

Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar  
Angol Nyelvű Irodalmak és Kultúrák Tanszéke  
fabiny.tibor@kre.hu  
<https://orcid.org/0000-0001-7659-9804>

Fabiny Tibor: Northrop Frye a nyelvről, a jelentésről és az igazságról  
Alkalmazott Nyelvtudomány, Különszám, 2024/1. szám, 60–72.  
doi:<http://dx.doi.org/10.18460/ANY.K.2024.1.004>

## Northrop Frye a nyelvről, a jelentésről és az igazságról<sup>1</sup>

Language, Meaning and Truth in the Bible – from Northrop Frye’s Perspective

The paper has three parts. In the first part the author discusses Northrop Frye’s views on the three phases of language as presented in *The Great Code* (1982): namely, the metaphorical, the metonymic and the descriptive. The author argues that the literalistic reading of the Bible is erroneous because it reads the Bible according to the descriptive or denotative phase of language, which, in fact, has become dominant only since the 18th century. In the second part the author discusses the idea of the literal sense of the Bible in a historical perspective. He argues that the literal sense is different from the literalistic sense. Following the ideas of the Princeton theologian George Hunsinger, the author demonstrates that beyond the literalistic (cognitive) and the expressive (emotive) understanding of meaning, rather a realistic (kerygmatic) view, rooted in the theology of Karl Barth, is relevant. The question of truth, discussed in the third part, is to be seen as inseparable from either language or meaning. If biblical language is not denotative, meaning is not literalistic, truth should also be more imaginative than referential. All in all, a relevant interpretation of Scripture should be rescued from the populist or fundamentalist understanding of language, meaning and truth.

Keywords: Bible, Northrop Frye, phases of language, literalistic of literal meaning, referential or imaginative truth.

### A nyelv<sup>2</sup>

Northrop Frye a *Kettős tükör* (*The Great Code*) című könyvének alapja egy nyelvelmélet (Frye, 1982, 1996). Véleménye szerint az emberi gondolkodás történetében a nyelv három fázisát lehet megkülönböztetni.

### A metaforikus – költői nyelvi szakasz

Az első a költői, metaforikus vagy hieroglifikus nyelvi szakasz, ahol a szubjektum és az objektum még nem válik ketté, ahol a szavaknak még szinte mágikus ereje van, azok hívják létre a dolgokat. A metafora az „ez = az” kifejezőmódja. Ebben a fázisban minden konkrét, itt még nem ismert az elvonatkoztatás. Frye rámutat, hogy a görög nyelvben az időt kifejező „kairosz” eredetileg a nyílnak a hegyét jelentette (Frye, 1996: 36). A költészet nyelve ez, ahol a nem folyamatos

---

<sup>1</sup> A kutatás a Károli Gáspár Református Egyetem által támogatott *Teolingvisztikai és kontrasztív nyelvészeti kutatások* projekt keretében készült.

A tanulmányban az alábbi írásokból használok fel részleteket: Fabiny 1998: 40–45; Fabiny 2005: 7–14; Fabiny 2009: 349–360.

<sup>2</sup> A nyelv tágabb kategória, mint a szöveg, de mivel tanulmányomban a bibliai nyelvről lesz szó, azt nem különböztetem meg sem a „szöveg”-től, sem az „Írásoktól”; egymás szinonimáiként használom őket.

(*discontinous*), aforisztikus próza, az epigrammatikus jóslatok, az ősi vallásokra jellemző rigmusok, proverbiumok, gnómák, találós kérdések dominálnak. A Biblia nyelvében ez a beszédmód különösen a bölcsesség-irodalomban figyelhető meg. A metaforákon kívül ide tartoznak a mítoszok is, hiszen ezek nem igénylik az „igazság” kritériumát.

Johann Georg Hamann (1730–1788), a német lutheránus filozófus is hasonlókat állított, amikor úgy fogalmazott, hogy a költészet az emberiség anyanyelve. Az angol romantikus Percy Bysshe Shelley (1792–1822) szerint a költők a világ „el nem ismert törvényhozói” (*Unacknowledged legislators of the world*). Korábbi példákat is említhetünk: a 16. század angol puritánjainak a költészet elleni kirohanására („a költők hazudnak”), az Erzsébet-kor kiemelkedő költőfejedelme, az egyébként protestáns Sir Philip Sidney (1554–1586) *A költészet védelmében* című munkájában így válaszolt: „A költők azért nem hazudnak, mert ők semmit sem állítanak” („*The poet cannot lie because he never affirms*”). A 20. század irodalomtudósai is hasonlóan fogalmaztak: a költészet nyelve (szemben a tudomány nyelvével) az „ál-állítások nyelve” („*language of pseudo-statements*”), tehát nem kérhető rajta számon a tudományos igazság, a verifikáció kritériuma. Más szóval, a költészet nem „denotatív” (egy dolgot jelölő) nyelv: ahol a H<sub>2</sub>O a vizet jelöli, hanem „konnotatív” nyelv (együtt jelölő), asszociációkat keltő nyelv. A költészet nyelve a képzelőerő, az imagináció nyelve, szemben mind a filozófiára (teológiára) jellemző fogalmi nyelvvel, mind a történelemtudományra jellemző egzaktságra törekvő nyelvvel.

Már Arisztotelész a *Poétikájában* is megállapította, hogy a szót, a *lexisz*-t – mondhatnánk a költészet és az irodalom nyelvét – az *opszisz*, a látványról szóló festészet, illetve időben mozgó ritmust megjelenítő zene, a *melosz* fogja közre, ez utóbbi a szavak időbeli szekvenciájával, narrációval kapcsolatos. A költészet, az irodalom ugyanis egyszerre használ képeket, metaforákat, de az időbeli ritmus, a verselés, elbeszélés, a narráció szintén jellemző rá. A költészet „hieroglifikus” nyelvében nincs absztrakció, elvonatkoztatás, fogalmiság.

### **A metonimikus, fogalmi nyelvi szakasz**

Platónnal kezdődik a második, a hieratikus vagy metonimikus nyelvi szakasz. Itt már a filozofikus, allegorikus, vagyis fogalmi nyelvezet dominál, ahol a nyelvbe már beszüremkedik a magyarázat igénye. Ebben a fázisban a nyelv individualizálódik, a benső gondolatok „kifejezőjévé” válik. A szubjektum már elválik az objektumtól, és az értelem, a reflexió kerül előtérbe. Ekkor születik meg a logika fogalma. Az „*ez = az*” metaforikus kapcsolat helyett a gondolkodás elmozdul a metonimikus „*ez helyettesíti azt*” kapcsolat irányába. A költői gondolkodást átveszi a dialektika, a filozofikus gondolkodás. Megjelenik a folyamatos próza.

A mítosztól eljutunk a logoszig, a preszokratikus bölcséktől Platónig és Arisztotelészig. Innen talán érthető, hogy a 19. században Nietzsche miért lázadt a platóni filozófia, és a kereszténység – ahogy ő nevezte – a „populáris

platonizmus” ellen. Úgy látta, hogy Szókratész megjelenésével egy „teoretikus világrend” támadja meg az addig természetes világrendet. Szerinte Szókratész Dionüszossal szemben – Fülep Lajos Nietzsche-ről írt szavait idézve –

a termékeny ösztön meddő gyilkosa, a magából sarjadó szüzi élet eltiprója. Az ’ész’ az ’ösztön’ ellen. Az értelem, a mindenáron való tudatosság veszedelmes életgyilkos hatalom. A tragédia, Dionysos művészete, a sokratészi optimista dialektikán és etikán ment tönkre; ami annyit jelent: a zenedráma, a zene híján múlt ki. Sokrates megölte Dionysost, az ész megölte az ösztönt, a dialógus, a dialektika a zenét (Fülep, 1910: 21).

Nietzsche víziójában a filozófiai gondolat a művészet fejére nő, „szillogizmusainak vesszejével az optimista dialektika kiűzi a tragédiából a zenét: azaz elpusztítja a tragédia lényegét” (Fülep, 1910: 21). Így lesz Platón „a művészetnek... a legnagyobb ellensége, akit Európa eddig szült. Platont, mint az „élet nagy rágalmozóját” szembe állítja Homérosszal, aki számára „az élet akaratlan istenítője” (Nietzsche, 1910: 207). Homérosz az ösztönök királya, Platón csak a dialektika fejedelme.

A vallásban is, az élet spontán igenlése helyett, megjelenik az absztrakt gondolkodás. De érvényes ez a bibliai nyelvre is: az evangéliumok, a szeretet jézusi nyelvét, amely metaforákban és példázatokban jelenítette meg Isten országát, felváltotta a páli teológiai nyelv az isteni „igazságról”, „a bűnről”, a „megváltásról”, a „kiengesztelődésről”, a „megigazulásról” és más hasonló dogmává merevedett fogalmakról.

### **A deskriptív – leíró nyelvi szakasz**

A harmadik nyelvi fázisban Frye szerint a szavak, majd a gondolat helyett a dolgokra irányul a figyelem. A szavaknak már csak jelölő funkciója van, s így ez a fázis már „leíró”, vagy „deskriptív” nyelvi fázis lesz. Ez a gondolkodás a metafizikával vagy a szillogizmussal már nem tud és nem is akar semmit kezdeni. Az igazság kritériuma itt már nem a szavak benső egymáshoz történő igazodása és rendje, hanem a külvilághoz való pontos igazodás. A szubjektum és az objektum itt már végképp elkülönül egymástól. A központi kérdés az illúzió és a valóság viszonya lesz. Ami nem „objektív”, „történeti”, az nem valóságos. A tizennyolcadik századdal kezdődő analitikus-tudományos gondolkodás nyelvi fázisa ez, ahol kulcsszó a külső világhoz való megfeleltetés, a „referencialitás”. Homérosznál még a szó idézte fel a dolgokat, most viszont a dolgok idézik fel a szavakat. Az első fázis emberrel kapcsolatos kulcsszava a pneuma (szellem), a másodiké a pszükhé (lélek), a harmadiké viszont az „elme”, az értelem („mind”).

Frye szerint a Szentírás nyelve az első, metaforikus fázishoz áll közelebb, hiszen legnagyobb része költői nyelven íródott, noha egyes részei kétségtelenül a második nyelvi fázis felé tendálnak. A harmadik nyelvi fázis azonban teljesen idegen a Bibliától. Ugyanakkor a bibliai kifejezésmód nem esik egybe a három

szakasz egyikével sem, bármennyire is fontosak e szakaszok a Biblia hatásának történetében. Biblia nyelvisége a „kérügma”, ahogy írja, ez „Isten retorikája”, a proklamáció, amely „vegyíti a metaforikust az „egzisztenciális érdekekkel”, minden más retorikai formával ellentétben azonban mégsem alakzatok mögé bújtatott érv. „A kérügma a hagyományos értelemben vett kinyilatkoztatás hordozója” (Frye, 1996: 73). Hasonló gondolatokat fogalmazott meg Hamvas Béla, aki szerint a kinyilatkoztatás nyelve „arról ismerhető fel, hogy nem bizonyít és érvel, hanem az embert legégetőbb kérdésében megérinti [...], megszólítja és válaszadásra kényszeríti” (Dúl, 1987: 872–883). Hamvas is a képi nyelv elsődlegességéről beszél. A *Scientia sacra* utolsó előtti könyvének (V. Analógia) első része a képnyelvről szól.

### Jelentés

A bibliai nyelvet, szöveget, az Írást a jelentés megértésének céljából tanulmányozták az elmúlt évezredek során. A zsidó írástudók a szó szerinti, egyszerű értelmet *peshatnak*, az alkalmazott (képies, homiletikai) jelentést viszont *derashnak* nevezték. A *peshat* eredeti jelentése „kinyújt”, „kiegyenesít”; általában a szerző által intencionált jelentések totalitására vonatkozott, s a közösség által hitelesnek tartott értelmet jelentette. Az I. században a zsidóság körében négy értelmezéstípus terjedt el: a rabbinikus zsidóságban a „literalizmus” és a „midrash”; a qumrani közösségben a „pesher”; Alexandriában pedig az „allegorizmus”.

Az Újszövetségben Pál apostol 2Kor 3,6-ban különbséget tesz a *gramma* (latinul *littera*) és a *pneuma* (latinul *spiritus*) között. (Lásd még Rm 2,29 és Róm 7,46) Innen datálható a „literális” és a „spirituális” értelem megkülönböztetése, legalábbis a középkori egyházatyák erre a versre hivatkozva vezették le a két alapvető értelem közötti megkülönböztetéseket.

Órigenész nevével fémjelezhető az úgynevezett „trichotomikus” értelemfelfogás. Órigenész a páli antropológia alapján (2Thessz 5,23) három értelemről beszél. Az első a testi, vagy literális, történelmi értelem. A második a lelki-morális értelem, a harmadik pedig a szellemi, vagy spirituális értelem. A lelki, illetve történelmi értelem a testnek (*szarksz*), a morális-pszichikai értelem a léleknek (*pszükhé*), a spirituális-misztikus értelem a szellemnek (*pneuma*) felelt meg. Órigenész szerint a legmagasabb a pneumatikus értelem, amelyik az „Úr értelmét”, ill. a „Krisztus értelmét” (1Kor 2,11) kutatja. Három embertípus nem jut el e legmagasabb értelemig: a zsidók (akik csak a törvényt és a betűt látják, de a lelket nem veszik észre), az eretnekek (mint Markion) és végezetül a primitív olvasók.

Amíg Órigenész a zsidó Philon hagyományaira visszanyúló és ezért az allegorizálást kedvelő „alexandriai iskolának” volt a képviselője, addig az úgynevezett „antiochiai iskola” mindvégig tudatosan hivatkozott a történelemre. Tarsuszi Diodoros (–394) és Mopszvesztai Theodor (kb. 350–407) a történetiségre épülő, s azt nem negligáló *theoria* elméletét dolgozta ki. A *theoria*

lényege az, hogy az elsődlegesnek tekintett literális értelem mintegy magában foglalja a többletet, a jövőt. A patrisztika legnagyobb alakja, Szent Ágoston (354–430) sem volt mentes a hellenista (sokszor platóni) tendenciáktól.

A középkorban fokozatosan alakult ki a népszerű *quadriga*, vagyis a négyes értelem. Az első a literális vagy történelmi, a második az allegorikus, a harmadik a morális, a negyedik pedig az anagogikus. Kis versikét is készítettek a négy értelem pontos meghatározásához:

Littera gesta docet, quid credas allegoria  
Moralis quid agas, quo tendas, anagogia.

(A betű a történelmet tanítja, amit hiszel, az allegória,  
amit cselekszel, az moralitás, s ahová tartasz, az az anagógia.)

Alapvető különbséget mégis a literális és a spirituális értelem szétválasztása jelentett, a spirituális jelentésen belül nem tettek mindig különbséget a morális, az allegorikus és az anagogikus jelentés között. A hangsúly egyértelműen az allegorikus-spirituális értelemre esett és elsorvadt a literális értelem fontosságának kérdése. A Párizs melletti szentviktori iskola képviselői – elsősorban Hugó és András – a korabeli zsidó egzegéta, Rashi (1040–1105) hatására újra a literális és a történelmi értelem elsődlegességét hangsúlyozták.

Aquinói Tamás (1225–1274) szerint a szavak (*verba*) a literális értelemre, a dolgok (*res*) pedig a spirituális értelemre vonatkoznak. Lyrai Miklós (1270–1340) nevéhez fűződik a „kettős literális értelem”, a duplex *sensus literalis*. Rashit követve, Szentviktori Hugóhoz (1097–1141) hasonlóan a megkerülhetetlen, *hebraica veritas* alapján központinak tartotta az elsődleges literális értelmet.

Luther (1483–1546) egzegézisére hatással volt a Lyrai Miklós örökségével való konfrontáció. Noha korai korszakában maga is sokat allegorizált, később azonban elvetette ezt a gyakorlatot. *Allegorizare* ugyanaz, mint „origenisare” – vallotta és meggyőződéssel hirdette, a Szentírásnak csak egy értelme van, ez pedig a literális értelem. A reformáció korában különösen is jelentős volt Matthias Flacius (1520–1575) hermeneutikai munkássága, aki a szöveg *scopus*ában fedezte fel a literális értelmet és nem egyszerűen a szerző szándékában. Számára tehát a literális értelem összetett volt, egyrészt történelmi, másrészt figuratív, illetve profétikus.

A reformáció idején – ha rövid időre is – a literális értelem koncepciójában szerencsésen kapcsolódott a történelmi és a teológiai jelentés, amikor Luther „a szó szerinti értelem tartalmának magas szintű teológiai értelmezését tűzte ki célul.” Ez az egyensúly azonban a 18. század környékén felborult.

Az alábbiakban egy fogalmi megkülönböztetésre kell rámutatnunk. A literális értelem előnyben részesítését sokszor azonosnak tekintik a „literalista” szemlélettel, amelyre az jellemző, amely nem veszi tekintetbe azt, hogy Isten bizonyos beszédmódra, képi nyelvre fordította le üzenetét, s ezért a történelmet is történelemnek olvassa. Frye szerint a „populista literalizmus” jelensége a „démotikus” (népi) illetve „deskriptív” nyelvi fázis eredménye. Mint írja,

...kialakult az a felfogás, mely szerint, ha valami hihetetlen dolgot találunk a Bibliában, annál jobb: ezáltal önként feláldozhatjuk értelmünket; és ha elhisszük, vagy azt hisszük, hogy elhisszük, ezzel külön érdemeket szerzünk. Attól kezdve jellemzi a betű szerinti értelmezés az antiintellektuális keresztény populizmust, hogy a nyelv démotikus és leíró kategóriái általánosan elfogadottá válnak. E felfogásban például Jónásnak valóságos utazást kell tennie egy valóságos bárna gyomrában, mert különben Istent, a történet végső forrását hazudtoljuk meg. (Frye, 1996: 96)

A literális értelem eltorzulása azonban nemcsak a népies literalizmus szintjén, hanem tudományos szinten is jelentkezett. Amíg a reformáció számára a literális értelem még összetett volt, hiszen egyszerre jelentette a történeti értelmet és a képi-figuratív értelmet, addig az elmúlt két évszázad alatt a *sensus literalis* végeredményben azonossá vált a *sensus originalis*-szal, a szerző eredeti szándékával, a történeti értelemmel. Elmondhatjuk, hogy amíg a középkorban a túlságos spiritualizálás szorította vissza a literális értelmet, addig az újkorban a literális értelemről veszett ki szinte teljesen a spirituális dimenzió. Brevard Childs mutatott rá, hogy a 18. század teológusai gyakorlatilag azonosították a *sensus literalis* a *sensus originalis*-szal és ezáltal elveszett a literális értelem eredeti összetett jellege; a történeti jelentés, a szövegek történelmi referenciája került egyoldalúan homloktérbe. A legtöbb modern egzegéta ezért akarja azonnal „lehántani” az eredeti jelentésre ráakódott értelmezési rétegeket, így akarván eljutni az „igazi”, a „tisztá”, az „eredeti” jelentésig (Childs, 1976).

Noha Frye elveti a népi-populista literalizmust, de annak eredeti jelentését visszaállítja, s vállalja, hogy könyve egyik legfontosabb központi kategóriája a literális jelentés problémája. A literális értelmet a Biblia alakja, formája (*shape*) hozza létre, miközben a narratíva és a képalkotás egységére figyelünk. Az egység azonban csak a Biblia folyamatos olvasása közben realizálódik. Frye átveszi Dantétól a „poliszemikus jelentés” fogalmát, de rámutat, hogy ez nem egymásnak és a literális értelem elsődlegességének ellentmondó jelentést takar, hanem az újraolvasás közben állandóan kibontakozó „folyamatos értelmet”. A Dante által is alkalmazott „négyes értelem” kapcsán írja Frye:

[Dante] Felfogásából egyáltalán nem az következik, hogy különböző értelmezések sorozatát kellene a szövegekre erőltetni, miközben egyik szintről feljebb lépünk a másikra, mint az iskolában egyik osztályból a másikba. Igazában egyetlen, mindig árnyaltabb és átfogóbb folyamatról van szó, nem más és más értelmezésekről, hanem egyetlen jelentésfolyam különböző mélységeiről vagy átfogóbb összefüggéseiről, s ezek, mint magból a növény, szervesen fejlődnek ki. (Frye, 1996: 369)

Itt a növekedés sajátosan kifinomult, mindent átfogó folyamatáról van szó: nem különböző értelmek, hanem különböző intenzitások egyre tágabb, folyamatos

értelemben, ami úgy bontakozik ki előttünk, mint a magból a növény. A frye-i értelemben vett többértelmű, vagy poliszemikus jelentés tehát nem mond ellent a literális jelentésnek, hanem sajátosan kitágítja azt.

Egy későbbi könyvében különbséget tesz a démonikus és az imaginatív literalizmus között:

A démonikus literalizmus a megbénító érvelés útján törekszik győzelemre, az imaginatív literalizmus arra törekszik, amit kölcsönös áthatásnak nevezhetnénk, a szellemi élet szabad áramlása egymásból egymásba, amely tehát kommunikál, de sohasem tesz erőszakot. (Frye, 1995b: 37)

Számára minden, ami centralizáló, homogenizáló tendenciát mutat a társadalomban, monolitikus, imperialista, agresszív és autoriter. Mindennek ellentéte a decentralizáció, az egymásba szervesülő közösség (interpenetráció, *communio*), az önzetlen, a másikban felolvadó ego, a szeretet.

### **Túl a literalizmuson és az expresszizmuson**

Amiképpen az irodalomtudós Frye számára, úgy a teológus Karl Barth (1886–1968) és mai amerikai követője, a princetoni református professzor, George Hunsinger számára is elsődleges kérdés, hogy valójában mit is jelentenek a bibliai szavak és kifejezések. Rendszerében két rivális szemléletet ütköztet: a „literalizmust” az egyik oldalon, a másikon pedig ennek az ellenkezőjét, az „expresszizmust”. Az előbbi jelentését már érintettük, ez utóbbi szemlélet a bibliai nyelvet a szubjektív vallási tapasztalat szimbolikus-mitikus kifejeződéseként (expressziójaként) fogja fel, melyet – a korreláció elve alapján – „le kell fordítani” a mai ember nyelvére. Ezt az egyoldalúan spirituális szemléletet Hunsinger szerint főként egyes modern teológusok, Rudolf Bultmann (1884–1976), Paul Tillich (1886–1965) képviselték. Velük szemben Hunsinger interpretációjában Barth a „hermeneutikai realizmus” szószólója, hiszen az ő teológiájának alapja: Isten ígéje.

A szó, az ige komolyan vétele azonban Barthnál nem torzul a literalizmus ideológiájává, ugyanakkor szembe kerül a szavak komolyságát „ellégiesítő” expresszizmussal, Bultmann és Tillich hermeneutikai teológiájával is, hiszen Barthnál a betű, a jel, a jelölő sohasem olvad fel a jelöltben, így hermeneutikai realizmusa ellentétes a bultmanni mítosztalanítással.

Hunsinger szerint több összetevője van annak a kérdésnek, hogy milyen kapcsolatban áll a szöveg azzal, amit jelöl. A szöveg jelölő módját „szemantikai erőnek”; megszólító módját „logikai erőnek”; a jelölt dolog bizonyosságának módját „állító erőnek”; az elbeszélés módját „narratív erőnek” nevezi, s végül szól még a metafora és az állítás (propozíció) viszonyáról.

Szerinte mind a literalizmus, mind az expresszizmus a „szöveg mögé” néz, a bibliai szöveg igazságigényét egy szövegen túli valóságban keresi: az előző a történelemben, az utóbbi az eszmében vagy a tapasztalatban. A frye-i szó szerinti

(vagyis metaforikus) értelem, illetve a barthi/hunsingeri „hermeneutikai realizmus” jegyében a jelentés (az értelem) csak magában a szövegben: „intratextuálisan” ragadható meg.

A literalizmus szerint a bibliai szöveg szemantikai ereje „egyértelmű” (univocal), logikai ereje kognitív, állító ereje abszolút, narratív ereje tényszerű beszámoló. A metafora és a propozíció viszonyáról az mondható el, hogy a metafora általában a propozíció „ornamentuma”. Amennyiben azt képviseljük, hogy a Biblia állítása, a történelmi események leírása abszolút módon igazak, akkor a Bibliát a valóságról készített „fotográfiának”, fényképnek fogjuk fel.

A literalizmussal szemben Barth azt állítja, hogy nincs értelme a szöveg mögé nézni a szöveg valódi jelöltjének, Jézus Krisztus páratlansága miatt. Nincs értelme tehát például régészeti eszközökkel az üres sírt kutatni, mert a szöveg valódi jelöltje nem az üres sír, hanem Jézus Krisztus. A keresztény hívő nem az üres sírban, hanem Jézus Krisztus feltámadásában hisz. Az üres sír csupán „jel”, s a valódi jelölt (Jézus Krisztus) az értelem számára kikutathatatlanul rejtélyes. A „fénykép” hasonlatával szemben itt egyesek a „festmény” analógiáját használják. Jézus Krisztus ugyanis nem közönséges történelmi jelöltje a szövegnek. Jézus Krisztus jelenléte „intratextuálisan” teremődik meg számunkra, amikor a bibliai betű minket megszólító személyes ige lesz. A szöveg benső viszonyai így kétségtelenül szövegen kívüli szemantikai erőt hordoznak. Ezzel Barth elkerüli azt a veszélyt, hogy „csak” a szövegekre koncentrálna esztétikai vizsgáldást folytasson a teológiai helyett.

Más a helyzet a teológiai expresszivismussal, amely a bibliai nyelvet vallásos alanyok érzelmi reakcióinak metaforikus, szimbolikus, mitikus tárgyiasításának tekinti. A szavak szemantikai ereje itt bizonytalan (equivocal), logikai ereje emotív; állító ereje relatív; narratív ereje mitologikus; a metafora és a propozíció itt szemben állnak egymással. Ezzel ellentétben Barth és Hunsinger azt állítják, hogy nincs értelme a bibliai szimbólumokat fogalmi nyelvre „lefordítani”, ugyanis a bibliai képek önmagukban igazak lehetnek, hiszen megformálásuk isteni irányítás, elfogadásuk pedig kegyelem alatt történt. Az Isten által adott képek nem bizonytalanok, mert megfelelnek az Ő természetének.

A barthi realizmus szerint a szövegek szemantikai erejére az analógia jellemző: a különbözőség ellenére hasonlóság van a szöveg és a jelölt között. Amíg tehát a realizmus a literalizmussal szemben a szöveg „emberi jellegét” és a jelölt „misztériumát” emeli ki; az expresszivismussal szemben pedig a szöveg „más”-ságát és a jelölt „érthetőségét” hangsúlyozza. Bultmannal és Tillich-hel szemben tehát Barth azt állítja, hogy a bibliai képek nem bizonytalanok, hanem igazak, csak éppen analóg módon fejtik ki hatásukat.

A szöveg logikai ereje nem kognitív, nem is emocionális, hanem kérügmaticus, ugyanis a jelölt és a megszólított is aktív részese lesz a szövegnek, a szöveg által, az igében történik meg a találkozás az olvasó (igehallgató) és Jézus Krisztus között. A szöveg állító ereje nem abszolút, nem is relatív, hanem elégséges. A narratív erő nem tényszerű beszámoló, nem is mitologikus kifejezés, hanem



esetleg még legendás elemeket is tartalmazó tanúságtétel. A jel (üres sír) még a szövegen belül marad. Az üres sír esetleg képzeletbeli válasz („legenda”), amely az analógia erejével hat („jel”) és egy lényegyet tekintve kimondhatatlan jelöltre: a feltámadott Krisztusra utal. Az analógia egyszerre hallgat és állít. Amiről hallgat, az misztérium, s azt nekünk sem szabad emberi rációval boncolgatni, amit viszont állít, azt viszont nekünk is hirdetni kell.

Táblázatban mindez így foglalható össze:

Típus	1. táblázat. A szöveg értelmezései		
	Literalizmus	Expresszivitizmus	Realizmus
<b>Szemantikai erő:</b>	Egyszólamú (univokális)	Kétértelmű (equivokális)	Analóg (hasonlóság a különbözőség ellenére)
<b>Logikai erő:</b>	Kognitív	Emotív	Kerügmátikus (self-involving)
<b>Állító erő:</b>	Abszolút	Relatív	Elégséges
<b>Narratív erő:</b>	Tényszerű beszámoló	Mitológiai kifejeződés	Legendás elemeket is hordozó tanúságtétel
<b>Metafora és az állítás viszonya:</b>	P - M (metafora az állítás ornamentuma)	Szembenáll, kiegészítő (disjunctive) P M	Reciprokális P M
<b>Képviselői:</b>	Carl F. Henry	Modern teológia: Bultmann, Tillich	Aquinoi Tamás Barth Károly

## Igazság

A nyelv és a jelentés kapcsán vetődik fel az igazság kérdése. Hogyan kell értenünk a Szentírás szavait? Mindent szigorúan „betű szerint”, illetve „szó szerint”, vagy elég, ha „csak” „szimbolikusan”? Minden úgy „igaz” a Bibliában, úgy történt, ahogyan az ott le van írva, vagy a Biblia szerzői sokszor inkább képes beszéddel élnek? „Igaz” -e az, hogy hatszor huszonnégy óra alatt teremtette Isten e világot, vagy „csupán” hitvalló elbeszélést olvasunk a világ teremtéséről a Biblia első lapjain? Valóságos történelmi személy volt Ádám és Éva, vagy a bűnbeesésről szóló leírás I Mózes 3-ban „csak” „történetet” – a szó eredeti értelmében – „mítoszt”? Tényleg beszélt-e a kígyó a paradicsomban, vagy ezt már lehet nem szó szerint érteni? Valóságos történelem-e Jónás könyve, vagy „csupán” történet? Egyáltalán: helyes-e, ha a második esetben a „csak”, „csupán” szavakat használjuk, s nem inkább Paul Ricoeurnek kell igazat adnunk, hogy a bibliai teremtéshit nem kevesebb, hanem több lett azáltal, amikor az a mítosz rangjára emelkedett? Sokan teszik fel ezeket a kérdéseket, ám ilyen éles alternatívaként csupán a tizennyolcadik század óta.

Láttuk, hogy Frye úgy vélte, hogy a tizennyolcadik század környékén jelenik meg az a nyelvelmélet, amely szerint a szavak arra vonatkoznak, amit leírnak (deskriptív nyelvi fázis). Az ennek megfelelő betű (szó) szerinti értelmezést

(literalizmust) Frye „antiintellektuális keresztény populizmus”-nak nevezi, s velük szemben mondja: „ha valami olyasmi szerepel a Bibliában, ami történelmileg igaz, az nem azért van ott, mert történelmileg igaz” (Frye, 1996: 89). Aki a Biblián kívül eső történelmi valóságban keresi a Biblia igazságát, az olyan igazságkritériumot alkalmaz, „amely idegen a Bibliától, és amelyet maga a Biblia nem ismer el” (Frye, 1996: 95). Mint írja, „ha előkerülne valamely történelmi forrás arról, hogy Jézust Pilátus bírósága elé állították, és bizonyos részleteiben megegyezne az evangéliumok elbeszélésével, ezt sokan úgy üdvöznék, mint az evangélium igazának végső bizonyítékát, és nem vennék észre, hogy igazságkritériumukat nem az evangéliumból, hanem valahonnan egészen máshonnan veszik” (Frye, 1996: 96). „Az evangélistákat egyáltalán nem érdeklik az olyan bizonyítékok, amelyek általában az életrajzírókat... Ők csupán azzal törődnek, hogy beszámolójukban egybevegyék Jézus életének eseményeit, valamint az Ószövetség – értelmezésük szerinti – kijelentéseit arról, hogy mi történik majd a Messiással” (Frye, 1996: 90). Az evangéliumok szerzőit nem a mai értelemben vett tudományos történetírás szempontjai vezérelték, hanem az arról szóló tanúságtétel, hogy a Názáreti Jézus-ban beteljesedtek a próféciák. „Amikor Tamás apostol látható és tapintható bizonyítékot követelt a feltámadásról, azt a választ kapta, hogy jobban megértette volna a feltámadást, ha nem törődik a bizonyítékkal.” (Frye, 1996: 98)

Frye igen nyomatékosan hangsúlyozza: a Bibliában a szavak a szavakra utalnak, s nem a történelemre. A valódi szó szerinti jelentés ezért végeredményben metaforikus jelentés. Ugyanezt a nézetet vallotta az angol bibliafordító reformátor, William Tyndale (1494–1536): a Bibliának csak egy értelme van, a szó szerinti értelem (*literal sense*), ám mivel Isten lélek, a szó szerinti értelem is lelki értelem (*spiritual sense*) (Tyndale, 2022: 207). Luther is hangsúlyozta, hogy a középkori gyakorlattal ellentétben a betűt (a szót) nem lehet a legalsó szintre helyezni, mivel a betű (a szó) és a lélek egymástól elválaszthatatlan; a lélek nem a betű (szó) „felett” lebeg, hanem a betűben, a szóban ismerhető fel; a Szentlélek által megelevenített szó: ige. A szavakat, a szó szerinti jelentést ezért nagyon komolyan kell venni.

A végső valóságot így nem a szövegen kívül eső történelemben kell keresni, hanem magában a szövegben. A szöveg nem átlátszó üvegablak, amely „mögött” lenne a történelemnek tekintett végső valóság. Nem a szöveg „mögé” („centrifugálisan”), hanem a szövegre („centripetálisan”) kell néznünk, mert maga a szöveg teremti meg az olvasónak a valóságot, a szöveg valódi jelöltjét: az élő Krisztus jelenlétét. A literalizmus kritikájában Frye végeredményben ugyanazokat a szempontokat érvényesíti, amelyeket a teológus George Hunsinger is.

Az alábbiakban Frye könyvéből olyan gondolatokat gyűjtöttünk össze, amely – a populáris kontextusban a „Biblia és az igazság”, illetve a „Biblia igazsága” kérdéseként vetődik fel – a fentiek alapján azonban helyesebb így fogalmazunk: „a Bibliai nyelv és az igazság kérdése”.

A populáris (fundamentalista) literalizmus a harmadik, deskriptív nyelvi fázisban használt igazságfogalom mérlegén értelmezi a bibliai szöveget. Történelmi utalásokban keresi a „bizonyítékokat”, a verifikációt; s eközben nem veszi figyelembe, hogy a modernitás igazság-fogalmát vetíti a bibliai szövegekre. „A bizonyítás olyan igazságkritérium, amely idegen a Bibliától, és amelyet maga a Biblia nem ismer el.” (Frye, 1996: 95)

Valaki nemrégiben látott a tévében egy filmet arról, hogy az Ararát-hegyen találtak egy hajószerű szerkezetet, benne madárkalitkákkal, s megkérdezte tőlem: vajon nem úgy látom-e, hogy ezzel a felfedezéssel a 'liberális teológiának befellegzett'. Először az jutott eszembe, hogy a Bibliát egyáltalán nem érdekelné, hogy valaki megtalálja-e az Ararát hegyén a bárkát, vagy sem: az ilyen „bizonyítékoknak” az égvilágon semmi közük ahhoz a szemlélethez, amely megteremtette Mózes első könyvét...ha előkerülne valamely történelmi forrás arról, hogy Jézust Pilátus bírósága elé állították, és bizonyos részleteiben megegyezne az evangéliumok elbeszélésével, ezt sokan úgy üdvöznék, mint az evangélium igazának végső bizonyítékát, és nem vennék észre, hogy igazságkritériumukat nem az evangéliumból, hanem valahonnan egészen máshonnan veszik. (Frye, 1996: 96)

Ahogy az Ótestamentum történelmi könyvei nem tekinthetők történelemnek, ugyanúgy az evangéliumok sem életrajznak. Az evangélistákat egyáltalán nem érdeklik az olyan bizonyítékok, amelyek általában az életrajzírókat, mint amilyenek például elfogulatlan utazók megjegyzései. Ők csupán azzal törődnek, hogy beszámolójukban egybevevessék Jézus életének eseményeit, valamint az Ószövetség – értelmezésük szerinti – kijelentéseit arról, hogy mi történik majd a Messiással. (Frye, 1996: 90)

Amikor Tamás apostol látható és tapintható bizonyítékot követelt a feltámadásról, azt a választ kapta, hogy jobban megértette volna a feltámadást, ha nem törődik a bizonyítékkal. (Frye, 1996: 98)

Frye az Új hermeneutika (Gadamer, Ebeling, Fuchs) gondolataival összhangban írja, hogy a Biblia által „leírt” esemény – nyelvesemény. „A Biblia által leírt eseményeket egyes kutatók „nyelvi eseményeknek” nevezik, minthogy számunkra csupán a szavak közvetítik őket; csupán a szavaknak van tekintélyük, nem pedig maguknak az eseményeknek, melyeket leírnak (Frye, 1996: 120).

Egyik eredeti gondolata Frye-nak, hogy a nyelvi jelenségek vagy centrifugális, vagy centripetális erővel bírnak. Ha a szöveg egy kívüli „külső” valóságra vonatkozik (referencialitás), akkor annak centrifugális jellegéről beszélhetünk. Ilyenek a történelmi, földrajzi stb. „tudományos” leírások. Ám a „Biblia elsődleges és betű szerinti jelentése tehát a centripetális vagy költői jelentés. Csak akkor vehetjük valóban komolyan a „betű szerinti” kifejezést, amikor úgy

olvasunk, mint ahogyan a költészetet olvassuk, kétely nélkül csak ekkor fogadhatunk el minden egyes szót. Ez az elsődleges jelentés, amely a szavak kölcsönös kapcsolatában ragadható meg, a metaforikus jelentés (Frye, 1996: 121). Ebből az „irodalmisságból” adódik a Biblia egysége, s ez igényli a reformáció „a Szentírás önmagát magyarázza” elvét. „A Biblia centripetális összefüggése kiterjed az egész „Szent Bibliának” nevezett könyvre, ...a Biblia bármely részletének a megértése abból a feltételezésből indul ki, hogy az egész Biblia egységes. Ez az egységesség ... nem elsősorban a hitre vonatkozó metonimikus dogmatikai következetesség, hanem: az elbeszélésnek, a képeknek, illetve annak egysége, amit implicit metaforának nevezünk.” (Frye, 1996: 123)

Mindez azonban nem jelenti, azt, hogy a Biblia irodalmi mű lenne.

Amikor szépirodalmi művet vizsgálunk, önmagában zárt egységét a „képzelőerő” fogalmához társítjuk, és a tényleges eseményekkel való kapcsolatát, mint „képzeletbelit” különböztetjük meg. A Biblia azonban kitér... e szembeállítás elől: se nem irodalmi, se nem nemirodalmi, vagy pozitívan fogalmazva: annyira irodalmi, amennyire csak lehet, ám anélkül, hogy irodalomná válna. A Bibliában a betű szerinti jelentés megegyezik az irodalmi jelentéssel... abban az összefüggésben, melyben minden betű szerinti jelentés centripetális és költői; másodsor pedig abban a sajátos értelemben, hogy a Biblia határozottan metaforikus és jellegzetesen költői megnyilatkozásokkal szembesít bennünket. (Frye, 1996: 122)

Akárcsak Hunsinger, Frye is azt állítja, hogy a bibliai nyelv („jelölő”) „Jelöltje” nem a külső valóság, vagy valamilyen történelmi esemény vagy dolog, mondjuk az „üres sír”, hanem az Írás jelöltje a (beszélő) Krisztus, aki az Ige, s a nyelv, a szöveg, az Írás megteremti számunkra a Jelölt jelenlétét.

A keresztény Biblia írott könyv, mely a történelemben beszélő jelenlétre mutat, ezt a jelenlétet az Újszövetség a Krisztussal azonosítja. ‘Az Isten igéje’ kifejezés egyaránt jelenti a Bibliát és ezt a jelenlétet. Ha a Biblia külső jelentését tartjuk elsődlegesnek, és azért olvassuk, hogy szavai feltárjanak valamit, ami túl van önmagukon, akkor e kifejezés értelmezése, ha ennyi mindenre alkalmazzuk, csakis kétséges lehet...a Biblia tudatosan aláveti külső vagy centrifugális jelentését az elsődleges, szintaktikai vagy centripetális jelentésének. Ez az egyedüli valóságos kapcsolatunk az úgynevezett ‘történelmi Jézussal’, és ebben a tekintetben igenis van értelme a Bibliát és Krisztus személyét egy névvel illetni. De még sokkal több az értelme annak, ha metaforikusan azonosítjuk őket. Azonosságuknak ez a felfogása jóval tovább megy a puszta ‘mellérendelésnél’, mert immár nem két dolgról van szó, hanem egynek a két oldaláról. (Frye, 1996: 145)

A bibliai nyelv jelentéséről és igazságigényéről szóló fejtegetésünket William C. Placher-nek az evangéliumokról szóló nagyszerű tanulmányának („Hogyan jelentenek az evangéliumok?”) tételével zárjuk. Placher, miután számba veszi, hogy mi nem az evangélium (nem fikció, nem mítosz, nem a modern történészek által képviselt történelem-felfogás), megállapítja, hogy az *evangéliumok történelemszerű tanúságtételek történelmi és transzcendens igazságokról* (Placher, 2008, kiemelés tőlem.). Ám ennek kibontására egy külön tanulmányban kell vállalkoznunk.

## Irodalom

- Boone, K. C. (1989). *The Bible Tells Them So. The Discourse of Protestant Fundamentalism*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Briggs, R. S. (2015). A bölcs bibliaolvasás a teológiai hermeneutika kontextusában. *Credo. Evangélikus folyóirat*, 21/3, 29–38.
- Childs, Brevard (1976). *The Sensus literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem*, In Donner, H. et. al. (szerk.), *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie* (88–99). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht: FS Walter Zimmerli.
- Childs, B. (2001). A Biblia szó szerinti értelmezése régen és ma, In Fabiny Tibor (szerk.) *A Sensus literalis hermeneutikai kérdései* (27–42). Hermeneutikai Füzetek 25, Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont.
- Dúl Antal (1987). Hamvas Béla és az a bizonyos esszé. *Életünk*, 9. 872–883.
- Fabiny Tibor (2009). *Szótörténetek, Hermeneutikai, Teológiai és Irodalomtudományi Tanulmányok*, Budapest: Luther Kiadó.
- Fabiny Tibor (1998). *A keresztény hermeneutika kérdései és története*. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont.
- Fabiny Tibor (2005). „Mindent szó szerint?”, „Csak szimbolikusan?”, „Vagy inkább – reálisan”? In Hunsinger, G. *Új teremtés hajnala. Barth hermeneutikai realizmusa és a feltámadás* (7–14). Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont.
- Fabiny Tibor (2022). *Eretnekek vagy mártírok? Hitvita és hermeneutika a korai angol reformáció idején*, Budapest: L'Harmattan.
- Frye, N. (1995a). *A Biblia igézetében. Esszé, prédikáció, interjú*. Hermeneutikai Füzetek 4. Szerk. Fabiny Tibor. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont.
- Frye, N. (1995b). A kettős látomás. I–III. *Pannonhalmi Szemle*, 2, 56–70.
- Frye, N. (1996). *Kettős tükrök. A Biblia és az irodalom*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Frye, Northrop (1982). *The Great Code. The Bible and Literature*. London, Melbourne, Henley: Routledge & Kegan, Pauli.
- Fülep Lajos (1910). Nietzsche, In Friedrich Nietzsche, *A tragédia eredete vagy a görögség és pesszimizmus*. Budapest: Franklin Társulat.
- Hamvas Béla (1988). *Scientia sacra. 1. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*. Budapest: Magvető.
- Hamvas Béla (1996). *Scientia sacra. 2. A kereszténység*. Szentendre: Medio Kiadó.
- Hunsinger, G. (2005). A literalizmuson és az expresszionizmuson túl. Karl Barth hermeneutikai realizmusa, In Hunsinger, G. *Új teremtés hajnala. Barth hermeneutikai realizmusa és a feltámadás* (17–37). Hermeneutikai Kutatóközpont Budapest.
- Nietzsche, F. (1910). *A tragédia eredete vagy a görögség és pesszimizmus*, Budapest: Franklin Társulat.
- Placher, W. C. (2008). How the Gospels Mean, In Gaventa, B. R. & Hays, R. B., *Seeking the Identity of Jesus. A Pilgrimage* (27–42). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Tyndale, W. (2022). A Szentírás négyes értelméről (1528), In Fabiny Tibor *Eretnekek vagy mártírok? Hitvita és hermeneutika a korai angol reformáció idején*. Budapest: L'Harmattan.