

VÁLTOZATOK AZ ÜDVTÖRTÉNETRE

MÁRTONFFY MARCELL

Horváth Imre – Thomka Beáta (vál. és szerk.):

Narratív teológia

Kijárat Kiadó, Budapest, 2010.

306 oldal, 2900 Ft

(Narratívák 9.)

A világ elbeszéléseinek se szeri, se száma” – mutat körbe Roland Barthes a narratológia egyik összvegének nyitómondatában. – „Az elbeszélés jelen van a mítoszban, a legendában, a mesékben és a tudósításokban, az eposzban, a történetírásban, a tragédiában, a drámában, a komédiában, a pantomimben, a festményen [...] átível nemzeteken, történelmen és kultúrákon – adott, akár az élet.”¹ A *Bevezetés az elbeszélés strukturális elemzésébe* című, 1966-ban közzétett tanulmányának fő tézise: a mindenütt jelenvaló narrativitás lényege nem „néhány változat szerény leírásával”, hanem az Arisztotelész óta feltételezett közös narratív forma mint egyetemes tény szerkezetének feltárásával ragadható meg. Természetesen tűnik, hogy a strukturáliszmus ezen törekvése – hogy „úrrá legyen a szavak végtelenjén”, s a lehető legpontosabb fogalmakkal és képletekkel írja le a létrejöttüket irányító nyelvi rendszert² – a szentírástudomány műhelyeiben is kedvező fogadtatásra talált. A *Strukturális elemzés és bibliai exegézis* című tanulmánygyűjtemény kapcsán, amelyet 1971-ben többek közt Jean Starobinski közreműködésével maga Barthes állított össze, egy tekintélyes francia egzegéta „valóságos káprázatról” beszélt. Az univerzális módszertan kiterjesztése a zsidó és a keresztény hagyomány

1 ■ Roland Barthes: Introduction à l'analyse structurale des récits. *Communications* 8 (1966), *Recherches sémiologiques: l'analyse structurale du récit*, 1–27. old., itt: 1. old.

2 ■ Uo.

3 ■ René Marguerat: L'Exégèse biblique à l'heure du lecteur”. In: uő (ed.): *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*. (Le Monde de la Bible 48). *Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)*. Labor et Fides, Genève 2005². 11. old.

4 ■ Erich Auerbach: *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Gondolat, Bp., 1985.

5 ■ Marguerat: *i. m.*, 2. old.

6 ■ Paul Ricoeur: Éloge de la lecture et de l'écriture. *Études Théologiques et Religieuses* 64 (1989), 395–405. old. itt: 403. old.

7 ■ A zsidó írásmagyarázatról és biblikus emlékezetéről e helyütt (a recensens információinak hézagossága miatt is) csak érintőlegesen eshet szó.

mány alapító textusaira – túl „a meglepő szókészlet frissességén”³ – azzal kecsegtetett, hogy a generatív elv és a cselekményszerkezet összefüggésének tanulmányozása közelebb visz majd a kinyilatkoztatás nyelvi működésének megértéséhez: hittudományi kontextusban is értelmezhetővé teszi a szövegben keletkező jelentéstöbblet létesítő energiáját.

A poétikai-retorikai bibliaolvasás új korszakát köztudottan Erich Auerbach *Mimézis*ének két nevezetes esszéje indította el,⁴ a strukturalista technikák alkalmazása teológiai szempontból azonban egyes szakaszok irodalmi értékének felmutatásánál messze többet ígért: lehetőséget a vallási szemantika megújítására, elmélyítésére és korszerű újrakonfigurálására. Ezek a kezdeményezések – mint *avant la lettre* narratív teológiai kísérletek – a minden elbeszélés iránt érdeklődő kultúratudomány és a Biblia elbeszélő művészetét is egyre inkább méltányoló poetológia nézőpontjából nyilván nem szorultak igazolásra, de bizonyos értelemben élénk teológiai fogadtatásuk is egy evidenciát erősített meg. Olyan előzetes sejtést támasztottak alá precíz fogalmi apparátussal, amely már a bibliakutatás újkori történetének korai szakaszában szóhoz jutott – a távoli előzmények közül említést érdemel Philipp Gabler altdorfi székfoglaló előadása (1787), amely a Szentírásból merítendő biblikus teológia szükségességét hangsúlyozta, szemben a hellenizálódott dogmatikával. A narratológia eredményeit hasznosító kutatók (eleinte legalábbis) kevésbé az egyházi tanrendszer eltávolodását rótták fel az Írásoktól, sokkal inkább a modern bibliatudomány klasszikus paradigmáját ítélték túlhaladottnak. Nézőpontjukból „a történeti kritika ismétlődő kérdéseibe belefáradt szövegmagyarázat”⁵ – a versengő hipotézisek bizonyíthatatlansága, a részmozzanatok hagyománytörténetére és referenciális tartalmára irányuló, ekként viszont az „egésztől” elforduló érdeklődése, a történet(ek) végső formájának teológiai koherenciájával szembeni gyanakvása folytán – elégtelennek tűnt. Ezzel szemben a bibliai elbeszélés mint elsődlegesen *irodalmi*-teológiai forrás újraolvasása soha nem látott mértékben megnövelte az „apjától, a szerzőtől megfosztott, az értelmező közösség fogadott gyermekévé vált” szöveg revelatív erejét.⁶

Mindazonáltal a vallások és felekezetek, régiók és kultúrák szerint tagolt s jól elkülöníthető alakzatain belül is irányzatokat egyesítő keresztény⁷ gondolkodásban a *narrative turn* teológiai recepciója nem járt paradigmaváltással, és nem befolyásolta döntő-

en a teológia tapasztalati horizontját alkotó hívő praxist. Ahol hatása kimutatható, ott beépült az egzegézis rétegzett módszertanába: korántsem helyezte határon kívül azokat az eljárásokat, amelyekkel retorikája (időnként harciasan) szembefordult. A kutatásban végül a kezdetben ellentétesnek tetsző pozíciók kölcsönösségének posztulátuma vált széles körben elfogadottá. „A történeti kritika – írja John Barton a közelmúlt vitáit összegezve – mindvégig jobban hasonlított az irodalmi értelmezéshez, mint rendszerint vélik, hiszen mindenfajta olvasás előzetes elrendezést feltételez és megértésstruktúrákat helyez a szövegre.”⁸ Nem véletlen, hogy az evangéliumok narratológiai elemzéseiben a „szemantikai innovációt” (Ricoeur) gyakran épp szerkesztés-, hagyomány-, fogalom-, motívum-, vallás- és társadalomtörténeti vizsgálódással felderített jelentéselemek szavatolják.⁹ Ugyanakkor az időközben posztklasszikus szakaszába lépő narratológia új ösztönzéseket kapott más humán tudományos ágazatoktól (az etikától, a kognitív pszichológiától, a társas nyelvészettől vagy épp a posztstrukturalista és feminista elméletektől és a posztkoloniális kritikától). A formális elemzés lassacskán összefonódott azzal, amit Ansgar Nünning „a legáltalánosabb értelemben vett kultúrtörténetnek” nevez.¹⁰ Újabb változatában a narratológia „kinőtte sokáig uralkodó strukturalista szemléletét és egyszemélyes kontextualizált olvasatait”;¹¹ ezeket tematikus és diakrón szempontokkal egészítette ki, miközben egyéb tudományterületeket is behívott vizsgálódásába.

Aligha túlzás azt állítani, hogy valamely hittani előfeltevésektől (elvből legalábbis) mentes kultúratudományi diskurzus a tanítás rendszerezésére szakosodott hittudománynál nem kevésbé illetékes abban, hogy a narrativitás teológiai relevanciájáról nyilatkozzék, és felmérje, milyen kapcsolódási pontok adódnak – mintegy elutasíthatatlan ajánlatként – a biblikus hit önreflexiója és a narrativitás elméletei között. Hiszen azok a tendenciák, amelyek a hit történeteit állítják a teológiai eszmélődés középpontjába, hagyománykötődésüket és hermeneutikai diszpozíciójukat tekintve nagymértékben különböznek, sőt részben összebékíthetetlenek, és az elbeszélés fogalmát is más-más jelentéssel használják. A „külső” tekintet ezért szabadságot élvez az összkép megalkotásában, miként annak megítélésében is, hogy elbeszélés és interpretáció összekapcsolásának mely módozatai adnak érvényes válaszokat a kinyilatkoztatás-tradíció megértésének jelenkori feltételeit firtató kérdésekre. Ha bármely válogatás egyben értelmezés is, akkor a narratológia teológiai hasznosításának repertoárjában a kultúratudományi érdeklődés mindenekelőtt a koncepciók sokféleségére és a szövegelemző eljárások sikeres applikációira figyelhet fel. Egy reprezentatív szöveggyűjtemény így elsősorban az önmagát megújítani képes hagyomány dinamikájára, az újraolvasott bibliai történetek hatástörténeti elevenségére és

a *narratív teológia* fogalmának változatos tartalmaira világíthat rá. Sajátosan teológiai nézőpontból viszont megkerülhetetlen az Istenről való beszéd hitelességének kérdése: milyen elbeszélő konfigurációkban és az olvasás milyen alakzataival összhangban közvetítheti a hagyomány – mint a zsidó és keresztény emlékezet szociális formája – a transzcendenciatapasztalat lehetőségét? Hiszen a megértésszituációnak már szükségszerűen részei egyfelől a „keresztény történelem” és a bibliai eredetű vallások társadalmi-politikai szerepére rákérdező, másfelől „a narráció és a narratíva *mint olyan* határtalan erejét”¹² és általánosabban a vallási nyelv referencialitását kétségbe vonó kritikai diskurzusok. (A legismertebb dilemmák: használható-e még az „üdvőtörténet” egységes cselekményívet jelölő, XIX. századi fogalma? Hogyan haladható meg – gyakorlati konzekvenciákkal – a bevett keresztény Öszövetség-teológia diadalmas helyettesítésmélete, az a tézis, hogy az egyetlen és végérvényes új szövetség, s vele az Újszövetség vallása, egyszerűen leváltotta a régit? És van-e értelme Istenről mint az üdvösség történetének mindenható cselekvő alanyáról beszélni Auschwitz után?) Vagyis amikor az egzegézis poetizálódása után a spekulatív igényű narratív teológia is színre lépett, akkor kritikai teológiaként lépett színre. Az egzegetikai tudomány pozitívizmusának kizárólagosságával, az igehirdetés – számos esetben torzítóan – leegyszerűsítő allegorézisével és az Írások dogmatikai instrumentalizálásával szembefordulva, kimondatlanul is meghaladni igyekezett „a teológia és a logocentrizmus enciklopedikus védekezését az írás darabokra szag-

8 ■ John Barton: *The Old Testament: Canon, Literature and Theology*. Aldershot–Burlington, Ashgate, 2007. 129. old.

9 ■ A poétikai szempontú egzegézis mértékadó művelői épp ezért vetnek egyre inkább számot a nyelvi rekonstrukció és a kortörténeti kutatás eredményeivel. Hiszen ha „az elbeszélő megelőlegezi az implicit olvasó olvasatát, a bibliai szöveg narratív elemzése csak szcionarratív elemzés lehet” (Marguerat: *i. m.*).

10 ■ Ansgar Nünning: *Narratology and Cultural History: Tensions, Points of Contact*, New Areas of Research. In: Herbert Grabes – Wolfgang Viereck (eds.): *The Wider Scope of English*. Peter Lang, Frankfurt a. M., 2006. 154. passim old.

11 ■ Bo Pettersson: *Narratology and Hermeneutics: Forging the Missing Link*. In: Sandra Heinen – Roy Sommer (eds.): *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2009. 11–34. old., itt: 30. old.

12 ■ Andreas Mauz: *Theology and Narration: Reflections on the „Narrative Theology”-Debate and Beyond*. In: Heinen–Sommer (eds): *i. m.* 261–285. old., itt: 282. old.

13 ■ Jacques Derrida: *Grammatológia*. Magyar Műhely, Szombathely–Párizs, 1991. 40–41. old.

14 ■ Hans Frei: *Theology & Narrative. Selected Essays* (edited by George Hunsinger and William C. Placher). Oxford University Press, New York – Oxford, 1993. 42. old.

15 ■ Anne Fortin: *Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines: herméneutique et narratologie*. *Laval théologique et philosophique* 49 (1993), 2. szám, 223–231. old., itt: 229. old.

16 ■ Johann Baptist Metz: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. L'Harmattan, Bp., 2005. 152. old.

17 ■ Benoît-Marie Roque: *Réception et interprétation de la théologie politique de J. B. Metz*. *Laval théologique et philosophique*, 68 (2007), 2. szám, 259–274. old., itt: 266. old.

18 ■ Metz: *i. m.* 65. old.

19 ■ Frei: *i. m.* 145. old.

gató hatása, aforisztikus energiája ellen”.¹³ Művelői mindenekelőtt Jézus élettörténetében és példázataiban találtak rá arra a metaforikus alakzatra, amely az idegenséget és az Isten-beszéd jelöltjének transzcendenciáját (vagy differencialitását) tette hangsúlyossá: nem az időtlen tan allegóriájának „képi összetevőjét”, hanem a keletkező jelentés felforgató erejét. Ennek jegyében mondhatta, a dogmatikus krisztológiai formulák és a narrativitás viszonyáról szólva, az irányzat legnevesebb képviselője, Hans Frei, hogy „Jézus azonos saját történetével”.¹⁴ De ugyanezért fogalmazódhatott meg vele szemben a kritikus kérdés is: vajon a történet azonos-e önmagával?

Talán e vázlatos áttekintésből is kitűnik, hogy az elbeszélés elsőbbségére alapozott teológiákat egymástól kezdettől fogva szögesen eltérő előfeltevések vezérelték. A főként Ricoeur metafora- és elbeszéléseleméleti belátásaira támaszkodó dialogikus irányzat szerint – amely a strukturalista írásmagyarázatnak is hermeneutikai háttérrel biztosított – a történetek közli képességéről az egzisztenciális tapasztalat és elsajátítás dönt a tudás más területeiről, elsősorban a humán tudományokból származó, ésszerű és elvben bárki számára elfogadható kritériumok alapján. („Az elbeszélés önmagában nem létezik: valaki mindig olvassa, így mindig valamilyen perspektívában jön létre”).¹⁵ Maga a *narratív teológia* szókapcsolat azonban – amint Thomka Beáta is utal rá az általa létrehozott és a magyar kultúratudományi tájékozódás számára immár megkerülhetetlen *Narratívák* könyvsorozat kilencedik, elbeszéléskutatás és teológiai gondolkodás együttműködését bemutató kötetének első tanulmányában (*Elbeszélő hitvallás, bibliaértelmező narratológia*) – az előbbiektől eltérő szövegkörnyezetben honosodott meg az 1970-es években. Annak az új politikai teológiának a programjába illeszkedett, amelyet Johann Baptist Metz német (katolikus) fundamentálteológus szintén a tudományközi párbeszéd jegyében, nem a szoros olvasás egzisztetikai gyakorlatából kiindulva, hanem a vallás és a szekuláris valóság viszonyára irányuló kérdés globális horizontjában dolgozott ki, és amely „a kereszténység történelmi



önazonosságának és az eszkatologikus üdvösségről kifejtett üzenetének elbeszélői és gyakorlati alap meghatározottsága” mellett kíván „szót emelni”.¹⁶ Metznél és követőinél kiemelkedő szerephez jut a Biblia „kis történeteinek” kanonikus olvasatát legitimáló „nagy történet” teológia- és ideológiakritikai felülvizsgálata. Hiszen ha Krisztus egyetlen áldozatának világmagyarázattá emelése „a szenvedés úgyszólván mitikus univerzalizációjával megtöri az igazságtalansággal szembeni ellenállás

lendületét”,¹⁷ akkor nyilvánvaló, hogy ez a lendület csak az emlékezés, az elbeszélés és a szolidaritás kategóriájának „bevetésével” nyerhető vissza, és állítható munkába „a fejlődés és a győztesek meghatározta történelem rendszerébe soha be nem fogható emberi szenvedéstörténetek nyelvi azonosíthatósága érdekében”.¹⁸ Ezzel szemben a „purista” változat – az Észak-Amerikában mozgalommá szerveződött narratív teológia – arra a hipotézisre épül, hogy a kinyilatkoztatásra adott válasz a „tárgyasító” filozófiai és társadalomtudományi diskurzusoktól elszakadva ölthet hiteles formát, s ez nem egyéb, mint a bibliai történetek ismételt újraelbeszélése, illetve előadása a felekezeti igehirdetés és a szertartások sajátos nyelvjátékában. Legismertebb szorgalmazói, a Yale-iskolához tartozó, önmagukat poszt-

liberálisként is definiáló (protestáns) teológusok, akik Ricoeurrel szemben, a hívő önértés szempontjából egyenesen félrevezetőnek tartják „a jelenkori életvilág és kultúra fenomenológiájának”¹⁹ teológiai hasznosítását, következésképp a bibliai elbeszélés befogadásának történeti és társadalmi szituációjával mint értelemalkotó tényezővel csak korlátozott mértékben vetnek számot. Az ily módon egymással is vitázó olvasási stratégiák mellett említést érdemelnek továbbá azok a bírálatok, amelyek tagadják az „önmagáért beszélő” történet episztemológiai fölényét, és olyan szintézist javasolnak, amely – az olvasás mindenkori kulturális feltételezettségére és az újramegszólaltatott szövegeknek a hagyományt is kihívó értelempotenciáljára összpontosítva – visszahelyezi jogaiba a tanbeli folytonosság megőrzésében érdekelt angolszász teológia főárama által mellőzhetőnek vélt eljárásokat: a

szöveg-történeti megközelítést, a befogadásesztétikai felismerések munkába állítását és a „bibliaidegen” kritikai-érvelő diskurzusok jelentőségének mérlegelését. Végül pedig megkülönböztetett figyelem illeti meg azoknak a zsidó értelmezőknek a munkásságát – első helyen Meir Sternberg és Robert Alter bibliapoétikai monográfiáit²⁰ –, akik elbeszélő forma és figurativitás, „organikusan kreatív emlékezet” (Martin Buber) és az olvasót együttműködésre hívó többértelműség vizsgálatával a judaizmus kultúrájának határain messze túlmutató és a keresztény teológiát is inspiráló összegzéseket alkottak.

A *Narratív teológia* című tanulmánykötet hiánypótló volta miatt sem szorítkozhatott a „szigorúan” teológiai kérdésirányok konfliktustörténeti nézőpontú rendszerezésére. A Biblia „alapvetően fabuláris és figuratív korpusza” mint „közös civilizációs forrás” (16. old.) teológiailag is jelentős irodalmi arculatáról viszont szemelvényes voltában is árnyalt képet ad. Kinyilvánított szándéka, „hogy a bibliai textusokban a nyelv új világot artikuláló erejére, s [...] az irodalmi, teológiai paradigmák lehetséges párbeszédére hívja fel a figyelmet”, ugyanakkor „a narratív teológia és a parabolakutatás korai, a kutatások irányvonalát kijelölő kérdésfeltevései” (13. old.) mellett „a diskurzust kibontakoztató első munkák nyomán fellendülő – egzegetikai iskolák szövegértelmezésének új távlatairól” (11. old.) is számot adjon. Az „eredeti” elbeszélő teológia – mint különböző teológiai hagyományokkal szemben kritikus mozgalom – számos dokumentuma, Metz programadó (de módszerében a legkevésbé sem narratológiai) munkásságát kivéve, bekerült a teológiai történet archívumába: alkotóik többirányú küzdelme olyan belátásokat szült, amelyek után ma már komplexebb képletek segítségével folytatható „a történet és a magyarázat viszonyának újragondolása” (23. old.). Ezért talán tárgyyszerűbb volna a *bibliai narratológia* fogalma alá vonni a kötet szövegeit, amelynek címe mégis helytálló: ami a szerkesztők nézőpontjából narratív teológiának mutatkozik, az egymást is olvasó tanulmányok szekvenciájában legnagyobb részben csakugyan azzá formálódik. Így a választást megalapozó poétikai-teológiai erudíció hozzájárul a narratív teológia – a dolog természeténél fogva átmeneti – körülírásához, és ez a nemzetközi teológiai kutatás szórványos magyarországi hatását figyelembe véve nem csupán a tudományközvetítés színvonalas teljesítményeként,²¹ hanem a rokon kultúratudományi ágazatoknak tett értékes szolgálatként is felfogható. Mind a poetológia, mind a teológia az újralétesülő, rendszerezhetetlen érintkezések inkább eseti, mintsem definitív leírását tekintheti feladatának, ezért a képzelet munkájára is számot tartó párbeszéd kódolt bizonytalanságai nem akadályozzák, ellenkezőleg: kifejezetten segítik az elképzelhető kapcsolatok létrejöttét.

Ha az összeállítás szerkezetét ismertető, Thomka Beáta és Horváth Imre által jegyzett előszóban egyrészt azt olvassuk, hogy „nem a teológiának van szüksége a narratológiára, hanem e kutatási terü-

let gyarapodik a bibliai szöveghagyomány vizsgálata által” (10. old.), másrészt azt, hogy „a narratív korpuszok poétikai vizsgálata a teológiai reflexió számára megkerülhetetlen” (13. old.), akkor az okfejtésnek ez az önellentmondása éppúgy jelzi a szerkesztők-szerzők alázatát a bibliai kinyilatkoztatás interpretációjának tekintélyes hagyományával szemben, mint a teológia sajátos dilemmáját. Mert igaz ugyan Dietrich Ritschl axiomatikus kijelentése, hogy a teológiának – noha „lényege szerint történetekkel foglalatloskodik – nem történetekben kell megnyilvánulnia, maga a teológia ugyanis regulatív és nem narratív beszéd,²² de nem létezik (néhány – alkalmasint narratív – teológus vélekedésével ellentétben sem) a kontextusok szövedékéből kimetszett, és még kevésbé a Bibliától függetleníthető teológia. A poétikai közelítés is elidegeníthetetlen mozzanata tehát a hitről való eszmélődésnek, e „szakadatlan, bevégezhetetlen és módszeres kísérletnek arra, hogy minden választ, bárki, bárhol adja is, azonnal újra kérdéssé tegyünk”.²³ A vallási nyelvbe, amelynek alapító elbeszélését, miként összegző tanulmányában Thomka Beáta fogalmaz, „az eseményyszerű létmegértés és -értelmezés jellemzi” (15. old.), az értelem megtörténéseinek lehetőségfeltételeként épülhet be a szövegekkel való esztétikai kommunikáció intenzív tapasztalata.

Egyetlen kötetben a pár évtizedes tudományág néhány reprezentatív szövegének közlésére, az irányok érzékeltetésére nyílik mód: „egyfajta áttekintésre a narratív teológia, a narratív retorika, a bibliai parabola és a metaforahasználat kérdéskörét érintő irodalomelméleti-teológiai kiindulópontokról” (11. old.). A tematikai egységek szerinti felosztás azonban nem csupán afféle első tájékozódást tesz lehetővé a kutatás szerteágazó problematikájában – azok látókörét is számtalan új felvetéssel tágitva, akik Fabiny Tibor jóvoltából a Hermeneutikai Kutatóközpont kiadványaiban magyarul is olvashattak már néhány hasonló témájú írást –, hanem az összefüggések megragadásához is elegendő fogódzót nyújt. Mind általánosságban, mind a kötet vonatkozásában megköcköztatható,

20 ■ Meir Sternberg: *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Indiana University Press, Bloomington, 1985; Robert Alter: *The Art of Biblical Narrative*. Basic Books, New York, 1981; uő: *The Art of Biblical Poetry*. Basic Books, New York, 1985.

21 ■ A kötet számos fordítási hibája és az olvasószervező figyelmének néhol érzékelhető kihagyása dacára.

22 ■ Vö. Dietrich Ritschl: *Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*. Kaiser, München, 1984. 51. old.

23 ■ Karl Rahner idézi Thiemo Rainer Peters: *Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne*. Grünewald, Ostfildern, 2010². 20. old.

24 ■ Utóbbira példa Kevin Vanhoozer disszertációjának szenvedélyes bírálata Ricoeur bibliai hermeneutikájáról: *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur. A study in hermeneutics and theology*. Cambridge University Press, New York etc., 1990.

25 ■ Frei: *i. m.* 140. és 115. old.

26 ■ Uo. 147. old.

27 ■ Vö. Hans Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative*. Yale University Press, New Haven, 1974. 51. old.

hogy Paul Ricoeur filozófiai és biblikus értekezéseinek lebegő viszonya (mint ismeretes, a francia bölcselet tiltakozott az ellen, hogy művét teológiai építményként értelmezzék, miközben tagadhatatlanul e két tudásforma egyfajta szintézisének vonzásában alkotott) kiváltképpen felszabadította a szóban forgó határterület kutatóinak képzelőerejét, az irányzat ortodox protestáns kötődésű, amerikai képviselői pedig jórészt vele szembe fordulva definiálták a narratív teológia nézetük szerint teológiailag korrektebb jelentését.²⁴ Thomka Beáta *Elbeszélő hitvallás, bibliaértelmező narratológia* című, rendkívül informatív bevezetésének – amely az együttműködés történetét felvázolva a még bejáratlan tartományok felé is kitekint – gondolati szerkezete a Ricoeur enciklopédikus gazdagságú filozófiájában megformálódott arányosságon nyugszik. A kereszténység kérügmaticus esszenciájának újraelsajátítását katalizáló bultmanni hermeneutika folytonosságában Ricoeur olyan modellt kínált fel a világ elbeszéléseiben megnyíló egzisztenciális értelemajánlatok szabadsága és az evangéliumok hagyomány szentesítette jelentéscentruma közti mediációra, amely nem a birtokolható igazság rendjét igyekszik (erővel) érvényesíteni, hanem a beszéd megannyi regiszterének, a cselekvés legkülönbözőbb szféráinak és eltérő narratív összefüggéseinek közös játékában mutatja lehetségesnek a bibliai „határtapasztalatok” bevonását a társadalometikai reflexióba. A kötetben Ricoeur *Egyik szövetségről a másikra* című írása nem csupán a közvetítés különböző biblikus jelentéseinek artikulációjára szolgál szép példával (a közvetítésre ó- és újszövetségi teológia, figuratív és spekulatív nyelv, Isten-fogalom és metaforikus megnevezés, képtilalom és manifestáció, elbeszélés és interpretáció, a transzcendenciatapasztalat fenomenológiája és etikai kérdései között), hanem a könyvet létrehozó poétiko-teológiai elgondolás személyes mintázatát is beírja a kötet anyagába.

Ricoeur művének bizonyos értelemben ellenpontja az irányzat történetében – és a kötetben is – Hans Frei értelmezésemélete, amelynek körületekintően megalapozott diskurzusa egy mondatnyi végletesen egyszerű hermeneutikai toposzt fon körül. Frei az Írás betű szerinti értelme, a *sensus literalis* maradandó érvényének igazolásán fáradozik, megfordítva a ricoeuri „második naivitás” értelmét: nem az interpretáció kötelező „hosszabb útján”, hanem épp ellenkezőleg, a nézete szerint „realista és irodalmi-deszkriptív jellegű” – azaz történetileg is hiteles – újszövetségi elbeszélések időszerkezetének, valamint a szereplők és a cselekmény páratlan kölcsönhatásának „felszíni leírásával”²⁵ világítja meg Jézus alakját és tetteit, az evangéliumok implicit krisztológiáját, amelyről az egyház mindig is tanúságot tett. „Az intratextuális interpretáció folyamatában a szöveg olvasztja magába a szövegen kívüli univerzumot”, s nem fordítva, mint Ricoeurnál, ahol a biblikus hit egyedi és helyettesíthetetlen tartalma oldódik fel az emberi léthelyzetet értelmező filozófiai fogalmak általánosságában.²⁶ Kivételes hermeneutikai iskolázottságával az egyébként keveset publiká-

ló Frei – akit *The Eclipse of Biblical Narrative* című, 1974-ben megjelent könyve tett ismertté – nem kevesebbre, mint a legújabb kori hermeneutika módszer lebontására vállalkozik, s később a dekonstrukciót is bírálja. Munkájának fő mozgatója az a megítélés szerint drámai elmozdulás, amely a XVIII. század fordulóján következett be a bibliaértelmezésben: ettől kezdve már nem a történelmet értelmezik a Biblia világánál, hanem a Bibliát a történelem fényében, s a teológia ekkor kezdi különválasztani a Biblia történelmi eseményeit mögöttes értelmüktől.²⁷ A normatív vagy érvényes szövegértelmezés megállapításának E. Donald Hirsch nyomán megfogalmazott szándékát élettrajzi indítékok is magyarázzák: a zsidó családból származó, német kultúrájú és főként Karl Barth teológiájától ihletett Frei Amerikában a Yale Egyetem hittudományi műhelyéhez kötődve is mindenekelőtt a keresztény életforma ideális közösségi megvalósulását szerette volna megtalálni, amit azért szükséges megemlíteni, mert az életművét strukturáló hagyományeszmény értelmében az egyház valaha ép és a jelenben helyreállítandó tradíciója hivatott ellenőrizni a realista regény mintájára egyszerre történelmi és irodalmi dokumentumként olvasandó újszövetségi beszámolók értelmezését, és tanúskodni igazságáráról; s viszont: a narráció tüzetes elemzésével visszanyert, Krisztus (isteni) valóságában gyökerező szövegértelmezés kontrollálja a közösségi praxist, és kezekedik megújulásáról. Az így előálló körköröséget Frei úgy próbálja kiküszöbölni, hogy Wittgenstein alapján a keresztény gyülekezetet olyan, narratív struktúrára épülő, nyelvi és tapasztalati közösségként tételezi, amelynek – a szövegen belüli és a szövegen kívüli értelem dichotómiájához hasonlóan – két aspektusa létezik. Miként a jelen kötetben olvasható, *A teológia és az elbeszélés értelmezése. Hermeneutikai megfontolások* című tanulmányában írja: a kereszténység vallási specifikuma, amely az Újszövetség eredeti értelmén alapszik, filozófiai (külső) nézőpontból hozzáférhetetlen, kizárólag az értelmező közösség saját nyelvjátékában tárul fel. Míg a filozófia – így a vallásfilozófia vagy a filozófiai teológia is – mint „megalapozó” tudományág „mindenre kiterjedő érveket és kritériumokat biztosít a jelentés és a bizonyosság számára”, a teológia (mint belső diskurzus) „a vallás és szent szövegei által az isteni jelenlétről alkotott alapvető és alapvetően különbözőnek látszó – sokkal inkább képzeleti, esztétikai, mint filozófiai jellegű – »látomásokat« vagy elképzeléseket foglalja magába” (124. old.). A kereszténység mint „nyelvformáló” közösség csak belülről, szent szövegeivel párbeszédben határozhatja meg viszonyát a világhoz, mivel „az a nyelv, mely intézményeiben, gyakorlataiban, doktrináiban testet ölt, alapvető, le nem egyszerűsíthető [értsd: másra vissza nem vezethető] társadalmi tény” (128. old.). A *sensus literalis* megtalálása a Szentírásban tehát a máshonnan nem származtatható önmegértés elengedhetetlen feltétele. Paul Ricoeur *Bibliai hermeneutikájának* az újszövetségi példázatok közvetett referencialitására vonatko-

zó tézisést és Frank Kermode *The Genesis of Secrecy* című könyvének dekonstruktív evangéliumolvasatát részletekbe menően ütköztetve és mindkettő ellenében Frei leszögezi: a szöveg „nem közvetíti Istent – mintha a hiány csatornája lenne. A szöveg nem jelölte Istent, hanem maga lett az Úr nyelvi jelenlétévé.” (142. old.) Ami a szövegben a megtestesüléssel analóg nyelvi tény, az a szöveget megértő közösségben a megtestesülés nyelven túli (vagy inneni) valósága, s így a megelőlegezett és az olvasás által megerősített értelem nem marad meg a nyelvjáték zártságában, hanem „különböző készségek” formájában hatóerővé válik (uo.): a szöveg „az elsajátítás révén kap jelentést, e jelentés pedig performatív vagy egzisztenciális módon valósul meg” (143. old.).

A Ricoeurrel vitatkozva, de végül vele egybehangzóan megformálódó következtetés azonban csak látszólag egyenesíti ki az argumentáció önmagába visszatérő ívét. Ha a vallási közösségen belül, mely megosztja „világát a szöveggel”,²⁸ az interpretáció alárendelődne is a hit és az elfogadás aktusának, és ennyiben a hagyomány szentesítette megértésmód, a dogmává kristályosodott „realista” olvasat megújuló önazonossága valóban egyfajta közvetlenséget jelentene, maga a hagyomány természetesen akkor sem volna egyéb közvetítő folyamatnál. Maga a továbbadás viszont – az értelem cselekvő tanúsítása, amely Freinél (is) azonos a voltaképpeni megértéssel – nem automatizmus, hanem, akárcsak az evangéliumokban, feladat. A hagyomány differenciálódásának, kisiklásának és felbomlásának eshetőségével végül Frei is szembenézett. Belátható azonban, hogy megkésett kétségeire a betű szerinti értelem robusztus (anti)hermeneutikájából nem következhetetett válasz.

A harmadik emblematikus keresztény szerző a svájci Hans Urs von Balthasar, akinek hatása a válogatás egyéb írásaiban is kitapintható – így a kötetet lezáró két invenciózus szövegelemzésben: Ruben Zimmermann-nak a János-evangélium Krisztus-képeiről és Martin Karrernek az Apokalipszis krisztológiai metaforáiról szóló tanulmányában. Balthasar szép, igaz és jó egységére, valamint teremtett és teremtetlen szépség analógiájára alapozott gondolatvilágáról a kötet társszerkesztője, Horváth Imre értekezik (*Narratív és [teo]dramatikus jelsorok*). A dolgozat nagy távlatokat fog át: Isten megnevezhetőségének nyelvfilozófiai kérdésétől halad Balthasar nagy ívű és szuggesztív teológiája felé, amelyet végül egyik lényeges metszete, az *ítélet* trópusával megjelölt metaforikus-narratív megváltástan, illetve az azt időtlenül ábrázoló „eszkatologikus ikon” (40. old.), a kereszt-szimbólum elemzésével mutat be.

A különböző teológiai elképzelések érvényével kapcsolatos állásfoglalásokat rendszerint az egyházi és felekezeti múlt és jelen értékelése is motiválja. A posztszékuláris korban, az egyidejűsített vallási-kulturális tradíciók reneszánsza idején Balthasar „alapvetően germán szisztematikus logika alapján felépített” és vitathatatlanul hatalmas műveltséganyagot mozgató

rendszere (32. old.) – a katolicizmus doktrinális rendjének panoramikus színrevitele – nemritkán hitvédelmi szövegekörnyezetben talál rá méltatóira. (Adrian J. Walker például tudni véli, hogy „a mai katolikus teológia válsága két és csakis két lehetséges alapelve, a meg tapasztalás és az isteni kinyilatkoztatás konfliktusára vezethető vissza”,²⁹ s hogy Balthasar ezek közül az isteni kinyilatkoztatáshoz ragaszkodik. Áruklodó, hogy e szembeállítás nem hagy helyet harmadik instanciának: az értelmezésnek.) Aki a kötet irodalomtudományi perspektívájának időbeliségét is szem előtt tartva olvassa Horváth Imre fejtegetéseit „az ókeresztény hagyomány tanításával megalapozott ítéletteológia” (42. old.) metaforikus megjelenítéséről, óhatatlanul beleütközik a balthasari látomás aktualitásának kérdésébe. A dramatizált megváltástani elbeszélés, amelyet a calderóni világszínház teljességreprezentációja és az allegorikus egzegézis módszere ihlet, csakugyan „narratív jelölőket” alkalmaz a szisztematikus teológia elemeiként (34. old.). Ám a helyettesítő és kiengesztelő áldozat (vitatt) tételének megérzékítése csak fenntartásokkal hozható kapcsolatba a narratív teológiával. A „nagy szabású kollázs”³⁰ a befogadói aktivitást a hit engedelmességére korlátozva tükrözi vissza – a középkori *dicta probantia* (bizonyító erejű szöveghelyek) módjára – a hagyományos tanítást, melynek megingathatatlanságáról létrehozója előzetesen már megbizonyosodott. Felveti továbbá a kérdést: hogyan viszonyul az önállóan vélelmezett teológiai esztétika egyetemességigénye az esztétikai és a hermeneutikai gondolkodás modernségbeli fejlődéséhez?

Közvetetten erre is választ ad a kötetben az irodalmár Harald Weinrich a narratív teológia egyik korszaknyitó – magyarul sajnos kevésbé élvezhető szövegű – írása (*Narratív teológia*). A *Tempus* és a *Léthe* ismert szerzőjének diagnózisa szerint a nagygyházak teológiatörténetében „nem a Logosz narratívizálódott, hanem a bibliai történetek lettek alávetve a logikának” (65. old.). A „narratív ártatlanságát” elveszített kereszténység öröksége ezért a radikális demitologizáció utóidejében csak másféle – idegen – történetekre hallgatva, „az elbeszélte élet- és üdvta paszlatok fokozatos halmozásával” járulhat hozzá a „világi bölcsesség” gyarapításához (64. old.), miköz-

28 ■ Uo.

29 ■ Adrian J. Walker: *Love alone: Hans Urs von Balthasar as a master of theological renewal. Communio* 32 (2005. tavasz), 517–539. old., itt: 519. old. (Kiemelés: M. M.)

30 ■ Herbert Vorgrimler: *Theologische Positionen Karl Rahners im Blick auf Hans Urs von Balthasar*. (Előadás, Karl-Rahner-Akademie, 2000. január 12.), www.kath.de/akademie/rahner/04Vortraege/01print/inhalt-online/_vorgrimler-rahner.html (állapot: 2010. 09. 14.).

31 ■ Maria Duffy: *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon*. Continuum, London – New York, 2009.

32 ■ Duffy Ricoeur-interpretációja szerint a bibliai történetek bűn és kegyelem, igazságosság és igazságtalanság, szeretet és közömbösség egymással élesen szembeállított „karakterisztikumait” tárják elénk (uo. 78. old.).

33 ■ Amos N. Wilder: *Early Christian Rhetorics. The Language of the Gospel*. SCM, London, 1964.

ben e tapasztalatokat párbeszédbe vonja saját idegen-ségével. Weinrich kissé meghökkentő konklúzióra jut abban a kijelentésben, hogy a keresztényeknek, ha egyszer „a húsvéti esemény történetét hallgatóként elfogadták, és magukat ebben a minőségben [...] a keresztény elbeszélői közösség tagjaiként felismerhetővé is teszik”, már csak ezt, Krisztus feltámadását kell újra elbeszélniük, rajta kívül „egyetlen más bibliai eseményt sem – ami fontos felmentés egy posztnarratív korban” (65. old.). A kettősség – a világ történeteinek sokasága *versus* a feltámadásról szóló híradás kizárólagossága – akkor válik valamelyest érthetővé, ha feltételezzük, hogy az újszövetségi hitvallás koncentrátuma, a húsvéti kérügma, a remény *pragmatikájának* is végső távlata. Azaz a horizont nincs végtelenül messze a hit szubjektumaitól, hanem az eszkatologikus üzenet fordításainak fogalmi és narratív szövegrendje, ezen belül az Ó- és az Újszövetség iratainak és egymáshoz való viszonyának, s tágabban zsidóság és kereszténység drámai kapcsolattörténetének újragondolása közvetíti a megértés készségéhez. Nem számolja fel tehát az összes többi történetet, hanem átrendezi viszonyait, és így a bibliai *grand récit* kanonikus és közkeletű olvasatait, legfőképpen pedig nyilvános „operacionalizálhatóságának” kérdését is újra mozgásba hozza. (Ugyanezért nem vádolható elfogadhatatlan szűkítéssel Ricoeur evangéliumolvasata, amelyet Maria Duffy „a megbocsátás pedagógiája” képletével foglal össze,³¹ és amely mindössze három nagyobb szemantikai csomópontból bontja ki hit és történelmi tapasztalat interakciójának megfontolásra érdemes irányait.³²)

Az egységes elbeszélés és a műfaji sokféleség dialektikája biztosít átjárást Weinrich elmékedésétől az élvonalbeli angol biblikus, Richard Bauckham tanulmánya felé (*Hogyan olvassuk a Szentírást koherens* [a tartalomjegyzékben: összefüggő] *történetként*), amely a nagy elbeszélések kritikájával szembenézve éles határt von az uralmi diskurzusok legitimációs, a „rend racionalista fenntartását” (117. old.) célzó történelmi narratívája és a Biblia premodern üdvtörténeti elbeszélése között. Lyotard híres tételéből kiindulva – „a [modern] metanarratíva elkerülhetetlenül autoriter és elnyomó jellegű” (113. old.) – a szerző a gondviselési hit és a megmagyarázhatatlan rossz dialektikája jegyében többek közt a panasz-zsoltárokat és Jób könyvét mint az egység homogén képzetét megzavaró „szakadár irodalom” ószövetségi példáit, illetve a keresztalál újszövetségi ábrázolásait idézi fel annak szemléltetésére, hogy a Bibliában „az ártatlanok szenvedése a történet kezelhetetlenül irracionális része” (114–117. old.). Amikor Bauckham szóba hozza az egyetemes értékek kisajátításának narratív praktikáit, arra figyelmeztet, hogy „a keresztény üdvtörténet elbeszélését legalább ugyanilyen mértékben veszélyeztették az elnyomást kifejező torzulások és a folyamatszérűség modern mítoszával való összefonódás” (s hogy nem feledhető: „a modern metanarratívák bizonyos értelemben a keresztény tradíció előtt tisztelegnek”, 114–115. old.). Az üdvtörténet és

a történelem alakzatai közti korreláció e mélyreható elemzése, miközben tagadja a kis elbeszélések előjogát, amellel érvel, hogy a Szentírás teljes textúrája az igazságfogalomnak csak kényszermentes használatait igazolja vissza.

Az Újszövetség-kutatás egyik legfrekvenciáltabb, nem csak az avatott szakembereket vonzó területe, a parabolák interpretációja nem utolsósorban éppen ennek, a jézusi tanításhoz illeszkedő kommunikációs módnak meghívó és felszabadító aspektusát mutatja fel a példázatokban. Két meghatározó jelentőségű parabolakutató, Norman Perrin és Amos Wilder egy-egy monográfiarészletének kiválasztása e termékeny kutatási terület szakirodalmából azért volt különösen szerencsés döntés, mert e szövegek sűrítetten teszik láthatóvá az Újszövetség centrális irodalmi egységeire irányuló kérdés az 1880-as években Adolf Jülicherrel kezdődő szakaszának hatástörténeti összetettségét. Wilder közel fél évszázada megjelent, az evangéliumok nyelvezetét tárgyaló klasszikus művének³³ parabola-fejezete a bibliai és az intertestamentális kor beszédalakzataival veti össze Jézus olykor csak „rövid trópusként funkcionáló”, máskor „narratív képekké” bővülő példabeszédeinek „retorikai tökéletességét” (223–231. old.). Vizsgálódásában a műfaji és diskurzív előzmények szintézisét megalósító miniatűr fikciók egyszerre bizonyulnak a „metaforák széles skáláját, hasonlatokat, rejtvényeket, misztériumokat és illusztrációkat” magába foglaló ószövetségi, illetve rabbinikus *masal* (példázatos bölcsességi tanítás) és a kinyilatkoztató tekintéllyel megszólaló prófécia örökösének. Wilder a rácsodálkozás pátozával szemléli „az emberi nyelv ezen ékköveit”, s bár a példázatmondó nagy szakértelemmel és irodalmi érzékenységgel rekonstruált alakját elhatárolja az esztétizáló Jézus-portréktól, szépirodalmi példákat is felsorakoztat, élvezetes esszéje nem tagadhatja le, hogy adósa a Jézus személyiségének isteni többletét hasonlíthatatlan emberségének és elementáris erejű költészetének egységében azonosító (és persze ezért sem „meghaladott”) korai modern kritika evangéliumolvasatainak.

A hermeneutikai közelítések kontextusában helyezi el Amos Wilder hozzájárulását a parabola retorikai és kommunikatív teljesítményének megértéséhez a Norman Perrin *Parabola és evangélium* című könyvéből kiemelt fejezet (*A parabolák és a hermeneutika*). Wilder műve „rávilágított az általános irodalomtudomány fontosságára, s így mára a kutatási terület amerikai diskurzusában a bibliakritika és az irodalomtudomány összekapcsolása egyre döntőbb szerepet játszik. Wilder mindezt azért tette meg, mert nem csupán a Biblia elismert és vezető kutatója, hanem gyakorló író és tapasztalt irodalomkritikus is volt.” (210. old.) Perrin kutatástörténeti szemléje a paradigmikus jelentőségű munkák tömör ismertetését követően „a szöveg és értelmezője közötti dinamikus interakció” tudatosítását és előmozdítását tűzi ki „az ember nyelvi létmódjából” adódó példázathermeneutikai feladatként (219–220. old.).

Visszatérve Thomka Beáta kötetnyitó tanulmányához: az utolsó bekezdés – már a kultúra-tudományi orientáció jegyében – „az egyéni és közösségi azonosságkonstrukciók szüntelen újrateemtésének” folyamatában látja körvonalazódni a narratív teológia kérdéseire is reflektáló narratív etika szemléleti háttérét. Az eddig nem említett írások erőszak nélkül hozhatók fel példaként arra, hogy a retorikai elemzés a bibliai narráció és (a szabadság kérdését előtérbe helyező) „befogadassetika” egymásra utaltságát is megvilágíthatja. Klaus Seyboldtól két alapos értekezés is olvasható a gyűjteményben (*Tanítási célok* és *Beszédcélok*), s az utóbbi, mely az Ószövetség narratív retorikáját rendszerezi, sok más, tanulságos észrevétele mellett a bibliai iróniát „hatékonyságában a metaforával rokon, és ezáltal különösen alkalmas teológiai beszédformaként” jellemzi. (198. old.) Seybold szerint az irónia az „isteni látás (szemlélet) és az emberi világ eseményei között” feszülő dialektikus ellentmondás trópusa. Hogy ez milyen messze ható következményekkel jár a kinyilatkoztató szöveghez fűződő viszony vallásetikai vetületére nézve, azt csak egészében szemléltethetné a héber Biblia írásművészetét feldolgozó jeles kutató, Meir Sternberg monumentális műve,³⁴ amelynek teljes magyar fordítását joggal hiányolhatja a kötet *Narratív modellek* című fejezetének olvasója. A bibliai szerzőség kérdését taglaló szövevényes eszmefuttatása végén Sternberg bírálja Hans Frei realizmuselméletét amiatt, hogy „átlép azokon a kérdéseken, melyek a sugalmazottsággal és a történetiséggel kapcsolatos reménytelen ellentmondásokból fakadnak” (100. old.). Szerinte a realista szemléletmód vagy a történetyszerűség „soha nem hat »a jelentésre, illetve az interpretációra«, hiszen a realizmus mást jelent a történetírás, és mást a fikció kontextusában [...] A bibliai szerző – természetfölötti legitimációval – vagy a fikcionális kommunikáció tónusában szólal meg, vagy a nagyon is emberi világon belül maradván (valóságos vagy színlelt) ténytudás benyomását kelti. Röviden: a művészi megjelenítéshez sajátos episztemológiai privilégium társul, ugyanakkor a szerzői hitelesség korlátozó tényezőként jelenik meg.” (100–101. old.) Ami végeredményben azt is jelenti, hogy a „narratív teológia” szókapcsolat tagjai – elbeszélés és hívő értelmezés – között, amiként Isten szava és az emberi szó, a szövegtapasztalat és a transzcendenciatapasztalat vagy (másfelől) semmire sem kötelező Isten-hivatkozás és az eredeti látomáshoz hű tanítás között is olyan feltételek mellett létesülhetnek kapcsolatok, amelyeket a hiteles cselekvés és az ennek ellenére megmaradó polaritás folyamatos tudatosítása (a bibliai irónia) teremthet meg. A kötetben ezért végződhet Hermann Timm parádésnak mondható előadása a Márk-evangélium ellentétező elbeszélői eljárásairól (*Sub contrario – Márk evangéliumának krisztopoétikája*) McLuhan szállóigévé vált mondatának variációjával: *This medium is the message* (248. old.). Hiszen ahhoz, hogy az üzenet kilépjen önmagára visszautaló poétikai köze-

géből, meg kell maradnia benne, kisajátíthatatlanul és újra kézbe adhatóan.³⁵ □

34 ■ *The Poetics of Biblical Narrative*. L. 23. láb.

35 ■ „[A] »hűsvét a kézben« [...] arra a meghatározó eltérésre mutat rá, amely a protoevangelistákat a követőiktől, azaz Lukácstól, Mátétól és Jánostól megkülönbözteti, tudniillik a végéről hiányzó megjelenés-történetre. Ehelyett, a hiányt pótolandó, magát az írást [...] adják az olvasók kezébe.” (245. old. kiemelés: M. M.)