek tulajdonítják. Az Apostolok Cselekedeteiben Szent Péter a második zsoltárt ezekkel a szavakkal idézi: « Te (ti. Isten) így szóltál a Szentlélek által Dávid szolgád ajkával » (Csel 4,25). Mikor Szent Pál Izajást idézi, így beszél: « Helyesen szólt a Szentlélek, amikor Izajás próféta által ezt mondta atyáinknak » (Csel 28,35). A Zsidókhoz írt levél ismételten úgy idézi a Szentírást, mint amit « a Szentlélek mondott » (3,17, 10,16). Márk evangéliuma szerint maga Jézus úgy idézi a zsoltárt, mint amit « Dávid a Szentlélek által mondott » (12, 36, vö. Mt 22,42).

(2) *Két rövid szöveg,* 2Tim 3,16 és 2Pét 1,21 különleges fontosságú. Ezek ugyanis nemcsak bizonyos kiragadott szentírási idézeteket vezetnek be, hanem általánosságban beszélnek az « Írásokról ».

Az elsőben Pál apostol biztatja tanítványát, Timóteust, hogy tartson ki a helyes tanítás mellett, követve az Írást, amelyet gyermekkora óta ismer. Itt is az az apostoli tanítás jut kifejezésre, hogy az (ószövetségi) Írások ismerete és megértése Krisztus hitéhez és annak helyes magyarázatához vezet. Ebbe az összefüggésbe kell beleállítanunk a 16. vers szavait: « minden Írás Istentől sugalmazott, és hasznos a tanításra » (más fordítás szerint: « minden Istentől sugalmazott Írás hasznos a tanításra »). Az eredeti görög szövegben az « Istentől sugalmazott » egyetlen összetett szó: *theopneustos.* A « Theos » (Isten) főnévből és « pneuô » (fújni) igéből származik. Az összetett szó értelme hosszú ideig viták tárgya volt a filológusok között. Nyelvtanilag nem volna lehetetlen aktív értelemben fordítani: « Istent sugalló » (fújó, árasztó). Azt jelentené, hogy minden Írás Istent adja, árasztja magából. Azonban a « Theos » szóval összetett hasonló képzésű melléknévi igenevek rendszerint passzív értelműek. Ez érvényes az egykorú nem keresztény források

szóhasználatára vonatkozólag is. Tehát Istennek « sugalló », mintegy « lelket adó » tevékenységéről van szó (a « pneuma » főnév lelket jelent, míg a « pneuô » ige értelme « fújni », « lehelni »). Ennek az isteni tevékenységnek jegyét az Írás magán viseli, és ezért « hasznos » a tanításra, azaz a keresztény hitben való jártasság és értelmi elmélyedés kialakítására.

Érdemes megemlíteni, hogy 2Tim 3, 16 nem említi az Írások emberi szerzőit és azt sem, hogy Isten hogyan fejti ki sugalmazó hatását ezekre e személyekre. Csupán a szövegeket állítja elénk mint isteni működés eredményét. Amit a későbbi teológia tárgyi sugalmazásnak (*inspiratio objectiva*), azaz a szöveg sugalmazott voltának nevez, itt jelenik meg először keresztény szövegben.

A második Péter-levél általánosságban beszél az ószövetségi prófétikus szövegekről : « Az Írás egyetlen jövendölése (*prophetia*) sem származik egyéni megértésből. Emberi elhatározásból ugyanis sosem született jövendölés, hanem a Szentlélek hatása alatt Isten megbízásából beszéltek a szent férfiak. » Az első szavak értelme vitatott. « Prophêteia graphês » jelentheti az írásoknak azt a részét, amely a « jövendölés » kategóriájába sorolható, de az is lehetséges, hogy a szerző az Írásokról beszél általánosságban, amennyiben azok prófétai jellegűek. Tekintettel arra, hogy a Szentírás használata kezdettől fogva krisztocentrikus volt — az Ószövetség egészében Krisztus alakját és igazságát keresték —, valószínűbb, hogy a második Péter- levél szerzője itt a szent iratok összességére gondol, és azokat általában prófétainak vallja. Mindencsetre őt nem annyira maguk az írások, hanem inkább azok szerzői foglalkoztatják. Ezek a Szentlélek ösztönző, mozgató hatása alatt (*pheromenoi*) « beszéltek ».

Érdekes, hogy szövegünk az *írott* szó eredetét tárgyalja, és mégis az isteni sugallat hatása alatt *beszélő* prófétai személyek alakját állítja elénk. Nem véletlen azonban,

hogy az Isten szavát hirdető « szent férfinak » és a szentírási szövegek szerzőjének alakja ennyire egybefonódik. A zsidó hagyomány már századokkal korábban az egész *Pentateuchus*-t (Mózes öt könyvét) Mózes irodalmi tevékenységének tulajdonította, a zsoltárokat a maguk összességében Dávidnak, a bölcsességi könyveket Salomonnak, és így tovább. Ezekben a hiedelmekben nem volna helyes egyszerű történeti tévedést látni. Valójában egy bizonyos « gondolati skémát » fejeznek ki, amely szerint Isten szava élőszó formájában, nagy történelmi alakok révén, az ő kiválasztott és kiváltságos szerepük által jutott el hozzánk. Ez a skéma elnagyolt és hiányos, de szándékosan az: azért, hogy teológiai tartalma világos maradjon. Nem tulajdonít fontosságot a részletkérdéseknek: milyen módon, milyen hűséggel és pontossággal vált az élő prédikáció írásos dokumentummá, milyen módon fejtette ki hatását a Szentlélek az írásoknak mint írásoknak megalkotásában? A figyelem középpontjában Isten szavának emberi közvetítője áll és az az üdvtörténeti szerep, amelyet betölt. Az Isten szava pedig ebből a szempontból is « prófétai szó », mivel olyan emberek útján jut el hozzánk, akik a Szentlélek különleges hatása alatt álltak. (A próféta az Ószövetség felfogásában elsősorban nem « jövendőmondó », hanem Isten Lelkétől ihletett kiváltságos személy.) Látjuk tehát, hogy a « prófécia » fogalmában már a kereszténység első évszázadában két gondolat fonódik össze: 1) a szentírási szövegek Krisztust elővételezik, 2) szerzőik Szentlélektől ihletett, Isten szavát hirdető férfiak. A kérdés ilyen szemlélete évszázadokra meghatározza az ún. alanyi sugalmazásnak (*inspiratio subiectiva*), azaz a szerzők sugalmazott voltának problematikáját. Tizenkét évszázaddal később Szent Tamás a « prófécia » témakörén belül tárgyalja a Szentírás sugalmazását. Ismételt erőfeszítések ellenére a teológia mind a mai napig nem tudta egészen szétválasztani a prófétai és bibliai sugalmazás kérdését.

A második Péter-levél idézett szövege még egy szempontból jellemzi az Ősegyház tanítását. A szöveg *logikája* ugyanis a következő. A Szentírásnak mint prófétai (tehát Istentől sugalmazott) szövegnek a magyarázatára nem egyéni értelmezés hivatott, hanem — ez kitűnik a megelőző versekből — az apostoli tanítás, amely Krisztus kinyilatkoztatásán alapul. Mindez azért van így, mert maga a prófécia sem emberi erőfeszítés gyümölcse, hanem a Szentlélek működésének eredménye. Az érvelés alapja világos: ahogy a szöveget isteni sugallat hozta létre, úgy helyes megértése is isteni befolyást feltételez. A sugalmazott írások sugalmazott értelmezést igényelnek! Ezt az elvet így fejtik ki a szentatyák, és az mint általánosan elfogadott elv szerepel az ókor és középkor teológiájában. Természetesen a « sugalmazott » (inspirált) szó értelme ezidőben meglehetősen tág és általános, nem vonatkozik kizárólagosan a Szentlélek « Szentírást létrehozó » működésére, hanem mindenféle ihlető, indító és mozgató tevékenységét felöleli.

(3) Mint látjuk tehát, az újszövetségi könyvek tanúsága szerint az első keresztény nemzedék ismeri *a szentírási sugalmazás fő kérdéseit.* Ezeket így foglalhatjuk össze:

1) A Szentírás isteni eredetű, isteni tekintélyű, az isteni Lélek műve.
2) A Szentírás szerzői isteni sugallat alatt álltak. Ezek a « szerzők » elsősorban az üdvtörténet nagy alakjait jelentik, akiken át Isten közölte magát az emberiséggel.
3) A Szentírás Krisztusra vonatkozik, mert az üdvtörténetből ered, amelynek viszont Krisztus a középpontja és betetőzése.

Míg a fenti témák a figyelem középpontjában állnak, az *írott szó* mint ilyen (függetlenül az élőszóban hirdetett igétől) alig von magára figyelmet. Akár törvényszöveg-

ból, akár prófétai üzenetből idéznek, olyan kifejezések mint « Mózesnél írva van », « Mózes megmondta », « Isten szólt Mózes által » (sőt: « Mózes ajka által »!) lényegében ugyazt jelentik. Nem vizsgálják ugyanis tudatosan azt a folyamatot, amelyen keresztül az élő tanításból szájhagyomány, a szájhagyományból pedig írásmű lesz, és az írásmű is esetleg tovább alakul. Ez a folyamat csiszoljaalakítja a szöveg tartalmát és formáját egyaránt: egyes elemek elhalványodnak, háttérbe szorulnak vagy kimaradnak, új szempontok merülnek fel, amelyek új kifejezéseket és átalakított irodalmi köntöst igényelnek. A szöveg egy ideig változik és alakul, míg végül is változtathatatlan szent szöveggé merevedik a birtokló közösség gyakorlatában és tudatában, úgyhogy csak a másolók tévedései vagy szövegjavító kísérletei változtatják meg helyenként.

Érdekes megfigyelni, hogy az a kor, amely maga tanúja volt a szájhagyomány írásos leülepedésének, alig fordított valami gondot arra, hogy megmagyarázza, milyen értelemben állíthatjuk, hogy Izajás *mondta,* vagy Isten Dávid *ajkára helyezte* azokat a szavakat, amelyeket csak írásos emlékekből tudunk idézni. E kor embere sem olyan « naiv », hogy ne látná az írásos emlék és az élőszó közötti nagy különbséget. A tény mégis az, hogy őt jobban érdekli a teológiai skéma, amellyel egy írásműben lerögzített hagyományt az isteni szó eredeti meghirdetőinek tulajdoníthat, mint az a történeti kérdés, hogy gyakorlatban ez a szöveg milyen áttételek láncolatán keresztül jutott el az eredeti « prófétától » az írásos lejegyzésig.

Elgondolkoztató az a tény is, hogy az itt tanulmányozott két legfontosabb szöveg lelőhelye (2Pét és 1 Tim) pszeudografé. E szövegek írói maguk is tudatos irodalmi fikcióval élnek: hogy művükben apostoli hagyományt apostoli tekintéllyel lejegyezzenek, szövegüket apostoli szerzőknek tulajdonítják azok halála után.

NEGYEDIK FEJEZET

A SZENTÍRÁS TEOLÓGIÁJA A SZENTATYÁK KORÁBAN

(1) A szentatyák kora tág értelemben az első hat-hét évszázad kereszténységét jelenti. Ez a közös név a teológiai irányzatok nagy változatosságát és a teológiai irodalom valóságos tengerét öleli fel. A Szentírás használatát és a róla szóló nézeteket illetően is nagy változatosságot és gazdagságot találunk, amit torzítás vagy leegyszerűsítés nélkül aligha lehet röviden összefoglalni. Anélkül, hogy teljességre törekedhetnénk, megkíséreljük felvázolni azt a folyamatot, amely során a keresztény gondolkodás számot adott magának a Szentírás természetéről, és kialakított egy szentírás-magyarázó módszert, amely nagyban-egészében mint egységes rendszer használatban maradt a középkor végéig.

(2) A második század közepére a kereszténység megjelenik a Római Birodalom minden fontos városában, és növekvő számmal fogadja tagjai közé a pogányokat. Az apostoli idők vitája arról, hogy a kereszténységnek menynyire kell zsidó szokásokhoz ragaszkodnia, egyre kevésbé időszerű. A két zsidó háború (Kr. u. 69-70 és 132-135), amely Jeruzsálem lerombolását és a zsidóság szétszóratását eredményezi, visszavonhatatlanul lezárja azt a folyamatot, amelynek során a kereszténység kialakítja különálló szociológiai arculatát. Most már a hatóságok is tudják, hogy Krisztus követői nem egyszerűen egy zsidó szekta tagjai, hiszen a zsidóság is egyértelműen kirekesztette tagjai közül a kereszténységet.

Az Egyház új megpróbáltatásoknak néz elébe. Tisztáznia kell viszonyát a kor vallásos és fliozófiai áramlataihoz, világossá kell tennie külső szervezeti egységének biztosítékait, és le kell szögeznie a keresztény hit igazságainak ismérveit. Mindez csak megrázkódtatások között mehet végbe. A második század elejétől kezdve mintegy 150 éven át az Egyház életét a gnoszticizmus elleni küzdelem tölti be.

A gnoszticizmus igazában *gyűjtőnév*: azokat a szellemi irányzatokat jelenti, amelyek a második században avval a céllal lépnek fel, hogy a zsidó, keresztény és más, főképp keleti vallásokat valami filozófiai szintézisbe hozzák. E korban az általános szellem — mai szóval élve — erősen « ökumenikus »; azaz vallási vezetők, filozófusok és írók egyaránt egy közös gondolatrendszert keresnek, és abban bíznak, hogy a különböző eredetű és szellemű vallásos mozgalmak egy magasabb szinten egységbe tudnak összeforrni, meglelve mind a maguk igazolását, mind egymást kiegészítő összetartozásukat. A gnosztikus rendszerek tehát megkísérlik magukba szívni és más elképzelésekkel összevegyítve rendszerbe foglalni a keresztény tanokat. Meglehetős szabadsággal hol megcsonkítják, hol kibővítik vagy átalakítják őket aszerint, hogy mi a rendszerező elme alapintuíciója. Hamarosan a Római Birodalom minden sarkában burjánoznak a gnosztikus tanok.

Az Egyház védekezése többrétű. Minthogy a gnosztikusok tanítása mindig rendszert mutat, az Egyház számára is égetően szükségessé válik a keresztény tanítás egységesen átgondolt rendszerbe való foglalása. Így a gnoszticizmus elleni küzdelem eredményeként születnek meg az első keresztény teológiai rendszerek Szent Iréneusz, majd később Tertullianus és Origenész tollából. Egyik fő gondjuk az, hogy az igazi keresztény hit forrásait és ismérveit megállapítsák. A gnosztikusok az apostoli

idők írásait és hagyományait részben elvetik, de ugyanakkor arra hivatkoznak, hogy titkos hagyományok birtokában vannak, amelyeket Krisztus csak kiválasztott egyéneknek nyilatkoztatott ki. Eddig nem ismert írásokkal hozakodnak elő, s ezeknek apostoli eredetet és tekintélyt tulajdonítanak. Gnosztikus evangéliumok és apokrif apostoli iratok járnak kézről kézre. Az Egyház számára így sürgetővé válik, hogy a tekintéllyel rendelkező írások teljes és kizárólagos listáját összeállítsa, azaz hogy megszülessék a *Szentírás kánonja.* Állítania ell egyrészt mind a négy evangélium tekintélyét, másrészt ki kell zárnia minden egyéb evangéliumot. Hasonlóképpen kell eljárnia a többi apostoli irattal is, elválasztva az igazi apostoli hagyományt a hamis apostoli iratoktól.

Az Ószövetséget illetően rendkívül súlyos válság alakul ki. A gnosztikus tanítók közül a legsikeresebbek egyike, a Rómában tanító *Marcion,* az Ószövetség egészét elveti. Egy időre a római keresztény közösség bizalmát is megszerzi, mígcsak világossá nem válik, hogy tanítása a keresztények Szentírásba vetett hitét fenekestül felforgatja. Nem is annyira az ószövetségi írásokat, hanem inkább az üdvtörténet keresztény felfogását támadja meg. Alapfelfogása dualista: az Ószövetség teremtő Istenét szembeállítja az Újszövetség megváltó Istenével, mint a rossz és a jó végső Okait. Szerinte a két testamentum tanítása tele van ellentmondással; Krisztus azért jött, hogy az Ószövetség Istenének rabságából bennünket kiszabadítson. Az ószövetségi Szentírást éppen ezért teljes egészében elveti, sőt az apostoli iratokból is csak azokat vagy csak olyan részeiket fogadja el, amelyek felfogásának megfelelni látszanak. A négy evangéliumból csak Lukácsot tartja elfogadhatónak, de azt is megnyirbálja. A többi újszövetségi könyv közül csak Szent Pál leveleinek egy erősen megrostált gyűjteményét hajlandó elfogadni. Más gnosztikus tanítók saját filozófiai nézetüktől

függően más és más módon válogatnak a hagyományos könyvek között. Rendszerint saját újabb keletű irataikat a szentírási könyvek közé sorolják.

Szükségessé válik tehát az Ószövetség érvényességének megvédése. Ez persze azt jelenti, hogy az Ószövetség keresztény értelmezésének módszerét kell megvilágítani és rendszerbe foglalni. Ugyanakkor az « apostoli iratok » (értsd az újszövetségi Szentírás) kánonját csak úgy lehet meghatározni, ha általában tisztázódik a kérdés: az Egyházon belül miféle tekintély dönti el a vitás kérdéseket? Amennyiben az apostoli hagyomány, annyiban szükség van a hiteles hagyomány, illetőleg a hitelesség ismérveire. Amennyiben az egyházban továbbműködő Szentlélek, annyiban a Lélek autentikus működésének jeleit kell tisztázni. Hiszen a gnosztikusok is apostoli tekintélyre hivatkoznak, és mint egy mélyebb tudás (*gnôsis*) birtokosai a Szentlélek sugallatának tudatában terjesztik tanaikat.

(3) Az antignosztikus Egyház tanításának először Szent Iréneusz ad átfogó kifejtést *Adversus haereses* (Az eretnekségek ellen) című művében.

A gnosztikus tanokkal szemben lefekteti az *üdvösségtörténet,* illetőleg az *üdvösségrend* teológiáját. Egy és ugyanaz az Isten teremtette a világot, választotta ki Ábrahámot, támasztotta Mózest, küldte a prófétákat, jelent meg közöttünk Jézus Krisztusban, és adott küldetést az apostoloknak. Az üdvösség története egyetlen és egységes, de különféle korszakokra oszlik. A régebbi fázisokat az újabbak fényében kell megérteni.Amit a gnosztikusok mint tévedést vagy ellentmondást hánytorgatnak fel, abban Iréneusz egy kezdeti korszak tökéletlenségét látja. Az egész üdvtörténetet Isten pedagógikus gondja jellemzi: fokozatos átmenettel, lépésről lépésre vezet beteljesedése, Krisztus felé. Ahogy az Ószövetség tökéletlen, mert az újszövetségi beteljesedést készíti elő, úgy az Újszövetség is túlmutat önmagán, mert célja az eszkatológikus beteljesedés.

A *szentírás-magyarázat kulcsa* tehát az üdvtörténeti távlat felfedezése. Minden szentírási részt Krisztusra való vonatkozásában kell szemlélnünk. Ebben az üdvtörténeti szemléletben a különböző időkből és szerzőktől származó könyvek kiegészítik és megmagyarázzák egymást, felfedik egymás gazdagságát, és pótolják egymás hiányait. Mind az üdvtörténetet, mind a Szentírást egységbe fogja össze az a tény, hogy egyazon isteni szerzőtől ered, ugyanaz a Lélek ugyanazt az isteni Igét (Krisztust) nyilatkoztatja ki benne. Krisztus mint « rejtett kincs » (vö. Mt 13,44) nyugszik a Szentírás termőföldje mélyén. Az a Lélek, aki «a prófétáknak és apostoloknak» (ez a kifejezés általában a kinyilatkoztatás közvetítőit jelenti) Krisztus megértését adta, továbbra is működik az Egyházban, és segíti Krisztus megértését a « próféták és apostolok írásaiban ».

Amikor Iréneusz a Szentírásról mint « *a próféták és apostolok* » *tanításáról* beszél, e kifejezésnek teológiai tartalma van, tehát nem egyszerűen azt jelenti, hogy a szent könyvek a próféták és apostolok tollából vagy prédikációjából születtek. Az Ószövetségre vonatkozólag a kifejezés azt jelenti, hogy a Krisztus előtti szent iratok mind prófétai jellegűek, azaz minden ószövetségi könyv *Krisztus elővételezett ismeretéből fakad*. Iréneusz tudatosan szent János evangéliumára támaszkodik, amely szerint Ábrahám « látta Krisztust és örvendett » (Jn 8,56; lásd *Adv. Haer.* IV, 12), Mózes pedig Krisztus igéjét hirdette: « ha Mózesnek hisztek, nekem hisztek » (Jn 5,47). Ez utóbbi idézetet Iréneusz különleges módon magyarázza; szerinte ez azt jelenti, hogy Mózes szavai Krisztuséival azonosak (*Adv. Haer.* IV, 3,1). Az újszövetségi könyveket viszont Iréneusz az apostolok Krisztus-tapasztalatából származtatja, akik « az Igazság Igéjének szemlélői és szolgái voltak » (*Adv. Haer. Praef.* 2). Ő az első, aki a párhuzamot a próféták és az apostolok között rendszeresen végigvezeti, s ezzel az « újszövetségi Szentí-

rás » fogalmát az Ószövetség analógiája szerint megalapozza. Így utat nyit arra is, hogy a « prófétai sugalmazás » fogalmát analóg értelemben ki lehessen terjeszteni a bibliai sugalmazás egész területére.

Iréneusznál *az « apostoliság » fogalma* fontos antignosztikus fegyver. Az tanúsítja hitelesen Krisztust, ami hitelesen apostoli. Hogy mi a valódi apostoli örökség, azt az apostolok törvényes utódai, a püspökök döntik el. Hogy ki birtokolja Isten Lelkét, úgyszintén az apostoli utódláshoz való viszony mondja meg, hiszen a Lélek az apostolok utódainak működése révén folytatja hatását a világban. Iréneusz tehát a Szentírás könyveinek meghatározásában és magyarázatában az Egyházra támaszkodik, mert azt az apostolok alapították, apostolutódok kormányozzák, és az apostolok által közölt Szentlelket és szentségi életet birtokolja.

(4) A gnosztikus válság elmúltával Iréneusz üdvtörténeti szintézise a keresztény teológiai hagyomány állandó részévé vált. Mikor később Tertullianus és Origenész a kor filozófiai magaslatán a maguk teológiai rendszerét kiépítik, ők is Iréneusz nyomán üdvtörténeti alapokra támaszkodnak.

Túlzás volna azonban Iréneuszt « eredeti »-nek vallani. Ő igazában nem újító, szemlélete konzseniálisan továbbfejleszti és alkalmazza az Újszövetség teológiáját, akár a Római levélre, akár Szent János evangéliumára gondolunk. Tertullianus és Origenész viszont — bár gondolkodásukat a gnosztikus válság nagyban befolyásolja— már túllépnek a védekezés szempontján. Nemcsak a helyes tanítás megőrzését tartják feladatuknak, hanem ezen túl a hit alapos megértését, rendszerbe foglalását és a kor legmagasabb szellemi színvonalán való előadását tűzik ki célul. Eszményük az *igazi gnózis,* azaz a helyes hiten alapuló legteljesebb ismeret megvalósítása.

Mint látjuk, a keresztény teológia első nagy virágzása

a gnosztikus válságból fakadt. Ezzel együtt kirajzolódott a keresztény teológus és exegéta első eszményképe is. Fontos látni, hogy e korban teológia és szentírás-magyarázat szétválaszthatatlanul egyet alkot, és egy marad egészen a skolasztikáig. A gnosztikusok hivatkozása arra, hogy ők valamiféle « titkos apostoli hagyomány » birtokosai, és egyben az apokrif evangéliumok, álapostoli iratok burjánzása egyre inkább a keresztény tanítás hiteles írott forrásai felé terelik a figyelmet. Ez megnyilvánul nemcsak abban, hogy az egyházi vezetés mindent elkövet, hogy az újszövetségi kánont tisztázza, hanem abban is, hogy a teológiai viták súlypontja egyre inkább a Szentírás magyarázatára összpontosul. Nem mintha az ókor Egyháza a « sola scriptura » elvét kezdte volna bevezetni, csupán arról van szó, hogy már e korban a Szentírás és a szenthagyomány megbonthatatlan egységet alkot. A Szentírást az apostoli hagyomány hiteles letétjének tekintik, és ugyanakkor az élő hagyomány tanítása a Szentírás köré rendeződik.

(5) A harmadik század teológusai valóban új korszakot nyitnak a keresztény gondolkodás történetében. Először ők kezdik rendszeresen és módszeresen kiaknázni az Ó- és Újszövetség szövegeinek gazdagságát, úgy használva őket, mint egy teológiai szintézis forrásanyagát.

a) Természetesen a teológiai exegézis számára perdöntő fontosságú *a bibliai szöveg* pontos formájának *megállapítása* mind a zsidókkal, mind a gnosztikusokkal való vitákban. Ezért születik meg Origenész nagy műve, a *Hexapla*: az Ószövetség hatféle héber és görög szövegváltozatának együttes kiadása.

b) Ugyancsak Origenész az, aki rendszert teremt a patrisztikus szentírás-magyarázat számára, amikor az *Alapelvek* (*Peri Archôn*) negyedik könyvében először fekteti le *a keresztény szentírás-magyarázat elméletét*. Amint Henri de Lubac kimutatta, Szentírás négyes értelmének rend-

szere valószínűleg Origenésztől ered. Ez a rendszer végigkíséri a keresztény exegézis történetét több mint ezer éven keresztül.

Eszerint minden szentírási szöveg első értelme a betű szerinti vagy történeti értelem (« littera », illetőleg « historia »), amelyet elsősorban a szöveg nyelvtani elemzésével ragadhatunk meg.

A második értelmet «allegórikus» vagy « tipológikus» vagy «jelképes» értelemnek nevezik a szentatyák. Ez a szöveg olyan értelmezése, amely Krisztus misztériumához vezet. Ószövetségi könyv esetében az exegéta arra törekszik, hogy valamiféle üdvtörténeti összefüggés, szimbolika vagy szóelemzés útján felfedezze a szöveg krisztológiai vonatkozását. Az újszövetségi szöveg már rendszerint első értelmével Krisztusra utal, de általában csak úgy, hogy külső történést említ életéről, vagy tanításából közöl részleteket. Az «allegórikus» értelmezés ez esetben a külsődleges, történetileg tapasztalható Krisztus-ismereten való túljutást,Krisztus istenemberi mivoltának valamiféle megértését jelenti. Ez a második, « allegorikus » értelem az origenészi hermeneutika sarokköve. Erőssége, mert lehetővé teszi, hogy minden szentírási szöveg radikálisan keresztény értelmet kapjon. Folytatja azt, amit az apostoli kor elkezdett: a feltámadt Krisztus hitének fényénél olvassa az Írásokat. Iréneusz üdvtörténeti szintézisét folytatja és ezért antignosztikus fegyverül szolgál: a Szentírás egészét keresztény forrásanyaggá teszi anélkül, hogy akár a zsidó hermeneutikának, akár a gnosztikus irányzatoknak engedményeket tenne. Ugyanakkor az allegória az origenészi rendszer legsebezhetőbb pontja. Az allegorikus értelem minden áron való kierőszakolása ugyanis nem egyszer kényszeredett összefüggésekhez, mondvacsinált analógiákhoz vagy alaptalan etimológiákhoz vezeti az exegétát.

A harmadik értelem neve « tropológia » vagy « erkölcsi értelmezés ». Ez a harmadik lépés a keresztény igaz-

ság természetéből ered: Krisztus ismerete egyben önismeretre és önmagunk megjavítására kell, hogy ösztönözzön. Minden szöveg, amely Krisztusról beszél, kell, hogy erkölcsi mondanivalót is tartalmazzon.

E harmadik értelem kutatását követi az «anagogé» vagy «eszkatológikus értelmezés» szakasza. Az előző két értelmezés « meghosszabbítását » jelenti az üdvtörténeti jövő, az örök élet irányában. Minthogy az üdvtörténet végső célja a mi feltámadásunk és örök boldogságunk, minden szöveg értelmezése kell, hogy végső fokon betekintést adjon « a végső dolgokba », és a mennyország reményét táplálja bennünk.

A második, harmadik és negyedik értelmet az origenészi hagyomány gyakran közös névvel « lelki értelemnek » nevezi. E terminológia mögött a platonista hagyomány filozófiai dualizmusa rejlik. Mint minden valóság, a Szentírás is kettős természetű. « Betűje », azaz az első értelem a tapintható, anyagi lét rendjéhez tartozik, mélyebb mondanivalója a szellem és lélek világához tartozik. A « betű » csak jele, csak szimbóluma, csak kifejezési formája a lelki tartalomnak. Igazában csak utal rá anélkül, hogy teljességgel ki tudná fejezni. A lelki értelem igazsága csak az olvasó lelke mélyén és csak a Szentlélek hatása alatt válik világossá. Amikor a keresztény lélek részévé, annak belső tapasztalati anyagává válik, akkor és csak akkor lesz érthető. Amire tehát a szavak és mondatok rádöbbentenek, igazában túl van a szavak ontológiai rendjén, hiszen lelki, sőt isteni valóság. A Szentírás lelki értelme tehát egyrészt az ember befelé fordulását, másrészt az isteni kegyelem jelenlétét és működését igényli. Az origenészi exegézist misztikus és kontemplatív vonások jellemzik. Célja nem annyira a szöveg intellektuális feldolgozása, mint inkább a szöveg tartalmának megtapasztalása és birtokba vétele.

A Szentírás értelmeinek hierarchiája, Origenész sze-

rint, megfelel az emberi természet összetételének. « Ahogy az ember testből, lélekből és szellemből áll, hasonló felépítésű a Szentírás is » (*Peri Archôn* IV, 2,4). A betű szerinti értelmen való túlemelkedés csak úgy lehetséges, ha az ember túlemelkedik testi léte, érzéki természete korlátain. Sajnálatos módon Origenészt platonizmusa nem egyszer olyan irányban befolyásolja, hogy a Szentírás lelki értelmezésében elsősorban felemelkedést lásson a szellem magasabb régióiba. A « négyes értelem » rendszerét ilyenkor egy hármas tagozódású rendszerré alakítja át: betű (testi értelem) — erkölcsi értelem (tropológia) — krisztusi és eszkatológikus értelem (anagogé). Az első a test, a második a *psyché,* azaz a lélek, a harmadik a *pneuma,* azaz a szellem, illetőleg az isteni Lélek színvonalához tartozik. Ezt a skémát a platonikus antropológia szempontjai határozzák meg. Minthogy a tropológia itt megelőzi a krisztusi-eszkatológikus értelmezést, fennáll a veszély, hogy a lelki értelem nem az üdvtörténet összefüggéseiből, hanem filozófiai meggondolásokból származik. A későbbi hagyomány ezt a « hármas rendszert » is örökölte, és így egészen a középkor végéig megmaradt az a lehetőség, hogy a Krisztus-misztika mellett egy filozófikus (főként platonista) misztika is szóhoz jusson a Szentírás értelmezésében. Főként Pseudo-Dionysius (valószínűleg 6. század) írásaiban és a tőle függő hagyományban figyelhető meg ez az elhajlás.

Az origenészi bibliamagyarázás fenti ismertetése természetesen csak vázlatos. Az általa először rendszerezett «lelki» értelmezés igen sok változatot ismert, mégis nagyjából a fenti vonások jellemzik a patrisztikus szentíráshasználatot általában. Jellemzik nemcsak az alexandriai iskolát, amelyhez Origenész is tartozott, de annak riválisát, az antiochiai iskolát is, bár az utóbbi az allegóriai értelmezésben és a platonikus hagyomány használatában több elővigyázatot és mértékletet tanúsított. A keleti patrisztika nagy alakjai

(Szent Vazul, testvére, Nisszai Szent Gergely, barátjuk, Nazianzi Szent Gergely, Aranyszájú Szent János) Origenész közvetett vagy közvetlen hatása alatt állnak. Nyugaton Szent Ambrus, Szent Jeromos, majd Szent Ágoston ugyancsak erősen függenek Origenésztől. Ambrus másolja, Jeromos fordítja (később kíméletlenül bírálja, de mindvégig utánozza), Ágoston eredeti gondolkodással továbbfejleszti az alexandriai mestert. Kelet és Nyugat kereszténysége egyaránt ezt a harmadik századi szintézist teszi magáévá, amikor a megtestesült Istenember arcát keresi a Szentírás minden lapján.

c) Origenesz *a Szentírás sugalmazásának teológiájában* is fontos mérföldkő. A hagyomány teológiai skémáit elmélyíti és rendszerezi.

Az Ószövetség szerzőit mint prófétai alakokat ábrázolja, akik szövegük rejtett keresztény (Krisztusra vonatkozó) értelmét — a « lelki » értelmet — a Szentlélek hatása alatt megértették, de az üdvtörténet szakaszának megfelelően csak képekben, hasonlatokban, tehát csak rejtett módon voltak képesek kifejezni. Ez a felfogás természetesen a mai értelemben vett kritikai-történeti szemléletet nélkülözi, mégsem tekinthető egyszerűen « naiv »-nak. Ugyanis nem azt állítja, hogy az Ószövetség szentjei a keresztény hitágazatokat már előre magukban megfogalmazták, de csak képletesen fejezték ki. Origenész a prófétai ismeretet a misztikus tapasztalat mintájára fogja fel, tehát élményszerű, mai szóval élve « intuitív » ismeretről, nem fogalmi megismerésről beszél. Felfogása megpróbálja megmagyarázni azt, amit már a János-evangéliumból Iréneusz is idézett: Ábrahám Krisztust látta és örvendett, Mózes Krisztusról írt (vö. 24,1.). Az Ószövetség hite és istentapasztalása Krisztus ajándékainak elővetelezése folytán jött létre. Ez az elv Origenésznél nem újdonság, újat akkor alkot, amikor mindezt a platonikus ismeretelmélet eszközeivel rend-

szerezi és a görög (tehát nyugati) ember számára megfogalmazza.

Az Újszövetséget általában a patrisztikus teológia « apostoli iratok » gyűjteményének tekinti. Ezekben az iratokban azért van lelki értelem, mert az apostolok, akikhez eredetük visszanyúlik, a Szentlelket birtokolták. Mind az ó-, mind az újszövetségi Szentírás esetében a Szentírás mélyebb, lelki értelme mint a Szentlélektől való sugalmazottság főkövetkezménye, annak legfontosabb eredménye jelentkezik.

A lelki értelem úgy jutott a szövegbe, hogy az emberi szerzők (a próféták és az apostolok) a Szentlélektől ihletve Isten gondolatainak ismeretébe behatoltak, és ezt az ismeretet a prédikált és írott szó eszközével kifejezték. Az exegéta feladata az, hogy a betűt vizsgálva és a Szentlélektől vezettetve ezt a lelki értelmet felfedezze, magáévá tegye és saját korának nyelvén, a keresztény közösség szükségletei szerint elmagyarázza. A sugalmazott író és a sugalmazott exegéta között ismét megjelenik a párhuzam: mindkettő a Lélek hatására a betű felszínes értelmén túl Isten mélységeit tapasztalja. Az exegéta a próféták és apostolok lelki tanítványa. Mint látjuk tehát, a «spirituális szentírás-magyarázat» szoros összefüggésben áll a sugalmazott Szentírásról alkotott teológiai modellel.

(6) A Szentírás értelmezésének fent vázolt modellje a 4. század végén már a patrisztikus irodalom minden ágában fellelhető. Ugyanakkor a Szentírás használatát illetően nem egy kérdés eldöntetlen marad, és sok vitát vált ki.

A *szentírási könyvek végleges listájának elfogadása* aránylag rövid idő alatt végbemegy. Az Ószövetség legrégibb keresztény könyvlistája a szardeiszi Melitón püspöktől származik (meghalt 190 előtt), a legrégibb újszövetségi kánon, a Muratori-töredék ugyanebből az időből ered (160-180 körül), de zsinati döntések csak a negyedik század végén és az ötödik század elején születnek meg. A legré-

gibb ilyen döntés Damazus pápa alatt jön létre 382-ben egy római helyi (tehát nem egyetemes) zsinaton, amely a szentírási könyvek teljes listáját tartalmazza (*DB* 84). Ezidőben a Szentírás teljességének elfogadása már nem okoz különös problémát: a gnosztikus válságon már túljutott az Egyház.

Súlyos nehézséget jelent azonban *a biblikus terminológia és a kor filozófiai fogalmainak viszonya.* Mint ismeretes, e korban a Szentháromság teológiája és a krisztológia rengeteg vita és számos egyházszakadás forrása. E kérdésekben a Szentírás tekintélyét minden vitázó fél elfogadja, azonos szövegekre támaszkodik, de különféle módon értelmezi őket. A vitás kérdésekben végül is az Egyház filozófiai és nem biblikus fogalmak segítségével foglal állást: egy *lényeg* és három *személy,* egy *személy* és *két természet.* Ezek a döntések olyan exegézis győzelmét jelentik, amely nyitott a hellenista világ kultúrájával szemben, és jogosnak tartja a biblikus adatok filozófiai rendszerezését és kidolgozását . A zsinati határozatok többek között azt az álláspontot is kifejezik, hogy a keresztény teológia bátran belehatolhat más eredetű gondolatrendszerekbe, és azok értékeit szabadon összegyűjtheti. Úgy is mondhatjuk, hogy azokat a kinyilatkoztatás fényében szabadon átformálhatja. A keresztény teológia tehát nemcsak birtokába veszi a Szentírás egészét, és olyan exegetikus módszert alkalmaz, amely Krisztust felleli az Írások minden lapján, hanem egyben bejelenti igényét arra is, hogy a filozófiai gondolkodás minden eredményét magáévá tegye. Evvel tudatosan kilép a bibliai hagyománynak mint kultúrkörnek korlátai közül. A negyedik század tehát az a kor, amelyben az Egyház a Bibliát átadja a nyugati világnak: egyszerre minden betűjét magáénak vallja, s a görög-római hagyományokat megtermékenyíti vele.

Az egyházatyák exegézise nem ismeri a mai kor nyel-

vészeti és szövegkritikai problémáit, de a kor viszonyaihoz képest kimagasló gondot fordít *a Szentírás hű szövegének megállapítására.* A már említett origenészi Hexapla a legékesebb példa Keleten. De a latin Egyházban is fontos törekvések folynak egy pontos és irodalmilag is elfogadható szentírásfordítás létrehozására. Legkiválóbb e téren Szent Jeromos munkássága, aki sok mindenben követője volt Origenésznek. Egész életén keresztül fáradhatatlanul fordít, kommentál és nyelvészeti kutatásokkal foglalkozik. Írásaiban következetesen hangsúlyozza az Ószövetség eredeti héber szövegének mérvadó tekintélyét; az ő hatása nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a latin Egyház mindvégig elismeri a « Hebraica veritas » magasabbrendű értékét, és csak másodlagos szerepet tulajdonít a Hetvenes fordításnak. Jeromos tekintélye biztosítja évszázadokra a latin *Vulgata* sikerét.

A patrisztikus kor szentírás-teológiájának nagysága elsősorban abban rejlik, hogy távlata messzenéző, és azért mindig képes alkalmazkodni olvasói vagy hallgatói szükségleteihez. A legnagyobbak, mint Ambrus, Ágoston, a két kappadóciai Gergely, Vazul és a két « nagy » pápa, Nagy Szent Leó és Nagy Szent Gergely egyaránt képesek a kor legmagasabb igényei szerint elemezni a Szentírást és az egyszerű néptömeg számára megragadó, talpraesetten rövid, de mindig teológiailag tartalmas homiliákkal magyarázni a bibliai olvasmányokat. A patrisztikus gyakorlat révén a Szentírás egyszerre válik a teológia gerincévé és a keresztény nép mindennapi kenyerévé, a vallásos élet kifogyhatatlan forrásává.

Az egyházatyák szemléletét nagyszerű eredetiséggel fejezi ki Nagy Szent Gergely mondása, amely azután az egész középkoron át visszhangzik: « A Szentírás hatalmas óceán: benne a kisbárány biztos talajt ér, de az elefánt is úszni kényszerül » (*Levél Leanderhez,* a *Moralia in Job* bevezető irata, PL 75,615 a). A kisbárányok, azaz a

legkevésbé művelt és előrehaladott hívek számára is képes a Szentírás érthető tanítást adni, de ugyanakkor a legképzettebb elméket is felfoghatatlan misztériumok elé állítja.

ÖTÖDIK FEJEZET

A SZENTÍRÁS TEOLÓGIÁJA A KÖZÉPKORBAN

(1) A patrisztikus kor mind a teológiát, mind a keresztény hitéletet a Szentírástól való szoros függőségben ápolta. Liturgiában és hitvitákban egyaránt a Szentírás olvasása, illetőleg idézése biztosította a közvetlen kapcsolatot a kinyilatkoztatás eredeti korával, a « próféták és apostolok » Szentlélektől ihletett első igehirdetésével. Ugyanakkor az Egyház megtanulta azt is, hogy a betű önmagában holt és ezért autentikus magyarázót igényel. A Szentírás tartalma nem elvont eszmei igazság, hanem természetfeletti valóság, amely a hívek lelkében csak a Szentlélek aktuális működése nyomán jöhet létre. Ezért a szentírási szöveg őrzésének és olvasásának össze kell kapcsolódnia az egyházi élet többi összetevőjével: a szentségi élettel, az apostoli utódlás jogán tanító és vezető hierarchia működésével és az istenkereső keresztények lelki élményeivel.

A középkor századai a biblikus igét ebben az egyházközösségi összefüggésben hallgatják, olvassák és magyarázzák. A kereszténnyé vált Európa számára a Szentírás a kultúra törzsévé és gerincévé válik. A biblia képei, témái és nyelvezete behatol a szellemi élet minden területére. A képzőművészetek alkotásainak túlnyomó többsége szentírási témát dolgoz fel. A latin szentírásfordítás, a Vulgata nyelvezete és szókincse rányomja bélyegét a középkor latinságára. A Szentírás gondolatai és képei közkinccsé válnak. Gyakori alkalmazásuk, szimbolikus vagy átvitt értelmezésük megjelenik az élet minden terüle-

tén, ismeretük az általános műveltség törzsanyagává válik. A középkor szellemi világa bámulatos egységet mutat. Szintetikus látásmódjának összetartó ereje — szellemi építményének cementje — a biblikus üdvtörténet, amely a teremtéstől a végítéletig minden létező eredetét, helyét, feladatát és célját meghatározza a világban.

(2) A középkor teológiája csakúgy, mint a egyházatyáké, elsősorban exegézis, de a szó teljes értelmében. Minthogy a Szentírást a kinyilatkoztatás elsőrangú eszközének tekintik, a teológiát mint a Szentírás tartalmának kifejtését, magyarázását és rendszerezését művelik. Maga szent Tamás is a *Summa Theologica*-ban a « sacra doctrina » és « Sacra Scriptura » kifejezéseket gyakorlatilag egyértelműnek tekinti, és a teológia feladatául a Szentírás értelmi feldolgozását tűzi ki.

Mégis egy pontban a középkori szentíráshasználat szembetűnően különbözik a patrisztikus korétól. Lényeges változást jelent ugyanis az európai kultúra elszakadása a görög nyelvtől. Következésképpen a teológiai élet elszakad az Ószövetség Hetvenes fordításától és az Újszövetség eredeti szövegétől. A szentírásmagyarázók majdnem mindig a Vulgata szövegére hagyatkoznak, azt kell elfogadniok kiindulópontul minden tökéletlensége és homálya ellenére. A szövegváltozatokat csak a szentatyák műveiből ismerik, a héber szavak és nevek értelmezésében pedig legfeljebb Jeromos írásaira támaszkodhatnak. A középkor kevesebb szövegkritikára képes, mint a szentatyák legjobbjai, e téren inkább csak válogat a patrisztikus anyagból.

Érdekes azonban látnunk, hogy az « autenticitás » igénye ismét és ismét megjelenik az Egyházban, főképp a reformmozgalmakkal kapcsolatban. Ilyenkor azután a Szentírás eredeti « tisztaságának », hiteles szövegének kérdése is felmerül. A 12. század szellemi mozgalmai valóban valamiféle egyházi renaissance-nak nevezhetők.

Nem egy kivételes szellemi igényű személy próbál túllépni kora korlátain. Így például Citeaux harmadik apátja és a Ciszterci Rend megszervezője, az angol Harding Szent István zsidó rabbik tanácsát keresi, hogy a Vulgatát átjavítsa; Szent Viktor-i András ugyancsak zsidó kapcsolatok segítségével nyúl vissza az eredeti szöveghez, hogy kommentárjaihoz világosságot merítsen. Említést érdemel, hogy a patrisztikus kor legnagyobb nyelvtudósa és exegétája, Origenész is rendkívül erős hatással van a középkorra. Míg Keleten az egyházi és világi hatalom összefogott, hogy Origenészt eretnekség vádja alapján szinte teljesen kiirtsa a teológiai hagyományból, s így műveinek eredeti görög szövege többnyire elveszett, Nyugaton mindaz, amit Szent Jeremos és Rufinus lefordítottak, továbbra is közkézen forog és népszerűségnek örvend. A legkiválóbb középkori szerzők behatóan tanulmányozzák és sokban követik Origenészt; legnagyobb hatást valószínűleg Nagy Szent Gergely pápa és Clairvaux-i Szent Bernát közvetítésével gyakorolt a nyugati lelki irodalomra. Egy fennmaradt könyvtárjegyzék tanúsága szerint a clairvaux-i apátság még Szent Bernát életében Origenész minden latinul létező művét könyvtárában birtokolta.

(3) *A szentírás-magyarázat alapsémája* az marad, amit Origenész nyomán az egyházatyák kialakítottak: minden szöveg végső fokon Krisztusra vonatkozik. Ezt a krisztusi értelmet az « allegória » eszközeivel lehet felfedezni, és eszkatológikus tartalma is van, amit ugyancsak az exegéta hivatott kifejteni. Ez az alapszemlélet természetesen sokféle új módon jelenik meg.

A monasztikus szerzetesi körökben a morális értelem kibővül, és megtelik a szerzetesélet formáinak és problémáinak gyakorlati teológiájával. A tökéletesség keresésének elmélete, azaz a lelki élet teológiája (amelyet később « aszkétika és misztika » címmel külön teológiai szak-

tantárgynak neveznek) mint az exegézis egyik válfaja különül el. Ez a monasztikus teológia sokat merít az egyházatyákból, főleg azoktól, akik maguk is a korai szerzetesség hatása alatt álltak, mint Szent Jeromos, Szent Ágoston vagy Nagy Szent Gergely. A kor érdeklődésének megfelelően a logikai rendszerezés és a pszichológiai elméletek burjánzása szembetűnő. A monasztikus teológia célkitűzése azonban nem annyira elvont és elméleti, mint a skolasztikáé. A lelki valóságok megélésén, élményszerű feltárásán van a hangsúly. Az exegéta mindenekelőtt az Istennel való lelki egyesülés felé akar irányt mutatni.

Más utat követ a kezdődő skolasztika. Módszerében elvonatkoztat a keresztény tökéletesség egyéni problémáitól. A teológia kérdéseit elméleti szinten, fogalmi megkülönböztetések és világos rendszerezés útján próbálja megoldani. A szép stílus igénye — a lelki élmények művészi kifejezésének vágya — háttérbe szorul a tiszta és pontos fogalmak keresésével szemben. A Szentírás mondatait logikailag elemzik, a fogalmak tisztázására törekedve újabb és újabb megkülönböztetésekkel igyekeznek a látszólagos ellentmondásokat eltüntetni. Bár ez a fajta teológia már tudatosan elemzi saját filozófiai alapjait és tudományos módszerét, főfeladatának mégis a Szentírás magyarázatát tartja. Tudja, hogy nemcsak a Szentírás könyveiből, hanem a «természet könyvéből» is merít, nemcsak a kinyilatkoztatás fényét használja, hanem az értelem Isten adta természetes világosságát is. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a skolasztika mesterei csak a módszer kedvéért választják szét a teológiai kutatást az élet egészének megszenteléséről. A teológia célját és a Szentírás magyarázatának indítóokát ők is abban látják, hogy az egyén és a közösség Istennek tetsző életre és az istentapasztalás élményéhez jusson. Szent Tamás és Szent Bonaventura — hogy csak a legnagyobbakat említsük — a Szentírás olvasásában és értelmezésében a Krisztussal való bensőséges találkozás

eszközét látja csakúgy, mint Petrus Damiani vagy Szent Bernát.

(4) A középkor nem alkotja meg sem a sugalmazás teológiai elméletét, sem a biblikus hermeneutikát. Mindkét témát vizsgálja, de nem önmagában, hanem más kérdések kapcsán.

A *sugalmazással* sokat foglalkoznak a kinyilatkoztatás fogalmával kapcsolatban. A Szentírást olyan tudás és ismeret hozta létre, amely magasabbrendű annál, amire a természetes ész képes. E témán belül a középkori (főleg skolasztikus) szerzőket nem az érdekli, hogy a Szentírás hogyan jött létre, hanem inkább az értelem és az isteni megvilágosítás, azaz a természetes és természetfeletti tudás viszonyát kutatják. Olyan értelemben, mint a modern szerzők, Szent Tamás sem foglalkozik a Szentírás sugalmazásának kérdésével. Részletesen tárgyalja viszont a profétikus megismerés fogalmát és válfajait, és a szentírás szövegeinek tekintélyes részét ilyenfajta ismeretre vezeti vissza. Későbbi korok szívesen nyúltak vissza Szent Tamásnak a « próféciá »-ról szóló szövegeihez, hogy így a sugalmazás teológiáját tomista alapokra építsék. Így kapott fontosságot a későbbi tomista sugalmazáselméletben az «eszközszerű okság» (*causalitas instrumentalis*) fogalma, amellyel Tamás az isteni és emberi okság viszonyát elemzi.

Isten mint a szent szövegek Főoka (*causa principalis*) felelős sugalmazó tevékenységének minden eredményéért. Ugyanakkor az emberi szerzőt is hatni készteti mint élő, gondolkodó és szabadon cselekvő eszközt, aki a maga egyéni adottságainak és feltételeinek korlátai között alkot. A létrejövő mű egyszerre isteni és emberi eredetű. A két okság nem áll egymással ellentétben, hanem az « instrumentalitás » skémája szerint összekapcsolódik. Szent Tamás az isteni ok működését mint az értelemre és akaratra gyakorolt hatást ábrázolja,

szem előtt tartva mindazt, amit a végtelen és abszolút Ősok és a szabad, de véges emberi ok összműködéséről egyébként tanít. Hogy a Szentírás szerzői eszközök Isten kezében, az már a patrisztikus hagyomány legősibb rétegeiben is fellelhető. E gondolat azonban legtöbbször olyan képek és hasonlatok útján jutott kifejezésre, amelyek meglehetős kétséget hagytak az « instrumentalitás » természetét illetően. Vajon az emberi eszköz *csak* eszköz, *éppúgy* mint a toll az író kezében, azaz csak mintegy mechanikus módon továbbadja a « felülről » jövő tanítást? Vajon az emberi szerző olyan, mint a vízvezeték csöve, amely passzív módon hagyja keresztülfolyni magán a vizet? Valóban *csak* olyan, mint a hangszer, azaz aszerint ad hangot, ahogy a rajta játszó művész keze meghatározza? Szent Tamás rendszerezésének érdeme az eszközszerűség filozófiai elmélyítése, megmutatva ugyanakkor azt is, hogy a sugalmazás kérdése rokon minden olyan teológiai kérdéssel, amely az Isten abszolút okságát szabad emberi cselekvésre való ráhatásában vizsgálja.

(5) A modern teológust *a középkor szentíráshasználata* egyszerre csodálatra és bírálatra készteti. Csodálatot érdemel a Szentírás használatának sűrű gazdagsága, az exegézis és a teológia egysége és az az egység, amely a lelkiélet teológiája és a teológia más ágai között található. De nem egy pontban értetlenül vagy kritikával nézünk a középkori exegétákra. A főbb nehézségek a következők.

a) Bár a nyelvi, szövegkritikai és irodalmi elemzésnek a középkori exegézisben is helye van, hiszen — rendszerint egy mű vagy fejezet elején — a szerzőnek elemeznie kell a szövegösszefüggést (*consequentia*) vagy a literális értelem belső logikáját (*ordo et rationes*), ezt a lépést mégis rendszerint túl könnyedén vagy hanyagul kezelik. A kor legjobbjait elsősorban a teológiai rendszerezés vagy a spirituális értelmezésben gyakorolt szellemes és kifinomult vagy éppenséggel körmönfont eredeti-

ség vonzza. Az eredmény negatív értelemben kettős: egyrészt az allegória és a szimbolizmus alkalmazása túlzott vagy homályos, másrészt a szimbolikus értelmezés folytán az exegetikus nyelv megtelik technikus « kulcsszavakkal », szakkifejezésekkel vagy rejtvényszerű utalásokkal, úgyhogy néha szinte jelképes « tolvajnyelvvé » válik. Következésképpen a középkori exegetikus irodalom értékei ma már csak a felkészült kutató számára elérhetők, csak ő tudja latin biblikus konkordanciával a kezében kibányászni a töméntelen mennyiségű idézet, utalás és utánérzés mögül az exegetikus mondanivalót. (Csak egy példa: Szent Bernát 86 beszéde az Énekek Énekéről több mint 5000 szentírási helyet idéz, a kritikai kiadásban átlagban minden harmadik sorra jut egy idézet!)

b) A filozófiai reflexió és az exegézis viszonya rendszerint tisztázatlan. Az exegéta nem látja, hogy a szöveget nem erőltetheti egy más kor vagy más kultúra terminológiájának Prokrusztész-ágyába. Nem látja, mert hiányzik belőle — mint minden más kortársából — a történelmi szemlélet, amelyet igazában csak a modern kor fedezett fel. A középkori exegézis színes kaleidoszkóp, tele sok igazi drágakővel és temérdek talmi értékkel, mindig új, mindig csillogó és tetszetős elrendezésben.

c) A patrisztikus hagyományt követve a középkor exegétái hisznek abban, hogy a szent szövegek tartalma mint isteni valóság csak a hivő lélekben és csak a kegyelem sugallatára bontakozhat ki. Exegézisüket is « sugalmazott » tevékenységnek tekintik, ha nem is abban a mértékben, amelyben a Szentírás maga sugalmazásból eredt, de mégis ugyanannak a sugalmazásnak az analógiájára. Ugyanazokat a képeket és fogalmakat próbálják analóg értelemben használni az eredeti kinyilatkoztatásról és arról a megvilágosításról, amelyet Isten a hivő léleknek ad, hogy a kinyilatkoztatott igazságokat értelmesen és élményszerűen megértse. Így tehát sem az « inspiratio »

sem a « revelatio » kifejezése nem korlátozódik arra a tevékenységre, amellyel Isten az üdvtörténet során magát megmutatta, hanem kiterjed Isten jelenkori működésére is a hivő lélekben. E szemlélet képes arra, hogy a kinyilatkoztatást mint soha le nem záruló folyamatot mutassa be, viszont mégis nehezen tudja elszigetelni mindazt, ami különleges és egyedülálló a kinylatkoztatás első és eredeti folyamatában, ami az Újszövetség lezárulásával befejeződött, és már nem ismétlődik meg a későbbi korok Egyházában.

(6) Amikor a humanizmus és később a reformáció alapjaiban rendíti meg a középkor világszemléletét és teológiáját, a Szentírás magyarázatának megoldatlan kérdései elemi erővel törnek fel. Ekkor derül ki, hogy a középkor szentírásteológiájának elméleti alapvetései hiányosak és elégtelenek. Az újkor a Szentírás használatában is újat hoz, először a humanisták részéről, akik a Szentírás nyelvi és szövegkritikai problémáit ismét felfedezik, majd a reformátorok részéről, akik az anyanyelvű bibliát és a közvetlen isteni sugallatra támaszkodó személyes értelmezést követelik mint a tömegek üdvösségének egyetlen hiteles útját, végül pedig a trentói katolicizmus részéről, amely a sugalmazott könyvek elméletét és használatát egységes átgondolással és átfogó szabályozással próbálja ismét megújítani.

HATODIK FEJEZET

A MODERN KOR BIBLIAHASZNÁLATA ÉS BIBLIKUS TEOLÓGIÁJA

(1) Már a középkort jellemezte a « reneszánszok » sorozata, olyan mozgalmak megismétlődése, amelyek az antik és korakeresztény írásművek nyomán megújulásra törekedtek, és a kereszténység eredeti tisztaságát akarták ismét megtalálni. Ilyen reneszánszot teremtett Nagy Károly udvarának szellemi élete, ilyen mozgalom indult el a 12. században (mind a reformot kereső kolostorokban, mind a korai skolasztikát ápoló egyetemeken, bár nem azonos módon), majd egy évszázaddal később a virágzó skolasztika korában.

A 15. század *humanista reneszánsza* ezeknek a megújulásoknak lép nyomába. A humanisták nagy gondot fordítanak arra, hogy a Biblia eredeti héber és görög szövegét egy új szellemi világ teológiájának alapjává tegyék Ezért közvetett módon fontos szerepük van a középkori latin biblicizmus felszámolásának folyamatában és az anyanyelvű biblikus kultúra előkészítésében, legalábbis amennyiben bemutatták a közkézen forgó Vulgata fogyatékosságait. Rotterdami Erazmus görög Újszövetsége 1516-ban hagyja el a nyomdát. Ximenes bíboros héber szövegkiadása 1522-ben lát napvilágot.

(2) Később a *reformátorok* a humanisták által feltámasztott eredeti nyelvekből fordítják a Bibliát népnyelvre. A görög és héber szövegnek a latintól való eltérését újra és újra érvül használják a Vulgatára támaszkodó egyházi hagyománnyal és szentírásmagyarázattal szemben. A gö-

rög szentatyák tanulmányozása is nagyobb változatosságot tár fel a régi Egyház életén belül, mint amennyit a középkor egységes kultúrvilága és vallásos élete hajlandó volt elismerni vagy elfogadni. Ezekből az újonnan feltárt adatokból a reformátorok érveket kovácsolnak, hogy saját függetlenségüket a római Egyházzal szemben igazolják.

Fontos szerepet játszik a reformáció szellemi hátterének kialakulásában a középkor spirituális exegézise. A tekintélyi értelmezéssel szemben a reformátorok — maga Luther Márton is — középkori fegyverekkel élnek. Az a hagyományos felfogás, hogy a hivő embert Isten szavának magyarázatában a Szentlélek sugalmazó jelenléte vezeti, most érvül szolgál a tanító Egyház követelményeivel szemben. A híveknek kiadott anyanyelvű Biblia ezért egyszersmind a hitigazságok megítélésének jogát is a hívek kezébe adja. A teológia és az exegézis egysége, ami középkori hagyomány, most a reformátoroknál a « sola Scriptura » elvévé merevedik. Ha egyszer a hit igazságainak egésze benne van a Szentírásban, és bárki hivő ember képes az Isten szavát a Szentlélek világosságával olvasni, akkor az Írás szavának — megbízható és értelmes fordításban — egyedül elégnek kell lennie az üdvösséghez. Ezzel a Szentírás az új keresztény felekezetek életében a keresztény igazság egyetlen ismérvévé válik, egyedül ennek alapján mondanak ítéletet a múltból örökölt teológiai hagyományok felett.

Ez természetesen nem gátolja meg a reformátorokat abban, hogy a Szentírást továbbra is nyilvánosan magyarázzák, vagy hogy tanításukat hitvallásokban és hitcikkelyekben kifejezzék, s e magyarázatoknak bizonyos tekintélyt követeljenek. A prédikátorok tanítása azonban sosem támaszkodik más tekintélyre, mint az Isten biblikus szavára; a hitvallások is a Szentírásra hivatkoznak.

A Szentírás sugalmazottságának tana ebben a helyzetben még több figyelmet érdemel, mint azelőtt. E tant ille-

tően a reformátorok gyakorlatilag öröklik a hagyomány teljes gazdagságát: a Szentírást mint a Szentlélek művét tekintik, és tévedhetetlen hitforrásként fogadják el. A Szentírás könyveinek listáját tekintve azonban szakítanak koruk egyházi tanításával, és az Ószövetséget csak bizonyos megrostálással, a zsidó « kánon » szerint fogadják el. Ezt a lépést minden bizonnyal az autenticitás vágya vezérli, bár szükségképpen megjelenik benne a kritikai és történeti szempontok követelménye is, amely szembeszáll az egyházi álláspontal az ész evidenciái alapján.

A Szentírásba vetett hit megalapozására a protestáns álláspont nehezen talál végső kritériumot, azaz nagyon nehezen tudja megmondani, hogy egy-egy könyvet végső fokon miért fogad el Szentírásként. A reformátorok leggyakrabban belső, szubjektív ismérvre hivatkoznak: a hivő a Szentírás szövegének tanulmányozása közben Krisztussal találkozik, a hit élményét a szöveg sugallja, s ezért ez az élmény a hivő számára egyben a szöveg sugalmazott voltát is bizonyítja.

(3) A *katolikus bibliahasználat* a protestantizmus válságában átalakul és megújul. A trentói zsinat végigvizsgálja a Szentírásba vetett hit főbb kérdéseit. Dekrétumai mind elvben, mind gyakorlatban évszázadokra lefektetik a katolikus álláspontot (*DB* 783-784 = *DS* 1501-1505).

A használatban lévő *bibliai szövegek* megjavítása érdekében fontos lépések történnek. A humanista nevelésű ellenreformátorok pártolják a görög és héber szöveg tanulmányozását, és megakadályozzák, hogy a konzervatív szárny a modern bibliafordításokat megtiltsa. Mind az eredeti szövegek tanulmányozásában, mind a modern nyelv használatában óvatosan és aggályokkal, de mégis folytonos előrehaladással reformokat pártol az egyházi vezetőség. Az anyanyelvű bibliát engedélyezik, amennyiben jegyzetekkel és magyarázatokkal van ellátva. Folyik az eredeti szövegek javítása és kiadása, de a Vulgata

tekintélyének fenntartása mellett (*DB* 785-786 = *DS* 1506-1508). A Vulgata hivatalos használata és elismerése a trentói teológusok számára nem azt jelentette, hogy a Vulgata szövegében ne ismertek volna el semmiféle pontalanságot, betoldást vagy egyéb nyelvi fogyatékosságot. A zsinat e kérdésben pusztán azt a logikus álláspontot képviselte, hogy a Vulgata több mint ezer éves használata az Egyházban az autentikus hitet tolmácsolta, azt nem hamisította meg, sőt a jövő számára is biztosabb alapot nyújt, mint az újabb fordítások. Az érv alapját a hagyományról szóló trentói tanításban leljük meg: a Vulgatát ezer szál kapcsolja össze az egyház élő tanításával, ezt a hagyományt pedig védeni és ápolni kell, az igaz hit meghatározásában arra kell támaszkodni.

Az alapvető kérdés, mint látjuk, *a hagyományhoz való viszonyra* vonatkozik. A zsinat maga sosem mondta ki, hogy a hit elemei csak részben találhatók meg a Szentírásban, és ezért részben a szenthagyományból kell meríteni őket. Azt azonban kijelentette, hogy a Bibliát és a hagyományt egyenlő értékű hitforrásoknak kell tekinteni, azaz a hit forrásai nem redukálhatók egyedül a Szentírásra. Így a zsinat a « sola Scriptura » elvét elvetette. A zsinaton megfogalmazott katolikus álláspontot e kérdésben a Trento utáni apologetikus művek nem egyszer elferdítve képviselik. A későbbi viták gyakran azt a benyomást keltik, mintha a katolikus Egyház szentírási érvek fogytán mindig fenn akarná tartani a jogát, hogy szükség esetén a hagyományra hivatkozzék, és így igazolja saját jelenkori tanítását vagy gyakorlatát. Pedig nem a megújulás és változtatás (tehát a « reform ») elvi « szabotálásáról » van szó, nem arról, hogy a hagyományra hivatkozva kibúvót lehessen találni a múlt és jövő követelményeivel szemben. A kérdés lényege abban rejlik, vajon Isten igéjét a szent könyveket birtokló és magyarázó élő Egyház vagy a könyvek önmagukban különállva közvetítik-e hite-

lesen. Vajon a keresztény hit a szent könyvek szövegére való válaszként jön-e létre, vagy válaszként az igét hirdető Egyház szavára? A zsinat a *Scriptura et traditio* elvét védte, egyszerre akart egy biblikus megújulást előmozdítani és azonos maradni a maga 1500 éves múltjával.

(4) A *Trento utáni kor* mind a katolikus szentírásmagyarázatban, mind a teológiában általában, lényeges változásokat hoz létre.

A megosztott nyugati kereszténység légkörében az apologetikus kérdések elsőrangú fontosságot nyernek. Szövegkritika és nyelvismeret ugyancsak fontos szerepet kap, hiszen a reformátorok a Vulgata szövegét a tévedések és ferdítések melegágyának tekintik, a trentói zsinat viszont a Vulgatát hitelesnek jelentette ki. A reformátorokkal való vitákban az egyetlen közös alap mégis a Szentírás marad. Ezért a hitvitához elsősorban szentírási felkészültségre van szükség. A reformátorok — bár pietisztikus célzattal az allegóriától nem vonakodnak — hitvitában nem fogadják el az allegorikus értelmezést, ahogy azt már a humanisták is gyanakodva kezelték. Így a hangsúly egyre inkább a történeti és betű szerinti értelmezésre tolódik, és a régi « négyes értelmezés » skémája egyre inkább feledésbe merül. A Szentírás állításai elsősorban teológiai és dogmatikus szempontból válnak vita tárgyává. A történeti kérdések terén mind a protestánsok, mind a katolikusok osztják a korábbi korok nézeteit, amennyiben kritikátlanul (vagy a harmonizálás sebtében elvégzett műveleteivel) elfogadják a bibliai adatok történeti érvényét.

A kor neves katolikus kommentátorai (legtöbbjük jezsuita: Maldonado [1534-1583] és Cornelius a Lapide [1567-1637] a legismertebbek) olyan programot tűznek maguk elé, amely máig is követésre méltó. Az eredeti szövegek alapos ismerete, nyelvi és történeti feldolgozása egybefonódik náluk a teológiai kérdések alapos

és kiegyensúlyozott megvitatásával. Módszerük a filológiában alaposságot és az adatok szorgalmas rendszerezését, a teológiában a hit és hagyomány pozitív használatát hangsúlyozza.

(5) Csak a 17. század során, a reformáció kezdetei után több mint 100 évvel, érik meg a reneszánsz szellemi átalakulásának igazi gyümölcse, *a racionalista bibliakutatás.*

Kezdetei ugyan messze behatolnak a humanista korba, de csak a nyelvi és történeti felfedezések bizonyos felhalmozódásával fejlődhetett odáig, hogy kihívást jelentsen a hagyományos bibliaszemlélettel szemben. Filozófiai gyökerei ugyancsak fontosak. Kitűnik ez abból is, hogy a 17. század racionalista filozófusai (Bacon, Descartes Hobbes, Locke és Spinoza) valamennyien szívesen foglalkoznak a Biblia racionalista kritikájával akár történettudományi, akár természettudományos vagy filozófiai meggondolások alapján. A francia oratoriánus *Richard Simon* (1638-1712) az első jelentős katolikus tudós, aki a racionalista problémákkal viaskodik, hol azok megoldását és az ellenvetések cáfolását keresve, hol pedig a tradicionális bibliaszemléletet racionalista módon átalakítva. Műveinek egy része egyházi cenzúrát von maga után, de ő mindvégig egyházhű marad.

A szentírástudomány és a természettudományok ütközését a köztudat rendszerint a Galilei-ügyhöz kapcsolja (1616-1633); ilyen jellegű kérdések azonban abban a korban a biblikus kutatás és teológia irányát még aligha befolyásolják. A tudományos világkép és a bibliai teremtéstörténet ellentmondásai csak később, a 18-19. század folyamán válnak vitatárggyá. Ugyancsak e két század fedezi fel a régészet és az ókori történelem fejlődése kapcsán azt is, hogy a Szentírás nem tekinthető történelmi kézikönyvnek, és Mózes első könyvének első fejezeteiben hiába keressük az emberi nem őstörténelmének adatait. Amenyiben a Bibliát történelmi forrásanyagként

kezeljük, adatait a forráskritika eszközeivel kell megrostálnunk és átértékelnünk.

A természettudományok és a történelem fejlődése a biblikus teológiát tovább szorítja a védekezés, a vallásos világképet védelmező apologetika útján. Így az a folyamat folytatódik, amelyet már a hitviták elindítottak. Amíg azonban a kezdeti reformáció idején a bibliakutatók vitás teológiai tételek megvédésére rendezkedtek be, most a Szentírás történeti és tudományos szavahihetősége válik vita tárgyává. Az egyházi védekezés nemegyszer kétes értékű csatározásokhoz vezet: az apologéták úgy védekeznek, mintha a Szentírás feladata az lenne, hogy isteni tekintéllyel természettudományi kérdésekre adjon választ, vagy a történelmi kutatást helyettesítse. Mindamellett a racionalizmus hatására elkezdődik a Szentírásnak mint ókori írásműnek a vizsgálata is, és így a bibliakutatás elindul a történeti-kritikai irányzat utján.

A korai racionalizmus a világi tudományok fényét csak egyes részletkérdések kiigazítására használta (pl. a Pentateuchus forrásainak szétválasztására vagy egyes csodák természeti hátterének megvilágítására). Ezzel szemben a 19. század tudósai már általános és átfogó elméletekkel próbálják felölelni és feldolgozni a bibliai anyagot. Céljuk nem kevesebb, mint hogy a Biblia racionális megértését egy észre alapozott és tudományosan átgondolt filozófiai rendszerbe beleillesszék. Mind a zsidóság életét és hitét, mind Jézus alakját és működését az általános vallástörténet részeként próbálják magyarázni, lefejtve róla mindazt, ami természetfeletti és csodás, visszavezetve minden eseményt és adatot pszichológiai, társadalmi, vallástörténeti vagy mitológiai okokra, ahogy azt éppen az illető tudós ízlése és egyéni felfogása diktálja. Ez a kor a nagy, egyoldalú szintézisek kora. Előbb a kanti, majd a hegeli filozófia nyújt egységesítő skémákat, elsősorban a protestáns vagy vallástalan bibliaelméletek kidolgozásában. Később,

a 20. század során, hasonló szolgálatokat nyújt Heidegger egzisztencializmusa és gyakorol fontos befolyást a biblikusok nézeteire.

(6) *Katolikus körökön belül* a magatartás elsősorban védekező és negatív. A kor legnagyobbjai azonban látják, hogy az apologetikus csaták rosszul választott harctereken folynak le.

Már a 16. század végén a jezsuita Lessius jogosnak és szükségésnek találja, hogy a Szentírást úgy is vizsgáljuk, mint az emberi megismerés és munka gyümölcsét. Vajon nem lehet-e azt mondani — kérdezi —, hogy egyes szent könyvek úgy keletkeztek, mint más emberi művek, csupán az Egyház utólagos approbációja és elfogadása kölcsönzött nekik « sugalmazott » jelleget? Ez és hasonló teológiai hipotézisek a Szentírás emberi arcának jogos kutatását akarják elméletileg alátámasztani. Céljuk elsősorban az, hogy a hivőt és teológust a szövegek emberi fogyatékosságával kibékítsék. Mindamellett nem találnak kedvező fogadtatásra.

Hasonló sorsra jutnak azok a kísérletek is, amelyek a Szentírást mint hitet és erkölcsöt tanító könyvet felmentik a természettudományos és történelmi tévedhetetlenség igénye alól, legalábbis olyan részletekben, amelyek a vallásos tanítás szempontjából mellékesek. Ilyen nézet már 1658-ban megjelenik az angol Henry Holden egyik könyvében, de csak a 19. század végén Newman bíboros hatására kezdik a teológusok behatóan vizsgálni.

Newman korában a Szentírás tévedésektől való mentessége áll a támadások középpontjában. Az ellenvetések szinte kizárólag a természettudományok és a történelem oldaláról merülnek fel. Az apologetika a sugalmazás olyan értelmezését keresi, amely mind a Szentírás isteni jellegét, mind az újkor tudományos és történelmi felismeréseit tiszteletben tartja. Newman alapmeglátása helyes: a Bibliát mint vallásos kinyilatkoztatás könyvét helytelen és szükségtelen

úgy bírálni, mintha modern igényeknek megfelelő tudományos mű lenne. Téves útra indul azonban, amikor a sugalmazás és tévedésmentesség körét csak a Szentírás bizonyos részeire (azokra a kijelentésekre, amelyek hitet és erkölcsöt érintenek) korlátozza, és kiveszi belőle mindazt, ami a Szentírásban mint « obiter dictum » (mellékesen mondott állítás) szerepel. XIII. Leó *Providentissimus* kezdetű enciklikája elveti az « obiter dicta » elméletét, ahogy már előzőleg az I. vatikáni zsinat elítélte az « utólagos sugalmazás » gondolatát (*DB* 1787 és 1950-1).

A történeti kritika és az újkori gondolkodás által keltett nehézségek végül is általános válsághoz vezetnek a katolikus teológiában. A krízist, amely a « modernizmus » gyűjtőnév alatt ismeretes, a katolikus szentírástudomány különösképpen megszenvedi. A modernisták a hit és tudomány állításainak körét megpróbálják egymástól teljesen szétválasztani. Így egérutat akarnak nyerni arra, hogy a divatos filozófiai, történelmi és természettudományos nézeteket elfogadják anélkül, hogy hitükkel ütközésbe kerülnének. A modernizmus elleni pápai fellépések (X. Piusz) nemcsak egyes katolikus exegéták (Alfred Loisy) aposztáziáját vonják maguk után, hanem a katolikus bibliakutatás számára általában lelassítják és megnehezítik a modern tudományos módszerek és nézetek átvételét. A Pápai Szentírás Bizottság, amelyet még XIII. Leó létesített röviddel halála előtt (1903), a pápai vigilancia szervévé válik: a modernista válságban felmerülő kérdésekben és kételyekben irányvonalat szab a katolikus exegéták számára, rendszerint konzervatív értelemben.

Új idők ígéretét rejti magában a francia domonkosok jeruzsálemi biblikus intézetének (École biblique de Jérusalem) megalapítása 1890-ben és az alapító J.-M. Lagrange munkássága. Új szövegleletek és régészeti felfedezések alapos tanulmányozását kezdi meg, elsősorban az Ószö-

vetségre összpontosítja figyelmét. Ezzel egyidőben Szent Tamás teológiájának fényénél próbálja továbbfejleszteni mind a sugalmazás teológiáját, mind az exegézis elméletét és gyakorlatát. Folyóiratuk, a *Revue biblique,* és az *Études bibliques* címen megjelenő tudományos könyvsorozatuk új szellemű katolikus exegézist közöl, amely már túlmutat a modernista válságon.

A modernista válságot követő védekező teológiai álláspontot csak fokozatosan váltja fel a modern tudományos eszközök helyes pozitív használata. Ilyen szempontból legnagyobb hatást a modern katolikus bibliakutatásra XII. Piusz pápa *Divino afflante Spiritu* kezdetű enciklikája gyakorolta, amely a II. világháború tragikus eseményeivel egyidőben 1943-ban jelent meg. A pápai körlevél a katolikus hitigazságok védelmén túl a modern kutatás eszközeinek és eredményeinek felhasználására bátorítja a biblikusokat (*DB* 2292-2294).

Eredményeként igazi megújulás születik meg a háború utáni években, amely — a patrisztika és liturgia újjászületésével karöltve — új stílusú teológiát és végső fokon a II. vatikáni zsinat szellemi légkörét teremti meg. A zsinat nagymértékben használja ezt az új biblikus teológiát nemcsak a *Dei verbum* kezdetű konstitúcióban, hanem valamennyi teológiai kérdés tárgyalásában.

(7) A kinyilatkoztatásról szóló zsinati okmány a megújított katolikus szentírástudomány eredményeit akarja lefektetni és továbbfejlődését biztosítani. Legnagyobb érdeme talán abban van, hogy a sugalmazás és a tévedhetetlenség (*inspiratio* és *inerrantia*) fogalmait az üdvtörténeti látásmód szerint fogalmazza meg (11. pont). A kinyilatkoztatásban nemcsak intellektuális és fogalmi ismeretközlést lát, hanem Isten önközlését tettben és szavakban egyaránt, és szavakban sem úgy, mintha a szavak pusztán elvont ismereteket vagy tárgyi tényeket

volnának hivatva közölni, hanem amennyiben a szavak érzelmet, lelkiállapotot, akaratot és kívánságot is kifejeznek (2. pont). A zsinat egyrészt leszögezte a keresztény hit alapjainak történeti jellegét, és így gátat emelt Rudolf Bultmann « mítosztalanító » felfogásának (szerinte a természetfelettinek történeti eseményben való ábrázolása szükségképpen mítoszra vezet, amelyet a hit egzisztenciális aktusában túl kell szárnyalnunk), másrészt a Szentírásban használt irodalmi műfajok tanulmányozására további bátorítást adott, lehetővé téve a történetiség fokának és módjának írásművek (műfajok) szerinti kiértékelését (12. pont). A zsinati dokumentum világosan kifejezte azt az álláspontot is, hogy a Szentírás az egyházi tanítás mértékét és szabályát képezi. A Szentírás és hagyomány viszonyát illetően hangsúlyozta a kettő szoros kapcsolatát és kölcsönös függését. Nem úgy kell szemlélnünk őket, mint a kinyilatkoztatás két különböző tárházát, hanem annak két szorosan összenőtt közlési és továbbadási formáját (9-10. pontok). Végül a zsinat minden fenntartás nélkül ajánlja és sürgeti mindenki számára a Szentírás közös és egyéni olvasását, valamint elmélkedő használatát (22. és 26. pontok).

HETEDIK FEJEZET

ELMÉLETI RENDSZEREZÉS

1. *Kinyilatkoztatás és üdvörténet*

A Krisztust elfogadó ember számára a világ létének és történetének értelme túl van a természettudomány, a történelem, a pszichológia, sőt a filozófia körén is. Mind a világ létrejöttét, mind annak történetét átjárja egy isteni szándék. A szándék szabad elhatározásából ered, de Isten hűséges marad szándékához: terve van a világgal, amelynek végrehajtásán szünet nélkül munkálkodik. Arra készteti Őt ez a szándék, hogy « többféleképpen és különböző módon » szóljon hozzánk, s « a végső időkben Fia által » közölje magát a világgal (vö. Zsid 1,1). Isten önközlését kinyilatkoztatásnak nevezzük. Már maga a teremtés ezt a célt szolgálta (természetes kinyilatkoztatás), de ezen felül Isten a bűnbeesett emberiséggel különleges, maga választotta módon közölte magát.

Az üdvtörténet különleges útja Ábrahámmal kezdődik, és a választott nép történelmén keresztül Jézus Krisztushoz vezet. Az egész üdvtörténet szerzője Isten: mind a választott nép sorsának tényei, mind az a szóban kifejezett tanítás, amivel Isten a kiválasztott vezetőkhöz és népéhez fordul, Isten önközlését szolgálják. A kinyilatkoztatás tehát egyrészt tényeket és élményeket, másrészt választott személyek útján közölt isteni tanítást zár magába.

A kinyilatkoztatás történelmi folyamat. Bele van ágyazva az ember történeti és közösségi életébe. Korábbi fázisai a későbbieket előkészítik, későbbi fázisai függnek

attól, ami a korábbiakban végbement. A kinyilatkoztatás nem egyoldalú közlés, hanem Isten és népe közötti párbeszéd. A nép válasza, magatartása — hite vagy hűtlensége — határozza meg azt a drámai keretet, amelyben Isten a maga pedagógiai módszerét érvényre juttatja. Tanítását fokozatos lépésekben fejti ki, mindig a nép hitbeli és kultúrális fokának megfelelően, és amennyiben az események a népet már élményszerűen előkészítették egy új kinyilatkoztatás megértésére és befogadására.

2. *Krisztus: az üdvösségtörténet csúcsa*

A kinyilatkoztatás célja tehát nem egyszerű ismeretközlés, nem is csak nevelés, vagy az üdvösség eszközeinek átadása, hanem Isten egyesülése az emberrel.

Csúcsát akkor éri el, amikor Isten megtestesül, azaz emberi egyeddé válik, és így egyesül emberi természetünkkel, emberi sorsunkkal, bűnbeesésünk következményeivel, tragikus létünk mélységeivel egészen a halálig. Krisztus úgy hoz számunkra megváltást, hogy életével, működésével és halálával Isten jelenlétét, tanítását és szeretetét földi létünkhöz kapcsolja, feltámadásával pedig embervoltunkat túlviszi az emberség korlátain, és egy történelmen túli, végső (« eszkatológikus ») létformát alapít számunkra. Evvel arat végső győzelmet a bűn és a halál felett.

3. *Isten szavának emberi közvetítése*

A megtestesülés folytán Isten önközlése a legteljesebb közvetlenséggel és hitelességgel emberi módon megy végbe. Krisztus minden szava és tette teljes értékben emberi, de alanyuk isteni személy. Ami Krisztusban ilyen teljes módon megvalósul, már az Ószövetségben elővételezve megjelenik, majd később az Újszövetség korára is kiter-

jed: Isten a maga önközlésére emberi közvetítőket használ. Bár kegyelmével minden emberi lelket közvetlenül érint, a tudat formálásában, a vallási igazságokra való tanításban, a parancsok átadásában és az üdvtörténet értelmének megmagyarázásában az emberi megismerés természetes folyamatait használja fel. Választott egyének (Ábrahámtól az apostolokig) isteni ösztönzés és vezetés hatása alatt, de emberi mivoltuk teljes és szabad latbavetésével közlik embertársaikkal azt, amit Istentől és Istenről megismertek. Isten mondanivalója « próféták és apostolok », azaz emberi hírnökök ajkán válik emberi szóvá. Evvel a megtestesülés törvénye kiterjed az üdvtörténet egészére.

Mindez nem mond ellent annak a ténynek, hogy Krisztus az egyetlen közvetítő Isten és ember között (vö. 1Tim 2,5), csupán azt jelenti, hogy közvetítő szerepét is közli és megosztja az emberekkel. Végső fokon mindnyájan nemcsak átvevői, de közlői is vagyunk a kegyelemnek, mindenki kegyelmet közvetít a maga módján, az Egyházban betöltött szerepe szerint. A « próféták és apostolok » különleges szerepe az, hogy az üdvösségtörténetben ők a kinyilatkoztatás elsődleges tanúi és átvevői.

4. *A sugalmazott írások mint az üdvösségtörténet származékai*

Az emberi szóvá vált isteni mondanivaló az emberi közlés és közösségi élet törvényszerűségeihez igazodik. Nyilvános igehirdetés, szájhagyományként őrzött elbeszélés, törvény vagy költészet formájában alakítja a közösség életét, miközben maga is alakul, teljesedik, bővül s a közösség igényeihez igazodik. Mnemotechnikai eszközök segítségével a közösség emlékezetébe vésődik (ehhez is kell alakulnia formájában), majd amikor írásos rögzítésére sor kerül, « írásművé » válik a kor és kultúra adottságai szerint. Az élőszóban hirdetett ige és az írásban rög-

ződött hagyomány között dinamikus a kapcsolat. Az élőszóval prédikáló személy rendszerint nem azonos az írásba foglaló személlyel, az élőszavas hagyományt sokszor csak bizonyos idő elteltével követi ugyanannak írásos megfogalmazása. Egy első lejegyzést később újabb átfogalmazás követhet, egy újabb személyt kibővítésre, betoldásra, újrafogalmazásra ihlethet a korábbi írás vagy a szájhagyományban továbbélő szövegemlék.

A modern kutatások megmutatták, hogy a legtöbb bibliai szöveg létrejötte aránylag hosszú és komplex folyamatot vett igénybe. A mózesi öt könyv tartalma mint élő és alakuló hagyomány élt évszázadokig a nép körében. Ma ismert véglegesített formája csak a babiloni fogság után keletkezett. Izajás prédikációja először élőszóban hangzott el, prófétai hagyományát évszázadokon át őrizték és folytatták szellemi örökösei. Könyve csak jóval a halála után nyerte el mai formáját. Az evangéliumok tartalma is évtizedeken keresztül élő szájhagyományként táplálta a keresztény közösség hitéletét, mielőtt végül is négy különböző írásműben kikristályosodott. Még olyan esetekben is, amelyekben a biblikus írásmű világosan egyetlen személy irodalmi alkotása, mint pl. Szent Pál apostol levele a rómaiakhoz, a szerző nem egyszer más műveket vagy a hagyomány fordulatait idézi (vö. pl. Róm 1,1-4). Aligha van bibliai mű, amely csak egy szerző kezenyomát őrizné.

Amikor tehát a bibliai írásművek sugalmazott jellegéről beszélünk, szem előtt kell tartanunk, hogy ezek nem egyetlen szerző alkotásai, és nem is egyetlen munkafolyamat eredményeként jöttek létre. Az isteni sugalmazás nemcsak egyik vagy másik szerzőre való természetfeletti hatást jelent, hanem azt jelenti, hogy a művek létrejöttének egész folyamata isteni gond és tevékenység eredménye. Isten ugyanis az üdvtörténet során az általa létrehozott kinyilatkoztatás hiteles kifejezéséről is gondosko-

dik. Sugalmazó tevékenységével az isteni szónak emberi szóvá, majd írott emberi szóvá válását kíséri és vezeti, sőt ezt a folyamatot ő maga eszközli.

Kire és hogyan hat Isten, amikor a Szentírást mint saját szavát létrehozza? Hat mindazokra, akik a biblikus szöveg létrejöttében részt vesznek. A sugalmazott szöveg létrejövésének egész folyamatát különleges gondviseléssel úgy vezeti, hogy az teljes egészében az ő természetfeletti működésének eredménye.

5. *Isteni és emberi okság egyszerre*

Isten sugalmazó tevékenysége a transzcendentális okság körébe tartozik. Ő nem úgy hat, mint a természetes okok. Ezért nem is a természetes okok *helyett* fejti ki hatását. Általánosságban elmondható: kegyelmi ráhatásában Isten az emberi szabadságot sohasem csonkítja meg, inkább érvényes működéshez juttatja. Így a sugalmazásban sem törli el az emberi szerző képességeinek és cselekvésének természet adta szabályait és korlátait. Egyszerre állítjuk tehát, hogy az emberi szerző saját felfogása, belátása és szabad elhatározása alapján cselekszik, és azt, hogy cselekedei a mű létrehozása érdekében úgy történnek, amint azt Isten meghatározza. E két okság nem mellérendelésben áll egymással, hanem az emberi okság teljes egészében függ az istenitől. Az isteni okság azonban az emberi szabadság számára nem béklyó, annak nem korláta, hanem ellenkezőleg teremtő oka. Az isteni okság nem « verseng » az emberivel, hanem azt éppenséggel létrehozza és fenntartja.

A kettős okság állítását a hit megkívánja, de teljes megmagyarázására az értelem képtelen. Ennek azonban így is kell lennie. A titok végső fokon abban rejlik, hogy Isten, aki abszolút hatalom és szabadság, képes szabad cselekvőt teremteni és létében (tehát szabad cselekvés-

ben) fenntartani anélkül, hogy evvel megszűnnék ősoka lenni minden cselekvésnek. Annyit mindenesetre látunk, hogy a szabad teremtmény lehetőségének tagadásával Isten mindenhatóságát vonnánk kétségbe. Az is világos, hogy a teremtett szabad szellemi lét nem más, mint Isten szabadságában való valamiféle részesedés, és hogy Isten a maga szabadságában teremtményeit is képes részesíteni. Azt is be kell látnunk, hogy szabadságunk mint Isten ajándéka nem jelenthet kijutást az ő abszolút fennhatósága alól, sőt igazában, amikor szabadon cselekszünk, akkor függünk tőle legjobban, hiszen legszemélyesebb tökéletességében, szabad személyi valóságában *actu* részesedünk. Az Ő szabadságot teremtő okságának természetét azonban nem értjük, mint ahogy általában nem vagyunk képesek Isten természetét és teremtő okságának belső mivoltát felfogni. Ilyen értelemben tehát a sugalmazás teológiájának mélyén misztériumra bukkanunk, amely egy nagyobb teológiai tárgykör alaptitkával azonos: az isteni kegyelem és az emberi szabadság misztériumával.

6. *A Szentírás és a megtestesült Ige*

Mi az, ami a sugalmazást megkülönbözteti más kegyelem által eszközölt emberi működéstől? A válasz már a fentiekből következik: üdvtörténeti szerepe. A sugalmazott szóban Isten az üdvtörténeti kinyilatkoztatást írásműbe ágyazza, önközlését irodalmi műhöz kapcsolja, emberi szerzőket használ arra, hogy szavakat, képeket, szimbólumokat és irodalmi formákat hozzanak létre, s azokat kinyilatkoztatásának végleges és nyilvános eszközeként állítja az emberiség elé.

Már a szentatyák (elsőként valószínűleg Origenész) felismerték, hogy a Szentírás létrejötte és a megtestesülés között szoros kapcsolat és hasonlóság található. Krisztus:

az emberi lénnyé vált isteni Ige, — a Szentírás: az emberi szóvá vált isteni mondanivaló. A Szentírásban is az emberi elem (hallható, olvasható szó, emberi történelembe ágyazott, emberi pszichológia szerint létrejött írásmű) isteni közlés közvetítője. Nemcsak tartalmában, de létrejöttében is isteni mű. Ahogy Krisztus a Szentlélektől fogantatott, a biblikus ige is a Szentlélek sugalmazó működése folytán nyeri el « emberi testét ».

Más szempotból is világos a kapcsolat Krisztus embersége és az Írások között. A Szentírásban az üdvtörténet írásos dokumentumát birtokoljuk. Ez a történet vagy Krisztust elővételezi (Ószövetség), vagy Krisztus emberi életéről szól (evangéliumok), vagy Krisztus feltámadás utáni továbbélését és megtapasztalását mutatja be az Egyházban (az Újszövetség többi része). Mivel tehát Krisztus az üdvtörténet középpontja, a Biblia is őérte van, őrá mutat, őt tanítja, az ő istenemberi valóságát tükrözi különböző vetületekben.

7. *A sugalmazás fogalma*

A biblikus sugalmazást meg kell különböztetnünk a kinyilatkoztatástól, anélkül azonban, hogy attól elválasztanánk.

A *kinyilatkoztatás alanyi értelemben* Isten természetfeletti önközlését jelenti, amellyel az ember értelmét megvilágosítja, akaratát és érzelmi életét magára irányítja, azaz egész személyiségét önközlésének befogadására képessé teszi. *Tárgyi értelemben* a kinyilatkoztatás azoknak az eseményeknek, jeleknek és szavaknak összessége, amelyek Isten önközlését emberi tapasztalás tárgyává teszik Így tehát Izajás látomása kinyilatkoztatás a szó alanyi értelmében (értve ezen az isteni működést, amely a látomást okozta), Izajás könyvének 6. fejezete, amely e látomást leírja, kinyilatkoztatás tárgyi értelemben.

Sugalmazáson alanyi értelemben azt az isteni tevékenységet értjük, amellyel Isten emberek értelmére és akaratára hat, és tevékenységüket különleges gondviseléssel kíséri, hogy így általuk az üdvösségtörténet írásos emlékeként a Szentírás könyveit létrehozza. *Tárgyi értelemben* a sugalmazás magukat a sugalmazott írásokat jelenti, a Szentírást, amennyiben az az Isten szava.

A két fogalom pontos megkülönböztetését illetően a jelenlegi katolikus teológia nem ért egyet, még a tomisták csoportja sem. A teológiai hagyományban a két fogalom újra és újra összefonódik. Nem egy modern teológus igyekezett világosan szétválasztani őket avval, hogy a kinyilatkoztatást az « elméleti ítéletre » (*iudicium theoreticum*), a sugalmazást pedig a « gyakorlati ítéletre » (*iudicium practicum*) korlátozta. Úgy tűnik azonban, hogy e megkülönböztetés mögött a kinyilatkoztatásnak túlságosan elméleti megfogalmazása áll, mintha az csak ismeretközlést jelentene. Továbbá kétséges, hogy az elméleti és gyakorlati ítélet között pszichológiailag valóságos és nemcsak logikai különbséget lehet-e találni. A gondolkodás és a kifejezés, a fogalom és a szó, a tartalom és a forma nem választható szét egy időbeli egymásután szerint. Az első nem kész, nem alakulhat ki a második megformálása nélkül. A gondolat és a szó egységének felismerése nem engedi meg, hogy a kinyilatkoztatásban és a sugalmazásban két egymástól teljesen szétválasztható fogalmat lássunk. A két fogalom köre részben fedi egymást, és ott is, ahol az egyik a másik nélkül megvalósul, mindkettő egymásra utal és egymást feltételezi.

A Szentírás a kinyilatkoztatás folyamatának eredményeként, annak szolgálatában jön létre, de természetesen a kinyilatkoztatás kifejeződik más formában is: élőszóban, intézményekben, eseményekben, sőt olyan írásművekben is, amelyek az üdvtörténet valamiféle « lecsapódásai », de nem tartoznak a Szentíráshoz. A kinyilat-

koztatás tehát nem kizárólag a Szentírás létrehozását célozza. Ugyanakkor a sugalmazás ténye még nem foglalja magában szükségképpen a kinyilatkoztatás kegyelmét. Egy személy hathatós eszközként közreműködhet egy sugalmazott könyv létrehozásában, de ha például működése csak az anyag összegyűjtésére vagy átdolgozására korlátozódik pusztán történeti vagy irodalmi gond alapján, aligha mondható, hogy isteni kinyilatkoztatás részese. Azaz előfordulhat, hogy egy személy szerepe a bibliai írásmű létrehozásában nem jár együtt isteni kiniyilatkoztatás befogadásával, s így az illető a sugalmazás kegyelmében részesül anélkül, hogy kinyilatkoztatást kapna. Egy bibliai írásmű mint ilyen azonban nem jöhet létre anélkül, hogy eredetében valamiképpen ne játsszék szerepet Isten önközlő, kinyilatkoztató működése. Azaz minden biblikus szöveg kinyilatkoztatás gyümölcse, de nem minden szerző (vagy szerkesztő) részesül kinyilatkoztatásban.

8. *A sugalmazás kiterjedése*

A sugalmazás kiterjedését illetően két fontos kérdést kell tárgyalnunk. Vajon a sugalmazás kiterjed-e a kifejezési formákra, azaz a szavak, a nyelvtani és költői formák megválasztására, vagyis hogy beszélhetünk-e « szó szerinti » sugalmazásról (*inspiratio verbalis*)? Továbbá, ha a szentírási könyvek létrejötte egy hosszú folyamat eredménye, vajon sugalmazottnak kell-e tekintenünk a könyv korábbi formáit, forrásait, vagy esetleg, bizonyos esetekben, sugalmazottnak kell-e tekintenünk a szöveg későbbi változatait, illetőleg fordításait?

a) Az «inspiratio verbalis» tanát a 19. század óta a katolikus teológia tekintélyes képviselői próbálják elkerülni vagy megkerülni. Maga a kifejezés nem túl szerencsés. Önkéntelenül azt a naiv elképzelést idézi emlékezetünkbe, mintha Isten maga diktálta volna szóról szóra a Szentírás

szövegét. A Bibliában kétségtelenül találunk nyelvtani hibákat, művészi tökéletlenségeket, sőt különféle emberi tökéletlenségek kifejeződését: rövidlátást, elhamarkodott ítéletet, földrajzi, természettudományos vagy történeti ismeretek fogyatékosságát. Vajon mindezt egyszersmind az isteni szerzőnek is kell tulajdonítanunk?

Láttuk már, hogy Lessius úgy próbált a kérdéstől megszabadulni, hogy «utólagos inspirációról» beszélt; Newman bíboros a maga «obiter dicta» elméletével ezeket a hit szempontjából mellékes részleteket ugyancsak ki akarta venni a sugalmazás köréből. Franzelin, az első vatikáni zsinat teológusa a *materia* és *forma* arisztoteleszi-tomista megkülönböztetésével próbálta a kérdést megoldani: a Szentírás formai eleme (kinyilatkoztatott tartalma) sugalmazott, de materiális eleme (szóbeli megjelenési formája) emberi mű. Mint láttuk, egy írásmű tartalma és formája aligha választható szét. Másrészt a hit forrásai sugalmazott *írásról, szövegről,* nemcsak sugalmazott gondolatokról és eszmékről beszélnek, amikor a Szentírást tárgyalják. *M.-J Lagrange* helyesen szállt szembe Franzelin elméletével, amikor a Szentírás teljességének sugalmazott jellegéről beszélt, nem annyira a «verbális», mint a «totális» sugalmazásra fektetve a hangsúlyt. Ami a szöveg tökéletlenségeit illeti, elég, ha szem előtt tartjuk az emberi eszköz tökéletlen mivoltát, és elfogadjuk, hogy Isten, amikor mondanivalóját emberi szóra váltja, az emberi értelem és kifejezésmód pszichológiai, történeti, sőt egyedi korlátait elfogadja, és így ágyazza be gondolatait az emberi történelem folyamatába.

A sugalmazás alól tehát a Szentírás egyetlen része sincs kivéve; de a sugalmazás minden szövegrészt a neki kijáró szerep szerint érint. E kérdésben döntő fontosságú tehát az irodalmi műfajok vizsgálata. Egy szentírási tanító mese (pl. Jónás vagy Jób története) állításai sugalmazottak, de mint egy tanító mese részei.

Egy törvénycikk parancsai ugyancsak sugalmazottak, de mint olyan parancsolatok, amelyeket egy bizonyos kor és egy bizonyos történelmi-társadalmi helyzet alapján kell értelmeznünk. Még egy ún. történeti leírásban is figyelembe kell vennünk azt, hogy az Írás az üdvösségtörténet szempontjait követi, és eszmei (tehát teológiai) mondanivalójának érdeke szerint válogat az anyagban, sőt akár át is alakítja a rendelkezésére álló hagyományt, hogy így végeredményben Isten mondanivalóját közölje egy emberi történéssel kapcsolatban. Minden részlet tehát úgy és annyiban sugalmazott, ahogy és amennyiben emberi *és isteni* szerzője szándékát szolgálja.

b) A második kérdés, mint láttuk, a biblikus szöveg korábbi vagy esetleges későbbi formáinak sugalmazott jellegét kutatja.

Az elvi válasz aránylag könnyű: mint szöveg (tárgyi sugalmazás) a *végső* szöveg az, amely a sugalmazás igényével lép fel, éspedig eredeti nyelven, azaz azon a nyelven, amelyen az üdvtörténet során végleges formát nyert. Minden korábbi szövegforma isteni sugalmazás (alanyi sugalmazás) hatása alatt jött létre annyiban, amennyiben a végső szövegforma felé vezetett. Tárgyi értelemben azonban csak a végső szentírási könyvet kell sugalmazottnak tekintenünk.

Gyakorlatilag mégis nem egy részletkérdés gondolkodóba ejt. Ilyen például a *Hetvenes* (*Septuaginta*) fordítás kérdése. Az ószövetségi könyveknek ez a görög fordítása Alexandriában keletkezett Krisztus előtt a második században. Keletkezéséhez legendák füződnek: állítólag hetven fordító egymástól függetlenül tüneményes gyorsasággal szóról szóra azonos szöveget állított volna elő. Gyanítható, hogy a szentatyák egy része ebből az okból tartotta a szöveget sugalmazottnak. Szt. Iréneusz például közli a legendát, és a szöveg isteni eredetének bizonyítékát látja benne. Szent Jeromos azonban helyes érvekkel

tiltakozik a legenda ellen, és a héber eredeti (« veritas Hebraica ») mindenek feletti tekintélyét mint az egyedül sugalmazott szövegét követeli. Az utolsó évtizedekben azonban ismét felmerült a kérdés, vajon a Hetvenes fordítás szövege nem jelenti-e az üdvtörténet újabb fázisát, s ezért nem kellene-e sugalmazottnak tekinteni? Nemde ebbe az irányba mutat az a tény is, hogy az Újszövetség legtöbbször a Hetvenes fordítás alapján idézi az Ószövetséget? Nem vagyunk-e úgy a Hetvenessel, mint Szent Máté evangéliumának görög szövegével, amely ugyan fordítás, de mégis új felismerésekkel gazdagítja a szöveget? Az Egyház ugyanis Szent Máté görög szövegét sugalmazottnak tartja, bár abban a tudatban, hogy egy korábbi, ma már elveszett arám szövegnek a fordítása.

A Hetvenes szöveg sugalmazott jellegére vonatkozó érvek mégsem tűnnek meggyőzőnek. Egy fordítás üdvtörténeti jelentőségre tehet szert anélkül, hogy ezzel sugalmazott szöveggé válna. Megemlíthetjük például azt a tényt, hogy a szamaritánusok Szentírása (Mózes öt könyvének az általában elfogadott héber szövegtől többé-kevésbé különböző változata) kétségtelenül hatással volt az Újszövetség nem egy részletére. Így például az Apostolok Cselekedeteiben Szent István első vértanú beszéde kétségkívül a szamaritánus Szentírást idézi (Csel 7,2-53, vö. Munck, *The Acts of the Apostles, Appendix* V, *The Anchor Bible,* New York 1967, 285-300). Ebből azonban még nem következik, hogy a szamaritánus Biblia sugalmazott szöveg.

Felhozható az az érv, hogy nem egy ószövetségi könyv vagy könyvrészlet eredeti héber szövege elveszett, és csak a Hetvenes görög fordításban maradt ránk. Vajon ez esetben is az eredeti szöveg a sugalmazott? A kérdést mindenképpen óvatosan kell kezelnünk, hiszen elveszett szövegekről aligha formálhatunk biztos ítéletet. Hogy egy kezünkben lévő fordítás mennyiben hithű *fordítás,* vagy

mennyiben inkább *átdolgozás,* ugyancsak kérdéses lehet, azonban a kérdés csak az eredeti szöveg ismerete alapján dönthető el. Az Egyház mindenesetre a görög szöveg alapján vette be a kánonba ezeket az írásokat. *Pierre Grelot* megjegyzi, hogy szőrszálhasogatás volna azon vitatkozni, hogy vajon csupán az elveszett szöveg miatt sugalmazott-e a fordítás, vagy pedig a fordítás maga is « suo iure » sugalmazott. Amikor az eredeti szöveg nem áll az Egyház rendelkezésére, a görög szöveget mint a szöveg legeredetibb elérhető változatát kellett és kell kezelnie.

Mindenképpen úgy tűnik, hogy helytelen volna a szent szövegek sugalmazott jellegét túl mechanikus módon felfogni. Bár a szöveg maga és nemcsak a szöveg tartalma sugalmazott, mégis csak annyiban lehet inspirált, amennyiben egy Istentől akart értelem hordozója és kifejezése, azaz nem amennyiben szavak és mondatok halmaza. Ezért bátran mondhatjuk, hogy egy bibliafordítás is sugalmazott szöveg, amennyiben az eredetinek megfelel. Ha egy szentírási szöveg csak fordításban maradt ránk, s a fordítás szövegét az Egyház ítélete autentikusnak tartja, akkor nem lehet nehézség abban, hogy a szöveget sugalmazottnak fogadjuk el. Az a tudat azonban, hogy a szöveg maga fordítás és nem eredeti kompozíció, fontos tény lehet a magyarázat számára, és az exegétának nemcsak joga, de kötelessége is ezt a tény figyelembe venni, és a fordítás mögött az eredeti szövegben kifejezett értelmet felfedezni. Az eredeti szöveg rekonstrukciója vagy esetleges töredékeinek felfedezése mindenképpen hasznos arra, hogy a sugalmazott szöveg értelmét megállapítsuk. Ennek ellenére az Egyház ítélete szerint a fordítás maga is megbízható eszközül szolgál ahhoz, hogy az inspirált értelmet megértsük, s ezért a fordítás maga is mint Isten szava szól hozzánk.

A fenti érv érthetőbbé válik, ha megfontoljuk, hogy a « sugalmazás » mind alanyi, mind tárgyi értelemben

analóg fogalom, azaz csak hasonló, de nem egészen azonos értelemben alkalmazható különböző szerzőkre és könyvekre. Azaz az isteni ráhatás, amely következtében egy szöveg Isten szava, különböző módon ment végbe a különböző könyvek esetében, s a különböző szentírási szövegek Istentől szándékozott értelme más és más módon fejeződik ki. Ez talán jobban megérteti azt a tényt, hogy a Hetvenes fordítás ugyan csak másodlagosan inspirált — azaz amennyiben fordítás —, viszont a szöveg üdvtörténeti jelentőségre tett szert, s ezért nem egy esetben különleges világossággal mutatja meg az üdvtörténet dinamikáját és az Újszövetségbe torkolló végső értelmét. *Azért* sugalmazott, mert fordítás, de *nem úgy,* mint bármi más fordítás, hanem speciális üdvtörténeti szerepe szerint.

Az inspirációnak ez az analóg fogalma teszi lehetővé, hogy egyrészt elkerüljük azok felfogását, akik a Hetvenest sugalmazott szövegnek tekintik «suo iure» (*Benoit, Auvray, Grelot*), másrészt hogy a Hetvenes fordítás teológiai különlegességeit ne hagyjuk figyelmen kívül. Valójában a Hetvenes fordítás különleges fontossága abban áll, hogy az eredeti ószövetségi szövegeknek az Újszövetséghez való viszonyát segíti megvilágítani. Mégsem egyenrangú az eredetivel, amennyiben attól függ, annak megvilágítását szolgálja, nem pedig « önálló sugalmazás » terméke. Azokban az egyedi esetekben, ahol az eredeti szöveg hiányzik, a Hetvenes fordítás *gyakorlatilag* az eredeti szöveg helyét tölti be. Mégis a szöveg elemzésénél a héber formák és nyelvi fordulatok értelmére tekintettel kell lennünk; exegézisünk annyiban sikeres, amennyiben az eredeti szöveg gondolati tartalmát a lehető legnagyobb hűséggel megközelíti. Ezt jelenti gyakorlatilag az az állítás, hogy a szöveg csak mint fordítás sugalmazott. Ezekben az esetekben mindenképpen látjuk, hogy az emberi történelem esetlegessége is korlátot támaszt az emberi

« testté » vált isteni szónak, az emberi írásművé vált isteni kinyilatkoztatásnak, s e tényt hittel és értelemmel egyaránt el kell fogadnunk.

9. *A Szentírás igazmondása*

A legrégibb idők óta a keresztény írók gyakran hangoztatták, hogy a Szentírás minden tévedéstől mentes. Isten szaváról nem is képzelhető el, hogy tévedést állítson. Pozitív értelemben is áll a tétel: Isten szava megbízható, hihető, tehát tévedéstől mentes igazságot tár elénk, amikor hitet követel.

a) Az újkor küszöbéig a Szentírás igazmondása alig jelentett komoly hitproblémát. Mind a természettudomány, mind a történelem terén a legjobb elmék aligha voltak képesek túlhaladni az ismereteknek azt a fokát, amely a Szentírásban kifejeződik. Az újkor századaiban azonban a Szentírás tévedésmentessége (*inerrantia*) egyre több nehézség középpontjába került. A « klasszikus » problémák mellett, mint amilyen a teremtés hat napja vagy a heliocentrizmus (Galilei-ügy), számos más kérdés merült fel, nemcsak az emberiség őstörténetét vagy a Szentírásban kifejezett fizikai és biológiai világképet illetően, hanem az ószövetségi történelem oldaláról is. A viták egyre jobban kiéleződtek. A racionalista bibliakritika elvi alapon kétségbevont minden csodát vagy csodás történetet, az apologetika viszont mindent elkövetett, hogy a Szentírás minden sorának tévedés nélküli igazságát megvédje.

A részletkérdések nagy halmaza jelenleg alig érdekli már a tudományos köröket. A fundamentalista bibliamagyarázók aránylag kis csoportjától eltekintve, ma már arra senki sem tesz erőfeszítést, hogy a Szentírás állításait természettudományos szempontból minősítse. A legújabb kornak nem egy « kellemes meglepetésben » volt része,

amikor felfedezte, hogy számos biblikus adat szinte részletekig menően történelmi megbízhatósággal rendelkezik. Mégis, a teológusok és a történészek egyaránt « elszoktak » attól, hogy a Szentírás történelmi adatait mint valami szakkönyv állításait próbálják alkalmazni, akár védeni, akár tévesnek minősíteni. Igaz azonban, hogy mind a hívek, mind a hittudósok előtt megmaradt egy bizonyos homály. A Szentírást egyrészt mint tévedés nélküli istenszavát hittel elfogadjuk, másrészt, mint bármely más ókori dokumentumot, a racionális kritika módszerének vetjük alá. Nem mindig világos, hogy vajon a két magatartás összeegyeztethető-e. Amikor pedig konfliktusokat teremt, mi a teendő?

b) Választ a sugalmazás helyes megértése és a Szentírás isteni és emberi jellegének tisztázása adhat. Isten az általa alkalmazott emberi eszközöket a maguk természetének megfelelően használta. Az emberi tudás fejlődésének fokozatossága és az emberi ismeretek részleges és korlátozott jellege szükségképpen az emberi természethez tartozik.

Legjobban látjuk ezt Krisztusban. Az Istenembert megtestesülésében is az emberség teljessége jellemezte: úgy élt, működött és viselkedett, ahogy azt társadalmának fejlődési foka megkívánta. Átvette és használta kora kultúrájának nemcsak szokásait, de képeit és elképzeléseit is. Amikor Krisztus Jónásról mint történeti személyről beszél, Mózesre mint a Pentateuchus szerzőjére vagy Dávidra mint a zsoltárok költőjére utal, korának felfogását fejezi ki. Nem úgy kell mindezt felfognunk, hogy csak a kortársakra való tekintettel beszélt így, de magában másképp gondolkodott, mert tudta, hogy ezek az állítások kiigazításra szorulnak. Efféle elképzelés « látszatemberséget » jelentene a doketista eretnekség stílusában. A valóság az, hogy Krisztus az ő emberségét mint egy konkrét, történetileg és társadalmilag kondicionált emberséget vet-

te fel és élte meg. Tuadattartalma valóságon függött nemcsak az istenséggel való lényegi egységtől, hanem a kor társadalmától, szellemi életétől és gondolkodásmódjától is. Azt mondani, hogy « a nap felkelt » vagy « a nap lenyugodott », a természettudomány szempontjából tévedésnek minősíthető, főképp akkor, ha a kép mögött a látszat és a valóság közvetlen és naiv azonosítása áll. Egy ilyen állítás azonban nem mondható tévesnek, amennyiben a természettudomány alapján való megítélését nem tartjuk érvényesnek. Ugyanígy Krisztus egyes mondásait vagy a Szentírás egyes állításait egy bizonyos absztrakt szempontból « tévesnek » minősíthetjük. Azonban a kérdés ilyen megítélése annyiban nem érvényes, amennyiben Krisztus szavait vagy működését nem a kor konkrét adottságai és összefüggései között értelmezzük.

Az elmúlt évszázadban nem egy kísérlet történt a Szentírás tévedhetetlenségének pontosabb elhatárolására. Newman bíboros például úgy vélte, hogy a Szentírást csak vallásos tanításában kell tévedhetetlennek tartanunk, mindaz, amit ilyesmin kívül még tartalmaz, mint « obiter dicta » nem tartozik a tévedésmentes igazságok körébe. A pápai enciklikák óvtak a tévedésmentesség ilyen magyarázatától.

Az utóbbi évtizedekben, elsősorban a *Divino afflante Spiritu* kezdetű enciklika bátorítása nyomán, katolikus részről mindinkább elfogadottá vált az a szemlélet, amely a tévedésmentességet mindig a konkrét *irodalmi műfaj* figyelembevételével vizsgálja. Így a teremtéstörténetről nem azért mondjuk, hogy tévedéstől mentes, mert Isten a világot valóban hatszor huszonnégy óra alatt teremtette, hanem mert az illető szöveg műfaja nem engedi meg, hogy benne olyan állításokat lássunk, amelyek a világ keletkezésének kronológiai szakaszaira és azok időtartamára vonatkoznak. Az, hogy az illető szöveg a teremtést hat

nap leforgásának keretében szemléli, az irodalmi műfaj sajátosságához és nem tartalmi mondanivalójához tartozik.

A II. vatikáni zsinatnak a kinyilatkoztatásról szóló konstitúciója (*Dei verbum*) ugyancsak hangsúlyozza az irodalmi műfajok tekintetbe vételének fontosságát. A tévedésmentességet illetően hosszas vita, keresés és bizonyos tétovázás után a következő fogalmazásban állapodtak meg a zsinati atyák: állítanunk kell, hogy « a Szentírás könyvei az igazságot, amit Isten üdvösségünk kedvéért a szent iratokban lejegyeztetett, biztosan, hűségesen és tévedés nélkül tanítják » (11 p.). A zsinati atyák minden szót mérlegeltek. A szöveg elkerüli Newman bíboros tévedését, mert nemcsak azokról az állításokról beszél, amelyek az üdvösség dolgaira vonatkoznak. Ugyanakkor jelzi azt a szempontot, amely miatt a Szentírás tévedésmentessége szükséges: « üdvösségünk kedvéért ». A Szentírás a *maga* igazságát (amit tanít, nemcsak tartalmaz) ennek a célnak a megvalósítására közli tévedés nélkül. Ezért teljesen érthető és elfogadható, hogy más célok (pl. természettudományi vagy történeti ismeretközlés) szempontjából nézve a Biblia az igazságot csak hiányosan és hibásan közli. Nem arról van szó, hogy a Szentírás csak részben sugalmazott, és ezért csak egyes állításainak igazsága isteni érvényű, hanem arról, hogy a Szentírás állításainak megítéléséhez a Szentírás céljának sajátos mivoltát is figyelembe kell vennünk. Tévedésmentessége nem állítható bármiféle szempontból, mintha ez a szövegnek valami elvont tulajdonsága lenne, függetlenül céljától, szerepétől és attól a környezettől, amely számára készült.

König bíboros a II. vatikáni zsinaton alkalmas példákkal szemléltette a tévedésmentesség határait. Márk evangéliuma szerint Dávid az Isten házában *Abiátár* főpap napjaiban volt kénytelen a kitett kenyerekből enni (2,26), holott Sámuel első könyve *Abimelek* főpapról beszél (1Sám 21,1). Máté evangéliuma Zakariás prófétát idézi,

de Jeremiásra hivatkozik (Mt 27,9). Dániel könyve szerint Jeruzsálem ostroma Jehojakim király uralkodásának harmadik évében volt (Dán 1,1), holott Nebukadnezár eredeti okmányaiból tudjuk, hogy az ostrom három évvel később történt. Ilyen példák mutatják, hogy a « tévedés » fogalma bizonyos értelemben nemegyszer alkalmazható szentírási szövegre is. *Mint Szentírásra* azonban soha: mint üdvösségünket szolgáló és isteni igazságot tartalmazó írás, tévedést sohasem tanít.

10. *A Szentírás és az Egyház*

a) A Szentírás egy része megelőzte az Egyházat, másik része az Egyház életének első száz évében jött létre. Egyrészt úgy tűnik, hogy az Egyház az ószövetségi iratokkal a kezében született, s mint ilyen, az Írásokat mint hitének alapjait tekintette. Nyilvánvaló, hogy az ószövetségi iratokat már a kereszténység első hirdetői Isten szavának tartják; ezért mondhatjuk, hogy ez a része a Szentírásnak az Egyházat létében megelőzte. Az újszövetségi Írásokat tekintve is igaz, hogy bár Krisztus kinyilatkoztatása csak az Egyház születése után — sőt majdnem egy emberöltőt betöltő keresztény tapasztalat után — került írásos formában lerögzítésre, maga az Írások tartalma az Egyházat megelőzte. Hiszen az Egyház erre a krisztusi kinyilatkoztatásra szóló válaszként született meg. Az Egyház léte hitből fakad, az Egyház hite feltételezi a krisztusi kinyilatkoztatást, azt, ami a Szentírásban kifejeződik.

A kérdés azonban más oldalról is vizsgálható. Az újszövetségi Szentírás nemcsak a hitet kívánó isteni szót, hanem egyben a hit élményanyagát is kifejezi. Mind az evangéliumok, mind a többi újszövetségi könyv a maguk konkrét valóságában a létében kibontakozó Egyház hitének, közösségi életének és élményeinek adnak kifejezést. Sőt még az Ószövetséget illetően is elmondhatjuk, hogy

bizonyos szempontból az Egyház *előbb* létezik, mint az Írások. Az ószövetségi iratok kánonhoz tartozása csak az Egyház hitében világlik ki, Szentírás voltuk a keresztények számára csak a Krisztus-hit fényénél lesz felismerhető. Krisztus jövetele, megváltó műve és feltámadása szükséges ahhoz, hogy Szentírásról a szó keresztény értelmében egyáltalán beszélhessünk. Az ószövetségi Szentírás úgy függ létében az Egyháztól, ahogy a profécia függ az elővételezett és megjövendölt beteljesüléstől.

b) Az Egyház és a Szentírás viszonyának ez a dialektikus jellege nemegyszer logikai zavart okoz a keresztény teológiában. Ha azt mondom, hogy az Egyház megelőzi a Szentírást, hogyan állíthatom, hogy a Szentírás az Isten üdvösségadó szava? Ha azt mondom, hogy a Szentírás előzi meg az Egyházat, hogyan magyarázom meg azt a tényt, hogy a Szentírás könyveinek azonosításához szükség van az Egyházra?

A protestáns teológusok rendszerint a Szentírás elsődleges voltát állítják, és ezért a bibliai szót radikálisan úgy tekintik, mint az Egyház hitének mértékét, az egyházi közösség megreformálásának egyetlen elvi alapját, a keresztény hit egyetlen abszolút módon lefektetett ismérvét. A katolikus álláspont ezzel szemben rendszerint három elvre utal: 1) Egyházi tekintély nélkül a Szentírás könyveinek azonosítása nem lehetséges. 2) Az Egyház legalább egy emberöltőn keresztül hitt, prédikált és tanított, mielőtt még az újszövetségi kinyilatkoztatást képes lett volna könyv formájában hívei elé tárni. 3) Az Egyháznak mint az élő hit tanítójának és tanújának szükségképpen magyaráznia kell a Szentírást, éspedig tekintéllyel, máskülönben az isteni szó a maga aktualitásában nem jelenhetne meg későbbi nemzedékek előtt.

A protestáns « *sola Scriptura* » és a katolikus « *Scriptura et traditio* » vitája a történelem folyamán az állás-

pontok meglehetős megmerevedéséhez vezetett. Ma már azonban úgy tűnik, hogy a katolikus álláspont igazsága nem zárja ki a protestáns bibliaszemlélet értékeinek befogadását.

c) Mint láttuk, az újszövetségi Szentírás annak a folyamatnak az eredménye, amely során az Egyház első nemzedéke a hit első élményét s az azt megalapozó isteni szót maradandó intézmények formájában lefekteti, hogy így magát mint földi, evilágban élő emberi közösséget véglegesítse. A Szentírás kánonja akkor tisztázódik, amikor egy hamadik nemzedék arra reflektál, hogy mi az a maradandó alap, amelyet az első nemzedék a másodiknak átadott, mi az, ami az egyházi hit eredeti lényegét alkotja, ami nem változtatható meg, a változó élet igényei szerint nem alakítható vagy cserélhető ki, hanem ellenkezőleg, a változtatások és alkalmazkodási erőfeszítések során mindig mértékül szolgál.

A Szentírás és Egyház viszonyának dilemmáját tehát a következő módon kell megoldanunk.. A Szentírás mint isteni szó az Egyház létrehozó oka, mint emberi szó egyházi tevékenység terméke, az első keresztény nemzedék alkotása (Újszövetség), illetőleg az Egyház hitének fényében felismert és átvett zsidó prófétai örökség (Ószövetség). Ezzel egyrészt elismerjük azt, hogy az Újszövetség megalkotása és az Ószövetség elfogadása az Egyház életének funkciójaként történt, másrészt elkerüljük azt a téves felfogást, amely szerint az Egyház « kontrollálja », tehát magasabb igazságok birtokában kiegészíti, relativizálja, és tetszése szerint, részben vagy egészben, feleslegessé teszi a Szentírást.

Megvilágításul példaként felhozhatjuk az Egyház és a szentségek viszonyát. A szentségek mint az isteni kegyelem közvetítői isteni eredetűek, és ezért az Egyház konstitutív (megalapozó) okai közé tartoznak, tehát az Egyház létét logikailag megelőzik (isteni alapításúak), ám a

maguk konkrét megjelenési formájában egyházi tevékenység kifejezői, az Egyház hitéből fakadnak, egyházi döntések folytán nyerték formájukat, egyházi tekintély azonosította őket, és az Egyház rendelkezése szerint kerülnek kiszolgáltatásra.

11. *Szentírás és szenthagyomány*

a) A Szentírást megelőzi, körülveszi és követi a szenthagyomány. A Szentírás könyveinek nagy része úgy alakult ki, hogy nemcsak mondanivalója, hanem sok részében még szavakba öntött formája is hosszú ideig mint szájhagyomány létezett. Ez az állítás kétségtelenül érvényes a mózesi könyvekre, a prófétai könyvek nagy részére és az evangéliumok anyagának túlnyomó többségére. Még azok a könyvek is, amelyek egyedi író önálló alkotásaként jöttek létre, sokféle szállal kötődnek egy élő hagyományhoz. Szent Pál leveleiben a kutatók nem egy keresztény himnusz vagy hitvallás szövegtöredékét azonosították, Szent Lukács művei a hagyomány rendszeres kiaknázásán alapulnak, az ószövetségi könyvek is az élő hagyomány termőföldjéből nőttek ki, azt foglalják össze, rögzítik és rendszeresítik, átalakítják vagy leszűkítik, esetleg ítéletet mondanak felette, amikor átrostálva írásba foglalják.

b) Pusztán történelmi szempontból nem mondhatjuk azt, hogy a Szentírás az azt körülvevő hagyományokat teljeséggel öszefoglalná. Más kérdés azonban, hogy *teológiailag a Szentírás a teljesség valamilyen igényével lép-e fel,* azaz hogy a kinyilatkoztatás teljességét foglalja-e magában. E téren ismét a protestáns-katolikus hitvita nehezíti a tisztánlátást.

A protestáns « sola Scriptura » azt jelentené, hogy a Szentírás az egyedül garantált isteni szó, rajta kívül nincs más olyan forrás, amely az isteni kinyilatkozta-

tást isteni tekintéllyel közölné. Így persze a protestáns álláspont szükségképpen megköveteli, hogy a Szentírást a kinyilatkoztatás egyetlen biztos lelőhelyének tartsuk, és az egyházi hithirdetés egyetlen mércéjét a Szentírástól való függésben állapítsuk meg. Ha azonban az Egyház és a Szentírás viszonyának kettős és kölcsönös jellegét figyelembe vesszük, akkor az Egyház élő, aktuális tanítását nemcsak úgy fogjuk fel, mint a Szentírás tanulmányozásának és megértésének gyümölcsét, hanem úgy is, mint az összes korábbi keresztény nemzedék hitének, gondolkodásának és tapasztalatának származékát. Ezzel a Szentírást már nem tekintjük a kinyilatkoztatás egyetlen és kizárólagos hordozójának. Nem egy katolikus teológus egy lépéssel tovább megy, és arra következtet, hogy a Szentírás éppen ezért nem is tartalmazza a kinyilatkoztatott igazságok teljességét. Azaz vannak olyan hitigazságok, amelyeket az Egyház mint Isten által kinyilatkoztatott igazságokat tanít anélkül, hogy azoknak nyoma lenne a Szentírásban. E kérdés részletes tárgyalása itt nem lehet feladatunk. Elég legyen leszögeznünk, hogy itt is, mint a teológia más ágaiban annyiszor, a kérdés pontos megfogalmazása jelenti a legfőbb nehézséget.

Világossá kell ugyanis először tennünk, mit értünk azon, hogy egy kinyilatkoztatott igazságot a Szentírás «tartalmaz». Ha fogalmilag tisztázott elméleti állításokra gondolunk, akkor semmi esetre sem feltételezhetjük, hogy minden kinyilatkoztatott igazság kifejezett formában (*explicite*) megtalálható a Szentírásban. E kérdésben a teológusok egyetértenek: olyan sarkalatos igazságok, mint a Szentháromság vagy az eredeti bűn hittétele, a maguk fogalmi elemei szerint *explicite* nem találhatók meg a Szentírásban. Marad a kérdés, vajon *implicite* (« bennfoglalt módon ») minden igazságot tartalmaz-e a Biblia. A kérdés ismét az, mit értünk « implicit » tartalmazáson. A teológusok egy része logikai implikációra gondol. Esze-

rint a kérdés az, hogy vajon minden hitigazság benne van-e Bibliában úgy, hogy pusztán történeti-nyelvi exegézis és filozófiai-logikai műveletek alapján bizonyítható a szentírási szövegekből. A kérdés ilyen megfogalmazása esetén a katolikus-protestáns ellentét kiviláglik. Míg a protestánsok nagy része legalábbis gyakorlatilag (a teológiai módszert tekintve) igennel válaszol, a katolikus hittudósok nagy többségben nemmel válaszolnak.

A legutóbbi idők katolikus teológusainak nagy része azonban a kérdés ilyen feltevésével egyáltalán nincs megelégedve. A kinyilatkoztatást ugyanis nem foghatjuk fel pusztán intellektuális alapon. Nem helyes feltételezni, hogy a kinyilatkoztatást bármiféle írásos szöveg logikai teljességgel tartalmazhatná, azaz hogy a hit minden állítását logikai műveletekkel vissza tudnánk vezetni egy írásos forrásgyűjteményre (és ehhez társuló racionális ismeretekre). A kinyilatkoztatást és annak teológiai feldolgozását nem úgy kell elképzelnünk, mint puszta ismeretközlést, amelyet absztrakt logikai műveletek követnek. Ha meggondoljuk azt is, hogy a kinyilatkoztatás tartalma végső fokon olyan misztériumokból áll, amelyeket az ember sem önmagától felfedezni, sem kimerítően megmagyarázni nem képes, akkor még világosabban látjuk, hogy az az *ismeretelméleti modell,* amelyet a teológusok a fenti kérdés tárgyalásánál nemegyszer használtak a múltban, nagyon kevéssé felel meg a kinyilatkoztatott igazságok és a keresztény teológia természetének.

A kinyilatkoztatás nem tekinthető valamilyen axiómarendszernek, amelyből — más igazságokkal párosítva — a teológiai igazságok rendszere a geometria vagy a természettudományok hasonlatosságára kibontakoztatható. A kinyilatkoztatás Isten által támasztott *esemény*ek formájában történik, ezért fogalmi-ismereti vetülete nem meríti ki valóságát. Ugyanakkor az a természetfeletti valóság, amely a kinyilatkoztatás során körünkben

megjelent, köztünk is maradt a feltámadt Krisztus szentségi és kegyelmi jelenléte által. Amikor az Egyház a Szentírás megértésére törekszik, nem egyszerűen nyelvészeti, történelmi és logikai műveleteket végez, hanem a múlt és jelen keresztény élményanyagára reflektál. A Szentírásban fellelhető kinyilatkoztatást is mint a magát közlő Isten élményét fogja fel. Ez a szemlélet egyébként eleget tesz a szentírási szövegek műfaji jellegének, hiszen az ismeretközlő elemek mellett szinte minden szövegben találhatók költői, azaz élményközlő elemek is.

c) Ha tehát a kérdést a kinyilatkoztatás ilyen teljesebb szemlélete alapján vizsgáljuk, válaszunk túlhalad a fent vázolt dilemmán. Minthogy a kinyilatkoztatás minden szakasza részt vett a Szentírás létrehozásában, a Biblia *a kinyilatkoztatás élmény- és tényanyagát csorbítatlanul tartalmazza.* Nem szemelvényes és részleges az a folyamat, amelynek során az üdvösségtörténet írásos megfogalmazást nyert. Ugyanakkor, szintén a kinyilatkoztatás természetéből kifolyólag, a Szentírás a kinyilatkoztatást *nem fejezi ki kimerítő módon, azaz teljes megfogalmazhatóságában.* Nem azért, mert bizonyos igazságok az írásokból valamiképp kimaradtak, és csak szájhagyományként éltek tovább, hanem azért, mert a kinyilatkoztatás tartalma mind fogalmilag, mind élményszerűleg kimeríthetetlen. Véleményünk szerint erre utal a János-evangélium záróakkordja is: « Jézus még sok mást is cselekedett. Ha egyenként mind megírnák, azt hiszem, hogy az egész világ nem tudná befogadni a könyveket. amelyeket írni kellene » (Jn 21,25).

A Szentírás és a szenthagyomány tehát egymást nem tartalmilag egészítik ki. Nem úgy van, hogy a kinyilatkoztatott igazságok *részben* a Bibliában, *részben* a hagyományban találhatók meg. Viszonyuk inkább a következő módon vázolható. Az üdvösségtörténet folyamán Isten gondoskodott arról, hogy kinyilatkoztatása írásos módon

rögzítődjék. Az irodalmi műben kifejeződő isteni szó azonban csak a hivő Egyházhoz való vonatkozásában kaphat értelmet. Ezért tehát kell, hogy a kinyilatkoztatás mint élő tanítás is tovább éljen, folytassa és kiterjessze az isteni szó megtestesülését térben és időben. Az Egyház, amikor Krisztus misztériumát hirdeti, egyszerre Szentírást olvas és igét hirdet, hagyományt képvisel és Írást magyaráz, hitére és tapasztalatára vonatkoztatva értelmezi az Írásokat, és hitét meg tapasztalatát a sugalmazott Írások alapján életben tartja.

Mind a Szentírást, mind a szenthagyományt akkor értjük meg igazán, ha egymásra utaltságukban szemléljük őket. A Szentírás hagyomány útján születik, hagyomány adja a kezünkbe, hagyomány értelmezi. Ugyanakkor a hagyomány a Szentírásban kifejezett ősi hitélményre épül, ahhoz igazodik, arra figyelve fejeződik ki, módosul és alakul a változó korok igényei és értelmet kereső gondjai szerint.

NYOLCADIK FEJEZET

A SZENTÍRÁS HASZNÁLATA ÉS ÉRTELMEZÉSE AZ EGYHÁZBAN

1. *A Szentírás az Egyház életében*

Mint láttuk, a Szentírás a megtestesülés egyik kiterjesztése a Krisztust követő századokra, az isteni Ige megvalósulása emberi szó és írásmű formájában. Az Egyház mint Krisztus jegyese a Szentírásra figyelve él.

a) Amikor *az egyházi közösség* a liturgiában a kegyelmet osztó feltámadt Üdvözítővel találkozik, a *Szentírást olvassa,* hogy hallja Jegyese hangját, és az Ő mondanivalóját térben és időben kiterjesztve tovább hirdesse és alkalmazza. A szentmisében, amely az Egyház liturgikus életének csúcsa és összefoglalása, Krisztus nemcsak szentségi színek alatt, de a sugalmazott szó közvetítésével is jelen van.

A biblikus szónak ételhez és italhoz való hasonlítása — maga a hasonlat is szentírási eredetű — ebben az összefüggésben kapja meg igazi értelmét: a Krisztust hittel hallgató egyén egyszerre táplálkozik a sugalmazott szóval és az étel-ital módján közvetített szentségi Jelenléttel. Bár egyes teológusok, mint Yves Congar, szívesen beszélnek az « Élet Kenyerének két formájáról », nem volna helyes itt két egymás mellett létező jelenléti formára gondolnunk. Minden szentségi jelben fontos szerepet játszik az az emberi szó, amely a jelet a közlés világába helyezi, a jelenlévő isteni kegyelmet az emberi tapasztalás és értés számára meghirdeti. A biblikus szöveg, amit a szentségek kiszolgáltatásakor ol-

vasunk, a szentségi jelnek ezt a feladatát szélesíti, bővíti ki. Legteljesebb módon látjuk ezt az Eucharisztia ünneplésében, ahol a közénk lépő Krisztust a bibliaolvasás ciklusos rendszerében a Szentírás teljességével vesszük körül. Így közöttünk való szentségi és kegyelmi továbbélése értelmét az emberi szó eszközével fejezzük ki és magyarázzuk.

Amikor a pap az utolsó vacsorán elhangzott szavakat felidézi, és Krisztus szentségi jelenlétét az oltáron létrehozza, a biblikus szó, a hagyomány és a szentségi forma egységét látjuk megvalósulni. Maga a szentséget létrehozó szó sem más, mint egy biblikus történet rövid elismétlése. A szavak nemcsak az értelem megvilágosítását, nemcsak az érzelmi-akarati válasz felkeltését célozzák, hanem ténylegesen mint isteni ige hangzanak el, és a testté vált Isten köztünk lakását eredményezik.

A biblikus szó a liturgiában mutatja meg leginkább kegyelemközlő erejét, természetfeletti méltóságát és isteni titkokat közlő képességét. Amikor a biblikus szöveg a liturgiában szervesen hozzákapcsolódik a szentségi kegyelemközléshez, sosem különálló egyénekhez, hanem mindig egyházi közösséghez szól. Maga az egyházi közösség Isten szavára való válaszban jön létre, és Isten szavára támaszkodik, abból táplálkozik, annak erejében épül tovább. Az Isten bibliai szava a liturgiában mint közösségalkotó erő jelenik meg.

b) A Szentírás nem éri el végső célját avval, hogy nyilvánosan hirdetjük vagy olvassuk. A szó elfogadása, befogadása, magunkba olvasztása megkívánja, hogy a szent szöveg olvasását és tanulmányozását a liturgikus cselekményeken túl is kiterjesszük. Ahogy a magánima a közösségi imát megalapozza és továbbfejleszti, úgy *a Szentírás egyéni olvasása* is az Isten igéjével való közösségi és szentségi találkozást kiterjeszti a magánéletre, és egyben a templomi szentírásolvasást is gyümölcsözőbbé teszi.

A Szentírás értékét a magánélet számára igazában csak a modern századokban fedeztük fel, amikor a könyvnyomtatás és az írásbeliség elterjedése a Bibliát közkinccsé, minden keresztény otthon tulajdonává tette. Az ún. « biblikus mozgalomnak » e téren valóban korszakalkotó érdemei vannak. Az Egyház életében ugyanis ténylegesen új korszakot hozott az a tény, hogy a Szentírás minden nyelven « tömegcikké » tudott válni. A « tömegcikk » kifejezés értéke azonban valóban kétes. A biblikus kultúra, mint minden lelki kultúra, elmélyedést, személyes erőfeszítést és egyéni odaadásra alapuló közösséget igényel. Bár a Biblia a modern századok legnagyobb « bestseller »-e, mégis tartalmilag sosem válhat tömegfogyasztás tárgyává, mert személyes hitéletet feltételez.

c) Az Egyház igehirdetése, hitoktatása és teológiai munkája ugyancsak szoros és bensőséges kapcsolatban áll a Szentírással.

Avval, hogy a prédikáció rendszerint szentírási olvasmányhoz kapcsolódik, az Egyház a saját aktuális hithirdetését az Isten szavának eredeti ősformájával hozza ismételten kapcsolatba. Így fejeződik ki az a sarkalatos tény, hogy az Egyház mai szava nemcsak történelmileg leszármazottja a « próféták és apostolok » szavának, hanem igazában azt jeleníti meg újra meg újra, azt magyarázza, értelmezi, hozza életközelségbe. Az a hittétel, hogy a kinyilatkoztatás az apostoli korral lezárult, gyakorlatilag így fejeződik ki: az Egyház ezt az eredeti kinyilatkoztatást hirdeti, fejti ki, bontakoztatja tovább, nem változtat rajta, azaz nem tesz hozzá új kinyilatkoztatást.

A hitoktatás során is az Egyház egyik főfeladata abban áll, hogy a Szentírást magyarázza, a hivőt vezesse és támogassa abban, hogy az üdvösségtörténet eredeti dokumentumait maga is olvasni, érteni és alkalmazni tudja. Az egyházi tanítás tehát nem helyettesítheti a Szentírást,

ellenkezőleg a Szentíráshoz kell vezetnie a híveket, annak megértését kell szolgálnia és előmozdítania. Az is igaz viszont, hogy a Szentírás olvasása nem teszi soha feleslegessé az egyházi tanítást, hiszen csak az Egyház élő közösségében, a hit és hagyomány összefüggésében válhat a holt betű üdvösségszerzővé, lelket éltető isteni Szóvá.

Mint láttuk, a teológia egészen Szent Tamásig fő feladatának a Szentírás megértését tekintette. Maga Szent Tamás a *Summa Theologica* első kérdésében állítja: a teológia tudományának egysége arra alapul, hogy tárgya (*obiectum formale*) a kinyilatkoztatott igazság, amely a Szentírásban található (*sacra Scriptura seu doctrina;* vö. S. Th. q. 1, art. 3). Valóban, amennyiben a Szentírást és a szenthagyományt nem választjuk szét, ez a szemlélet teljesen helyénvaló. A hittudomány célja az isteni kinyilatkoztatás értelmi feldolgozása, az emberi szellem képességei és korlátai szerint. Eszerint tehát a teológia szükségképpen főfeladatának tartja, hogy a kinyilatkoztatás isteni módon létrehozott és biztosított dokumentumait a lehető legmesszebb menő módon tanulmányozza.A szentírástudomány nemcsak anyaggyűjtést jelent a teológia számára, nemcsak a teológiai kutatás előkészítő fázisát szolgálja, nemcsak a kinyilatkoztatás adatainak azonosítását és felmérését végzi, hanem a teológiai munka integrális része. Függetlenül attól, hogy a szentírástudós konkréten hogyan végzi a maga munkáját, minden emberi értelmi tevékenység, amely a Szentírás tartalmának megértését tűzi ki célul, szerves része annak a tevékenységnek, amely a kinyilatkoztatás megértésére irányul és ezért sajátos értelemben teológiai munka.

d) Itt kell beszélnünk a hit és a Szentírás, illetőleg *a hit és a szentírástudomány viszonyáról.*

Bár a Szentírás szövege mint nyelvi, történeti, kulturális és vallástörténeti dokumentum tanulmányozható a hit

feltételezése nélkül is, mint a kinyilatkoztatás forrása csak a hit fényében vizsgálható. Tartalmi mondanivalója az emberi értelem előtt csak akkor képvisel igazságot (azaz a valóság kifejezését), ha hittel közelítjük meg. Minthogy a teológia a hitet feltételezi, a Szentírás hit nélküli vagy hittől független vizsgálata nem tekinthető *teológiai* szentírástudománynak, a biblikus szövegnek csak történettudományi, nyelvészeti vagy vallástörténeti tanulmányozását jelentheti.

A hivő ember számára a bibliakutatást a hit nem korlátozza, és a bibliakutatás a hitet nem veszélyezteti. A modernista válság idején született meg az a félrevezető élmény, hogy a tudományos szentíráskutatás és a Szentírásba vetett természetfeletti hit nem fér össze egymással. E hamis szemlélet kialakulásában lényeges szerepet játszott a racionalista bibliakutatás előítélete, amely eleve eldöntötte, hogy a Szentírás tudományosan csak úgy vizsgálható, ha teljesen és kizárólag emberi műnek tartjuk. Sajnos, ugyanakkor a teológusok szentírásmagyarázatában továbbra is használatban maradt, mint régi korok öröksége, egy bizonyos történetietlen és kritikátlan szemlélet. Talán ez nem is meglepő, hiszen a történeti és kritikus szemlélet csupán az újkorban született meg, és a patrisztika vagy a középkor exegézisében még alig található a nyoma. Csak a legújabb idők teremthették meg olyan irányzatok reményét, amelyek a történettudomány és a kritika módszereinek használatát a hit sérelme nélkül képesek gyakorolni.

A megoldás elméleti alapja abban áll, hogy a Szentírás egyrészt valóban teljesen emberi mű, és ezért minden részletében tárgya lehet emberi értelemre támaszkodó tudományos kutatásnak, másrészt azonban nem kizárólag emberi mű, és ezért a hit fénye nélkül a végső ítéletet, igen, a végső tudományos ítéletet nem lehet róla kimondani. Zavar a hit és tudomány között csak akkor

keletkezik, amikor a kutató a szentírási szöveg emberi tulajdonságainak megítélésében hitelvekre próbál hivatkozni, úgyhogy azok vonatkozási körén túllép, azaz amikor a Szentírás könyveinek mint történelmi vagy nyelvi forrásoknak kiértékelését hitkérdésként kezeli, vagy pedig amikor a szövegek természetfeletti állításait megpróbálja történeti, pszichológiai, szociológiai, vallástörténeti vagy egyéb profán tudományágra alapozott elméletek szerint *maradék nélkül* megmagyarázni.

A tisztánlátást sokszor megnehezíti a profán tudományok és a teológia módszerbeli különbsége. Ez a különbség különösképpen szembetűnő a történelem és a természettudományok esetében Míg a profán tudományok hipotézisek alapján haladnak előre, és egy elmélet elfogadását lényegében csak mint ideiglenes álláspontot kezelik, amely addig érvényes, amíg jobb vagy teljesebb magyarázat nem kínálkozik, addig a teológia a hit alapelveiből indul ki, és azokat végleges és megmásíthatatlan tételeknek tekinti. Ezért a teológia a szentírástudománytól elsősorban mérsékletet és körültekintést követel, a hipotézisek alapjainak ismételt felülvizsgálását, sőt azok megnyirbálását is, amennyiben a hit követelményeivel nem egyeztethetők össze. Ugyanakkor a profán tudományok módszereinek ismét és ismét arra kell ösztönözniök a teológust, hogy a hittételek tulajdonképpeni mondanivalóját egyre pontosabban tisztázza, és a hozzájuk kapcsolódó, de velük nem lényegi egységet alkotó kulturális előítéletektől szétválassza.

Minthogy a modern időkben a profán tudományok és a hittudomány közti érintkezési felület leginkább a Szentírás tanulmányozásának terén jött létre, nem csoda, hogy a hittudomány a legösztönzőbb hatásokat a biblikus tudományok területéről kapta. Így az új katolikus teológia, amely a II. vatikáni zsinatot is előkészítette és teoló-

giailag továbbfejlesztette, elsősorban a biblikus tanulmányok megújulásának eredménye.

2. *A Szentírás értelmezésének módjai*

a) A mai biblikus tudomány egyértelműleg *a szent szövegek betű szerinti* (*litterális*) *értelmének megállapításában* látja fő feladatát.

Ez a litterális értelem azonban nem ugyanazt jelenti, amit a patrisztikus kor és a középkor « litterá »-nak hívott. A modern történeti exegézis nem egy objektív módon szemlélt szöveg nyelvtanilag kielemezhető értelmét keresi, hanem azt az értelmet, amelyet a szöveg szerzője a szöveg megalkotásakor kifejezni kívánt. Ugyanakkor a modern exegéta tudja jól, hogy egy régi korból származó írás megértéséhez rekonstruálni kell magát a kort is, amelyben a szöveg megszületett. Ahhoz, hogy a szerző különleges szándékát, mondanivalóját és célkitűzését megérthessük, ki kell kutatnunk egész fogalomtárát. Meg kell magyaráznunk azokat a problémákat, amelyek írásra késztették, és írásművét bele kell állítanunk a kor kulturális miliőjébe. Így a mai « litterális » értelmezés szinte archeológiai lélekbúvárkodásnak tűnik: egyszerre alkalmazza a múlt rekonstrukciójához szükséges történeti módszereket és az író lelkivilágának feltárására alkalmas pszichológiai és irodalomkritikai vizsgálatokat.

Ez a fajta szövegelemzés, amely egyben a nyelvi és nyelvészeti kutatások ijesztő tömkelegét is feltételezi, ideális esetben nemcsak betekinti a szerző periszkópján keresztül a múlt hatalmas területeit, hanem egyben érzékenyen tükrözi a szerző gondjainak és gondolatainak legkisebb árnyalatait is. Sokszor persze a tudományos vizsgálódás oly alapos, hogy mind a kor hátterét illetően, mind a szerző egyéni helyzetére, problémáira és

adottságaira vonatkozólag rengeteg olyan részletet is feltár, amelyről még az illető szerzőnek magának is aligha lehetett tudatos ismerete.

Legtöbbször a részletkérdések gazdagsága az, ami a modern exegéta munkáját leginkább megnehezíti. A legtüzetesebb vizsgálódás után felmerül a kérdés: mi az a mondanivaló, ami a szerző lelkivilágában a szöveg megalkotására döntő befolyással volt, és hogyan választható el azoktól az elemektől, amelyeket csak e fő mondanivaló miatt, annak szolgálatában, mintegy másodlagosan («*concomitanter* ») fejez ki. Hiszen a szöveg sugalmazott értelme csak az, amit a szerző tudatosan, írásműve mondanivalójaként állít.

b) Az exegéta nem elégedhet meg a literális értelem kibányászásával. A Szentírás egyes könyvei ugyan önmagukban érthető irodalmi alkotások, azonban mondanivalójuk az isteni megváltásterv egészére vonatkozik. Az egyes szövegek, vagy azokon belül az egyes állítások csak az üdvösségtörténet egészének keretén belül kapják meg *teljes értelmüket.* Úgy is mondhatjuk, hogy míg az emberi szerző egy bizonyos részleges problémakör szemszögéből írta művét, az Isteni Szerző, aki az emberi szerzőt (illetőleg szerzőket) sugalmazta és eszközül használta, egy nagyobb egészen dolgozott. Teológiailag tehát jogos és indokolt, hogy egy szöveg betű szerinti értelmezése után megkérdezzük: mit jelent ez a szöveg az egész üdvösségtörténeten belül, annak távlatai szerint, azaz hogyan viszonylik az azt megelőző és követő isteni Szóhoz, és főképp hogyan készíti elő vagy fejezi ki az isteni Szó teljességét, a megtestesült Igét. Az exegézisnek tehát egy krisztológiai értelmezésbe kell torkollnia, mert csak így lelhető meg a szöveg értelmének teljessége a kinyilatkoztatás teljességének fényében.

Az utolsó évtizedek katolikus exegétái ismételten megvitatták ennek a « teljesebb értelemnek » (*sensus ple-*

nior) mint a Szentírás teológiai értelmezésének a kérdését. Helyes meglátással rámutattak arra, hogy a krisztológiai értelem a Szentírást létrehozó üdvtörténet dinamikájából forrásozik. Tudvalevő, hogy az üdvtörténet szereplői és a szent könyvek szerzői tudatosan használták az őket megelőző események és írások tanulságait, és ugyanakkor Isten terveinek és ígéreteinek valóra váltását bizalommal előrevételezték és sürgették. Az « üdvtörténet egésze » tehát nem valami utólagos teológiai fikció, hanem már az üdvtörténet folyamán kimutathatóan jelen van, a szerzők hitét és értelmét hatékonyan befolyásolja. Hogy a választott nép sorsa és hivatása végső fokon egy érthető egészet fog alkotni a jövőben, és egy nem egészen ismert, de istenileg biztosított célt valósít meg, mint feltételezés kétségkívül jelen van az üdvtörténet minden szakaszában. Magában a Szentírásban irodalmi és teológiai témák alapján fedezhetők fel azok a szálak, amelyek különböző korok meglátásait szervesen egybefoglalják. Nincs tehát szükség erőszakolt allegóriai « trükkökre » ahhoz, hogy az Ó- és Újszövetség között a tényleges kapcsolatot felfedezzük és bizonyítsuk. Maga a történeti-kritikai szövegelemzés felfedezteti velünk azokat az egymásnak felelgető és egymást feltételező szövegeket, amelyek bizonyos alapfogalmak, képek és hasonlatok köré üdvösségtörténeti távlatot teremtenek. E téren korunk történetszemlélete, amely különös érzékkel és érdeklődéssel vizsgálja a fejlődés és kibontakozás folyamatait, nagy segítséget jelenthet a biblikus teológus számára. Arról ugyan nincs szó, hogy a Kivonulás könyvének megírásakor a szerző Krisztus keresztáldozatára és feltámadására gondolt, azonban *de facto* az egyiptomi kivonulás témájával kapcsolatban a szabadulás és megváltás gondolata az írásokban minduntalan vissza-visszatér, és nyomon követhető egészen annak a Húsvétnak a leírásáig, amelyen Krisztus mint áldozati bárány vérét ontotta egy új választott nép kiszabadítása

érdekében. Hasonló módon beszélhetünk az Újszövetség minden más nagy teológiai témájáról. Az Isten Országa, az eszkatológikus lakoma, az Isten ültette Szőlőskert, az Isteni Menyegző — hogy csak néhány témát említsünk — mind végigvonul az üdvösségtörténet egészén, és annak egységét minden kétséget kizárva bizonyítja.

c) A « teljesebb értelemtől » a modern szerzők gyakran megkülönböztetik *a « tipológikus » értelmet.* Az utóbbi meghatározására rendszerint Aquinói Szent Tamást idézik. Szerinte a Szentírásban az a rendkívüli, hogy a valóság, amit a szent szövegek kifejeznek, maga is további jelentéssel, mondanivalóval rendelkezik. A litterális értelem tehát *a szöveg jelentése,* a tipológikus értelem viszont a szövegben kifejezett *dolgok* további szimbolikus *értelme.*

Ez a megfogalmazás a legtöbb modern exegéta számára nem kielégítő, mert olyan ismeretelméletet tételez fel, amely számunkra nemcsak szokatlan, de túlhaladott is. A modern gondolkodó számára egy szöveg nem « dolgokat » (*res*), hanem fogalmakat és érzelmi-akarati tartalmat, illetőleg konkrét időhöz és helyzethez kötött lelkiállapotot fejez ki. A szöveg és a szöveg értelme közötti kapcsolatra a mai pszichológiai ismeretek alapján nehezen tudjuk a « res » és « nomen » középkori skémáját alalmazni.

Ez a középkori skéma mégis jó arra, hogy rádöbbentsen bennünket a modern szövegértelmezési módszerek korlátaira. A Szentírás mélységeit ugyanis nem tudjuk felfedezni, ha nem lépünk túl a szövegen és annak litterális jelentésén, azaz ha a szöveg tárgyi és pszichológiai értelmén túl nem nyúlunk ki a hit kezével ahhoz az isteni valósághoz, amelyet a szent szövegek betű szerinti értelme csak jelez, de tökéletesen (« *adaequate* ») kifejezni nem képes. Mindent összevéve, a « tipológikus » értelem kategóriája hasznos lehet; csupán tisztáznunk kell, hogy milyen jelentéssel akarjuk használni a kifejezést. Véle-

ményünk szerint leghelyesebb a « teljesebb értelem » keretén belül tárgyalni.

d) Nem egy szerző beszél a Szentírás «*szellemi*» *vagy* « *lelki* » *értelméről*. E kifejezés ismét a « teljesebb értelem » tágabb kategóriájába sorolható.

Használata indokolt, amennyiben arra a kegyelmi valóságra gondolunk, amely a Szentírásban ugyan szavak formájában fejeződik ki, de tulajdonképpen a hivő lélek mélyén honol, és pusztán logikai vagy fogalmi síkon, de még költői módon sem fejezhető ki teljesen. A múltban a « lelki értelem » vagy « lelki értelmezés » (*sensus spiritualis, intelligentia spiritualis*) gyűjtő fogalomként volt használatos, és kiterjedt a Biblia mindenféle « betűn túli », tehát hitre alapított, vallásos vagy ihletett értelmezésére. A fogalom jogos és szükséges: az olvasó valóban csak akkor sajátítja el teljesen a bibliku mondanivalót, ha vallásos élményvilágának egészére vonatkoztatja.

e) Ugyanakkor fontos hangsúlyozni azt is, hogy az értelemnek különleges előjogai vannak az ember lelki tevékenységei között, s ezért *az intellektuális szövegértelmezést is különleges szerep és rang illeti meg*. Az értelem konceptuális működése ugyanis az a tevékenység, amely világos, tárgyilagos és általános érvényű ismeretekre tesz szert. Így a különféle értelmezési módok és ágak között elsődleges szerepet játszik a betű szerinti magyarázat a maga objektív és racionális jellegével. Amíg a « teljesebb értelem » nem jelenti szükségképpen a szubjektív és élményszerű szempontok bevonását, a « tipológikus » és az ún. « lelki értelmezés » rendszerint az egyén élményanyagát és lelki szükségleteit éppúgy tekintetbe veszi, mint a szöveg tárgyi adottságait. Ezért ez a két utóbbi fajtája az értelmezésnek a mai fogalmak szerint nem tekinthető tudományosnak. A modern hermenutikának viszont égető feladata volna, hogy a Szentírás « teljesebb értelmét » tudományosan megalapozott teológiai módszerek-

kel is kiaknázza, és evvel szorosabbra fűzze a szentírástudomány és a dogmatikus teológia kapcsolatát.

f) Bár a «lelki» értelmezés és a tipológia nem tartozik a tudományos exegézis körébe, mégsem független attól. A « lelki » értelmezésnek is objektív értékű litterális alapokra kell épülnie, és a tipológia értéke is függ az azt megalapozó betű szerinti értelmezés értékétől. E két értelmezés tehát nem azért nem tudományos, mert hiányzik belőle valami, amit a tudomány szintje megkövetel, hanem azért, mert *túllép a tudományos értelmezés határain,* annak eredményeit szubjektív szempontok szerint továbbfejleszti és alkalmazza.

Egyes biblikusok az ilyen szubjektív értelmezést « alkalmazott értelemnek » is nevezik, ez a terminológia azonban nem szerencsés, mert azt a feltételezést sugallja, hogy itt valami elméleti tudás gyakorlati alkalmazásáról volna szó. A szubjektív jellegű « lelki » értelmezés azonban korántsem jelent átmenetet az elmélet világából a gyakorlati tennivalók körébe, hanem inkább a fogalmi és tárgyilagos gondolkodás kiterjesztését jelenti az egyén intuitív és érzelmi világára. Mindenesetre a lelki értelmezés, amennyiben helyes alapokra épül, nem szegényedést, nem kevéssé informált jámbor gondolatmeneteket jelent, hanem a tudományos exegézis kiterjesztését a lelki élményvilág egész területére.

Nem lehet eléggé hangsúlyozni a « lelki » értelmezés fontosságát mind az egyén, mind az egyházi közösség számára. A Szentírás akkor éri el igazi célját, amikor Krisztus szavát mint « szellemet és életet » (vö. Jn 6,56) magunkba olvasztjuk. Nemcsak az elmélkedő imádság, de a prédikáció számára is elengedhetetlenül szükséges az ilyen szentírásértelmezés. Értéke egyszerre függ tárgyi (tehát tudományos, azaz értelmileg bírálható) alapjaitól és attól, hogy mennyire vonja be a lélek intuitív és érzelmi gazdagságát a Szentírás tartalmának megélésébe.

3. *Exegézis és ökumenizmus*

A Szentírás a keresztény felekezetek egyik legfontosabb összekötő kapcsa. Míg az ortodox egyházakkal a szentségi gyakorlat és a dogmatikus hagyomány ugyancsak erős kapcsolatot teremt, a protestáns keresztények felé a Szentírás jelenti számunkra a legfontosabb hidat.

Annak ellenére, hogy a Szentírás kánonjának és teológiájának terén meglehetős különbségek találhatók, tény az, hogy minden keresztény egyházat összeköt a szent szövegek túlnyomó többségének közös elfogadása, rendszeres olvasása és tanulmányozása. Míg a reformációt követő századokban a Szentírásnak ez a közössége elsősorban annyit jelentett, hogy a hitviták rendszerint a szentírási szövegek értelmezésébe torkolltak, manapság a Szentírás sokkal pozitívabb összekötő kapocsnak látszik. Sok országban az « ökumenikus » Biblia, azaz olyan bibliafordítás, amelyet katolikusok és protestánsok egyaránt szívesen használnak, nemcsak terv, de megvalósult tény. A szentíráskutatás terén is a különböző felekezetek tudósai nem annyira a vitát keresik, mint inkább az eszmecserét, hogy egymást kölcsönösen gazdagítsák és egymás felfedezéseiből és meglátásaiból tanuljanak.

Az értelmezés módszertanát illetően viszont lényegesek a különbségek, bár gyakran maguk a hittudósok sem vetnek számot a különbségekkel. A katolikusok számára természetesen lényeges különbséget jelent a hagyomány és az egyházi tanítóhivatal elfogadása. E téren fontos, hogy a katolikus exegétát a hitvita szelleme ne vezesse olyan törekvésekhez, amelyek igazában végső soron szemben állnak saját nézetével is. Ugyanis nemegyszer megtörténik, hogy a katolikus exegéta mindenképpen bizonyítani próbálja, hogy a hagyomány vagy az egyházi tanítóhivatal valamelyik állítása a Szentírásból pusztán történeti kritikai exegézissel minden kétséget kizáróan bizonyít-

ható. Erre azonban a katolikus felfogás szerint nincs mindenkor szükség, sőt nincs is minden esetben mód. Valójában egy ilyen « bizonyítás » nemegyszer azt a téves felfogást erősíti meg, hogy a hagyomány vagy a tanítóhivatal állításai csak akkor érvényesek, ha tudományos módon bizonyíthatók a Szentírásból. A katolikus exegéta ilyenkor indirekt módon ellenfele álláspontját támogatja, és nem képviseli hűségesen a Biblia és hagyomány viszonyát magyarázó katolikus tanítást.

A fenti gondolatmenet eléggé megvilágítja azt a tényt, hogy bár a biblikus tanulmányok előmozdítják a katolikus-protestáns együttműködést, az ökumenizmus végső céljának eléréséhez nem elégségesek. A katolikus álláspont már Szent Iréneusz idejében is az volt, hogy a Szentírás, a szenthagyomány, az apostoli eredetű egyházi tekintély és a szentségi életre támaszkodó keresztény tapasztalat *együttesen* határozzák meg a hit igaz normáját. A reformátorok viszont minden tekintélyi tanítást a Szentírásra redukáltak, a Szentírás magyarázatát illetően viszont végső fokon csak a tudományos erejű (nyelvi, filológiai, történelmi és logikai) érveket tekintik tárgyi érvényűnek.E módszertani kérdés végső eldöntésére nem az exegéta hivatott, a filozófiai és dogmatikus meggondolások egész sorozatára van szükség, hogy a fenti álláspontot megvilágítsuk. Úgy is mondhatjuk, hogy az exegézis nem hivatott arra, hogy az « alapvető hittan » (*theologia fundamentalis*) kérdéseit megoldja. Így tehát a katolikus hittudósnak kötelessége marad, hogy ökuménikus érintkezésben a bennünket különválasztó problémák egész szélességét felmérje és megmutassa.

Mégsem feledkezhetünk meg arról a tényről, hogy a Szentírás krisztológiai és lelki értelme mint a Szentlélek ajándéka a hivő lélek számára még akkor is elérhető, ha exegézise a fogalmi megismerés síkján fogyatékos. Azaz a Szentírás Krisztust közli annak, aki a sugalmazott igét

hittel befogadja, még akkor is, ha fogalomrendszerünk és formába öntött hitvallásunk téves vagy hiányos. Ez tehát azt jelenti, hogy az élményszerű megismerés szintjén a Szentírás különböző felekezetű olvasói *mindenképpen közös kincsek birtokában* élnek. A közös kincsek tudata *és ténye* egyszerre kell, hogy serkentse és kötelezze őket arra, hogy amit a kegyelem jóvoltából közösen birtokolnak, azt az emberi megismerés és fogalmi közlés színvonalán is egyetértésben tudják kifejezni. Ha tehát az exegézis önmagában nem is tudja az ökumenizmust végső céljához eljuttatni, mégis úgy működik, mint annak legfontosabb és leghatékonyabb hajtóereje. Ezért a közös bibliaolvasás, elmélkedés, imádság és hitre alapuló tanulmány — a Biblia « lelki » értelmezése — a leghatásosabb módon szolgálhatja a keresztény egység ügyét.

VÁLOGATOTT IRODALOM

The Cambridge History of the Bible

I. *From the Beginnings to Jerome* (by P.R. Ackroyd and C.F. Evans).

II. *The West from the Fathers to the Reformation* (by G. W.H. Lampe).

III. *The West from the Reformation to the Present Day* (by S.L. Greenslade).

Cambridge, 1963-70.

L. Alonso-Schökel, *The Inspired Word,* New York 1965.

Z. Alszeghy, « Die Theologie des Wortes Gottes bei den mittelalterlichen Theologen »: *Gregorianum* 39 (1958) 685-705.

P. Auvray, « Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante »: *Revue biblique* 59 (1952) 321-336.

H.U. von Balthasar,*Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens, Die Deutsche Thomas-Ausgabe,* Bd. 23, Graz-Wien-Salzburg, 1954.

G. Bardy, « L'inspiration de Pères de l'Église »: *RechScRel* 40 (1952) 7-26.

A. Barucq-H. Cazelles, « Les livres inspirés »: *Introduction à la Bible* I, Paris 1959, 3-68.

A. Bea, « Inspiration »: *Lexikon für Theologie und Kirche* V (1960) col. 703-711.

A Bea, *De inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae,* Roma 1947.

A. Bea, « 'Deus auctor Sacrae Scripturae': Herkunft und Bedeutung der Formel ». *Angelicum* 20 (1943) 16-31.

P Bellet, « Il sentido de la analogia *Verbum Dei incarnatum — Verbum Dei scriptum* »: *Estudios Biblicos* 7 (1955) 415-528.

P. Benoit, « Les analogies de l'inspiration »: *Sacra Pagina* (*Congrès biblique de Louvain*), 1959 I, 86-99.

P. Benoit, « L'inspiration »: *Initiation biblique* Paris 1954, 6-44.

P. Benoit, « Révélation et inspiration selon la Bible, chez saint Thomas et dans les discussion modernes »: *Revue biblique* 70 (1963) 321-370.

P. Benoit, « La Septante est-elle inspirée? »: *Exégèse et théologie,* Paris 1961, I, 3-12.

J.T. Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since* 1810, Cambridge 1969.

Y. Congar, *La tradition et les traditions,* Paris 1960.

G. Courtade, « Inspiration et inerrance »: *Suppl. du Dict. de la Bible* IV (1949) 482-595.

J.W. Crehans, « The Analogy between *Verbum Dei incarnatum* and *Verbum Dei scriptum* in the Fathers »: JTS (1955) 87-90.

O Cullmann, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament,* Tübingen 1965.

J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique,* Paris 1950.

A. Descroches, *Jugement pratique et jugement spéculatif chez l'écrivain inspiré,* Ottawa 1958.

D. Farkasfalvy, *L'inspiration de l'Écriture Sainte dans la théologie de saint Bernard,* Rome 1964.

D. Farkasfalvy, « Theology of scripture in St. Irenaeus »: *Revue bénédictine* 78 (1968) 319-333.

D. Farkasfalvy, « The Role of the Bible in St. Bernard's Spirituality »: *Analecta Cisterciensia* 25 (1969) 3-13.

I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung,* Freiburg in Br. 1971.

R. A. Greer, *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian,* London 1961.

P Grelot, « L'inspiration scripturaire »: *RevScRel* 51 (1963) 337-382.

A. Grillmeier ,« The Divine Inspiration and Interpretation of Sacred Scripture »: *Commentary on the documents of Vatican II,* 3rd volume, New York 1968. 199-246.

R.P.C. Hanson, *Allegory and Event of the Sources and Significance of Origen's Interrpetation of Scripture,* Richmond 1959.

U. Horst, « Die Divergenzen im neutestamentlichen Kanon als theologisches Problem »: *Communio* 1 (1968) 161-184.

M. Lace, « The Psychology of Inspiration: *Downside Review* 85 (1967) 408-418.

R Latourelle, *Théologie de la révélation,* Paris 1963.

J. Levie, *La Bible, parole hunaime et message de Dieu,* Paris-Louvain 1958.

N. Lohfink, *The Christian Meaning of the Old Testament,* Milwaukee 1968.

H. de Lubac, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène,* Paris 1950.

H. de Lubac, *Exégese médiévale. Les quatre sens de l'Écriture,* I-IV, Paris 1960-1964.

D.J. McCarthy, « Personality, Society and Inspiration »: *Theol-Stud* 24 (1963) 553-576.

J.L. McKenzie, « The Social Character of inspiration »: *Cross Currents* 12 (1963) 423-431.

R.A.F. McKenzie, « Some Problems in the Field of Inspiration »: *CathBiblQuart* (1958) 1-8.

C. Mondésert, *Clément d'Aléxandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture,* Paris 1944.

J.H. Newman, *On the Inspiration of Scripture* (ed by J.D. Holmes and R Murray) Washington D.C. 1968.

A. Orbe, « La excellencia de los profetas según Origenes »: *Estudios Biblicos* 7 (1955) 191-221.

A. Penna, *Principi e carattere del'esegesi de san Girolamo,* Roma 1950.

P. Radó, *A kereszténység szent könyvei* I-II, Budapest 1928.

K. Rahner, *Über die Schriftinspiration,* Freiburg in Br. 1950.

H. Sasse, « Sacra scriptura. Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins »: *Festschrift Franz Dornseiff,* Leipzig 1953, 262-273.

J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes,* Heidelberg 1950.

R.F. Smith, « Inspiration and Inerrancy »: *The Jerome Biblical Commentary* (Ed. by R.E. Brown) Englewood Cliffs 1968, II 499-514.

D.M. Stanley, « The Concept of Biblical Inspiration »: *Proceedings of the Cath. Theol. Society of America,* vol. 13 (1958) 65-95.

P. Synave - P. Benoit, *La prophétie,* Paris 1947.

S. Tromp, *De Scripturae Sacrae inspiratione,* Roma 1953.

B. Vawter, *Biblical Inspiration,* Philadelphia-London 1972.

N. Weyns, « De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum »: *Angelicum* 1953, 315-336.

K.J. Woolcombe, *The Biblical Origins and Patristic Development of Typology,* Naperville (Ill.) 1957.

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés . 5

I. « Az Írások szerint... »
(Az Egyház mint az Ószövetség könyveinek örököse) 9

II. « Írok nektek... »
(Az Újszövetség szent könyvei) 15

III. « Istentől sugalmazott írások »
(A sugalmazás teológiájának kezdetei) 22

IV. A Szentírás teológiája a Szentatyák korában 28

V. A Szentírás teológiája a középkorban . 43

VI. A modern kor bibliahasználata és biblikus teológiája 51

VII. Elméleti rendszerezés

1. Kinyilatkoztatás és üdvtörténet . 62
2. Krisztus az üdvösségtörténet csúcsa 63
3. Isten szavának emberi közvetítése 63
4. A sugalmazott írások mint az üdvösségtörténet származékai 64
5. Isteni és emberi okság egyszerre . 66
6. A Szentírás és a megtestesült Ige . 67
7. A sugalmazás fogalma . . . 68
8. A sugalmazás kiterjedése . 70
9. A Szentírás igazmondása . 76
10. A Szentírás és az Egyház . 80
11. Szentírás és szenthagyomány 83

VIII. A Szentírás használata és értelmezése az Egyházban
1. A Szentírás az Egyház életében . 88
2. A Szentírás értelmezésének módjai 94
3. Exegézis és ökumenizmus . 100

Válogatott irodalom . 103

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
2. Ismeretelméleti bevezetés
3. Vallásbölcseleti bevezetés
*4. A kinyilatkoztatás teológiája
5. A kinyilatkoztatás kritikája
*6. Bevezetés a szentírástudományba
*7. Mai teológusok 1 (H. de Lubac — Y. Congar)
8-9. Mai teológusok 2-3

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Isten léte
*2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
4-5. Krisztus

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az Egyház történetisége
3. Az Egyház liturgikus élete
4. Az Egyház jogi szervezete
*5. Szentségek — keresztség, bérmálás
*6. Az eukarisztia
7. A bűnbánat szentsége
8. A betegek kenete
9. A papi rend
10. A házasság
11. Az ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
2-3. Az ember a bölcseletben
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
6-7. Az erkölcsi élet
8. Keresztény lelkiség
9. Az ember jövője

A Teológiai Kiskönyvtár a következő címen rendelhető meg:

PP. NAGY F. — SZABÓ F. SJ
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma

FARKASFALVY DÉNES

Székesfehérvárott született 1936-ban. Pannonhalmán érettségizett, majd jogot tanult a budapesti egyetemen. Mint a ciszterci rend tagja Rómában a bencések Szent Anzelm Egyetemén filozófiát és teológiát tanult. 1961. július 9-én szentelték pappá az ausztriai Lilienfeldben. 1962-ben doktorált Rómában. Doktori értekezése, *L'inspiration de l'Écriture Sainte dans la théologie de saint Bernard,* a Herder gondozásában jelent meg Rómában (1964).

1963-tól matematikát tanul; tanári diplomáját 1965-ben kapja meg (Texas Christian University, Fort Worth, Texas). 1965 óta a dallasi ciszterciek középiskolájában matematikát és hittant, és a dallasi katolikus egyetemen teológiát tanít. 1969 óta a középiskola igazgatója. 1974-ben egyéves tanulmányi szabadság alatt Rómában a Pápai Szentírás Intézetben és Jeruzsálemben a Héber Egyetemen folytat biblikus tanulmányokat. Számos magyar és idegen nyelvű folyóirat közölte teológiai tanulmányait és cikkeit. *Zsoltároskönyve* (Prugg Verlag, Einsenstadt, 1975; második kiadás 1976) modern költői nyelven szólaltatja meg a zsoltárok imádságát.