



ÍROTT ÉS HIRDETETT IGE

Biblikus és gyakorlati teológiai tanulmányok

Hodossy-Takács Előd:

CIVILIZÁCIÓS FESZÜLTSEGEK – BIBLIAI TEOLÓGIAI DILEMMÁK

Az elmúlt évtizedben gyakran esett szó a világ nagy civilizációinak konfliktusairól. Ennek elsődleges oka, hogy az új évezred az iszlám és a Nyugat kirobbanó feszültségével köszöntött ránk, a radikális fundamentalizmus az európai és az észak-amerikai gondolkodók számára mindenestül felfoghatatlan eszmerendszerrel szembesített. Ezzel párhuzamosan egyre erősödött a Nyugat alkonyának immár nem is annyira prófétaí viziója, válságok hullámhegyeiről-völgyeiről olvasunk naponta. Eközben 2010-ben mértékadó sajtóorgánumok szerint nem az Amerikai Egyesült Államok, hanem a Kínai Népköztársaság elnöke volt a világ legbefolyásosabb embere! 2009-ben még fordított sorrendben osztoztak az első két helyen – mindenesetre a lista igen csak tanulságos. A harmadik helyen, tehát Hu Csintao és Barack Obama után a szaúdi királyt (Abdullah bin Abdul Aziz) találjuk, az orosz miniszterelnök a negyedik (Oroszország elnöke a 12. helyen van); XVI. Benedek pápa az ötödik, Angela Merkel német kancelláré a hatodik hely. A brit miniszterelnök a hetedik, de Franciaország elnöke csak a 19. – az ENSZ főtitkára pedig pont egy hellyel került a Facebook-alapító Mark Zuckerberg mögé.¹

Valami megváltozott a világban. Aligha tagadható, hogy ténylegesen új fejezet kezdődött a civilizációk kapcsolatában. Érdeemes a listára pillantani: a vélelmezett legbefolyásosabbak vezető négyesében négy megkülönböztethető civilizáció legkarakteresebb emberét találjuk. Talán nem is a sorrend a legfontosabb, hanem ez, a civilizációk vetélkedése és kiegyenlítetttsége. Egy évszázaddal ezelőtt elképzelhetetlennek tűnt volna egy ilyen kép a kínai, a nyugati, az iszlám és az ortodox civilizáció képviselőivel.² Ez a megváltozott világ a hidegháború utáni egy-két évtized alatt alakult ki, talán túlságosan

1 Lásd a *Forbes* magazin *The World's Most Powerful People / 2010.* listáját.

2 A civilizációk azonosításához lásd HUNTINGTON: *A civilizációk összecsapása*, 57–58.

is gyorsan ahhoz, hogy a fogódzót a Szentírásban kereső keresztyén ember felocsúdjon.

Jelen írásunk célja néhány közvetve vagy közvetlenül civilizációs jellegű bibliai teológiai probléma rövid áttekintése. Reménység szerint a példák meg fogják mutatni, hogy ha nem is a jelenlegi civilizációs feszültségekkel összemérhető szinten és formában, de hasonló kulturális konfliktusok az ókorban sem voltak ismeretlenek. Talán az ezekkel való szembenézés segít a jelen jobb megértésében. Hangsúlyozzuk: néhány kérdést vizsgálunk csupán, az ebből fakadó általánosításokat és kényszerű leegyszerűsítéseket úgy kompenzáljuk, hogy csak rendkívül óvatos következtetések levonására vállalkozunk. A kiindulás viszont világos. A keresztyén teológia minden élethelyzetben képes koherens válaszokat adni, az írott Ige megfelelő értelmezés után biztos eligazítást adhat az igehirdetésen keresztül. Hangsúlyt kell azonban tennünk az interpretációra: egy átgondolt történeti elemzés és bibliai teológiai értelmezés nélkül ugyanis nem juthatunk előrébb fundamentalista féligazságok szajkózásánál.

1. Néhány megjegyzés (az ókori) civilizációk természetéről. Izrael sajátos kultúrája mint problémaforrás

Mi a civilizáció? Relatív hosszú ideig az európai ember számára a civilizáció egyet jelentett a nyugati civilizációval. Ez leginkább annak volt betudható, hogy a felvilágosodást követően a Nyugat dominanciája egyre inkább megkérdőjelezhetetlenné vált. Az óriásira duzzadó gyarmatbirodalmaknak köszönhetően az európai ember, különösen ha egy nagyhatalom polgára volt, abba a meggyőződésbe ringathatta magát, hogy kulturálisan felette áll azoknak, akik saját civilizációjának a peremén, vagy azon kívül élnek. Gondoljunk csak Nagy-Britanniára: a birodalom csúcspontján az uralkodó igazat beszélt, ha azzal dicsekedett, hogy az ő fennhatósága alatt soha nem nyugszik le a nap! Kalkulációk szerint 1914-ben a világ szárazföldi területének 84%-át európaiak ellenőrizték. Aztán a huszadik század végére ez az ábránd szertefoszlott,³ és ezzel párhuzamosan megbukott az a felfogás is, ami egy adott civilizációt, a nyugatit tekintette a civilizációnak. A nagy civilizációk mindig saját magukat tekintették és tekintik a világ közepének, egészen addig, amíg ezt megtehetik; a rómaiak lenézték a barbárokat, ahogy évszázadokon át a kínaiak az európaiakat. Ebben a felfogásban a „civilizált” annyit tesz, hogy

3 HUNTINGTON: *A civilizációk összecsapása*, 66–74.

valami nem „primitív”. Egyfajta idejétmúlt evolucionista szemlélet ez, amikor a civilizáció egy fejlődési fokot jelent, amit el lehet érni. Ezzel szemben azt a felfogást képviseljük, hogy a világ sokcivilizációjú.

Az ókori világban is különböző civilizációk éltek egymás mellett, bibliai teológiai szempontból a mezopotámiai és az egyiptomi érdekes. Meg kell állapítanunk, hogy az ókori Izrael egy csodálatos kultúrát hívott életre a mezopotámiai civilizáció peremén. Kultúrának a létrehozott szellemi javak összességét tekintjük, ami egy nagy civilizáció összefüggésében értelmezhető. Izrael államisága során soha nem volt képes arra, hogy a kortárs civilizációt a saját képére formálja, ugyanakkor kultúrája döntően befolyásolta a későbbi, nyugati civilizációt. Összefügg ez a birodalmi eszmével is. Izrael nem terjesztette ki jelentős területekre saját kultúráját, viszont ő maga rendszeresen nagyhatalmak áldozatává vált. Az Asszír Birodalom évszázados berendezkedése Palesztinában a Kr. e. 8–7. században kitörölhetetlen nyomot hagyott, de rendkívül fontos volt a babiloni fogság 6. századi tapasztalata is. Ezeknek a hatásoknak az eredménye több bibliai teológiai koncepcióban tetten érhető: aligha kérdéses, hogy a Mezopotámiában és a Bibliában egyaránt jelenlévő képzetek és témák (szövetség, király-ideológia, templom és annak szimbolikája stb.) keletről kerültek Palesztinába. Egyes megközelítések szerint a Biblia egyszerűen átvette ezeket; bár ennél tarthatóbb álláspontnak vélem azt, hogy az ókori Közel-Keleten széles körben keringő töredékek hatásával inkább számolhatunk, mint irodalmi függéssel. A civilizációkban mindig van közös örökség – ez jelenti az alapot. Izrael e szerint a megközelítés szerint egyszerűen a közös kincsből merít, és fogalmazza meg saját igazságát, nem valaki ellenében, hanem valami érdekében. Ezért vezetnek szükségszerűen csak korlátozott eredményre például a bibliai és ókori keleti özönvíztöredékek szembeállításai. Ha ragaszkodunk ahhoz, hogy a bibliai felfogás valami ellenében született, akkor azt is feltételeznünk kell, hogy a cáfolni kívánt gondolatot Palesztinában széles körben ismerték. Ebben az esetben viszont megint csak oda jutunk, hogy az adott koncepció a közös örökséghez tartozik.⁴

Az izraeli gondolkodás és környezetének szembenállása az ószövetségstudomány régi, de feltétlenül átgondolandó öröksége.⁵ Ennek a gondolatnak a sémája számos sztereotip megfogalmazásban érhető tetten. Ilyen sztereotípiá például a szomszédos népek kultuszára széles körben használt „pogány” megjelölés, aminek egyébként bibliai gyökerei vannak.

4 A problémakörhöz legújabban lásd NIEHAUS: *Ancient Near Eastern Themes*, 2008.

5 HODOSSY-TAKÁCS: *Izraeli vagy Kánaáni?*.

Ez azonban nem feledtetheti el velünk, hogy Izrael kultúrája kánaáni közegben gyökerezik, ott születik meg, ott nyeri el jellegzetes vonásait. Teológiája számos ponton egyezést mutat a szomszédos népek gondolkodásával, például a hadviselés terén – ahogy ezt a móábi Mésa feliratának figyelmes elemzésén keresztül láthatjuk.⁶ Jeruzsálem temploma a jellegzetes szíria-palesztinai templomépítészeti hagyományt követi, és társadalma ugyanazt a fejlődési pályát írja le, mint szomszédaié. Izraelt tehát sokkal több tényező kapcsolja ide, mint első ránézésre hinnénk. Ugyanakkor nem lehet elfedni a különbségeket sem – ezek kiélezett konfliktushelyzetekben érhetőek tetten. Ilyen például az omridák uralkodásának és Illés próféta történetének a leírása (1Kir 17–2Kir 2). Itt kibékíthetetlennek tűnnek az ellentétek, valaki vagy Jezábel útján jár, vagy hűséges az Úrhoz, kétfelé sántikálni nem lehet. Valójában ezekben a történetekben két kultúra, két világkép csap össze. Egyik oldalon áll Illés, az exkluzív Jahve-hit propagálója, és vele szemben a királyi udvar, a maga nyitottságával, békességre, kereskedelmi kapcsolatokra törekvő szomszéd-ságpolitikájával. Bezárkózás vagy nyitás? Erre a kérdésre ad eltérő választ Illés és Aháb udvara.⁷ A Szentírás Illés pártján áll, de ezzel nem leplezi el a konfliktus civilizációs jellegét.

Izrael és a nagyhatalmak viszonyára tekintve azt állapíthatjuk meg, hogy ennek a szembenállásnak a tartalma nem ideológiai, nem is kulturális, és végképp nem civilizációs. Izrael a nagyhatalmi politikával az asszír hatalomgyakorlás gépezetén keresztül ismerkedett meg, ami meglehetősen egyszerű választat kínált minden népnek: behódolsz, vagy meghódítalak. Ha pedig (leginkább ez érvényesült a nyolcadik század közepétől a hetedik század végéig) az asszír uralkodó befolyási övezetébe került egy palesztinai királyság, túlélési stratégiákat dolgozhatott ki. Általánosságban megjegyezhető, hogy azok a királyok, akik jó vazallusnak bizonyultak, a nyugodt gyarapodás embereivé válhattak. Asszíria integrált gazdálkodása mellett Júda és a meghódított (önálló királyságként megszűnt) Izrael termékeit bekapcsolták a kereskedelem vérkeringésébe; megbízható adófizetés mellett az asszír uralkodó nem bántotta az őslakos uralkodóházakat.⁸ A babiloni hódítás azután elsöpörte a fennálló rendet Palesztina-szerte; a perzsa kori újjászületés, majd a hellénizmus új kihívásokat teremtett. Megint csak leegyszerűsítve elmond-

6 HODOSSY-TAKÁCS: *Móáb*, 119–162.

7 Lásd KOMORÓCZY: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*.

8 Hosszan lehetne értekezni Júda és az asszír birodalom kapcsolatáról a Kr. e. 7. században, de ez meghaladja jelen írás kereteit. Az integrált gazdálkodáshoz lásd FAUST-WEISS: *Judah, Philistia and the Mediterranean World*.

hatjuk, hogy a fogság utáni korban jelentkezett erőteljesen és általánosan az elkülönülés igénye. Korábban egyszerűen a hódító hatalom elleni, illetve behódolás-párti feszültségekkel találkozunk (pl. Jer 25–29). Ezsdrás–Nehémiás könyve már programmá teszi az elkülönülést (Ezsdr 9), Dániel könyve pedig egyenesen a mártírságig tartó kitartást ajánlja (3. és 6. fejezet). A csúcspont ebben a folyamatban az intertestamentális irodalomban, történetileg a Makkabeusok felkelésében található: a hellenista ideológiával, különösen annak erőszakos törekvéseivel szembeni kiállás lesz az, ami már civilizációs konfliktusként is felfogható.

Különösen érdekes, ha ebből a szempontból vetünk egy pillantást a nyelv kérdésére is. Minden civilizációban van egy *lingua franca*. Ez a magterület nyelve, vagy egyetemes, diplomáciai nyelv, és szükségszerűen mindenhol felbukkan, ahol az adott civilizáció hat. Természetesen a nyelv időnként felcserélődhet egy másikkal – a nyugati civilizációban hosszú ideig a francia volt a diplomácia nyelve, jelenleg a leginkább egyetemes nyelv Nyugaton az angol. Amikor az újszövetségi iratok görög nyelvére tekintünk, tökéletesen tisztában vagyunk azzal, hogy a kor világnyelvén születtek ezek a könyvek (ezzel a kérdéssel lentebb részletesen foglalkozunk). A görög Ószövetség, a Septuaginta (LXX) esetében a fordítás nem csak azt jelentette, hogy görög nyelven elérhetővé tették a szent iratokat, hanem azt, hogy a szöveg hozzáférhetővé vált a görög szellemiségűek számára. Ennek a törekvésnek talán leg-szembeötlőbb kísérletezője Alexandriai Philón volt.⁹ Miért volt erre szükség? Azért, mert Izrael soha nem dicsekedhetett azzal, hogy nyelve egy civilizáció fő kommunikációs eszköze lenne. Ugyanakkor biztosak lehetünk abban, hogy a mindenkori civilizáció peremén fekvő Palesztinában lehetett találni olyanokat, akik beszélték az adott kor legfontosabb nyelvét. Az Ószövetség egyik erről árulkodó története Jeruzsálem asszír ostromának leírása. A támadók azon túl, hogy sikerrel szorongatták a város védőit, a pszichológiai hadviselés eszköztárát is bevetették, és az alkalmas pillanatban gúnyos szavakkal fordultak a vezető tisztviselőkhöz, színes képekkel ecsetelve Júda reménytelen helyzetét. Válaszként ez hangzik el: „Beszélj szolgáliddal arámul, mert megértjük. Ne beszélj velünk júdai nyelven a várfalon lévő hadinép füle hallatára!” (2Kir 18,26). A helyzet világos: a tisztikar beszél arámul (vagyis kommunikációképes), a katonák, egyszerű emberek többsége viszont nem.

9 Lásd például a *Mózes élete* című munkáját.

2. Nyelvhasználat, nyelvváltás, kulturális közeg

Úgy vélem, a Biblia kritikai vizsgálata során a nyelvváltások kérdését sem hagyhatjuk figyelmen kívül. Értem ez alatt, hogy amikor a laikus olvasó egy nemzeti nyelvre fordított szöveget olvas, legtöbbször nem is gondol arra, hogy vajon mi állhat az eredetiben. Ez csak akkor jelent problémát, ha új fordítást vesz kezébe, és kritikus helyhez ér, például a Jób 19,25–26 szakaszához.¹⁰ Az ilyen helyekkel való találkozás valóban az eredeti szöveg felütése után kiált! De ki gondol arra, hogy amikor a bibliai szöveget nézzük, gyakran egy szóbeli hagyomány írásba öntését látjuk? Ez látszik például a próféták működésén, amennyiben feltételezzük, hogy a prófétai könyv legalább részben igehirdetésen alapuló tevékenység lecsapódása. Mai ismereteink alapján biztosnak látszik, hogy a prófétai szavak jelentős része megszületése pillanatában írott szó, az igehirdetés voltaképp irodalmi kompozíció; ennek ellenére egy-egy karakteres személyiség ott kell, hogy álljon a maga tekintélyével a ránk maradt szövegek mögött. Az evangéliumok esetében ugyanez a probléma jelentkezik, csak még kiélezettebben. A tekintély itt nem kérdés, Jézus maga áll a szöveg mögött, viszont ez azt is jelenti, hogy itt a mögöttes hagyomány feltételezhetően arámi nyelvű igehirdetés. (Más kérdés, hogy az idézetek, ószövetségi utalások vizsgálata azt bizonyítja, hogy az újszövetségi iratok mögött a LXX a közvetlen előzmény szöveg.) Tegyük fel egy nehezen eldönthető, de mégsem indifferens kérdést ennek összefüggésében: Vajon beszélt-e az arámon kívül Jézus görögül is? Az újszövetségi görög nyelvet hosszú évszázadokon keresztül a „szent” görög szövegnek tekintették. Ennek nyilvánvaló oka az egyértelmű különbözősége volt az ismert görög irodalom dialektusaihoz képest. Ez a felfogás a papiruszleletek felbukkanásával változott meg, és érkezett a felismerés: ez a nyelv a mindennapi életben használt görög nyelv. Óriási kommunikációs jelzés ez minden kor teológiai nyelvhasználatára: azt mutatja ugyanis, hogy az újszövetségi szerzők számára a legfontosabb a közérthetőség volt. De lehet sokkal prózaibb oka is a nyelvhasználatnak: a szerzők azt a nyelvet használják irataik összeállításakor, amit ismernek. A kérdést tehát szerencsés úgy feltenni, hogy egy átlagos műveltségű palesztinai zsidó értett-e valamit görögül, beszélt-e görögül? Ennek direkter megfogalmazása: Az anyanyelvén prédikáló Jézus esetében szá-

10 Károli: „mert én tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára az én porom felett megáll. És miután ezt a bőrrömet megrágnák, testem nélkül látom meg az Istent.” Az új protestáns fordítás szerint viszont „testemben látom meg az Istent”! NRSV megoldása: főszövegben „in my flesh”, jegyzetben: „without”. NIV főszöveg ugyanez, jegyzetben: „apart from”.

molhatunk-e görögtudással? A legújabb átfogó kézikönyv (*Oxford Handbook of Biblical Studies*) vonatkozó fejezete elképzelhetőnek tartja, hogy Jézus a héber és arámi mellett görögül is kommunikációképes volt: a szerző itt kilenc esetet hoz, amikor feltételezhetően az evangéliumban megörökített társalgás görögül zajlik – például Jézus samaritánusokkal folyó beszélgetéseiről vagy a Pilátus-dialógusról valószínűsíti ezt.¹¹ Hol tanulta meg a nyelvet? Talán munka közben. Ha feltételezzük, hogy Jézusnak volt világi foglalkozása, akkor elképzelhető, hogy a *tektón* foglalkozásnév esetében azt jelenti, amit hagyományosan értünk alatta: építőmunkást, aki követ farag, ácsol, de egyszerűbb bútorokat is elő tud állítani. Jól tudjuk, hogy az első század első felében jelentős építkezések zajlottak a Názárettől kőhajításnyira fekvő Sepphoris városában. Mindezt összeillesztve nagyon is elképzelhető, hogy Jézus, mint rendes zsidó fiatalember dolgozott, és ekkoriban Galileában itt akadt munka. Ez a vidék erősen kevert lakosságú volt, ahol az elemi görög kommunikációs készségek elsajátíthatók voltak.¹² A feltett kérdést tehát a legszerencsésebb komplex módon és rendkívül óvatosan megközelíteni, tudva azt, hogy csak közvetett bizonyítékokra számíthatunk. A válasz tehát valahogy így hangzik: Jézus akár tudhatott is valamennyire görögül, hisz feltételezhetően dolgozott Galileában, olyan kulturális közegben, ahol a görög nyelv távolról sem volt ismeretlen.

Az elmúlt két évtizedben ismét felbukkannak olyan nézetek, melyek az Újszövetséget egyfajta specifikus nyelvhasználati úton járó iratként kezelik, és van, aki sémi (arámi) háttérét hangsúlyozza. Amit tudunk: a LXX léte már önmagában jelzi, hogy a diaszpóra zsidóságának széles tömegei számára a görög volt a meghatározó nyelv. Azt is tudjuk, hogy az evangéliumok mint irodalmi művek elsődleges célközönsége nem Palesztina zsidósága, ráadásul nem feltétlenül Jézus igehirdetésének szem-, illetve fültanúi öntik a ma ismert írott formába az evangéliumokat. Ennek fényében a nyelváltás kérdése még kiélezettebb lesz, és ezért sokkal nagyobb figyelmet kell szentelnünk a befogadó közeg vizsgálatának, mint a szerzőnek. Tehát nem feltétlenül a *Ki?* hanem inkább a *Kinek?* kérdése meghatározó, és kielégítő választ ad a nyelváltás dilemmájára. A 70-es katasztrófa után a születő egyház nem egyszerűen és végérvényesen a hellenizált közegbe csúszott át, hanem az volt a fontos, hogy a csak görögül értőkhöz eljusson az üzenet.¹³ Az üzenet eme célba jutta-

11 PORTER: *Language and Translation*, 188–189.

12 GNILKA: *A Názáreti Jézus*, 84–89. A *tektón* kifejezés teljesen más irányú értelmezéséhez lásd VERMES: *A zsidó Jézus*, 29–30.

13 Részleteiben lásd PERES: *Az evangélium hirdetése a Római Birodalomban*.

tásának, amit nyugodtan nevezhetünk kommunikációs bravúrnak, több különleges példáját megtaláljuk az Apostolok Cselekedeteiben. Az először csak elméleti síkon jelentkező alapkérdést a 10–11. fejezet, Kornéliusz története oldja meg. Péter nagyon nehezen tudja leküzdeni magában régi meggyőződését, de megteszi, és elindul a pogány férfi házába. Ott meggyőződik arról, hogy valóban a Szentlélek működik a helyen, és ekkor feltör belőle a sóhajtás: „*Vajon megtagadhatja-e a vizet valaki ezektől, hogy megkeresztelkedjenek, akik ugyanúgy megkapták a Szentlelket, mint mi?*” (10,47). Beszámol mindenről az először értetlenkedő testvéreknek Jeruzsálemben, és ők is elfogadják: Isten megadta a pogányoknak is a megtérés lehetőségét (11,18). Az elméleti kérdésre (Kell-e szólni a pogányoknak Jézus Krisztusról?) a válasz tehát megszületett: Igen! Az ezután következő gyakorlati kérdést (Hogyan szóljunk hozzájuk?) Pál oldja meg mindenki másnál sikeresebben. Az Aeropágoszon mondott beszéd sokat elárul: megkeresik azokat a kapcsolódási pontokat, melyeken keresztül a pogány hallgatóság értelmezni tudja az üzenetet. Lehet, hogy ez az üzenet, mint ebben az esetben is, megmosolygásra indít és alapvetően elutasításra talál (17,32), de mégis látható, hogy a keresztyén misszió első munkásai keresték a kommunikációs csatornákat, és sikerük nagyrészt ezen a törekvésen múlik.

A nyelvhasználat kérdését talán azzal zárhatjuk le, hogy a fentiek alapján megoldható az egymás megértését és a keresztyén üzenet átadását gátló legfontosabb dilemma. Szabad, sőt kell nyelvet váltani, ha ez a megértés eszköze! Ez viszont igaz különböző területeken is: szabad, sőt kell újragondolni egyházszervezetet, istentiszteleti gyakorlatot, liturgiát, teológiai oktatást, ha ez az evangélium terjedésének ügyét szolgálja! A jeruzsálemi keresztyének ragaszkodhattak volna az arámi nyelvhez, a szentélyhez, a zsidó szokások megtartásához, a rabbinus gondolkozásmódhoz – ezzel minden bizonnyal a többi zsidó szekta sorsára jutott volna a gyülekezet. De a görög nyelv mellett, a pogányokhoz való közeledés mellett, egy új civilizációs közeg felé fordulás mellett döntöttek, megnyitották az utat a nagyvárosok missziója felé – vagyis adaptív módon közelítették meg küldetésüket. Jól tették.

A református teológiában a nyelvhasználati kérdés újult erővel a 16. századtól kezdődően jelentkezett, amikor komoly programmá vált a nemzeti nyelvű bibliafordítások ügye.¹⁴ Természetesen ezzel kapcsolatosan felmerült a

14 Kálvin munkásságának kiemelkedő részét jelenti a kommentárirodalom. Magyarul az ószövetségi kommentárok lefordításáról még terv sem születhetett, eddig az újszövetségi kommentárok magyarra ültetése sem történt meg hiánytalanul. Jelenleg a korábban hosszú időre megszakadt munka folyamatban van. A korábbi programról lásd NAGY: *Kálvin kommentárjai magyar nyelven*, 3.

dilemma: mit fordítsunk? (Arról most nem kívánok szólni, hogy a 16. századi bibliafordítások számtalan további problémával is szembesítettek, például a kialakulatlan irodalmi nyelv vagy a meglévő töredékes források felhasználása.¹⁵) A *Mit fordítsunk – miből dolgozzunk?* kérdés a 16. századi fordítások esetében más-más választ eredményezett az Ó- és az Újszövetség vonatkozásában. Az újszövetségi szöveg a humanista törekvéseknek köszönhetően állt rendelkezésre, az Ószövetség esetén pedig a zsidó hagyományos szöveg volt használható. A dilemma nem csak abban állt, hogy odaforduljanak-e az eredeti nyelvekhez, ennél lényegesen többről volt szó. Az Ószövetség esetében a kérdés: hogyan lehet csak a héber bibliai szöveget átvenni, a hagyományos zsidó magyarázatokat mellőzni? Tudjuk, hogy a zsidó tudományban erre mindmáig más a felelet, mint a keresztyén írásmagyarázatban! A görög szöveggel kapcsolatban viszont ennél is súlyosabb a probléma, amit igazán máig sem sikerült feloldani. Az újszövetségi szövegkritika megkerülhetetlen sarokköve, hogy itt nincs egy egyértelmű alapszöveg, egy kódex, amihez képest az olvasatbeli különbségeket számba kellene venni. Az Újszövetség masszoreták híján maradt ránk; és talán túlzásnak tűnik ez a megjelölés, de a görög Bibliát akár mint „*kata Nestle*” szöveget is emlegethetjük, utalva ezzel a meghatározó szerkesztők munkájára.¹⁶ A szöveg rekonstruált formát mutat, és nem véletlen, hogy a szerkesztőbizottság döntéseinek háttéréről is szükség van információkra.¹⁷ Tovább árnyalja a képet az első nyomtatott görög Újszövetség születése és utóélete. Köztudott, hogy ez a munka Erasmus nevéhez fűződik (1516). A jelek szerint Erasmus úgy rekonstruálta az „eredeti” szöveget, hogy mindössze néhány kézirat állt rendelkezésére, és kérdéses, hogy ezek között volt-e 300 évesnél régebbi (vagyis 13. századi). A Jelenések könyvéhez mindössze egy szöveggel rendelkezett – ezt vette át, viszont az utolsó néhány vers ebből a verzióból hiányzott. Itt egyszerűen járt el: visz-

15 Lásd Imre Mihály *A Vizsolyi Biblia egyik forrása: Petrus Martyr* című művét.

16 Jelenleg két közismert görög Újszövetség-kiadás forog közkézen, az egyik Nestle–Aland szöveg, a másik az egyesült bibliatársulati kiadás (United Bible Societies Greek New Testament). A Nestle–Aland 25. kiadás (1963) és bibliatársulati 1. kiadás (1966) eltérő szöveget közölt. 1979-ben megjelent a Nestle–Aland 26. kiadása, aminek a szövege azonos volt a Bibliatársulat 3., 1975-ös kiadásával; a kritikai apparátusok térnek el egymástól. Ma ez a standard szöveg – de nem tekinthetünk rá *textus receptus*-ként, lásd PORTER: *Language and Translation*, 197.

17 METZGER, B. M.: *Textual Commentary on the Greek New Testament*. United Bible Societies, 1971. A kötet címfelirata alapján a United Bible Societies által gondozott szöveg (3. kiadás) kiegészítő kötete, formátumban, kötésben tökéletesen megegyezik a bibliakiadással. A szerkesztők ezzel is aláhúzzák: segítség kell ahhoz, hogy értsük, miért az adott olvasat szerepel a szövegben. Ezt a problémát járta körül Győri István sárospataki teológiai tanár a DRHE-n 1997-ben megvédett doktori értekezésében is.

szafordította a Vulgatából a görögöt. Ennek a görög „eredetinek” a második, 1519-es kiadása alapján készült Luther német és Tyndale angol bibliafordítása (1522, 1525). Bármennyire is meglepő, de amikor a Béza nevéhez fűződő 5–6. századi kódex ismert lett, nem váltotta ki az addigra elterjedt, későbbi olvasatokon alapuló szöveget.¹⁸

3. Összegzés

Pillantást vetettünk a 21. század első évtizedének végére, és körüljártunk pár dilemmát. Az ószövetségi kort, az Újszövetség időszakát és a reformációt egyaránt kísérték kulturális-civilizációs feszültségek, döntési kényszerhelyzetek alakultak ki. El kell-e határolódnunk a közel-keleti normáktól? Veszélyeztetni-e a kánaáni gondolkodás Izrael identitását? Milyen viszonyt szabad elviselni a nagyhatalommal, a *mainstream* ideológiával kapcsolatban? Az újszövetségi korban az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv enged bepillantást a dilemma feloldásába: az apostolok elindulnak az evangéliummal. Kornéliusz megtérése után a döntés visszafordíthatatlan. Róma hódítása nem egyszerűen a megszálló hatalommal fenntartott viszony szempontjából jelentett döntési kényszert, alapkérdésekre kellett választ találni (misszió a pogányok felé, hellén gondolkodásba ágyazható üzenet stb.), de Pál apostol fellépésével ezek is eldőlték. A reformáció korában a Szentírás előtérbe kerülése, a *Sola Scriptura* tétele megkövetelte a nyelvi korlátok ismételt legyőzését. De itt is sokkal többről van szó, a magyarázat interpretáció is egyben! Döntés a héber kánon mellett, az Újszövetség görög szövegének rekonstruálására tett kísérletek, és ezzel párhuzamosan bizonyos tekintélyekkel való leszámolás kíséri ennek a külső szemlélő számára talán egyértelműnek tűnő feladatnak a végrehajtását. A lényeg ezen a

18 A 16. század közepén már megjelent az első kritikai apparátussal rendelkező kiadás (1550; Stephanus, vagyis Robert Etienne nevéhez fűződő *editio Regia*). Természetesen a munka változatlan intenzitással folyt tovább, Béza nevéhez tíz görög Újszövetség-kiadás fűződik, igaz az utolsó halála után jelent meg (1565–1604, posztthumusz 1611). A végeredmény a kissé eltúlzott optimizmus: 1633-ban már a *textus receptus*-ról beszélnek, vagyis olyan szövegről, ami változatlan (*immutatus*) és romlástól (*corruptus*) mentes. Kár, hogy ez a szöveg gyakorlatilag nem különbözött Erasmus szövegétől, és attól a mintegy 160 (!) kiadástól, ami egy bő évszázad alatt keletkezett. Ezek mindegyike az ún. bizánci típusú szövegcsoporthoz tartozik. Az igazi áttörést az alexandriai szöveg hagyomány (Vaticanus, Sinaiticus; 4. sz.) és az ún. nyugati szöveg hagyomány előtérbe kerülése (P38, P48; mindkettő 3. sz.) jelentette. De fontos a Cezáreai szöveg is (Chester Beatty papirusz, P45). Ezt használhatta Órigenész és Euszébiusz is. A 19. századig gyakorlatilag minden modern bibliafordítás a sokkal kevésbé pontos bizánci szöveg hagyományon alapult. A kérdéshez lásd METZGER: *Textual Commentary*, XV–XXXI; BROWN–JOHNSON–O’CONNELL: *Texts and Versions*, 1105.

ponton is a hozzáférhetőség biztosításában van: pünkösöd megmutatta, hogy Isten úr a nyelvi korlátok, a bábeli helyzet felett, és az egyháznak kötelessége minden akadály legyőzésén munkálkodni, ami az evangélium útjában áll.

A felvetett problémák kulturális természetűek, és figyelmen kívül hagyásuk torzíthatja tisztánlátásunkat a civilizációk természetéről, negligálásuk olyan, mintha nem hinnénk el a szemünk előtt zajló konfliktusokat. A Szentírás szövegei nem kulturálisan homogén közegben születtek, nem is abban maradtak fenn és váltak elérhetővé. A probléma tehát nem napjainkban kezdődött, hanem különböző intenzitással, de jelen volt az elmúlt háromezer évben is. A keresztyénség azonban nincs hozzákapcsolva egyetlen civilizációhoz sem, hanem azok felett áll. Lehet, hogy gazdasági értelemben, vagy társadalmilag-demográfiaiban a nyugati civilizáció vesztesre áll, ezt nem egy teológusnak kell eldönteni. Az viszont egyértelmű, hogy a keresztyénekre nem a nyugati civilizáció megmentése bízott, hanem az evangéliumról szóló bizonyágtétel.¹⁹ A nyugat esetleges „bukása” nem több mint az egykori dominancia elvesztése, ez azt jelenti, hogy a teológiai kérdés csak ennyi: Miként szólalhat meg az evangélium jó híre a különböző civilizációk kontextusában? Eközben számolnunk kell azzal, hogy más-más civilizációk keresztyénei eltérő teológiai válaszokat fognak adni az őket feszítő kérdésekre. Az afrikai keresztyének körében tapintható igény a nyugati teológiai bölcsőtől való függetlenedés, még olyan területeken is, melyek látszólag csak egyféleképpen művelhetők, mint például az írásmagyarázat. Megszületett az első, szándékosan kizárólag afrikai szerzők által írt kommentár a Szentíráshoz,²⁰ és bizony sajátos, számunkra szokatlan teológiai megközelítésekkel dolgozik. Afrikában jelen van egy új hermeneutika, és hasonló tendenciák zajlanak Ázsiában is.²¹ Ez arra mutat, hogy a teológia is egyre inkább kapcsolódik az adott civilizációkhoz, és egyre kevésbé lesz meghatározó ill. normatív annak nyugati típusú művelése.

19 Andreas Hess, a DRHE díszdoktora egyik előadásában egy jelen íráshoz hasonló problémakört jár körül, nemzet és vallás kérdését vizsgálja. Kérdés-felelet formájában így fogalmaz: „Kérdés: mit tart a keresztyén az emberi faj fajra, osztályra, nemzetre való felosztásáról? Válasz: Egyáltalán semmit. ... Kérdés: Mivel tartozik a keresztyén a nemzetnek, a nyilvánosságának? Válasz: Az evangéliumról szóló bizonyágtétellel.”, lásd HESS: *Vallás és nemzet – egy töprengő kérdés*, 137.

20 ADEYEMO: *Africa Bible Commentary*.

21 2009. júniusában Kampenben (Hollandia) került sor egy konferenciára, melyen plenáris előadáson és szűkebb csoportbeszélgetésekben egyaránt előkerült a nyugati, az afrikai és az ázsiai bibliai teológia és írásmagyarázat különbözősége, illetve az erre való törekvés az utóbbi földrészek teológusai részéről. A fent említett „afrikai hermeneutikához” lásd WEST: *Human flourishing and social transformation*.

Irodalom:

- ADEYEMO, T. (ed.): *Africa Bible Commentary*, Grand Rapids, World Alive Publishers – Zondervan, 2006.
- ALEXANDRIAI PHILÓN: *Mózes élete*, Budapest, Atlantisz, 1994.
- BROWN, R. E. – JOHNSON, D. W. – O'CONNELL, K. G.: *Texts and Versions*, in: Brown, R. E. – Fitzmyer, J. A. – Murphy, R. E. (ed.): *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1990, 1083–1112.
- FAUST, A. – WEISS, E.: *Judah, Philistia and the Mediterranean World. Reconstructing the Economic System of the Seventh Century B.C.E.*, in: *BASOR* 338 (2005), 71–92.
- GNILKA, J.: *A Názáreti Jézus. Üzenet és történelem*, Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- GYŐRI, I.: *A szövegkutatás szerepe az Újszövetség megértésében* (doktori disszertáció, publikálatlan kézirat), Sárospatak, 1997.
- HESS, A.: *Vallás és nemzet – egy töprengő kérdés*, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 2010/2, 133–140.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában* (Kréné 9), Budapest, Új Mandátum, 2008.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: *Izraeli vagy Kánaáni? Kulturális kötődések az ókori Palesztinában*, in: *Studia Theologica Debrecinensis*, 2009/1, 17–25.
- HUNTINGTON, S. P.: *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2001.
- IMRE, M.: *A Vizsolyi Biblia egyik forrása: Petrus Martyr*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület, 2006.
- KOMORÓCZY, G.: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Illés próféta és Izrael politikája az i. e. 9. században*, in: *uő: Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Budapest, Osiris Kiadó, 1995, 168–181.
- METZGER, B. M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, United Bible Societies, 1971. (2. kiadás: 2006.)
- NAGY, B.: *Kálvin kommentárjai magyar nyelven*, in: *Református Egyház* 1/18 (1949), 3–4.
- NIEHAUS, J. J.: *Ancient Near Eastern Themes in Biblical Theology*, Grand Rapids (MI.), Kregel Publ., 2008.

- PERES, I.: *Az evangélium hirdetése a Római Birodalomban*, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 2009/1, 27–43.
- PORTER, S. E.: *Language and Translation of the New Testament*, in: Rogerson, J. W. – Lieu, J. M. (ed.): *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 184–210.
- VERMES, G.: *A zsidó Jézus*, Budapest, Osiris Kiadó, 1995.
- WEST, G.: *Human flourishing and social transformation: Bringing embodied theology into the public realm*, in: *Reformed World* 59/3 (2009) 163–179.