

Hanula Gergely
ANYASZENTNYELVÜNK

MŰHELYTANULMÁNYOK

3.

MŰHELYTANULMÁNYOK 3.

HANULA GERGELY

ANYASZENTNYELVÜNK

A „szent nyelvek” és a fordítás

Argumentum Kiadó

—

ELTE BTK Vallástudományi Központ

Liturgiátörténeti Kutatócsoport

—

Pápai Református Teológiai Akadémia

BUDAPEST 2016

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának
Nyelvtudományi Doktori Iskolájában „A »szent nyelvek« fordítása mint nyelvészeti kérdés, különös
tekintettel az Újszövetségre” címmel 2015-ben megvédett doktori értekezés szövege.

Témavezető: Déri Balázs egyetemi tanár.

Az előszót írta: Földváry Miklós István, az értekezés opponense.

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ	I
BEVEZETÉS	
A (nem)tudás személyessége	1
A dolgozat tárgya	4
A dolgozat módszertani feltételei	7
A dolgozat felépítése	9
A szent nyelv fordításának kérdései	11
A „SZENT NYELV” MINT VALLÁSI JELENSÉG	
Bevezetés	13
A „szent nyelv” mint vallási univerzálé	14
A „szent”-ség lényege	14
A nyelvhasználat alapvető jelenségei a vallásban	16
A misztikus tapasztalat nyelve	17
Nyelvi meghatározottságunk	20
A rítus és a rituális nyelv	22
A rítus nyelvének formalizáltsága	22
A rítus gyakorlása mint performansz	23
A jelentés, a megértés és a szentség hierarchiája a rítusban	24
A rítus sajátos kommunikációs vonásai	25
Következtetések	26
<i>Esettanulmány: Az „angyalok nyelve”</i>	28
A NYELV A SZAKRÁLIS KOMMUNIKÁCIÓBAN	
Bevezetés	35
A kommunikáció-kutatás fogalmainak használata a szakrális kommunikáció terén	37
A beszélő Isten. Theo-logia és anthrópo-logia	39
Modelllezési kérdések a szakrális kommunikáció terén	45
A beszélő	45
A hallgató	49
Az üzenet	50
<i>Esettanulmány: A beszélő szerepe a Szentírásban és a „szentbeszédben”</i>	54
Ki beszél a Szentírásban?	54
Ki beszél a prédikációban?	58
KINYILATKOZTATÁS ÉS JELENTÉS	
Bevezetés	61
A jelentés leírásához használt fogalmak	67
A szent nyelv jelentő-sége	70
Jelentés és hatás	70
Kód	72
A meg (nem) ismerés útja	74
<i>Esettanulmány: A kontextuális jelentés állandósulásának szerepe az ógyházi szövegértelmezés egy példájában</i>	75

A SZENT NYELV AZ EMBEREK KÖZÖTT	
Bevezetés	81
Vallás és nyelv kapcsolata Charles A. Ferguson és Joshua Fishman munkásságában	84
A vallásos nyelv kutatása a szociolingvisztikában	88
A nyelv vallási regisztere	93
A vallásos közösség ideológiája a nyelvről	96
A vallásos identitás és a nyelvtervezés	100
Összegzés	101
<i>Esettanulmány: Az Újszövetség görög nyelve</i>	103
A koiné görög nyelv	104
A diglossia és a többnyelvűség	106
A kollokvialis és az irodalmi nyelv kérdése	107
Az újszövetségi semitizmusok	111
Összegzés	112
„KEZDET BEN VOLT A SZÓ” (J 1,1)	
Bevezetés	115
Franz Rosenzweig (1886–1929)	123
A szóválasztás (Wortwahl)	125
A hívószó-használat (Leitwortstil)	126
A szövegritmus (Rhythmik)	127
Eugene Nida (1914–2011)	129
Az új magyar fordítások háttere és kritikai visszhangja	134
<i>Esettanulmány: A καὶ kötőszó fordításának problémája az Újszövetségben</i>	138
ÖSSZEGZÉS	147
IRODALOMJEGYZÉK	153

ELŐSZÓ

Hanula Gergely hiánypótló és alig túlbecsülhető jelentőségű vállalkozásra szánta el magát, amikor célul tűzte ki, hogy elméletileg kidolgozza a szent nyelv, illetve a tőle elválaszthatatlan közvetítői tevékenység, a fordítás problematikáját. A dolgozat számos területet érint és szinte követeli a folytatást, ezért számos kritikusra számíthat és meg lehet, hogy egyes részleteinek legavatottabb kritikusai éppen az lesznek, akik elgondolta és megalkotta. Mégis hadd összpontosítsak a legfontosabbra: igaz van-e a szerzőnek?

Márpedig erre a legfontosabb kérdésre könnyen válaszolhatok: igaz van.

A szigorú tudományosság keretei közt is gyakran tapasztaljuk, hogy az igazán nagy fölismerések nem dialektikusan vagy kísérleti úton születnek meg. A kutató tárgyát jól ismerve, azzal tartósan együtt élve bizonyos fölismerésekre jut. Ezek intuitív jellegűek, a szemlélet egészében vannak jelen, és nagy belső bizonyosság kapcsolódik hozzájuk. Hitelüket az adja, hogy akiben megszülettek, hosszan, figyelmesen, fogékonyan szemlélte a tárgyat — tudományos szövegben egyedül erre mégsem hivatkozhat. Így fáradtságos úton kell eljutnia ugyanoda: a szakma játékszabályait betartva dialektikusan vagy kísérleti úton kell levezetnie, hogy miért is vannak úgy a dolgok, ahogy legjobb meggyőződése szerint egyébként is vannak.

Én, aki a disszerens által ismert és szeretett vallási, rituális kultúrákat magam is ismerem és szeretem, már a bevezető oldalakat olvasva érzékelem szemléletének helyességét, következtetéseinek megalapozottságát. Ezek röviden így foglalhatók össze: a szent nyelv nyelvészetileg is érvényes kategória, leírható jellegzetességei vannak, elidegeníthetetlen a vallási környezetben zajló nyelvhasználatról, különös jelentősége van a vallási identitás kialakítása és fönntartása szempontjából, és erőszakos megváltoztatása a valóságos környezet, mindenekelőtt az identitás sérüléséhez vezet.

Maga a disszertáció e téziseket nem általában, hanem kortárs állapotokra válaszolva fejti ki. Arra törekszik, hogy kapcsolatot hozzon létre a nyelvről és a fordításról általában szóló világi tudományos diskurzus, és az ettől teljesen független, de az egyházi életben és nyelvhasználatban mára visszafordíthatatlan következményekhez vezetett teológiai diskurzus között. Paradigmaváltásra törekszik: azt kívánja bebizonyítani, hogy amit az egyházi közbeszéd és a rá épülő döntéshozatal progresszívnek tekint, az valójában túlhaladott, és amit tradicionalistának minősít, az korszerű. Meggyőzően, és záró esettanulmányában érzékletesen mutatja be, hogy azok az elméletek, amelyeket a bibliai és liturgikus szövegek újrafordításánál alkalmaztak, megragadtak a teológia felületes segédtudományaként űzött, műkedvelő nyelvészkedésnél. Hatásukat nem a mögöttük álló elméleti apparátus, hanem a korhangulat és a hangadó intézmények kommunikációs és gazdasági fölénye biztosította. A paradigmaváltást érzelmileg is megtámogatja, hogy a bírált álláspont szimbolikus képviselőjének egy igazi, jól fésült WASP amerikai, egy hatalmi szféráját imperialista módszerekkel építő show-mant, a rokonszenves, hitetlennek bemutatott álláspont előharcosául pedig egy élete végére testileg megnyomorodott német zsidót és erőszakosan elpusztított szellemi környezetét teszi meg. De él a humor eszközével is, amikor mértéktartóan, de mégiscsak nevetségessé teszi az 'és' kötőszót időhatározók arzenáljával helyettesítő új fordítást.

A másik, pozitív oldalon az a fölismerés áll, hogy a maradinak tekintett álláspontot, amely ragaszkodnék a vallásos nyelvhasználat évszázados jelenségeihez, nemcsak a tapasztalat igazolja, hanem a nyelvészet legkülönbözőbb kortárs kutatási irányai is. A vallástudomány, a kommunikáció, a szociológia, a pszichológia és a szemantika ide vonatkozó megfigyelései pontosan leírják, megmagyarázzák és ezzel messzemenően igazolják a vallási nyelvhasználat hagyományos megoldásait, anélkül, hogy akár csak áttételesen is állást akarnának foglalni a Biblia, a szertartásszövegek vagy a vallási közösségeken belüli nyelvhasználat időszerű kérdéseiben. A szerzőt az a szinte kétségbeeséshez közeli tudás motiválja, hogy mindez rejtve maradt a progresszióra elvileg annyira nyitott fordítók és megrendelőik előtt.

Hanula Gergely nemcsak azt árulja el már a dolgozat kezdetén, hogy lelkipásztorként és teológusként érintett a témában, hanem azt is, hogy a szent érthetlenség zsongító emléke érzelmileg közel áll hozzá. A szenttelen, elfogulatlan tudomány tehát nem kérhető számon rajta. Hogy ez miért van jól, azt egyrészt megindokolhatjuk a vallásfenomenológia és az egzisztencializmus nagyjai felől: minden tudomány axiómákra épül, a vallással foglalkozó tudománynak pedig szüksége van arra, hogy saját tárgyát, a vallást ilyen axiómának tekintse. A szent kutatója nem azt magyarázza, hogy mi a szent, hanem azt írja le, hogy hogyan hat, divatos anglicizmussal, de kifejezően szólva: hogyan működik. Ez nem azonos az elfogultsággal. Ha fölvázolunk egy kommunikációs modellt, amelyben Isten az egyik szereplő, akkor nincs jelentősége annak, hogy a kutató hisz-e Isten objektív megszólalásában, csupán annak, hogy a modellezett kommunikációs helyzet résztvevői föltételezik Isten jelenlétét, és határozott elképzelések vannak arról, ahogyan megszólalhat, és ahogyan megszólítható. Így például én is valódi szakrális kommunikációt látok egy pogány rómainak az istenekkel való interakciójában, holott nem hiszek a pogány istenekben.

Hozzátehetjük, hogy kívülálló szerző nincs, ezért például a kulturális antropológiában ma már nem is lehet gyűjtést közreadni anélkül, hogy a szerző ne vallana színt: milyen meghatározottságok színezik recepcióját. Mivel ő úgysem rekesztheti ki őket teljesen, jobb, ha az olvasó tudja, kivel van dolga. Így esetleg könnyebben választja el a közlésben azt, amire kíváncsi, attól, amit a gyűjtő tett hozzá.

Ezeknél azonban fontosabbnak látok egy harmadik tényezőt. A szent nyelv gazdag jelrendszer, amelyen beszélni kell, és amelyet számos közlési helyzetben, hatásában, folyamatában kell megtapasztalni. A kutató tehát egyszersmind adatközlő is kell, hogy legyen. Különösen igaz ez Európára. Távoli kultúrák esetében még előfordul, hogy éppen a nagyfokú idegenség miatt etnológusok a terepre költöznek, és hosszú évekig élnek együtt egzotikus törzsekkel, megtanulják nyelvüket, részt vesznek szokásaikban. Ugyanerre saját civilizációnkon belül nem vesszük a fáradságot, abban a hamis hitben, hogy nincs is rá szükség. Ezért szinte az egyetlen lehetőség, hogy maga az anyanyelvi beszélő, tehát az adott valláshoz, felekezethez tartozó „profí”, a lelkész vagy teológus interjúvolja meg, gyűjtse föl saját magát és környezetét. Természetesen olyan reflexivitással, ami egy egyszerű adatközlőtől nem lenne elvárható.

A vállalt érintettség mellett a mű szembeötlő vonása a merészen interdiszciplináris megközelítés. Különösen kell értékelnünk ezt a bátorságot ma, amikor magukat monográfiának álcázó hatalmas kötetek jelennek meg hangzatos címek alatt, majd, ha beléjük lapoz az ember, csak egymással lazán összefüggő részlettanulmányokat kap. A tudományos agnoszticizmus korát éljük, és ez nemcsak a nagy elméletekről, hanem végül a mondanivalóról is lemondást jelent, így érdektelenné teszi a tudományt magát. A jelen dolgozat vállalja annak kockázatát, hogy nem mond el mindent, hogy részletkérdésekben tévedhet, de bámulatatos tájékozottsággal és rendszerező készséggel állítja csatasorba a témája szempontjából hasznosnak talált anyagot. Amíg a részterületek a szent nyelvvel foglalkozó hasonló teljesítményt nem tudnak fölmutatni, addig Hanula munkája megkerülhetetlen lesz, ha pedig jogos észrevételek merülnek föl, azokat bizonyára megfogadja a reménybeli átdolgozások, bővítések során. Hadd fogalmazzak meg most a magam részéről néhány ilyen fölvetést!

Valóban sorstragédiába illenék a történet, ha csak arról lenne szó, hogy az egyházi közbeszédbe nem kerültek be időben a kortárs világi tudományosság meglátásai. De nyilvánvalóan nem erről van szó. Akik a '60-as és a '90-es évek között voltunk gyerekek, és máig belülről tapasztaljuk a magyar keresztény felekezeteken belüli nyelvhasználati szokásokat, érzékeljük, hogy a fölülről induló kezdeményezés nemcsak engedelmes, hanem lelkes befogadókra talált. Saját gyermekkoromban éltem át, ahogyan katolikus körökben szalonképtelenné vált a 'vallás, vallásos' megjelölés, és átvette helyét a szabadegyházi 'hit, hívő', sőt még saját, általános iskolás gyermekeimtől is azt hallom, hogy a hittantanár megtiltja az 'Oltáriszentség' kifejezés használatát, mert szerinte egyedül az 'Eucharisztia' jogos. Hogy mindennek semmi köze az érthetőséghez, arra a legjobb párhuzam a számítástechnika tengernyi új szava, amelyekkel minden nehézség nélkül megbirkózott ugyanez a nemzedék. A sohasem használt szavak, mint a fájl, a vinceszter, a pendrájv éppúgy nem okoznak gondot már egy kisiskolásnak sem, ahogyan az új értelemben használt mentés, ikon, mappa, menü. Nyilvánvalóan nem lenne nagyobb feladat elsajátítani nemcsak az inaszakadtat, a felebarátot vagy a paráznát, de még a suporlátot vagy a hostátokat sem. A kérdés tehát megérdemelné a fölülről jövő kezdeményezések fogadtatásának és az ezzel párhuzamos spontán nyelvi fejleményeknek vizsgálatát, és annak elemzését, hogy milyen történelmi-társadalmi tényezők mozdították és mozdítják elő ezt az önpusztító folyamatot.

Másik, továbbgondolásra érdemes szempont lenne a téma diakron vizsgálata. A jelenkor felől nézve a szent nyelvek állandóságukkal tűnnek ki, de ez az állandóság sem áll kívül a történelmen. Ezt különösen figyelembe kell vennie annak, aki gondolatmenetéből gyakorlati következtetéseket kíván levonni a mai felekezeteken belüli szövegek előállítására, tágabb értelemben a felekezetek nyelvpolitikájára vonatkozólag. A szent nyelv nem alapállapot, hanem jellegzetes létmód, amelybe bizonyos nyelvi elemek bekerülnek. Éppen ezért a szent nyelv nem elsősorban az őt alkotó elemektől, hanem a létmódtól függ. Megmagyarázom, mire gondolok. Egy tetszőleges összetételű szöveg nem attól válik identitásjelölővé, amilyen, hanem attól, ahogyan és amire használják. A használat gyakorisága (pl. mindennap vagy minden vasárnap, mint a Miatyánk), jelöltsége (pl. ritkán, de kiemelkedő alkalmakkor, mint a karácsonyi énekek),

közösségsége (pl. gyülekezetben fennhangon, gyülekezetben egyvalakitól, családban, magánimában), dallami és ceremoniális megformáltsága (pl. kötött dallam, tónus, hanghordozás, helyszín, öltözet, testtartás) mind erősítik vagy gyengítik a szöveg és a szövegek alkotta korpusz szentté válásának esélyeit. Jó példa erre, hogy az alig néhány évtizedes, a szentnyelvűséggel elvileg szakító fordítások is identitásjelölővé válnak, ha egy jól behatárolt közösség éppen azokat hallja vagy szólaltatja meg olyan helyzetekben, amelyek kedveznek a megszilárdulásnak. Az ellenkezője is igaz: nem elég a jó szöveg és a jó nyelvpolitika, az elhangzás alkalmait és körülményeit is meg kell tervezni. Sokan ismerünk sikeres és sikertelen kísérleteket is, ahol a siker záloga nem a szövegben magában, hanem pl. a szöveget hordozó dallamban volt. Egyszóval a szent nyelv valami olyan, mint az angol gyep: nem kell hozzá semmi különös, csak nyírni és öntözni, de legalább 400 évig...

A történelemhez kapcsolódik még a szent nyelv társadalmi környezete. A szerző szavai különös átéltséggel szólnak, valahányszor a szent nyelvnek a vallásos identításban betöltött szerepéről beszél. De hosszabb távon el kell gondolkodnunk azon is, milyen típusú ez az identitás, és hogy viszonyul más identításokhoz. Talán éppen ennek tisztázatlansága miatt nem ismeri föl kellőképpen a szociolingvisztika a szent nyelvek lényegi különbözőségét más társadalmi csoportok nyelvhasználatához képest. Ha meggondoljuk, a szent nyelv helyzete az európai keresztény hagyományban sokat alakult mind a többségi társadalomhoz, mind az egyes csoportokhoz képest. A korai, pogány környezetben élő latin kereszténység egy jellegzetesen kisebbségi, a többségi társadalom párhuzamos vallási terminológiájától elkülönülő nyelvet alakított ki. A maga korában ez a nyelv egy beavatottakra korlátozódó „klub” identitásjelölője volt. A felszabaduló és többségivé váló kereszténység azután egyrészt befogadta a pogány vallásos nyelv számos elemét, másrészt tömegessé, magától értődővé tette egykori neologizmusait. Ez olyan jól sikerült, hogy mindmáig a nem vallásos közönség is a legnagyobb természetességgel használja őket, és stilisztikailag fölismeri a „szentes” regisztert. A vallásról szóló nyelvben mégis már a reformáció előtti időszakban markáns helyi változatok jöttek létre, amint magam is tapasztaltam pl. a spanyol-katalán vagy az anglonormann liturgikus szakszövegeket tanulmányozva. Ugyanez az anyag a reformáció után már felekezeti identitást jelölt, sokszor úgy, hogy éppen az archaikusabb, középkoribb nyelvhasználat lett a reformált felekezetek emblémája. Angliában máig ható dilemma, hogy a szerzőhöz hasonló elveket valló katolikusok törekvései a gyakorlatban megbuknak, mégpedig azért, mert a katolikus közeg a „szentes” angolságot az anglikán identitással köti össze.

Hanula Gergely meghatározó jelentőségű munkára vállalkozott. Ez a munka nem az előttünk fekvő kötettel azonos. Sokkal inkább egy olyan életművel, hivatással, amelyet írója érett fejjel, komoly emberi, egyházi, oktatói és tudományos háttérrel ismert föl magáénak. A jelen dolgozatban kijelölte ennek az életműnek fő irányát és módszerét, lefektette elméleti alapjait, összegyűjtötte eszköztárát, ízelítőt adott a tőle várható részlettanulmányokból. Sok kitartást és hitet kívánok munkája folytatásához, és még inkább ahhoz, hogy sikerüljön általa valamit megmenteni, sőt újjáteremtteni az európai egyházi kultúra fölmérhetetlen veszteségei közepette.

BEVEZETÉS

A (nem)tudás személyessége

Ez az értekezés személyes érintettségből született. Ez nyilvánvalóan jelent korlátokat, de bizonyosan távlatosságot is. Az előzőt kiigazíthatja a tudományos módszertan, a tudós („civil” és teológus) közeg tárgyilagos bírálata, az utóbbi pedig a fokozatszerzésen jóval túlmutató értelmet adott e munkának, és úgy érzem, megadja a témához való életreszóló elköteleződés biztonságát.

Emlékszem az első Bibliámra a ’80-as években, és az első lapok valamelyikén erre a sorra: „a Brit és Külföldi Bibliatársulat kiadása”. Milyen sajtós íze volt a szónak: „Brit”! A gyarmatokról szóló olvasmányaim kötődtek ehhez a szóhoz, és az egész könyvhöz az idegenség hívogató ismeretlensége. Mint otthoni estéken a kis zsebrádióban az éter sípolása, ahogy apám a Szabad Európa Rádiót próbálta befogni, és az alig érthető mondatfoszlányok, amelyek nekem semmit nem jelentettek, apám is csak kis részét vehette ki az adásnak, de tudtuk, hogy az valami, valami, ami itt nincs. Mindig meghallgatta a híreket, szertartásosan csavargatta a gombokat, a kis rádió fütyült, recsegett, és örültünk, ha egy-egy mondat eljutott hozzánk. Mi nem tudtuk, mi ez, de hozzátartozott a családnak. És a zajokra, zörejekre, sípolásra még ma is emlékszem. De hogy mik voltak a megértett mondatok? Azok elmúltak, elenyésztek, elszálltak az idővel. Csak az idegenség, a megértést akadályozó „zajok”, ezek ivódnak be, a legmélyebben.

Évtizedekkel később találok az idegenség szerepének jakobsoni átgondolásával, az „elidegenítés” fogalmával az irodalomelméletben, akkor már az Írás megismerésének az útján a héber és a görög ABC idegenségében járva. Mert idegen — teológiai tanulmányok, ógörög szak, nyelvkönyv- és nyelvtanítás, tizenöt év nyelvtanítás után is, és az is marad. Pedig a transzcendenshez tartozó fogalmakat otthon és a gyülekezetben előbb ismertem, mint a „világi” fogalmakat, megtanultam őket „methodistául”, „reformátusul”, de valamennyire értem őket „katolikusul” is. De az „abszolút máshoz” ezzel nem kerültem közelebb.

A szent megfoghatatlansága (*incomprehensibilitas*). Amikor a nyelv már ismerősnek tűnik, akkor a szöveg elillan a kritika visszafelé tartó útján, hogy feloldódjék a hagyományban, és az „eredeti szöveg” elérésének a mítosza visszakerül a tanmesék didaktikus polcára. Ez már a Biblia fordításával töltött évek során történt. (Revízió volt a feladat, de mi csak fordítani tudtunk.) A kritikai kiadás *varia lectiói* vetették fel a szöveg Stuttgartban szőtt szövevével szembeni ellenérzéseimet. Minden kéziratból a legjobb olvasat, elsőrangú, német minőség, jobb, mint az eredeti... Mégis, a *lectio difficilior* lachmanni öröksége sehogy nem akart Nida „értelméhez” igazodni. Mi is a Szentírás? A Károli-fordítás? A Káldi? Melyik kiadásban? A Neovulgata vagy a Clementina, és a zsoltárok iuxta Hebraeos vagy a Gallicanum? A Maszoréta-szöveg utópontozott, de mégis ritmikus szövege vagy a görög fordítás egy akár fél évezreddel is korábbi kézírata? Vagy Nestle–Aland időről-időre „javuló” kritikai kiadásának főszövege? A szöveg szövegek

mögé rejtőzik, és bár az egyházak időről-időre rábólintanak egy-egy szöveg használatára, a korábbi szövegek nyugdíjazása is ugyanolyan nehéz, mint egy papáé. Mert a szentség nem időleges.

Ennek a revíziós munkának (Revideált Újfordítású Biblia 2014) a tapasztalatai vezettek az elhatározásra, hogy átgondoljam a szent szöveg fordításának elvi alapjait. Az a munka nem volt előkészítetlen, a United Bible Society gyarmati viszonyokra kifejlesztett fordítási elveit importálta a Magyar Bibliatársulat, nem is tehetett másképp, hiszen az anyagi támogatás az elvek terjesztésével jár, nem a szegény pogány magyaroknak. A UBS pedig még mindig nem tudott kiszabadulni Eugen Nida tekintélye alól, és a transzlatológia megindulásában oly fontos szerepet játszó elvek (melyek akkor is jobbra régi elvek föllevenítései voltak) az elmúlt fél évszázad során nem sokat változtak, csak azok is „újrakereszteltettek”.

A vallástudomány, a kulturális antropológia, a szövegtan, a fordítástudomány —hogyan csak néhányat említsek— kortárs eredményeinek befogadása elmaradt és sem a magyar műfordítói hagyományról, sem teológiai kérdésekről nem folyt megelőzően vagy legalább a fordítás közben vita, pedig a XX. század második felében létrejött, gyökeresen vagy félig-meddig új (protestáns, újprotestáns és katolikus) fordítások mély, tudományos és irodalmi kritikájára is évtizedek álltak volna rendelkezésre. A „Biblia-éve” (2008) nyitott ugyan némi teret —többnyire kiállítások tárlóiban— a bibliafordítás főként múltbéli eseményei előtt, de ennek legfeljebb a fordítás fogadtatásában lehetett bármiféle szerepe. Való igaz, a bibliaolvasók visszajelzéseire nyitott (online) felület a korábbiakhoz képest összehasonlíthatatlanul nagyobb lehetőséget teremtett a fordítóknak az olvasói befogadás feltérképezésére, de a gyakorlatban az így kapott, többé-kevésbé ötleterő fordítási javaslatok alig bizonyultak hasznavehetőnek.

Felbecsülhetetlen haszna volt azonban mind a Károli-fordítás korai recenziói faksimiléinek, mind a nagyszámú XX. századi magyar fordítás elérhetőségének.¹ Ez a gazdag

¹ A teljesség igénye nélkül, 1865-től kezdve a magyar bibliafordítások: Tárkányi Káldi-reviziója (1865, teljes Biblia, Szent István Társulat, kat); Kámory Sámuel (1870, teljes Biblia, magánkiadás, ev); Károli-revizió (1908, teljes Biblia, Brit és Külföldi Bibliatársulat, ev-ref); P. Soós István: Újszövetség (1911, a kármelita rendház kiadása, kat); Szimonidesz Lajos: A világ vége. A János látomásairól szóló könyv (1917, magánkiadás, ev); Hamar István verses Ézsaiás-fordítása (1917, magánkiadás, ref); Masznyik Endre: Új Testamentum (1917–1925, magánkiadás, ev); Mészöly Gedeon fordítástörvényei (1922, magánkiadás, nem egyházi); Bárczy István: Jézus Krisztus evangéliuma (1923, magánkiadás, kat); Czegléd Sándor: Újtestamentum (1924, magánkiadás, ref); Blau Lajos: Biblia az ifjúság és a család számára (1925, kivonatos, IMIT, izr); Frenkel Bernát: Szentírás a család és az iskola részére (1927, kivonatos, magánkiadás, izr); Raffay Sándor: Újtestamentum (1929, magánkiadás, ev); Kecskeméthy István: Újszövetség (1931, Skót Nemzeti Bibliatársulat, ref); Victor János: Boldog rabság. Vezérfonal Pál apostolnak a filippibeliekhez írott levele tanulmányozásához (1933, Szövétnek, ref); Káldi-revizió (1934, Szent István Társulat, kat); Farkas László: Újszövetség (1938, ApCsel végéig, magánkiadás, ref); Czegléd és Raffay közös Károli-reviziója (1938, Brit és Külföldi Bibliatársulat, ev-ref); Csia Lajos: A Római levél (1939, magánkiadás, ref); Kállay Kálmán: A Zsoltárok könyve (1941, magánkiadás, ref); Székely István: Jézus Krisztus élete (1941, kivonatos, magánkiadás); Karner Károly: Pál apostol levele a Római-beliekhez (1942, magánkiadás, ev); Békés–Dalos: Újszövetségi Szentírás (1951, Külföldi Magyar Katolikus Akció, kat); Budai Gergely: Az Új Testamentum (1967, Zsinati Sajtóosztály, ref); Ravasz László: Újszövetség (1971, magánkiadás, ref); Csia Lajos: Az Új Testamentum. A pusztán létnél többet (1978,

fordítói örökség határozza meg a magyar bibliafordítás horizontját, feldolgozása azonban mind a mai napig várat magára. A korai fordítások inkább csak a régi magyar irodalom kedvelőit és kutatóit foglalkoztatják, az újabbak még őket sem. Néhány elszórt újságcikk, egy-egy irodalom- vagy teológiatörténeti tanulmány látott napvilágot, de mint fordítási hagyományunk meghatározó eleme, saját jogon, csak bibliafordítások próbakiadásainak előszavaiban jelent meg.²

Témaválasztásom azt az elhatározást tükrözi, hogy a bibliafordításhoz szükséges (a határterületeket is magában foglalóan értett) nyelvészeti megalapozást szeretném — az egyházaknak-felekezeteknek is elfogadható módon — át- és továbbgondolni. A köznyelv és a vallásos nyelv, különösen is a szakrális nyelv meghatározása a mai magyar kontextusban, és ennek alkalmazása a fordítás alapelveire, különösen fontos része e kutatásnak.

Az értekezés tehát hiányérzetből, elégedetlenségből született. Nem gondolom azonban, hogy egyetlen dolgozat változást hozhat. De a most elkészült Biblia-revizió jó két évtizeddel kibővítette a kérdések felekezeti megválaszolásának az idejét. Az a célom, hogy meginduljon egy olyan vita, mely számos egyházi és nem egyházi szakember tudására épülve megteremtheti egy sokaknak elérhető magyar szakrális nyelv és ezt a nyelvet tápláló Biblia-fordítások alapját.

Univerzális Bibliaiskola, ref); Új protestáns bibliafordítás (1947–1974, Magyar Bibliatanács, prot); Új római katolikus fordítás (1973, Szent István Társulat, kat); Az 1975-ös fordítás javítása (1990, Magyar Bibliatársulat, prot); Biblia magyarázó jegyzetekkel (1996, Magyar Bibliatársulat, prot); Javított római katolikus Biblia (1997, Szent István Társulat, kat); Ó- és újszövetségi Szentírás a Neovulgata alapján (1997, Szent Jeromos Bibliatársulat, kat); Magyarázatos Újszövetség (2000, Magyar Bibliatársulat, prot); Magyarázatos Károli Biblia (2001, Veritas kiadó, nem egyházi); A Keresztény Görög Iratok új világ fordítása (2001, Jehova tanúi); Biblia. Kecskeméthy István fordítása (2002, Christian Endeavour Koinonia Erdélyi Ref. Egyházkerület, ref); Újszövetség. Élet, igazság és világosság. Fordította Károli Gáspár (2003, Nemzetközi Biblia Társaság — Tessedik Sámuel Alapítvány, nem egyházi); Újszövetség. Fordította Károli Gáspár, újonnan revideált kiadás (2011, Protestáns Média Alapítvány — Veritas Kiadó, nem egyházi). — És a sort lehetne folytatni a kifejezetten irodalmi igénnyel megalkotott fordításokkal (pl. Móricz Zsigmond: Zsoltárok, 1910; Ezékiel próféciája, 1920; Sík Sándor: Zsoltárok könyve, 1955; Farkasfalvy Dénes: Zsoltároskönyv, 1975); a képes Bibliákkal (Örök életnek beszéde, 1972; Zsoltárok könyve, 1977; Újszövetség, 1980), a zsidó fordításokkal (IMIT 1939–1942, repr. 1984, majd 1993, 1997); a Deutero-kanonikus könyvek 1998-as új fordításával (ref), vagy éppen a szemelvényes Biblia-kiadásokkal (Jézus története, 1992; Bibliai történet gyermekeknek, 1994; Vasárnapi történetek a Bibliából, 1999; Somlyó György Énekek éneke-fordítása, 1990; Grünvaldszky Károly: Az énekek éneke avagy a szerelem iskolája, 1991). Ld. még BOTTYÁN 2009.

² Ismereteim szerint az egyetlen monográfia Budai Gergely: *Hogyan kell az Újszövetséget magyarra fordítani, és hogyan nem szabad fordítani* című, jobbára fordítástechnikai munkája (BUDAI 1959). Megjelent ezen kívül még két konferencia-kötet: *A bibliarevizió műhelyéből* (PECSUK 2012) és *Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon*. (FABINYI—PECSUK—ZSENGELLÉR 2014)

A dolgozat tárgya

Számos tudományág foglalkozik a nyelvnek a vallásban betöltött szerepével (teológia, antropológia, antropológiai nyelvészet, vallásfenomenológia, vallástudomány, vallásfilozófia, vallásszociológia, néprajz, kommunikációelmélet, szociolingvisztika, kognitív nyelvészet, fordítástudomány, stb.), de az egyes szakterületeken elért eredmények nemzetközi szinten is ritkán találnak kapcsolatot egymással.

A hagyományosan konzervatív magyarországi tudományművelésben pedig a mai napig is csak nagyon visszafogottan tudott megjelenni bármely, a XX. század második felének uralkodó ideológiája által kirekesztett vallásos kötődésű téma, és kölcsönös idegenkedéssel terhelt tudomány és vallás minden kezdődő párbeszéde. Pedig mind a vallási közösség rászorul arra, hogy a nemzetközi szakirodalomban felhalmozott tudásanyag elérhetővé váljon neki, mind a tudományos közéletnek előnyére válik, ha a vizsgált területet belülről ismerő kutatók teszik közzé annak értékeit, mutatják fel belső összefüggéseit, törvényszerűségeit.

A szent nyelveken írt szövegek magyar fordításának elvi–gyakorlati kérdéseit a szent nyelv különböző „rétegeinek”, pontosabban ezek használatának ismerete vagy ennek az ismeretnek a hiánya határozza meg. És nemcsak a külső szemlélő, az utca embere vagy a kutató tekint erre idegenül, hanem a felekezetek saját örökségüktől elidegenedett tagjainak nagy része is. A nyelvüket vesztett közösségek pedig nyelvükkel együtt tűnnek el. Ezt látjuk is. Az Isten szavának hirdetésére emelt 2–300 éves református templominkban rendre 20–30 ember gyűlik össze vasárnaponként —és 15–20-szor annyi hely marad üresen—, miközben a lelkész tömondatokban, minden emelkedettség és irodalmiság nélkül „prédikál” magyarul, és az igét is így olvassa. Hol van már a latin? Hol van Bornemissza vagy Ravasz minden mércén felül álló magasztossága? Minden érthető, de ez senkit nem érdekel. A Szó ereje nélkül ez a nyelv semmitmondó. És ez —úgy látszik— egyébként mindenki előtt nyilvánvaló, egészen addig, amíg nem kell kimondani, szabatosan megfogalmazni, érvekkel, példákkal, kutatási eredményekkel alátámasztani.

Ezt az utat próbálom meg ebben a dolgozatban bejárni: lehetőségeim szerint felkutatni mindazt, amit erről a nyelvhasználatról a tudomány különböző területei összegyűjtöttek, megismerni és bemutatni ezt az örökséget, az emberi nyelvnek ezt az ősidőkre visszanyúló, óriási energiákat közlő és mozgósító szegmensét, és amennyire csak lehet, ennek működését. És mindezt azért, hogy a fordítás elveinek meghatározásában ne legyünk majd kiszolgáltatva sem a saját ellenőrizetlen előítéleteinknek, sem a gyarmatosító *teória és gyakorlat* alternatíva nélküli „felkínálkozásának”. Üveggyöngyöt kínáltak, és mi kiszolgáltattuk aranyunkat.

Értekezésem bevallottan egy majdani gyakorlati céllal is született. Mit tehetünk, hogy ami megesett, helyrehozzuk? Aki benne él valamely „bevett” egyházban–vallásfelekezetben, és még a rendszerváltás előtt öntudatára ébredt, az látja azt a rendkívüli mértékű tradíciószakadást, amely a mi nemzedékünkben bekövetkezett. A természetes módon öröklődő, és ilyen értelemben tradicionális egyház (ide értve a hagyományos vallási közösségeket) az utolsó éveit éli. Az, aki ma egyháztaggá lesz, alig vagy nem be-

széli és nem érti sem azt a nyelvet, amely a vallásos kegyesség sajátja (amelyen imádkozik, amelyen vallásos érzéseit, tapasztalatait első sorban saját maga, de akár mások számára is ki tudja fejezni), sem azt a nyelvet, amelyen a Szentírás megszólal neki, de még azt sem, amelyen hétről hétre az Isten dicséretbe, a liturgiába, az istentiszteletbe bekapcsolódhatna. Az énekeiét sem, hiszen még a könnyűzene szövegeiben is sok mozzanat idegen neki.

Mit jelent, illetve milyen lehetőséget ad a tradíciószakadás még nem lezárt folyamata? Az utolsó pillanatban vagyunk, hogy valamit megmenthessünk ebből az örökségből (például a magyar vallásos nyelvhasználat gyűjtésével) és hogy lelassítsuk az asszimilációt (például az ilyen esetekben használt, már kipróbált nyelvpolitika eredményeinek a vallásos nyelvre történő alkalmazásával), és azt is, hogy most van itt az idő, hogy viszonylag kis ellenállással szemben lehet új tendenciákat meghonosítani ezen a területen.³

Akinek nem „anyanyelve”, annak meg kell és bizonyosan meg is lehet tanítani ezt a nyelvet. De ehhez ismerni kell, mi ez és hogyan működik. Aki beleszületett, az még nem nyelvész, az adatközlő. A nyelvész dolga, hogy megértse és leírja a nyelvet. És ennek első lépéseként az információkat próbálom minél több tudományterületről összegyűjteni. Nyelvészként biztosabb talajt kínálna egy pontosan felgyűjtött nyelvi anyag elemzése, például a korábban felsorolt magyar bibliafordítások szövegének fordítástechnikai vizsgálata, ám ennek az igen kiterjedt korpusznak a mély vizsgálathoz hiányzik az a vizsgálati keret, mely az elemzés szempontjainak helyes meghatározását lehetővé teszi.⁴ Amíg nincsen tisztázva, hogyan viszonyul a szent iratok nyelve a köznyelvhez és más vallásos tárgyú vagy kötődésű nyelvhasználatához, addig nehéz helyesen értékelni az adatokat.

Dolgozatom tárgya ezért első lépésként, amely reményeim szerint a második lépést, a fordítások kritikai átvizsgálását, majd a harmadikat, talán egy nemzedék múlva egy mérvadó „szent nyelvű” fordítás létrehozását lehetővé teszi, a szent nyelv elsősorban fenomenológiai, kommunikáció-elméleti, nyelvfilozófiai–szemantikai és szociolingvisztikai vizsgálata közben és után maga a fordíthatóság kérdésének körüljárása, különös figyelemmel az Újszövetség (a Görög Biblia) magyar nyelvű fordításának kérdéseire.

Munkám előkészítő jellegű, nem a szent nyelv fordításának elméletét kívánom megalkotni —ez egy következő munka tárgya lehet—, hanem egy majdani fordításelmélet számára a legszélesebb értelemben vett nyelvészeti keretek tisztázását tűztem ki célul.

A fenomenológiai, kommunikáció-elméleti, nyelvfilozófiai–szemantikai és szociolingvisztikai fejezetekben éppen ezért nem e tudományágak vonatkozó eredményeinek

³ A keretek tisztázását követően az egyik legfontosabb feladatnak tartom az egyházi nyelvhasználat szóbeli formáinak, főként az ún. „laikus” (nem hivatásos) egyháztagok vallásos kötődésű beszédének gyűjtését és a gyűjtött anyag elemzését. A vallásos nyelv pontosabb megismerése a szent iratok nyelvének, e nyelv működésének a megértésében is sokat segíthet, és így a megfelelő nyelvpolitika kialakításához is hozzájárulhat. Az efféle szociolingvisztikai kutatások megvalósítására teológushallgatóimmal együtt komoly éveket kívánok szánni.

⁴ Ez jól látszik a *Magyar Nyelv* és a *Magyar Nyelvőr* hasábjain megjelent ilyen tárgyú írások (RUZSICZKY 1976, LŐRINCZY 1978) megalapozatlanságában: mindkettő Bárczi Gézának a *Vigiliá*-ban megjelent (BÁRCZI 1975) véleményét viszi tovább anélkül, hogy Nida gyarmati nyelvekre kialakított fordítástechnikai irányelveinek a magyar nyelvhasználatra való alkalmazhatóságát bármilyen szinten is átgondolták volna, vö. a 134kk. lapokon.

reprezentatív bemutatására törekszem, hanem a szent nyelv fordításának elvi–gyakorlati lehetőségéhez igyekszem —különösen is az Újszövetség fordításához nélkülözhetetlen— ismereteket összegyűjteni, megrostálva közölni, a különböző területekről felgyülemlett meglátásokat egymással összevetni, kiegészíteni. Amint az a felhasznált irodalomból is nyilvánvaló, ezek az ismeretek a magyar közönségnek nem vagy nehezen elérhetőek, így hiánypótló szerepükre tekintettel nem tartottam haszontalannak részletesebben ki térni rájuk. Ez kétségkívül itt-ott egyenetlenséget okozott, hiszen a jól ismert eredményekre csak kisebb terjedelemben utalok.⁵

Nem térek ki dolgozatomban a kognitív tudományok nyelvi vonatkozású eredményeire, jóllehet a metafora működéséről szóló tanulmányok számos eleme mutat rokonságot a szent nyelv működésére reflektálókkal.⁶ E területnek a szent nyelvre vonatkozó átgondolását még e dolgozat publikálása előtt el szeretném végezni, de a doktori program által megszabott terjedelmi előírások miatt ez a jól körülhatárolható terület kívül került a dolgozat keretein. Ugyancsak a dolgozat további kiegészítésére maradt a klasszikus és modern hermeneutika (Schleiermacher, Gadamer, Barthes, Peter Szondi, stb.) fordításra vonatkozó elgondolásainak bemutatása, melyet (legalábbis a klasszikus hermeneutikát) a protestáns teológia előszeretettel emelt be saját segédtudományainak sorába. Mivel protestáns teológusként nehezen vonom meg a határt teológia és hermeneutika között, e bölcsészdoktori értekezésből inkább kirekesztettem e területet, meghagyva ezt is a nagyobb mozgásteret nyújtó közreadásra.

Nem térek ki a beszédműködés neurológiai kutatásának esetleges vonatkozó területeire (bár a glosszoláliával és a tudatilag nem kontrollált beszéddel kapcsolatosan számos ilyen vizsgálatot végeztek), mert ezek annyira eltérő vizsgálati módszerekre épülnek (kísérleti körülmények között reprodukált jelenségek vizsgálata), hogy nem tartom ötvözhetőnek sem a gyűjtött adatok elemzésén és rendszerezésén alapuló eredményekkel (mint a felhasznált vallásfenomenológiai, antropológiai, szociolingvisztikai eredmények), sem a nyelv működésének lehetőségeit kutató gondolati konstrukciók eredményeivel (mint amelyekkel a nyelvfilozófia, a teológia, a szemiotika és a fordításelmélet szolgál).

A bemutatott területeken is joggal érezheti úgy bárki, hogy sokkal tovább lehetne követni az egyes tudományágak vonatkozó eredményeit —ez az interdiszciplináris tanulmányok megkerülhetetlen gyengesége—, de itt csak biztatni tudom az olvasót, hogy maga gondolja tovább a felvetett témákat.

⁵ Pl. George Steinernek a fordítás retorikai, irodalomtörténeti és irodalomtudományi, nyelvészeti és filozófiai és a jelentés jelentésére irányuló szintézise magyarul is elérhető, ezért igyekeztem olyan területeket feldolgozni, melyeket ő nem vizsgált, vö. STEINER 2005.

⁶ Feltétlenül meg kell említenem Kövecses Zoltán nemzetközileg elismert munkáit: angol nyelven ld. KÖVECSES 2000a; KÖVECSES 2000b; KÖVECSES 2010 és KÖVECSES 2015; magyarul megjelent: KÖVECSES 2005; KÖVECSES 2013 és KÖVECSES—BENCZES 2010. Köszönöm továbbá Krupp Józsefnek, hogy felhívta a figyelmem Hans Blumenberg metaforológiai munkáira (BLUMENBERG 1960).

A dolgozat módszertani feltételei

Amint azt dolgozatom első szavai is jelzik, meghatározó vonása „a (nem)tudás személyessége”. Általános értelemben Polányi Mihály episztemológiai álláspontjára gondolok, a „személyes tudás”⁷ és a „hallgatólagos tudás”⁸ jelentőségére, mely ismeretelméleti modellek egyre inkább megjelennek a fordítás- és a nyelvtudományban is; utalva egyzersmind az isteni Szó és a róla való beszéd agnosztikus (apophatikus) aporiájára is.

Talán elég utalnom George Steiner megfogalmazásában a nyelv tudományos vizsgálatának korlátaira,⁹ aki a „külső tudás” mellett szükségesnek tartja a colridge-i „tűnődés eszközt”, amihez „nélkülözhetetlen az illető nyelv történetének beható, *szenvédélyesen átélt tudása*, ismerni kell azokat az alkotó erejű érzelmi energiákat, melyek képesek a szintaxist a társadalmi lét lenyomatává alakítani.”¹⁰ De magyar példát is említhetek: 2014-ben védte MTA doktori értekezését Kappanyos András „Bajuszögre, lefordítatlan. Műfordítás, adaptáció, kulturális transzfer” címmel, melynek bevezetésében Umberto Eco-ra hivatkozva érvel a fordítói tapasztalat és a személyesség hasznossága mellett a fordításról szóló elméleti diskurzusban.¹¹

Minden általam bejárt tudományterületen igyekeztem a legalapvetőbb, legmegbízhatóbb szakirodalmat felhasználni: befogadástörténetük, idézettségük, kézikönyvekben való összefoglalásaik ismeretével igyekeztem a választást körülbástyázni. Nem törekedtem a részletek kimerítő elemzésére, ezt elvégezhetik, akik a maguk területét kívánják kiaknázni. Éppen elég átgondolásra érdemes anyag gyűlt össze így is, a lehetőség pedig magamnak is nyitva áll további adatok-meglátások feldolgozására. Elsődleges célom annak a nyelvi kontextusnak a felvázolása volt, amely azután részben a tudatos szintjén logikai műveletekkel, részben pedig a Polányi-féle nyomravezető jelek¹² tudattalan szintjén, esetleg a háttérben (mint „tacit knowledge”) helyes döntésekre vezet a szent nyelv fordításának elméleti és gyakorlati kérdéseiben, melyekről oly sokan írták le csak az elmúlt században is, hogy jórészt nem tudatos műveletek sorozatai.

Steiner leírása világosan mutatja ennek a folyamatnak tudományos terminológiával nehezen megragadható voltát: a fordítás mint *hit—agresszió—bekebelezés—helyreállítás* fázisaiban megvalósuló alkotás¹³ — nem éppen a tudományos szaknyelvbe (vagy éppen bikkfanyelvbe) kapaszkodó meghatározás.

⁷ Vö. POLÁNYI 1994. I.

⁸ Vö. POLÁNYI 1997. 169–187.

⁹ Steiner örökérvényűnek tartja Whorf figyelmeztetését, miszerint „minden tudásunk kizárólag olyan nyelvi eszközökön alapszik, melyek maguk is jórészt ismeretlenek”, vö. STEINER 2005. I. 24. A nyelvtudomány mint tudomány kritikájához feltétlen megfontolandók felvetései: „Valamely egzakt természettudomány [...] nyelvezetét és fogalmi rendszerét erőltetjük rá olyan jelenségekre és észleletekre, melyek lényegüket tekintve kívül esnek a tudományos hipotézis és cáfolhatóság természetes határain.”, vö. uo. 96.

¹⁰ STEINER 2005. I. 24. Kiemelés tőlem.

¹¹ KAPPANYOS 2014. 7–10.

¹² POLÁNYI 1992. 155–181.

¹³ STEINER 2005. II. 1–7. Az első a fordítandó mű jelentésteliségébe vetett *hit*; a második az *agresszió*, a behatolás, a birtokbavétel aktusa; a harmadik a *bekebelezés*, a jelentés és forma átvitele, mely befolyásolja, megváltoztatja a befogadó közeget is (a szakrális befogadás/megtestesülés vagy a éppen fertőzés

A sokféle tudományterület között mozogva szinte lehetetlen szigorúan következetes terminológiát alkalmazni. A két legfontosabb (vallás és nyelv) esetében mégis megpróbálok legalábbis követhető maradni. A „vallás” kifejezést legtágabb értelemben (Durkheimhoz hasonlóan) az ismert és ismeretlen közötti szakadék áthidalására tett szervezett kísérlet megnevezéseként használom,¹⁴ ahol az ismert a mindennapok profán világa, az ismeretlen pedig az előbbi tapasztaláson kívül eső, „rendkívüli” világ. Durkheim az ismerethez, a megismeréshez kapcsolja a vallás meghatározását, ami joggal veti fel Rappaportban a meghatározás kontextualizálásának az igényét:¹⁵ a tudomány mint a tudás egy formája korábban a vallás „misztikusságával” szemben nyert értelmet, most sokkal inkább a művészet *szubjektív önkifejezés-ével* szemben határozható meg. Ez utóbbi szembeállításban a tudomány leginkább a világ *objektív megismerés-éhez* vezető útként határozható meg, a vallás pedig a *bennünk lévő* (szubjektum) és a *rajtunk kívül álló* (objektum) összekapcsolásaként.¹⁶ Nyelvi értelemben: kifejezés és közlés egyszerre.

Szűkebb értelemben a nyelvhasználat sajátos tagoltságát mutató, ún. „könyvvallások”-at (a zsidó, a keresztény és a muszlim vallást) értem dolgozatomban vallás alatt, ahol a szent szövegek nyelve a vallásos nyelvhasználat további rétegeit alapvetően meghatározzák (és amelyek mindegyike isten-fogalommal bíró vallás). Mivel e munka különösen is az Újszövetség nyelvhasználatára koncentrál, legszűkebb értelemben vallás alatt a kereszténységet¹⁷ értem.

Munkám másik alapvető fogalma a nyelv. Saussure-t követve különbséget teszek beszéd (parole) és nyelv (langue) között, és ezt a különbségtételt igyekszem a szükséges mértékben világossá tenni, de nem alkalmazok végletesen következetes szóhasználatot e tekintetben, hanem az olvasóra bízom, hogy különbséget tegyen beszéd—nyelv, írás—beszéd, beszédaktus, megnyilatkozás—kijelentés, állítás eltérő viszonyrendszerei között. Például a Szentírás konkrét nyelvi valósága csak mint beszéd (parole) érthető (és ez független attól, hogy szövege az oralitásban gyökerezik), de ha konkrét megnyilatkozások működését, szabályszerűségeit vizsgáljuk, az a vallásos nyelvhasználat, közelebbről is a szent nyelv (langue) rendszerébe illeszkedik.

A magyar és a nemzetközi szakirodalomban is kiforratlanul használatosak a „vallásos nyelv”, „egyházi nyelv”, „szent nyelv”, „szakrális nyelv”, „liturgikus nyelv” terminusok, amint az angol nyelvterületen a „religious language”, „holy language”, „sacred language”,

képével leírható módon); végül az *egyensúly helyreállítása*: a fordítás veszteségével szemben az eredeti mű megnövekedése, a jelentés energiáinak megőrzése.

¹⁴ DURKHEIM 2002. 13–14.

¹⁵ Vö. e dolgozat 22kk. lapjain.

¹⁶ Vö. RAPPAPORT 1999. xv.

¹⁷ Ragaszkodom ehhez az alakhoz, amely bár kétségkívül ma már csak a protestáns nyelvhasználatban él (valamelyest), mégis csak a felekezeti sovinizmus (szebben fogalmazva: „mítosz”) szerint a protestáns és az egyedül helyes, hiszen a magyar történelemben sokan, mint Pázmány Péter is ugyanúgy használta, mint ahogy számos protestáns a „keresztény” változatot. Kár lenne kiveszni hagyni, és hozzám tartozik. Ugyanúgy, ha nem okoz félreértést, az elsősorban római katolikus nyelvhasználatához tartozó „kinyilatkoztatás” teológiai szakszó egyenrangú szinonímájaként használom a hagyományos protestáns „kijelentés” szót.

„sacral language”, „hieratic language”, „liturgical language”¹⁸ német nyelven pedig a „religiöse Sprache”, „Sakralsprache”, „Ritualsprache”, stb. kifejezések is. Dolgozatomban Ron Holt nyelvfilozófiai–szociolingvisztikai felosztását veszem át,¹⁹ és annak alapján a következő terminusokat használom: tág értelemben „vallásos nyelv”-nek nevezek minden, a vallásokban azok sajátos tárgyával összefüggésben használt nyelvet (beleértve az azokról szóló tudományos diskurzus nyelvét is), szűkebb értelemben pedig a vallásos közösség vallási tárgyú diskurzusának nyelvét értem ez alatt. (A kétféle használat a kontextus alapján világosan megkülönböztethető.) „Szent nyelv” alatt a könyvvallások szent iratainak és a kultuszgyakorlásnak nyelvét értem, az utóbbira vonatkozóan gyakran használom a „liturgikus” vagy a „szakrális nyelv” megnevezést is (amennyiben a kontextus kiterjed a sámánizmusra, illetve a törzsi vallásokra is, akkor inkább a „rituális nyelv” megnevezést alkalmazom), így a „szent nyelv” legsajátosabb értelmében a szent iratok nyelve.

A vallásos nyelv egyes rétegei nem függetlenek egymástól. A mindennapokban használt nyelvtől legtávolabb a szent iratok nyelv áll; ehhez szorosan kapcsolódik a szakrális nyelv, de (legalábbis időbeliségéből és beszéd-voltából fakadóan) a mindennapi nyelvhasználathoz közelebb áll; jelentősen tovább haladva ezen a képzeletbeli vonalon a „köznelv” felé, következik a vallásos diskurzus nyelve.

A dolgozat felépítése²⁰

Elsőként vallás és nyelv azon egyetemes (univerzális) jelenségeit igyekszem bemutatni, melyek a szent nyelv fordításáról kialakított álláspontomat leginkább meghatározhatják vagy befolyásolhatják. A fenomenológia esszencialista irányzatát követve az univerzális alapokat vizsgálom, míg a történeti-tipológiai fenomenológia közelebbi támpontokat ad a „szent nyelv” működésének megértéséhez a vallási hagyományok egyes jelenségeinek az adott közösséghez tartozók szemszögéből történő vizsgálatával, de kitérek az egzisztencialista-hermeneutikai fenomenológiára is.

A „szent” megfogható vonásainak és ezek nyelvhasználatot érintő kifejezőeszközeinek meghatározása után az ember nyelvi cselekvési formáit vizsgálom meg, ahogyan a vallásgyakorlásban a nyelvhasználat sajátos módjai megvalósulnak, Roy Rappaport rítuskutatásának eredményeit véve alapul.

A második fejezetben a szenthez kapcsolódó nyelvhasználat sajátos jelenségeinek a megértésére a „világi” kommunikáció-kutatásában kidolgozott elméletek, azok eredményei és kritikájuk felhasználásával törekszem. A transzcendens és az evilági találkozási sajátos területe a köznapi értelemben kommunikációnak nevezett jelenségnek. A szakrális kommunikáció azonban nem csak az emberi kommunikáció egyik területe, hiszen a vallások

¹⁸ Vannak kísérletek a terminológia tisztázására, de általános elfogadottságról nem beszélhetünk. Meschonnic például egészen sajátos értelmet ad ezeknek a terminusoknak, vö. MESCHONNIC 2007a 82., 118kk.

¹⁹ Ld. a 92. lapon.

²⁰ E fejezetben nem jegyzetem meg az előforduló szerzőneveket és műcímeiket, mert azokra értelemszerűen a következő fejezetekben hivatkozom teljes apparátussal.

jelentős részében, különösen is az ún. könyvvallásokban, központi szerepe van az istenség megszólalásának. Így ebben a fejezetben a kommunikáció-kutatás fogalmainak a szakrális kommunikációban történő alkalmazási lehetőségével, a „beszélő Isten” kommunikációs szerepével és ehhez kapcsolódva a nyelvhasználók saját értelmezésével, és a modellezés kérdéseivel foglalkozom.

A kommunikációs modellezés során nem foglalkozom alaposan a nyelvi jelentés kérdésével, mivel ezt a területet más tudományágak, például a nyelvfilozófia igen nagy terjedelemben tárgyalta az elmúlt század során, nem is beszélve azóta a szemiotika, a mítoszelmélet, a vallásfilozófia és a teológia szintén nem elhanyagolható hozzájárulásáról. Érthető talán, hogy mindezekből csak néhány, a vallásos nyelvnek a mindennapos nyelvtől eltérő, illetve a fordíthatóság szempontjából fontosnak tartott jellegzetességét igyekszem felmutatni ebben a fejezetben. A szent nyelvhez kapcsolódóan a jelentés kérdését járom körül, bevezetésként néhány XX. századi megközelítést ismertetve, majd a jelentésalkotás leírásához szükséges fogalmi és módszertani keretet igyekszem röviden felvázolni, hogy azután ezzel a háttérrel vizsgálhassunk meg a szent nyelv megértésének, befogadásának a mindennapi nyelvhasználattól eltérő módját.

Nyelv és vallás kapcsolatának elméleti megközelítése után a nyelvhasználat gyakorlati vizsgálata következik, mégpedig nyelv, vallás és társadalom viszonyában. A 60-as években meginduló szociolingvisztikai kutatás úttörő alakjainak (Charles A. Ferguson és Joshua Fishman) a munkásságában fontos szerepet játszó vallásosnyelvhasználat-kutatás bemutatása után a téma rendszertani elhelyezkedését vizsgálom, rámutatva az itt tapasztalható jelentős szemléletbeli eltérésre.

Nyelv és vallás társadalmi szerepét a vallásgyakorló közösségek nyelvhasználatán keresztül vizsgálom, mégpedig ahogy a vallás tárgyával összefüggésben, annak kontextusában használják. Ez a nyelvváltozat a vallási regiszter, melynek kutatása a nyelvi kifejezés és az adott társadalmi élethelyzet kapcsolatát vizsgálja, magyarázatot keresve a szöveg létrejöttére és alakulására. Dolgozatomban ebben a részében az egy nyelvváltozat (vallásos nyelv) szinkrón-vizsgálatával foglalkozó elemzések alapján e nyelvváltozat általános vonásait mutatom be.

A szent nyelv jelenségének és használatának vizsgálata után végül a fordítás elméleti kérdéseire térek át. A fordítás lehetőségét kutató (nyugati) gondolkodásban kulcsfontosságú kérdés a szent nyelv fordíthatósága: Jeromostól Walter Benjaminon át Meschonnicig mint a fordíthatóság egyik szélsőértéke jelenik meg. Ezt Benjamin „Die Aufgabe des Übersetzers” című előszava (és de Man, Derrida, Ricoeur és mások által hozzáfűzött kommentárjai) alapján gondolom végig. Főbb sarokpontjai ennek az átgondolásnak az idegenség, a fordítás nyelvének megváltozása, és a klasszikusan alkalmazott oppozíciók (szószerinti és ekvivalens; szöveghű és szabad fordítás; stb) elengedése.

Végül a XX. századi bibliafordítás két meghatározó alakján keresztül (Franz Rosenzweig és Eugen A. Nida) elmélet és gyakorlat viszonyát, majd a magyar protestáns bibliafordítás legújabbkori történetéből e két irány hazai recepcióját vázolólok.

A szent nyelv fordításának kérdései

A „szent nyelv” (közelebről az Újszövetség) fordításának lehetőségét vizsgálva a következő hat kérdés fogalmazódott meg részben előzetesen, részben a kutatás folyamán:

Hogyan határozhatjuk meg a „szent nyelv” jelenségét?

Vallás és nyelv kapcsolatának vizsgálatában az egyes tudományágak eltérő terminológiát használnak, és az eltérő kifejezések mögött eltérő jelentésmezők húzódnak meg. Ahhoz, hogy az egyes diszciplínák eredményei a fordítás lehetőségeinek megértésében felhasználhatók legyenek, szükséges a fogalmak, de még inkább a jelenségek világos meghatározása.

Elsőként tehát a „szent nyelv” fenomenológiai vizsgálatát kell elvégezni, és választ találni azokra a kérdésekre, hogy szükségszerű vagy esetleges történeti jelenség a sajátos nyelvhasználat a vallásokban, ill. hogy milyen univerzális vonásai figyelhetők meg. A jelenség meghatározásához hozzá tartozik annak tisztázása is, hogy milyen viszonyban áll a „szent nyelv” a nyelvhasználat más formáival, de ez már a szociolingvisztikai vizsgálat feladata.

Mi a „szent nyelv” alapvető funkciója?

Ahhoz, hogy a „szent nyelven” írt szövegek nyelvi működését megérthessük, tisztáznunk kell, milyen kommunikációs sémában helyezhetők el. A nyelvfilozófia a vallásos nyelvet sokáig csak mint kijelentések halmazát vizsgálta, az austini funkcionális szemlélet megjelenésével a nyelvműködés leírásának a lehetősége kiszélesedett, de a vallásos nyelv működésének funkcionális leírásához az austini–searli premisszák teljesülését is meg kell vizsgálni. A legfontosabb funkciók megjelenését, hatásukat a nyelvhasználatra a vallásos közösségek nyelvhasználatán keresztül a szociolingvisztika vizsgálja.

Milyen szerepe van a vallásos nyelvhasználatnak az identitás alakulásában?

A nyugati kereszténységen belül a köznyelvhez való igazodás egyre erősödő szándéka volt megfigyelhető a XX. században. Ezzel egyidejűleg viszont nem a vallásos közösségek megerősödése, hanem folyamatos elhalása tapasztalható. Egyes vélemények szerint a vallásos közösségek gyengülése a nyelvi „gettósodásnak” köszönhető, de a magukat nyelviileg is markánsan megkülönböztető vallási csoportok előretörése inkább ennek a nézetnek az ellenkezőjét látszik igazolni. A vallásos nyelvhasználat és identitás kapcsolatát a vallási közösségek nyelvhasználatán keresztül a szociolingvisztika eszközeivel vizsgálom.

Lefordítható-e egy szent szöveg?

A szent iratok közvetítésében a vallások gyakorlata meglehetősen eltérő: a szövegek szentségéhez általában azok változhatatlanságának érzete is kapcsolódik, de hogy a változatlan szöveg és a közösség változó nyelve közötti szakadék hogyan hidalható át, arra számtalan technika létezik. Az egyik út a fordítás lényegi kizárása (iszlám, hinduizmus);

a középút a szent szöveg változatlan megtartása mellett a megértést segítő alkalmi vagy írott fordítások használata (zsidóság); a harmadik lehetőség a szent szövegek fordításának támogatása (keresztyénség, buddhizmus). A fordítások esetében a kérdés a fordítás viszonya a szentséghez, ezt vizsgálom a fordításelméleti írások és a vallásos közösségek gyakorlatán keresztül.

Mi a feladata a szent szöveg fordításának?

A protestáns egyházaknál régóta, de a XX. század második felétől a római katolikus egyházban is egyre inkább kiemelt szerepe van a papok, lelkészek képzésében a „szent nyelvek” (héber, görög, latin) oktatásának. Ezek az egyházak a népnyelvű Bibliák kötelező liturgikus használata ellenére a Szentírás magyarázását a szent nyelvű szöveg alapján gyakorolják. Ez a gyakorlat azt sugallja, hogy a fordítás nem lép a szent nyelvű szöveg helyére, csupán közvetítő funkciója van. A fordítások elvi megalapozásában ez a szempont —tudomásom szerint— csak a Rosenzweig—Buber fordítás esetében játszott meghatározó szerepet. A fordítás közvetítő szerepének a fordítás-elméletben elfoglalt helyét vizsgálom az utolsó fejezetben.

Milyen nyelvi jelölők biztosítják a szent szövegek fordításában a fentebb meghatározott közvetítő funkció megvalósulását?

A fordító határozott utasítást vár a nyelvésztől, stiláris jegyeket, követhető elveket, az egyházi vezetők a nyelvpolitikai stratégiába beépíthető, mind teológiai, mind praktikus oldalról alátámasztott, döntéshozatalra alkalmas eredményeket. Ehhez világosan meg kell különböztetni a szent nyelven írt szövegek fent tárgyalt sajátos vonásaiból következő fordításelméleti konzekvenciákat az egyes fordítási problémák gyakorlati, sokszor eseti megoldásaitól, ill. a fordítói attitűdöktől. Ennek érdekében a fordítás közvetítő funkcióját megvalósító nyelvi jelölők meghatározásának lehetőségét is vizsgálom.

A „SZENT NYELV” MINT VALLÁSI JELENSÉG

Bevezetés

Amikor Rudolf Otto megírja a vallástudomány történetében fordulópontot jelentő „A szent”-et, küzd a szavakkal: újakat alkot (numinózus), újraértelmez régieket (függésérzet), segítségül hívja különböző nyelvek beszédes szavait (qádós, sacer), hiszen a vallás lényegének, a kimondhatatlannak a körülírására tesz kísérletet. Nem a kimondhatatlanról beszél, hanem a kimondhatatlan megtapasztalásáról, amely maga is túl van a tisztán racionális fogalmakkal leírhatón, túl a nyelv otthonos, jól ismert használatán. Ahhoz, hogy a „szent nyelv” használatának sajátos vonásait és a szent szövegek fordításának lehetőségeit és korlátait tisztán lássuk, szükséges először a jelenség vallásfenomenológiai elemzése. Mi a „szent”? Hogyan működik a nyelv, amikor a „szent”-ség megérinti az embert? Milyen sajátos nyelvhasználat kötődik a „szent”-tel való kapcsolathoz? Milyen formái alakultak ki ennek a nyelvhasználatnak, és miben fogható meg ezek egyedisége? Mit rögzít az írás ebből a nyelvből? — Ilyen és ezekhez hasonló kérdésekre keressük a választ ebben a részben.

Közelítésem a „szent nyelv” felé az általánostól tart az egyedi felé. A fenomenológia esszencialista irányzata (Otto, Scherer) —az ellene felhozott jogos kritika ellenére¹— biztosítja az általam bejárni kívánt úthoz az egyetemes alapokat, míg a történeti-tipológiai fenomenológia² (Kristensen, van der Leeuw) a vallási tradíciók egyes jelenségeinek az adott közösséghez tartozók szemszögéből történő vizsgálatával közelebbi támpontokat ad a „szent nyelv” működésének megértéséhez.

Elsőként a „szent” megfogható vonásait határozom meg Rudolf Otto nyomán, és annak kifejezőeszközei közül azokat, amelyek a nyelvhasználatot érintik. Ezután az ember nyelvi cselekvési formáit vizsgálom meg, ahogyan a vallásgyakorlásban a nyelvhasználat sajátos módjai megvalósulnak. A misztika nyelvének rövid bemutatásán keresztül arra a sajátos nyelvhasználatra kívánom felhívni a figyelmet, mely szinte minden vallásban megtalálható, és amely a megszokott, hétköznapi használattól teljesen idegen szempontokat érvényesít. Itt a nyelv funkciója az, hogy a misztikus tapasztalat tere, eszköze legyen (benne és általa jöhet létre ez a tapasztalat), elhagyva a nyelv általános működésének területét. Ma talán szélsőséges vallási formának tűnhet a misztika (annak ellenére vállalom e szó szinte naiv használatát, hogy tudatában vagyok annak: nem kevesen és bizonyosan joggal lehetetlennek tartják a vallásokban hasonló jelenség egy fogalom alá vonását), de ennek nemcsak univerzális jelenléte mond ellent, hanem az egyes vallásokon belüli —gyakran nem tudatosuló— megjelenése és népszerűsége is. Ezt majd a XVII. századi református misztikus, Gerhard Tersteegen egyik, a protestantizmusban ma is általánosan elterjedt énekével mutatom be.³

¹ Vö. TWISS—CONSER 1992a. 16.

² Ninian Smart kifejezése, ld. Uo. 24.

³ Népszerűségét jelzi, hogy csak a Liederdatenbank 29 német énekeskönyvet sorol fel, melyekben megtalálható (amelyek digitális formában is elérhetők, <http://www.liederdatenbank.de/song/219>), de a magyar-

Az esszencialista és a történeti tipologikus fenomenológia képviselői és módszerei után nem maradhat el az a megközelítés sem, amelyet egzisztencialista-hermeneutikai fenomenológiának neveznek.⁴ Az egzisztencialisták olyan célkitűzések, előfeltevések alapján vizsgálják e területet, mint az időhöz kötöttség, az interszubsztívitás és a nyelvhez kötöttség, melyek kikerülhetetlenül meghatározzák a világban való tájékozódásunk módját⁵ (és nem transzcendentálhatók) — ők maguk sem próbálnak semleges kutatóként kívül maradni vizsgálatuk tárgyán. A hermeneutikai irány, amely a vallás jelenségeit a nyelv által közvetített mivoltukban vizsgálja, Paul Ricoeur nevéhez kötődik, és részben azt tűzi ki célul, hogy leírja és értelmezze, mi a hívő (ill. a közösség) saját felfogása önnön világ-tapasztalatáról, másrészt pedig, hogy mi következik ennek eredményeiből az emberi létre vonatkozóan.⁶ Nyelvi meghatározottságán túl Ricoeur munkássága azért is kiemelkedően fontos, mert érdeklődése kiterjed a fordíthatóság kérdésére is.

Mindhárom megközelítésen belül csak azokra a jelenségekre térek ki, melyek a bevezetőben megfogalmazott kérdésekhez kapcsolódnak. Céлом tehát nem egy vallásfenomenológiai körkép megrajzolása, ami lehetetlen vállalat volna, hanem olyan egyetemes jelenségek felmutatása, melyek a szent nyelv fordításáról kialakítható álláspontot (álláspontomat) meghatározzák vagy befolyásolják.

A „szent nyelv” mint vallási univerzálé

A „szent”-ség lényege

A vallás (kiemelten is a kereszténység) racionalizált felfogásának kizárólagosságával szemben fogalmazza meg Rudolf Otto —könyve alcíme szerint— az isteni eszmében rejlő irracionális viszonyát a racionálishoz.⁷ A kereszténység nagy számban használt, „világos és egyértelmű” fogalmaival a hitépítő beszédmod azt sugallja, hogy ezek a racionális predikátumok kimerítően leírják az istenség lényegét — de ez következik a nyelv alapvető természetéből is, hiszen „minden szavakból felépülő nyelv elsősorban arra törekszik, hogy fogalmakat közvetítsen”.⁸ Otto viszont a „szent” meghatározását arra alapozza, hogy ennek megismerése „az értékelés sajátos kategóriája, mely ily módon csak a vallás területén fordul elő”, és hogy van benne egy olyan jellemző, amely „fogalmi megközelítéssel teljesen hozzáférhetetlen” (*arrhétón*).⁹ Éppen ezért alkot új szót, a numinózust,

országi felekezetek körében is kedvelt ének: *Evangelikus Énekeskönyv* 280, *Református Énekeskönyv* 165, *A hit hangjai* 328, *Baptista Gyülekezeti Énekeskönyv* 441, *Methodista Énekeskönyv* 178, MEÖT *Ökumenikus Énekeskönyv* 21, stb., a protestantizmus elágazásai világszerte ismerik.

⁴ TWISS—CONSER 1992a. 44.

⁵ Ahogyan az előbbi két irányzat sem tudja megkerülni ezeket, pl. a diakrónia a temporalitást, a felhasznált adatok a nyelvhez kötöttséget, a közösségek és a tradíció az interszubsztívitást valósítják meg, uo. 51k.

⁶ Uo. 57.

⁷ OTTO 1997.

⁸ OTTO 1997. 12.

⁹ Uo. 15.

hogy erről a fogalmilag hozzáférhetetlen vonásról beszélni tudjon. Még a szentet körülíró olyan kifejezés is, mint például a *tremendum*, „nem tekinthető racionális »fogalomnak«, hanem csak valami fogalomhoz hasonlónak”.¹⁰ Legközelebbi meghatározását a misztikában találja meg: ez az „egészen más”, amely kívül áll a megszokott, a megértett, az ismerős területén, sőt, szemben áll azzal.¹¹ Vagy úgy, mint *akatalépton*, kategóriáinkon és felfogóképességünkön túl lévő, vagy mint paradox, minden kategóriáinkkal ellentétesen, vagy mint antinomikus, önmagával is ellentétesen.¹²

A numinózus ezért nem fejezhető ki pusztán szavakkal, csak úgy adható és vehető át, mint az érzések: ráérzéssel és beleérzéssel. A szavak területén pedig az élő beszéd (*viva vox*) többletével: a közösség továbbvivő tulajdonságában és a személyes kapcsolat kifejező erejével.¹³ A közvetett formában történő kifejezés analogikus útvjáról írva pedig a szenthez kapcsolódó nyelvhasználat egyik lehetséges működési módjára ad számos példát (bár az Otto által jelzett „toldozott-foldozottság” ma már a katolikus misére sok helyen érvényesebb, mint az itt-ott hagyományhívebb lutheránusra!):

A valóban titokzatos —így mondtuk— több, mint a pusztán „érthetetlen”, de a kettő hasonló is, és ez olyan eseményekben nyilvánul meg, amelyek eleinte különösnek tűnnek, de a vonzás említett törvénye szerint azonnal érthetővé válnak. Például: hogyan lehetséges, hogy a *hallelujah*, a *kürialeison* és a *szela* éppen nem csökkentik, hanem kifejezetten fokozza az áhítatot, akárcsak a Biblia és az énekeskönyv régies, már nem egészen érthető kifejezései és „másféle” beszédmódja, vagy a kultusz ma már félig vagy teljesen érthetetlen nyelve, és hogy az emberek éppen ezeket szeretik és érzik rendkívül „ünnepélyesnek”? Vajon csak „régieskedés” ez, vagy pusztán ragaszkodás a hagyományoshoz? Biztosan nem. Inkább arról van szó, hogy e kifejezések által keletkezik és ezekhez kapcsolódik a misztérium, az „egészen más” érzése. Ide tartozik a mise latin nyelve, amit az egyszerű katolikus semmiképp sem szükséges rossznak, hanem rendkívül szentnek érez, az orosz liturgia ószláv nyelve, a lutheri német nyelv a mi istentiszteleteinken, de ide tartozik a kínai és a japán buddhista szertartások szanszkritja, „az istenek nyelve” Homérosz áldozati szertartásaiban és még sok minden más. Ide tartozik a görög liturgia és még sok más szertartás félig nyilvános, félig rejtett jellege. A mise lutheránus szertartásainkban fennmaradt toldozott-foldozott maradványai is áhítatosabb jellegűek —s éppen azért, mert felépítésük kevésbé szabályos és fogalmilag kevésbé rendezett—, mint az újabb szertartások, amelyeket jól tagolt sémák szerint építettek föl, mint afféle házi feladatot, amelyekben semmi sem esetleges, és ezért semmi sem jelentőségteljes, semmi sem szándékolatlan, és ezért semmi sem sejtelmes, semmi sem fakad tudatlan mélységekből, és ezért nem is szükségszerűen töredékes, semmi sem töri meg a »diszpozíció« egységét, és ezáltal nem is utal magasabb összefüggésekre, semmi sem pneumatikus, és ezért rendszerint nincs is benne sok lélek. — És miért olyan hatásosak a korábban említett dolgok? Éppen azért, mert a nem egészen megértett, a szokatlan (és egyúttal régisége révén tiszteletre méltó) dolgok rímelnék magára a titokzatosra, s úgyszólván jelképezik is, és azáltal, hogy valami hasonlóra emlékeztetnek, elő is idézik azt.¹⁴

¹⁰ Uo. 28.

¹¹ Uo. 35.

¹² Uo. 39–40.

¹³ Uo. 83k. „Nachgefühl und Eingefühl” (*Das Heilige*. Breslau 41920.) A magyar fordítás „utánérzés” kifejezését a félreérthetőség miatt kerültem.

¹⁴ Uo. 87–88.

*A nyelvhasználat alapvető jelenségei a vallásban*¹⁵

A vallás megőrizte a szónak azt az eredendő tulajdonságát, hogy élete és hatalma van. Az élőbeszéd szava egyszeri (ideje és tere az itt és most), és aki beszél, kilép önmagából: hatalmat gyakorol, de ezzel le is leplezi magát. „Aki szavakat mond, az erőket mozgat meg”, és ez a hatalom fokozható: a megemelt hang, az ének, az ujjongás, a sírás, és az érthetlenség (akár idegensége, akár halksága miatt) mind ezt erősíti, de leginkább, amikor frázisokká állnak össze, „mely szavait, hangzását és ritmusát tekintve rögzített”. A ritmus, a hangmagasság és a szórend „tartja össze” a szavakban a hatalmat, de ugyanilyen hatása van a szavak ismétlésének is.¹⁶ Az ilyen ujjongó-síró érthetetlen szavak, mint a halleluja, Kyrieleison, ámen a *szent szavak*, melyek minden racionalizálást túlélnek a vallásokban. Máskor a szavak tartalma is közrejátszik a hatalom létrehozásában. Ezek a *magasztos szavak* a szó erejénél fogva hatnak. Ilyen a szitok, az átok, az áldás, de ilyen az eskü is.¹⁷

Hatalom lehet az összetettebb nyelvi formákban is. A nyelv tevékeny szerepét látjuk a *mítosz*-ban, amely a maga eleven használatában a „jelenvaló és megélt realitás”, „egy hatalommal teli történés kijelentésének a megismétlése”: megalkotja a valóságot, formát ad neki. Kiragadja az eseményt az időből, az újra és újra eljátszás által most és mindig történik.¹⁸ Ha már a történetiség valamely pontjához kötődik (de nem a történelmi, hanem a mitikus múlthoz), többé nem mítosz, hanem *mondá*-vá lett. A *mese* pedig minden kívül áll, nincsen sem tér, sem idő, nincsenek identitások, nevek, és mégis, a mese elmondása is tett, kényszerítő hatalom, mely a szavakhoz kötődik (ezért nem lehet megváltoztatni a mese szavait).¹⁹

A hatalomgyakorlás legalapvetőbb formája mégis az *imádság*, ahol az ember felhagy minden külső cselekvéssel és közvetlen kapcsolatba kerül az istenséggel, így az imádságban minden kérés az örökkévalóság kontextusába kerül.²⁰ Az ima ereje a szavakhoz kötődik, jól mutatja ezt a nevek és helyek kimondásának szüksége (ez biztosítja, hogy jó helyre jut a kérés). A legkevésbé formulázott a felkiáltás (*epiklézisz*), mely az istenség megjelenését hivatott előidézni. Az ima az akaratok egymásnak feszülésének a helyszíne, párbeszéd, ahol a hatalom gyakorlása eltolódik, és úgy jelenik meg, mint az istenség „kényszerítése”, békén nem hagyása (mint az evangéliumi özvegyasszony a hamis bírót). Ahol az ember és Isten közötti akarat-struktúra háttérbe szorul, ott az imádság párbeszédét monológ váltja fel, amelyben mind a beszéd, mind a hallgatás mellékes.²¹

¹⁵ Van der Leeuw terminológiáját követem (a magyar fordításnak megfelelően) az egyes jelenségek megnevezésében, de nem megyek bele abba az általa is bizonytalannak mondott különbségtételbe, hogy melyik Isten szava és melyik az emberé, vö. LEEUW 2001. 367.

¹⁶ Uo. 351–355. A Leeuw által közölt nagy mennyiségű adatból jobbra csak a nyelv megjelenési formáinak és a kapcsolódó motívumoknak (idő, akarat, hatalom, stb.) a bemutatására szorítkozom. A meghatározások egyes részeit — ha szükségesnek tűnt — szó szerint idézem, egyébként tömör kivonatukat igyekszem adni.

¹⁷ Uo. 355kk.

¹⁸ Uo. 360k.

¹⁹ Uo. 362kk.

²⁰ Vö. KRISTENSEN 1992. 168.

²¹ Vö. LEEUW 2001. 367–373.

A szenttel való találkozás, a megrendülés különféle verbális reakciókat válthat ki: ilyen a hang felemelése (kiabálás vagy ének), mely mozgásba hozza a hatalmat, melynek legfontosabb formája a *dicséret*, a dicsőítő ének.²² A dicsérettel az ember megerősíti, rögzíti azt a hatalmat, amellyel szembesül, egyszersmind elfordul saját hatalmától. Ilyen lehet a *dúdolás* (pl. a glosszolália), ahol az embernek nincs hatalma afölött, amit mond: vagy ellenállhatatlan kényszert érez arra, hogy beszéljen, vagy pedig nem akar beszélni, hanem valaki más beszél rajta keresztül.²³ És ilyen reakció lehet a *hallgatás* is. Nem csak a néma csönd, de a rögzített nyelv is a hallgatás egy formája: „amikor ő a liturgia szövegét mondja, azalatt neki hallgatnia kell”. Ez nem pusztán a megrendülés kifejezése, hanem a kinyilatkoztatás közvetítése is.²⁴

A szent szó írott formája nem helyettesíti a kimondott, eleven szót, továbbra is szükség van annak recitálására, hogy ereje megvalósuljon. Az *írott szó* egyfelől kezelhetőbb, hatalomba keríthető, és korlátozza az eleven szó hatalmát (kanonizálás), másfelől a szent szavakat tartalmazó írás maga is szentté válik.²⁵ Ahhoz, hogy az írott szó ismét elevenné (aktuálissá) váljon, szükség van a hagyományra, mely a helyes értelmezés módját közvetíti — akár csak a recitálás szabályait értve ezalatt, akár egy kifinomult hermeneutikát.

A misztikus tapasztalat nyelve

Egészen sajátos, a vallások között mégis univerzális jelenség a *szent* misztikus megtapasztalása. Itt a megismerésben az én határai és a külvilág korlátai is felbomlanak, „megszűnik a szubjektum és az objektum kettőssége”.²⁶ Más megfogalmazásban a misztika lényege az én és az egészen más azonosságának a tapasztalata.²⁷ A misztikus a megismerés hatalmát nem akarja semmire sem használni, a lényeg neki a megismeréshez vezető út, melynek vége a semmivé léte. Éppen ezért a misztika lényege a hallgatás, akkor is, ha ez a hallgatás gyakran túlaradó beszédességben nyilvánul meg.²⁸

Az egyik jól ismert újkori misztikus a református Gerhard Tersteegen, aki gyülekezeti énekszövegein keresztül a mai napig közismert mind a református, mind az evangélikus, mind az ún. „újprotestáns” egyházakban. Központi gondolata, Isten jelenlétének megtapasztalása, egyszer úgy jelenik meg nála, mint Isten közelsége titkának körülírása képekben és hasonlatokban; máskor pedig mint az az út, amely ehhez az élményhez vezet.²⁹ Ez az Isten-tapasztalat nem kimondható, nem tanítható, és ha az ember meg-

²² Uo. 374k.

²³ Uo. 375. A hatalomnak való kiszolgáltatottság mértéke nagyon eltérő lehet. A próféta esetében ez a hatalom olyan mértékű is lehet, hogy teljesen maga alá gyűri az emberi akaratot. A prédikátor csak közvetíti Isten már megtörtént tetteit, szavait, de ebben a közvetített szóban is hatalom van, vö. uo. 196–202.

²⁴ Uo. 376.

²⁵ Uo. 378–384.

²⁶ Uo. 427.

²⁷ Vö. EARLE 1992. 99. Az én azért képes megérteni a transzcendensre utaló beszédet, hiszen önmaga is transzcendens, uo. 102.

²⁸ Vö. LEEUW 2001. 434.

²⁹ Vö. LUDEWIG 1986. 75.

próbálja is körülírni, a körülírásban sem lehet a képekkel vagy a fogalmakkal együtt a tapasztalat tárgyát megismerni.³⁰ Közkedvelt éneke, a „Gott ist gegenwärtig”³¹ is ezt példázza: „megértése” nem a mondanivaló logikai felépítéséből fakad, hanem az együtt-énekülés, a részvétel során a szövegben foglalt beszélő személyének változásával az éneklő saját személyről alkotott képe (öntudata) is megváltozik. Az énekekben sorra változnak a beszédmódok —egy felhívással kezdi („lasset uns anbeten und in Ehrfurcht vor ihn treten”), majd a második strófa végi, rövid, imaforma átvezetéssel a 3. versben rátér egy „mi” formában elmondott hitvallásra, mely az isteni kinyilatkoztatásra válaszul az ember önátadását fejezi ki („Seele, Leib und Leben / Dir zum Eigentum ergeben”), hogy a 4–8. versekben a személyes imádság hangja szólaljon meg egyes szám első személyben— és így rajzolódik ki a „Weg der Wahrheit”.³² Az ötödik strófa egymást váltó és egymásnak ellentmondó képei³³ —a levegő, melyhez a lebegés társul, majd ezzel ellentétesen a feneketlen óceán, melyben elmerül, és egészen eltűnik— az eddigi személyesség (az én–te viszony) ellen hatnak, valami olyat fejeznek ki, amelyet a személyes kapcsolat képe már csak elfedni képes.³⁴ Ahogy az én–te viszony több, mint a harmadik személyben leírható tapasztalat, úgy több ennek a viszonyoknak a feloldódása az unio mystica-ban („Lass mich ganz verschwinden”). A levegő vagy az óceán képe tehát nem személytelen, hanem személyentúli.

Az itt használt nyelvben még a képek viszonya is kérdéses a jelentéshez. Lehet-e köze a nyelv által kifejezhető (az érzékelhető világhoz tartozó) jelentésnek a szenthez? Hansgünter Ludewig német evangélikus lelkész csak óvatosan érinti azt a kérdést, hogy Tersteegen misztikus Isten-ábrázolása mennyiben tekinthető panteistának.³⁵ Heinrich Forsthoff tézisé (hogy Tersteegen a transzcendens Istent egy immanens istenképre, azaz a keresztény hitet pogány misztikára cserélte fel) Ludewig a keresztény hit és a pogány misztika ilyen megkülönböztetésének tarthatatlan voltának bemutatásával cáfolja, hiszen ez azt jelentené, hogy a kereszténység Istenre vonatkozóan csak szociális szférából vett szimbólumokat (Úr, király, pásztor, stb) használ, a misztika pedig a természeti képek köréből merít (élet, világosság, levegő, erő).

³⁰ Uo. 100.

³¹ Például *Evangelisches Gesangbuch* 165. — magyarul Csomasz Tóth Kálmán fordításában a legismertebb: „Itt van Isten köztünk”, *Református Énekeskönyv* 165. dicséret.

³² Vö. LUDEWIG 1986. 106.

³³ Ez a leginkább misztikus töltetű versszak a magyar énekeskönyvekben hiányzik(!), a német szöveg: „Luft, die alles füllet, / drin wir immer schweben, / aller Dinge Grund und Leben, / Meer ohn Grund und Ende, / Wunder aller Wunder: / ich senk mich in dich hinunter. / Ich in dir, du in mir, / lass mich ganz verschwinden, / dich nur sehn und finden!” *EG* 165. — Az ének elemzését ld. LUDEWIG 1986. 101kk.

³⁴ Vö. LUDEWIG 1986. 127.

³⁵ Ludewig egy terjedelmes lábjegyzetben tér ki erre, előbb Heinrich Forsthoff (a nemzeti szocializmust támogató Deutsche Christen képviselője, aki Tersteegen misztikájából doktorált Ritschnél 1918-ban) Tersteegent panteizmussal vádoló álláspontját felidézve, majd a kortárs kritika mellett Rudolf Ottóra (OTTO 1926) és Kerényi Károlyra (KERÉNYI 1967) hivatkozva cáfolja azt, vö. LUDEWIG 1986. 129. 4. jegyzet. A bő 300 oldalas monográfiában Ludewig csak Forsthoff és korábban Gerardus Kulenkamp álláspontját idézve említi meg a panteizmus kérdését.

Forsthoff szembeállítás (szociális–természeti) szokatlan, hagyományosan a bibliai istenábrázolás antropomorf voltát szokás hangsúlyozni, amely természetesen magába foglalja ugyan a szociális képeket is, de elsősorban mégis az ember testi felépítésének megfelelő ábrázolást jelenti: szeme, füle, karja, lába van, szeret és haragszik, munkálkodik és megpihen, stb.; antropomorf voltának legfőbb ábrázolása maga a teremtéstörténet, mely szerint az ember az Isten képére és hasonlatosságára teremtett. Ritkábban, de a Biblia is használ természeti képeket (például³⁶ Ps 18,9 „Füst szállt fel orrából, és szájából emésztő tűz; izzó szén gerjedt belőle.” vagy 29,3 „a dicsőség Istene mennydörög”; 27,1 „az Úr az én világosságom”; 36,10 „a te világosságod által látunk világosságot”; 84,11 „mert nap és paizs az Úristen”; 91,4 „tollaival fedez be téged, szárnyai alatt leszen oltalmad”), de ezek, még ha olyan gyakran ismétlődő képek is, mint a „kősziklám” (2Rg 22,2.47; Ps 18,2.46; 19,14; 31,1; 62,2.6.7; 92,15), mindig megmaradnak metaforának, és az istenismeret áttételes voltát jelzik.

Tersteegen vitatott képei: „Luft, die alles füllet” és „Mehr ohn’ Grund und Ende” nem mondanak ellent sem a szűkebb értelemben vett bibliai, sem a tágabb keresztény hagyománynak, mivel a természetből nyerhető (és így az általuk kifejezhető) istenismeretet egyik sem veti el. A mindent betöltő levegő mint Isten mindenütt jelenvalóságának képe, melyhez a felemelkedés, a lebegés, a szabadság érzése társul, és a végtelen, feneketlen tenger mint Isten határtalanságának és vele szemben az ember semmi-voltának érzését ébresztő metafora³⁷ éppúgy az istenismeret közvetettségét jelzi, mint a zsoltáros képei: „Niemand ist uns von Natur weniger bekannt als Gott und wir selbst”.³⁸

Isten jelenlétének megtapasztalása és a nyelv szerepe e tapasztalás létrejöttében (például az imádság és az ének során) központi jelentőségű a misztikus teológiában, de a misztikus nem a természetben keresi Istent, hanem önmagában, a külső csak árnyék, a lényeg belül van. A legfontosabb, az Istennel való egyesülés csak lélekben lehetséges, ezért mindaz, ami a külső világhoz tartozik, így az arra vonatkozó nyelv is, csak előkészítő jellegű, hogy Isten jelenlétének megtapasztalása után az istendicséretnek adjon hangot.

A határok felbomlása azonban nemcsak a személyiség határait érintheti (unio mystica), de jelentheti a logika szabályainak felbomlását is, például az ellentmondásmentesség elvének elvetését (hiszen az elme el tudja képzelni az ellentmondást, enélkül el sem vethetné, tehát az elmében igenis létezik).³⁹ Így hangozhatott el Eckhart mester szájából: „Kérjük Istent, hogy szabadok legyünk istentől”.⁴⁰ Már az az állítás is, hogy „a transzcendens kimondhatatlan”, önmagában hordja a megnevezés szükségességét, melynek lehetetlenségét állítja. Így a misztikus vagy hallgat, vagy különbséget tesz aközött, amiről nem lehet beszélni (Istenről magáról), és aközött, amiről lehet (Istenről, amint értelmünk felfogja), vagy nem oldja fel az apóriát, és marad az *apophatikus* vagy negatív teológiának is nevezett beszédmód.⁴¹

³⁶ Az itt következő példák Károli Gáspár revideált fordításában (1908-as kiadás).

³⁷ Ludewig Tersteegen levelezésén keresztül részletesen bemutatja e képek használatát, vö. LUDEWIG 1986. 128–134. és 135–150.

³⁸ TERSTEEGEN: *Weg der Wahrheit*. Essen 1865⁸. 308. Idézi LUDEWIG 1986. 194.

³⁹ Vö. EARLE 1992. 105.

⁴⁰ „Her umbe sô biten wir got daz wir gotes ledic werden” (DW 2,493:7) — idézi MILEM 2002. 30–31.

⁴¹ Vö. SELLS 1994. 2.

Az apophatikus beszédmód első kidolgozójának általában az V. századi Ps-Dionysioszt tekintik,⁴² aki elkülöníti egymástól az Isten lényegére és tevékenységére vonatkozó kijelentéseket: Isten lényéről lehetetlen bármilyen kijelentést tennünk, mivel Isten lényege szerint megismerhetetlen és ezért név nélküli.⁴³ Ha azonban mégis közelebb akarunk kerülni a róla szóló lényegi kijelentésekhez, akkor ez kétféle módon történhet: a) negatív leírásokban —pl. Isten „minden teremtettségtől és mozgástól, minden élettől, minden képzettől és véleményről, minden szótól, gondolattól, szellemi megértéstől, minden léttől és minden állapottól, minden rendelkezéstől, egységtől, határtól és végtelenségtől, és mindattól, ami csak létezik, messzemenően elvonatkoztatott”⁴⁴—, vagy b) „alkalmas szimbólumokkal”.⁴⁵ Az Isten munkájáról szóló kijelentések azonban lehetségesek, sőt, a kinyilatkoztatás révén benne vannak a Bibliában. *De mystica theologia* c. munkájában Dionysios a nemismerés általi megismerés szerepét hangsúlyozza.⁴⁶

A misztika nyelvhasználatáról Michael Anthony Sells, chicagói iszlamológus, misztikakutató úgy beszél, mint a misztikus nem-beszélés transzreferenciális nyelvéről,⁴⁷ ahol a jelentés egybeolvad kijelentésének eseményével (meaning event), mert a lényeg azonos a megvalósulással, és ezt nem állítja róla, hanem megvalósítja („a jelentés-esemény a misztikus egyesülés szemantikai analógiája”). Az apophatikus nyelv tehát nem valami tárgyra irányul, hanem arra tesz kísérletet, hogy az olvasóban felidézzen egy olyan eseményt, mely analogikus a misztikus egyesüléssel.

Nyelvi meghatározottságunk

A vallási jelenségek vizsgálatában megkerülhetetlen szerepe van a nyelvnek. Ez az alapelv határozza meg a fenomenológia egzisztencialista-hermeneutikai irányát, különösen is Paul Ricoeur gondolkodását. Ricoeur egy fontos tanulmányában a vallásos jelenségeket oly módon vizsgálja, hogy megpróbál eljutni a vallásos közösség hitének „eredeti kifejezéseihez”, melyeken keresztül a közösség tagjai értelmezik vallásos tapasztalatukat saját maguk vagy a kívülállók számára.⁴⁸ „Eredeti kifejezések” alatt nem teológiai állítá-

⁴² Felvett nevéen: Dionysios Areopagitis. *De divinis nominibus*. Ed. B. R. SUCHLA: *Corpus Dionysiacum*. I. *Pseudo-Dionysius Areopagita: De divinis nominibus*. [Patristische Texte und Studien 33.] Berlin, De Gruyter 1990. 107–231; *De mystica theologia*. Ed. G. HEIL — A. M. RITTER: *Corpus Dionysiacum* II. *Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*. [Patristische Texte und Studien 36.] Berlin, De Gruyter 1991. 141–150. E művek elemzéséhez ld. RITTER 1993. 103–115.) Vö. LOSSKY 1961.

⁴³ *De divinis nominibus*. I,4–5. és 6. 114–116.118.

⁴⁴ *De div. nom.* I,5. 117.

⁴⁵ *De div. nom.* I,4. 115.

⁴⁶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γινῶναι. *De mystica theologia* II. 145. Ld. még e dolgozat 41–42. lapjain.

⁴⁷ „Transreferential language of mystical unsaying”, ld. SELLS 1994. 9k. Sells meghatározását kivotolom e két mondatban.

⁴⁸ Vö. RICOEUR 1974a. 71–85; az idézett részlet: 73kk. E két bekezdésben a cikk gondolatmenetét vázoló fel. Ricoeur maga is beszél arról, hogy hermeneutikájában milyen meghatározó volt Gerhard

sokat ért, hanem az elbeszélésekben, próféciákban, törvényi szövegekben, bölcs mondasokban, himnuszokban, imádságokban és liturgikus formulákban, stb. megtalálható kifejezéseket.⁴⁹ Az itt felsorolt irodalmi formákat „beszédmódok”-nak nevezi, mert nem az utólagos kritikai osztályozás eszközeiként, hanem a szövegek megalkotásában betöltött szerepük alapján használja ezeket. Ricoeur egyik alapfeltevése, hogy a szöveg jelentését az a kifejezőmód határozza meg, amely ezekhez a beszédmódokhoz kötődik, így ezek sokfélesége a nyelv polifóniáját eredményezi. (Ricoeur a beszédmódok jellemző kifejezőmódját szisztematikusan nem határozza meg.⁵⁰) A jelentés fogalmát —Gottlob Frege nyomán—⁵¹ két szintre bontja, a jelentés és a jelöllet szintjére (ahol a két szint különbségének megértéséhez a nyelv idealizált létének és a beszéd konkrét megvalósulásának az analógiája ad alapot). A *jelentés* a szövegben immanens, a strukturális elemzéssel elérhető, és újra és újra azonosítható, ez a jelentés publikus vonása; a *jelöllet* a valóságra vonatkozik, mely egyedi, történetileg és kulturálisan változik.⁵²

Az igazi nehézség az írással jelentkezik, melyben nincsen közös beszédhelyzet, eltűnik a jelölés demonstratív vagy denotatív vonása. Ennek az elsődleges jelölésnek a hiánya teszi lehetővé azt a másodlagos jelölést, amely a husserli *Lebenswelt*-re és a heideggeri *In-der-Welt-sein*-ra vonatkozik (ez jellemzi a költői és a fiktív beszédmódot is). Ricoeurnek ez a világ „a szöveg világa”, ahol az én lakhat és ahová kivetítheti legbensőbb lehetőségeit.⁵³ Eddig megegyezik a költői és a vallásos nyelv. Ám a vallás nem kivetítésről beszél, hanem arról, hogy mi magunk is ott vagyunk (teológiai nyelven: „az Isten országa elközelített”), és hogy „azokra a legbensőbb lehetőségeinkre hivatkozik, melyek ennek az országnak a jelentéséből indulnak ki, és nem belőlünk”.⁵⁴

A vallásos nyelv legfontosabb vonása az Istenre vonatkozó jelölők központi szerepe. Ez fogja össze a különféle beszédmódokat, de egyszersmind tökéletlenségüket is jelzi, azt, amit nem képesek megragadni.⁵⁵

von Rad hatása, de itt világosan látszik a formatörténeti iskola eredményeinek a továbbgondolása is (vö. Ricoeur 1974b. 377–397).

Ricoeur az átélés módszerét követi, mégpedig a tapasztalat nyelvi kifejezésének átélésén keresztül. Erre pedig nem a racionalizált, fogalmi vagy quasi-fogalmi szinten megfogalmazott szövegek az alkalmasak, hanem azok, ahol a nyelv performatív használata valósul meg, vö. TWISS—CONSER 1992a. 58kk.

⁴⁹ Ricoeur a „Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation” c. esszéjében (RICOEUR 1980. 47–77) öt ilyen beszédmódot különböztet meg az Ószövetségben: elbeszélő, prófétai, előíró, bölcsességi és himnikus. David Pellauer ezeken kívül még három újszövetségi beszédmódra is hivatkozik (példázat, példabeszéd és eszkatologikus mondas) Ricoeur munkáiban, vö. PELLAUER 1981. 270. A cikk francia szövege: Paul RICOEUR: „Herméneutique de l'idée de Révélation” (1977), in *Ecrits et Conférences 2. Herméneutique*. Seuil, Paris 2010. 197–269.

⁵⁰ A beszédmódok rövid jellemzését ld. PELLAUER 1981. 272kk.

⁵¹ Fregénél *Sinn* és *Bedeutung*, Ricoeur angol fordításában *sense* és *reference*.

⁵² Vö. PELLAUER 1981. 270.

⁵³ „What is to be interpreted in a text is a proposed world, a world that I might inhabit and wherein I might project my ownmost possibilities”. RICOEUR 1974a. 80.

⁵⁴ Uo. 82.

⁵⁵ Uo. 83.

A rítus és a rituális nyelv

A szenttel való találkozás és az ehhez kötődő nyelvhasználat legfontosabb területe minden vallásban a rítus. A rítus, amely Roy Rappaport, a jelentős amerikai antropológus fenomenológiai igényű meghatározása szerint „olyan formalizált cselekvések és nyelvi aktusok többé-kevésbé változatlan sorozatának a megvalósítása, melyeket nem teljes mértékben azok kódoltak, akik megvalósítják”.⁵⁶ Ez a meghatározás nem zárja ki az egyénileg végzett rítusokat, de Rappaport éppúgy a közösségi rítusokat tekinti elsődlegesnek, mint Émile Durkheim.⁵⁷ A továbbiakban e meghatározás legfontosabb elemeit veszem sorra: a formalizációt, a megvalósítást, és a nyelvi aktusra vonatkozóan a jelentés és a kommunikációs helyzet kérdését is. A változatlanság és az előrekódoltság kérdését ezeken belül tárgyalom.

A rítus nyelvének formalizáltsága

A rítusokban használt nyelvi aktusok⁵⁸ alapvetően verbálisak (szavakat mondunk, melyek többnyire szimbolikusan jelölnek), és ezek a szavak vagy összetettebb nyelvi formák többnyire előre meghatározottak, és formalizáltságukkal nem csak az adott rítus sajátos formáit valósítják meg, hanem az egyediben az általános rituális formát is.⁵⁹ Nyelvi formájuk általános ismertetőjegyei —az előre rögzítettségén túl⁶⁰—: a sztereotip és a stilizált jelleg, gyakran archaikus szavak meghatározott szekvenciáiból állnak, sajátos és gyakran pontosan meghatározott körülmények között ismétlik ezeket, és nagy hangsúly

⁵⁶ „The term ritual ... denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers”, ld. RAPPAPORT 1999. 24. Ez a rítus-fogalom magába foglalja a nem vallási rítusokat is, sőt, az állatvilágban megfigyelhető hasonló viselkedésmódokat is, de itt csak a vallási rítusokkal foglalkozom, ezért fordítottam a tágabb értelmű „utterances”-t „nyelvi aktusok”-nak. (A továbbiakban rítus alatt a vallási rítust értem és a szerzőhöz hasonlóan a liturgiát is ebben az értelemben használom szinonim fogalomként.) Ebben a fejezetben Rappaport rítus-kutatásának kiemelkedően fontos eredményeit igyekszem a vallás nyelvhasználatára vonatkozóan röviden összefoglalni. Az erős sűrítés miatt az idézőjelek hasznavehetetlenné váltak, ezért itt külön jelzem, hogy csak a következtetésekben adok saját véleményyt.

A rítus-kutatás a magyar néprajzkutatásban is fontos szerepet tölt be, ennek összefoglalásához ld. VOIGT 2010; GÉMES 1986. 236–238; de nagy haszonnal forgathatók a Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár sorozat kötetei is.

⁵⁷ DURKHEIM 1995. 207kk.

⁵⁸ Nem csak a nyelvi aktusok formalizáltak, de ugyanez igaz a cselekvésekre is, amelyek éppen formalizáltságuk okán, szintén jelentésteljesek, vö. RAPPAPORT 1999. 29. A forma olyan meghatározó a rítusban, hogy többnyire formai vonásai alapján gondolunk rítusnak egy eseményt.

⁵⁹ Vö. RAPPAPORT 1999. 29. A cselekvések formalizáltsága a funkcionalitás ellentétéként is érthető, hiszen a cselekvés nem irányul közvetlenül semmilyen evilági gyakorlatias cél elérésére, a materiális hatékonyság hiánya jellemzi, vö. uo. 46.

⁶⁰ A rítus elemei többnyire előre meghatározottak, az invenció (akár személyes, akár kollektív) erősen korlátozott. Ha mégis van változtatás, akkor is inkább egy régi formához való visszatérésként értelmezik. Egy új rítus „szerzőség”-ének a felelőssége idegen a rítusoktól, vö. RAPPAPORT 1999. 32k.

esik a pontos (sajátos és előre meghatározott) kiejtésükre.⁶¹ A rituális formulák esetében szentségük (mint a szent tárgyak esetében is) az elkülönítettséget is jelenti, a hétköznapi nyelvhasználatától való elválasztást előírások, tiltások és a kifejezés pontossága által.⁶² A rituális formulák tehát nem a mindennapi nyelvhasználathoz tartoznak, körülbelül úgy viszonyulnak ahhoz, mint a rituális testtartások és gesztusok a hétköznapihoz.⁶³

A rituális nyelv egyik legfontosabb vonása a korlátozottság: a nyelvben rejlő lehetőségek, a variációk és alternatívák szabályozása a szentség által.⁶⁴ Ez biztosítja a változatlanlanságot, az állandóságot, ikonikusan jelzi az örökkévalóságot.

A rítus gyakorlása mint performansz

A rítus gyakorlása a rítus alapvető feltétele, enélkül nem létezik rítus. A közösség a rítus gyakorlásában nem hallgatóság, hanem a rítus megvalósítója, résztvevő (ennek kommunikációs következményeit lásd később), aki ezáltal jelzi, megjeleníti saját maga és mások számára is (önmagára vonatkozó üzenet),⁶⁵ hogy elfogadja azt, ami a rituális-liturgikus kánonban kódolva van. Ez az önmagára vonatkozó üzenet minden liturgia szerves része, és mivel ezt a rítus változó elemei teszik lehetővé, ebből következik a változó elemek szükségessége a liturgiában.⁶⁶

A liturgiában való részvétel nem annyira jelez valamit a résztvevők jelen állapotáról, mint inkább hatást gyakorol arra, döntéseket alakít ki azzal kapcsolatban.⁶⁷ A cselekvés és a nyelvi aktusok módja szervesen összekapcsolódik azzal, amit tesznek és mondanak, a rítus gyakorlása maga is az üzenet részévé válik.⁶⁸

A részvétel viszont szükségessé teszi a „ritualizációt”,⁶⁹ a résztvevők oktatását és felkészítését arra, hogy a rítus üzeneteit átadhassák (többnyire önmaguknak). Ez Rappaport szerint egyfajta pszeudo-csecsemőkorba való visszatérés (a csecsemő preverbális kapcsolatához az anyjával), amely révén a jelölt az egyedfejlődés nyelv előtti korszakába

⁶¹ Vö. RAPPAPORT 1999. 151.

⁶² Vö. RAPPAPORT 1999. 283.

⁶³ Vö. RAPPAPORT 1999. 151.

⁶⁴ Vö. RAPPAPORT 1999. 322; BLOCH 1974. 56.

⁶⁵ „Self-referential messages”, vö. RAPPAPORT 1999. 52.

⁶⁶ Vö. RAPPAPORT 1999. 118kk és 70.

⁶⁷ Vö. RAPPAPORT 1999. 108. „A rítusban megjelenő önmagára vonatkozó üzenetek nem csupán elmondanak valamit a résztvevő helyzetéről. Tesznek azzal valamit.”

⁶⁸ Vö. RAPPAPORT 1999. 38.

⁶⁹ Erikson kifejezése, idézi RAPPAPORT 1999. 111. A rítus-tanulás Wallace nyomán nem megerősítés, nem kondicionálás, nem is imprinting, hanem disszociáció. Ez a kognitív és affektív elemek újrastrukturálása, mely annál hatékonyabb, minél inkább kizárja tudatából az egyén a más tárgyak kapcsán megtanult, környezetből észlelt jeleket. Elsőként meg kell tanulnia a rítus által teremtett új státuszához kapcsolódó jogokat és kötelezettségeket és értékelni ezeket; második szakasz a szepa-ráció, amikor a hétköznapi realitás kánona összetörik, a tudatosság állapota megváltozik; a harmadik szakaszban megváltozott tudatállapotában mások befolyására új szintézist alkot; negyedik szakasz a végrehajtás, tehát az új kognitív struktúrájának megfelelő cselekvés, végül pedig a fenntartás, az újra megerősítés szakasza. Idézi RAPPAPORT 1999. 389.

visszalépve a vallásos nyelv által megfogalmazott (Rappaport szerint megalkotott) szent-ség-tudat előtt találkozhat a numinózussal.⁷⁰

A rítusgyakorlás részvétel jellegének van még egy fontos vetülete: a performativitás: a rítusokban gyakori, sőt néha központi jelentőségű az olyan megnyilatkozás, amely vagy a résztvevő vagy a környező feltételek megváltozását hozza létre.⁷¹ Ennek egyik feltétele, hogy létezzék egy olyan elfogadott konvencionális eljárás, amely bizonyos konvencionális hatást eredményez, és ez adott a rítusban, sőt, a rítus gyakorlása teremti meg ezeket a konvenciókat.⁷²

A rítusban való részvétel a tudatosság módjának a megváltozását is elősegíti: a hétköznapi dolgokban többnyire racionális tudatosság (legalábbis részben) átadja a helyét a metaforikus gondolkodásmódnak és az érzelmeknek (ez a *kommunitás* tudatállapota). Ennek okozója jórészt a rítus temporális vonásaiban keresendő: a megnövekedett tempó, a repetíció és a ritmikusság (ez utóbbi nem csak az egyénben hat fiziológikusan, hanem a csoportot is összhangba hozza).⁷³ A rítusban résztvevő maga is a rítus részévé válik, és ez az azonosulás teszi lehetetlenné a rítus elutasítását.⁷⁴

A jelentés, a megértés és a szentség hierarchiája a rítusban

A rituális nyelvhasználatban Rappaport három, hierarchikusan rétegzett jelentésszintet különít el.⁷⁵ 1. Az *alacsonyszintű jelentés* a mindennapi szemantikai értelem, amely a distinkciókon alapul (a világot különálló tárgyakra osztja fel), eszköze a taxonómia, meglehetősen objektívitás jellemzi. 2. A *középszintű jelentés*, amely az előbbi distinkciók érzelmileg is meghatározott értékek szerint történő korlátozása a látszólag különálló jelenségek közötti hasonlóságok felfedezésével (ezáltal a különálló tárgyak között kapcsolatokat alkot); eszköze a metafora; kognitív eljárásokon keresztül mintázatok felismerésén alapul, ezért érzelmileg terheltebb, mint az előbbi, így a jelentések is szubjektívebbek (más oldalról nézve: közvetlenebbek). 3. A *magasszintű jelentés* azonosságon vagy egységen alapul, önmagunk más(ok)kal való radikális egyesítésén, a participáción keresztül. A távolság a jelölő, jelölt és befogadó között radikálisan lecsökken, a jelentés már nem referenciális, hanem állapotává válik, egy egészzé egyesíti a világot.

A jelentés hierarchikus szintjeivel egyértelmű kapcsolatba nem hozva, de talán attól nem is függetlenül a liturgia megértésrendszerét is három hierarchikusan felépülő szintre tagolja,⁷⁶ ezek különböztetik meg a fundamentálist a helyzetfüggőtől. A legfelső szint a *végző szent posztulátumok* (Ultimate Sacred Postulates) szintje. Ezek nem materiális

⁷⁰ Vö. RAPPAPORT 1999. 390. A szerző szóhasználatában a „szent” (*sacred*) a vallás nyelvi aspektusát, a „numinózus” (*numinous*) a nem nyelvit, az érzelmit, a kimondhatatlant, vö. uo. 23k.

⁷¹ Például a keresztség esetében, vö. RAPPAPORT 1999. 114kk. A performativitást a rítusban megerősíti a szó mágikus hatalmával való összekapcsolása is.

⁷² Vö. RAPPAPORT 1999. 125k. Ezt metaperformativitásnak nevezi.

⁷³ Vö. RAPPAPORT 1999. 219kk.

⁷⁴ Vö. RAPPAPORT 1999. 119. Az elfogadás nem azonos a hittel, az elfogadás kollektív aktus.

⁷⁵ Vö. RAPPAPORT 1999. 71–73.

⁷⁶ Vö. RAPPAPORT 1999. 264–282.

dolgokat jelölnek, nincs közvetlen közük a társadalmi/közösségi léthez, de ezek biztosítják (és szentelik meg) a megértés teljes rendszerét (ilyen a kereszténységben a *Credo*, a zsidóságnak a *Sema*). Minden ilyen posztulátum kerüli a konkrétságot, alacsony a társadalmi vonatkozása, örök, változatlan, abszolút hatékony és abszolút tekintély, fundamentális és lényegéből fakadóan szent. Ezek a szövegek a közösség (meta)performatív aktusának eredményei, és megkérdőjelezhetetlen minőségük (amit a gyülekezet tulajdonít nekik) objektív verifikálhatatlanságot és abszolút falszifikálhatatlanságot jelent. Ez a megkérdőjelezhetetlenség adja a szentségüket. A második szint a *kozmológiai axiómák* szintje, ezek jelentik a mindennapi életre vonatkozó szabályok logikai alapját azáltal, hogy biztosítják a világ rendjét meghatározó alapvető oppozíciókat (férfi–nő, „tisztá” – „tisztátalan”, jó–rossz, stb). Ezek közvetítő szerepet töltenek be a legfelső és az alsó szint között: anélkül változhatnak, hogy ez érintené a végső posztulátumokat, ugyanakkor ezeknek az axiómáknak már gyakran van konkrét politikai, társadalmi, ökológiai vonatkozásuk. A harmadik szint a kozmológiai axiómákat transzformáló *viselkedési szabályok*. Mivel a mindennapi élethez legszorosabban ez a szint kapcsolódik, ez van a leginkább kitéve a változásoknak, de ezek a változások a felette álló szinteket nem érintik.

Rappaport rendszerében nem csak a megértés van a végső szent posztulátumok alá rendelve, de minden kijelentés ehhez kapcsolódóan és a kapcsolódás mértékében részesül a szentségben is. Így a szentség mértéke egyenesen arányos a tartóssággal, az általánossággal, a hatékonysággal, a tekintéllyel és a változhatatlansággal, és fordítottan arányos a társadalmi vagy anyagi meghatározottsággal, a konkrétsággal.⁷⁷ Ennek megfelelően a szentség kivételének és azzal párhuzamosan a fenti tulajdonságokban való részesevésnek a mértéke szerint a következő rendbe állítja a rítusokban használt kifejezéstípusokat: 1. mítosz, 2. kozmológiai axiómák, 3. a rítusokat elrendelő szabályok, 4. társadalmi helyzet változását okozó cselekedetek és nyelvi aktusok, 5. kiemelt exegézisek (pl. pápai *ex cathedra* kijelentések), 6. próféciák, jóslatok, 7. okkult erőket fizikai hatás elérésére mozgósító cselekedetek vagy nyelvi aktusok, 8. közösségi direktívák, 9. rendszeralkotás vagy a gondolkodást és így a cselekvést meghatározó más formák, 10. tekintélyt megalapozó kijelentések, 11. megszentelt tekintélyek utasításai, 12. bizonyágtétel, 13. elkötelezés, 14. rituálisan kifejezett önmagára-vonatkozó információ.⁷⁸

A rítus sajátos kommunikációs vonásai

A mindennapi társalgás kommunikációs sémájához képest (Rappaport a Shannon—Weaver modell kifejezéseit használja, de magára a modellre nem hivatkozik) a rítusban zajló kommunikáció számos jól körvonalazható eltérést mutat:

1. „A rítus információ nélküli kommunikáció” (Wallace), ahol az információhiány jelentése a bizonyosság. Az invariáns kánon változatlanságot és alternatívamentességet jelöl, és ezért bizonyos.⁷⁹

⁷⁷ Vö. RAPPAPORT 1999. 313k.

⁷⁸ Vö. RAPPAPORT 1999. 320k.

⁷⁹ Vö. RAPPAPORT 1999. 285k.

2. A rítus egyszerre autokommunikatív és allo-kommunikatív: a rítus üzenetének az „adóí” mindig a legfontosabb „vevők” között vannak.⁸⁰
3. A rítusban alapvetően kétféle üzenet lehet, melyek egymástól függenek: az *önmagukra vonatkozó* (self-referential) és a *kanonikus*. Az előbbiben „a résztvevők olyan információkat adnak saját maguknak és más résztvevőknek, amelyek saját fizikai, pszichés vagy társadalmi helyzetükre vonatkoznak”, ezek jelenítik meg az esemény közvetlen, egyedi, eleven jellegét; ezeket az indexikális jelek és az invariáns kánonba ágyazottság erősítik meg. A kanonikus üzenet nem a résztvevők által kódolt, és a változatlanság jellemzi, az egyetemes rend általános, tartós jellegét jeleníti meg. A liturgia változatlansága is ikonikus a tartalom változatlanságára vonatkozóan.⁸¹
4. A rítust a *multivokálitás* jellemzi: számos jelölt egyidejűleg jelenül meg és ezeket egyidejűleg fogadják be, és nem külön-külön az egyes jelentéseket. A többértelműséget itt a kontextus nem szűri meg, de itt az, ami a köznap kommunikációban „zaj” volna, itt a jelentésalkotás része.⁸²

Következtetések

A rítus nyelvhasználata számos fontos következtetést enged meg a szent nyelv írott szövegeinek nyelvhasználatára vonatkozóan. Rappaport ugyan —a rítus általános vonásait keresve— keveset foglalkozik a szent iratok szerepével, de a szentség eredete kapcsán érvelése több ponton érinti ezt. Ha igazat adunk Rappaportnak és a szentség mint minőség (az általa használt nyelvi értelemben) a rítus „terméke”,⁸³ akkor a szent iratokra sem tekinthetünk másként, csak a vallási közösségek rítusának, liturgiájának keretében. A Szentírás tehát azért volna szent, mert a végső szent posztulátumok (pl. a hitvallások) szentsége vetül ki rá. (Ezt Rappaport már nem állítja.) De ez a következtetés aligha találna egyetértésre bármely keresztény felekezetben is. Igaz, hogy a Szentírás értelmezésére vonatkoztatva már inkább elfogadnák, hiszen a hitvallások adták Irenaeustól kezdve (*Adv. Haer.* I.1.20) az interpretáció keretét. Az ariánus vita óta viszont Athanasios extrabiblikus posztulátuma, Isten abszolút mássága jelenti az értelmezés egyik alapját,⁸⁴ ami Rappaport elgondolását látszik támogatni. A Szentírás és a hitvallások kapcsolata tehát egyértelműen szoros (egy helyen Rappaport is egymás

⁸⁰ Vö. RAPPAPORT 1999. 51.

⁸¹ Vö. RAPPAPORT 1999. 52kk. A rítus időszemlélete is hozzájárul a kanonikus üzenet jelentőségének megértéséhez. A rítus ideje az ökológiai idő ciklikusságából kiszakadó vagy egymást váltó periódusok közötti intervallum, az időből kiszakított idő, mely így a periódust az intervallumok által periódusként megkülönböztethetővé teszi. Az invariáns kánon pontos ismétlése reprezentálja a soha nem változót, és ezzel a rajta kívüli mindig változót. Ezek az intervallumok elég hosszúak ahhoz, hogy át lehessen élni a bennük-lét élményét, vö. uo. 169kk. Az örökkévalóság érzetét a vég nélküli visszatérés kelti fel, vö. uo. 230.

⁸² Vö. RAPPAPORT 1999. 236. és 256.

⁸³ „... defining sanctity as the quality of unquestionableness imputed by congregations”, és „Insofar as the quality of unquestionableness is the essence of the sacred, the sacred itself is a product of the very form which is ritual,” ld. RAPPAPORT 1999. 281. és 286.

⁸⁴ Athanasii *De decretis Nicaenae synodi.* 11.3-5. Az ariánus vád: οἱ ἐν τῇ Νικαίᾳ συνελθόντες ἔγραψαν ἀρχαίους λέξεις. Uo. 1.2. Vö. még Young 1997. 32.

mellé helyezi a kettőt),⁸⁵ de a szentségre vonatkozó irányultságot, hogy melyik szentsége vetül ki a másikra, nehéz volna ez alapján meghatározni.

A könyv fizikai valóságához kötődő szentség a kereszténység jelentős részén meglehetősen alacsony. Összefirkálható, kidobható, megválasztható (a nyelv, a fordítás, a kivitel minősége, a szín, a méret, stb.), használata racionális és egyéb szempontoknak alárendelhető (idő, kedv, stb.), az olvasás rendje is sokaknak „ízlés kérdése”. A fizikai valóságán túli képzetek pedig rendezetlenek, elmosódottak: sok helyen erős az eredeti nyelv és az eredeti szöveg mítosza, de a megfoghatatlan „eredeti” képzetéből fakadó konzekvenciákkal kevesen számolnak, úgy tűnik, ez nem kapcsolódik a szentség kérdéséhez. Miért szent az Írás? A vallásgyakorlók jelentős része feltehetőleg azt válaszolná: mert Isten szava. Honnan tudja? Az Egyház tanításából. Amivel nem könyvekben találkozott, hanem a liturgián, vagy ahhoz kapcsolhatóan. Rappaport a végső szent posztulátumok elsajátításáról írva ennek közegét az általános tapasztalaton kívülre helyezi, alapvetően a liturgiába, de jegyzetben hozzáteszi: „the literate may read them in such books as catechisms and scriptures”.⁸⁶ Máshol a származtatott szentségű kozmológiai axiómák forrásaként említi a szent iratokat,⁸⁷ és hogy a viselkedési szabályok konkrétságát hordozó részek is lehetnek bennük — mindennek ellenére, a szent iratok változatlanságuk miatt mégis a legvégső szentség minőségét képviselhetik.⁸⁸

Ami tehát nyomon követhető az Írás szentségének eredetében, az valóban a vallásgyakorláshoz, a rítushoz kötődik. A Biblia mint könyvészeti termék, mint kultúrtörténeti emlék nem szent. Az, aki a Bibliát Szentírásnak elfogadó közösségen kívül találkozik vele, a Biblia nyelvében megjelenő szent minőséget (a megkérdőjelezhetetlenséget) nem képes felismerni. (Itt nem foglalkozom sem a szenttel való közvetlen találkozás lehetőségével, mert az a könyvben megtapasztalt, a nyelv közösségi használatán kívül megjelenő numinózus volna; sem a stilizálás pszichikai hatásaival, melyek a megdöbbenés, a megnyugvás vagy a magasztos, a félelmes érzetét képesek lehetnek kiváltani, de ezek nem azonosíthatók a szentség tapasztalatával.)

A szent iratok elsődleges közege tehát a rítus, az írás olvasott, recitált, énekelt — hangzó formája; szentségéhez kötődő vonásai pedig a változatlanság és a korlátozottság. Egyfelől a kifejezés változatosságáról való lemondás, másfelől „multivokalitas” megengedése, a jelöltek halmazának le nem szűkítése, a jelentések bősége. Ez a sajátos jelentésszerkezet, amelyet Rappaport bemutat, oly mértékben idegen a hétköznapi nyelvhasználatól, hogy a „beavatás” során a köznapit elfelejtve, újra kell tanulni a nyelvet, elsősorban nem is a szókészlet addig nem ismert elemeit, hanem a szent nyelv idegen logikáját.

Figyelemreméltó példa erre Rappaportnak az a megfigyelése, hogy egy szövegnek a szentségben való részesedése fordítottan arányos azzal, hogy mennyire vonatkozik evilági, konkrét dolgokra, emberi viselkedésre. A szent iratok viszont annak ellenére

⁸⁵ „It is the discourse, *ritual* and *scriptural*, asserting his divinity that is sacred”, in RAPPAPORT 1999. 371. (Kiemelés tőlem.)

⁸⁶ Vö. RAPPAPORT 1999. 309. és 15. jegyzet a 488. lapon.

⁸⁷ Vö. RAPPAPORT 1999. 427.

⁸⁸ Vö. RAPPAPORT 1999. 444. (A szentség rugalmatlanságából viszont az alkalmazhatóság hiánya következik, így visszaértünk az értelmezés szükségességéhez.)

teljes szentséggel bírhatnak, hogy a bennük található szövegrészek eltérő konkrétsággal ugyan, de mégis evilági, emberi dolgokra vonatkozhatnak, ami belső feszültséget okoz: az írás valami konkrét, időhöz kötött és ezért időleges szabályt rögzít, állandósít, és ezáltal megszenteli azt, mert a szent időtlen és általános. Ha a szentet szentsége ellenére konkrétan értelmezzük (fundamentalizmus), akkor megtörjük a szentségét (időtlenségét). Nem marad más lehetőség, mint a jelentés más szinten történő meghatározása (ahogyan teszik is a könyvvallások a kezdetektől fogva, pl. allegorikus értelmezés, stb.).

Esettanulmány: Az „angyalok nyelve”

A „szent” fenomenológiai vizsgálata a nyelvhasználatra nézve arra az eredményre vezetett, hogy a „szent” kívül áll a nyelv szokásos (értsd: köznapi) működési módjain, legfőképpen kívül a fogalmi úton kifejezhető és megragadható tartalmakon, annyira, hogy még a körülírására szolgáló kifejezések sem tartoznak a racionális fogalmak körébe. Ebben a nyelvben nem a tartalom, hanem az élőszó, a közösségi és a személyes jelleg, a tudattalanra ható elemek fejtenek ki lényegi hatást. Ilyen eleme lehet egy-egy érthetetlen szó, a valóságnak formát adó mítosz, vagy az akarat (intenció) feladása. A jelentés tehát nem valamiféle referenciális tartalom, hanem a kijelentés (a megszólalás) eseménye.

Az értelem és a személyes akarat feladásának egyik legjellemzőbb és megnevezés szintjén mindenki által ismert nyelvi megjelenési formája a glosszolália (glóssolalia). Ez a vallásos nyelv sajátos formáinak egyik szélsőséges esete, de a hétköznapi nyelvhasználattól megkülönböztető vonások felismerése és működésük megértése éppen akkor könnyebben, ha az eltérés jelentős, ezért választottam az esettanulmány témájának a nyelveken szólás jelenségét.

A gyülekezet fennállva énekel, többnyire néhány szóból összefűzött gospeleket, legtöbbjüknek a szeme csukva, néhányan felemelt kézzel, mintha táncolnának, némelyikük éppen csak remeg, de van, aki görcsösen rázkódik. Egy new england-i, 20 év körüli lányból érthetetlen hangok törnek fel gyorsan, ritmikusan, a hangsorok közötti csendek mintha szavakká tagolnák, a hangsúly mintha mondatokká szervezné beszédét.⁸⁹

1. *yámana kíta siyanáyasi.*
2. *yámana kíta siyanáyasi.*
3. *anyakiyána tíyasanáya anakiyátana, siyanáyasi.*
4. *asakína, anakísa, asakiyána tiyanáyasi.*
5. *yámana kíta siyanáyasi.*
6. *sína kiyána tiyanáyasi.*
7. *amakíta siyanáyasi.*
8. *sína kiyáma, kíta, siyanáyasi.*
9. *sína kína asakiyána, anakíta áya, anakíta áya, amakíta siyanáyasi.*
10. „Dó nót dený me”.

⁸⁹ SAMARIN 1968. 49–75. A példa a 75. lapon található.

11. *ánakíta siyanáyasi.*
12. „Dó nóť dený me”.
13. *asakína siyanáyasi.*
14. *amakíta siyanáyasi.*
15. „Í ám your léader”.
16. *sinakíta siyanáyasi.*
17. *asakíta siyanáyasi.*
18. *yámana kíta, yámana kíta.*
19. *yasánaki, anakiyána, tiyanáyasi.*
20. *yámana síta, yanakíta siyanáyasi.*
21. *amakíta siyanáyasi.*
22. *inakíta, inkíta yáma, anakiyána, anakísa niyanáy.*
23. *asakiyána, asakiyána, amakíta siyanáyasi.*

„Nyelveken szólás” — így magyarították, az egész jelenség idegenségét érezve-örizve, a *glóssais lalein* görög terminusát. De mi köze van a glosszoláliának, a nyelveken szó-lásnak az angyalok nyelvéhez vagy egyáltalán a nyelvhez?

Választ keresve vissza kell nyúlnunk Pál apostolhoz, aki az első korinthusi levélben (13,1) azt írja, Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἤχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. (Károli fordításában: „Ha embereknek vagy angyaloknak nyelvén szólok is, szeretet pedig nincsen én bennem, olyanná lettem, mint a zengő ércz vagy pengő czimbalom”). A legtöbb kutató szerint a levél következő fejezetében tárgyalt jelenségre, a glossolaliára vonatkozik ez az utalás, bár abban koránt sincs egyetértés, hogy az apostol saját terminusa-e az „angyalok nyelve” kifejezés, vagy a korinthusi gyülekezet tagjaié, és Pál csak némi iróniával olvassa a fejükre saját szavaikat — ami nem is elképzelhetetlen, hiszen két fejezettel korábban, hasonló kontextusban az asszonyok fejének befedését a talán „rájuk leselkedő” angyalokkal indokolja (11,10).

De ha nem Pálé, akkor kinek tulajdonítható, és mit kell értenünk az „angyalok nyelve” kifejezésen?

Talán másfélszáz évvel korábban a Jubileumok könyve arról számol be, hogy a bukás, azaz a Babel tornyánál történtek után az emberek elfelejtették a teremtés nyelvét (10,26; 12.25–27), és ennek ismeretét Ábrahám kapta vissza, és ez, a héber nyelv összeköti használóit a mennyei közösséggel.⁹⁰ És bár a Jubileumok könyve nem mondja ki, hogy az angyalok nyelve a héber, ezt — úgy tűnik — magától értődőnek tekinti.

A Babilóniai Talmudban két helyen is azt olvashatjuk,⁹¹ hogy az arámul mondott könyörgést nem érti a szolgáló angyal (tudniillik, aki az imádságot Isten elé viszi), de az egyértelmű következtetés, hogy az angyal héberül beszél, itt is implicit marad. Rabbini-kus forrásokból ismert egy másik hagyomány is, amely a hetven nép fölé rendelt hetven angyalról tud, és hogy minden nép saját angyalának nyelvén beszél.⁹²

⁹⁰ Steven WEITZMAN: „Why did the Qumran Community Write in Hebrew?”, *JAOS* 119 (1999) 35–45. Idézi POIRIER 2010. 13.

⁹¹ B. Sotah 33a és B. Sabb. 12b, idézi POIRIER 2010. 16kk.

⁹² Vö. POIRIER 2010. 10.

E két értelmezés egyike sem felel meg a páli kontextusnak. Sokkal inkább az az antikvitásban széles körben elterjedt nézet, hogy az istenek, angyalok, démonok valamilyen isteni, ezoterikus nyelvet beszélnek. A zsidó-keresztény irások között azonban csak Pál utáni forrásokban találkozunk ezzel a gondolattal, például a Jób testamentumában, a Zofóniás-apokalipszisben, az Ézsaiás mennybemenetelében, vagy az Ábrahám-apokalipszisben.⁹³ Ez azonban nem zárja ki, hogy Pál vagy a korinthusiak ilyen értelemben használták az „angyalok nyelve” kifejezést.

Ez volna tehát a glosszolália, az angyalok ezoterikus nyelve?

Mielőtt a választalás érdekében pontosítanám a kérdést, le kell szögezmem, hogy célom nem a jelenség történeti, teológiai vagy nyelvészeti bemutatása, sokkal inkább a glosszolália vallásfenomenológiai vizsgálata, kitérve a „nyelvek magyarázata” kifejezés értelmezésére. A kérdést tehát ennek megfelelően kell pontosítani.

Most tehát a glosszológiát arra a jelenségre értjük, amikor valaki, aki egyébként már ismer legalább egy nyelvet, olyan hangsorokat ad ki, melyek összetett artikulációs formákká állnak össze, de azok egyetlen nyelv szavai közé sem tartoznak, hanem az elhangzó megnyilatkozás vagy egészében vagy majdnem egészében neologizmusokból áll, úgy, hogy a beszélő maga sem tudja, hogy az általa mondott szavak, morféimák mit jelentenek, és általában nem is képes elismételni azt, amit mondott.⁹⁴

Ez a meghatározás nem tér ki arra, hogy milyen közegben, és milyen céllal szólal meg a beszélő. A fent leírt feltételek tehát igazak arra is, ha például egy színészt felkérnek, hogy új szavakat, hangsorokat alkotva fejezze ki az érzelmeit, olyannyira, hogy a nyelveken szólásban gyakorlott hallgatók sem tudták megkülönböztetni egy kísérlet során a tényleges nyelveken szólásról készült felvételeket az önkéntesek produkcióitól.⁹⁵

A meghatározás aközött sem tesz különbséget, hogy vallásos vagy nem vallásos közegben történik a glosszolália. Ismertek a XX. századi kutatásból pszichiátriai analógiák, például skizofrének szabad vokalizációi, de más vallások gyakorlatából is ismerünk ilyen jelenségeket, például a sámánok gyógyító rituáléjához társuló glosszológiát.⁹⁶

Hasonlóképpen nem tartozik a meghatározás lényegi elemei közé az sem, hogy a beszélő a nyelveken szólás során tudatánál van-e, vagy egy sajátosan megváltozott tudatállapotban, legyen az eksztázis, vagy éppen csak a nyelvi motoros funkciók feletti tudatos uralom elvesztése.

Nem hallgathatjuk el azt sem, hogy nincsen konszenzus abban a tekintetben, hogy az antikvitás zsidó-keresztény leírásainak glosszológiája összefüggésben van-e a modernkori nyelveken szólással. Ennek részben történeti okai vannak, részben technikai: a Krisztus utáni harmadik század közepétől egészen a XVII. század közepéig nincsen adatunk a glosszológiáról; az antikvitásban gyakorolt glosszológiának pedig nincs feljegyzett szövege, ami alapján az azonosítás elvégezhető volna.

⁹³ Vö. POIRIER 2010. 47.

⁹⁴ A meghatározáshoz vö. POYTHRESS 1980. 369. és MAY 1986. különösen 56–57.

⁹⁵ Al Carson kísérletéről a University of Californián Vern Poythress is beszámol, ld. POYTHRESS 1980. 372.

⁹⁶ Vö. MAY 1986. 62–63.

Ez különösen is igaz az Acta 2 xenoglóssiájára, ahol a pünkösdi lélek hatására Péter prédikációját a különböző anyanyelvű hallgatóság tagjai a maguk nyelvén hallották, melynek modernkori előfordulását nem tartja igazoltnak a nem teológiai szakirodalom; ezzel most nem is foglalkozom.

A vallásfenomenológia hagyományos, van der Leeuw-i beosztásában a vallás tárgyát és alanyát (Isten és ember) előbb elkülönítve tárgyalja, így a kettő kapcsolatához tartozó jelenségek, mint a beszéd is, csak ezután következnek. 1925-ös bevezetésében van der Leeuw éppen csak megemlíti a megszállottak (Besessenen) beszédét, mely mélyen a tudatalattiból feltörve mintegy az angyalok nyelvének tűnik.⁹⁷ Vallásfenomenológiájának második kiadásában viszont már részletesen tárgyalja a dicséret, a gügyögés és a hallgatás jelenségét, utolsóként a hangzó megnyilvánulások között, a szent szó, a magasztos szó, a mítosz, az üdvtörténet mint Isten szava, a varázsige és az imádság mint az ember szava után.⁹⁸ Vizsgálatában abból indul ki, hogy a dicséret, a gügyögés és a hallgatás a „megrendült ember” viselkedése, tehát a glosszológiát az eksztatikus állapothoz köti.

Vigyázni kell azonban, hogy sem az eksztázis, sem a megrendülés nem azonos az öntudat elvesztésével. A bibliai szóhasználat így nevezi a Gn 2-ben az Ádámot elérő álmot, mikor Évát teremtette Isten (ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ, καὶ ὕπνωσεν); a Gn 15-ben Ábrahámot eksztázis éri el és sötét félelem, és ekkor kapja az ígéretet (ἔκστασις ἐπέπεσεν τῷ Ἀβραάμ, καὶ ἰδοὺ φόβος σκοτεινὸς μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ), és még folytathatnám a sort. A XX. századi neurológiai vizsgálatok is csak azt mutatták ki, hogy a nyelveken szólás során a beszédközpont inaktív,⁹⁹ de ez nem jár együtt szükségszerűen a tudatmódosulással.

Van der Leeuwnál nem derül ki, hogy ez a „megrendülés”, amely a glosszológiának is kiváltója, azonos-e a Rudolf Otto által *tremendum*-nak nevezett,¹⁰⁰ a numinózussal való találkozásból adódó félelemmel, vagy egyáltalán rokonítható-e azzal.

Az általunk most vizsgált, vallásos kontextusú glosszológia esetében ez a „megrendülés” talán mégis érthető —van der Leeuw szóhasználatával élve— a hatalommal való találkozásból fakadó emberi válaszként. Ennek elsődleges megnyilvánulása a dicséret, amikor az imádságban a hatalom és az ember között fokozatosan eltűnő akarat-struktúra feloldódása után¹⁰¹ („Atyám, ha lehetséges, múljék el tőlem e pohár, mindazáltal ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem amint te” Mt 26,39), „önmagunkat eloldozva és saját hatalmasságunkat, teljesen Isten hatalmára hagyatkozunk” — írja van der Leeuw.¹⁰² Ez a „feloldódás” feltehetőleg azonos a pszichológia által a tudatot uraló ego visszavonulásaként leírt folyamattal,¹⁰³ illetve azzal, amit a teológia a Szentlélek által történő betöltekezésnek nevez.

⁹⁷ LEEUW 1925. 119–120.

⁹⁸ LEEUW 2001. 374k.

⁹⁹ NEWBERG et alii 2006. 1. 70.

¹⁰⁰ OTTO 1997. 23kk.

¹⁰¹ LEEUW 2001. 372.

¹⁰² LEEUW 2001. 374.

¹⁰³ Vivier terminusa szerint ez az „ego regressziója”, idézi RICHARDSON 1973. 201; Goodman általános értelemben vett „megváltozott tudatállapot”-nak tartja, vö. GOODMAN 1972. 58–86.

A fenomenológia is bajban van, amikor úgy akarja leírni a jelenséget, hogy közben elkerülje a glosszolália terminusát. Hol gügyögésnek nevezi, hol dúdolásnak, utalva a jelenség részben gyermeknyelvi sajátosságaira, a spontán neologizmusok tömegére, részben pedig az énekléssel rokon alacsony tudati kontrolláltságra,¹⁰⁴ illetve az énekléshez kapcsolódó megjelenésére.

A megrendülés harmadik megnyilvánulása a hallgatás.¹⁰⁵ Ez lehet olyasfajta csend, ami kérhető Pálnak a R 8,26-ban az imádságról elmondott szavaiból: Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν· τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἶδαμεν, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις· („Hasonlatosképpen pedig a Lélek is segítségére van a mi erőtelenségünknek. Mert azt, amit kérnünk kell, amint kellene, nem tudjuk; de maga a Lélek esedezik mi érettünk kimondhatatlan fohászokkával.”) Más nézőpontból ez a hallgatás az a csend, amely az én visszahúzódását szolgálja, az egyén hallgatása, melyben Isten megszólalhat.

Nem véletlen tehát, hogy számos tanulmányban egymás mellé kerül a glosszolália, a kvékerek csendes istentisztelete és a liturgia rögzített nyelve mögött az egyén hallgatása.¹⁰⁶ Sajátos megjelenései ugyanakkor a jelenségnek, amikor a hangokat kiadó személy pusztá eszközzé válik, valaki más szövegét mondja. Ez a jelenség nem járulékos eleme a vallásos élménynek, hanem alapvető alkotóeleme. És ez az elcsúszás a vallásos nyelv szinte minden megnyilvánulásában megtalálható. Minél egyértelműbb a beszélőnek is, hogy nem ő maga a beszélő, akár úgy, hogy egy neki ismeretlen szent nyelven mondja a liturgiát, akár úgy, hogy egy nem-nyelven szól, akár úgy, hogy valóban átéli a hallgatás mélységét, annál könnyebb a hatalommal találkoznia. Erről tanúskodik az egészséges vallásos érzék, amikor tiltakozik a vallásos nyelv modernizálása, vagy a szent nyelv elfelejtése ellen.

Adós maradtam a nyelveken szólás magyarázatával, már amit Pál apostol ἐρμηνεία-nak nevez. Amikor Homéros az istenek nyelvén nevez meg valamit, általában (pl. „égi nevén Xanthosz, de Szkamandrosz az emberi nyelven”, Ilias XX.74) le is fordítja (kivéve talán a μῶλυ-t, Od. X.305, a csodanövényt), a delfi jósa papjai ἐρμηνεία-t adtak a jóslatért érkezőnek, ám a ἐρμηνεία γλώσσων —legalábbis ma— leginkább az arisztotelészi ἐρμηνεία-értelmezéshez hasonlítható:¹⁰⁷ mint valaminek az igaz vagy hamis mivoltáról tett kijelentés.

Gyakorlóí úgy tartják, Pál után, hogy a glosszoliával azonos értékű lelki ajándék, nem annak alárendelt, pusztá kiegészítés. A magyarázat hossza nem igazodik a nyelveken szóló beszédéhez, tartalma többnyire általános, vagy a könyörgés tárgyát határozza meg, vagy éppen azt mondja el, hogy a beszélő Istent dicséri. Szerepe nem a fordítás, sokkal inkább a megerősítés, az ihletett állapot isteni eredetének igazolása.

Mit is lehetne lefordítani? A glosszoliája jelentését nem a hangok hordozzák, hanem a mögöttes hallgató kimondhatatlan fohászokkával. A felhangzó nyelvi elemek, a beszélő

¹⁰⁴ Vö. NEWBERG et alii 2006. 68k.

¹⁰⁵ Vö. LEEUW 2001. 376.

¹⁰⁶ Vö. például FERGUSON 1973. 224–235. különösen is 227kk; BAER 1976. 313–327.

¹⁰⁷ Vö. Aristoteles: *Peri Hermeneias* 17a2.

nyelvéből általában ismerős fonémák, és az annak fonetikai szabályai szerint szerveződő szótagok, azok ismétlődése, a hangsúlyok és a nagyobb egységek mind csak álarcai a nyelvnek, melyek elrejtik a hallgatást. A glosszolália mellett mégis fontos a magyarázat — az elveszőfélben lévő vallásos érzék élesztgetésére.

E tanulmány összegzése helyett hadd idézzem Michel de Certeau, a francia jezsuita tudós (sok más mellett pszichoanalitikus) néhány gondolatát:

Az „idegenség zajai” ezek,¹⁰⁸ melyek rövidebb-hosszabb időre eluralják a beszédet, felfüggesztve a beszélő autonómiáját, és ez a motyogás feltöri a közlések mezejét és megsérti a beszédben résztvevő felek feltételezett pozícióját. A nyelveken szóló a kommunikációra magára koncentrál a kommunikáció mikéntje helyett. Semmilyen szemantikai egységet nem akar többé kifejezni. A jelentés elengedése az előfeltétel a beszédnek ehhez a vokális utópiájához. Mint a holdraszállás szimulációja, itt a nyelvnek e hasonmása lehetővé teszi a beszélőnek, hogy bizonyos távolságból valósítsa meg a tényleges átlépést a némaságból (can not say) a beszédbe (can say).

¹⁰⁸ CERTEAU 1996. 30. Ez a bekezdés Certeau tanulmányának rövid kivonata, helyenként annak fordítása.

A NYELV A SZAKRÁLIS KOMMUNIKÁCIÓBAN

Bevezetés

Isten és ember, transzcendens és evilági találkozási sávjának területe annak, amit köznapi értelemben kommunikációnak nevezünk,¹ és elfogadva azt az álláspontot, mely a vallást par excellence antropológiai jelenségnek tekinti,² jogosan merül fel az ún. „szakrális kommunikáció” elméleti kidolgozására irányuló igény.³ A szakrális kommunikáció azonban nem csak a kultúranropológusnak fontos mint az emberi kommunikáció egyik területe, hanem a valláskutató és a teológus számára is, hiszen a vallások jelentős részében, különösen is az ún. könyvvallásokban, központi szerepe van az istenség megszólalásának. A szakrális kommunikáció tehát egyszerre *theo-logia* és *anthrópo-logia*, i(I)sten és ember beszéde. Aki ebben a kommunikációban részt vesz, így gondol erre.⁴

A teológus az istenség megszólalását kutatja, annak jelentését, formáját, hatását vizsgálja, és nem utolsó sorban annak a jelentőségét, hogy az emberi nyelv, az emberi kommunikáció, végső soron az emberi szó miként válhat az isteni megszólalás eszközévé, szimbólumává, sőt, akár az istenség megtestesülésévé.

Az antropológus, a szociológus, a nyelvész nemcsak az ember természetfölöttivel való kommunikációjában keresi a vallás kommunikációt meghatározó szerepét,⁵ hanem az emberek egymással (a vallási mezőn belül folytatott) és önmagukkal való, önmaguk

¹ A tudományos terminológiában „közvetlen emberi kommunikáció”, vö. BUDA 1986.

² Peter Berger megfogalmazását idézi LOVÁSZ 2002. 7.

³ A „szakrális kommunikáció” kifejezést közvetlenül Lovász Iréntől vettem át, de értelmezését, használati körét én bővebben értem (ld. alább), ahogyan a hasonló címen kiadott szöveggyűjtemény szerkesztői is használják (KORPICS—SZILCZL 2007). A kommunikációs csatornák felosztásának kidolgozása a magyar kutatásban Buda Bélához kötődik, vö. BUDA 1986.

⁴ A valláskutatásban a metafizikailag semleges, agnosztikus kutatói pozíció nemigen vezet eredményre, a Polányi-féle „személyes tudás” paradigma járhatóbb választásnak tűnik. A tudományos kutatás mindemellett csak azokra a kommunikációs formákra, eszközökre, stb. terjedhet ki, melyek érzékszervekkel (beleértve a technika által nyújtott segítséget is) közvetlenül vagy közvetve érzékelhetők és ilyen módon igazolhatók, vö. LOVÁSZ 2002. 12. Nem értek egyet viszont Lovász Irénnel abban, hogy a vallás tudományosan vizsgálható volna pusztán empirikus alapon. Az általa e szempontból kifogásolt Otto, Durkheim vagy Eliade éppen azért tudott e területen tudományosan elfogadhatót és maradandót alkotni, mert nem félt a nem empirikus tapasztalatot a tudományos kutatásban a maga helyén felhasználni, Lovász viszont —Jensent követve— kénytelen így a vallás lényegi természetét a kommunikációval azonosítani, vö. LOVÁSZ 2002. 15. Véleményem szerint ott téved, hogy nemcsak a jeleket és a szimbólumokat köti a társadalmi rendszerekhez, de a jelentéseket is („Nem a «másik világ» mint olyan, hanem a társadalmi rendszerek tartalmazzák a jeleket, szimbólumokat, jelentéseket.” Uo.). A transzcendens valóság ilyen mértékű kizárása felesleges tudományos óvatosság, mert ha a természetfölöttit teljesen kizárjuk a kutatásból, akkor a szakrális kommunikációt mint a természetfölöttivel való kommunikációt úgyszintén ki kellene zárnunk.

⁵ Lovász Irén ezt tekinti a szakrális kommunikáció területének, vö. LOVÁSZ 2002. 9, ami nem áll messze Christine Mohrmann felfogásától, vö. MOHRMANN 1995. 261–269; különösen 262. További magyar szakirodalom felsorolása „A szent nyelv az emberek között” c. fejezetben, a 96. lap 71. jegyzetében.

számára folytatott (auto)kommunikációjában is. Ez a felosztás megfelel annak, ahogyan a későbbiekben a szent iratok és a liturgia nyelvét (esetleg kiegészítve a misztika nyelvével) a vallásos nyelv elsődleges használatán belül mint alapvető használatot határozzuk meg (szent nyelv, szakrális nyelv).⁶ A vallásos nyelv egyéb használati területei közelebb állnak az általános emberi kommunikációhoz, és esetleges eltéréseik a szakrális nyelv sajátosságaiból megérthetők, azért most csak a szakrális nyelvhasználatról foglalkozom.

A szakrális kommunikáció vizsgálata során nem kívánok új, átfogó kommunikációs elméletet megfogalmazni, hanem gyakorlatias megközelítéssel a szakrális kommunikációban megfigyelhető sajátos nyelvhasználat megértésére törekszem a „világi” kommunikáció-kutatásban kidolgozott elméletek, azok eredményei és kritikájuk felhasználásával. A szemiotikai, fenomenológiai, kibernetikus, szociálpszichológiai, szociokulturális, kritikai és retorikai megközelítésű elméletek⁷ az emberi kommunikációt eltérő filozófiai feltevések alapján vizsgálják mind a megismerésre (episztemológia), mind az emberi létre (ontológia), mind az értékítéletekre (axiológia) vonatkozóan,⁸ eltérő fogalmak szerint dolgozva fel tárgyukat, hol okozati összefüggést kutatva az egyes jelenségek között, hol a célszerűség alapján vizsgálva őket. A kommunikációs elméleteknek ez a tarkabarkasága ugyan megnehezíti eredményeik összevetését és általános törvényszerűségek megállapítását, a másik oldalról viszont éppen ez a sokféle nézőpont teszi lehetővé tárgyunk pontosabb megismerését.

Az emberi kommunikáció elméletével foglalkozó szakemberek gyakran érintik a vallásos nyelvhasználat területét. Túl azon, hogy szívesen választanak példákat a vallásos nyelvhasználat területéről, egyes területek kutatása éppen a szent szövegek értelmezési kényszerének elméleti kutatásából fejlődött ki (pl. a hermeneutika, vö. Schleiermacher, Dilthey, Ricoeur, Gadamer), vagy gazdagodott a vallásos gondolkodás és világkép alapján vizsgált vonásokkal (pl. a kapcsolat kérdése Martin Buber dialógusszemlélete alapján),⁹ nem is beszélve arról az alapvető metaforáról, amit az Isten–ember viszony jelent a kommunikáció megértésében,¹⁰ és amely egyes elméletekben még a teológiából eredő fogalmak szintjén is megjelenik (mint pl. Kenneth Burke identifikációs elméletében a „consubstantiality” vagy a „guilt” fogalma).¹¹

A szakrális kommunikáció csatornáit —amint Buda Béla is a közvetlen emberi kommunikáció csatornáit— három nagy területre oszthatjuk fel:¹²

⁶ Ld. alább a 93–94. lapokon!

⁷ Stephen Littlejohn a kommunikációelméletek bemutatása során ezt a hét megközelítési módot különíti el, vö. LITTLEJOHN—FOSS 2008. 35–51. (Horváth Béla csak két típusra osztja az elméleteket: a szemiotikai iskolának és a folyamatiskolának nevezett irányzatokra, vö. HORVÁTH 2011. 1.2)

⁸ Vö. LITTLEJOHN—FOSS 2008. 15kk.

⁹ Vö. LITTLEJOHN—FOSS 2008. 216–217.

¹⁰ Legismertebb megjelenési formája a fordítás vonatkozásában a Bábeli torony képe, pl. Derridánál vagy Steinernél; vö. DERRIDA 1985. 165–207; STEINER 1975.

¹¹ Vö. LITTLEJOHN—FOSS 2008. 114–115.

¹² Vö. BUDA 1986. 69kk. Lovász megközelítően ugyanezt a felosztást adja, de Hoppál Mihályra hivatkozva (*Etnoszemiotika*. Debrecen 1992. 19–21), és a második pontot két elemmel kiegészítve: a nem beszélés, illetve a szagok általi kommunikációval, vö. LOVÁSZ 2002. 8.

I. verbális csatorna;

II. nem verbális csatornák: 1. vokális kommunikáció; 2. csend (mint nem beszélés); 3. mimika; 4. tekintet; 5. szag; 6. mozgásos kommunikáció (gesztusok, testtartás, térközszabályozás, kinezikus és taktilis kommunikáció);

III. kulturális szignálok.

A nyelv szerepét vizsgálva a szakrális kommunikációban leginkább a verbális csatornán keresztül történő kommunikációval foglalkozunk, de látható lesz, hogy ettől nehezen választható el a csend szerepének vizsgálata és bizonyos tekintetben a vokális kommunikáció is.

A vallásos nyelvnek (mint a szakrális kommunikáció nyelvi oldalának) a sajátos természetét eddig vagy abból a pragmatikus megközelítésből jellemezték, hogy a nyelvhasználó hogyan éri el gyakorlati célkitűzéseit (Malinowski),¹³ vagy valamelyik éppen újszerű nyelvelmélet (leginkább az austini–searle-i performativitás-elmélet) kategóriáiban találtak alkalmasnak vélt eszközre.¹⁴

Ebben a fejezetben a kommunikáció-kutatás fogalmainak a szakrális kommunikációban történő alkalmazásával, a „beszélő Isten” kommunikációs szerepével, illetve a modellezés kérdéseivel foglalkozunk. Mivel a szemiotika kutatása általában a kommunikáció kutatásától elszakadva történik, ezért tárgyalása önálló fejezetbe került, némiképp megtörve a téma kifejtésének logikai felépítését.

A kommunikáció-kutatás fogalmainak használata a szakrális kommunikáció terén

A kommunikáció-kutatás egyes irányzatai érdeklődésüknek és értékrendjüknek megfelelően ugyan eltérő fogalmak szerint rendszerezik az emberi kommunikációról szerzett ismereteket, mégis vannak általánosan használt vagy legalábbis közismert fogalmak, melyek nem csak egyetlen, zárt vizsgálati rendszeren belül alkalmazhatók. Ugyanakkor nem szabad megfeledkezni arról, hogy az e fogalmakkal jelzett kategóriák nem tekinthetők preskriptív kategóriáknak. Már a modellek nagy száma¹⁵ is arra figyelmeztet, hogy ezek csak bizonyos megközelítésben alkalmasak a kommunikáció egyes aspektusainak a leírására.

A görög retorikai tradíciótól kezdődően a kommunikáció három alapvető eleme (beszélő—beszéd—hallgató) szinte minden kommunikációs modellben megjelenik valamilyen formában, még akkor is, ha az elméletalkotó érdeklődésének megfelelően e három valamelyike (vagy közülük kettő) válik meghatározóvá egy modellben, vagy éppen más elemekkel egészül ki a modell. Shannon–Weaver közismert modellje¹⁶ például, mely a távközlés kommunikációs helyzetében kívánta a kommunikációs folyamat kon-

¹³ Vö. Stanley J. TAMBIAH: Malinowsky Memorial Lecture, 1968. Megjelent: TAMBIAH 1968. 185.

¹⁴ Lovász Irén Tambiah, Finnegan, Ray és Gill munkáira hivatkozik, vö. LOVÁSZ 2002. 16.

¹⁵ Stephen Littlejohn munkája közel 400 oldalon foglalja össze a fontosabb kommunikációelméleteket, vö. LITTLEJOHN—FOSS 2008.

¹⁶ Vö. SHANNON—WEAVER 1986. A mű eredetije 1949-ban jelent meg.

textusnak megfelelő leírását adni, a beszélő szerepét szétválasztja információforrássra és átvivőre (kódolóra), illetve a hallgatóét vevőre (dekódoló) és címzettre, ezáltal az üzenet és a jel is kettéválik a kódolás/dekódolás során, illetve a modell kiegészül még a „csatorna” és a „zaj” fogalmával is.

Jakobson a nyelvi kommunikációban, a beszédeseményben a nyelv funkcióit vizsgálja (azzal a céllal, hogy kontextust biztosítson a poétikai funkció elemzéséhez).¹⁷ A jakobsoni modell újdonsága így nem is annyira az antik sémát kiegészítő elemek (feladó–üzenet–címezett–kontextus–kontaktus–kód) meghatározásában rejlik,¹⁸ hanem a nyelvi funkcióknak a kommunikációs folyamat egyes elemeihez kötésében: a nyelv *emotív* funkciója a *feladó* érzelmi, hangulati viszonyulásának kifejezése az üzenetben; a *konatív* az üzenetnek a *címzettre* gyakorolt hatása, a *referenciális* funkció pedig az üzenetnek a *kontextusra* irányulása, azaz a denotáció. Hagyományosan e három funkciót kapcsolták a nyelvhez (mint az első személyű feladó, a második személyű címezett és harmadik személyben az, akiről vagy amiről szó van). Jakobson ezekhez fűzte hozzá a *kontaktus* megteremtését vagy fenntartását szolgáló üzenetekben megnyilvánuló *fatikus* funkciót; a közös *kód* megértésére irányuló *metanyelvi* funkciót; és végül az *üzenet* („közlemény”) nyelvi megformáltsága által elért esztétikai, stb. hatásban tetten érhető *poétikai* funkciót, mely „a jelek érzékelhetőségének elősegítése által elmélyíti a jelek és a tárgyak alapvető kettéválását”. Jakobson modellje e legutóbbi, poétikai funkció kifejtéséhez született meg, így a nyelvi megformáltságot mellékes körülménynek tekintő fordításelméletekben történő használata talán jogosan vet föl kétségeket az adott fordításelmélet átgondoltsága iránt.

Nemcsak a nyelvi funkciók jakobsoni megkülönböztetése hatott a tudományban: Christine Mohrmann, a kiemelkedően fontos németalföldi katolikus patrisztika-tudós, a keresztény latin egyik talán legmélyebb ismerője de Saussure-t követve a „közléssel” (*communication*) szemben a vallási kommunikációban a „kifejezés” (*expression*) fontosságát hangsúlyozta, mely „nem csupán egyéni dolog, a személyes-egyedi nyelvi stílus ügye. Közösségi (kollektív) hagyományra is támaszkodhatik. A tradicionális nyelvi forma ebben az esetben egy csoport, egy kollektívum kifejezési eszköze, egy közösségé, amely egy meghatározott hagyományban él.”¹⁹

Valószínűleg a kommunikációt beszédaktusként értelmező oxfordi filozófus, John Austin elmélete és annak John Searle által továbbgondolt változata gyakorolta korunkban a legnagyobb hatást a vallásos nyelv kutatására.²⁰ Elméletükből leginkább az *illokúciós erő* és a *performatív beszédaktus* fogalma került át meghatározó módon a szakrális kommunikáció kutatásába, míg komoly kritika fogalmazódott meg a beszédaktusoknak az *intencionalitásra* vonatkozó sikerességi feltételével szemben.

¹⁷ Vö. JAKOBSON 2001. 449–456.

¹⁸ Bár fontos különbség a Shannon–Weaver modellhez képest, hogy „kontaktus” alatt nem pusztán a fizikai csatornát érti, hanem a pszichológiai kapcsolatot is.

¹⁹ Vö. MOHRMANN 1995. 263.

²⁰ Vö. AUSTIN 1990; SEARLE 1969; SEARLE 2000; SEARLE 2001. 43–61. — Du Bois (1992-ben írt cikkében) 13 szerzőt sorol fel 1969-től kezdve (Finnegan, Ravenhill, Ladrière, Tambiah, Foster, Rappaport, Martinich, Gill, Witherspoon, Ahern, Isambert, Wheelock és Aune), akiket a rituális nyelv kutatásában a beszédaktus-elmélet „inspirált”, vö. DU BOIS 1993. 48–71.

Hasonlóképpen, míg a köznapi kommunikációban a közlés sikerességének, hatékonyságának a feltétele a közös kód használata, azaz a hatékony kommunikáció feltétele, hogy a felek megértsék egymást, addig a szakrális kommunikációban nem szükségszerű, hogy a megértés teljesüljön, akár ennek hiányában is megvalósulhat még a verbális kommunikáció is. A Tambiah által leírt három rituális közlési típus közül kettő is ilyen: 1. amikor a közlés elhangzik, de nem értik azt; 2. amikor a közlés elhangzik és meg is értik azt; 3. amikor a közlés nem is hallható a jelenlévő embereknek és így nem is érthetik azt.²¹ Ezek a közlési típusok nem csak a kereszténységben, hanem más vallások körében is megtalálhatók.

A beszélő Isten. Theo-logia és anthrópo-logia

A szakrális kommunikációban, különösen az általunk vizsgált, istenfogalommal bíró vallások esetében, a résztvevő feleknek a kommunikációs esemény nem csak ember–ember közötti kommunikációban valósulhat meg, hanem i(I)sten (transzcendens létezők) és ember vagy akár i(I)sten (transzcendens létezők) és transzcendens létezők között is. Bár komoly erőfeszítések történtek ennek filozófiai igazolására,²² mégis a szakrális kommunikációban részt vevő nyelvhasználók önértelmezését tekintem kiindulópontnak.

Az általam vizsgált ún. „könyvvallások” (szentkönyves vallások) mind abból a meggyőződésből indulnak ki, hogy Isten beszél, mégpedig az emberekhez szól, és ezt verbális kommunikáció formájában is teszi. Ezt a meggyőződést részletesebben csak a keresztyén hagyományban vizsgálom.²³

Már a korai keresztyén hitvallások (Níceai hitvallás; Nícea-konstantinápolyi hitvallás) is tartalmazzák az isteni kinyilatkoztatásra vonatkozó kitétel, miszerint „ő szólt a próféták szavával” (τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν / qui locutus est per prophetas), amely megerősíti azt az egész Bibliát meghatározó hitet, hogy „a teljes írás Istentől ihletett”²⁴ (πᾶσα γραφή θεόπνευστος 2T 3,16). (Természetesen a teljes Írás ebben az esetben csak az ószövetségi Szentírásra vonatkozik.) Emellett a bibliai narratívának is meghatározó eleme a beszélő Istenre vonatkozó közvetlen utalás: „és mondá Isten”, és ez az evangélium megértésének is a kulcsa: „az ige testté lett” (J 1,14), azaz Isten végső kijelentése (szava) maga az emberré lett Isten, a Fiú („Minekutána az Isten sok rendben és sokféleképpen szólott hajdan az atyáknak a próféták által, ez utolsó időkben szólott nekünk Fia által” H 1,1–2).

²¹ Vö. TAMBIAH 1968. 179. (E típusok leírását szabad fordításban közli Lovász is, vö. LOVÁSZ 2002. 17.)

²² Vö. WOLTERSTORFF 1995.

²³ Az iszlám esetében a Korán Allah Mohamednek kinyilatkoztatott szava: „Nem más az, mint sugalmazott sugallat, amit az tanított neki, akinek ereje hatalmas és éleselméjű”. (Korán 53,4–6, Simon Róbert ford., Budapest, Helikon én.) „Mindannyian hisznek Allahban, angyalaiban, Írásaiban és küldötteiben. Nem teszünk különbséget az ő küldöttei között..., hallunk és engedelmeskedünk. [...]” (Korán 2,285) A zsidóságban nincsen ugyan normatív teológia, de a Tórára úgy tekintenek, mint amit Isten adott Mózesnek.

²⁴ A bibliai hivatkozásokat Károli fordításában adom meg, az 1908-as revízió szövegezésével.

Ugyanez a meggyőződés szólal meg a *Heidelbergi Káté*-ban, amikor a 19. kérdésre válaszul ezt írja: „A szent evangéliumból, amelyet Isten már kezdetben, az Édenkertben kijelentett, majd a pátriárák és próféták útján hirdetett, az áldozatokkal és a törvény előírta más szertartásokkal kiabrázolt, végül pedig az ő egyszülött Fia által beteljesített”; valamint a *Második Helvét Hitvallás*-ban, mely így kezdődik: „Hisszük és valljuk, hogy a szent próféták és apostolok mindkét szövetségbeli kánoni iratai Istennek tulajdon igaz beszéde, és azok kellő hitelessége önmaguktól van, nem emberektől. Mert maga az Isten szólott az atyákhoz, a prófétákhoz és az apostolokhoz, és hozzánk is szól még mindig a szent iratok által.”²⁵

A *Katolikus Egyház Katekizmus*a pedig ezt írja a kinyilatkoztatásról (kijelentésről): „Istennek a maga jóságában és bölcsességében úgy tetszett, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudtunkra adja akaratának szent titkát ...” (51.c) „...Amikor Isten kinyilatkoztatja magát, az embereket képessé akarja tenni arra, hogy Neki válaszoljanak, Őt megismerjék ...” (52.c) „A kinyilatkoztatás isteni terve egymást megvilágító és «egymással szorosán kapcsolódó tettekben és szavakban» valósul meg” (53.c).²⁶

Az önmagát szavak és tettek által az embereknek kijelentő (kinyilatkoztató) Istenbe vetett hit kisebb-nagyobb eltérésekkel az egész keresztyénségre jellemző. A (szavakban történő) kinyilatkoztatás/kijelentés, azaz Isten emberi szavakban való megszólalásának a módjáról, pontosabban fogalmazva, Isten írott kijelentése előállításának a módjáról viszont egymástól meglehetősen eltérő vélemények vannak a teológusok (és a hívek) körében. Ez a kérdés azonban soha nem vált hitvallási tétellé.

A legismertebb területe ennek a vitának az ún. „inspiráció-tan”. Itt a „verbális inspiráció”-tól kezdve egészen a vallás- és formatörténeti iskola (Harnack, Bultmann) kritikai álláspontjáig szinte minden felfogás megtalálható. Míg az előbbi vélemény teljes egészében kizárja a szentíró emberi szerepét a szöveg létrejöttében (a Szentlélek mintegy lediktálta az íróknak a kész szöveget); az utóbbi álláspont a szöveg folyamatos változásában és az emberi produktumokkal való nagyfokú hasonlóságban (például a nyelv, a műforma, a stílus, a nyelvi hibák, az ellentmondások) az emberi szerzőséget tartja megfoghatónak, és csak a narratíva mögött álló eseményt²⁷ fogadja el isteni eredetűnek. Mindkét szélsőség tulajdonképpen egy „feladóval” számol a maga „kommunikációs modelljében”.

Az Istenről szóló beszéd (melynek alapvető forrása az ő kinyilatkoztatása) lehetőségével foglalkozik a teológiában az *accomodatio* (συγκατάβασις) tana is. Isten a keleti egyházatyák tanítása szerint a Logos (az isteni szó) által/útján nyilatkoztatta ki magát az embernek. A Logos az egyetlen út, aki által az ember az egyébként megközelíthetetlen Isten megismeréséhez eljuthat. Ez a Logos, aki Jézus Krisztusban testté lett, a keleti teológia gondolkodásának megfelelően az Eucharishtiában és Szentírásban adatik az embernek. A Szentírásban viszont számtalan antropomorfikus és antropopatikus képzet

²⁵ Vö. HITVALLÁSI IRATOK 1989. 46. és 118.

²⁶ Vö. KATEKIZMUS 1994. 28.

²⁷ Bultmann szerint a *kérygma*, az isteni üzenet felfedhető a szöveg mitikus (emberi) rétegei mögött; ez az Újszövetség magva, a mítosz az emberi héj, amit le kell hántani, vö. BULTMANN 1948. I. 25–26.

és kifejezés található Istenre vonatkozóan, melyeket már az ógyház sem gondolt szó szerint értelmezni, mert úgy vélték, hogy ezek azért állnak így a Szentírásban, mert az ember nem tud más kategóriákban beszélni és gondolkodni Istenről. A mindenkori ember és vele a Szentírás tehát beszélhet antropomorfisztikus módon Istenről, de tudnia kell, hogy mindez az ember evilági létének szükséghelyzete, amely csak a halál után oldódik fel (vö. 1K 13,8–12). Ezért Isten Igéje „közel hajol” az emberhez, mert csak így képes az ember Istent megérteni.

Az *accomodatio* tanából fakadó hermeneutikai következmények legjellegzetesebb példáit az antiokhiai iskola képviselőinek, különösen is Chrysostomos exegetikai munkáiban találhatjuk:²⁸

1. *A másként értés.* A Szentírás a magasztos gondolatokat nem tárja fel nyíltan,²⁹ csak talányokba rejtve mondja el,³⁰ ezért a hallgatóban nem ismeretként³¹ csapódnak le, hanem csak sejtésként.³² Isten az ember másként-értését beleszámítja az üdvörténet eseményeibe és az üdvösség meghirdetésébe, és az erről szóló bizonyágtételt félreértéhetetlenül tárja a világ elé.³³ A Szentíró egy-egy mondatával vagy a Szentírás szereplői tetteikkel a hallgató korábbi sejtelmeit, félreértéseit helyesbítik,³⁴ téves elgondolását, gyanúját semmivé teszik.³⁵

2. *Az alkalmazkodás eltérő mértéke.* Az isteni alkalmazkodásra való hivatkozás gyakran implicit formában jelenik meg, az egyszerű—magasztos (ταπεινόν—ύψηλόν) ellentéttel jelölve az alkalmazkodás mértékét a szövegben. Az alkalmazkodásnak e kétféle mértéke jelentheti a látszólag ellentétes szentírási helyek harmonizálásának alapját is.

Az isteni szó alkalmazkodásáról szóló tanítás másik oldalán az emberi szó Istenre való alkalmazhatóságának a teljes elutasítása állt (*apophatizmus*).³⁶ Az Areopagita Dionysios szerint³⁷ Mózes a Sínai-hegyen nem Istent látta, mivel ő minden emberi felfogóképesség határán túl van, hanem csupán azt a helyet, ahol Isten van. Amikor „feljutunk az isteni felemelés csúcsára”, akkor megszabadulunk „a láthatótól és a látótól”, tehát a megismerés alanyától és tárgyától is, és bejutunk a meg-nem-ismerés felhőjébe. Ott elveszítjük valamennyi, megismeréshez vezető érzékelésünket, és teljesen az abszolút Megfoghatatlané és Láthatatlané leszünk, mivelhogy egészen túl mindenben, és nem tartozva sem önmagunkhoz, sem másokhoz, a teljesen ismeretlennel egyesülünk a bár-

²⁸ A következő példák Chrysostomos János evangéliumához írt homíliáiból valók, vö. *Chrysostomi Homiliae in ev. Joannis*. J. P. Migne (ed): *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. Tomus 59. [A továbbiakban: *Hom.*]

²⁹ Vö. *Hom.* 24.β PG 59,145; *Hom.* 45.γ PG 59,255.

³⁰ Vö. *Hom.* 24.β PG 59,145.

³¹ Vö. *Hom.* 2.δ PG 59,33; *Hom.* 14.γ PG 59,95; *Hom.* 24.β PG 59,145; a (téves) ismeret helyesbítéséről: *Hom.* 51.α PG 59,283.

³² Vö. *Hom.* 43.α PG 59,246; *Hom.* 38.γ PG 59,215; stb.

³³ Vö. *Hom.* 37.α PG 59,208; *Hom.* 17.β PG 59,109; *Hom.* 21.β PG 59,131; *Hom.* 33.α PG 59,189; stb.

³⁴ Vö. *Hom.* 17.γ PG 59,111; *Hom.* 23.β PG 59,140; *Hom.* 38.γ PG 59,215–216; *Hom.* 27.β PG 59,160.

³⁵ Vö. *Hom.* 17.β PG 59,109; *Hom.* 42.γ 242; *Hom.* 22.β PG 59,135; *Hom.* 31.α PG 59,176; stb.

³⁶ Lásd még e dolgozat 20. lapján.

³⁷ Vö. RITTER 1993. 103–115.

minemű megismerés eredménytelensége révén, felismerve az értelmén túli, „a semmit meg-nem-ismerés” képességét. Isten tehát már nem a megismerés tárgya, hanem az alanya. Az ember Istenhez való viszonyulása ugyanis nem a megismerés kategóriájában megy végbe, hanem az egyjélétel, azaz a megistenülés, a *teózis* (*theósis*) állapotában.³⁸

Az Isten megismerhetetlenségére (*incomprehensibilitas Dei*) vonatkozó kétely és ennek következménye az Isten beszédéről (önkijelentéséről, önmagáról mondott szaváról) szóló teológiában nemcsak az ógyházban volt fontos, hanem a XX. század nyugati teológiájában is.³⁹

Karl Barth szerint Isten egyedüli közvetlen szava az emberhez Jézus Krisztus (aki a Logos), ezt nevezi kijelentésnek (revelatio). Isten közvetlen szava csak a Szentírás közvetítésén keresztül juthat el hozzánk.⁴⁰ Ha egy ember Istennek erről a közvetlen kijelentéséről beszél egy másik embernek, akkor ezt a beszédet Isten felhasználhatja arra, hogy hatékonyan kommunikálja azzal az emberrel azt, amit Jézus Krisztuson keresztül elmondott (KD I/1.93.95). De a Szentírás vagy annak hirdetése az Egyházban csak akkor *válik* Isten szavává, ha ő azt ilyen módon felhasználja (KD I/1.117). Barth ilyen értelemben nem tesz különbséget a szentírók szava és a mai prédikátor szava közt (KD I/1.102). A Szentírás nem maga a reveláció, csak tanúskodik róla, elénk tárja azt (KD I/2.463), mégpedig a maga egyedüli módján, hiszen csak ők voltak tanúi annak az egyedüli közvetlen szónak (KD I/1.115). Barth vitába száll Tillich szimbolikus értelmezésével (lásd a következő fejezetben): Isten szava valóban azt jelenti, hogy Isten szól, és nem csak valami ettől távoli dolog jelölője (KD I/1.132–133).

Barth véleménye nem áll túlságosan messze Bultmannétól. Különböző megközelítésből, de mindketten oda jutnak el, hogy a Szentírás emberi szöveg (egyfeladós modellt használnak), csak míg Bultmann a szöveg mögött kritikai módszerekkel próbálja megtalálni azt az eredeti eseményt, amely szerinte a szöveg eredeti üzenete, addig Barth —kommunikációs terminológiával nehezen leírható módon— Isten beavatkozásától várja a szöveg „megszólalását”.

Barth az ember kettős hermeneutikai tevékenységéről beszél: az egyik az ember saját létének kihívásaiból fakad, a másikban hit által részesül, ez a Trinitás hermeneutikai működése: Isten szól és bevonja az embert ennek megértésébe. Ebben a hermeneutikában a szó megegyezik a dologgal. E két értelmezési folyamat Barth szerint soha nem találkozik.⁴¹

³⁸ Vö. *De mystica theologia*. I.3. Saját, kivonatolt fordításban.

³⁹ Az Isten megismerhetetlenségének gondolata azután fontos eleme lett a posztmodern világnépek is, például Derridánál, vö. DERRIDA 2007a. 1–47.

⁴⁰ Vö. Karl BARTH: *Kirchliche Dogmatik* [továbbiakban KD] I/1.121; idézi WOLTERSTORFF 1995. 65.

⁴¹ Vö. WARD 1995. 16.

A római katolikus egyházban a II. vatikáni zsinat jelentett fordulópontot a szent nyelv használatára nézve. A *Dei Verbum* konstitúció (1965)⁴² Isten szuverén döntéséből (*placuit Deo*) vezeti le akaratának megismertetését (*revelare et notum facere*), amely szerint Krisztus, a testté lett Ige (*Verbum*) által nyílik út az embereknek, hogy eljussanak az Atyához. „E kinyilatkoztatással a láthatatlan Isten ... mint barátaihoz szól az emberekhez, és társalog velük (*alloquitur et cum eis conversatur*).” „E kinyilatkoztatás rendje egymással bensőleg összefüggő tettekből és szavakból áll (*gestis verbisque*): Isten üdv-történeti tettei (*opera*) kinyilvánítják és megerősítik a tanítást és a szavakkal jelzett valóságokat (*res verbis significatas*); a szavak pedig hirdetik a tetteket, és megvilágítják a bennük rejlő misztériumot.” Erre a kinyilatkoztatásra az elvárt emberi válasz az engedelmesség (*praestanda est oboeditio*).⁴³

Az Isten kinyilatkoztatásának továbbadásáért parancsolta meg Krisztus az evangélium hirdetését,⁴⁴ ezt teljesítették azok az apostolok és apostoltanítványok, akik „a Szentléleknek a sugalmazására az üdvösség üzenetét írásba foglalták (*nuntium salutis scriptis mandaverunt*)”. Az apostoli igehirdetés a szent iratokban *speciali modo* fejeződik ki. Az áthagyományozott dolgok és szavak megértése részben a hívők elmélkedése és keresései által teljesebbé válik, részben a tapasztalt lelki dolgok benső megértéséből, részben pedig az igehirdetésből.⁴⁵

A Szentírás iratainak Isten a szerzőjük (*Deum habent auctorem*). „A Szent Könyvek megírására Isten embereket választott ki, akiket erejük és képességeik birtokában úgy használt föl, hogy miközben bennük és általuk Ő maga cselekedett (*Ipsa in illis et per illos agente*), mint valódi szerzők mindazt, de csak azt foglalják írásba, amit Ő akar.”⁴⁶ Ennek a kettős kódolású szövegnek a megértéséhez a szentírók szándékának a vizsgálata szükséges, hogy megtudjuk, mit akart szavaikon keresztül Isten közölni.⁴⁷ „Azt az értelmet kell keresni, amit a szerző az adott körülmények között ... akart kifejezni és fejezett ki.” Szem előtt tartva a teljes Szentírás tartalmát és egységét (*respicendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae*), az Egyház élő hagyományát és a hit analógiáját.⁴⁸

⁴² A *Dei Verbum* konstitúció szövegét a Vatikán hivatalos honlapján található formában idézem (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_lt.html) és (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_hu.html).

⁴³ Caput I.2 és 5.

⁴⁴ Ebből következik, hogy hozzáférhetővé kell tenni a hívőknek: „Krisztus hívei előtt szélesre kell tárni a kaput, hogy hozzájussanak a Szentíráshoz. ... Mivel pedig Isten igéjének minden korban elérhetőnek kell lennie, az Egyház anyai törődéssel gondoskodik róla [sic!], hogy megfelelő és pontos fordítások készüljenek az egyes nyelveken, főleg a Szent Könyvek eredeti szövegei alapján.” Caput VI.22.

⁴⁵ Caput II.7–8. „... *crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. Lc 2,19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt.*”

⁴⁶ Caput III.11.

⁴⁷ Caput III.12. „... *interpres Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quid Ipse nobiscum communicare voluerit, attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit.*”

⁴⁸ Uo.

A szentíró szándékának megfelelően valamit „jelöl” (*significare intenderint*), Isten pedig megfoghatóvá teszi (*eorum verbis manifestare Deo placuerit*). Az értelmezőnek ezt kell keresnie, de a *Dei Verbum* konstitúció nem választja szét a Szentírás emberi és isteni természetét. Bár közvetlenül nem hivatkozik rá, de lényegében a chalcedoni dogma krisztológiai tanításából⁴⁹ az isteni és emberi természet szétválaszthatatlanságát alkalmazza az ígére, melynek kettős természete csak a *via negativa* szerint írható le: nem tudunk róla többet, csak azt, hogy mi nem. Paradox marad a kifejtés, mit jelent a „valódi szerző”-ség („erejük és képességeik birtokában”), ha „bennük és általuk Ő maga cselekedett” és „csak azt foglalják írásba, amit Ő akar”.

Isten tettei és szavai összekapcsolódnak: Isten üdvözítő tettei valósággyá teszik (*manifestent*) a szavakban jelzett dolgokat, a szavak pedig hirdetik Isten dolgait és rávilágítanak a bennük rejlő misztériumra. Az elbeszélte dolog (*gestis*) és a szó e lényegi, benső kapcsolata (*intrinsece inter se connexis*) Istennek a *historia salutis*-ban megvalósult (*patrata* — a *patro* ige a szó performatív erejének hatását is jelezheti ...) tetteiben válik nyilvánvalóvá. Egyszerűbben megfogalmazva, ez az „Isten szólt és meglett” (Ps 32/33,9) egysége, melyben mindig a szó van előbb, ez van „kezdetben” (J 1,1) és a kimondással jön létre a kimondott dolog, miként a teremtésben is (Gn 1). Ez közelebb van a szó mágikus erejének mondott felfogáshoz, mint az austini performativitás elgondolásához, finom különbségtételekkel a terminusokban: a *prófécia* is előbb hangzik a dolognál, miként az *ígéret*, de a közvetettség hangsúlyával, vagy amint az *áldás* és az *átok* is, de itt a közvetítő szó nagyobb szerepet kap (esetenként meg kell akadályozni elhangzását, miként az angyal meg is ölte volna Bálámot, ha tovább megy, Nm 22,33).

E kétségkívül igen mély teológiai gondolatoknak, úgy tűnik, azonban kisebb volt a hatása, mint a világ felkészületlen katolicizmusára váratlanul „részakadt”, éppen ezért igen sok kapkodó, meggondolatlan megoldással megvalósult anyanyelvűsítési programnak. Jócskán megkésett a Tanítóhivatal (akár teológiai hibákat is megvalósító hibák) korrekciójához alapul szolgáló útmutatása. (Talán ezzel kellett volna kezdeni közel negyven éve?) A népnyelveknek a római liturgiában való használatáról 2001-ben kiadott *Liturgiam Authenticam* kezdetű instrukció egyértelmű útmutatást ad a szakrális nyelvhasználatra és a szent nyelven írt szövegek fordítására vonatkozóan. Alapvetése, hogy a liturgia nyelve nem azonos a köznyelvvél:

„a liturgikus szövegeket inkább az imádkozó Egyház, mint bizonyos csoportok vagy egyes emberek hangjának kell tekinteni, s ezért mentesnek kell lenniük a közhasználatú kifejezőmódokhoz való túlságosan szolgáló ragaszkodás gyakorlatától. Ugyanakkor ha a liturgikus szövegekben néha olyan szavak vagy kifejezések kerülnek felhasználásra, amelyek eltérnek a mindennapi beszélt nyelvtől, ez a tény maga nem ritkán oda vezet, hogy a szövegeket valóban könnyebben lehet megjegyezni és azok hathatósabbá válnak az égi dolgok kifejezése tekintetében.” (II.1.27). „... a szó szerinti fordítás az olyan kifejezések esetében, amelyek a nemzeti nyelvben csodálkozásra adnak okot, éppen emiatt magára vonja a hallgató figyelmét és lehetőséget teremt a katekézisre.” (II.2.43)

Ez a nyelv nem csak az értelemre hat, hagyni kell, hogy a szimbólumok, szóképek, rituális cselekmények „saját maguk beszéljenek”, és nem szabad sem „túlzottan kifejezetté

⁴⁹ A chalcedoni dogma négy adverbiummal jelöli a két természet viszonyát: *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* („összeselegyítetlenül, elválhatatlanul, oszthatatlanul, elkülöníthetetlenül való”).

tenni azt, ami az eredeti szövegben burkoltan van benne” (II.1.28),⁵⁰ sem „az eredeti szöveg teljesebb jelentését szűkebb jelentéshatárok közé szorítani” (II.1.32). És nem kell félni a kontextus elhagyásától sem, hiszen a Szentírás nem pusztán történeti dokumentum, hanem az üdvtörténet misztériumairól is szól (II.2.42), de lehetőség szerint mind a denotációt, mind a konnotációt meg kell őrizni, és „ezáltal elérni, hogy a szöveg más jelentésszintek előtt is nyitva álljon”, de minden pszichologizáló irányú tendenciát el kell kerülni. (II.3.52 és 54).

A fordítás szépirodalmi jellege (II.2.34) mellett arra is figyelni kell, hogy a bibliai mondatok szóhasználata megmaradjon más szövegekben is (katekézis, népi ájtatosság imádságai), és kerülni kell az olyan szóhasználatot, amely a katolikus népnek összetéveszthető más közösségek, vallások nyelvhasználatával.

Legalábbis egyenrangú félnek tartja a liturgikus használatú nyelvet és a köznyelvet: a liturgikus használatba vétel kihat a nyelvre, annak fejlődésére (I.14), „nemcsak a kultúra szellemisége alakítja, hanem ő maga is hozzájárul a kultúra formálásához, s ezért nem szabad csodálkozni azon, ha valamelyest eltér a köznyelvi beszédétől.” (II.3.47)

Az *Instrukció* által ígért, részletes támpontokat kifejtő *Ratio translationis*⁵¹ a népnyelv használatát a még teljesebb részvétel (participáció) pasztorális eszközének tekinti,⁵² ugyanakkor e szövegek (főként az imádság) legfőbb megkülönböztető jegyének sajátos kommunikációs sémáját tartja: Krisztus *által*, a Lélekben az *Atyának* szól. Egy liturgikus vernakuláris nyelv kialakítását vetíti előre, melynek modelljéül a Christine Mohrmann által bemutatott liturgikus latin nyelv kialakulását állítja.⁵³

Modellezési kérdések a szakrális kommunikáció terén⁵⁴

A beszélő

Az ún. „könyvvallások” esetében a beszélő/feladó meghatározása ritkán egyértelmű. Általános az a felfogás (hit), hogy az Istenről (Isten tetteiről) szóló beszéd (kizárólag vagy elsősorban az adott vallás szent irataira értve) azonos Isten szavával. Ez nem pusztán a „valaki önmagáról beszél” típusú közlési séma egyik megvalósulása. E vallásokban a közlés, a kommunikáció Isten alapvető tulajdonsága, legmarkánsabb megjelenése ennek az Újszövetségben található, ahol Isten szava (a Logos) mint isteni személy (a Fiú) jelenik meg, aki lényegében (itt a szót teológiai terminus értelmében, nem a mai köznyelv szlenges töltelékszavaként kell érteni) egy az Atyával. A beszélő és a közlés/üzenet

⁵⁰ A homília és a katekézis dolga a jelentés megvilágítása (II.1.29).

⁵¹ (A magyar nyelvre, megdöbbentő, bár nem minden előzmény nélküli módon még nem adták ki.) RATIO TRANSLATIONIS 2007.

⁵² A népnyelv használatának megindokolásában a *Ratio* visszatér a szentírási szövegek vernakuláris szövegezésének toposzához, uo. 15.

⁵³ Uo. 20. MOHRMANN 1961. Különösen is II.93–108.

⁵⁴ Az itt megfogalmazott felvetések alapjául a néprajzi, antropológiai, szociolingvisztikai kutatások vallásos nyelvhasználatra vonatkozó adatai és következtetései szolgálnak, főként Malinowski, Tambiah, Bloch, Silverstein, Keane, du Bois, Rappaport, Ferguson és Fishman munkái alapján.

tehát egy. A beszélő és az üzenet egysége oly módon jelenik meg, hogy a beszélő „át-lódik” (shift) az üzenet pozíciójába, üresen hagyva a beszélő pozícióját. Ez a meghatározhatatlan, üres beszélő pozíció a szakrális kommunikáció egyik legjellegzetesebb vonása. A szakrális beszéd autoritása éppen abból fakad, hogy attól ered, azonos azzal, akiről szól.⁵⁵

Az írott szöveg önmagában is a beszélő megfoghatatlanságát (érzékszervi tapasztalatok szerinti jelen nem létét) eredményezi, de a szakrális kommunikáció szóbeli formáiban is a beszélő a hallgatótól eltérő tér-idői kontextusban van,⁵⁶ nincsenek közös „előfeltevések”,⁵⁷ melyek lehetővé tennék a megértést.

A transzcendens eltérő minőségű jelenlétét (távolságát) érzékeltetheti a beszélő közvetett megjelenítése a kommunikációban („ő szolt a próféták szavával”). A beszélő pozíciója akár több szerepre is szétválhat, ennek egyik lehetséges modellezését adja Erving Goffman, a jelentős amerikai szociológus: a *forrás* (principal), aki felelős a kimondott szavakért, a *szerző* (author), aki megfogalmazza a konkrét szavakat, és az *animátor*, aki kimondja azokat.⁵⁸ Ezek a szerepek akár egyetlen megnyilatkozáson belül sem különíthetők el élesen, az animátor változó mértékben azonosul az általa előadott/ megjelenített beszélővel, akár csak kommentálva azt, akár teljesen elhagyva saját (hétköznapi) személyiségét. Minél erősebb az azonosulás a transzcendens beszélővel, annál távolabb kerül az animátor saját énjétől, az egész beszédesemény kivetül egy másik (transzcendens vagy éppen szentírási) kontextusba.⁵⁹ A szóbeli kommunikációnak ez a vonása az írott szövegben mint idézés jelenik meg. A direkt idézet elkülöníti a szerző és az animátor szerepét, az indirekt idézés összekapcsolja e kettőt, és lehetővé teszi, hogy az animátor az új beszédesemény kontextusában értelmezze azt.⁶⁰

Judith T. Irvine, az antropológiai nyelvészet neves amerikai kutatója élesen bírálja a kommunikációs szerepek felaprózását, szerinte a folyamat a fontos, és azok a tényezők, melyek meghatározzák ezeket a szerepeket. Azt hangsúlyozza, hogy a kommunikációs aktus más (akár múlt vagy jövőbeli, feltételezett, vagy elkerülni szándékozott, stb.) cselekvésekkel összekapcsolódva történik meg (intersecting frames), és ezek határozzák meg a pillanatnyi kommunikációs aktusban a résztvevő-struktúrát.⁶¹

⁵⁵ KEANE 1997. 59. Az animátor „méltatlansága” nem csökkenti a kimondott szavak érvényét, így például a keresztséget (ha trinitárius formulával történik) a legtöbb keresztyén egyház érvényesnek tekintti, akár ha egyszerű hívő, más felekezetű lelkész/pap vagy nem is keresztyén szolgáltatója is ki.

⁵⁶ KEANE 1997. 50k.

⁵⁷ „Mert nem az én gondolataim a ti gondolataitok, és nem a ti útaitok az én útaim, így szól az Úr!” Is 55,8.

⁵⁸ Vö. GOFFMAN 1981. 144kk; ld. még KEANE 1997. 58. Du Bois csak két fogalmat használ, a „prime speaker”-t és a „proximate speaker”-t, vö. DU BOIS 1986. 323. — Az austini beszédaktus-elmélet nem teszi lehetővé a beszélő szerepének ilyesfajta felosztását. Aki végrehajtja a lokúciót, az hajítja végre a beszédeseménynek az elmélet szempontjából legfontosabb részét, az illokúciót is, ő a cselekvő, az ágens. A barthi elgondolás nehézségét —ha jól értem— éppen az jelenti, hogy az emberi lokúciótól elválasztja az isteni illokúciót.

⁵⁹ Vö. KEANE 1997. 60. Arra is van példa, hogy a közvetlen idézés is megengedi az animátor és a szerző azonosulását, mint például az angyali kórus énekébe való bekapcsolódás. Uo. 61.

⁶⁰ Vö. KEANE 1997. 61.

⁶¹ Vö. IRVINE 1996. 135.

Émile Benveniste a beszélő alanyra mint a kultúrában létező és nem természetes személyre tekint. A grammatikai személy ilyen irányú felfogása az *én/te* személyes névmással kifejezett viszony és az ettől lényegében eltérő harmadik személy (Benveniste terminusával: *nonperson*, az arab grammatikuséval: a jelen-nem-lévő) nyelvi szerepéből ered (az én és a te a beszéd során a nyelvtől függetlenül is létezik, mégis fontosabb, hogy a beszéd által nyerik el sajátos minőségüket mint *önmaga* és mint *másik*).⁶²

A prófétai szó, mely Isten szavát közvetíti, Szentírásaként maga is Isten szava, és akkor is így van ez, ha a szentíró hangsúlyozottan a maga nevében szól: „íme, én, Pál mondom néktek” (G 5,2), vagy akár explicite elutasítja, hogy isteni szó volna, amit mond: „egyebeknek pedig én mondom, nem az Úr”. (1K 7,12) A közvetítő szerep nem engedi meg, hogy az animátor teljes egészében mellőzze a transzcendens forrást és a magáét szolja.⁶³ A szakrális kommunikációban a személy(iség), a *persona* mellékessé válik, ez nyelvi szinten az ehhez kötődő nyelvi jelölők (fonetikai szinten a hangszín, az intonáció, hangleadás, ritmus, a beszéd relatív folyamatossága, a beszédtempó, az akcentus; a szóképzés—nyelvtan—szemantika terén a szóhasználat, a szóalakok, a szó- és mondat-szerkezetek, szóképek választása; de ide tartozhat akár a beszédesemény-minták választása is) háttérbe szorulásában érhető tetten.⁶⁴

A látható személy (animátor) személyiségének háttérbe szorulása fokozatos, ezzel párhuzamosan az általa a szöveg felett gyakorolt kontroll is egyre csökken, végül megszűnik. John W. du Bois kaliforniai nyelvész a személyiség háttérbe szorulásában a szöveg magától értődővé (self-evidence) válását látja, az animátor a beszéd felett gyakorolt kontrollt fokozatosan adja át:⁶⁵ az önálló beszédben a propozicionális tartalom mellett a shifter-választás, a szóhasználat, a regiszterválasztás, a fonetikai jellemzők választása, a beszédeseményben való részvétel nem nyelvi elemeinek (ruha, mozdulatok, stb.) választása mind a beszélő döntésétől függenek. Az indirekt beszéd, az egyenes idézet, az allúzió, a mimikri, az imperszonalizáció, illetve a transz során mindezek sorban kikerülnek az animátor fennhatósága alól, míg végül, a transzban az ego határai is feloldódnak a beszédesemény során.⁶⁶ Az eredeti beszélő előbb mint „én”, majd mint „te”, végül a harmadik személy különböző mértékben „jelenlévő” formáiban mutatkozik meg, míg teljesen el nem tűnik a mítoszban, melynek üzenete —Lévi-Strauss megfogalmazása szerint— „a semmiből ered”.⁶⁷ A „szentíró” múltbavesző alakja nem történeti esetlegesség kérdése, mely kellő és szerencsés kritikai közelítéssel feloldható, hanem a szakrális kommunikáció egyik alapvető kifejezési eszköze.

⁶² Hivatkozik rá IRVINE 1996. 142k.

⁶³ Lásd a fejezet végén az esettanulmányt!

⁶⁴ A fonetikai jelölők meghatározását Sapir, Friedrich és Redfield, a továbbiakat Gumperz és Tannen nyomán határozta meg du Bois, vö. DU BOIS 1986. 327.

⁶⁵ Du Bois az itt felsorolt beszédeseményekhez sorban egy-egy vonás feladását kapcsolja, az egyenes idézet egyik típusához csak propozicionális tartalom mellett csak a shifterválasztás, másik típusához pedig a szóhasználat feladását is kötvé, vö. DU BOIS 1986. 328.

⁶⁶ A transzban —megszállottság vagy éppen a Szentlélekkel való betöltekezés esetében, illetve a misztikus tapasztalat során— a forrás és az animátor szerepe (személye) összeolvad, vö. KEANE 1997. 58.

⁶⁷ Idézi DU BOIS 1986. 330.

Gyakori a kommunikációs séma megkettőzése, mint a beszélő–értelmező–hallgató beszédhelyzetben.⁶⁸ Isten szól a prófétahoz, majd a próféta szól a néphez, a lelkész felolvassa a szentírási szakaszt, majd értelmezi azt a gyülekezetnek (ez a lelkész önértelmezése is, gyakran kezdi a felolvasást a következő verba sollemniával: „Istennek ígését olvasom, mely szólt hozzám, és amely, hiszem, hogy általam hozzátok is szólni kíván”).⁶⁹ A kettős beszédesemény aszimmetrikus,⁷⁰ a közvetítés, az „értelmezés” mindig másodlagos (értelemszerűen időben is), így azután egy be nem teljesedett jóslat nem az isteni szó tévedhetőségét jelenti, hanem hogy a közvetítő „hamis próféta”.⁷¹ Ez a mediációs séma a szakrális nyelvhasználat komplementer jellegét nyelvileg jeleníti meg: az egyik homályos, szimbolikusan távoli, a másik világos és elérhető.⁷²

Eddig szinte kizárólag arról a beszédhelyzetről esett szó, amikor az eredeti beszélő a transzcendens szférába tartozik. Bár a könyvvallások esetében ez a meghatározó (nyelvi mintaként is), meg kell említeni, hogy szinte minden vallásban fontos szerepe van a hívek beszédének is. Az ember megszólalásának egyik formája, hogy „hivatásos” animátorok által megszólaltatja Isten szavát, illetőleg ugyanezen animátorok által megszólaltatja a közösség válaszát, kérését, a rítusok szövegeit. A másik forma a „laikusok” megszólalása, akár a rítus során az animátorok megszólalására „feleletként” (ez nem egy kérdésre adott választ, hanem sorrendileg rákövetkező és az előbbi megszólalástól függő verbális megnyilatkozást jelent),⁷³ akár a rítus során a közösség „önálló” megnyilatkozásoként (pl. Hiszekegy, Miatyánk),⁷⁴ akár az egyéni vallásgyakorlás során ugyanezen szerepek (korlátozott érvényességgel!) általában kevésbé formalizált módon történő megvalósításával.

⁶⁸ Vö. DU BOIS 1986. 321.

⁶⁹ Vö. HANULA 2012. 121–132.

⁷⁰ A vallási reformok gyakran irányulnak a szakrális kommunikációban megnyilvánuló emberi szerepre: vagy túlságosan nagyra tartják azt (azok, akik az isteni távolságát, a teljesen Másra hangsúlyozzák), vagy túlságosan korlátozottan (akik az isteni közelségére, közvetlenségére teszik a hangsúlyt), vö. KEANE 1997. 65.

⁷¹ Vö. DU BOIS 1986. 321. 2. jegyzet.

⁷² Uo. 327.

⁷³ Ide sorolom azt is, amikor egy karizmatikus közösség valamely tagja a másik beszéde során „ámen”, „halleluja” vagy más hasonló kötött (!) megnyilatkozással tkp. a közösség „véleményét” fejezi ki. Ezek nem önálló megnyilatkozások, és meghatározatlan előfordulásuk —a rítus szempontjából legalábbis— nem a beszélő egyéni intencionalitásának a kifejeződései, hanem a közösség hitének kifejezésére vállalt szerep szekvenciális megnyilvánulásai (ha már sok szöveg hangzott el egy szereplőtől, akkor a rítus közösségi jellegét ilyesfajta „responzóriumok” tartják fenn).

⁷⁴ Az önállóság csak annyiban igaz, hogy a rítus meghatározott pontján, meghatározott szöveget, de *nem feleletként* mond a közösség.

A hallgató

A szakrális kommunikáció kapcsán kevés szó esik a „címzett” szerepéről, amely a szakrális közegben lehet az érzékszervekkel tapasztalható módon jelenlévő hallgatóság mellett/helyett⁷⁵ az istenség, az ősök szelleme, a *communio sanctorum* vagy a transzcendens létezők térben és időben be nem határolható valamely csoportja. A rítusban a kommunikáció célja nehezen írható le a feladó—üzenet—címzett tengely mentén, hiszen —például keresztyén kontextusban— a rítus alapvető célja a liturgia, az istenszolgálat, a mennyei istentiszteletbe való bekapcsolódás Isten üdvözítő szavainak és tetteinek fellelevenítésével (hallhatóvá és láthatóvá tételével). Így a „feladó” szerepét meghatározó transzcendens forrás éppilyen meghatározó a „címzett” szerepében is. Az emberi szerep átmeneti ebben a kommunikációban, csak addig különíthető el bármilyen szinten is, amíg a *communio* meg nem valósul.⁷⁶

A rítusban az emberi jelenlét aperszonális, a személy maga mond le önmagáról, saját verbális lehetőségeiről, akkor szól, azt és úgy, mint a közösség többi tagja,⁷⁷ hogy ezáltal (és a nonverbális megnyilvánulások, főként a mozgás összehangolása által) megvalósítsa a közösséget.⁷⁸

A hallgató szerepének háttérbe szorulását (illetőleg e szerep leértékelését) eredményezi az a sajátos vallásos szerep-transzformáció is, mely a hallgatótól a beszélő szerepének vállalását várja el: „hirdessétek napról-napra az ő szabadítását” (Ps 96,2); „Elmenvén e széles világra, hirdessétek az evangéliomot minden teremtésnek.” (Mc 16,15). A *conversio*, a megtérés része a megszólalás, a beszéd, a beszélő szerepének vállalása, melynek tipikus formája a vallástétel, a tanúságtétel.⁷⁹

A szakrális kommunikációban egyszerűbb a „résztvevő” (*participant*) fogalmát használni, ahelyett, hogy a nehezen meghatározható vagy gyakran hiányzó közlés iránya alapján próbáljuk a szereplőket megnevezni. Ez a fogalom kapcsolódik Lévi-Bruhlnek a nyugati tudományosság kauzalitásra épülő világfelfogásával szemben megfogalmazott participáció-elgondolásához,⁸⁰ melyet Tambiah gondolt tovább a mágikus-rituális nyelvhasználat irányába, és amelyet a kazualitást—participációt megjelenítő ellentétpárokból mutat be:⁸¹

⁷⁵ Bizonyos rítusokban nem feltétlen szükséges a nép vagy a rítusban érintett jelenléte, vö. DU BOIS 1986. 321.

⁷⁶ Tudniillik, hogy az Egyház mint Krisztus teste övele egyesül.

⁷⁷ Megdöbentő erővel működik ez még a meglehetősen antirituális református istentiszteleteken is. Amikor a közösség elkezd mondani a Miatyánkot, elvétve akad olyan, aki nem igazodik a közösségi tempóhoz, monoton hangvételhez, tagoláshoz. Amikor bevezették az ökumenikus fordítás használatát, itt derült ki az összeférhetlenség: a „ki vagy a mennyekben” nem ekvivalens az „aki a mennyekben vagy”-gyal. Más a szótagszám, másutt vannak a szókezdetek, nem lehet együtt mondani. Az együttmondás a legkisebb szabadságot sem engedi meg.

⁷⁸ Durkheim e tételét számos kutatás igyekezett igazolni: Davis, George, Goodman, Lawless, Maltz, Nelson, Pitts, Roseman Titon, vö. KEANE 1997. 53; másfelől kritikája is egyre inkább hangot kap, vö. DU BOIS 2009. 319.

⁷⁹ Vö. KEANE 1997. 58.

⁸⁰ TAMBIAH 1990. 86.

⁸¹ A Tambiah által felsorolt ellentétpároknak csak egy részét közlöm, a teljes listát ld. TAMBIAH 1990. 109.

kazualitás	participáció
<i>egocentrizmus</i>	<i>szociocentrizmus</i>
<i>eltávolító nyelvezet</i>	<i>a szolidaritás, az egység nyelve</i>
<i>fejlődés</i>	<i>folyamatosság</i>
<i>eszközhasználat, mely az anyag</i>	<i>kifejező cselekvés, mely konvencionális,</i>
<i>megváltoztatására irányul</i>	<i>interszubjektív megértésre épül</i>
<i>a technikai cselekvés okozati hatékonysága</i>	<i>a kommunikációs aktus performatív hatékonysága</i>
<i>a jelenségek felaprózása</i>	<i>mintázat-keresés, totális jelenségek</i>
<i>a reprezentáció tana (Foucault)</i>	<i>a hasonlóság tana (Foucault)</i>
<i>magyarázat (Wittgenstein)</i>	<i>életforma (Wittgenstein)</i>

A participáción alapuló beszédmód leírására a következő terminusokat ajánlja:⁸² „közösségen⁸³ alapuló közvetlenség, performatív beszédaktusok és rituális aktusok”. Ez a kommunikáció közvetlenül az érzékszervekre hat, és befolyást gyakorol a részt vevő személyekre, nyelve az érzelmek nyelve.

Az így értett „résztvevő” a kommunikáció egészében vesz részt, beszélő és hallgató egyaránt, így nem szükséges Lotman autokommunikáció-fogalmának alkalmazása az olyan helyzetek leírására, mikor e két szerep összeolvad.⁸⁴

Az üzenet

Az „üzenet” a kommunikációs séma egyfelől legmegragadhatóbb (immanens) eleme, másfelől az eltérő terminológia és pragmatikus okok miatt a legtöbb félreértést elszenvedő tagja. Az alapvető eltérés az „üzenet” mint forma (lokúció) vagy mint tartalom (jelentés) kettős értelmezési lehetőségében foglalható össze.⁸⁵ Az „üzenet” fogalmát én szoros értelemben a beszédesemény során elhangzó beszédre (lokúció) használok, írás esetében pedig az írott szövegre, de már itt meg kell jegyezni, hogy ez a használat nem egyezik a fordításelméletek által használt, a ’jelentés’ értelemkörbe tartozó *message*-fogalommal.

A kommunikációelméletek az „üzenet” kapcsán —nyelvi síkon— leginkább az általa jelölt vagy létrehozott jelentés kérdésével foglalkoznak, az austini megközelítésben a lokúciókhoz kapcsolódó illokúciós aktusokkal, valamint az értelmezést modellező elméletekkel.⁸⁶ A jelentés kérdéseit a következő fejezetben tárgyalom, az „üzenet” nyelvi

⁸² Uo. 108.

⁸³ A „sympathetic” szót itt nem pszichológiai értelemben, hanem a „részesedés”, az „egység” mellékértelmével használja, ezért fordítom ’közösség’-nek.

⁸⁴ Vö. LOVÁSZ 2002. 50; vö. Rappaport autokommunikáció-fogalmával, ld. a 26. lapon.

⁸⁵ Ráadásul a keresztyén szóhasználatban a κήρυγμα/*praedicatio* (’az evangélium hirdetése’ avagy ’a hirdetett evangélium’) teológiai terminusa újabban —az angol szóhasználat modernizálása nyomán (vö. 2T 4,17 RSV, NRS, NIV, GNT, stb), és tévesen hangsúlyozva az etimologikus jelentést— összemósódott az „üzenet”/’message’ (’ami hirdetve van’, ’ami mondva van’) kommunikációs terminus jelentésével (megőrizve az eredeti jelentés summázó mellékértelmét).

⁸⁶ Itt tárgyalják még az üzenet összetettségét és a befogadásához kapcsolódó kognitív folyamatokat (Delia); az üzenettípus kiválasztását meghatározó kommunikációs stratégiákat (Marwell—Schmitt); az

megjelenésének konkrét formájáról pedig a 4. fejezetben beszélek részletesen.⁸⁷ Itt csak a szakrális kommunikáció performatív jellegéről, illetve az „üzenet” formája kapcsán a formalizált beszéd fogalmának használatáról esik szó.

A szakrális kommunikációban az „üzenet” kettős természete nem mint forma és jelentés, hanem mint cselekvés és szó jelenik meg. Ez nem pusztán külső, tudományos kategóriák által diktált kettősség, hanem —a zsidó-keresztény vallásosságban bizonyosan— a nyelvhasználatban explicit módon megjelenő kettősség (nem véletlen, hogy Austin maga is innen vette elméletéhez a példákat: esküvő, névadás/keresztelés). A Biblia tele van a nyelv performatív használatáról szóló narratívákkal, pl. „Mert ő szólt és meglett, ő parancsolt és előállott.” (Ps 33,9); „És monda Isten: Legyen világosság; és lőn világosság.” (Gn 1,3); „Mert mi könnyebb, ezt mondani-é: Megbocsáttattak néked a te bűneid; vagy ezt mondani: Kelj föl és járj? Hogy pedig megtudjátok, hogy az ember Fiának van hatalma a földön a bűnöket megbocsátani (ekkor monda a gutaütöttek): Kelj föl, vedd a te ágyadat, és eredj haza. És az felkelvén, haza méne.” (Mt 9,5–7). A héber *dabar* szó az Ószövetségben egyszerre ’szó’ és ’tett’, a görög *logos* az Újszövetségben egyszerre Isten szava, mellyel az ember üdvösségét jelenti ki, és maga az üdvözítő Fiú; de hasonlóképpen az ígéret, a bűnbocsánat, és a hit megvallása is. Az „üzenet” mégsem azonos a performatív beszédaktussal, de annak legbiztosabban megfogható eleme, forrása.

A beszédaktusban megnyilvánuló illokúciós erő sajátos feltételek fennállása esetén működik. Ezeket az érvényesülési feltételeket Searle illokúció-típusonként összetett szabályrendszer keretében határozza meg (regulatív és konstitutív szabályokat különböztetve meg). Akadnak olyan vélemények is, akik szerint „a beszédaktust a szélesebb, a teljes kontextus (a kontextusok fontossága, sokfélesége, szövevényessége) határozza meg.”⁸⁸ Searle logikai rendszere, mely a performatív beszédaktusok működését bizonyos tényezők kauzális egymásra hatásaként írja le, nem csak bonyolult, de idegenül is hat a nyelvnek e sajátos működési módjától. Ráadásul Derridával folytatott vitájában Austinnak azt az álláspontját védi, mely a konvenció fogalmával magyarázza a performatív beszédaktus működését.⁸⁹

Du Bois szerint kultúrafüggő az a H. P. Grice „nonnatural meaning”-elméletén alapuló elgondolás,⁹⁰ hogy a jel által válik a nyelvi kommunikáció elemévé, hogy valamiféle közlési szándékot feltételezünk mögötte.⁹¹ Kiterjedt kutatási körre támaszkodva (Irvine, Streeck, Bourdieu, Levinson, Baumann—Briggs) du Bois arra a következtetésre jut, hogy számos nem-nyugati társadalomban az intenció nem túlságosan lényeges

üzenet létrejöttét meghatározó tényezőket (Message-design, ld. Berger, O’Keefe, Osgood), vö. LITTLEJOHN–FOSS 2008. 103–144.

⁸⁷ Ld. a 93kk. lapokon.

⁸⁸ Alston *Illocutionary Acts and Sentence Meaning* c. munkáját (ALSTON 2000) bemutatva O. Ducrot-ra hivatkozik Kicsi Sándor András, vö. KICSI 2001. 1143.

⁸⁹ Moati is amellet érvel, hogy Searle álláspontja nem világos az intenció átvitelére vonatkozóan: perlokúciós hatás, vagy a konvenciók (választása?) fejezi ki? Vö, MOATI 2014. 90.

⁹⁰ „*A* meant_{NN} something by *x*” is (roughly) equivalent to «*A* intended the utterance of *x* to produce some effect in an audience by means of a recognition of this intention» GRICE 1957. 385.

⁹¹ Vö. SEARLE 1969. 16–17; ld. DU BOIS 1993. 50.

eleme a jelentésalkotás közösségi folyamatának.⁹² Alessandro Duranti olasz származású amerikai antropológus az intencionalitást a felelőség felől vizsgálva kimutatta, hogy a beszédaktus-elmélet *sender—addresser* különbségtétele csak olyan szociokulturális közegben működik, ahol a személy csak a személyes intenciójából eredő tettekért vagy szavakért felelős.⁹³ Érvelésükben mindketten az antropológus Michelle Zimbalist Rosaldónak azt a beszédaktus-elmélettel szemben megfogalmazott kritikáját használják fel, mely szerint az elmélet képviselői „a szavakkal végbevitt tettekre úgy tekintenek, mint amelyeket autonóm személyiségek hajtanak végre, akiknek a tetteit nem határozzák meg döntő módon sem a kapcsolatok, sem az őket körülvevő világ”.⁹⁴

Du Bois nem hivatkozik Derrida Austin-kritikájára, ill. az azt követő, Searle-vel folytatott vitájára, melynek egyik központi eleme volt az intenció kérdése.⁹⁵ Derrida „Signature, Event, Context” c. esszéjében a nyelv függetlenségét hangsúlyozta az intenciótól, amit az iterabilitás jelenségével indokolt. Searle válasza („Reiterating the Differences. A Reply to Derrida”) feltétlen tanulságos, mivel rámutat az intencionalitás eltérő felfogására, miközben a konvenció fogalmával fűzi össze az intenciót az iterabilitással.

Merőben más megközelítéssel Fónagy Iván a performatív kifejezések sajátos státuszát az ősi mágikus cselekedetekből vezeti le, azok funkciója alapján osztályozva a performatív kifejezéseket (kényszerítés, rontás, áldás, érvényesítés-érvénytelenítés, elkötelezés). Elgondolása szerint a világkép változásával „a varázserő meggyengült” a varázsigék alkalmazkodtak a mindennapi élet megváltozott helyzeteihez, erejük illokúciós erővé vált.⁹⁶ A Fónagy által feltételezett genealogikus viszony aligha bizonyítható, de a két jelenség legalábbis hasonlósága segíthet megérteni a performatív beszédaktusok helyét és talán —kisebb mértékben— működésüket is a szakrális kommunikációban.

A szakrális nyelvhasználat egyik legszembetűnőbb vonása a megnyilatkozás formalizáltsága.⁹⁷ Nemcsak a megszólalás helyének és idejének, illetve a megszólaló személyének a megválasztása korlátozott, hanem a megszólalás szerkezete is, ami egyrészt az üzenet propozicionális tartalmának háttérbe szorulásához vezet, másrészt a beszéd tartalmának lehetséges megválasztását is korlátozza. Blochnak ezzel a következtetésével sokan vitába szálltak, ezek közül Sam D. Gill coloradoi vallástörténész kreativitásra vonatkozó ellenvéleménye mindenképpen megfontolandó: eszerint a kreativitás formalitásból fakadó hiánya csak izolált szövegeket vizsgálva igaz, ha egy tág kontextus komponenseként vizsgáljuk őket, akkor a kreativitás lehetősége itt is adott.⁹⁸

⁹² Vö. DU BOIS 1993. 51.

⁹³ Vö. DURANTI 1993. 40kk.

⁹⁴ Vö. ROSALDO 1982. 204.

⁹⁵ Vö. MOATI 2014.

⁹⁶ FÓNAGY 1981. 37–43; hivatkozik rá: KICSI 2001. 1143.

⁹⁷ A rituális nyelvhasználat formalizáltságához ld. e dolgozat 22kk és 94kk lapjain.

⁹⁸ Vö. Sam D. Gill: *Sacred Words. A Study of Navajo Religion and Prayer* (Contrib. Intercult. Compar. Stud., No. 4). Greenwood Press, Westport, CT — London 1981; hivatkozik rá KEANE 1997. 54.

A formalizált nyelv egyik leírási lehetősége a Basil Bernstein által kínált „korlátozott nyelvi kód” fogalma.⁹⁹ A „korlátozott kód” alkalmazásának a lehetősége az „üzenet” korlátozott értelmezési skálájából adódik: a kommunikációban résztvevő felek azonos helyzetben, azonos kontextusban, a lehetséges témák általuk előre ismert köréből választanak „üzenetet” (ami kizárja a személyességet és az új információk közlését, az utóbbi főként extraverbális csatornákon át lehetséges).¹⁰⁰ A kidolgozott nyelvi kódot használóknak ezeket az információkat az üzenetbe kell kódolni, illetve nekik abból kell dekódolniuk, mégpedig oly módon, hogy a kommunikációban résztvevő felek fenomenológiája is ismeretlen a másik előtt. A szakrális kommunikációban ez a korlátozottság adott: a résztvevők ugyanazon kontextuson osztoznak, elfogadják az üzenetek témájának korlátozott körét, azonos háttérrel nyújt nekik a tradíció, melynek részesei. A kidolgozott és a korlátozott kód azonban nem dichotomikus rendszert alkot, ahol a két lehetőség között lehet/kell választani, hanem egy skála két végpontját jelöli.¹⁰¹ Minél szűkebb az értelmezési lehetőségek köre, annál egyszerűbb, korlátozottabb nyelvi kódra van szükség.

Sajátos helyzete van ebben a rendszerben a szent szövegeknek. Mint szövegek önmagukban nem mutatják a korlátozottság jegyeit, szent szövegként való *használatuk* azonban ebbe az irányba mozdítja el őket: olyan hermeneutika kapcsolódik hozzájuk, mely erősen leszűkíti az érvényes értelmezési lehetőségek körét. Az egyszerre érvényes többféle/többszintű értelmezés ugyan ellentmondani látszik a bernsteini korlátozott kód fogalmának, de a több lehetséges értelem is korlátozott a szabad értelmezéshez képest.

A korlátozott kód fogalmát Bernstein a szociális környezettel, a szerepek kiszámíthatóságával kötötte össze. A szakrális kommunikáció esetében ennek legtöbbit vizsgált területe a hatalom kérdése. A szakrális nyelv a hatalom nyelve — ez volt számos etnográfiai kutatás következtetése (Malinowski, Tambiah, stb), de nyelvészeti kutatások is jutottak hasonló eredményre (Pollock).¹⁰² Igaz, a hatalom struktúrája leegyszerűsíti a nyelvhasználatot, és az sem véletlen, hogy a hermeneutika másik forrásterülete éppen a törvényértelmezés. Ez azonban csak analógiát jelent, az egyik nem magyarázza meg a másik működését. Az pedig, hogy a történelem hosszú időszakaiban e kettő összekapcsolódott, a működés hasonlóságából is adódhat.

⁹⁹ Például Blochnál, aki maga is elhatárolódik a Bernstein által levont szociológiai következtetésektől, vö. BLOCH 1974. 60; vö. BERNSTEIN 1964. 55–69.

¹⁰⁰ BERNSTEIN 1964. 59k.

¹⁰¹ Blochnak ez az észrevétele nagyon fontos kiegészítés Bernstein rendszeréhez, melyet a szakirodalom hajlamos dichotómiaként felfogni, vö. BLOCH 1974. 61.

¹⁰² POLLOCK 2006.

Esettanulmány: A beszélő szerepe a Szentírásban és a „szentbeszédben”

Aki a szent szövegek kommunikációelméleti modellezésére tesz kísérletet, az számíthat arra, hogy már a legegyszerűbb szövegek is a köznapi kommunikációs modellek alkalmazhatóságával szembeesnek. És a problémát nem csak az üzenet szokatlan kódolása okozza, egy holt nyelv távolsága a köznapi beszédétől, hanem az egész kommunikációs helyzet abszurditása: a hallgató önmagának kommunikál, a beszélő személye feloldódik a megszólalásban résztvevő személyek sorában, és a kommunikációs folyamat résztvevő struktúrája a legkevésbé sem emlékeztet a bevett modellek megnyugtató szereposztásaira.

Maga a kommunikáció sem az információközlés eszköze, hanem a személyek határainak feloldódása az önközlésben, ahol a beszélő, a beszéd és a megszólalás aktusa egyé válik. A szentnek ebben a megragadhatatlan kommunikációjában szinte nincsen új információ: a változhatatlan, az örök éri el az embert, és időtlen formuláiban fedi fel saját lényegét.

Ez a kommunikáció —úgy tűnik— kibújik a modellezésre tett kísérletek alól, és alig tudunk többet meghatározni belőle a „mi nem”-nél. Most mégis arra vállalkozom, hogy a beszélő szerepét és e szerep megjelenését meghatározzam a Szentírás szövegében és annak szóbeli értelmezésében, a prédikációban.

Ki beszél a Szentírásban?

Mind az Ószövetségben, mind az Újszövetségben központi szerepe van a beszédnek, elsősorban Isten beszédének. Először is, a keresztyénség a Bibliát Isten verbális önkijelentésének, szavának fogadja el; másodsorban, a bibliai narratíva Isten kinyilatkoztatásának a történetét mondja el a kezdetektől (a keresztyén hit szerint) az isteni szó emberré lételén át az Egyház igehirdetésének kezdetéig; harmadsorban, a Biblia szövege explicit módon reflektál mind az isteni szónak az emberi világban való megjelenésére, mind annak fogadtatására.

Most csak e legutóbbira összpontosítok, ezen belül is a beszélő szerepének nyelvi megjelenésére. Valamennyi előfordulás elemzése felmérhetetlen és fölösleges vállalkozás volna, számos kimerítő alaposágú feldolgozása született a „beszéd”, közelebbről is „Isten szava” előfordulásainak a Bibliában.¹⁰³ Én most egy olyan áttekintést próbálok nyújtani, amely a szövegnek a benne megszólaló szereplők „beszélő”-funkcióban való megnyilvánulásaira utal, azaz a szöveg erre irányuló, metanyelvi elemeit az intenció—felelősség—hatalom, illetve a személy eltűnésének szempontjából elemezni.

Isten szava —amikor az emberekkel való kommunikáció eszköze— a Bibliában emberi beszédként, mégpedig érthető módon megszólaló beszédként jelenik meg. Az esetek egy részében mint egy párbeszéd egyik szereplőjének a megszólalása Isten személyének mint beszélőnek általában konkrét megnevezésével, de anélkül, hogy a szöveg

¹⁰³ Részletes elemzéséhez ld. „λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω”, in KITTEL et alii 1942. IV. 69–140; különösen is PROCKSCH: „«Wort Gottes» im AT” 89–100. és KITTEL: „«Wort» und «Reden» im NT” 100–140; továbbá HÜBNER 1991. 346–347; ZIMMERLI—PIPER 1962. VI. 1809–1802.c; SCHENK 2000. 748–760.

bármilyen módon is jelezné a transzcendens forrásból eredő beszéd e világban történő megvalósulásának módját (Gn 12,1; Gn 31,3; Nm 4,1; Ex 4,27).¹⁰⁴ A beszélő esetenként csak mint „hang” van megnevezve (1Rg 19,13), igen gyakran mint valamely mondást jelentő ige ún. *passivum divinum*; máskor ember vagy angyal jelenik meg, de beszélőként az Úr van megnevezve (emberként: Gn 18; angyalként: Ex 3,2kk; Jdg 6,11–14; Mt 28,5; L 1,13.28; Act 10,3; 12,7kk) vagy beszélőként is az angyal van megnevezve, de aki hallja, Isten megjelenésével tekinti azonosnak (Gn 16,9–13; Jdg 13,9–22). Előfordul, hogy az első megszólításkor a megszólított nem ismeri fel a beszélőben Istent (Jdg 6,12–22; 1Sm 3,1–11).

Számos esetben nem közvetlen párbeszédben jut el az isteni szó a címzetthez, hanem vagy egy személy közvetítésén keresztül, vagy írott formában, vagy mindkettő közvetítésében. Az Isten—ember párbeszéd közvetettségének *locus classicus* a Dt 18-ban olvasható:

Prófétát támasz néked az Úr, a te Istened te közül, a te atyádfiai közül, olyat mint én: azt hallgasd! Mind a szerint, a mint kérted az Úrtól, a te Istenedtől a Hórebbe a gyülekezésnek napján, mondván: Ne halljam többé az Úrnak, az én Istenemnek szavát, és ne lássam többé ezt a nagy tüzet, hogy meg ne haljak! Az Úr pedig monda nékem: Jól mondták a mit mondtak. Prófétát támasztok nékik az ő atyjokfiai közül, olyat, mint te, és az én ígéimet adom annak szájába, és megmond nékik mindent, a mit parancsolok néki. És ha valaki nem hallgat az én ígéimre, a melyeket az én nevemben szól, én megkeresem azon! De az a próféta, a ki olyat mer szólani az én nevemben, a mit én nem parancsoltam néki szólani, és a ki idegen istenek nevében szól: haljon meg az a próféta. Ha pedig azt mondod a te szívedben: miképen ismerhetjük meg az ígét, a melyet nem mondott az Úr? Ha a próféta az Úr nevében szól, és nem lesz meg, és nem teljesedik be a dolog: ez az a szó, a melyet nem az Úr szólott; elbizakodottságból mondotta azt a próféta; ne félj attól!

A próféta beszéde „felhatalmazott beszéd”,¹⁰⁵ megbízatása mint felhatalmazás történik, Jeremiás esetében például mint egyszeri felhatalmazás: „És kinyújtá az Úr az ő kezét, és megilleté számat, és monda nékem az Úr: ímé, az én ígéimet adom a te szádba!” (Jer 1,9).

A próféták esetében Isten (1Rg 14,18; 2Rg 14,25; Jer 37,2; Hg 1,1.3; Mt 1,22; 2,15) Isten angyala (1Rg 13,18) vagy Isten lelke (Is 61,1; Ez 11,5; Act 28,25) szól a prófétán keresztül egy emberhez vagy a néphez, a prófétai beszéd mint beszéd azonban már teljes egészében „emberi”, formájában nem különböztethető meg az igaz és a hamis prófécia, csak hatékonyságában (2Chr 18,15kk). A közvetítő nemcsak próféta lehet, Ézsaiás elküld valakit Ezékiás királyhoz, úgy üzeni meg, mit mondott az Úr (2Rg 19,20), Áron

¹⁰⁴ Nem ritkán találunk olyan minimális utalásokat, amelyek a párbeszéd sajátos jellegére utalnak, ám konkrét támpontot annak módjára nem adnak: „Rebeka ... *elméne*, hogy megkérdezze az Urat. És monda az Úr önéki ...” Gn 25,22–23; „És *megjelenék* néki az Úr azon éjszaka, és monda: ...” Gn 26,24; Saul kiválasztása „*sors által*” történik, Sámuel próféta ezzel a felvezetésével: „így szól az Úr, Izráelnek Istene”, és amikor nem találják Sault így folytatódik a leírás: megkérdezték azért ismét az Urat ... és monda az Úr: ...” 1Sm 10.18–22; de az 1Sm 23 eldöntendő kérdések kapott lakonikus válaszai is hasonló eljárásra utalnak;

¹⁰⁵ Wolterstorff modern analógiákkal mutatja be a „felhatalmazott beszéd” (*deputized discourse*) gyakorlatát (például a nagykövet megbízása), vö. WOLTERSTORFF 1995. 42–51.

beszédkészségéért lett Mózes szócsöve,¹⁰⁶ Báruk a fogoly Jeremiás szavait leírja, úgy viszi és olvassa föl a népnek (Jer 36,4kk)¹⁰⁷

Az újszövetségi példák annyiban összetettebb képet mutatnak, hogy az Írás (=Ószövetség) egésze mint Isten szava jelenik meg, ezt mutatják a bevezető formulák: „megmondattott”, „mondja az Isten”, és ugyanezzel a tekintéllyel: „meg van írva”, „mondja az Írás”, stb. Az ószövetségi szöveg mint egyenes idézet, függő beszéd, parafrázis vagy allúzió jelenik meg. Másfelől a Krisztus, a hatalommal teljes szó is hasonló tekintéllyel szólal meg (a megszólalások keretétől szolgáló narratívák is gyakran az ószövetségi történetekkel állítják párhuzamba).

Isten beszéde jellemzően nem propozicionális tartalmú, hanem parancs, ígélet, áldás, átok vagy jövendölés (hatalmas, azaz hatalomteli szó). Bár gyakran kapcsolódik hozzá az igazság fogalma, ez nem az analitikus filozófia igaz-hamis kategóriáival azonosítható, hanem a mögötte álló hatalom jelenlétét vagy hiányát jelzi:¹⁰⁸ „az Úr szava igaz ... Ő szólt és meglett, Ő parancsolt és előállott.” (Ps 33,2.9). A hallgatóban kiváltott reakció (perlokúció) az engedelmesség vagy az engedetlenség.¹⁰⁹

Az Isten szavának új kontextusba helyezés általi újraértelmezése éppen ezért igen gyakori eljárás, de a másodlagos, referenciális tartalom megváltozása a szöveg lényegi vonásait nem érinti. Ez történhet az idézet megváltoztatása nélkül (H 2,6–8),¹¹⁰ de az új kontextus gyakran az idézet nyelvtani szerkezetének (főként a személyragok) kontextushoz igazítását igényli (Act 1,20).¹¹¹ Az allúziók pedig esetenként csak a „bibliás” hangvétel és a Bibliához, Isten szavához társuló tekintély érzetének elérésére szolgálnak.

Pál apostol számos alkalommal kommentálja saját írói, mondhatni szentírói tevékenységét, különösen is, ami mondandója forrását illeti. Most nem is annyira a hagyományba

¹⁰⁶ A kettős közvetítés leírása igen plasztikus: „Beszélj azért vele, és add szájába a beszédeket, és én lések a te száddal és az ő szájával és megtanítlak titeket arra, a mit cselekedjete. És ő beszél majd helytette a néphez és ő lesz néked száj gyanánt, te pedig leszesz néki Isten gyanánt.” (Ex 4,15–16).

¹⁰⁷ A közvetettség további példái: Hilkia főpap Sáfán íródeákon keresztül küldi el a megtalált törvénykönyvet Jósias királynak, aki elolvassa, megszagatja ruháit és megbízta a főpapot és másokat, hogy kérdezzék meg az Urat e könyv beszédei felől, akik elmennek Hulda prófétaasszonyhoz, aki „monda néki: Azt mondja az Úr, Izráel Istene: Mondjátok meg a férfiúnak, aki titeket hozzám küldött, Ezt mondja az Úr”. (2Rg 22,8–16) Ugyancsak Jósiashoz kapcsolódik a másik ritka eset, amikor egy idegen, Nékó fáraó szájából hangzik Isten szava, „és nem hallgatott Nékó beszédeire, a melyek az Isten szájából származtak vala”, és meghalt (2Chr 35,21–22).

¹⁰⁸ Ahogy Jób jegyzi meg (az emberi beszédről): „mily hathatóság az igaz beszédek!” (Job 6,25), vagy az ellenkező oldalról: a két tanú vallomása a mózesi törvény szerint „érvényessé teszi” a vádat, ezt a hatást is jelezheti az „igaz” jelző: „A ti törvényetekben is meg van pedig írva, hogy két ember bizonyágtétele igaz.” (J 8,17) Ezt a hatóerőt másképpen fogalmazza meg a Zsidókhoz írt levél: „mert ha az angyaloktól hirdetett beszéd erős volt ...” (H 2,2)

¹⁰⁹ „Igaz ez a beszéd, és méltó, hogy mindenképen elfogadjuk.” (1T 4,9)

¹¹⁰ Ahol a „gyenge” idézési formula („bizonyágot tett valahol valaki) ellenére a jól ismert zsoltárszöveg tekintélye biztos, hiszen a környező idézetek beszélő alanya Isten, Krisztus és a Szent Lélek, ehhez képest nem fontos, hogy ezt ki mondta vagy hol van megírva. Ezen nem változtat az sem, hogy az eredetileg az ember felmagasztalásáról szóló rész Krisztusra nézve dicsőségének elhagyására utal, és a „kevésbé [kisebbség]” ártérteleződik időhatározóvá: „rövid időre”. Vö. még H 1,7 és Ps 104,4: „a szeleket teszi köveivé és a lángoló tüzet szolgáljává”-ból „angyalait szelekké teszi és az ő szolgálait tűz lángjává” lett.

¹¹¹ A Ps 69,25/26 többszámát az Acta szerzője Júdához egyesszámúra igazítja.

való beállítására („azt adtam előtökbe főképen, amit én is úgy vettem” 1K 15,3),¹¹² vagy az attól függetlenül kapott kijelentésekre (kinyilatkoztatásokra) gondolok („kijelentés útján ismertette meg velem a titkot” E 3,3), hanem azokra a személyesnek ható megjegyzéseire, melyekkel egy-egy megnyilatkozását kíséri: „kedvezésképpen mondom” (1K 7,6); „szégyenkezve mondom ..., esztelenül szólok” (2K 11,21); „nem parancs-képpen mondom” (2K 8,8); stb., és amelyek a beszélő intencióját, emberi vonásait lát-szanak kiemelni.

Legnehezebb mégis annak az értelmezése, amikor mondanivalójának a forrását ne-vezi meg kétféleképpen, például az 1K 7,10kk-ban: „Azoknak pedig, a kik házasságban vannak, hagyom nem én, hanem az Úr (παρραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος), *hogy az asszony férjétől el ne váljék. Hogyha pedig elválik is, maradjon házasság nélkül, vagy béküljön meg férjével; és a férj se bocsássa el a feleségét. Egyebeknek pedig* én mondom, nem az Úr (λέγω ἐγὼ, οὐχ ὁ κύριος): *Ha valamely atyafinak hitetlen felesége van, és ez vele akar lakni, el ne bocsássa azt.*”

A jézusi igehirdetésből ismerős az a fordulat, ahogyan a törvényt magyarázza: „Én pedig azt mondom néktek: ...”¹¹³ Pál mintha ugyanezen az úton tenne egy további lépést: a Törvény → Jézus törvényértelmezése → Pál továbbértelmezi Jézus törvényértelmezését (vagy csak annak analógiájára saját értelmezést ad). A lényeg a tekintély. Eltérő tekintélye van a törvény közvetlen értelmezésének (alkalmazásának) és az abból fakadó gyakorlati útmutatásnak, erre utalhat Pál az eltérő „beszélőkre” vonatkozó meta-nyelvi információkkal.

Az új kontextus egyre erősödő megjelenését, illetve a beszéd felett gyakorolt ha-talom fokozatos megerősödését láthatjuk abban, ahogy előbb a beszélő „személyének” jelzésével (vagy a „személy” megnevezése nélkül, de az idézett szöveg tekintélyének teljes megőrzésével) áll az idézet —gondoljunk a klasszikus retorika autoritás fogalmára!—, majd a szöveg szerkezetébe beillesztve (az „elsajátítás”, azaz elbirtoklás, sajátta tétel első lépcsőjén állva) jelenik meg az „idegen” szöveg, majd e „privatizáció” következő lépé-seként mint allúzió, legvégül pedig a saját hangon történő megszólalást hangsúlyozó hivatkozással.¹¹⁴

Pál hiába próbál apostoli szerepe alól —mely ebben az értelemben, Isten szavának hirdetőjeként, azonos¹¹⁵ a prófétai tiszttel— kibújni¹¹⁶ („amit mondok, nem az Úr szerint

¹¹² Nehezen értelmezhető a szerezetési igék bevezetésében: „én az Úrtól vettem, amit néktek előtökbe is adtam” (1K 11,23) a közvetlenségre utaló eredethatározó.

¹¹³ „Hallottátok, hogy megmondatott a régieknek: Ne paráználkodjál! ... Megmondatott továbbá: Valaki elbocsátja feleségét, adjon néki elválásról való levelet. Én pedig azt mondom néktek: Valaki elbo-csátja feleségét, paráznaság okán kívül, paráznává teszi azt; és a ki elbocsátott asszonyt vesz el, paráznál-kodik.” (Mt 5,27.32–33).

¹¹⁴ Du Bois a másik irányból járja végig ezt a folyamatot, így ő a hatalom feladásáról beszél, vö. DU BOIS 1986. 328. Lásd még e dolgozat 47k lapjain.

¹¹⁵ Wolterstorff különbséget tesz a próféta és az apostol között abban, hogy a próféta felhatalmazott beszélő (Isten nevében beszél), addig az apostol nem. Én a származtatott hatalom/tekintély, azaz a közve-tített beszéd értelmében tartom azonosnak a szerepet, elfogadva ugyanakkor Wolterstorff különbségté-lét. Vö. WOLTERSTROFF 1995. 51.

¹¹⁶ Miként az Ószövetségben Jónás vagy Jeremiás.

mondom, hanem mintegy esztelenül a dicsekvésnek ezzel a merészségével” 2K 11,17), az Egyház (még a kánoni időkön belül) mégis így fogadja szavait: „az Írásban egy próféta szó sem támad saját magyarázatból. Mert sohasem ember akaratából származott a próféta szó; hanem a Szent Lélektől indítatva szólottak az Istennek szent emberei.” (2P 1,20–21). Aki a hagyományba, azaz a közvetítő szerepbe beáll Isten és ember közé, és ebből a hatalomból részesül,¹¹⁷ az nem a magáét mondja, bármennyire is úgy érzi. Az értelmezés nem hozzátétel,¹¹⁸ mert a hozzátétel tilalma nem a propozicionális tartalmat védi, hanem a szó mögött álló hatalmat.

Ki beszél a prédikációban?

Akár az arisztotelési retorika hármass (beszélő – amiről beszél – akihez beszél), akár a kommunikáció modern (jakobsoni vagy annak valamely módosított) modelljét használjuk a prédikációalkotás elvi leírásához, elegánsan átsiklunk a reformáció *praedicatio verbi Dei est verbum Dei* tételén.¹¹⁹ A II. Helvét Hitvallás arra figyelmeztet, hogy „a hirdetett ígére (*ipsum verbum, quod annuntiatum*) kell figyelni, nem az azt hirdető lelkipásztorra (*non annuntiantem ministrum*)”. Ebben a kommunikációs modellben pedig a „feladó” pozíciójában nem a prédikátor áll, hanem Isten.¹²⁰ Pontosabban, minden prédikációban két „feladó–címzett” modell áll egymás után (Isten–predikátor, predikátor–hallgató), de ha ezt egy modellbe erőltetjük, akkor csak a hangsúlyosabb „beszélőt” nevezhetjük meg (Istent), és nem a kevésbé fontosat (a predikátort).¹²¹

A predikátor tehát elsődlegesen olvasó, befogadó; de már ebben megkezdí értelmező munkáját, először is azzal, hogy meghatározza (megalkotja) azt a szöveget, amelyet olvas(ni fog). Ez történik akkor is, amikor fordítások között válogat, vagy eldönti, hogy hozzáolvassa az „eredeti szöveget” is, vagy éppen csak azt olvassa, reménykedve, hogy a szöveg idegenszerűsége meghatározóbb élményt jelent az emlékeinél. Látványosabb formában, de ugyanez a szövegalkotás zajlik, amikor a magyarázó egy szövegvariánst fogad el a kiadó által a főszövegben megadott olvasat helyett. Ez a döntés akkor is megtörténik, ha az olvasó egy olvasó-közösség szokásaihoz csatlakozik és ő maga látszólag nem dönt.

És ezzel meg is érkezünk az értelmezés köztességének másik jellemző vonásához: az egyéniség megkerülhetetlen értékéhez és ugyanakkor közösségi létének fontosságához. Láthatjuk, hogy a predikátor még meg sem szólal, máris döntéseket hoz: *krités*, azaz bíró, ennek minden egyéni felelősségével és lehetőségével.

¹¹⁷ Pál leveleinek kezdetén leszögezi felhatalmazott voltát, Pl. R 1,1; 1K 1,1; G 1,1, stb.

¹¹⁸ „Az Istennek teljes beszéde igen tiszta, ... Ne tégy az ő beszédéhez; hogy meg ne feddjen téged, és hazug ne légy.” (Prv 30,5–6)

¹¹⁹ Vö. *II. Helvét Hitvallás* 1,4. (a tételmondat [*hypothesis*] a szöveg 1566-os, második kiadásában került a fejezet elé [ezt az adalékot Juhász Tamásnak köszönöm], a latin kiadások és a magyar fordítások egy részében hiányzik, de ezzel hivatkozik rá mindenki; a magyar fordításban ez a 3. pont).

¹²⁰ „Die ganze Fülle Gottes ist im Wort präsent.” — figyelmeztet Karle, vö. KARLE 2004. 2,142.

¹²¹ Annak ellenére, hogy a már hivatkozott *verba sollemnita* („Isten ígéje, amely szólt hozzám, és hiszem, hogy általam hozzátok is szólni kíván ...”) azt sugallja, hogy a predikátor tisztában van köztes szerepével, de ez a prédikáció-készítés elvi leírásában nem jelenik meg.

Az egyén szabadsága azonban korlátozott az értelmezésben, a hitvallás erre vonatkoztatja a 2Pt 1,20-at:¹²² mert „csakis azt az írásmagyarázást ismerjük el igazhitűnek és valódinak, amely magokból a szent iratokból van merítve (mindenesetre annak a nyelvnek szelleméből, a melyen azokat írták, továbbá a körülmények megfontolásával és a hasonló vagy nem hasonló, több és világosabb szent irati helyek figyelembe vételével fejtegetve), amely a hit és szeretet szabályával megegyez és főképpen Isten dicsőségére s az emberek idvességére szolgál”. Ebben a közösség korlátozó szándéka annak ellenére egyértelmű, hogy az egyes kritériumok többé-kevésbé homályban maradnak.

A prédikátor tehát, amikor értelmez, nem csak a saját igazságismeretén, értékrendjén alapuló döntéseket hoz, hanem mindezt a közösség normáinak alárendelve teszi. És bár minden szövegértelmezés hasonlóképpen működik, de a Szentírás-értelmezés közösségi aktusa egyszersmind normateremtő aktus is, azaz a prédikátor csak részben veti alá magát e normának, részben viszont —legjobb meggyőződése szerint— éppen a szöveg (át)értelmezése által módosítja e normákat. Hajlamosak vagyunk ezt keresztényként úgy tekinteni, mint aminek során az aktuális (hibás) norma kiigazítása, helyesbítése történik egy eredeti, eszményi (mennyei) norma alapján. Ennek az ideális normának az ismerete azonban egyedül az értelmezendő Szentírásból fakadhat,¹²³ tehát a kör bezárult, logikai úton ez a normakövetés és normateremtés nem modellezhető.

És akkor még nem is beszéltem a megértés feladatának köztes jellegéről: megtalálni az evilági szavakban a transzcendens jelentést, vagy talán, még pontosabban szólva, a benne megtestesülő, alászálló isteni tartalmat. Még ma is a legelterjedtebb körülírása ennek a jelentéskeresésnek az egzisztenciális érintettség felismerésére való hivatkozás, nekem mégis kifejezőbb azt mondani, hogy az Isten jelenlétének megsejtése ez.

¹²² πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται „az Írás egyetlen prófécija sem magyarázható önkényesen” (a protestáns Újfordítás 2012-es próbarevizója fordításában, amely lényegében megegyezik a II. Helvét Hitvallás értelmezésével. Munkaanyag, készítette VLADÁR Gábor és HANULA Gergely). Vö. *II. Helvét Hitvallás* 2,1.

¹²³ *II. Helvét Hitvallás* 1,3: „nem szükséges Istennek más ígét költeni vagy várni az égből”.

KINYILATKOZTATÁS ÉS JELENTÉS

Bevezetés

A XX. század során a nyelv a nyugati gondolkodás központi kérdésévé lett. A kommunikációkutatásról szóló fejezetben már említettem a nyelvről való tudományos gondolkodás ma már szilárd pontjainak számító eredményeiként Saussure-nek a nyelv további kutatásának irányt adó *langue–parole* különbségtételét, Jakobsonnak a nyelvi funkciókra vonatkozó elgondolását, Austin beszédaktus-elméletét, ám mindez csak erős válogatás a század modern nyelvszemléletünket meghatározó számos, nagy gondolatrendszeréből. A nyelv határozta meg Frege óta a filozófiával foglalkozók érdeklődését (linguistic turn), és ekkor kezd önálló tudománnyá válni a szemiotika is (Peirce).

Ebben a fejezetben a szent nyelvhez kapcsolódóan a jelentés kérdését járom körül, bevezetesként néhány XX. századi megközelítést ismertetve, majd a jelentésalkotás leírásához szükséges fogalmi és módszertani keretet igyekszem röviden felvázolni Umberto Eco nyomán,¹ hogy ezzel a háttérrel vizsgálhassunk meg a szent nyelv megértésének, befogadásának a mindennapi nyelvhasználattól eltérő módjait. Az esettanulmány a konkordáns szövegértés egy ógyházi példáját vizsgálja, némiképp pótolva a fejezetben elhanyagolt hermeneutikai megközelítés hiányát.

Magyarázatra szorul, hogy a bevezetés egy fejezetnek majd a felét kitöltse, ám a tárgy vizsgálatának XX. századi „előtörténete” súlyos előtanulmányokat kíván a téma iránt érdeklődőtől, ugyanakkor távolságtartást is a felhalmozott mérhetetlen gondolattömegetől. A nyelvi jelentés kérdését a nyelvfilozófia nem csekély terjedelemben tárgyalta az elmúlt évszázad során, nem is beszélve a szemiotika, a mítoszelmélet, a vallásfilozófia és a teológia szintén jelentékeny hozzájárulásáról. Érthető talán, hogy mindezekből csak néhány, a vallásos nyelvnek a mindennapos nyelvtől eltérő, illetve a fordíthatóság szempontjából fontosnak tartott jellegzetességével kapcsolatos reflexiót igyekszem felmutatni.

A XX. századi filozófiában a nyelv kérdéskörén belül fontos szerepet kapott a vallásos nyelv (főként a transzcendensről alkotott kijelentések igazságtartalmát, igazolhatóságát vizsgálták), és e tárgyban —a vizsgálati közeg eltérésének függvényében— jelentősen eltérő álláspontok fogalmazódtak meg.

A *logikai pozitivizmus* a vallásos nyelv kijelentéseit az érzéki tapasztalat közegében vizsgálta, és így arra a következtetésre jutott, hogy ezek a mondatok értelem nélküliek, mert érzéki tapasztalatokra nem vezethetők vissza, azokkal nem igazolhatók,² így pusztán érzések kifejezői, és a képzelőerő fennhatósága alá tartoznak.³

¹ Vö. ECO 1976.

² A *logikai pozitivizmus* Rudolf Carnaptól eredő megfogalmazása szerint egy állítás kognitív szempontból akkor bír értékelhető tartalommal (igaz/hamis), ha analitikusan vagy empirikusan általánosan igazolható („a verifikáció elve”), vö. CARNAP 1966. 208; ezt alkalmazta a vallásos nyelvre Alfred Jules Ayer, vö. AYER 2000. 143–147; cáfolatát lásd ALSTON 2003. 26–34. Antony Flew (Karl Popper után) a falszifikáció elve alapján —minden állítás tartalmazza önmaga ellentétének tagadását is, azaz minden

A *természetes nyelv filozófiájának* nevezett irányzat a vallásos nyelvet is a nyelvhasználók felől közelítve vizsgálta. Wittgenstein a vallásos nyelv bizonyos megnyilatkozásait használta fel értelmezési keretként, mégpedig oly módon, hogy egyes kijelentéseket keret-mondatoknak tekintett,⁴ melyeknek nem tulajdonított igazságértéket, csak e mondatok keretén belül, ezekhez mérve a többi vallásos kijelentésnek.⁵ Wittgenstein nyelv-játék-elmélete szerint a nyelvek (nyelvhasználatok) közötti eltérés a különböző játékok közötti eltéréssel analogikusak. Minden játékot a saját szabályai szerint játszanak, és ezek a szabályok teszik az adott körön belül értelmessé az adott kijelentést. Szerinte a vallás „játékszabálya”, hogy egy sajátos életmódot kínál, és így a vallásos nyelv lényege nem az, hogy Istenről tesz kijelentéseket, hanem konfesszionális jellegű, arról ad számot, amit valaki érez vagy hisz.⁶

Richard B. Braithwaite viszont a vallásos kijelentéseket modifikált etikai kijelentéseknek tekintette,⁷ s ezzel az angol filozófus lefektette a vallásos nyelv nem-kognitív vizsgálatának az alapjait.⁸ Ezt az utat követte Richard M. Hare és John Wisdom is.⁹

Ian Ramsey, Durham (anglikán) püspöke abból indul ki a vallásos nyelv vizsgálatakor, hogy vannak olyan szituációk, amelyekben a vallásos nyelv adekvát megnyilatkozásnak tekintendő. A vallás egyik alapvető tétele ugyanis, hogy vannak helyzetek, amelyek tér-időbeliségükön túl más vonásokkal is rendelkeznek, azaz hogy a fizikai, érzékelhető tárgyakon túl más is létezik (például az „öntudat” nem azonos a „test-tudattal”).¹⁰

Nem Ramsey volt az egyetlen, aki a XX. században a vallásos nyelvet használók közösségén belül hozzájárult a vallásos nyelv filozófiai diskurzusának alakulásához: Istennek a nyelv általi megismerhetőségéről szóló hagyományos egyházi nézetek —az *apophatizmus* (via negativa)¹¹ és az *analógia*¹²— újragondolása mellett hangsúlyossá vált mind a *mítosz*, mind a *szimbólumok* szerepének vizsgálata.

értelmes állítás magában hordja annak lehetőségét, hogy empirikus úton megcáfolható— ugyanerre az eredményre jut, vö. FLEW 1966. 99–103. Részletes elemzését ld. JUST 1975. Különösen is 28–86.

³ Vö. SMITH 1998. 50.

⁴ Ezeket Wittgenstein írja körül *Über Gewissheit* című munkájában, vö. WITTGENSTEIN 1969.

⁵ Ian Ramsey is kiemel bizonyos szavakat, melyeket kulcsszavaknak (key-words) tekint, és amelyek a vallásos nyelv tautológiáiban jelennek meg, s a teljes elkötelezettség táptalaját szolgálnak, ám amelyek nem tartoznak a köznapi, érzékekkel igazolható nyelvhasználathoz (pl. a „kötelesség”). Vö. RAMSEY 1967. 43. — Wittgenstein vizsgálati rendszerét —Smith szerint— azonban éppen a használat nem igazolja, mert a nyelvhasználók e keretmondatokot éppúgy igaznak tartják, sőt bizonyítékokkal alátámasztottak, vö. SMITH 1998. 58.

⁶ Továbbgondolását ld. PHILLIPS 1974. 258–282.

⁷ Vö. BRAITHWAITE 1955. 229–252.

⁸ Vö. JUST 1975. 99.

⁹ Hare és Flew tanulságos vitáját ld. FLEW 1966. 99–103.

¹⁰ Vö. RAMSEY 1967. 16–17.

¹¹ Az apophatizmus az emberi szó Isten lényegére való alkalmazhatóságának a teljes elutasítása, vö. e dolgozat 20. és 41. lapjain! A Via Negativa lényege tehát, hogy mivel Isten nem megismerhető, ezért a vallásos nyelv sem tud róla pozitív tartalmú állításokat tenni, csak annyit lehet állítani, hogy mi nem. Lényegében ide tartozik a Maimonidész nevével fémjelzett felfogás is az Istenről szóló kijelentések ekvivokális (többértelmű) voltáról.

¹² Az analógia alkalmazását az Istenről szóló kijelentés lehetőségességének alátámasztására Aquinói Tamásra (mint e nézet egyik markáns megfogalmazójára) szokás visszavezetni. Aquinói a Teremtő és

A szó és a jelölt lehetséges kapcsolatának problémája történetileg is megközelíthető.¹³ A mitologikus beszédmódnak természetes közeget biztosító mitikus világnép megváltozásával, azaz a teofániák (az istenek földreszállása) és az angyali jelenések megszűntével nincsen többé lehetőség a transzcendensre használt szavak jelentésének érzéki tapasztalattal történő igazolására, a vallásos nyelv kijelentéseit nem erősítik meg a nyomukban járó égi jelek (Mc 16,17). A kérdés tehát az, hogy a jelentésüket vesztett vallásos kifejezések hogyan nyerhetnek újra jelentést?

A történetiségtől eltekintve a kérdést így fogalmazhatjuk meg: Hogyan jelölhetnek az emberi szavak transzcendenshez tartozókat? És a vallásos nyelv kijelentései hogyan bírhatnak megismerhető jelentéssel a transzcendensre vonatkozóan?

Két megközelítés lehetséges:¹⁴ Az egyik lehetőség, hogy az emberi szavak köznapi, értelemmel felfogható használatát próbáljuk kiterjeszteni fokozás útján (via eminentiae), hogy alkalmas legyen az Istenről szóló beszédre. Ezt utat igyekezett bejárni, a heideggeri egzisztencializmus létanalízisét felhasználva, Rudolf Bultmann, aki szerint a vallásos nyelv kifejezési formája vagy a mítosz, mely az emberi létre vonatkoztatható, vagy az analógia (pl. hogy a „mondá Isten” kijelentés a személyes találkozás analógiájaként értendő). Bár Bultmann célja a mítosz üzenetének lefordítása a mitológia „érthetetlen nyelvéről” az adott korban értelemmel bíró (egzisztencialista) nyelvezetre, tudatában van annak, hogy nincs olyan fokozás, amely az emberi nyelven a transzcendens valóságát kifejezhetné.

Az emberi nyelv és a transzcendens jelentés találkozásának másik lehetősége, hogy a transzcendens valóságból (Istentől) indulunk ki, és azt feltételezzük, hogy az isteni valóság „leszáll” közénk az emberi nyelv határain belül.¹⁵ Ennek a megközelítésnek a központi motívuma a reveláció (kinyilatkoztatás), azaz, hogy egy személy kifejezi, kommunikálja önmagát, és ennek szükségszerű eszköze a nyelv, hiszen az a célja, hogy megértésre és reflexióra találjon. Ennek eszköztára azonban nem kutatható, hiszen Isten teheti igazzá a róla szóló emberi szavakat.¹⁶

Paul Tillich viszont az emberi nyelvet a transzcendenssel összekötő kapcsot az ún. „lét-nyelv”-ben találta meg, tudniillik, hogy az emberi létben megfogalmazódó kérdések és az ezekre választ jelentő reveláció között a létezőben való részesedés jelenti a közös pontot (analogia entis). A vallásos nyelv tehát szimbolikus ugyan, de minden szimbólum részesedik annak a létezésében, amit szimbolizál.¹⁷ A létről való beszéd konkrétsága pedig abban fogható meg, ahogy az ember a végességet megtapasztalja mint saját létének megszűnését.¹⁸

a teremtmények ok-okozat viszonyából vezet le a teremtményekből szerzhető istenismeret lehetőségét: amint a teremtményeket megnevezzük, úgy ezek a nevek az okozat-ok analógiájára alkalmazhatók Istenre is. Ami a teremtményre csak járulékosan (accidentaliter) vonatkozik, az a Teremtőre lényegileg (per essentiam), vö. *Summa Theologiae* Ia.6.3.

¹³ Vö. MACQUARRIE 1967. 19kk.

¹⁴ William Alston univokális megközelítése tkp. egy harmadik út, vö. e dolgozat 67. lapján.

¹⁵ Ennek az irányzatnak legismertebb képviselője a XX. században Karl Barth, de ugyanígy gondolta már a IV. század végén Aranyszájú Szent János is (συγκατάβασις), vö. e dolgozat 41–42. lapjain.

¹⁶ Vö. MACQUARRIE 1967. 48–49.

¹⁷ Vö. e dolgozat 66–67. lapjain.

¹⁸ Vö. MACQUARRIE 1967. 53.

Rudolf Bultmann számára nem is annyira az Istenről szóló beszédnek, mint inkább az Isten szavának a megismerhetősége a kérdés. Szerinte ennek nincsenek külső (leírható) kritériumai, ez lényegében mindig megszólítás és csak mint ilyen érthető meg, így lehet sajátlagos értelmét meghallani, ill. arra hallgatni.¹⁹ Bultmann ezt a megszólítást a keresztyén kérygmához köti, mely nem egy bizonyos (hangzó vagy írott) szöveg, hanem történés.²⁰ A történeti Jézus és az ő igehirdetése így nem a kérygma tartalma, hanem előfeltétele. Ahhoz viszont, hogy valaki ezt a kérygmát ma meghallhassa, le kell hántani róla az újszövetségi világkép által meghatározott mítoszt (*Entmythologisierung*). Bultmann szerint Isten megszólalása „itt és most” történik meg az ige hirdetésében, és ezt a mai ember a saját világképének megfelelően fogalmazza és érti meg (ez a világkép Bultmann-nak a heideggeri egzisztencialista világkép volt, így az Isten megszólalásának közege is a szubjektív tapasztalat).

A mítosz —bár sokak előtt a legismertebb fogalom Bultmann teológiájában— nem tartozik Wort Gottes-felfogása lényegéhez.²¹ A továbbiak megértése miatt mégis fontos Bultman vallástörténeti eredetű „mítosz”-fogalma:

Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z. B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird; eine Vorstellungsweise, der zufolge der Kultus als ein Handeln verstanden wird, in dem durch materielle Mittel nicht-materielle Kräfte vermittelt werden.²²

A vallásos nyelv alapvető problémája jelenik meg e meghatározásban is: az evilági és nem evilági összekapcsolása a vallásos kifejezésmódban.

Claude Lévi-Strauss viszont a mítoszt a nyelvhez hasonlítja: „A mítosz nyelvi rendszer; de olyan nyelvi rendszer, amely igen fejlett szinten működik, ahol is az értelemnek sikerül, ha szabad így mondanom, elszakadnia attól a nyelvészeti alvázttól, amelyen útjára indult.”²³ Ezt a következtetést Lévi-Strauss abból vonja le, hogy a mítosz „túléli” az időt, a fordításokat, mert az emberi gondolkodás legalapvetőbb szimbólumaira épülnek. Ezek az alapvető szimbólumok pedig nem az egyéni tapasztalatból erednek, hanem a kollektív eszmék körébe tartoznak.²⁴ Lévy-Bruhl szerint ez utóbbiak nem is tapasztalaton alapulnak, hanem a vallás, a mágia, a nyelv szakrális használata által alakulnak ki. A prelogikus-mágikus gondolkodásmódot így szembeállította a civilizált-kritikai gon-

¹⁹ „... im eigentlichem Sinne gehört wird.”, vö BULTMANN 1933. 282; idézi: KÖRTNER 2001. 36.

²⁰ „Was also Gottes Wort ist, läßt sich nicht beantworten durch den Aufweis bestimmter Gedanken. Es besteht nicht in zeitlosen Ideen, sei es auch die Idee des Zorns und der Gnade Gottes, des Gerichtes und der Vergebung. Sondern Gottes Wort ereignet sich da, wo Zorn und Gnade, wo Gericht und Vergebung Ereignis werden.” BULTMANN 1933. 292; vö. KÖRTNER 2001. 37.

²¹ Vö. BULTMANN 1952. 180.

²² Vö. BULTMANN 1948. 22. 2. jegyzet. Érdekes hozzáfűzni Ricoeur olvasatát is, ld. RICOEUR 1974b. 381–401.

²³ Vö. LÉVI-STRAUSS 1971. 134–148.

²⁴ Ez a dualisztikus elgondolás Émile Durkheimre vezethető vissza, aki egyéni és társadalmi (közös/kollektív) tudatot (conscience collective) különböztet meg, ez utóbbit az egyén szocializációja során (akarva-akaratlan) mint rendszert sajátítja el.

dolkodással mint két, egymással összeegyeztethetetlen társadalmi logikát.²⁵ Ez a különbségtétel megjelenik Cassirernél is, aki —Lévi-Strauss-szal szemben a nyelv és a mítosz eltérő működéséből indul ki— a saját (nyugati) világképünket jól megkülönböztethető fogalmi egységekből összeálló egészként látja, a mitikus világképben viszont a különálló egységek eredendően és fokozatosan az egészből származnak.²⁶ A mítosz tehát nem allegorikusan értelmezendő,²⁷ hanem saját törvényszerűségei szerint.²⁸ Az emberi tudat ugyanis a valóságot csak szimbólumokon keresztül képes felfogni, a szimbolizmus viszont a közvetettség átkával küzd: elhomályosítja azt, amit fel akar tárni.²⁹

További mítoszelméletek felidézése³⁰ nélkül is világosan látható, hogy a vallás és nyelv kérdéséhez szorosan kötődik a mítosz mibenlétének kérdése. Eltérnek ugyan a vélemények abban, hogy a világ nyelvi képe és a világ mitikus képe milyen viszonyban áll egymással (Lévi-Strauss szerint hasonló a struktúra, Cassirer szerint lényegileg különböző, Bultmann pedig nemcsak lényegileg különbözőnek, de egymást kizárónak is tartja a két világképet³¹), ám abban viszonylagos egyetértés mutatkozik, hogy a mítosz világfelfogásában a szimbólumoknak alapvető jelentőségük van; és hogy a mítosz nem csak egy irodalmi forma, hanem a nyelv mellett egy —valamilyen szinten önálló— kultúraformáló erő, melyben a kifejezés és a cselekvés (beleértve, de nem kizárólagosan, a rítust), ill. a valóság sajátos, fogalmilag nem megragadható egységben létezik.

²⁵ Vö. SIMON 2003. 384–385. — Egyén és társadalom kettősségét és a Cassirer-féle szimbolikus gondolkodást alapul véve Carl Gustav Jung a nyelvekben, vallásokban, álmokban egyaránt megfigyelhető szimbólumalkotást vizsgálta. A tudatnak olyan közös tartományát feltételezte, mely a társadalom minden egyedénél egyforma (a tudat nem individuális része, az archetípus, mely nem annyira motívum, mint inkább irányultság), vö. STEKLÁCS 2003.

²⁶ Vö. CASSIRER 1946. 13. Cassirer mítosz-felfogásához ld. még HÖFNER 2008. 53–69. és 108–129.

²⁷ Cassirer itt Schellinget követi, aki elvetette a késő ókori allegorikus mítosztértelezést: „... a mitológiát és különösképpen mitológikus költeményt szimbolikusán, nem pedig sematikusán vagy akár allegorikusan kell értelmezni.” Vö. SCHELLING 1991. 116. Bultmann mítosztértelezése viszont alapvetően allegorikus, vö. KÖRTNER 2015. 150.

²⁸ „... 'tautegorische' ..., die die mythischen Gestalten als autonome Gebilde des Geistes nimmt, die aus sich selbst, aus einem spezifischen Prinzip der Sinn- und Gestaltgebung begriffen werden müssen.” Vö. CASSIRER 1925. 7. Itt Cassirer Schelling terminológiáját idézi: „Die Mythologie ist nicht allegorisch, sie ist tautagorisch”, vö. Friedrich W. J. SCHELLING: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Augsburg 1856. 195; idézi KÖRTNER 2015. 151.

²⁹ Vö. CASSIRER 1946. 7: a beszéd hiába próbál objektív és szubjektív, külső és belső valóságokat kifejezni, amit ebből megőriz, az nem a létezés egyéni teljessége, hanem pusztán holt kivonata annak. Az a jelölés, amelyre a beszéd képes, nem több mint merő „javaslat” — „Spricht die Seele, so spricht — ach! — schon die Seele nicht mehr.” (Schiller). [Cassirer szövegének kivonatolt saját fordítását kiegészítettem Schiller német szövegével].

³⁰ Megteszi ezt helyettem G. S. Kirk, aki egy teljes fejezetet szentel a XIX–XX. századi mítoszelméletek bemutatásának, amely azonban a magyar fordításból hiányzik, vö. KIRK 1993.

³¹ Bultmann a mítoszt időhöz köti, egy adott kor világképéhez, mely lezárult, elmúlt (erledigt), s ma már a megértés akadálya. Elgondolása mögött az a mítosz–logos fejlődésszemlélet áll, amelyet Johann Jakob Bachofen írt le 1861-ben (*Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie*): ahogy a matriarchális társadalomban a *mítosz*, a patriarchális társadalomban a *logos* alakítja ki a világképet. (Bachofenre hivatkozik PEDERSEN 2008. 207kk.) Höfner szerint már Cassirernél is megjelenik az a gondolat, hogy a pozitív vallás szimbolikus formáinak kulturális fejlődésével el kell jutni egy filozófiai valláshoz, melynek már nincs szüksége meghatározott szimbólumokra, vö. HÖFNER: *i. m.* 171.

Paul Tillich Bultmann mellé áll a mítosz szó szerinti értelmének elvetésében, egyenesen abszurdnak nevezve azt.³² Nem a mitologikus kifejezőmód, hanem annak természetfeletti, szó szerinti értelmezése ellen érvelt, babonásnak, abszurdnak tartva azt.³³ Tillich szerint a vallásos hit —a lét értelmére vonatkozó kérdés és az arra adott felelet— leginkább szimbólumokon keresztül juthat kifejezésre, melyek nem igaz–hamis értékkel mérhetőek, hanem hogy (eredetére nézve) autentikus-e, (kifejezőereje tekintetében) adekvát-e és (a létezés végső síkján) isteni vagy démoni-e.³⁴ Átveszi Ricoeur szimbólumértelmezését: —megkülönböztetve a jeltől, mely annyi, amennyit jelöl— a szimbólum felfedi saját hatalmát („ott születik, ahol hatalom és forma találkozik”),³⁵ de Tillichnél a szimbólum fontos tulajdonsága a participáció a jelölt dologban (ill. nem választja szét egyértelműen a nyelvi és nem nyelvi szimbólumokat). Öt tulajdonságát határozza meg a szimbólumoknak: 1. túlmutatnak önmagukon; 2. részeseznek abból a valóságból, amire mutatnak;³⁶ 3. nem lehet akaratlagosan létrehozni őket;³⁷ 4. hatalmuk van a valóság dimenzióit feltárni; 5. kétértelműek: amint építeni, úgy rombolni is képesek.³⁸

A szimbólumok befogadását Tillich szemantikai értelmezésként írja le, óvakodva attól, hogy a szavakra korlátozza a szimbólumok körét (azaz Isten kinyilatkoztatása nem korlátozható a Szentírásra).³⁹ Szerinte a kinyilatkoztatás —bár megtapasztalása formálja a nyelvet— nem teremt saját, önálló nyelvet, a mindennapos tapasztalatok nyelve közvetíti (jelölés és kifejezés által) a valóság rendkívüli, eksztatikus tapasztalatait is.⁴⁰

Kijelentés [kinyilatkoztatás] esetében a nyelvnek olyan jelölőereje támad, amely túlmutat a szavak mindennapos jelentésén, egészen a szavak hozzánk való viszonyáig. Kijelentés [kinyilatkoztatás] esetében a nyelvnek olyan kifejezőereje támad, mely túlmutat a nyelv mindennapos kifejező lehetőségén egészen a kifejezhetetlenig és a kifejezhetetlen hozzánk való viszonyáig. ... Ha a nyelv

³² Vö. TILlich 1955. 230; idézi KÖRTNER 2015. 143.

³³ Vö. Uo. 161.

³⁴ Vö. Uo. 168.

³⁵ „It is born where force and form coincide”, in RICOEUR 1976. 59; illetve TILlich 1983. 83.

³⁶ „A vallásos szimbólumok a mindennapos tapasztalat anyagát használják, amikor Istenről beszélnek, de úgy, hogy ezt a mindennapos anyagot egyszerre igenlik és tagadják. Minden vallásos szimbólum tagadja önmagát a maga szó szerinti jelentésében, de igenli önmagát a maga önmeghaladó értelmében.” TILlich 1996. 245. Langdon Brown Gilkey szerint a vallásos szimbólumok kettős fókuszúak, egyszerre vonatkoznak valami empirikus és valami transzcendens jelöltre, vö. GILKEY 1969. 250–251.

³⁷ Itt a jungi hatás érződik: Tillich szerint a szimbólumok a kor kollektív tudatalattijából erednek, a korrallal együtt keletkezhetnek és tűnhetnek el, újat bevezetni nem lehet.

³⁸ Vö. KÖRTNER 2001. 136. és KÖRTNER 2015. 169. — A kétértelműség Ricoeurnál a tenzió fogalmában jelenik meg eltérő jelentéssel: a szimbólumok két sík, az ismert és az ismeretlen között „feszülnek”, vö. AVIS 1999. 94.

³⁹ „Isten megismerése nem írható le másképpen, mint a szimbolikus beszéd szemantikai értelmezése révén.”, vö. TILlich 1996. 111. Az „ige” csak szimbolikusan azonosítható a kinyilatkoztatással, ha beleértjük látható, hallható, tapintható formáját is. — A protestáns szóhasználatban a reveláció magyar megfelelője a „kijelentés”, a római katolikus fordulat a „kinyilatkoztatás”. A szerző protestáns volta ellenére a nyelvészeti terminológiától való megkülönböztetés érdekében mégis a „kinyilatkoztatás” szót használom, ezt jelzem Szabó István fordításában is. (Ld. bevezetőmben)

⁴⁰ Vö. TILlich 1996. 112. A következő idézet ugyaninnen. — Jelölés és kifejezés alatt a saussure-i különbségtétel értendő, vö. e dolgozat 38. lapján.

a kijelentés [kinyilatkoztatás] közvetítője lesz, az isteni titok «hangja» és «zengése» felhangzik és megzendül az emberi jelölésben és kifejezésben és által.

Tillich megkülönbözteti a kinyilatkoztatástól az isteni dolgokról való információközlést, melynek lehet ismereti vagy etikai jelentősége, de nincs meg benne az előbbi megragadó, megrázó és átformáló ereje. Látható, hogy Tillich hatásukban, a bennük megnyilvánuló erő alapján megkülönbözteti meg az emberi nyelvet és a kijelentést (kinyilatkoztatást). Ez a hatóerő nem azonosítható Austin későbbi illokúciós–perlokúciós erő fogalmával, sokkal inkább azzal az egységgel, mely a mitikus nyelvhasználatban a szó–cselekedet–valóság egysége.

Mindez a néhány példa csak bevezetés annak a mérhetetlen intellektuális erőfeszítésnek az írásos lenyomatába, amelyet a vallásos nyelvet használók fejtettek ki a XX. század, és nem csekély részben a 70-es évek kezdetétől (talán nem függetlenül a II. vatikáni zsinat ilyen irányú döntéseitől), hogy megértsék a vallásos nyelv és a jelentés, a Kijelentés/Kinyilatkoztatás és a jelentés viszonyát.

Nem esett szó a protestáns oldalon a Rudolf Otto-tanítvány *Gustav Mensching* vallástudományi, -fenomenológiai megközelítéséről;⁴¹ a Bultmann- és Brunner-tanítvány, majd Bonhoeffer-munkatárs *Gerhard Ebeling*-ről, akinél a herderi néplélek-gondolat tűnik át;⁴² illetve a Barth-tanítvány *Wolfhart Pannenberg*-ről sem.⁴³ Egy teljesebb körképhez ugyancsak meg kellene említenünk az amerikai evanglikál irányzathoz tartozó filozófus, *William P. Alston* nevét is, aki az Isten megismerhetőségével és ennek nyelvi lehetőségével (univokalizmus) foglalkozott.⁴⁴ Római katolikus oldalon mindenképpen megemlítenendő volna a nagyhatású gondolkodó, *Romano Guardini*, aki a liturgikus megújulás fő támogatója volt és a költészethez kapcsolva a képek szerepét hangsúlyozta, és a szavakon keresztül megvalósuló erőt;⁴⁵ vagy *József Maria Bocheński* lengyel dominikánus filozófus, logikatudós, aki a vallásos nyelv jelentését logikai alapon írja le.⁴⁶

A jelentés leírásához használt fogalmak

Kinyilatkoztatás és jelentés viszonyának megértéséhez elsőként tisztáznom kell a használatba vett fogalmakat. A szemiotika eszközrendszerére alapozni kívánva, mindenekelőtt Umberto Eco-nak a szakrális nyelvhasználat szempontjából nekem leginkább használhatónak tűnő, kritikás hangvétellű, kellő részletességű munkáját vettem alapul („A Theory of Semiotics”).⁴⁷

⁴¹ Vö. MENSCHING 1971. 207–224. Újraközlése: KAEMPFERT 1983. 9–33.

⁴² Vö. EBELING 1959. 423–256.

⁴³ Vö. PANNENBERG 1973.

⁴⁴ Vö. ALSTON 1991; ALSTON 2005. 220–244; ALSTON 1989a és ALSTON 1989b.

⁴⁵ Vö. GUARDINI 1962; főként 9–34. Münchenben Guardini tanszéki utóda Karl Rahner után Eugen Biser lett, aki jelentős munkát végzett a vallásos nyelv kutatásában is, vö. BISER 1983. 353–372; BISER 1971. különösen 122–128; BISER 1984; BISER 1980.

⁴⁶ Vö. BOCHEŃSKI 1965. 26–42 és 90–117. Németül: in KAEMPFERT 1983. 118–151.

⁴⁷ Vö. ECO 1976. [Ebben a fejezetben — a felesleges jegyzeteket elkerülendő — a szövegben (zárójeltek között) adom meg e munka hivatkozott helyeit.]

A XX. században legtöbbször hivatkozott szemiotikai „rendszerek” a Saussure által kidolgozott jelelmélet és a Peirce-féle szemiózis-meghatározás. Az előbbi a *jel* kettősségére épül, mely a *jelölő* (signifiant) és a *jelölt* (signifié) korrelációjából születik (Eco bírálja a jelölt nem kellő meghatározottságát, szerinte az valahol a mentális kép, a fogalom és a pszichológiai realitás között mozog). Charles Sanders Peirce a *szemiózis*-t cselekvésként avagy hatásként határozta meg, melyben három „szereplő” vesz részt: a *jel* (sign, representamen), annak *tárgya* (object), azaz amit e jel reprezentál, és a *jel értelme* (interpretant), azaz jelentése. A peirce-i meghatározás nem feltételezi sem az intencionalitást, sem a jel „mesterséges” létrehozását. Az emberi jel-forrás nem szükséges, a jelölés feltétele az emberi címzett (14–16).

Eco lényegileg Peirce sémáját fogadja el, helyesbítve azt a dán strukturalista nyelvész, Louis Trolle Hjelmslev funkciós elgondolásával. Eszerint nem is annyira jelről, mint inkább *jel-funkció*-ról lehet beszélni, mely *kifejezés* (expression) és *tartalom* (content) átmeneti korrelációjából áll elő,⁴⁸ melyet egy tág értelmezési környezet határoz meg (49). Használja ugyanakkor Peirce jel-alaptípusait (index, ikon, szimbólum).

Számos félreértéshez vezethet a szemiotikai séma közvetlen alkalmazása a jelentésre. A peirce-i modell jelenik meg az Ogden–Richard-féle *szimbólum* (symbolum) — *referens/denotátum* (referent) — *fogalom/referencia* (reference) szemantikai háromszögben,⁴⁹ amelyet gyakran azonosítanak a Gottlob Frege-féle *Zeichen—Bedeutung—Sinn* háromszöggel. A saussure-i szemiotikában ugyanis nem jelenik meg a jelzett dolog, Peirce-nél is csak az ikon és az index vonatkozásaiban, a frege-i modelben viszont a *Bedeutung* akár érthető ilyen módon is (bár Eco szkeptikus a jelnek a valóság alapján történő igazolása irányába, szerinte ez csak más *Sinn*-eken keresztül történhet).

Eco nem a szemiotikai háromszögek által sugallt jelentésfelfogást követi. Abból indul ki, hogy egy társadalom által elfogadott kód egy „kulturális” világot hoz létre, melynek léte egy kulturális rendhez kötött. (Példaként a katolikus teológiából ismert transzszubsztanciáció szakszót hozza, melynél nem az a kérdés, hogy megfeleltethető-e egy aktuális jelenséggel, hanem hogy mely kulturális egység felel meg a szónak.) Szemantikai értelemben tárgynak (object) a tartalmat (content) tekinti, mégpedig mint kulturális egységet (cultural unit) (59–62).⁵⁰

Eco —talán Barthes és mások nyomán („many authors”)— megkülönbözteti a *denotációt* (elsődleges/univokális kód-funkcióként) és a *konnotációt* (másodlagos/referenciális/emocionális kód-funkcióként),⁵¹ ahol az utóbbi mindig egy megelőző denotáción alapul (55).⁵² A denotáció a szeméma szemantikai tulajdonsága, és egyszersemind a le-

⁴⁸ Eco gyakrabban használja Peirce terminológiáját: *interpretant—object*, de a jelölés folyamatát érzékeltetendő representamen helyett *jel-test*-ről (sign-vehicle) beszél.

⁴⁹ A magyar terminusok Szekfű András fordítása nyomán, ld. OGDEN—RICHARDS 1998. 337–341.

⁵⁰ Eco a szemantikai mezők alapján bevezeti az „interkulturális egység” fogalmát, melyet a fordítással példáz: a /kutya/ szóval jelölt kulturális egység azonos („remains invariable”) a /dog/, /cane/, /chien/, /Hund/ szavakkal jelölt kulturális egységgel. (67).

⁵¹ A /-jel után az Eco által közölt, más szerzők által használt terminusokat tüntetem fel.

⁵² A továbbiakban Eco részletesen kifejti (a fonéma analógiájára), hogy a jel-test is kisebb, markereknek nevezett egységekből áll, melyek lehetnek denotatív vagy konnotatív markerek. [Eco látszólag szinonim fogalomként használja a „sign-vehicle” és a „sememe” (szeméma, a lexéma szövegösszefüggés által

hetséges jelölt (referent) kulturálisan bevett tulajdonsága, a konnotáció esetében ez a kulturális elfogadottság nem feltétel (86). Mivel Eco elveti szemiotikai rendszeréből az aktuális tárgyat (referent), így denotáció–konnotáció különbségtétele sem markáns, ezért többen bírálják is.⁵³ Ez a bizonytalanság sokaknál megjelenik, akár oly módon is, hogy a kulturálisan elfogadott jelentést (shared meaning) tekintik denotatív jelentésnek, mely széles körben megosztott jellege miatt alapvető, általános, szemben a konnotációval, mely mint egyéni jelentés (private meaning) jelenik meg, és így részletgazdag lehet.⁵⁴

A szakrális nyelvhasználat szempontjából három fontos fogalmat kell még megemlítenem Eco munkájából: az „információt”, a „felülkódolást” és az „alulkódolást”.

Az *információ* Eco szerint a választás elérhető szabadságát reprezentálja, és mint ilyen statisztikai tulajdonság: a lehetséges választások mértéke (42).

A *felülkódolás* egy újabb jelrendszer ráültetése a „minimális” jelrendszerre, ennek egyik jól ismert és sokat kutatott esete a retorikai alakzatoké, a másik az ideológiai felülkódolásé.⁵⁵ Ez utóbbi az olvasás során szinte elkerülhetetlen, ezt Eco részletesen kifejti másutt:⁵⁶

In Theory (3.9) I have described ideological systems as cases of overcoding. Let me say, for the present purpose, that the reader approaches a text from a personal ideological perspective, even when he is not aware of this, even when his ideological bias is only a highly simplified system of axiological oppositions. Since the reader is supposed to single out the elementary ideological structures of the text, this operation is overdetermined by his ideological subcodes.

Az *alulkódolás* jelenségét pedig úgy határozza meg, mint amikor a szöveg nagyobb egységeit —eleve adott szabályok hiányában— egy kódrendszer megfelelő részeinek tételezünk fel, jóllehet a kifejezések alapvetőbb összetevő elemeinek kompozíciós szabályait, illetve a nekik megfelelő jelentés-egységeket nem ismerjük (133–136).

meghatározott, egy „jelentése”) kifejezéseket, de az nem derül ki, hogy a „marker” (mint a jelentésmezőn belüli megkülönböztetés alapja) szinonim-e a „seme” (széma) szemantikai fogalmával, és csak a nyelvi példák okán kerülnek-e egymás mellé szemiotikai és szemantikai fogalmak.] A denotatív marker ugyan elsődleges, közvetlen, de esetenként rövidéletű, a konnotatív markernek a társadalmi konvenciókba való beágyazottsága ugyanakkor nagyon stabil lehet (85). A szeméma felépítése kapcsán Eco beszél a szintaktikai markerekről is (106).

⁵³ Vö. NÖTH 1990.102.

⁵⁴ Például Susanne Langernél, vö. LITTLEJOHN—FOSS 2008. 106.

⁵⁵ Másutt ezt „kód-váltás”-ként (code-switching) határozza meg (289–298).

⁵⁶ Vö. ECO 1979. 22. — Az osgoodi pszichológiai jelentés-meghatározás is a személyes tapasztalás folyamatára alapozott jelentést (fizikai hatás — belső válasz — belső hatás — külső válasz) konnotatívnak tartja, vö. LITTLEJOHN—FOSS 2008. 130–131.

A szent nyelv jelentő-sége

Jelentés és hatás

A bevezetőben vázolt megközelítések töredékes bemutatásuk ellenére is jelzik, hogy a vallásos nyelvben nem tisztázható megnyugtatóan a szó és a jelölt, ill. a mondat/megnyilatkozás és jelentésének viszonya.

A bizonytalanság egyik forrása a propozicionális jelentés és a megnyilatkozás-jelentés hol egymás melletti, hol egymást kizáró kategóriaként történő használata. A szemantika és a pragmatika eltérő szempontrendszerének összemosódása, a terminusok egymás melletti használata nem ritka a vallásos nyelvvel foglalkozó irodalomban. Az sem könnyíti meg a tisztánlátást, hogy a vallásos nyelvet használók, érthető módon védve saját nyelvhasználatuk jogosságát, a támadásnak érzett álláspontokra gyakran pontatlan védekezéssel reagáltak (például az analitikus filozófia azon állítására, hogy a vallásos kijelentések jelentés nélküliek), illetve a kedvezőnek vélt elméleteket ugyanilyen pontatlansággal kezdték alkalmazni a vallásos nyelvre (például Austin beszédaktus-elméletét, melynek lényegi eleme a konvenció és az intenció).

Ahhoz, hogy világos képet kapjunk, elsősorban azt kell tisztázni, minek a jelentését, hatását vizsgáljuk. A vonatkozó szakirodalom jelentős része —a kutatók antropológiai és szociolingvisztikai érdeklődése folytán— a rituális nyelvhasználat vizsgálatára épül. Ez annyiban szerencsés, hogy —a keresztyénség esetében legalábbis— megenged óvatos következtetéseket az alapjául szolgáló szent szöveg nyelvére vonatkozóan is; másfelől pedig a mindennapi nyelvhasználat felé „közvetítő” vallásos nyelvhasználat irányába is.

A vizsgált egység (nyelvi szint) a szemantikában hagyományosan a szó (szeméma) volt, az analitikus filozófiában és az austini vonalat követő pragmatikus megközelítésben viszont, a mondat (az előbbiben mint kijelentés, az utóbbiban mint megnyilatkozás). A rituális nyelvhasználat kutatásában a szó szemantikai vizsgálata mellékes szerepet játszik, a hangsúly egyre inkább a nagyobb szövegegységek és a kontextus szemantikai és még inkább pragmatikai szerepére került. Malinowski általános meghatározása szerint: „Meaning is the effect of words on human minds and bodies and through these on the environmental reality as created or conceived in a given culture.”⁵⁷ De Maurice Bloch francia–brit antropológus még tovább megy, szerinte ez a nyelv jelentéstelen a rituális szituáció teljes tartalma nélkül, mert a jelentés nem a részek összegeként áll össze, szemantikai töltete nem az egyes egységeknek van.⁵⁸ (Erre a következtetésre a szavak szabad kombinálásáról való lemondástól jut el.) Ráadásul amíg a mindennapi nyelvhasználatban a kontextuális, asszociációs jelentések az adott használaton kívül nem kötődnek a szóhoz, addig a vallásos kontextusban megtartják ezt a jelentés-holdudvart, és egy új kontextusba kerülve is felidézik a más kontextusokban hordozott jelentéseiket.⁵⁹

⁵⁷ Vö. MALINOWSKI 1965. 53.

⁵⁸ Vö. BLOCH 1974. 73–74.

⁵⁹ „In ideal intellectual discourse the contextual associations of meaning are continuously being sheared off as the units are being re-used in different contexts; but in religious contexts these are allowed to grow and intertwine with each other. When we are dealing with a system of communication which has

Láttuk, hogy a rituális nyelvben a formalizálás távolságot teremt az egyes dolgok, helyzetek és a kommunikáció között. De az a nyelv, amely nem képes a realitás sajátos formáit kifejezni, az nem használható arra, hogy kommentálja vagy változtasson rajta, ezért egyszerre szükséges a formalizált és a nem-formalizált nyelv (az előbbi a hatalomgyakorlásra, az utóbbi a realitással való interakcióhoz). A kifejezésmód és a szókinccs redukálása ugyan hatékony eszköz a tartalom korlátozására, de a nyelv korlátozottsága ugyanakkor a rákövetkező megnyilatkozás meghatározottságát is jelenti (például, hogy egy kérdésre mely válasz adható),⁶⁰ és ezzel túlságosan leszűkül a lehetséges használat köre.

Bloch a logika (választás) hiánya miatt bizonyos értelemben tagadja a szemantika alkalmazhatóságát („if there is no such flexibility there can be no argument, no logic, no explanation, and in one sense of the word, no semantics”): „Az a nyelvi forma, amelyet a kontextus teljes egészében meghatároz, az abban a kontextusban nem bír jelentéssel, a kérdés tehát az, mennyire meghatározott.” — idézi John Lyons angol strukturalista nyelvész.⁶¹ Bloch szerint másféle jelentést kell keresni, és ez az illokúciós erő (de ez nála nem teljesen azonos az austini fogalommal, mert nem a beszélő szándékolja, sem nem birtokolja azt).⁶² Hasonlóképpen, az ismétlést is szemantikai értelemben redundanciának kellene tekinteni, de a vallásos nyelvben ez a nyomaték lehetőségét kínálja, sőt, akár az állított valóság létrehozását is szolgálhatja.⁶³

A formalizáltság növekedésével együtt nő a szöveg homályossága is, ami fokozhatja ugyan szociális és érzelmi erejét, de csökkenti annak magyarázó erejét (a propozíciós erő csökkenése árán nő az illokúciós erő). A rituális nyelv szimbólumai gyakran már nem is annyira egy nyelv részei, inkább dolgok, a tárgyi szimbólumokhoz hasonlóan viselkednek.⁶⁴ Malinowski „különösségi együttható”-nak (coefficient of weirdness) nevezte a rituális szövegeknek a szemantikai homályosságukból fakadó hatását, ezzel jelezve, hogy az adott (beszéd)aktus kontextusa eltér más verbális megnyilatkozásokétól.⁶⁵

A formalizáció hatásának (túl)hangsúlyozása éles kritikát váltott ki, főként Bloch sarkos véleményével szemben. Judith T. Irvine a formalizáció általánosító felfogását kifogásolta, rámutatva a pontosítás szükségességére.⁶⁶ Mások a rítusban résztvevőknek a saját beszédaktusokról (és a rítus egészéről) vallott felfogásának döntő szerepére hívták fel a figyelmet.⁶⁷

largely given up the power of creativity, words keep their contextual halo and these fused into each other, form solidified lumps of meaning within the religious framework.” Uo. 74.

⁶⁰ Vö. BLOCH 1974. 62–63. és 65.

⁶¹ Vö. BLOCH 1974. 65–66. Ez összecseng azzal, ahogy Eco az információ fogalmát meghatározza.

⁶² Vö. DU BOIS 1986. 326.

⁶³ Vö. MALINOWSKI 1965. 233kk. A formalizáció és a redundancia szemantikai jelentés-nélküliségét többen tagadják, vö. KEANE 1997. 54.

⁶⁴ Vö. BLOCH 1974. 67. és 75.

⁶⁵ Vö. MALINOWSKI 1965. 218kk és KEANE 2004. 432.

⁶⁶ Irvine a formalizáció négy típusát különbözteti meg: increased code structuring; heightened co-occurrence rules; invocation of positional identities; emergence of a central situational focus, vö. IRVINE 2009. 174kk.

⁶⁷ Vö. KEANE 2004. 434.

A vallásos kommunikációban használt nyelv gyakran meta-pragmatikus. Mivel a résztvevők nem mindig érzékelhetők hétköznapi módon, és nem feltétlenül azonos nekik a beszéd „itt-és-most”-ja, ezért a kommunikáció gyakran irányul arra, hogy ezeket a feltételeket tisztázza: ki beszél, kihez, milyen alkalomból, kinek az érdekében, stb.⁶⁸ A beszédhelyzetben adott ontológiai szakadék (immanens—transzcendens) mind szemantikai, mind pragmatikai szempontból a félresiklás veszélyét hordozza magában, ennek a rítusban résztvevők általában tudatában is vannak.⁶⁹

Kód

A vallásos nyelv megértéséhez fontos támpontot ad Bloch: „nincsen más, megfejtésre váró rejtett kód, csak annak az adott kódnak vizsgálata, melyben a kommunikáció történik”.⁷⁰ Ez a kód pedig a hagyomány.

A vallásos tapasztalat egyedisége, sokfélesége és az idővel megfakuló szubjektív élménye a hagyományban nyer olyan formát, kifejezést, mely intézményesíti, és ezáltal közvetíthetővé teszi olyanoknak is, akiknek nem volt része ilyen tapasztalatban, és időben megőrizhetővé teszi azoknak, akiknek volt.⁷¹ „A vallási hagyomány azoknak a pillanatoknak a kollektív emlékezete, amelyekben a másik világ benyomul a mindennapi lét kitüntetett valóságába.”⁷²

Minden jelrendszer alapvetően meghatározza az adott világról⁷³ szereshető és kifejezhető, közölhető tapasztalatok körét. A vallás világában ugyan folyamatosan jelen van a misztikus tapasztalat egyedi kifejezésének az igénye, ám ez vagy nem dekódolható, érthetetlen a másik embernek (mint a glosszolália), vagy csak az egyedi tapasztalás puszta ténye „megy át” a kommunikáció során (amint Zakariás némaságából „dekódolták” a templomban lévő zsidók, hogy látomást látott, L 1,22).

A hagyomány mint kód, úgy is, mint nyelvi jelrendszer, az adott vallásban „érvényes” tapasztalások nyelvi és rituális kifejezéseit foglalja magában, gyakran explicit módon lehatárolva ezt bizonyos „nem érvényes”, heterodox, eretnek tapasztalások tagadásával. Természetesen nem a transzcendens másféle tapasztalása heterodox, hanem annak másféle kifejeződése, ám azt a vallásgyakorlók jól érzik, hogy a kettő nem választható szét. A kifejezhető, érvényes vallásos tapasztalatok köre —a keresztyénségen belül— megle-

⁶⁸ Vö. KEANE 1997. 50. és KEANE 2004. 436.

⁶⁹ Vö. KEANE 2004. 435.

⁷⁰ Vö. BLOCH 1974. 76.

⁷¹ Vö. BERGER 2007. 211kk.

⁷² Maurice Halbwachsra, a kollektív emlékezet jelenségével foglalkozó francia filozófus-szociológusra hivatkozva fogalmazza meg ezeket Berger, vö. BERGER 2007. 213.

⁷³ Alfred Schütz, az osztrák szociál-fenomenológus „On multiple reality” című írásában fejtette ki az egymás mellett megtapasztalható világok rendszerét, amilyen a hétköznapok, a fantáziák, az álmok, a sci-fi világai. Ezek a valóságok önálló jelentésrendszerek, melyek között nagyon nehéz az átjárás, a „fordítás” művelete. Ezt a rendszert alkalmazta Peter Berger osztrák-amerikai szociológus a vallás és a mindennapok világának különálló jelrendszerként való bemutatására, vö. SCHÜTZ 1945. 533–576. Schütznek a transzcendens különböző szintjeiről és a transzcendens tapasztalatról való kommunikáció közvettségéről, ld. KNOBLAUCH 1999. 75–94.

hetősen szűk, mondhatni egyetlen egyre szűkíthető: az önmagát kinyilatkoztató/kijelentő Isten megtapasztalására. A kifejezések sokfélesége bizonyos értelemben (tudniillik a transzcendensre vonatkozóan) puszta tautológia,⁷⁴ a tapasztalásnak a kifejezésekben mutatkozó változatossága a tapasztaló mindennapi világának a változatosságát fejezi ki, a transzcendens hangsúlyozott állandósága, változatlansága, önazonossága mellett.⁷⁵

A hagyomány azáltal, hogy korlátozza a vallásos tapasztalat érvényes kifejezéseinek körét (például a kereszténységben azáltal, hogy az egyedi eseményeket mindig ugyanazzal a kisszámú szentírási hivatkozással értelmezi), tulajdonképpen a mindennapok világának megtapasztalását is befolyásolja: ahogy a világ sokféle eseménye mindig ugyanahhoz a kisszámú általános illusztrációhoz kötődik, ezáltal a sokféle esemény hasonlóvá válik, a világ leegyszerűsödik, uralhatóvá válik.⁷⁶

A vallásos nyelvben a jelentés csak kis mértékben függ a konkrét kommunikációs interaktus kontextusától, a szövegrészek (szókapcsolatok, nem ritkán egyes szavak is) könnyen elszakadnak „eredeti” kontextusuktól, jelentésük a hagyomány egésze által meghatározott. Jellegzetes esete ennek a szentírási szakaszok felolvasása a rítus során: egy írott kontextusba került (eredetileg többnyire szóbeli) kinyilatkoztatás írott kontextusából kiszakadva ismét szóbeli megnyilatkozásként hangzik el, gyakran saját szövegösszefüggéséből is kiragadva. Nemcsak a beszélők személye változik többszörösen e folyamatban, de alapvetően eltérő a kommunikáció eredeti és jelenlegi „itt-és-most”-ja, valamint az írásbeli és a szóbeli kommunikáció járulékos (metakommunikatív) jelentésmódosító eszköztára is.

Ehhez a vallásos nyelvre annyira jellemző entextualizációhoz⁷⁷ kapcsolódik (mint következmény és mint feltétel) a kontextuális jelentéseknek a szavakhoz, szókapcsolatokhoz, szövegrészekhez történő állandósult kötődése; másfelől a szó teremtő (ön-) erejébe vetett hit is (self-evidence), mely nem csak a mágikus szavak esetében figyelhető meg. A közlés tekintélye nem a beszélőn vagy a közölt üzenet igazolhatóságán, hanem magán a szövegen alapul: a beszélő személyének eltűnésével növekszik a szöveg autoritása, mert a szöveg önmagában evidens, tekintélye nem a beszélő személyéből fakad és nem a világból való igazoláson, az onnan származó megerősítésen múlik, hanem magában a szövegben van.⁷⁸

⁷⁴ Vö. H 1,1–2.

⁷⁵ A vallásos tapasztalás egyedisége tehát nem mint információ egyedi, hiszen ugyanazt tapasztalja meg, ugyanazzal az Istennel találkozik minden „egyedi” tapasztalatszerző, így az eoi sémában nincsen információértéke.

⁷⁶ Bloch a vallásos nyelvnek ezt a vonását a hatalom nyelvének hasonló jellegével együtt tárgyalja, Vö. BLOCH 1974. 62.

⁷⁷ Vö. BAUMAN—BRIGGS 1990. 72kk.

⁷⁸ Vö. DU BOIS 1986. 322–323. és 329–330.

A meg (nem) ismerés útja

A jelentés előállításának a vallásos nyelvben tapasztalható bizonytalansága Ian Ramsey anglikán püspök, vallásfilozófus szerint *a vallásos nyelv egyik jellemző, lényegi vonása*,⁷⁹ és a vallásos megnyilatkozásnak ezt a tulajdonságát a pszichológia hasonlóan bizonytalan területeinek példáival mutatta be.

A Ramsey által látott analógia jogosságát egy, Polányi által kifejtett ismeretelméleti megfigyeléssel támasztjuk alá.⁸⁰ A *hallgatólagos megismerés* jelenségéhez az alaklélektanban végzett észlelés-vizsgálatok nyomán jutott el, melyek a közeg, a kontextus (járulékos tényezők) részben tudatküszöb alatti szerepét mutatták ki az észlelésben,⁸¹ és azt a készségek (pl. biciklizés) elsajátításához hasonlítja, melyek felfedezés révén válnak sajátunkká, anélkül, hogy tudnánk: „bizonyos szögű egyensúlyhiány esetén ennek irányában olyan kanyart kell tennünk, melynek sugara arányos a sebesség négyzetével”. Polányi a hallgatólagos megismerést érvényesnek tartja a nyelv logikájára is:⁸²

„Azok az elemi mozdulatok, amelyek révén a kerékpározó képes megtartani egyensúlyát, nem jelentéskülsők: jelentésük az együttesen elért teljesítményben rejlik. Ebben az értelemben egy jellegzetes arckifejezés nem más, mint saját vonásainak jelentése, s valóban ezt szoktuk mondani, amikor egy arc egy bizonyos kedélyállapotot fejez ki. Végül pedig valamely állandó tulajdonságokkal észlelt objektum megjelenését úgy foghatjuk fel, mint a nyomravezető jelek közös jelentését, amely jelek létrehozzák ezt a jelenséget. Ilyen a hallgatólagos tudás *szemantikai funkciója*.

A *hangsor* a hallgatólagos tudás aktusa révén válik az objektum nevévé, ugyanis ez az aktus integrálja a hangokat azzá az objektummá, amelyre odafigyelünk. Mindezt a hangok bennünk keltett benyomásának jellegzetes változása kíséri. Szóvá alakulva immár nem úgy hangzanak, mint előtte; mondhatni áttetszővé váltak: *felőlük* (vagy általuk) figyelünk arra az objektumra, amellyel integrálódnak.”

A vallásos nyelv vizsgálatában a „hallgatólagos megismerés” elmélete a Polányi által „nyomravezető jelek”-nek nevezett járulékos elemek azonosításával (amelyeknél ez lehetséges) közelebb juthat a vallásos nyelv megnyilatkozásainak és azok jelentésének kapcsolatához. Itt Polányi és Ramsey álláspontja közös, az előbbi az észlelés iskolázásáról beszél, az utóbbi pedig arról, hogy gyakorolnunk kell magunkat, hogy legyen érzékünk a vallásos nyelv bizonytalanságaira és logikai helytelenségeire.

⁷⁹ Ramsey Butler híres mondását idézi: „probability is the very guide of life”. RAMSEY 1967. 15. E bizonytalanság (oddness) úgy jelenik meg egyes szavaknál, hogy a tárgyi referenciaértékük minimális, miközben sajátosan személyes kapcsolatot jelenítenek meg (mint a becenevek); vagy a köznapi szavak összevegyítésével, pontosabban a beszéduniverzumok összevegyítésével.

⁸⁰ Vö. POLÁNYI 1992. 155–181.

⁸¹ „Kezemet a szemem előtt mozgatva, az állandó változás közben is megtartja színét, alakját és méretét, annak köszönhetően, hogy tekintettel vagyok számos gyorsan változó nyomravezető jelre, amelyek némelyike látóteremből, némelyike szemem izomzatából vagy mélyebbről, mint például a belső fül labirintusából származik. A koherencia észlelésének képessége teszi lehetővé, hogy az ezernyi különféle és változó nyomravezető jelet egybefogva, egyetlen változatlan objektumot lássak. ... De ha egy tárgyat, például saját ujjunkat egy darab papíron ütött apró nyílason keresztül nézünk, és ujjunkat előre-hátra mozgatjuk, szemünkhöz közeledvén ujjunk mintha egyre dagadna.”

⁸² „A hallgatólagos megismerés szerkezete tartalmaz egy olyan általános jelentéselméletet, amely a nyelvre is kiterjed” Uo.

A tudományos világképre alapozott bultmanni demitologizálás helyett a posztmodern utáni világban talán éppen a mítosz kínál kapaszkodópontot a transzcendens megismerésére. Kevin J. Vanhoozer brit evangélikál teológus Aristotelés mítosz-meghatározásából indulva ki azt a kettősséget hangsúlyozza, hogy a mítosz egyszerre jeleníti meg azt, amit az ember tesz (agent), és azt, ami vele történik (sufferer). A mítosz evilági eseményeket használ fel, jelentése a tett bemutatásának módjához kapcsolódik: a forma és tartalom integránsan egymáshoz kötődik, ezért a narratív forma nem egyszerűsíthető. Ezt a képet Ricoeur mítosz-felfogásával színezi tovább: a mítosz az cselekvést időbeli egészé szervezi, nem mint műforma, hanem mint a megismerés eszköze, de nem a teória, hanem a cselekvés terén.⁸³ Ezek alapján Vanhoozer a szöveg remitologizálását tűzi ki célul, hogy az isteni kommunikatív cselekvés felfedezhető legyen benne.⁸⁴

Esettanulmány: A kontextuális jelentés állandósulásának szerepe az ógyházi szövegértelmezés egy példájában⁸⁵

A szent szövegek jelentésének, azaz a transzcendens és az evilági érintkezési felületének a megismerése az ember értelemkeresésének legrégebb kérdéseit veti fel: hogyan érheti el az emberi szó a transzcendens jelentést, és az isteni szó hogyan vonatkozhat az érzékelhető világra?

Láttuk, hogy nem csak világkép és nyelv kapcsolódik szorosan össze, hanem —a rituális nyelvben bizonyosan— a jelentés és a jelentőség, a hatás kérdése is. A transzcendensről szerzett egyéni tapasztalat nehezen közölhető, csak a hagyomány kollektív emlékezete képes, még ha erősen alulkódolt rendszerként is, értelmezési keretet adni az egyes tapasztalatok kifejezéséhez. A szent szöveg, legalábbis hagyományos, ógyházi értelmezése szerint, egy olyan értelmezési keretként szolgál önmagának, mely az egyedi kifejezések jelentését saját értelmezési hálójában, a saját maga által megrajzolt világképben engedi létrejönni, megvalósulni. A denotáció itt valóban mellékessé válik (gyakran lehetetlenné, erre utalnak az ógyházi szerzők, amikor egyes helyeken a szószerinti értelem hiányáról írnak), a konnotációt viszont a hagyományban rögzített kánon kereteitől körülhatárolt szöveg határozza meg. A jelentés tehát csak kis mértékben függ a konkrét kommunikációs interaktus összefüggésrendszerétől, azt a szövegek összessége határozza meg. A szövegrészek (szókapcsolatok, nem ritkán egyes szavak is) így könnyen elszakadnak „eredeti” kontextusuktól, hiszen jelentésük a szöveg (a hagyomány) egésze által van meghatározva.⁸⁶ Ezt a szöveg különböző kontextusainak összekapcsolásával történő értelemkeresést nevezem *konkordáns szövegértelmezés*-nek.

⁸³ Vö. VANHOOZER 2010. 5kk. A könyvnek és szerzője „kommunikatív teizmusának” kritikájához ld. MLADIN 2011, a nagyváradai baptista egyetem tudományos folyóiratában.

⁸⁴ „Father, Son, and Spirit may be expressed in terms of tripersonal communication: voice (speaker; author); word/discourse (formed sound/content); breath (medium; channel; power).” Vö. VANHOOZER 2010. 28.

⁸⁵ Az esettanulmány a 2015. június 15-én az Evangélikus Hittudományi Egyetemen elhangzott habilitációs előadásom része volt.

⁸⁶ Vö. a 70. lapon.

Ebben az esettanulmányban az ógyházi szövegértelmezés egy kiemelkedő alakján keresztül mutatom be, milyen hermeneutikai szerepe van annak, hogy egy szó jelentése —a kánon által meghatározott kereten belül— az egyes kontextusok hálózatában kristályosodik ki.⁸⁷ Az egyes kontextusok hozzávetőleges megértése a szavakból, és a szavak jelentésének pontosítása a kontextusok összességéből — a kontextuális jelentés más kontextusokban való megjelenésének, „állandósulásának” a felismerése vezetett a hermeneutikai kör fogalmának megfogalmazásához. Ám a gadameri megfogalmazás semmiképpen sem tekinthető új felfedezésnek: az ógyházi írásértelmezésben is ismert a megértés körkörös folyamata, a sejtés és a helyesbítés egymásra következő lépései.⁸⁸ A Szentírás egészének mint értelmezési kontextusnak a figyelembevétel az Egyház írásértelmezésének kezdeteitől nyomon követhető, ennek példaként most Órigenés írásértelmezést vizsgáljuk meg.⁸⁹

Az alexandriai teológusnak, az első igazi keresztyén írásmagyarázónak a Szentírás helyes értelmezése nem más, mint Krisztus, a testet öltött Ige helyes megismerése.⁹⁰ Erre pedig az Írás isteni ihletettségének felismeréséből lehet eljutni.⁹¹ Mert az isteni eredet az Írás egészét áthatja, a testét alkotó betűket éppúgy, mint értelmét, tehát *az Írás mint isteni alkotás egyetlen harmonikus egész, melynek összhangja felfedezhető* a hozzáértőnek.⁹² Nem mindenki jut el ugyanolyan mélységű ismeretre: van, aki csak a betűig jut el, de aki keresi, az a betűszerinti értelem mögötti mélyebb, lelki értelmet is megtalálhatja, melyet az előbbi elfed a legtöbb ember elől. Az ihlető Lélek ugyanis Órigenés szerint azzal a céllal íratta meg a Szentírást, hogy egyfelől felfedje az ember előtt a kimondhatatlan misztériumokat, másfelől viszont elrejtse ezeket azoktól, akik nem képesek ennek megismeréséért erőfeszítéseket tenni.⁹³ Órigenés igen nagy hangsúlyt fektet a betűszerinti értelem megtalálására, mert szerinte a helyes értelmezés megtalálja a kapcsolatot (az összhangot) a Szentírás betűje és lelki értelme között.⁹⁴ Egy régi zsidó írásmagyarázati hagyományra hivatkozik, amely az Írást egy olyan házhoz hasonlítja, mely-

⁸⁷ A konkordancia mint egy adott műben használt fontosabb kifejezések előfordulásainak szűk kontextussal megadott gyűjteménye, tkp. az „index”-ek előfutára. Hasznosságát nehéz túlértékelni a szövegértésben. Az olyan szövegértelmezési eljárást, mely a szavak különböző kontextusokban használt jelentését a szöveg egészében figyelembe veszi, konkordáns szövegértelmezésnek nevezem.

⁸⁸ János evangéliumának jellegzetes félreértés-motívuma („ezeket nem értették eleinte az ő tanítványai, hanem ... akkor emlékezének vissza” J 12,16) alapján például Aranyszájú Szent János részletesen tárgyalja a János evangéliumához írt homíliáiban. Szerinte a Szentírás folyamatosan helyesbíti az ember másként-értéseit, vö. *Hom.* 17.γ PG 59,111; *Hom.* 23.β PG 59,140; *Hom.* 38.γ PG 59,215–216; *Hom.* 39.β PG 59,222, stb.

⁸⁹ Órigenés írásértelmezéséhez ld. még DANIELOU 1948; TORJESEN 1985. 1.17–30; REVENTLOW 1990. 170–193; TRIGG 1998; VOGT 1999. (A János-evangélium értelmezésére vonatkozóan különösen is 187kk.); magyarul: PESTHY 1996.

⁹⁰ *Philocalia* 15,19; vö. *Contra Celsum* VI. 77. — Ez a bekezdés kivonat a DRHE-n 2008-ban megvédett doktori dolgozatomból: *Biblikus exegézis Chrysostomos János evangéliumához írt homíliáiban.* 36–38.

⁹¹ *De Principiis* IV. 1,1–1,7.

⁹² *Philocalia* 1,28; 6,2; 10,1.

⁹³ *De Principiis* IV. 2,7; 3,8.

⁹⁴ *Philocalia* 1,30.

ben sok bezárt szoba van, mindegyikben egy másik szobához való kulccsal, és bár minden szobának megvan a kulcsa, igen nagy munka megtalálni a hozzá illőt. A módszer pedig az, hogy az Írás teljes értelmét kell keresni, azaz a szó szerint lehetetlen helyeket „lelkileg összekapcsolva”, együtt kell értelmezni azokkal, melyek szó szerint is érthetők.⁹⁵

Ennek a kettős természetű Írásnak az egységébe vetett hit jelenti a patrisztikus szövegértésnek a keretét. Az értelem megtalálásához a kulcs a szövegben van. Az általános értelemben vett olvasóközpontú értelmezéshez képest itt mindig *közösségi értelmezés* történik, a legszélsőségesebb írásmagyarázók is mindig a gyülekezetek érdekét szemük előtt tartva fejtik ki a szöveg értelmét. Ez a közösségi jelleg teljesen világossá válik, ha közelebbről megvizsgáljuk előbbi állításunkat, miszerint az értelem megtalálásához a kulcs a *szövegben* van. Mi ez a szöveg? A kanonikus Szentírás. Ki határozza meg, hogy mi tartozik a kánonba? Órigenés válasza egyértelmű: az a kánon, amit a gyülekezetek Szentírásként használnak. Így dönt az Őszövetség esetében az általunk használt szűkebb héber kánonnal szemben a bővebb görög kánon mellett, minthogy a gyülekezetek ezeket a könyveket is Szentírásként olvassák.

Az *értelem* megtalálásához a kulcs a szövegben van. Állításom másik tisztázandó fogalma tehát az értelem. Órigenés úgy tekintett a szövegre, mint amely az értelmező személyétől függően több értelmet is hordoz. Van, aki kevesebbet, egyszerűbb értelmet talál meg benne, a szó szerinti, és van aki többet, a szó szerinti mellett akár morális, akár lelki (allegorikus) értelmet, vagy jövőbe, a mennyei világra vonatkozót (anagogikusat). A szöveg tehát nem egy-, hanem többértelmű. Theodóros, az alexandriai írásértelmezéssel szembenállóként ismert antiókhiai iskola alapítója viszont úgy vélte, hogy az egyik szövegrésznek szó szerinti értelme van, a másinak átvitt, de mindig csak egy értelem lehetséges, ezt kell megtalálni.⁹⁶ Aranyszájú Szent János, aki hébe-korba Konstantinápoly érseke volt, úgy látta, hogy a Szentírásban az ember üdvösségéhez szükséges dolgok mindenkinek világosan vannak megírva. Az egész Írás azonban nem egyformán világos, hanem olyan, mint egy festmény vázlata, melyen csak a körvonalak vannak meg, a színek még hiányoznak a felületről. Aki nem kérdez rá, azt hiheti, hogy készen van a kép, és megelégszik a körvonalakkal, de aki utánajár a színeknek, az ismerheti fel pontosan, hogy kit ábrázol a kép.⁹⁷ Ezzel gyakorlatilag Órigenés álláspontját fogadja el.

⁹⁵ *Philocalia* 2,3. és *De Principiis* IV. 3,5.

⁹⁶ *Commentarii in Joannem* 17,3 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 116) 221. hivatkozik rá SIMONETTI 1994. 70. Újabb kiadása: DEVRESSE 1948. 305–419.

⁹⁷ *Chrysostomi Homiliae in Epistulam ad Philippenses* 10. • PG 62.257. — Az uralkodó képe gyakori hasonlat a szöveg értelmére az egyházatyáknál. Már Irenaeus is egy mozaikképhez hasonlította az Írást, melynek egyes, különböző színű lapocskáiból áll össze az egész kép. A mozaiklapocskákból azonban nemcsak a király képe rakható össze, hanem akár egy rókaé is, ezért kell ragaszkodni ahhoz a vezérfonalhoz, de nevezhetem talán summának is, amit a keresztes hitvallásban kapott (Adversus haereses I.20). Ez a hit mércéje, az igazság kánona, ez az az előzetes megértés, hipotézis, amely a helyes értelmezést meghatározza, lehetővé teszi. Így tehát nem csak a szöveg meghatározásában van fontos szerepe külső tényezőnek (a gyülekezeteknek), hanem abban is, hogy a hitvallás révén mintegy „szamarvezetőt” biztosít a helyes megértéshez.

A hasonlatnak van még egy fontos eleme: a *részletek* szerepének hangsúlyozása. Arany-szájú színei azt fejezik ki (mint Irenaeus mozaiklapocskái is), hogy a végső kép a részletek aprólékos megismerésén keresztül érhető el. Minden részlet az egész mérlegén mérlegelve fedi fel a maga, és azon keresztül végül az egész jelentését. Íme, a hermeneutikai kör antik megfogalmazása.

A konkordáns szövegértés egy sajátos példajaként nézzük meg Órigenés János-kommentárjából az evangélium kezdetének magyarázatát!

Kezdetben volt az Ige — Nem csak a görögök tartják sokjelentésűnek a «kezdet» szót, hanem ha valaki az Írás minden helyéről összegyűjtené ezt a szót, és megvizsgálná, hogy mire használatos az egyes helyeken, a Szentírásban is többjelentésűnek találná azt.⁹⁸

Az első fontos eleme Órigenés jelentéskeresésének az az elhatárolás, amit a görög nyelvű bibliai szöveg és a „görögök” között megvon. A görög kultúra egyik fellegvárában a hellén kultúrába belenevelkedett alexandriai tudós különbséget tesz aközött, hogy mit jelent egy szó saját görög anya- és kultúrnyelvén és mit jelent a szintén görög nyelvű Bibliában. Mit mond ki ezzel? Hogy sem a köznapi nyelv, sem az irodalmi nyelv jelentései nem használhatók magától értődő módon a vallás nyelvében.

A másik fontos vonása ennek a jelentéskeresésnek, hogy az Írás minden helyén meg kell vizsgálni az adott szó értelmét. Órigenés így keresi az ἀρχή szó jelentését, és hétféle értelmét találja az Írásban:

- 1) A *változás* mellékjelentésével mint egy útnak vagy hosszúságnak a kezdete, pl. Prv 16,7 ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια (ez a héber szövegtől eltérően ennyit jelent: „Egy jó út kezdete az igaz dolgok cselekvése.”) — a jelentéshez társított kép itt az Istenhez vezető úton való elindulás.
- 2) A *sorrendiség* jelentésárnyalatával, mint pl. a Gn 1,1 „Kezdetben (ἐν ἀρχῇ) teremté Isten az eget és a földet”.
- 3) A származás mellékjelentésével, *amiből* valami létrejön. Itt Órigenés nem idéz szó szerint, csak a létező anyagból és a semmiből való teremtés tanára hivatkozik, utalva a Makkabeusok könyvére és Hermas Pásztorára.⁹⁹ (A szóhasználatot egyik jelzett forrásban sem tudtam azonosítani.)
- 4) A származás mellékjelentésével, *aminek formájára* valami létrejön, mint Krisztus az Atya képére, ahol a példaként hozott Kol 1,15-ben szintén nem fordul elő az ἀρχή kifejezés (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως „aki a láthatatlan Isten képe, elsőszülött minden teremtmény előtt”).
- 5) A *tanulás alapelemei* értelmében, mint pl. a H 5,12-ben „Mert mostanra már tanítóknak kellene lennetek, mégis arra van ismét szükségetek, hogy Isten beszédeinek alapelemeire (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ) tanítsanak titeket”.

⁹⁸ *Origenis Commentarii in Evangelium Joannis* I.16.90. Saját fordítás.

⁹⁹ Hermas Pásztor a első–második század fordulóján keletkezett, a második–harmadik században még többen a kánonhoz tartozónak gondolták. Kritikai kiadása: Robert JOLY (ed.): *Hermas: Le Pasteur*. Sources Chrétiennes 53 bis. Editions du Cerf, Paris 1986.

- 6) Egy *cselekvés kezdeteként*, ahol a cselekvésnek van folytatása, vége, mint ahogy a bölcsesség annyiban nevezhető kezdetnek, amennyiben Isten cselekedeteinek kezdete — (hivatkozás nincs).
- 7) Miközben az adott helyre vonatkozóan a lehetséges jelentések köréből sorra kizárja a felsoroltakat, a származás mellékjelentésével kapcsolatban talál még egy jelentésárnyalatot, a kezdet jelentheti azt is, *aki vagy ami által* létrejön valami. Itt szintén nincs közvetlen hivatkozás, a 32. zsoltár 9. versét idézi: „ő parancsolt és előállott”, amit a teremtéstörténettel fűz össze: „Legyen világosság!”, és így Krisztus teremtésben betöltött szerepéhez jut el: ő az ἀρχή.

A kizárások során Órigenésnek egyedül a 4. jelentés marad, amit a János-prológos kontextusában ellenőriz, majd összefonva a Prv 8,22-vel, ahol a bölcsességről ezt olvassuk: „Az Úr útjának kezdetén (ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ) alkotott engem”, a jánosi „kezdetben”-t összeköti a „bölcsességgel”.

Órigenés eljárása kezdetben megegyezik a modern történeti-kritikai módszerhez szokott egzegétáéval. Vesszük a szótárt, végigfutunk a tipizált jelentések lehetőségein. A kérdés az, hogy minek az alapján választunk. Órigenés nem filológiai vagy történeti érvek alapján dönt, hanem a testet öltött isteni Szóráról szerzett általános bibliaismerete, azaz a különböző szentírási helyeken nyert kontextuális jelentések összevetése alapján. Csupa olyan igehelyet idéz döntése mellett, melyek egyébként nem tartalmazzák az ἀρχή szót (Kol 1,15; Ps 32,9; Gn 1,3).

Megkísérlem röviden összefoglalni Órigenés olvasási stratégiáját:

1. *A filológiai eljárások* (etimológia, fordítások összevetése, héber-görög szöveg összevetése, szinonimák elhatárolása, stb.) *az adatbőség elérésére szolgálnak*. Minél több az információ, annál pontosabb a kép. Órigenés számára ez a megértés alapfeltétele.

2. *A konkordáns szövegértés alapja egy mentális lexikon felépítése a Biblia kulcsfogalmairól*. Nem minden szó egyformán fontos, bizonyos kifejezések mintegy hálót alkotva adják a megértés csomópontjait. Talán úgy határozható meg ezek köre, hogy a köznapi értelemtől leginkább eltérő jelentésű kifejezések tartoznak a kulcsfogalmak közé. Láttuk azt is, hogy Órigenés gyűjteménye egyszerre épül az ἀρχή szóra és az általa jelölt gondolati tartalomra, így kerültek bele olyan hivatkozások, melyek magát az ἀρχή szót nem tartalmazzák. (Azt, hogy ez a mentális lexikon írott formát öltött-e, azaz, hogy használt-e florilégiumokat, csak gyanítani tudjuk.)

3. *A szöveg látszólag össze nem illő vagy ellentétes értelmű helyei adják a motivációt a mélyebb megértéshez*, ezek jelentik a kihívást. Kutatásuk vezethet ahhoz a felismeréshez, hogy a szöveg nemcsak egy hangon szólalhat meg, illetve hogy a diszharmonia nem feltétlenül a szövegben van, lehet, hogy én olvasom rossz előfeltételezéssel. De ezek a kihívások nem kívülről érik a szöveget, ezek benne vannak a szövegben.

4. *A szövegértés egy fázisa az asszociációs készségen alapul*. Órigenés óriási energiát fektet a szöveg részleteinek feltárásába és a részletek jelentőségének megértésébe, de a filológia eszköztárának használatából nem következik automatikusan a szöveg megértése. Az

értelmező az általa összeállított mentális lexikon, a hitvallás és a kánon értelmezési keretén belül az asszociáció eszközével állítja össze az információmozaikokat egy képpé. Az allegória rivaldafénybe állítja az asszociáció szabadságát (mások szerint: önkényét), a filológia és a logika eszköztára elrejti azt, de elkerülni egyik sem tudja.

Órigenés olvasási stratégiája tehát a szöveg számos olyan tulajdonságát hangsúlyozza, melyek eltérnek a mindennapi nyelvhasználat körébe tartozó szövegekeitől: a kánon mint zárt értelmezési keret, amely azonban teljes egészében figyelembe veendő, az értelmezés harmonikussága az egész harmóniáját jelenti; az egyes szavak „hívószó”-ként értelmezése,¹⁰⁰ azaz az egyébként függetlennek látszó kontextusok összekapcsolása; a kulcsfogalmak jelöltjei a mindennapitól eltérő valósághoz tartoznak;¹⁰¹ és a szöveg értelmébe és harmóniájába vetett hit,¹⁰² melyet a látszólagos ellentétek nem befolyásolnak.

¹⁰⁰ Vö. e dolgozat 126. lapján.

¹⁰¹ Vö. e dolgozat 72. lapján a 73. jegyzettel.

¹⁰² Ennek szerepét hangsúlyozza George Steiner, aki a szöveg értelmébe vetett hitet tekinti a fordítás első lépésének, vö. STEINER 2009. II. 1kk.

A SZENT NYELV AZ EMBEREK KÖZÖTT

Bevezetés

Nyelv és vallás kapcsolatát nyelvészeti szempontból leginkább a szociolingvisztika¹ területén, tehát nyelv, társadalom és vallás viszonyában vizsgálták (bár a vallás szerepe a nyelv használatában a kognitív nyelvészet területét is érinti, de ennek kidolgozása még várat magára,² a fordítástudomány területével pedig a következő fejezetben foglalkozom). Nem hagyható figyelmen kívül a vallásos nyelv vizsgálata során a kulturális antropológia, ezen belül is az antropológiai nyelvészet (linguistic anthropology) hozzájárulása sem.³

A 60-as években meginduló szociolingvisztikai kutatás úttörő alakjai közül többek munkásságának (Charles A. Ferguson és Joshua Fishman) szerves része volt nyelv és vallás kapcsolatának a vizsgálata, mégis a mai napig tisztázatlannak látszik e kutatási terület helyzete a tudományágon belül.⁴ A nyugati tudományosság szekuláris művelői számára idegen ez a terület, és a tudomány műveléséről alkotott felfogásuk (az ideológiai semlegesség vélt követelménye) is elzárja őket ettől a területtől, jóllehet a vallásos nyelvhasználatból vett példák szinte valamennyi szerzőnél rendszeresen előfordulnak. E tudományos előítélet enyhítése érdekében bemutatom a témával foglalkozó eddigi mértékadó kutatást, hangsúlyozva, hogy vallás és nyelv vizsgálatának helye van a tudomány művelésében.

Elsőként Ferguson és Fishman vonatkozó kutatási eredményeit ismertetem, részben a további kutatásokat meghatározó voltak, másrészt pedig e dolgozatban is célként kitűzött univerzális szemléletük miatt.⁵

¹ Hazánkban nem vált hangsúlyossá a *szociolingvisztika* és a *nyelvszociológia* elhatárolása (az előbbi hangsúlya a nyelven, az utóbbié a társadalmon van), vö. WARDAUGH 2002. 17–18., de egyes kutatók ezt lényegesnek tartják, Fishman például azzal kezdi a nyelv és vallás szociológiája kutatási területének elvi felvázolását, hogy „mother discipline”-ként a nyelvészeti és így a szociológiát jelöli meg, vö. FISHMAN 2006. 13.

² A legismertebb talán a Lieven Boeve és Kurt Frayaerts szerkesztésében megjelent *Metaphor and God-Talk* c. kötet (BOEVE—FRAYAERTS—FRANCIS 1999). További szakirodalmat ismertet Margaret H. Freeman, vö. FREEMAN 2007. 1190. A magyar kognitív nyelvészetben a vallás szerepe eddig kevésbé jelent meg, de lásd. KÖVECSES 2013. 24–31. Bańcerowsky Janusznak a világ nyelvi képére vonatkozó munkái is jó lehetőséget kínálnak az ilyen irányú továbbgondolásra, pl. BAŃCZEROWSKY 2012. és BAŃCZEROWSKY 2010.

³ Alapos rálátást ad erre a területre, részletes irodalomjegyzékkel Webb Keane, vö. KEANE 1997.

⁴ Fishman szerint a nyelv és vallás szociológiája elvi kereteinek kidolgozottsága ott tart, ahol a nyelvészeti szociológiáé 40 évvel ezelőtt, vö. FISHMAN 2006. 13.

⁵ Természetesen a szociolingvisztika más úttörői is fontos impulzusokat adtak vallás, nyelv és társadalom vizsgálatához, mint például William Labov a variacionista szemlélettel John Gumperznek és Dell Hymesnek (ill. az University of Pennsylvanián folyó kutatásnak), ill. a változás fogalmának hangsúlyozásával tkp. az egész tudományágnak; vagy Basil Bernstein kódfogalma Halliday és Hasan munkáin keresztül a regiszterkutatásnak, a rekontextualizáció vizsgálata pedig a kritikai diskurzuselemzés művelőinek; de ezek a hatások sokkal áttételesebbek annál, hogy itt vizsgálhatnánk őket.

Ezután vallás, nyelv és társadalom kapcsolatának kutatását igyekszem elhelyezni a szociolingvisztika keretein belül az utóbbi évtized nem csekély számban megjelent szociolingvisztikai kézikönyvei alapján, és a vallás, nyelv és társadalom témájáról megjelent gyűjteményes kötetek által kínált rendszereket is bemutatom. Ezzel nem pusztán a rendszertani keret jelenlegi bizonytalanságát szeretném jelezni, hanem azt is, hogy az elmúlt másfél évtized során jelentős előrelépés történt ebben (például a John F. Sawyer és J. M. Y Simpson által szerkesztett *Concise Encyclopedia of Language and Religion* megjelenése). Arra is igyekszem rámutatni, hogy milyen jelentős szemléletbeli eltérés tapasztalható az angolszász és a német kiadók,⁶ pl. a DeGruyter által kiadott kézikönyvek között.

E két fejezetben a téziseim szempontjából fontosabb feltevések, munkahipotézisek, kutatási eredmények és rendszerezési kísérletek ismertetése a célom, hogy ezek az egyházi közegben eddig be nem vett módszerek és adatok e munka révén elérhetőek lehessenek. Mivel ezek a magyar szociolingvisztikai kutatásban is kevésbé közismertek, nem tartottam haszontalannak részletesebb bemutatásukat.

A szociolingvisztika a használat, értelemszerűen a használó közösség (a társadalom) felől közelít a nyelvhez (parole), tárgyát az általános értelemben vett „vallásos nyelv” (religious language, religiöse Sprache) terminussal nevezve meg (beleértve akár a szent nyelvet is).⁷ Legfontosabb kutatási területei a vallásos nyelvhasználatnak a diglosszia (Ferguson, Fishman, Porter),⁸ a nyelvterjedés (Ferguson), a nyelvörzés (Spolsky), a nyelváltás (Labov, Fishman), a nyelvtervezés (Fishman, Spolsky), a diskurzuselemzés (Ferguson, Noel), a regiszter (Ferguson, Gumperz, Hymes, Biber), az identitás (Samarin,⁹ Omoniyi, Edwards, Joseph), a glosszológia (Samarin, Ferguson) és a hallgatás (Bauman, Mensching) kutatása. A magyar szociolingvisztikában megjelenik ugyan a felekezeti nyelvhasználat kérdése (például Kiss Jenő komoly terjedelmet szán neki: *Társadalom és nyelvhasználat*. 112–124: „A felekezetek és a nyelvhasználat”, melyben kitér a nyelvpolitika és a nyelvmegettartás kérdésére is), de e kutatási terület rendszeres műveléséről még nem beszélhetünk.

Nyelv és vallás társadalmi szerepét a vallásgyakorló közösségek nyelvhasználatán keresztül vizsgálhatjuk, mégpedig ahogy a vallás tárgyával összefüggésben, annak kontextusában használják. Ezt a nyelvváltozatot nevezzük vallási *regiszter*-nek,¹⁰ melyhez kötődhetnek adott *műfaj*-ok (genre), *szövegtípus*-ok vagy éppen *stílus*-ok. (Ez utóbbi terminust sokáig használták a szakirodalomban is a regiszter fentebb meghatározott értelmében, pl. Labov, Trudgill).¹¹ A regiszterkutatás a nyelvi kifejezés (a szöveg, mégpedig a maga egészében) és az adott társadalmi élethelyzet kapcsolatát vizsgálja, magyarázatot keresve

⁶ A francia, holland vagy más nyelvű szakirodalomra nincsen rálátásom.

⁷ Ebben a fejezetben ezért a „vallásos nyelv” terminust ilyen kibővített értelemben használjuk.

⁸ Lásd még FERNÁNDEZ 1993.

⁹ Vö. SAMARIN 1976, melynek előszavában ír a vallási közösségek identitásérősítő szerepéről.

¹⁰ Nem azonosítható a dialektussal, amely földrajzi, műveltségi, társadalmi osztály, stb. szerint meghatározható csoportok nyelvének leírására szolgáló fogalom (itt nem határolva el a szociolektustól). A regiszter pontosabb meghatározását ld. alább.

¹¹ Elkülönítésüket az is megnehezítheti, hogy egy megnyilatkozás (szöveg) egyszerre mindezek alkotóeleme csak a vizsgálat szempontjai különböznek, vö. FERGUSON 1994. 16.

a szöveg létrejöttére és alakulására.¹² Célja a konkrét diskurzusok elemző leírása, a nyelvváltozatoknak a nyelv különböző szintjein megfigyelhető (fonológia, lexikon, szintaxis, diskurzusszerkezet, stb.) jellemző vonásainak a meghatározása, valamint a nyelvváltozat szituációs vonásainak, a forma és a szituáció funkcionális vagy konvencionális kapcsolatának a vizsgálata.¹³ Dolgozatomnak ebben a részében az egy nyelvváltozat (vallásos nyelv) szinkrón-vizsgálatával foglalkozó elemzések alapján e nyelvváltozat általános vonásait mutatom be. Munkám során Ferguson alábbi alapvető munkahipotéziseit használtam:¹⁴

dialektus — egy csoport, amely (földrajzi elhelyezkedés, házasodási szokások, vagy gazdasági, vallási vagy más kapcsolati berendezkedés alapján [elkülöníthetően]) működik huzamosan egy társadalomban, idővel azonosító jelzéseket (identifying marker) fejleszt ki a nyelv szerkezetében és nyelvhasználatában, melyek elkülönítik más társadalmi csoportok nyelvétől.

regiszter — egy kommunikációs helyzet, mely rendszeresen ismétlődik egy társadalomban (részvevők, keret, kommunikációs funkciók, stb. vonatkozásában), idővel azonosító jelzéseket fejleszt ki a nyelv szerkezetében és nyelvhasználatában, melyek elkülönítik más kommunikációs helyzetek nyelvétől.

műfaj — egy üzenettípus, mely rendszeresen ismétlődik egy közösségben (szemantikai tartalom, résztvevők, a használat alkalma, stb. vonatkozásában), idővel öt azonosító belső szerkezetet fejleszt ki, mely eltér a közösség repertoárjában meglévő más üzenettípusoktól.

változatok — a dialektus-, regiszter- és műfajváltozatok azonosító jelzéseinek halmazai nagy változatosságot mutatnak az általuk jelzett rendszeralkotó kohézió mértékében és a közöttük húzóó határ élességében; minél összetartóbb a rendszer, minél élesebbek a határok, és minél nyilvánvalóbbak a résztvevőknek mint különálló valóságok, annál alkalmasabbak arra, hogy nyelvváltozatokként (dialektusok, regiszterek és műfajok) vizsgáljuk őket.

társalgás — a beszélgető felek a párbeszéd (verbal interaction) során azon vannak, hogy pillanatnyi kommunikációs szándékuknak megfelelően szóhoz jussanak vagy szóhoz engedjék a másikat, helyesbítsenek, változtassanak az elfogadás mértékén, kódot váltásnak, vagy a beszéd folyamat egymást követő vonásai közül valami mást megvalósítsanak.

többszörös meghatározottság — minden szóbeli vagy írásos megnyilatkozás egyszerre példáz dialektus-, regiszter-, műfaj- és társalgási változatot az itt használt értelemben.

attitűd — a különféle nyelvi formák használói értékelő attitűdöt tanúsítanak az ilyen változatok irányába, a következő tulajdonságokkal minősítve ezeket: relatív szépség, tisztaság, hatékonyság; a legtöbb ilyen attitűd nem tudatos, és különbözhetnek azoktól az attitűdöktől, melyeket ugyanezen variációk irányába tudatosan képviselnek.

diakronia és elsajátítás — a nyelv használói időről-időre változtatnak a nyelv szerkezetének mintázatain (pattern). A nyelvhasználat és a nyelv mintázatokon alapul, de gyakran nem tudatosuló használati módjai nagy mértékben nem a tudat szintjén működnek.

¹² Vö. BIBER—FINEGAN 1994a. 7.

¹³ Vö. BIBER—FINEGAN 1994b. 351–352.

¹⁴ Vö. FERGUSON 1994. 18–26. Az alábbiakban Ferguson téziseit közlöm saját fordításban.

Végül meg kell említenem egy a nyelv, vallás és társadalom kapcsolatáról folyó tudományos diskurzusban fontos kutató és ismeretterjesztő munkát végző, vallásos alapon szerveződött intézményt, a SIL Internationalt (Summer Institute of Linguistics), mely saját küldetése szerint a nyelvművelést (language development) próbálja elősegíteni már 80 éve. 2167 nyelven, 4400 munkatárssal végeznek adatgyűjtést, leírást és publikálják ezek eredményeit.¹⁵ A Wycliffe Global Alliance-szal együttműködve, az ott folyó bibliafordítási munkához is biztosítják a nyelvészeti hátteret.

1. Vallás és nyelv kapcsolata

Charles A. Ferguson és Joshua Fishman munkásságában

A szociolingvisztikai kutatások egyik úttörő alakja Charles Albert Ferguson, aki a vallás központi jelentőségét hangsúlyozta a diglosszia, a nyelv terjedése, a diskurzuselemzés, a nyelvtervezés, stb. területén.¹⁶ Ferguson az egyes jelenségeket az egyetemes vonások mentén vizsgálta (beleértve ebbe diakrón szemléletét is), és azt kereste, hogyan viszonyul az egyén kompetenciája ahhoz a nyelvi rendszerhez, melyet a közösség tagjai osztanak meg egymással.¹⁷

Ferguson a klasszikus arab és a helyi arab nyelv, a haiti kreol és a francia, a schweizerdeutsch és a Hochdeutsch, ill. a görög nyelv modern formáit (kathareuoussa—démotiké) vizsgálva mutatta be, hogyan él együtt hosszú távon egy magasabb és egy alacsonyabb presztizsű nyelvi kód eltérő funkciókkal (diglosszia). A magasabb presztizsűt szervezett oktatás keretében sajátítják el (senkinek nem anyanyelve), jelentős irodalmi öröksége van, erősen standardizált, szilárd és az alacsonyabb presztizsűnél összetettebb grammatikai rendszere van, szókészlete magába foglalja az összes technikai és műveltségi kifejezést; míg az alacsonyabb presztizsűt anyanyelvként sajátítják el, nincsen sem leíró, sem előíró rendszerezése, ami a variációk nagy számával jár, és egyszerűbb ragozási rendszere van. A fonológiai rendszere azonban mindkettőnek azonos, legfeljebb a magasabb presztizsű formának összetettebb. Ferguson a két nyelvváltozat funkcionális elhatárol-

¹⁵ <http://www.sil.org/resources/publications>

¹⁶ Ferguson vallásos nyelvvel foglalkozó írásai: „Holy Cross Day. A set of Lutheran propers” (FERGUSON 1965); „Saints’ names in American Lutheran church dedications” (FERGUSON 1966); „St. Stephen of Perm and applied linguistics” (FERGUSON 1967); „The morning suffrages in contemporary English” (FERGUSON 1968); „St. Yared, the deacon, Ethiopian hymnist” (FERGUSON 1969); „Some forms of religious discourse” (FERGUSON 1973); „King James English as the language of American revelation” (FERGUSON 1974a); „The collect as a form of discourse” (FERGUSON 1974b); „The blessing of the Lord be upon you” (FERGUSON 1977); „Religious factors in language spread” (FERGUSON 1982); „’God wishes’ in Syrian Arabic” (FERGUSON 1983); „The study of religious discourse” (FERGUSON 1985); „Devotional reading and science fiction: The medieval saint’s life as a form of discourse” (FERGUSON 1986); „Then they could read and write” (FERGUSON 1990). Thom Huebner közli Ferguson vallásos nyelvvel foglalkozó kiadatlan írásait is, ld. az első fejezet (Speech Communities and Language Situations) általa írt bevezetőjében, in HUEBNER 1996. 23–24.

¹⁷ „The socially shared *langue*”, ld. HUEBNER 1996. 9.

lásában első helyen az istentiszteleti¹⁸ használatot említi, jelezve, hogy a vallásos—nem vallásos nyelvhasználat fontos változó a nyelvválasztásban (ami az arab és a görög esetében aligha szorul magyarázatra).

Ferguson vázlatos felvetését Fishman új alapokra helyezte.¹⁹ Szerinte a többnyelvű közösségeket négy lehetséges változattól általában a következő kettő jellemzi: diglossia bilingvalizmussal, diglossia bilingvalizmus nélkül.²⁰ Ez a modell rugalmasabb Fergusonénál, de Watt szerint túlságosan is tágnak bizonyult.²¹ Ferguson később azt hangsúlyozta, hogy a két nyelvváltozat sajátos társadalmi funkciója meglehetősen diakrón stabilitást eredményez, miközben mindkét változat szószólói saját kódjukat szeretnék uralkodóvá tenni, a magas presztizsű kódot azért, mert ez köti össze múltjával a közösséget, az alacsonyabbat pedig, mert hatékonyabb eszköze a kommunikációnak az élet minden szintjén.

Ferguson a vallási tényezőnek a nyelv változásában játszott sokféle szerepéről írt egy a nyelvterjedésről szóló 1982-es tanulmánykötetben.²² Ebben mutat rá arra, hogy az írásrendszerek használata és a vallások elterjedése nem inherens módon függenek össze, hanem a nagyobb vallások (és azok szent szövegeinek) megjelenése egy olyan nyelvi közegben, mely addig nem ismerte az írásbeliséget, maga után vont az írás használatának megjelenését is. A nyelvek vallási regiszterét egyfajta nyelvhasználati univerzálénak tekintik, melyet minden nyelvi közösség megteremt, és amely lehet egy nyelven belül egy vallási célra, vallásos kontextusban használt, a köznapi társalgási vagy nem-vallásos formális nyelvtől eltérő regiszter, de lehet a közösség nyelvétől teljesen eltérő nyelv is. Ez utóbbi jelenség hátterében az a történeti változás figyelhető meg számos esetben, hogy kezdetben a szent szövegek nyelve még közel áll a beszélt nyelvhez, de ahogy a nyelv változik, a szent szövegek nyelve többé-kevésbé változatlan marad, és így sajátos vallásos atmoszférája lesz, végül a vallás terjeszkedésével olyan közegbe kerül, ahol a közösség beszélt nyelvével egyáltalán nincs rokonságban. Néha megtörténik az is, hogy egy szent szöveg idegen nyelvű fordítása szerez olyan megbecsülést, hogy új szent nyelv születik ezáltal, amely azután hasonlóképpen vallási regiszterként terjed tovább (pl. a Vulgata latin nyelve), akár a beszélt nyelvhez közeliként (pl. Itáliában), akár attól teljesen idegenül (pl. Magyarországon). Másfelől az egy nyelvi közösségen belül eltérő vallásokhoz tartozás a mindennapi nyelvhasználatban is eltérést okozhat, mely általában korábbi földrajzi eltérésekkel magyarázható (dialektus). Ferguson foglalkozik itt a bevándorlás során bekövetkező nyelvterjedéssel, ahol a vallásos kötődés nyelvörző hatású (legerősebben a szent szövegek, kisebb mértékben a rítusok és a szent szövegek értelmezésének nyelvére, legkevésbé a köznapi nyelvre vonatkozóan). Ezt a folyamatot erősen befolyásolja, hogy vannak-e azonos vallásúak a befogadó nyelvi közösségben, hogy van-e közös lingua franca, ill. hogy milyen ideológiát képvisel az adott vallás a nyelvről.

¹⁸ „Sermon in church or mosque”, vö. FERGUSON 1959. 328.

¹⁹ Vö. FISHMAN 1976, hivatkozik rá Jonathan. M. Watt, vö. WATT 2000. 18–36.

²⁰ A másik két változat átmeneti: a bilingvalizmus diglossia nélkül és a mindkettő hiányával jellemezhető, nyelvhalálhoz vezető állapot, vö. GARCÍA—SCHIFFMAN 2006. 21.

²¹ Vö. WATT 2000. 23.

²² Vö. R. L. COOPER (ed): *Language Spread*. Indiana University Press, Bloomington 1982. Reprint: in HUEBNER 1996. 59–68.

A gyarmatosításban viszont nem egyértelmű a nyelv és a vallás terjedésének kapcsolata. Van, ahol a vallás terjed, de a nyelv nem (spanyol gyarmatosítás a Fülöp-szigeteken), van, ahol a nyelv terjed, de a vallás nem (Algéria francia gyarmatosítása), leggyakrabban a kettő mégis együtt jár (pl. Dél-Amerika), jelentős eltérésekkel annak függvényében, hogy milyen arányú a gyarmatosítók jelenléte; mennyire akarják bevonni saját társadalmukba az őslakosokat; milyen pozíciója van a vallásnak a gyarmatosító közösségben és hogy milyen ideológiát képvisel az adott vallás a nyelvről. Ez utóbbi tényezővel külön is foglalkozik Ferguson. Abból indul ki, hogy minden vallási rendszernek vannak a nyelvre vonatkozó hiedelmei, talán meghatározott szent nyelve, vagy a rituális cselekményekhez és az egyéni meditációra előírt nyelve is, stb. A szent szövegek nyelvére vonatkozó előírások vallásonként egészen eltérőek lehetnek. Az iszlám és a hinduizmus a szentséget és kifejezett jelentőséget tulajdonít a Korán, ill. a védikus iratok nyelvének, ezért tiltja, vagy legalábbis gyanúval kezeli annak fordításait; a zsidóság szintén szentnek tartja a Tóra nyelvét, de támogatja a megértést segítő fordítások, magyarázatok használatát; a keresztyénség és a buddhizmus viszont kezdettől fogva szorgalmazta szent szövegeik lefordítását, még ha erősen kötődnek is egyes szentnek tartott nyelvekhez.

Joshua Fishman a szociológia felől közelíti a vallás és nyelvhasználat kérdéséhez, és a vallásszociológiát tekinti a nyelv és vallás szociológiája bennfoglaló tudományágának. Lenyűgöző méretű és a szociolingvisztikai kutatást meghatározó életművében²³ alapvető motívum a vallás és nyelv kapcsolata,²⁴ nemrég önálló kötetet is szerkesztett e témában Tope Omoniyivel (*Explorations in the Sociology of Language and Religion*, 2006). E kötet bevezető tanulmányában inspiráló tömörséggel írja le azokat az alapelveket, melyeket a vallás és nyelv kapcsolatának szociológiai kutatásához fontosnak tart.²⁵

Fishman itt abból indul ki, hogy a vallásos nyelv(változat) egy tágabb repertoáron belül él, és mindaz, aki ennek a tágabb szociokultúrának a része, képes megkülönböztetni, és meg is különbözteti a vallást és azt, ami nem vallás, ill. az olyan kultúrákban, mint a miénk is, amely a vallástól elválaszthatatlanul alakult ki, különbséget tud tenni inkább vagy kevésbé megszentelt kontextusok között. Ebből a felvetésből adódik a megfelelő nyelv(változat) választásának, és ezzel a változatok létének lehetősége mind a társadalmi csoportok között, mind a csoportokon belül, de a változatok időben is eltérőek.

²³ A 80. születésnapjára összeállított kötetben felesége úgy írja le írásos életművét, mint amely a 40-es évektől 1992-ig 60 folyómétert, azóta újabb 30 folyómétert tesz ki, vö. GARCÍA et alii 2006. 125. Az életmű vázlatos összefoglalását ugyan megtalálhatjuk ebben a kötetben, de a vallás és nyelv kapcsolatára vonatkozó munkásságáról kevés eligazítást ad, kivéve Peltznek Fishman jiddis-kutatásáról írt tanulmányát (Uo. 69–108).

²⁴ E keretben nem lehet Fishman nyelv és vallás kapcsolatával foglalkozó munkáit felsorolni, így csak a jiddis-kutatással kapcsolatosan Peltz összeállítására (Uo. 105–107), általánosan pedig a felesége által összeállított bibliográfiára tudok hivatkozni (Uo. 126–177). Fishman érdeklődését jelzi az is, hogy a limericki 16. Szociológiai Szimpóziumon a 80. születésnapjára e témában (*Sociology of Language and Religion*) szerveztek tisztelegő előadást, vö. Uo. 38.

²⁵ A tanulmány végén kitér arra, hogy nem a rendszeralkotás szándékával fogalmazza meg téziseit, ezért bemutatásuknál nem követem az eredeti tagolást, csupán az általam lényegesnek tartott elemeit közlöm a gondolatmenetnek, ld. FISHMAN 2006. 14k.

Így a vallásos és nem vallásos nyelv eltérése társadalmanként, csoportonként és időben is különböző. Mivel e repertoárok nem állandók, viszonyukat nem nevezi diglossziának. E változatok között a vallásos nyelv(változat) a stabilabb, és inkább a vallásos nyelv hat szekuláris párjára, semmint fordítva; jellemző példája ennek a nagy Biblia-fordítások metaforikus nyelvzetének hatása a beszélt nyelvre. (Ugyanez nem mondható el a modernizált, revideált fordítások esetében, melyek nyelve a beszélt, szekuláris nyelvhez vitathatatlanul közelebb áll, így a metaforikus beszédmód is kevésbé jellemző rájuk.) A hosszabb időn át használt vernakuláris Szentírás-fordítások a beszélt nyelv változékony-ságával szemben változatlan, örök jelleget öltenek magukra, de beleszámítva a köznyelvvél szembeni karakteres eltérés, és leginkább a liturgiában való használatuk hatását is, idővel magukhoz a fordításokhoz is bizonyos fokú szentség kötődik. Az ilyen újonnan szentté lett vagy egy meglévő mellett szentként elfogadott változat (ill. az elfogadók és el nem fogadók konfliktusa) egyre összetettebbé és funkcionálisan differenciáltabbá teszi a nyelvváltozatok rendszerét.

A szociokulturális változások okai egyszersmind változást hoznak a nyelvváltozatok rendszerében is. Az egyik ilyen változást előidéző tényező a nyelvek terjedése, amely azonban nem önmagában ható jelenség, általában együtt jár a modernizációval, azaz a gazdasági vagy katonai terjeszkedéssel (gyarmatosítás). Az új szociokulturális funkciók és életmód meghonosodásával, és az ezt hordozó új nyelv(változat)tal a vallásos nyelv is változik. Mivel ez a változás nem hirtelen és nem egyenletesen megy végbe, a vallási közösségekben egyidejűleg több vallásos nyelvváltozat is együtt élhet, és a változásra kevésbé fogékony csoportok fékeznek vagy hosszú távon meg is akadályozhatják a változást. A nyelvtervezés során is figyelembe kell venni, hogy a szent(nek elfogadott) nyelvek hatalma és beágyazottsága jelentős konzerváló hatást gyakorol, ellensúlyként a modernizáló hatásokkal szemben. De a vallásos nyelv(változat)ok mégsem olyan változatlanok, mint amilyennek védelmezőik szeretnék látni (bár korunk növekvő hajlama a fundamentalizmusra arra figyelmeztet, hogy nemcsak a modernizáció irányába várható változás, de akár a szélsőséges tradicionalizmus irányába is). A támogatás viszont vagy a vele szemben tanúsított ellenállás ténye mindkét irányzat esetében megjelenik a mindennapi beszédben. Ezek a reflexiók társadalmilag meghatározottak és a szociolingvisztika feladata, hogy ezeket és velük együtt járó nyelvi mintázatokat felderítse.

Fishman munkáiban gyakran megjelenik a szentség, a nyelvhez kapcsolódóan a szent nyelv kérdése.²⁶ Durkheim univerzális megfigyeléséből indul ki, hogy bár kultúránként eltérő, mit tartanak szentnek, de mindenütt valamiféle normalizált viselkedésmódhoz kötődik a végső jó érzetének kifejezése, és a nyelveket mint az emberi kultúra fő szimbólumrendszerének alkotóit magukat is gyakran szentnek tartják. Fishman szerint a kinyilatkoztatás és a szent iratok nyelve klasszikussá válik (religious classical), azaz többé nem használható mindennapi célokra, szerkezetükre és corpusukra úgy tekintenek, mint amelyet egyedi feladatuk, a *materia sancta* hordozása formált át vagy alakított ki.²⁷

²⁶ Két, kifejezetten a témáról szóló írása: *In Praise of the Beloved Language* (FISHMAN 1996), főként a második fejezet: „Sanctity: Where language and religion meet”. 11–29; „’Holy languages’ in the context of societal bilingualism”. (FISHMAN 2002)

²⁷ Vö. FISHMAN 2002. 17.

Mint minden szent jelenség, ez a nyelv is változ(tat)hatatlan, éppúgy, mint az általa hordozott szövegek, és éppen ez teszi alkalmatlanná a mindennapi használatra (még akkor is, ha azt feltételezzük, hogy kinyilatkoztatáshordozó²⁸ szerepe előtt használták így).²⁹ Ennek egyenes következménye, hogy bilingvalizmus alakul ki, ahol az egyik nyelv erősen kötődik a szentséghez. A szent nyelvet, mivel vagy soha nem használták a mindennapokban, vagy már évszázadok óta nem használják így, tanítani kell, lefordítani, megmagyarázni. Ennek során a mindennapi nyelv részesül a szentségben, hiszen általa jutnak el újabb és újabb nemzedékek a *materia sancta*-hoz. Így vált szentté a latin, az egyházi szláv, a lutheri német, a King James Bible angolja, a jiddis, stb. Ez a folyamat feltehetőleg elkerülhetetlen minden folyamatosan fennálló vallásos kultúrában. Ezek a fordítás során megszentelődött nyelvek azután ellenállnak a további változásnak, így a mindennapi használatban egy újabb nyelvváltozat veszi át a helyüket.³⁰

Azt a vallásokban gyakran megtalálható meggyőződést, hogy Isten szava több ember számára vagy jobban elérhető a mindennapi nyelven, mint a kijelentés szent nyelven (tkp. a szent iratok közvetítő nélküli elérésének demokratizálása és maximálása), és hogy ez Isten akarata,³¹ Fishman abból a néplélekben rejlő általános meggyőződésből vezeti le,³² mely —a herderi megfogalmazásban— a nyelvben látja a nép őseredetét lelkét, misztikus lényegét (esszenciáját), saját autentikus létük megőrzésének kulcsát.³³

Fishman munkásságának egyik legfontosabb tanulsága, hogy vallás és nyelv kapcsolatát az tudja kutatni, aki belülről ismeri ennek működését.

A vallásos nyelv kutatása a szociolingvisztikában

A szociolingvisztikai kutatások átfogó bemutatását ígérő kézikönyvek a legutóbbi időkben is vagy nem vagy alig tesznek említést a vallás szerepéről. A *The Oxford Handbook of Sociolinguistics* (2013)³⁴ felosztásában nem jelenik meg a vallás mint a nyelv változását befolyásoló tényező, csak „Language maintenance and shift” fejezet „Community factors” részében az utolsó (hétsornyi) bekezdésben, ill. elszórtan, főként történeti leírásokban említetik, és még az indexből is száműzetett, mindösszesen két hivatkozást jelölnek meg a „religion” tételnél (más kapcsolódó fogalom meg sem jelenik az indexben).

Nem kapott helyet a vallás mint szociolingvisztikai tényező a Rajend Mesthrie által szerkesztett *The Cambridge Handbook of Sociolinguistics* (2011) félezer oldalán sem,³⁵ miként a Chambers—Trudgill—Schilling-Estes hármassal szerkesztett bő 800 oldalas

²⁸ Hagyományos protestáns terminusként használva (kijelentés = revelatio, kinyilatkoztatás).

²⁹ Másutt azt mondja, hogy „feltehetőleg egyik szent nyelv sem volt soha vernakuláris használatban, legalábbis jelenlegi, szent formájában nem”. FISHMAN 1996. 11.

³⁰ Vö. FISHMAN 2002. 18.

³¹ Vö. FISHMAN 1996. 12.

³² Fishman e cikkben majd 15 oldalon át sorolja a legkülönbözőbb nyelvekből vett adatokat álláspontja alátámasztására.

³³ Vö. FISHMAN 2002. 20.

³⁴ BAYLEY—CAMERON—LUCAS 2013.

³⁵ MESTHRIE 2011.

The Handbook of Language Variation and Change (2002) szerkezetében,³⁶ vagy Chambers hét évvel később kiadott *Sociolinguistic theory. Linguistic variation and its social significance* c., az előszóban a szociolingvisztika e területére vonatkozó kutatások bemutatását és szintézisét ígérő munkájában sem.³⁷ Ugyanez mondható el a *The SAGE Handbook of Sociolinguistics* (2011) bő 600 oldalnyi³⁸ és a fele terjedelmű, de átfogó képet adó *The Routledge Companion To Sociolinguistics* kézikönyvéről is.³⁹ Alighanem a nyugati tudományosságnak a vallástól való idegenkedése jelenik meg abban is, hogy e kötetek indexeiben is hiába keressük a témára vonatkozó kulcsfogalmak bármelyikét (religion, religious, ritual, stb). Nehéz azt föltételezni, hogy véletlenül éppen az e tárgyra fölkerült szerzők nem készültek el a fejezetükkel, és ezért maradt volna ki rendre e tematika...

A DeGruyternél 2009-ben alkalmazott nyelvészeti kézikönyvként megjelent *Handbook of Language and Communication: Diversity and Change*⁴⁰ 24. alapvetően szociolingvisztikai témájú⁴¹ cikke között ott van Susanne Mühleisen „Language and religion” c. írása is. Ebben a szerző rövid bevezetés után a nyelv presztizsének a nyelv elterjedésében betöltött szerepét vizsgálja a középkori latin, ill. az arab nyelv példáján, majd a szent szövegeknek a nyelv megőrzésében játszott szerepét mutatja be a héber nyelv, ill. a walesi fölélesztésének példáján. Ez a két téma a jó 30 oldalnyi tanulmány-nak csupán az egyötödét teszi ki, a továbbiakban a szent szövegek fordításának kérdésével foglalkozik. Ennek során röviden érinti a nyelv kodifikálására gyakorolt hatását, részletesen mégis a fordításelmélettel, ezen belül is a szöveghűség kérdésével foglalkozik Luther, Schleiermacher, Nida és Rosenzweig álláspontjának bemutatásával, majd a gyarmatosítók, ill. napjaink „postcolonial”, jellemzően a volt gyarmatokról kiinduló fordításelméleteivel, eljutva egészen a pidgin és kreol nyelvekre, ill. az egyes nyelvváltozatokra történő fordításokig, nem mellőzve a gender-kérdést sem. Nem derül ki a tanulmányból, hogy a szerző miért a szent szövegek fordításának kérdését tartja a legfontosabb területnek nyelv és vallás kapcsolatában.

Az 1984-től Ulrich Ammon, Norbert Dittmar és Klaus J. Mattheier által szerkesztett, és a DeGruyternél először 1987–88-ban két kötetben, majd átdolgozott, második kiadásban (a szerkesztők körét Peter Trudgillel kiegészítve) 2004–2006-ban három kötetben megjelent *Szociolingvisztika (Sociolinguistics: An International Handbook of the Science of Language and Society)*. 257 cikkéből kettő foglalkozik a témával. Az alapfogalmak („Basic sociolinguistic concepts”) között kapott helyet Ingwer Paul: „Ritualsprache” cikke, ill. a fogalmak („Sociological concepts”) között első helyen Gary D. Bouma és Haydn Aarons: „Religion” cikke, de a Lingua Franca történeti tipologizálásán belül is első helyen említi a vallásokhoz kötődő nyelvhasználatot (329). Az indexben a vallásra vonatkozó tételek a fenti két fejezetre korlátozódnak, jöllehet másutt is rend-

³⁶ CHAMBERS et alii 2002. Még a „Social factors” részben sem jelenik meg a vallás.

³⁷ CHAMBERS 2009. A terjedelem bő harmadában a genderrel, ill. az életkorral kapcsolatos nyelvváltozatokkal foglalkozik.

³⁸ WODAK—KERSWILL—JOHNSTONE 2011.

³⁹ LLAMAS—MULLANY—STOCKWELL 2007.

⁴⁰ HELLINGER—PAUWELS 2009.

⁴¹ A szerkesztők megfogalmazása szerint: „What unites the contributions in this volumes the theme of planning, management and policies of language issues.” Uo. 1.

szeresen hivatkoznak a szerzők a vallás szerepére. Sajnálatos módon a „religious language” terminust ez a kézikönyv sem definiálja.

Paul „Ritualsprache” szócikkében jelzi azt a nagyfokú terminológiai bizonytalanságot, amely szerinte az interdiszciplinaritás szükségszerű következménye, és az egységes fogalmak kialakítását egyelőre a szociolingvisztika vágyálmai közé sorolja, ő maga pedig megmarad az antropológus Rappaport meghatározásánál: „I take the term ‘ritual’ to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers.”⁴² Egy kommunikációs aktus rituális jellege Rappaport számára nem valamely meghatározott formai vagy tartalmi kritériumon alapul, hanem néhány tipikus ismertetőjegy együttes hatásán, melyek így együttesen hordoznak valamit a rituálé univerzális szerkezetéből. Ilyen „jegyek” az előre megformáltság, a formalizáltság, a liturgia sorrendjének megváltoztathatatlansága, a performativitás, az autokommunikáció, az önreferencialitás és a kanonikus „üzenet”.⁴³ A hétköznapihoz viszonyítva a rituális kommunikáció információtartalma igen csekély (ha van egyáltalán), itt az „üzenet” performatív módon jön létre, nem a többé-kevésbé szent szövegek recepciója, hanem kanonikus szövegeknek a rituálék során történő megvalósító tevékenysége (Vollzug) révén, ahol közlő és befogadó összeolvad (autokommunikáció).⁴⁴

A funkcionális megnemérthetőség fogalmával írja le Paul a rituális nyelvhasználatnak azt a jelenségét, amely a világ nagy „szó-vallásainak” rituális gyakorlatában abból adódik, hogy a szentet a profántól nyelvi eszközökkel is megkülönböztetik.⁴⁵ A nem vallásos értelemben vett rituális kommunikáció is sajátos kompetenciát kíván a résztvevő felektől, de ebben az esetben ez különösen is igaz. A hétköznapiól markánsan eltérő rituális nyelv különös jártasságot igényel, az előbbihez való közelítése (érthetőbb, modernebb nyelvhasználat, fordítás) egyszersmind a szöveg rituális megvalósulását (beteljesedését) is érinti.

A rituális nyelvhasználat megformáltsága a vallási rituálék alapvető vonásainak függvénye: a liturgia nyelvének performatív szerepe, a rituálékban használt jelek szimbolikus dimenziója, ill. az, hogy ezeknek a szimbólumoknak a hatása önmagukból fakad (Selbstmächtigkeit) és hogy a kimondhatatlanra vonatkoznak — ez határozza meg a rituális nyelv formáját.⁴⁶

Paul cikkének legszembetűnőbb vonása, hogy bár a rituálé általános antropológiai meghatározásából indul ki, példáiban és érvelésében, talán mint a jelenség legtipikusabb előfordulásával, gyakorlatilag csak a vallási rituáléval foglalkozik és az ahhoz kötődő nyelvhasználattal, bár a levont konklúzió általános értelemben is igaz: „Kommunikationswissenschaftlich und sprachsoziologisch bleiben Rituale im Spannungsverhältnis von Verstehen und Vollziehen”.⁴⁷

⁴² Vö. RAPPAPORT 1999. 24, hivatkozás: PAUL 2004. 323.

⁴³ Vö. PAUL 2004. 323.

⁴⁴ Uo. 324.

⁴⁵ Uo. 326k.

⁴⁶ Uo. 327.

⁴⁷ Uo.

Bouma és Aarons „Religion” cikke nem próbálja meg a vallás fogalmát meghatározni, csupán szóhasználatuk (religion and spirituality) utal arra, hogy egy egészen tág vallás-fogalommal dolgoznak.⁴⁸ A cikk a nyelvnek a vallásgyakorlásban betöltött alapvető és nélkülözhetetlen szerepéből indul ki; ezt követően a vallásos kifejezésmódban tetten érhető nyelvváltozat néhány tipikus vonását mutatja be, úgy is, mint a csoporthoz tartozás markereit; majd a nyelvhasználatnak a kultúrára és a társadalmi szerkezetre történő reflexióján túli, ezekre vonatkozó produktív és reprodukív szerepét is megemlíti; kitér a diskurzuselemzés módszerére; végül pedig a nyelv vallásmegőrző és a vallás nyelvmegtartó erejével foglalkozik.

A kötet tartalmából adódóan „vallás” helyett a cikk csupán „nyelv és vallás” témakörét tárgyalja, a fent említett témaköröket kiemelve. Hogy más, a szociolingvisztikában a valláshoz kapcsolódóan bevett témák, pl. a funkcionalista megközelítés, a szent iratok, a hatalom, gender, stb. kérdését miért hagyja említés nélkül, nem derül ki. Támadható rövidegsége és a feldolgozott témák szubjektív válogatása ellenére a tanulmány pusztán megjelenése egy nagypresztizsű szociolingvisztikai kézikönyvben fontos fejezet, főként ha az angolszász gyakorlattal hasonlítjuk össze, ahol a kézikönyvek a vallásnak még az említését is igyekeznek elkerülni.

Tanulmánykötetek bevezetőiben, a *Concise Encyclopedia of Language and Religion* szerkesztésében,⁴⁹ ill. egy-egy folyóiratcikkben található arra tett kísérleteket, hogy a nyelv és a vallás kapcsolatára vonatkozó kutatásokat valamilyen formában rendszerezék, ill. a tudományterületek között helyet találjanak nekik. *Bernard Spolsky* négy kutatási területet jelöl meg a tanulmányok rendszerbe sorolásával: 1. a vallásnak a nyelvre gyakorolt hatása; 2. nyelv és vallás viszonyának kölcsönössége; 3. a nyelvnek a vallásra gyakorolt hatása; 4. nyelv, vallás és írásbeliség kapcsolata.⁵⁰ *Fishman* Decalogusa pedig, mely legelső

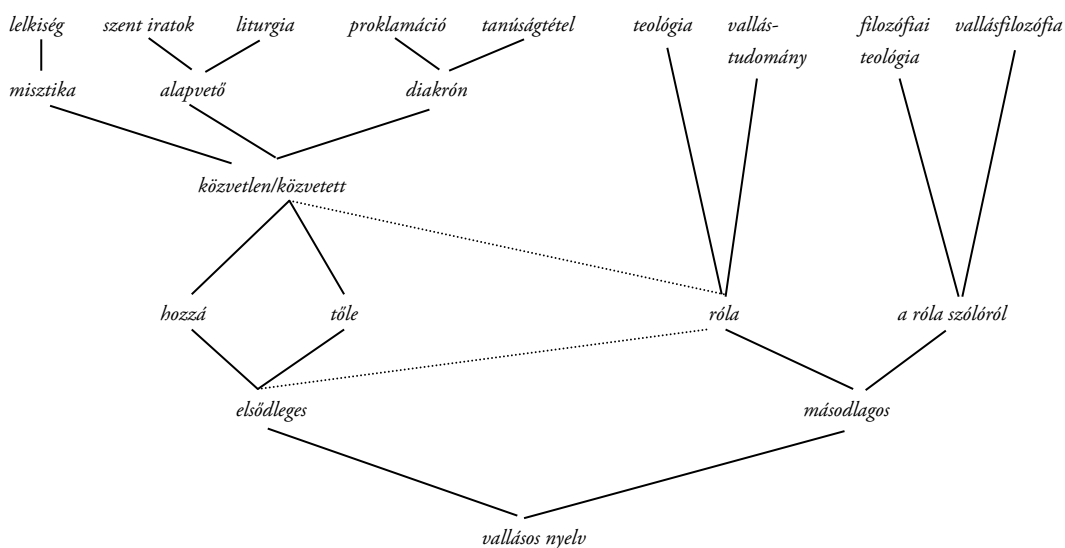
⁴⁸ Vö. BOUMA—AARONS 2004. 351.

⁴⁹ Vö. SAWYER—SIMPSON 2001. Az enciklopédia hét részből áll: 1. *Language in the context of particular religion* — az egyes vallások általános bemutatása, különös tekintettel a nyelv szerepére; 2. *Sacred texts and translations* — szent szövegek és azok fontosabb fordításainak rövid bemutatása; 3. *Religious languages and scripts* — az egyes nyelvek/nyelvváltozatok szerepének bemutatása az adott vallások történetében, ill. a szent iratok lejegyzésével kapcsolatos szócikkek (pl. ABC, paleográfia, stb); 4. *Special language uses* — a különféle kontextusok (pl. istentisztelet, teológiai diskurzus vagy a vallásgyakorlás) eltérő nyelvhasználatáról; 5. *Beliefs about language* — a nyelvre vonatkozó filozófiai diskurzus, ill. a nevekhez vagy más szavakhoz kötődő mágikus hiedelmek, a nyelvhez kötődő „mítoszok” bemutatása; 6. *Religion and the study of language* — az egyes kutatók vagy iskolák eredményei; 7. *Biographies* — a témával foglalkozó kutatók életrajzai.

⁵⁰ Vö. SPOLSKY 2006. 5–7. — Spolsky kapcsán kell megemlítenem, köszönetet mondva egyúttal Biró Tamás tanár úrnak, aki az elővétel során felhívta a figyelmem arra, hogy egyes szerzőknél megjelent a „religiolektus” fogalma is. A terminus Benjamin Harytól ered (vö. HARY 2009. 12–13), aki az ún. „zsidó nyelvek” kapcsán, az etnikumra utaló jelleg elkerülésére vezeti be a „religiolect” fogalmát: „The term religiolect avoids the messiness of «ethnicity» and relates directly to the religious backgrounds of the people who use this language variety.” Hary meghatározása a nyelvhasználaton alapul („A religiolect is thus a language variety with its own history and development, which is used by a religious community”), és csak egy lehetséges használata a ténylegesen vallásos tárgyú nyelvhasználat, így az itt tárgyalt nyelvhasználatra ez a terminus nem alkalmazható. Spolsky is felveti a terminus használatának a lehető-

tanulmányként mintegy fémjelzi is a kötetet, leginkább a további kutatást inspiráló felvetések, tíz tézisbe foglalt, hangsúlyozottan esetleges gyűjteményének mondható.⁵¹

Ron Holt ausztrál teológus-nyelvésznek egy teológiai folyóiratban megjelent írása⁵² a kapcsolódó tudományterületek (főként a nyelvfilozófia) vonatkozó kutatásaiból kiindulva jut el a szociolingvisztika területére, ahol a nyelvszemlélet változására alapozva a nyelvi változatosság területeit mutatja be. A cikk egyik erőssége, hogy a szociolingvisztikai megközelítésben is felhasználja a filozófus Charlesworth rendszerét (tkp. a Sawyer-féle felosztás 3–4. pontjának kifejtésére, ld. 1. ábra), hivatkozva más, annál részletesebb elemzésre is (pl. Ricœur, ill. Procesky munkáira).⁵³



1. ábra. A nyelv vallásos használatának modellje Ron Holt nyomán.

Jeroen Darquennes és Wim Vandebussche bevezető tanulmánya a *Sociolinguistica* 25. kötetében (*Sprache und Religion* 2011)⁵⁴ röviden bemutatja ezeket a rendszerezési kísérleteket, majd a szerzők maguk is kínálnak egy lehetséges kutatási keretet. Ebben az első kutatási terület *a nyelv és vallás antropológiája* (antropológiai konstansként kezelve a természetfeletttel való kommunikációt); a második *a vallásos nyelv jelentése és használata*; harmadik *a vallásnak a nyelvi standardizációban és a nyelv terjedésében betöltött szerepe*; végül pedig *nyelv és vallás mint identitásjelölők kapcsolata*.

ségét a bibliai héber (héber-arám) és a modern izraeli héber diglossziás együttélésének leírásában, és ez a vallásos nyelvhasználat irányába mozdítja el a religiolektus jelentését (vö. SPOLSKY 2014. 264), de e terminus nem vált elfogadottá a zsidó nyelvek és a diglosszia leírásán kívül is.

⁵¹ Vö. FISHMAN 2006. 24.

⁵² HOLT 2006.

⁵³ HOLT 2006. 5.

⁵⁴ Vö. DARQUENNES—VANDENBUSSCHE 2011. 1–11.

Ez a rendszer már a szociolingvisztikai kézikönyvek bevett terminológiáját igyekszik követni, de még mindig nem lép túl egy tanulmánykötet szerkesztőire váró kötelezettségen, ti. hogy bizonyos cikkeket állítsanak rendszerbe.⁵⁵

A születőben lévő tudományág útkeresését mutatja, hogy e rendszeralkotási kísérletek szerzői mindnyájan az általuk kínált keret esetlegességét, nyitottságát, a kategóriák határainak átjárhatóságát hangsúlyozzák.

A nyelv vallási regisztere

„Der Angreifer ist das Bewußtsein, das Überbewußtsein dieses Menschen hier, daß er betet, daß er betet, daß er betet. Und der Angreifer scheint unüberwindlich. Das Subjektwissen ... despontaneisiert ihn. Was das bedeutet, weiß der spezifisch moderne, aber noch nicht loslassende Mensch: der Unpräzente gewahrt keine Präsenz.”⁵⁶

A vallási regiszter⁵⁷ jellegzetes használati területe (hely, szerepek-viszonyok és tárgya alapján) a vallási közösségen belül, leginkább a vallásgyakorlás sajátos helyszínén, Isten és a közösség tagjai közötti, a közösség tagjainak egymás közötti (és a közösség tagjainak önmagukkal folytatott) kommunikációban a transzcendens valóságra vonatkozó ismeretek, érzések, rituálék megvalósítása és kifejezése. A vallási regiszter használata áttevéődhet más területekre is (pl. politika, tudomány), de rendszeresen és nemzedékről-nemzedékre öröklődő módon csak a fent meghatározott területen használatos.

A vallási regiszter [továbbiakban: vallásos nyelv] használatának területe (Holt fentebb bemutatott rendszerét alapul véve) a következő módon osztható fel: a vallásos nyelv elsődleges használati területének nevezhetjük a vallás szent iratainak nyelvét és azok fordításainak nyelvét, a rítusokhoz tartozó (liturgikus) szövegek nyelvét,⁵⁸ a prédikáció (homília, tanítás, szentbeszéd) és a tanúságtétel (bizonyoságtétel) nyelvét, a valóságoktatás nyelvét és a vallásos tárgyú társalgás nyelvét. Másodlagos használati területe a vallásról szóló tudományos diskurzus nyelve (vallástudomány, vallásfilozófia, stb.), de az a kategória akár kitágítható a vallásról szóló más diskurzusok nyelvére is.⁵⁹ A két használati terület között ingadozik a teológia nyelve, amely ma a nyugati kereszténységben a tudományos nyelvhasználat irányába igyekszik elmozdulni.

A vallásos nyelv vizsgálható a használó felől is mint közösségi és egyéni nyelvhasználat. Mivel a nyelv társadalmi meghatározottságából fakadóan a vallásos nyelv egyéni

⁵⁵ „... this collection of contributions certainly does not reflect the whole spectrum of the sociolinguistic study of language and religion.” Uo. 9.

⁵⁶ Vö. BUBER 1962. 596.

⁵⁷ Elemzésünkben a vallási regiszter általánosan megfigyelt vonásait alkalmazzuk a keresztény vallási nyelvhasználatra.

⁵⁸ A liturgikus szövegekbe beleértem az imádságot is, tekintet nélkül arra, hogy rögzített szövegű vagy ún. „szabad” imádság, ill. hogy közösségi vagy egyéni megnyilatkozás-e.

⁵⁹ Przyczyna a másodlagos használatot „metareligiös”-nek nevezi, beleértve a médiában elérhető vallásos szövegeket is, vö. PRZYCZYNA 2011. 21.

használatát alapvetően a közösségi nyelvhasználat határozza meg (elsődlegesen a család, másodsorban a vallási közösség); ezért a továbbiakban ezzel foglalkozunk. E közösségi nyelvhasználat legfontosabb területe pedig a rítusok (a liturgia) nyelve, melynek vizsgálata a vallásos nyelv kutatásán belül kiemelt szerepet kapott.

A vallásos nyelv formájának vizsgálatában a liturgikus nyelv, leginkább a liturgia egyes műfajainak (genre)⁶⁰ nyelve került a kutatók érdeklődésének középpontjába. Nagy irodalma van az imádság nyelvének⁶¹ és a liturgia „szélsőséges” nyelvi formáinak (csend,⁶² glosszolália⁶³), de —főként egyházi szerzőktől— a prédikáció nyelvének is.⁶⁴ A nyelvi forma vizsgálata különböző szinteken történhet: a fonológia, a lexikon, a szintaxis vagy a diskurzus-szerkezet szintjén, akár szinkrón módon, akár ezek változásainak elemzésével. A tanulmányok többsége azonban nem egy-egy nyelvi szintet vizsgál, hanem a liturgia valamely műfaját több nyelvi szinten, és a nyelvi formára vonatkozó jellemzésekben a szűkebb értelemben vett nyelvi kategóriák mellett szemantikai és kommunikációs szempontok is megjelennek, a funkcionalitást tartva szem előtt. John du Bois nyelvhatárokon és vallásokon átívelő rituálisnyelv-jellemzése alapján a következő általános jellemzőket mondhatjuk el a rituális, szűkebb értelemben a liturgikus nyelvről:⁶⁵

1. *Rituális lexika.* A rituálé sajátos témájához kötődő szavakkal (pl. „Isten”, „evangélium”, „üdvösség”, „gyónás”, stb) kiegészített, egyébként erősen leszűkített lexika, a vernakuláris nyelv számos kifejezése nem használható ebben a kontextusban, pl. az egészségi állapotra vonatkozó számos naturális kifejezés („hasmenés”, „menstruál”, „böfög”). Gyakori, hogy egyetlen jelentést két lexikai elemmel fejez ki: egy köznyelvi és egy a rituális nyelv számára fenntartott kifejezéssel, pl. „*alkotásod*, az egész teremtett *világ*”.

2. *Archaikus elemek.* Mind a lexikonban, mind a szintaxisban a beszélt köznyelvből már kihalt vagy csak a passzív szókincshez és szintaktikai készlethez tartozó elemek is használatosak, pl. „magvető”, „polyva”, „érettem”, vagy az elbeszélő múlt („vala”, „mondá”), passzív igealakok („számíttatott”, „neveztetik”). Ehhez kapcsolódóan gyakran úgy tekintenek a vallási regiszterre mint az őseiktől örökölt beszédmintára.

3. *Kölcsönszók.*⁶⁶ Idegen nyelvből átvett szavak használata jellemzi, melyek vallásos gondolattársítást idéznek elő, gyakran régi vallásos hagyományból származnak, pl. „hossanna”, „ámen”, „maranatha”.

⁶⁰ Az egyes vallási csoportok rituális nyelvének az itt példaként felsorolt, alapvető műfajoktól eltérő rögzült nyelvhasználati formáik is lehetnek, pl. tanúságtétel/bizonyságtétel, prófécia, stb. A szent szövegekhez fűződő sajátos szövegkapcsolata miatt az énekek (zsolnárok, himnuszok, dicséretetek, stb.) nyelvhasználatának vizsgálatára is szükség volna, de e téma túlnő e dolgozat keretein.

⁶¹ Vö. HUG 1985; SCHAEFFLER 1988; VILLWOCK 1996; OLD 1995. 6–9.

⁶² A kvékerek csendes istentiszteletéről ld. BAUMAN 1983.

⁶³ Vö. SAMARIN 1968; SAMARIN 1972; FERGUSON 1973. 224–235.

⁶⁴ A 2014 előtti irodalom összefoglalását ld. Peter Meyer irodalomjegyzékében, MEYER 2014. 747–770.

⁶⁵ Vö. DU BOIS 1986. 317kk. A kategóriák du Bois-tól valók (de az archaikus/ösiség kategóriáit összevontam), a meghatározásokat jelentősen kiegészítettem, a törzsi vallásosságból vett példáit pedig felcseréltem a keresztyénség különböző liturgikus gyakorlatából vettekkel.

⁶⁶ A terminust és a meghatározást Déri Balázs Mohrmann-fordításából vettem, de a kategória megvan du Bois-nál is, vö. MOHRMANN 1995. 265. Mohrmann itt részletesen ír a kölcsönszók használatáról, ill. kerüléséről.

4. *Eufemizmusok és metaforák.* A rituális nyelv gyakran körülíró, pl. „napkelettől napnyugatig”, „elköltöztek ebből a világból”, stb.

5. *Homályos jelentés.* Gyakran még a rítusban résztvevők számára sem egyértelmű a rítus során elhangzó szövegek jelentése. Ehhez nem szükséges, hogy a rítus nyelve a résztvevő nyelvétől idegen nyelv legyen, a rítusban megjelenő, transzcendensre vonatkozó szavak jelentése akkor is felfoghatatlan, ha a köznyelv is gyakran használja őket, pl. „ez az én testem”, mondja a lelkész a darab kenyérre.

6. *Sajátos hangszín.* A rítus során a rítusban megszólaló „szakember” gyakran a hétköznapi hangszíntől eltérő hangszínnel beszél, pl. a lelkész fejhangon prédikál a szószékről, a pap „kenetteljesen” beszél.

7. *Beszédtempó.* A rituális beszéd tempója általában gyorsabba mindennapi beszédnél, nélkülözi annak értelmi tagolásra szolgáló szüneteit, ill. a spontán beszéd hezitálásának apró szüneteit. Gyakran ismétlődő, többnyire minden résztvevő által ismert szövegek hangoznak el, ilyenkor a beszélő nem ügyel az érthetőségre, esetenként több szöveg hangzik el egy időben, az egyik beszélő nem várja ki, hogy a másik befejezze, „összezsúsznak” a szövegek. (A hagyományos római katolikus vagy a bizánci liturgia jelentős része „kétszintű”: a pap csendes vagy félhangos imái alatt az énekes/nép énekel.) Az alapvető szempont, hogy „elhangozzék” a szöveg, akár hangtalanul (vagy a beszélőn kívül más embernek nem hallhatóan).

8. *Intonációs korlátozás.* A rituális beszéd intonációja gyakran stilizált, a mindennapi beszédre jellemző intonációs változatosság erősen beszűkül. Monoton beszéd, gyakran egy (vagy kis számú, meghatározott) hangon „kántáló” előadásmód (recitálás), pl. a római liturgiában a tonus simplex, tonus ferialis, stb. E tónusok különbsége nem a recitált szöveg értelméhez, hanem az alkalomhoz igazodik, ugyanazon szöveg több tónuson is előadható.

9. *Gestalt-ismeret.* A rituális szövegek ismerete szövegegységekhez, esetleg alkalomhoz kötött, pl. a több évtizedes rutinnal rendelkező kopt kántor a liturgián kívül nem tudta (vagy nem „úgy” tudta) a kutató által kért részletet megismételni a nem sokkal korábban elvégzett liturgiából.⁶⁷

10. *Lemondás az egyéni szándékról.* A rítus során megszólaló személy gyakran explicit módon kifejezi, hogy nincs (vagy csak részlegesen van) befolyása az általa elmondott szövegre, pl. a református lelkész gyakori fordulata: „amit a Szentlélek segítségül hívásával hirdetni kívánok közöttetek”,

11. *Az átváltók (shifter) kerülése.* A rituális beszédben a megszólaló gyakran kerüli az átváltók használatát, főként a beszélő individualitását hangsúlyozó „én” névmást. A liturgikus nyelv bizonyos műfajaiban viszont éppen ezek hangsúlya a jellemző, pl. bűnvallás („én vétkem, én vétkem, én igen nagy vétkem”).

12. *Közvetett beszéd.* Az üzenet nem közvetlen jut el az elsődleges feladótól a vevőig, hanem egy vagy több mediátoron keresztül, ennek során a beszélő-hallgató egyszerű viszonya összetetté válik, pl. „Ő szólt a próféták szavával”.

⁶⁷ Vö. DÉRI 2013. 165. Ugyanő beszélt zsidó adatközlőjéről, aki saját lakásában, de még az üres zsinagógában sem tudott (saját maga szerint) hitelesen imádkozni, csak a gyülekezet jelenlétében.

Du Bois ezeket a vonásokat tovább általánosítva négy jellemzőt emel ki a rituális beszédben:⁶⁸ 1. *komplementeritás* — a rituális nyelv számos vonása komplementer viszonyban áll a mindennapi beszéddel; 2. *korlátozás* — a mindennapi beszéd változosságát számos korlátozás szűkíti a rituális nyelv kifejezőképességében; 3. *párhuzamos-ság* — az üzenet részletei összecsengenek a velük határos részletekkel hangzásban, nyelvtani formákban és jelentésben; 4. *közvetettség* — a mindennapi beszéd közvetlenségével szemben a rituális nyelvben gyakori a szerepkettőzés, vagy egyszerűen az általánosított személytelen szerep.

Mohrmann szakrális stilizálásnak nevezi azt a folyamatot, melynek során a köznyelvtől eltérő vonásokat vesz fel a szakrális nyelv, és három területet nevez meg, amelyek e folyamatot jellemzik: 1. konzervativizmus, 2. kölcsönszók használata, 3. mondattani és hangtani stilizálás. E folyamat célját Mohrmann így határozza meg: „Ezeket a nyelvi eszközöket az egymás után jövő nemzedékek mindig ugyanazon módon használják: így egyrészt az isteni «teljesen másságát» hangsúlyozzák a mindennapival szemben, másrészt a felhasznált nyelvi és stíluselemek kontinuitása révén egy bizonyos otthonosság és állandóság is kifejezésre jut.”⁶⁹ A szakrális nyelv tehát a mindennapok és a felfoghatatlan közötti távolság tapasztalatának kifejeződése. E nyelvhasználat két szélsőértékének tartja a glosszológiát („ahol a beszélő elveszíti képességét a közlésre”) és a *silentium mysticum*-ot („ahol a nyelv mint túlzottan emberi — semmit nem számít”).⁷⁰

A stilizálás konkrét megjelenése a szókészlet, az alaktan, a szintaxis és a nagyobb szövegegységek szintjén vallásonként (vallási csoportokként, felekezetekként) és nyelvenként eltérő lehet, ezeknek részletes bemutatására itt nincs lehetőségem. A magyar szakrális nyelv vonatkozásában megkerülhetetlen elemzések készültek a római katolikus liturgia nyelvről és egyes szövegeiről, ezekben nem pusztán felsorolását találjuk a stilizálás eszközeinek, hanem a részletes elemzés ezek funkciójára is rávilágít.⁷¹ Földváry Miklós viszont arra figyelmeztet, hogy például a latin liturgikus szövegek sokfélesége lehetetlenné teszi univerzális nyelvi jellemzők meghatározását.⁷² A stíluselemek célja a jelölés, az elidegenítés:⁷³ nem a mindennapok nyelve szólal meg. A szakrális nyelv

⁶⁸ Du BOIS 1986. 322. A négy jellemző leírását szabad fordításban közlöm. Du Bois szerint ezek a vonások a rituális nyelv magától értődőségét valósítják meg az egyedi személyiséget jelölő nyelvi elemek visszaszorításával. Uo. 327.

⁶⁹ MOHRMANN 1995. 265–266.

⁷⁰ Uo. 268.

⁷¹ A *Magyar Egyházzene* folyóirat két (részben) tematikus száma is foglalkozott a szakrális nyelv, ezen belül a magyar szakrális nyelv kérdésével: a III. évfolyam (1995/1996) 3. számában jelent meg Mezey László két írása: „A magyar szakrális nyelv problémájához” (MEZEY 1996a) és „A római misekánon” (MEZEY 1996b); valamint Dobszay László „»Audiebat unusquisque lingua sua...« A liturgikus szövegek fordításáról” (DOBSZAY 1996) című tanulmánya; illetve a XII. évfolyam (2004/2005) 2–3. számában Déri Baláznak „A szakrális nyelv mint vallási jelenség” (DÉRI 2004), illetve Földváry Miklós Istvánnak a „Szent nyelv vagy szent nyelvek? A római rítus szövegi összetételéről” (FÖLDVÁRY 2004) és „A latin mint liturgikus nyelv fogalma és lehetőségei a kortárs lelkiségben” (FÖLDVÁRY 2006) című írásai. A jelzett számokban további, nem szorosan magyar vonatkozású írások is olvashatók a szakrális nyelvről.

⁷² Vö. FÖLDVÁRY 2004. 294.

⁷³ Földváry ezt az Ószövetség görög fordítói által láthatólag pontosan értett „színe előtt” típusú helyhatározók használatával példázza: „a görög fordító pontosan tudni látszik, hogy a jóval kevesebb

használatának auditív jellemzőiről és azok egy részének univerzális jellegéről, a recitációról, a kantillációról, a defektív szövegmondásról és ezek során „a szó testének elváltoztatásáról” (nazálisok kiemelése, vokalizálás, szavak szótagjainak permutációs összefűzése, stb.) ír Déri Balázs főként a keleti kereszténységben gyűjtött adatok alapján, de elemzésében kiterjeszti ezek alkalmazhatóságát a nyugati kereszténység liturgikus szövegeire is.⁷⁴ Elemzésében arra a következtetésre jut, hogy „a szent szöveg megszólaltatására bármely fonetikai-akusztikai jellemző megváltoztatása alkalmas lehet”.⁷⁵

A vallásos nyelv távolsága a köznyelvtől az idő során egyre növekszik, stilizált vonásait egyre inkább a szakralitással kötik össze, aztán már csak helyyel-közzel tudják követni, végül csak egy szűk, tanult réteg érti, szent nyelvvé válik.⁷⁶ Ugyanez történik a szent iratok hosszú időn át használt fordításainak nyelvvel, mint például a Luther-Bibel, a King James Bible vagy a Károli-fordítás nyelvvel. Ezek a fordítások, ha a nép ajkát lesve születtek is, abban a fordítási hagyományban gyökereztek, mely a gondolat (sensus) fordításának igényét nem értette a szövegtől való elszakadás követelményének, így a szent szöveg nyelvét meghatározó, szakralitását kifejező vonásai a fordításokban is megmaradtak⁷⁷ annyira, hogy idővel ezek nyelve is szakrálissá vált. Ezt a szakralitásérzetet (és funkciót) nem sértette, hogy időről-időre revideálták (modernizálták) e fordítások szövegét, mert ezek a revíziók csak az elérhetőséget⁷⁸ akadályozó nyelvi elemeket igazították az időközben megváltozott beszélt nyelvhez.

A vallásos nyelv szakralizálódása nem törvényszerű. Ma sokkal elterjedtebb jelenség az ezzel ellentétes változás, a szekularizálódás, azaz hogy nem saját tárgyához hasonul, hanem elszakadva attól, kegyes moralizálás vagy racionalizáló okoskodás eszközévé válik.

A vallásos nyelvet erősen meghatározza a szakrális nyelv. A szent iratoknak Isten szavával való azonosításából fakadó tekintély legközvetlenebbül a szent szöveg idézésével hat a vallásos nyelvre, de a szókincs (ha egy nyelv variánsai), a kifejezésformák, a nyelvi tabuk, a témák átvételével alapvető mintaként szolgál az ember Istenhez vagy Istenről való beszédéhez.

előljárószót használó sémi nyelvek körülírásainak mi a kézenfekvőbb, »görögös« megfelelője, de a hebraizmus rendszertelen alkalmazásával időről-időre elidegeníti, tehát jelöltté teszi szövegét.” Uo. 295.

⁷⁴ Vö. DÉRI 2004. 273–280.

⁷⁵ Uo. 280.

⁷⁶ Vö. MOHRMANN 1995. 264; DÉRI 2004. 271.

⁷⁷ Vagy éppen a fordítással alakultak ki, akár tudatos „nyelvtervezés” következtében, vö. FÖLDVÁRY 2004. 295.

⁷⁸ Dobszay László kifejezése, a liturgia szövegének *érthetőségével* szemben fogalmazta meg az *elérhetőség* követelményét, amit lényegi megértésként határozott meg. Ld. DOBSZAY 1996. 289–290.

A vallásos közösség ideológiája a nyelvről

A szent iratok és a normatív (protestáns egyházak esetében inkább csak mértékadó) szövegek által meghatározott ideológiának azzal a részével, hogy a szakrális kommunikációban az Isten szól az emberhez, már foglalkoztunk (vö. 2. fejezet). A szent iratokban azonban nemcsak Isten szaváról, hanem a szakrális nyelv emberi oldaláról is találunk elszórt utalásokat. Ezekkel nem szabályozzák ugyan a vallásos nyelvhasználatot, de autoritásuk folytán időről-időre hivatkozásul szolgálnak a vallásos közösség nyelvi ideológiájának megváltoztatásához vagy meg nem változtatásához. Ilyenek például: Mt 6,7 *És mikor imádkoztok, ne legyetek sok beszédűek, mint a pogányok ...; 1K 14,13–17. Azért a ki nyelveken szól, imádkozzék, hogy megmagyarázza. Mert ha nyelvvel könyörögök, a lelkem könyörög, de értelmem gyümölcstelen. Hogy van hát? Imádkozom a lélekkel, de imádkozom az értelmemmel is; énekelek a lélekkel, de énekelek az értelemmel is. Mert ha lélekkel mondasz áldást, az ott lévő avatatlan miképpen fog a te hálaadásodra áment mondani, mikor nem tudja, mit beszélsz? Mert jóllehet, te szépen mondasz áldást, de más nem épül abból. 1T 2,12 A tanítást pedig nem engedem meg az asszonynak, stb.*⁷⁹

Egyértelműbb hatása van a szent iratokon kívüli más normatív szövegeknek. A reformáció korában, a népnelvek megerősödésének idején például a II. Helvét Hitvallás (1566) azt írja (elő), hogy „Némuljon el tehát minden idegen nyelv a szent összejöveteleken. Mindent az illető nép nyelvén kell előadni, hogy azt az azon a helyen lakó emberek a gyülekezetben meg tudják érteni (XXII. fejezet)”. A II. Vatikáni Zsinat a *Sacrosanctum Concilium* kezdetű konstitúciója a szent valóságok könnyebb megértését és tudatosabb ünneplését tűzte ki célul, ennek egyik eszközeként engedte meg a(z) erre alkalmasnak talált népnelvek használatát a liturgiában (21. és 36. cikkely). Ez utóbbi cikkely végrehajtásáról megkésve (2001) kiadott *Liturgiam Authenticam* kezdetű utasítás pedig azt mondja: „A Szentírás szavai, továbbá a liturgikus szertartásokban, s különösen a szentségek ünneplése során kimondott szavak nem elsősorban arra irányulnak, hogy a hívek benső felkészültségének mintegy tükröi legyenek, hanem az idő és a hely korlátait meghaladó igazságokat fejeznek ki. ... az Egyház pedig ezek által folytatja tovább és örökíti át mindazt, ami ő maga, és mindazt, amiben hisz” (19. cikkely), ugyanakkor a fordítás egyik célját abban látja: „hogy az eredeti liturgikus szöveg tartalma a komolyabb intellektuális képzésben nem részesült hívek előtt is feltáruljon és érthetővé váljék”, (25. cikkely)

A vallásos közösségekben azonban nemcsak (és elsősorban nem) ez a „teológiai” álláspont határozza meg a szakrális kommunikációról kialakult képet, hanem az emberi és az „abszolút más” feszültségében a két pólus valamelyikét (manapság leginkább az emberit) hangsúlyozó táborok ereje.

Két álláspontot ismertetek (kerülve az egyébként nem ritka demagóg, átgondolatlan propaganda fölösleges kritizálását): az első Eugen Biser álláspontja, a 2014-ben elhunyt római katolikus teológusé és vallásfilozófusé, aki nem melleleg a misztika szerepével is foglalkozott, és aki a szakrális nyelvet gettónak érezte; illetve Dobszay Lászlóét, aki a liturgikus zene kutatásában volt nemzetközi szinten elismert szakember, és aki a li-

⁷⁹ A fordítás az 1908-as Károli bibliából.

turgia többezer éves hagyományában élve érezte annak éltető és generációkon átívelő, megtartó erejét, s élete végén a II. vatikáni zsinat utáni helyzetet (az ún. Bugnini-liturgiát) élesen bíráló nézetei angolul is utat találtak a nemzetközi egyházi életben, és pedig igen magas egyházi támogatással.⁸⁰ A két álláspont —teoretikusan— nem ellentétes egymással. Az embert hangsúlyozó Biser álláspontjával szemben a misztika nyelvfelfogása állna, Dobszay álláspontja sokkal inkább e két szélsőség közötti arany közép. A választás egyik oka a két vélemény kiforrottsága és tipikus volta. Biser álláspontját nevezhetjük a modernista irányznak, Dobszay álláspontját visszafogott tradicionalizmusnak. A másik ok a téma egyházi irodalmának elképesztő mérete, melyet lehetetlen vállalkozás volna itt összefoglalni.

Biser, aki mint a német teológusok általában, teoretikus megfontolásokra alapozva,⁸¹ a nyelv korlátait a nyelv hibás működésének (Sprachverstörung) különböző formáival írja le.⁸² A teljes argumentációból csak néhány jellegzetes motívumot emelek ki: Az első ökumenikus zsinattal a vallásos beszéd egyoldalúvá lett, és a dialogikus érvelésnek alig engedve teret, hatalmi pozícióból beszél, és e hatalmi pozíciót nyelvi eszközökkel is kifejezésre juttatja (pl. a tradicionális formulákkal saját eredetének ősiségét és saját állandóságát szavatolja). A Biser a vallásos nyelv szakralizálódását úgy érti, hogy a vallásos beszéd institucionalizálódásával épül ki a megmerevedett szakrális nyelv, és a legbelsőbb célkitűzése szerint közvetítőként szolgáló nyelv így öncélúan a hieratikus dermedtség állapotába jutott. Elitista szókincs, emelkedett dikció — de egyre növekvő távolságban van a mindennapi nyelvtől, amelyen a konkrét életkérdések kifejezhetők. Szakrális nyelvi gettó, egy neurotikusan beszűkült beszédter jön létre, mely a dialogikusan nyitott élő nyelvvvel összevetve mesterséges visszahúzódottságba vonult. Biser a szakrális nyelv univerzális vonásait a hatalommal társítja, mégpedig az öncélú hatalommal.⁸³

Dobszay a liturgikus szövegeknek a II. vatikáni zsinatot követően megszületett magyar fordítása kapcsán ír a liturgiáról mint szövegről és annak nyelvi megformáltságáról.⁸⁴ A gyakorlatból indul ki, abból az általános („mondják”) antropocentrikus nézetből, hogy „nem az ember van a liturgiaért, hanem a liturgia az emberért”. Itt az egyén pillanatnyi érdekével szemben *az* ember, az emberiség javát hangsúlyozza, az Egyház hosszú távú értékeit és érdekeit, melyek csak látszólag ellentétesek az itt-és-most érdekekkel. „A liturgikus szöveg az egyház imádságos hitének kifejezője, összegzője, klasszikus megfogalmazója és megőrzője” — állítja a liturgiától tanító, hitébresztő üzenet hordozását elváró nézettel szemben. Az érthetőség igényét csak akkor tartaná jogosnak, ha ez volna „az egyetlen kommunikációs közeg az ember és az egyház között.” De

⁸⁰ Vö. DOBSZAY 2003.

⁸¹ Az első száz oldal a „Sprachtheoretisch-spekulative Grundlegung”, vö. BISER 1980.

⁸² Biser három kategóriát állít fel: „Defizitäre und hypertrophe Fehlformen”, „Die einseitige Kanalisierung”, „Pathogene Medienverwendung”, vö. BISER 1980. 316–341. Biser álláspontját BISER 1980. 330kk alapján foglalom össze, az érvelés menetét alig, a szóhasználatot lehetőség szerint hűen követve.

⁸³ A szakrális nyelv és a hatalom kérdéséhez, kiemelten is a népnyelvűség kérdését, ld. POLLOCK 2006.

⁸⁴ Vö. DOBSZAY 1996. Itt a cikk 288–291. lapokon olvasható gondolatmenetét foglalom össze, a fontosabb tételmondatokat és tömören találó megfogalmazásait szó szerint idézve. Az idézetekben található kiemelés az eredetiből származik.

a tanítás (az információ) közvetítésére számos lehetősége van az Egyháznak: a hitoktatás, a prédikáció, a teológiai ismeretterjesztés, stb. Ezek mögött viszont ott kell álljanak a „nem változatos, nem változó, nem esetleges színvonalú és irányultságú” normaszövegek. A liturgia szövegének nem érhetőnek, hanem „*elérhetőnek* kell lennie azok számára, kik annak szókincsét ismerik.” És a szókincshez az általa jelölt vallási gondolat ismerete is szükséges, az, hogy a misztériumba szorgalmas munkával bevezetessék a hívő. És tudomásul kell venni, hogy „a liturgia nem a mindennapokról beszél, hanem az üdvösség legfőbb, kortól független dolgairól”. Ennek alkalmazását azután segítik a fent említett egyéb vallásos szövegek.

A két felfogás kétféle hermeneutikai álláspontot képvisel. A Hans Ulrich Gumbrecht által felvetett jelentés-, ill. jelenlétkultúra eltérő világelsajátítási módjainak a különbsége feszül itt egymásnak.⁸⁵ Biser arról beszél, hogy a szakrális nyelv alkalmatlan a kommunikációra (mint jelentés-közlésre), Dobszay viszont a jelenlétben való részeseződés tapasztalatáról ír. És a szakrális nyelv valóban alkalmatlan eszköz arra, hogy az ember külső szemlélőként figyelje az „abszolút más”, de a kizárólag szellemi világelsajátítás (az „értelmezés és kommunikáció”) rendszerében a feloldozást nem is a liturgia, hanem a pszichoanalízis és a pszichoterápia adja.⁸⁶

Az egyházi közfelfogás tradicionalistának minősíti azt, aki a szakrális nyelv másságát szükségesnek és hasznosnak tartja, ugyanakkor elgondolkodtató a Dobszay által leírt eset a papról, „aki hevesen ellenezte az «az én, a te, az ő» használatát”, de prédikációjában „tíz perc alatt hatvanhárom ilyen partikulát számoltam meg. Amely pillanatban nem az asztal mellett vitatkozott, hanem szemben állt a néppel, ösztönösen érezte, hogy a közlést intenzívebbé, felfoghatóbbá, hatékonyabbá teszi ez a beszédmód.”⁸⁷ A vallásos közösség ideológiájában két „réteg” válik el egymástól: van egy átgondolatlan, szlogenek szerint (pl. pasztoráció, misszió) a tudat felszínén működő népszerű „ideológia”, mely a demagógiára való alkalmassága miatt gyakran a döntéshozás szintjén is megjelenik, és amely többnyire a tömegvonzás elve alapján működik (a nemzetállamok kialakulásának idejében a nemzeti nyelv pártján áll, a szekularizmus nyomása alatt a köznyelv pártján, hogy majd a radikalizálódás idején egy fundamentalista nyelv szemléletet támogasson). Ezzel a haszonelvű szemlélettel szemben többnyire van egy funkcionális ideológia is, amely többnyire csak kisebb közösségek szintjén jut el a megvalósulásig.

A vallásos identitás és a nyelvtervezés

A közösség és az egyén kölcsönhatásában folyó interakciók során az egyén belesimul a közösségbe, és részben ennek a szocializációnak az eredménye az identitás (én-azonosság) kialakulása. A nyelv szerepe az identitás kialakulásában kedvelt területe lett a szociolingvisztikának.⁸⁸ Mint a valóság reprezentációjának eszköze, a vallásos nyelv

⁸⁵ Vö. GUMBRECHT 2010. 75kk.

⁸⁶ Uo. 77.

⁸⁷ DOBSZAY 1996. 303.

⁸⁸ OMONIYI—WHITE 2006; JOSEPH 2004; JULE 2007; MYHILL 2006; COUPLAND 2007.

a transzcendens valóság megjelenésének formája, a vallásos tapasztalat kifejezésének az eszköze, a vallási közösségek számára a szocializáció elsődleges területe. Amennyiben a vallásos nyelv nem áll rokonságban a beszélt nyelvvel, akkor a nyelvtanulás szüksége sokkal nyilvánvalóbb, de a vallásos nyelv elsajátításában nem a jelölők, hanem a jelölt transzcendens dolgok megtanulása a nehezebb. A nyelvtanulás mindkét esetben úgy működik, mint a kisgyerekeknél, a szóval együtt meg kell tanulni annak jelentését is. A „kánaáni nyelv” megnevezés pejoratív értelme részben annak köszönhető, hogy az örök dolgokra vonatkozó szavakat, mondatokat napi, efemer dolgokra használják, hogy a (nyelvileg) felvett identitás alól kikandikál a valódi.

A hagyományos társadalmi szerepek fellazulásával az e szerepekkel való azonosulás útján kialakuló identitás is meggyengült. Az anya- és az apaszerep körvonalainak elmosódik az elvált családokban (a gyerekeket egyedül nevelő apa egyszersmind anyapótlék is), a házasságban vállalt férj-feleség szerep törékeny, időleges lett, ezzel párhuzamosan a nemi identitás is kérdésessé vált. És a példák sora hosszan folytatható. Ebben a közegben felértékelődik minden szerep, amely hosszú távú alappal kecsgetet határozott identitás kialakítására.

Magyarországon a kereszténység elveszítette azt a nyelvi közeget, amelyben keresztyén identitása kialakulhatna.⁸⁹ (Már a református teológiára érkező hallgatók sem ismerik nyelvi örökségüket, nem tudják, hogy a felekezeti változatok közül melyik a sajátjuk: keresztyén vagy keresztény, dicséret vagy dicséret, elhívás vagy meghívás.) Így a valahová tartozás érzése sem alakul ki, tömegesen kóborolnak az emberek a felekezetek és egyre inkább a vallások között.

Ez a tendencia megfelel a globalizáció mechanizmusának. Egy nyelvet beszélnek a felekezetek, gyakran a vallások is, egyet a világgal. Mindegy hol vagyok, minden rólam szól. Globalizálódik az identitás, mindenütt otthon érzem magam.

Ebben a közegben milyen lehetősége van az Egyháznak a nyelvtervezésre? A fundamentalista irányzatok előretörése azt jelzi, hogy az egyik járható út a radikalizmus a vallásos nyelvben is. Az identitás egyértelmű jelölése, a más csoportoktól, de legfőképp az identitását vesztett tömegtől világosan megkülönböztető nyelv, amely nem a világé, nem a mindennapoké, hanem a transzcendensé. Hogy van-e ma köztes lehetőség, azt nehéz volna megmondani, és a tudományos reflexiónak ez most nem is dolga.

Összegzés

A vallásos nyelv univerzális nyelvi–vallási jelenség. Ez lehet a köznyelvvel rokonságban nem álló nyelv vagy a köznyelvnek egy változata. A szent iratok nyelve általában annyira távoli a köznyelvhez képest, hogy a távolság áthidalására a köznyelvnek egy közvetítő nyelvváltozata alakul ki (vallásos nyelv), amely a szent szöveg értelmezésének, megértésének az eszköze, valamint a transzcendensről való vallásos diskurzus nyelve.

Megkülönböztető vonásaiban több-kevesebb általánosítható formai elem felfedezhető, de úgy tűnik, hogy legfontosabb vonása a mindennapi kommunikációra hasz-

⁸⁹ Vö. MEZEY 1996.

nált nyelv(változat)tól való *megkülönböztettség*e. Ennek a megkülönböztettségnek nincsenek kötelező, minden vallásos nyelvben egyaránt meglévő formai elemei, de igen nagy hasonlóság figyelhető meg a vallásos nyelvhasználat és a mindennapi nyelv különbségeiben, vallástól, nyelvtől, kultúrától függetlenül. A legfontosabb különbségek a mindennapi nyelvhez képest az *állandóság* (ikonikusan megjeleníti „alanyát/tárgyat”); a *korlátozottság* (szigorú lexikális, szintaktikai, szemantikai, intonációs korlátok); a jelentés *homályossága* (akár a nyelv teljes idegenségéből, akár a szöveg sajátosságából fakadóan — ez szintén ikonikus szerepet tölt be, az ἀκατάληπτον, a felfoghatatlan megjelenítése); a *közvettség* és az *egyéni szándékról való lemondás*. Ezek a vonások együttesen keltik az *idegenség* érzetét.

Funkciója elsősorban a vallásos közösségnek a transzcendenssel való (kétirányú) kommunikációja, másodsorban a róla szóló kommunikációja, az „abszolút más” megszólalása és megszólítása, így a közlés gyakran háttérbe szorul a kifejezés javára. A „közlés” szó maga is vallásos értelmében elsősorban az ’önközlés’-t jelenti,⁹⁰ de nem mint ’kifejezés’, hanem mint ’átadás’, ’részésítés’. A másik oldalról pedig a részesezés a jelenléteből, az örökkévalóból.

„Tárgyából” adódóan a vallásos nyelv, leginkább pedig a szent nyelv komplementer viszonyban áll a mindennapok nyelvével, egyik sem tudja a másik szerepét átvenni.

A vallásos nyelv a vallási identitás kialakulásának az eszköze, minél kevésbé tér el (minél kevésbé jelölt) a vallásos nyelv a köznyelvhez képest, annál kevésbé határozott a csoport és az egyén vallásos identitása. Identitását elveszítve azután a vallási közösség feloldódik a társadalomban (szekularizáció).

A szent nyelvnek a mindennapok nyelvétől való különbözőségét sokáig genetikusan, azaz eredete felől próbálták leírni. A szent szövegek nagy fordításai esetében viszont az látszik, hogy nem egy már meglévő szent nyelvre történik a fordítás, hanem a megszülető fordítás használata során válik a nyelv szent nyelvvé (amennyiben persze a fordítás nyelve alkalmas erre). Minél állandóbb, szentebb egy szent szöveg fordítása, annál inkább „átveszi” (ez a tradíció másik oldala: *átadás* és *átvétel*) az eredeti szöveg tekintélyét. Minél időlegesebb egy fordítás, az eredeti tekintélye annál inkább érintetlen marad, őrzői annál nagyobb hatalom felett gyámkodnak.

⁹⁰ Például Joseph Ratzinger bíboros 1997. március 5-én (nagyböjt 3. szerdáján) a lateráni bazilikában elhangzott elmélkedésében: „Ő a Logosz, a mindent magában foglaló szó, akiben Isten kinyilvánítja önmagát, és ezért mi Isten Fiának nevezük Őt. Ez az egyetlen Logosz természetesen szavakban közölte magát, amelyekben sajátos mivoltát mutatja meg nekünk. De »a SZÓ« mindig több, mint a »szavak«, és a szavakban soha nem merül ki. Épp ellenkezőleg, a szavak részeseznek a Szó kimeríthetlenségéből, föltárulnak előtte, minden nemzedéket gazdagítja. *Divina eloquia cum legente crescunt* (Az isteni kijelentések az olvasóval együtt növekednek” — mondja Nagy Szent Gergely (CCC 94))”, vö. RATZINGER 1997. 562–563.

Esettanulmány: Az Újszövetség görög nyelve⁹¹

A szent szövegek nyelvének és a köznyelvnek a viszonyáról megfogalmazott álláspontok gyakran túlterheltek a kutatók ideológiai meghatározottságától. Hol a hieratikus (vagy csak klerikus) hatalom féltése vagy éppen támadása, hol a „nemzet” fogalmának politikai felértékelése vagy éppen a globalizáció nyomása alatt születnek meg vélemények, és a véleményeket alátámasztó tanulmányok. Én most a szent nyelv természetéről e fejezetben leírtak tükrében vizsgálom az Újszövetség görög nyelvét és annak a köznyelvhez való viszonyát.

A XX. század nyelvészeti kutatása és az Újszövetség görög nyelvére vonatkozó elgondolások óvatosságra intenek az e nyelvre vonatkozó terminológia használatában. Először is azt kell leszögeznünk, hogy bár közelítésünk szinkrón jellegű, ez nem zárja ki, hogy a nyelv történeti változásait is tárgyaljuk, amennyiben az szükségesnek tűnt egyes jelenségek megértéséhez.

Az Újszövetség szövegét a Nestle–Aland féle kritikai kiadásban meghatározott terjedelmében és formájában vizsgáljuk.⁹² E döntés történeti szempontból joggal bírálható (elegánsabb volna az újszövetségi kéziratok szöveganyagának vizsgálata), mégis erre sarkallt egyrészt az a gyakorlati szempont, hogy az Újszövetség görög szövegét hazánkban leginkább ebben a formában használjuk, másrészt az az elméleti megfontolás, hogy az újszövetségi szöveghagyományban annak igen korai időszakától fogva feltételezhető (egyesek szerint kimutatható) a szövegnek az atticizáló normához való igazítása, és ebbe a hagyományba jól illeszkedik (legalábbis helyesírásában) ez a kiadás is.

A szinkrón megközelítés ellenére nem tekinthetünk el attól, hogy az Újszövetség nyelvét történetileg elhelyezzük a görög nyelv fejlődésének folyamatában. Ezzel, úgy tűnhet, a saját nézőpontunkat is világosan kijelöltük azon a kutatástörténeti palettán, melyet Lars Rydbeck oly egyértelműként vázolt fel „Sprache des Neuen Testaments” szócikkében,⁹³ és amely tulajdonképpen megfelel a kutatás hagyományos purista—héberes, kétpólusú képletének. E két pólus közül az egyik az Újszövetség nyelvét egyedi jelenségnek tekinti, mely nem illeszthető bele a görög nyelvfejlődés természetes folyamatába. Ide sorolhatók azok, akik semitizáló görögnek tartják, mint Wellhausen, vagy keresztyén görögnek, mely a Szentlélek által ihletett nyelv.⁹⁴ A másik pólushoz pedig azok tartoznak, akik a görög nyelvfejlődés szerves részeként vizsgálják e nyelvet.⁹⁵

⁹¹ Az itt közölt esettanulmány a 2014-ben az Evangélikus Hittudományi Egyetemre benyújtott és 2015-ben megvédett, de még kiadatlan habilitációs értekezésem („Újszövetségi görög nyelvtan. Hangtan–alaktan”) bevezető tanulmánya volt. Közlését az indokolja, hogy az Újszövetség nyelvének a beszélt köznyelvvél való kritikátlan azonosítása az Újszövetség fordításának egyik leggyakrabban visszatérő hamis toposza. A szöveg lerövidítésén túl csak a legszükségesebb helyeken változtattam a szöveget, ill. jegyzetekkel egészítettem ki.

⁹² Vö. NESTLE–ALAND 27.

⁹³ Vö. RYDBECK 1998. II.3.

⁹⁴ Vö. TURNER 1965.

⁹⁵ Vö. DEISSMANN 1908; MOULTON 1965; HORSLEY 1989; RYDBECK 1998; HORROCKS 1997; CARAGOUNIS 2004.

E két megközelítés természetesen nem annyira a diakrón—szinkrón nyelvészeti megközelítés szerint válik szét, sokkal inkább az exkluzivitás fogalmán, azon, hogyan húzzuk meg a vizsgált nyelv határait. A különválasztás oka lehet stiláris (a kollokvialis szemben az irodalmival), szociolingvisztikai (multilingvális közegben kialakuló nyelvi interferencia miatt), stb., (de nem lehet egészen kizárni a nyelven kívül álló, pl. teológiai megfontolásokat sem, Horsley pl. római katolikus–protestáns pólusokat lát ezek mögött). Ezek az eltérések a nyelvnek többnyire csak bizonyos regisztereit érintik, ezért a belőlük levont általánosító következtetéseket, főképpen azt, hogy önálló nyelvnek tekinthetnénk, joggal érte bírálat.

A kutatás történetében felhalmozódott anyag nagy bősége arra kényszerít, hogy néhány kiemelt szempont szerint rendszerezve és súlyozva mutassuk be azt, de a hagyományos (sokszor jogtalanul sematikus) kategóriák helyett inkább a vizsgálat alapjául szolgáló szempontok köré csoportosítva jelezzük az elmúlt jó száz év, de különösen is az elmúlt másfél évtized nagy történeti összefoglalásainak néhány eredményét.⁹⁶ Nem törekszünk sem az összes vizsgált kérdés, és azok kapcsán kifejtett álláspont bemutatására, sem arra hogy a kutatástörténet témáinak külső (nyelvészeti, teológiai, politikai) összefüggéseit felmutassuk.

A koiné görög nyelv

Az Újszövetség írásba foglalása (kb. az első század második fele) a görög nyelv írásos forrásokkal megközelíthető közel 3500 éves történetében annak a korszaknak (Kr.e. 300–Kr.u. 600) a derekára esik, melyet hol poszt-klasszikus, hol hellenista görögnek mondanak, de leggyakrabban talán mégis a koiné görög kifejezéssel illetnek.

A korszak behatárolása nem egyértelmű. Sokan Nagy Sándor hódításától számítják, mások azonban ehhez a történelmi eseményhez a koiné elterjedését kötik, kialakulását pedig sokkal korábbra, a Kr. e. V. századra vezetik vissza.⁹⁷ Ez utóbbi álláspont akkor vált meghatározóvá, amikor a „koiné” általános értelmű nyelvészeti terminusként is meghonosodott, és a koinévá lett nyelvek életciklusának a vizsgálata kapott hangsúlyt: a kialakulás (pre-koiné), a megszilárdulás, az elterjedés és az anyanyelvvé válás eltérő jellegzetességei; és ez a szempont megjelent a hellenista koiné kutatásában is.⁹⁸

Szükséges tehát tisztáznunk, hogy a „koiné” terminust történeti, „hellenista görög” értelemben használjuk, annak mind írott, mind beszélt formájára, függetlenül attól, hogy irodalmilag milyen stíluszintet képvisel egy adott szöveg.

A hellenista koiné gyökerei a perzsa háborúk idejéig nyúlnak vissza, amikor Athén befolyásának növekedésével együtt attikai nyelvük is szélesebb körben elterjedt („Großattisch”).⁹⁹ Ez alapvetően az attikai adminisztráció és a bürokrácia nyelvének térhódítása volt és nem a vulgáris attikai nyelv. A makedón arisztokrácia kacsintgatása az

⁹⁶ Vö. HORROCKS 1997; ADRADOS 2005; CHRISTIDIS 2007.

⁹⁷ Vö. THUMB 1901; NIEHOFF-PANAGIOTIDIS 1994. 197kk; HORROCKS 1997. 79kk; CARAGOUNIS 2004. 5–6.

⁹⁸ Vö. BUBENIK 2007a. 343–345.

⁹⁹ Vö. THUMB 1906. 261; HORROCKS 1997. 80k.

attikai nyelv felé Archelaos uralkodása alatt, majd annak hivatalossá tétele II. Philippos idején, szintén ezt a regisztert érintette (Horrocks).¹⁰⁰

Az ión nyelvjárás szerepét nem könnyű értékelni a koiné kialakulásában. Az ión városállamok szövetsége —amely a Kr.e. VII. századtól ismert, és egészen a perzsa háborúig (az ión felkelésig) fennállt— Kis-Ázsia nyugati partvidékén nagy kiterjedésű ión nyelvközösséget hozott létre. Az ión nyelvi dominanciát jelzi, hogy az attikai irodalmi nyelv formálódásában nemcsak az ión epikus (és próza-)nyelv hatása fedezhető fel, de a kortárs ión grammatikai és lexikai elemek is megjelennek.¹⁰¹ Az ión hatás erősségét mutatja az is, hogy Athén Kr.e. 401-ben áttért az ión ABC használatára. A délosi szövetség idején (Kr.e. 477–377) Athén vezető szerepe ugyan az attikai nyelv széles körű elterjedését eredményezte ezen a területen is, de ennek során további ión elemek kerültek az attikai koinéba.¹⁰² Nagy Sándor hódításával, mikor Kis-Ázsia iónok lakta területein is ez a nyelv vált uralkodóvá, újabb ión hatások érték a koinét.

E történelmi eseményeknek a koiné alakulására gyakorolt hatását igen eltérően ítélik meg a kutatók, attól függően, hogy a görög nyelv fejlődésében az egységet tartják-e hangsúlyosabbnak¹⁰³ vagy az egyes nyelvjárások szerepét.¹⁰⁴ Niehoff-Panagiotidis így amellet érvel,¹⁰⁵ hogy előbb a koiné beszélt formája alakult ki a késő klasszikus kor beszélt nyelvéből, nemcsak az ión-attikai, hanem a többi dialektus elemeit is magába olvasztva (ez Thumb elgondolásával rokon), és ezt követte az írásos forma kialakulása. Horrocks viszont az ión-attikai nyelvjárást tekinti a koiné alapjának, és az írott koiné kialakulását bizonyos mértékben függetleníti a beszélt nyelv fejlődésétől.¹⁰⁶ Caragounis pedig az attikai (az ión és más nyelvjárások hatására) módosult formájának tartja a koinét.¹⁰⁷ Ez nagyjából megfelel Horrock azon felfogásának, mely szerint a második szofisztika idején az elit a maga beszélt nyelvében az attikaira ismerhetett rá.¹⁰⁸ Adradosnál az általánosan (azaz a területileg meghatározott nyelvjárások határaitól függetlenül) használt irodalmi nyelvek (hangsúlyozva az oralitás szerepét!) jelentik az analógiát (és bizonyos mértékben az alapját) a koiné kialakulásának.

Néhány újjörög nyelvész az attikai koiné kialakulásának idejére (Kr.e. V. sz. vége) teszi az újjöröggel egyező hangkészlet kialakulását,¹⁰⁹ ami azt is jelenti, hogy a Nagy Sándor idején bekövetkező elterjedésére a koiné már egy nagyjából megállapodott hangkészlettel rendelkező nyelv volt.

¹⁰⁰ Vö. HORROCKS 1997. 89k.

¹⁰¹ Vö. HORROCKS 1997. 67–72; NIEHOFF-PANAGIOTIDIS 1994. 197kk.

¹⁰² Vö. ADRADOS 2005. 176k.

¹⁰³ Például Niehoff-Panagiotidis, vö. NIEHOFF-PANAGIOTIDIS 1994. 195–222. és kisebb mértékben Adrados, vö. ADRADOS 2005. 169–177.

¹⁰⁴ HORROCKS 1997.

¹⁰⁵ Vö. NIEHOFF-PANAGIOTIDIS 1994. 247kk.

¹⁰⁶ Vö. HORROCKS 1997. 88–90. és 98kk.

¹⁰⁷ Vö. CARAGOUNIS 2004. 39–40; a beszélt koinéről hasonlóképpen vélekedik Niehoff-Panagiotidis is: „Vor allem die gesprochene Koine erweist sich als innovatives, stark ionisiertes Attisch”, vö. NIEHOFF-PANAGIOTIDIS 1994. 221.

¹⁰⁸ Vö. HORROCKS 1997. 135.

¹⁰⁹ Vö. CARAGOUNIS 2004. 350–396. A konklúzió: 391kk.

Az így kialakult és Nagy Sándor hódításával elterjedt ión-attikai koiné elsősorban a felső és középrétegek adminisztrációs, üzleti és társasági nyelve volt,¹¹⁰ még pedig egészen homogén formában, már ami a szókészletet, a szintaxist és a morfológiát illeti, bár kiejtésbeli eltérések bizonyosan voltak. Az arisztokrácia mellett a görög-makedón telepesek is magukkal hozták a saját populáris attikai koiné nyelvüket (Niehoff-Panagiotidis számos vulgár-attikai elemet mutat ki a koinében, melyeket korábban sémi eredetűnek gondoltak), és a nem görög lakosság is használt egy kevésbé homogén, nem normalizált, beszélt koiné nyelvet. Arról viszonylag kevés adatunk van, hogy az eltérő anyanyelvű lakosság által beszélt koiné nyelvekben a hangkészlet és a lexika esetleges eltérése mellett milyen morfológiai, szintaktikai és szemantikai sajátosságok voltak.¹¹¹

A koiné görög nativizálódásáról kevés szó esik. A kontinentális görög területek és az Égei-tenger szigetei tovább ellenálltak, az anatóliai területek, ill. a Földközi-tenger keleti medencéjének leigázott területei és Egyiptom gyorsabban behódoltak, a korábban itt élő nyelvek sok esetben el is tűntek.¹¹² A hellenista korban a klasszikus attikai irodalmi nyelv használata mint a görög kulturális, ill. a római korban a leigázott népek nyelvének (pl. a héber) használata mint a politikai identitás kifejeződése szintén megfigyelhető.

A diglosszia és a többnyelvűség

A koiné leírásában számos olyan fogalom használatos, melyek a nyelvek egymás mellett élését, illetve azok sajátos viszonyát hivatottak leírni. Manapság leggyakrabban a diglosszia fogalmával találkozhatunk ezen a téren, de ide sorolhatók a bi- vagy polilingvizmus, de a lingua franca és a helyi (vulgáris) nyelv, ill. a kozmopolita és a helyi nyelv fogalom-párjai is. Az utóbbi évtizedekben egyre pontosabbá vált e terminusok használata, de az ezt megelőző irodalomban, ill. a nem nyelvészeti háttérrel írt tanulmányokban gyakran lehet találkozni ezek más értelmű használatával.

A diglosszia motívumait (Ferguson kritériumait tételesen követve) Niehoff-Panagiotidis mutatta ki nagy részletességgel a hellenista kor görög nyelvhasználatában (elsőként alkalmazva az antikvitásra).¹¹³ Az újjörög démotiké—kathareuosa kettősségéből visszavezetett diglosszia tárgyalása rámutat arra, hogy a nyelvhasználat vizsgálatának van létjogosultsága az antikvitás nyelvhasználatának kutatásában is. Ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy a nyelvhasználatot leíró terminusoknak nem szabad prediktív jelleget tulajdonítani, azaz a diglosszia terminusa semmit nem állít a nyelvről, ami a vizsgált adatokból egyébként ne következne.

E kutatások egyik legfontosabb következtetése a nyelv egysége. A genealógiailag összetartozó, de eltérő funkciókban használt nyelvi kódok megférnek egy nyelvi rendszeren belül (a korábbi bipólusú kép helyett). A másik fontos következtetés az eltérő

¹¹⁰ Bubenikre és López Eire-re hivatkozva ADRADOS 2005. 178.

¹¹¹ Vö. BUBENIK 2007b; a szír-palesztin, anatóliai és egyiptomi koinéről vö. HORROCKS 1997. 110–114; a zsidó koinéről vö. LANGE 2007; ld. még HORSLEY 1989. 26kk.

¹¹² Vö. MISSOU 2007.

¹¹³ NIEHOFF-PANAGIOTIDIS 1994. 108kk.

funkciók meghatározása. A koiné a Földközi tenger medencéjében kozmopolita nyelvként (lingua franca-ként) használt (politikailag) magas presztizsú kód a helyi nyelvekhez képest. Pollock szerint a „helyi nyelven írt irodalom menekülés a hatalomtól, amely a hegemon, elit gyarmati kultúrnyelvre korlátozza az írás lehetőségét.”¹¹⁴ Aki helyi nyelven ír, ezt a hegemoniát támadja, aki pedig a gyarmati kultúrnyelven ír, az behódolását jelzi ezzel, mint Josephus, aki ellenségként arámul kezdte a Zsidó háborút, fogolyként már görögül adja ki. Ezzel egyidejűleg megragadható a görög nyelven belüli diglosszia is, ahol (kulturálisan) magasabb presztizsú az attikai műnyelv, mint a koiné. De talán pontosabb volna a magasabb presztizsú kódként az irodalmi nyelvet meghatározni (melynek éppúgy része a hellenista eposz és a líra nyelve is), ahogy Adrados vezeti végig a görög nyelv történetében az irodalmi nyelvek általános használatát (general language) a nyelvjárásokkal szemben. Ugyanakkor ez a presztizs-különbség leírható a stílus kategóriáival is.

A kollokvialis és az irodalmi nyelv kérdése

Az Újszövetség nyelvét a görög nyelvfejlődés keretében vizsgálva merült fel annak a kérdése, hogy a nyelvhasználat különféle módjai (regiszterei) közül hová sorolhatjuk azt. A kutatástörténet zsákutcai azt jelzik, hogy evidens volta ellenére hangsúlyoznunk kell azt a tényt, hogy nem tudunk túllépni az írásbeli nyelvhasználat vizsgálatán. Adatok hiányában a beszélt nyelvre történő utalásokat legfeljebb feltételezésként, de semmiképpen sem az írásos források értékeléséhez használható *kritérium*, támpont gyanánt kezelhetjük. Erre az elhatárolásra azért van szükség, mert a kollokvialis (mint beszélt) és az irodalmi nyelv megkülönböztetése nem pusztán stílárius kérdés, hanem a médium és közlési szituáció alapvető eltérése. A szóbeli közlés a hang eszközén keresztül, időhöz kötve és térben behatárolva, az egyik személytől a másikig, közvetlenül történik; míg az írás annak hordozójához kötve, időben és térben elválasztva író és olvasót, nincsen időhöz és térhez kötve, az író meg nem határozott olvasó(k)nak ír. Ez a megvalósulásbeli különbség ugyan együtt jár(hat) a stílust meghatározó vonásokkal (melyek valóban összevethetők e kétféle közlésben, pl. az írásos nyelv általában bonyolultabb szintaxist, hosszabb periódusokat, tágabb lexikát használ, mint a beszéd), de egy írásmű nyelvét a stílus hasonlósága alapján sem lehet beszélt nyelvként meghatározni.

A XIX–XX. század fordulóján megtalált, nagyjából egyiptomi papiruszleletek között számos nem irodalmi témájú irat (magánlevél, gazdasági feljegyzés) is van, melyek nyelve hasonló hangtani, morfológiai és szintaktikai eltéréseket mutat a klasszikus görög (V–IV. századi attikai) próza nyelvéhez képest, mint az Újszövetség.¹¹⁵ Mivel ezek az eltérések illeszkednek a klasszikus görög nyelvtől az újgörög nyelv felé történő nyelvfejlődés menetébe,¹¹⁶ így a változások forrásának tekinthető beszélt nyelvnek a rögzült irodalmi nyelvre gyakorolt hatását, illetve ennek dokumentumait látták e szövegekben.

¹¹⁴ Vö. POLLOCK 2006. 318.

¹¹⁵ Vö. KRUMBACHER 1891; DEISSMANN 1908; MOULTON 1965.

¹¹⁶ Vö. HATZIDAKIS 1892, DEISSMANN 1908; HORROCKS 1997; CARAGOUNIS 2004; CHRISTIDIS 2007. stb.

Az utóbbi évtizedek kutatásai határozott kritikát fogalmaztak meg azzal kapcsolatban, hogy az Újszövetség és az I–II. századi papiruszok a beszélt nyelv dokumentumai volnának.¹¹⁷ Ezek alapján a következő elhatárolásokat tehetjük:

Először is, a beszélt nyelv soha nem azonosítható az írásbeliség valamely termékével (a jegyzőkönyv esetében sem). Ez fokozottan így volt az antikvitásban, amikor az írni-olvasni tudás a nyelvhasználók néhány százalékának a kiváltsága volt (és azt irodalmi mintákon sajátították el), a többség pedig kénytelen volt professzionális segítséget igénybe venni akkor is, ha magán célú feljegyzésre, levélre volt szüksége. Ráadásul a koiné esetében nincs módunk az írott nyelvtől elválasztva vizsgálni a beszélt nyelvet, melyre csak az írott nyelv hibáiból következtethetünk.¹¹⁸

Másodszor, az irodalmi (értsd az attikai, vagy még inkább az atticisták által meghatározott pseudo-attikai) normáktól eltérő egyes jelenségek beszélt nyelviként történő meghatározása olyan feltevés, mely az eltérés eredetét illetően akár igaz lehet, ugyanakkor számos ilyen jelenség 2–300 éven keresztül is megtalálható a koiné szövegekben, azaz beépült az írott görög nyelv rendszerébe, és a rögzült irodalmi nyelvtől eltérő (akár beszélt nyelvi) jelenségek az írott, rögzült nyelvhasználat részévé váltak (és mi már csak azokat az elemeit ismerjük, amelyek azzá váltak). A diakrón, történeti kutatást (mi az adott nyelvi jelenség eredete) szét kell választani az adott írásmű nyelvének szinkrón vizsgálatától. A jelenségek beszélt nyelvi háttere nem tárgya a szinkrón kutatásnak.

Harmadszor, az Újszövetség és az egyiptomi papiruszok nyelvi-grammatikai hasonlósága éppen az írott nyelvi standard egyöntetűségéről tanúskodik, és nem a római, görög, kis-ázsiai, palesztin és egyiptomi beszélt koinék feltehető változatosságáról.¹¹⁹ A beszélt nyelv időbeli, helyi és szociális változatairól, azaz konkrét formáiról nincsen ismeretünk.

Negyedszer, a vulgarizmus vizsgálható mint irodalmi eszköz az írás tárgyával, ill. stílusával összefüggésben, vagy választott (esetleg adott) kommunikációs eszközként a kommunikációs folyamat résztvevőivel összefüggésben (mint valamiféle kommunikációs politika). Ahhoz azonban nincsen megfelelő adatunk, hogy szociolingvisztikai értelemben vett vulgáris nyelvhasználatként vizsgáljuk az irodalmitól eltérő nyelvi jelenségeket (amire antik bírálatok utaltak: halászok, kikötői népség nyelve).¹²⁰ A népnyelvűség idealista (túl)értékelése pedig éppúgy hamis eredményre vezet, mint korábbi leértékelése.

A koiné tehát mint írott nyelv, mégpedig a Földközi-tenger medencéjében a Kr.e. III. századtól a Kr.u. I. század végéig nagyjából egységes formában (értve ez alatt a lexika, a morfológia és a szintaxis hozzávetőleges egységét, eltekintve itt az attikai irodalmi normákhoz való igazodás eltérő mértékétől) használt írott nyelv jelenti azt a keretet, melyben az Újszövetség nyelvhasználatát meghatározhatjuk.

¹¹⁷ Vö. RYDBECK 1998 és HORSLEY 1989, de a nyelvtörténeti összefoglalások is hasonló álláspontot képviselnek, vö. ADRADOS 2005 és bizonyos mértékig HORROCKS 1997 is.

¹¹⁸ Vö. ADRADOS 2005. 179. és 184.

¹¹⁹ RYDBECK 1998.

¹²⁰ Vö. Órigenés: *Contra Celsum* I. 62.

Kollokvialis nyelv alatt tehát a hellenista koiné esetében —az előbb elmondottak alapján— „a (feltételezett) beszélt nyelvhez közelítő” nyelvhasználatot értjük, mely számunkra az írás közegében érhető el. Feladatunk tehát az írott nyelvhasználaton belül elhelyezni az Újszövetséget, és erre vonatkozóan az utóbbi évtizedek kutatási eredményei —az eltérő terminológiától eltekintve— a főbb vonalakban konszenzust mutatnak.

Az írott koinén belül megkülönböztethetünk tartalmuk és formájuk szerint irodalmi és nem irodalmi szövegeket. Az irodalmi szövegek lehetnek az attikai normákhoz szigorúan ragaszkodó vagy azokat nem követő szövegek (ún. kollokvialis irodalom), és e két végpont között az alkalmazkodás számos fokozatával találkozhatunk. Más szempontok alapján feloszthatjuk szépirodalomra (epika, líra, dráma) és tudományos/technikai/hivatali prózára. A nem irodalmi szövegek közé sorolhatjuk a magánleveleket, a gazdasági feljegyzéseket és a feliratokat. Bizonyos formák (levél, felirat) nehezen kategorizálhatók, Deissmann például az episztolát (mint irodalmi formát) igyekezett nagy munkával elhatárolni a nem irodalmi levéltől,¹²¹ és a feliratok irodalmi minősége is a „graffiti”-tól az epigrammán át a himnuszokig terjed. Az új műfajok pedig csak lassan emelkednek irodalmi rangra: a regény vagy az evangélium még sokáig nem tud betörni az irodalmi kánonba. (Ugyanakkor Rydbeck figyelmeztetése is megiszívlelendő, hogy az antik írásművek stílusának meghatározását nagyban befolyásolja a kutatók műveltsége, például hogy a klasszika-filológiában járatlanul vagy a modern görög felől közelítve fogalmazzák meg értékelésüket.)¹²²

Az irodalminak tekintett szövegek stílusát meghatározó tényezők közül a legfontosabb a standard irodalmi nyelvekhez való igazodás, ill. a beszélt nyelvi jelenségek térhódítása az irodalomban. Az irodalmi koiné Adrados szerint az atticizmustól enyhén a poétizmus felé hajlik. Ennek vulgáris regiszterét találhatjuk a cinikusoknál, a középső regiszterét Menandrosnál, Epikurosnál és bizánci Philónnál, Aristeasnál, Polybiosnál és a LXX bizonyos részeiben.¹²³ Adrados többféleképpen nyilatkozik a beszélt koiné megjelenéséről az irodalmi szövegekben, hol azok hibáiban mondja megragadhatónak, hol egész szövegekben (például az Újszövetségben).¹²⁴

Abban többnyire egyetértenek az elemzők, hogy az Újszövetség (legalábbis bizonyos részei) és Epiktétos nyelve mutatja a legtöbb olyan vonást, mely a feltételezett beszélt koinéval rokonítható. Az viszont nem egyértelmű, hogy itt a szerző beszélt nyelvét (idiolektus) kell-e érteni beszélt koiné alatt, vagy általános értelemben a beszélt nyelvre jellemző vonásokat. Abban sincs egyetértés, hogy az Újszövetség egyes iratai milyen stíluszintet képviselnek, és ez leírható-e és hogyan a klasszikus görög irodalomra használatos terminusokkal. Thumb például a páli-lukácsi iratok nyelvének és a többi újszövetségi irat nyelvének a különbségében az irodalmiság és a népnyelviség küzdelmét látja, melyben „a hellenista népnyelv először emelkedik az irodalom szintjére”. Norden

¹²¹ Vö. III. *Die Bedeutung der neuentdeckten Texte für das literargeschichtliche Verständnis des Neuen Testaments* in DEISSMANN 1908. 97–177; ezen belül különösen: III.4. „Das Wesen des Briefes und der Epistel”; III.5. „Antike Briefen und Episteln”; III. 6. „Urchristliche Briefe”; III.7. „Urchristliche Episteln”.

¹²² Vö. RYDBECK 1998.

¹²³ ADRADOS 2005. 178.

¹²⁴ ADRADOS 2005. 196–197.

pedig *Die antike Kunstprosa*-jában az atticizáló irodalmi közegben úgy próbálja elhelyezni az Újszövetség „stilisztikai szörnyszüleményét” (Norden ezzel az — általa feltételezett — egykori irodalmi közeg véleményét jelzi), hogy az irodalmi normáktól való elszakadást részben a célzott közönséggel, részben — Jeromost idézve — a tartalom újdonságával indokolja („nova novis rebus verba fingentes”).¹²⁵ Vitathatatlan, hogy az újszövetségi iratok stílusa határozott elszakadást tükröz az attikai irodalmi normáktól, de ennek esetlegességét (azaz hogy a szerzők nem ismerték ezeket a normákat) vagy szándékoltságát (azaz hogy a stílust akár a tartalomhoz, akár az olvasók irodalmi műveltségéhez igazították) most nem vizsgáljuk. Az árnyaltabb véleményalkotáshoz azt is figyelembe kell venni, hogy az Újszövetség megírásának korában még nem létezett az a szigorú, atticista irodalmi norma, amelynek előzményei ismertek ugyan a halikarnassosi Dionysios (Kr.e. I. sz.) vagy Dio Chrysostomos (Kr.u. I. sz.) munkáiból, de amelyek csak a Kr.u. II–III. században, Phrynichos és Moiris után vált meghatározóvá.¹²⁶

Az újabb nyelvtörténeti munkákban (Adrados, Horrocks) egyre nagyobb hangsúly esik az irodalmi nyelv változásának folyamatosságára a korábbi klasszikus—koiné szembeállítás helyett. Így kapott helyet a klasszikus attikai irodalmi nyelv leírásában a kollokviális elemek vizsgálata Aristophanés komédiáiban vagy Thukydidésnél, vagy a koiné hatások megjelenése a késői Platón-dialógusokban vagy Xenophónnál,¹²⁷ de legfőképpen annak hangsúlyozása, hogy „az ión-attikai prózanyelv rugalmas, és nyitott arra, hogy növelje vagy változtassa szókészletét és szintaxisát az egész tudományos és intellektuális világ szükségéhez igazodva”.¹²⁸

A koiné irodalom tehát megkezdődik már a késői Platón-dialógusokkal, Xenophónnal és Aristotelésszel, Menandrosszal, Epikurosszal, Diodórosszal és Strabónnal folytatódik és Polybiosszal, majd Philónnal és Aristeasszal, olyan szerzőkkel, akik ezt a rugalmas ión-attikai prózanyelvet formálták tovább saját céljaiknak megfelelően, teret adva a nyelv fejlődésével járó változásoknak (melyeket a későbbi atticisták mint nem-attikai vonásokat elvetettek). Ide sorolható például a particípiumok rendszeres főnevesítése, az aktív és mediális alakok különbségének visszaszorulása, a körülírt igitakok használata, az aoristos és a perfektum keveredése, az optativus háttérbe szorulása, a prepozíciók használatának növekvő gyakorisága, stb. E változások térhódítása az irodalmi nyelvhasználatban nem ment végbe egységesen, olyan szélsőségeket is láthatunk, mint a prózanyelv csaknem költői alkalmazása a magnésiai Hégésiasznál vagy Philón Ószövetség-értelmezésének zsidó hatásokat mutató értekező prózanyelve.¹²⁹

¹²⁵ *Comm. in ep. ad Galatas* 1.1, vö. NORDEN 1915. 517.

¹²⁶ Vö. ADRADOS 2005. 198–199.

¹²⁷ A. López Eire, Hiersche és Hoffmann kutatásaira hivatkozva ADRADOS 2005. 159k.

¹²⁸ Vö. ADRADOS 2005. 171.

¹²⁹ Vö. ADRADOS 2005. 197–198.

Az újszövetségi semitizmusok

Az újszövetség nyelvének meghatározása azonban nem csak a görög nyelv fejlődésének menetébe ágyazva történhet, hanem megközelíthető a sémi nyelvi közegben (héber, arám) bekövetkező nyelvi interferencia felől is. Ez a gyakran „hebraistának” nevezett irány részben a Jézus korabeli izraeli nyelvhasználatban keresi az Újszövetség görög nyelvének a klasszikus irodalmi nyelvhasználattól való eltérésének okait, részben pedig az Újszövetség nyelvére nagy hatást gyakorló görög Ószövetség-fordításnak, a Septuagintának a nyelvében.

A XIX. század végéig ez a megközelítés volt a meghatározó, és mind a mai napig számos kiváló kutató a sémi nyelvi hatást tekinti az újszövetségi görög nyelv meghatározó vonásának.¹³⁰

Az érvelés egyik kiindulópontja a Kr.u. I. századi palesztin nyelvi közeg, amelyet az arám—görög kétnyelvűség vagy éppen héber—görög—arám többnyelvűség (némi latin lexikai hatással fűszerezve) jellemez,¹³¹ és amelyet az evangéliumok és az Acta (legalábbis első fele), illetve az Apokalipszis nyelvi közegének tekintve ezen iratok ismert görög formája mögött egy arám eredetit (Vorlage) tételeztek fel.¹³² Talán a legkiemelkedőbb munka ezen a területen Elliot Maloney *Semitic interference in Markan Syntax* c. monográfiája.¹³³

Fordulópontként Deissmann munkásságát szokás kiemelni, aki a XIX–XX. század fordulóján felfedezett egyiptomi papiruszleletekkel vetette össze az Újszövetség nyelvét, és aprólékos filológiai munkával kimutatta, hogy a korábban hebraizmusnak gondolt nyelvi jelenségek, mint például a mellérendelő szerkezetek feltűnő szaporasága, vagy a speciálisan bibliainak tartott formák és szókincs (ἀγάπη, ἐπίσκοπος) általánosan előfordulnak az egyiptomi papiruszleleteken fennmaradt szövegekben is. Ám Deissmann nem volt úttörő. Hét évvel a *Licht vom Osten* (1908) előtt jelent meg Albert Thumb újjörögös nyelvész monográfiája a hellenista koinéről, amelyben megkérdőjelezi azt, hogy az Újszövetség iratai a palesztinai koiné nyelvemlékei lehetnének. Thumb Hatzi-dakisnak volt munkatársa, aki a XX. századi újjörög nyelvészeti munka irányát alapvetően meghatározta.

Így érthető, hogy az elmúlt évtizedek főként a görög nyelvfejlődésre és az újjörögre alapozó koiné-kutatás¹³⁴ még azokat a korábban vaskos hebraizmusoknak tartott elemeket is beillesztette a görög nyelvfejlődés természetes menetébe, mint például a nagyobb gondolati egységeket kezdő καί, a jelzett szó — birtokos jelző — minőségjelző szórend,

¹³⁰ A kutatástörténet korábbi szakaszából ezen az állásponton volt Meyer, Wellhausen, Nestle, Dalman, Blass, később Turner, Black, Fitzmyer, Sylva, Bubenik.

¹³¹ Vö. FITZMYER 1991.

¹³² Vö. TORREY 1991, de az arám szöveghagyomány gondolatát viszi tovább BLACK 1991 és FITZMYER 1991 is.

¹³³ Vö. MALONEY 1981.

¹³⁴ Vö. CHRISTIDIS 2007; NIEHOFF-PANAGIOTIDIS 1994; ADRADOS 2005; JANSE 2007 és még sokan mások.

vagy az alanyra vonatkozó (visszaulató?) hangsúlytalan αὐτός névmás használata (ὁς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ, Mk 4,25).

De az újjörög felől közelítő elemzésnek is megvan a maga buktatója. Az Újszövetségre alapozó egyházi görög nyelv éppúgy természetessé tehetett hebraizmusokat a görögben, mint ahogyan a Károli-fordítás természetessé tett latinizmusokat a magyarban. A nyelv fejlődésébe történő sikeres beilleszkedés semmit nem árul el a változás forrásáról. Mindazáltal érthető ez a visszacsapás a korábbi, minden nem-klasszikus jelenséget hebraizmusként értékelő grammatikákkal szemben, mint amilyen Robertson¹³⁵ vagy Blass¹³⁶ nyelvtana.

A palesztin koiné nyelvhasználatra irányuló kutatások eredményeit¹³⁷ azzal a fenn tartással használhatjuk fel az Újszövetség nyelvének vizsgálatában, hogy az újszövetségi iratok nagyobb része nem itt keletkezett (alig van a 27-ből olyan irat, melynek keletkezése Palesztínához köthető, ehelyett Róma, Efézus, Antiokhia, Patmosz, Korinthus jelentik a megírás nyelvi közegét), szerzőik (Pál bizonyosan) nem itt születtek, olvasóik sem e terület lakói (ami persze nem zárja ki, hogy a szerzők —talán stílusesszöveggé— egy esetleges „palesztin görög” nyelvet használjanak).

Az Újszövetség nyelvének héberes vonásait kiemelő kutatás másik fontos forrása a LXX, melynek nagyobb része héber (vagy arám) nyelvű szövegekből készült fordítás. Nyelvét olyan mértékben meghatározza a sémi alapszöveg (fordítás-nyelv), hogy esetenként csak a héber nyelv ismeretében érthető a görög szöveg (mind szemantikai, mind szintaktikai szempontból). Azt a feltételezést, hogy a LXX egy alexandriai vagy palesztinai zsidó-görög dialektus szövegtanúja volna, egyre többen elvetik.¹³⁸

A LXX nyelvének morfológiai és szintaktikai hatása az Újszövetségre nem elhanyagolható. A Septuaginta fordítás-nyelvéből eredő sajátosságok az attikai normákhoz viszonyítva sokszor talán kollokvialis vonásként hatnak, de ezek sokkal inkább az intertextualitás elemei az Újszövetségben (nem csak az idézetek és allúziók, hanem az olyan irodalmi formák vagy morfológiai, szintaktikai jelenségek is, melyek egyértelműen a Septuaginta hangulatát idézik fel).

Összegzés

A zsidó gyökerű monoteista kultusz szövegei (elsősorban a Septuaginta) testesítik meg azt a „kulturális” közeget, amelyben az Újszövetség az evangélium üzenetét megfogalmazza. Egy olyan sajátos nyelvváltozattal van tehát dolgunk, amely a maga —tudatosan az Ószövetséghez kapcsolt— teológiai üzenetét az élő beszédhez szorosan kötődve (legvalószínűbben a beszéd—írás—beszéd sémában) formálja meg. Az így kódolt szöveg dekódolásához ennek a kontextusnak az ismerete szükséges elsősorban.

¹³⁵ Vö. ROBERTSON 1914.

¹³⁶ Vö. BLASS–DEBRUNNER–REHKOPF 1976.

¹³⁷ Vö. FITZMYER 1991, SYLVA 1991, BLACK 1991, BUBENIK 2007b.

¹³⁸ Legkorábban THUMB 1901. 175; Horsley részletes szakirodalmi áttekintést ad a témáról, vö. HORSLEY 1989. 26kk.

Az Újszövetség nyelvét tehát úgy határozhatjuk meg, mint amely a koiné görög irodalmi nyelv kollokvialis regiszteréhez közel álló, számos olyan vonással, mely megfelel mind valamilyen sémi (héber, arám) nyelvi hatásnak, mind a görög nyelv „természetes” fejlődésének.

A rendelkezésre álló formájában mint írott szöveg áll előttünk, de egy részében szóbeli megfogalmazás állhat az írott szöveg mögött, és jelentős részében vagy egészében felolvasásra, azaz a beszéd szituációjában történő dekódolásra szánt szövegként került leírásra. A beszéd tehát meghatározó szerepet játszik e szöveg nyelvének alakulásában, és ezt a hatást nem lehet a szintaxisra korlátozni.

Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a római nyelvpolitika a korábban kétosztatú műveltségi világtérképet —ahol mindaz, aki nem görögül beszél vagy ír, az barbár— úgy finomította, hogy a latin és a görög osztozott már a művelt világon. Az Újszövetség, mint Josephus művei, azzal, hogy görögül íródott, ennek a térképnek a művelt felére került. Nyelve tehát, a XII. századi megfogalmazásban, nem a *materna lingua*, a *vernakuláris*, hanem a *sermo patrius*.

Christine Mohrman véleménye szerint e nyelv nem szakrális nyelv, a benne kimutatható stilizálás ellenére sem, mert elsődlegesen a közlés nyelve volt.¹³⁹ A LXX közel három évszázados használata azonban már a szakralitás körébe emelte annak „bibliai görög” nyelvét (ezt jelzi az is, hogy a szentírók rendszeresen a LXX szövegezésében idézték az Ószövetséget), és ez a szakralitás olyan mértékig meghatározza az Újszövetség nyelvét, hogy joggal tarthatjuk szakrális nyelvnek.¹⁴⁰

¹³⁹ Vö. MOHRMANN 1995. 264.

¹⁴⁰ Vö. DÉRI 2004. 271.

„KEZDET BEN VOLT A SZÓ” (J 1,1)

Bevezetés

Református teológusként azt kellett volna mondanom: „Kezdetben volt az Ige”, megkülönböztetve a λόγος ’szó’, ’beszéd’ értelmében történő használatától, és nagybetűvel szedve, hogy tulajdonnévi jelentését is jelezzem, sőt, ha sajátos szószéki közegére is gondolok, „Ígét” írtam volna, ahogyan hangozni szokott magyar kálvinista templomokban. Amikor „szót” írok, parafrázélok, és nem a János-prolóógus kezdetére gondolok, hanem a fordítás elméleti kérdéseire, Benjamin „in Anfang war das Wort”-jára,¹ amelyet a fordító, ki tudja, mi okból vagy céllal, nagybetűvel („Szó”) fordított;² és kiforgatom „eredeti” jelentéséből és formájából, hogy csak az a vékony szál maradjon meg mindebből, mely a szent-hez köti.

A fordítás elméleti kérdéseivel foglalkozó írások vagy tisztán teoretikus kérdésfelvetésű, többnyire esszé-formában vagy előszóként megírt munkák,³ vagy a pragmatikus irányzatot képviselő, az elméleti kérdésekre a fordítási munkát meghatározó irányelv-ként tekintő szerzők nem ritkán fordítástechnikai írásai⁴ (nem is beszélve a mindkét típust bemutató történeti⁵ vagy enciklopédikus⁶ érdeklődésű munkákról).⁷ A fordítás

¹ Vö. BENJAMIN 1972. 18.

² Vö. BENJAMIN 2007. 192.

³ A XX. század második feléig ez a jellemző forma, ilyen például a Lawrence Venuti szerkesztésében megjelent *The Translation Studies Reader* (VENUTI 2000); vagy a külföldi szerzőkből válogatott *Kettős megvilágítás* című szöveggyűjtemény (JÓZAN—JENEY—HAJDÚ 2007); vagy a rövidebb szemelvényekből André Lefevere által összeállított *Translation/History/Culture*. (LEFEVERE 1992); vagy magyar nyelven a Bart István és Klaudy Kinga szerkesztésében megjelent *Fordításelméleti szöveggyűjtemény*. (BART—KLAUDY 1980); a magyar szerzőktől válogatott *A műfordítás elveiről. Magyar fordításelméleti szöveggyűjtemény* (JÓZAN 2008). Talán ide sorolható Szegedy-Maszák Mihály *Megértés, fordítás, kánon* c. kötetéből a „Fordítás és kánon”, „A fordíthatóság esélyei” fejezetek is (SZEGEDY-MASZÁK 2008). — Albert Sándor a fordításelméletek tudományelméleti és nyelvfilozófiai vizsgálatát célzó nagydoktori disszertációjában tagadja a tisztán teoretikus fordításelmélet létét (ALBERT 2011. 37.), de mint Tolcsvai Nagy Gábor írja elutasító bírálatában ([http://real-d.mtak.hu/560/11/Tolcsvai Nagy Gábor.pdf](http://real-d.mtak.hu/560/11/Tolcsvai_Nagy_Gabor.pdf)), Albert tudományelméleti megközelítése „bizonytalan” és „ellentmondásos viszonyban áll az elmélet fogalmával”.

⁴ Például CATFORD 1965; NIDA 1969; majd NIDA—TABER 1982. Szorosan a fordítói gyakorlathoz kapcsolódik Kappanyos András kulturális fordítástudomány felé törekvő *Bajuszbügre, lefordítatlan. Műfordítás, adaptáció, kulturális transzfer* című, 2014-es akadémiai doktori értekezése (KAPPANYOS 2014), de ebben a (nem túlságosan meghatározó) elméleti rész nem irányelv-ként szolgál, vö. KULCSÁR-SZABÓ Zoltán: *Opponensi vélemény Kappanyos András Bajuszbügre, lefordítatlan c. akadémiai doktori értekezéséről* ([http://real-d.mtak.hu/655/8/Kulcsár-Szabó Zoltán.pdf](http://real-d.mtak.hu/655/8/Kulcsar-Szabo_Zoltan.pdf)).

⁵ Például ROBINSON 1997; SNELL-HORNBY 2006; RADÓ 1883; BURJÁN 2003; JÓZAN 2009; VARGA 2012.

⁶ Például BAKER 2001; HATIM—MUNDAY 2004; GAMBIER—DOORSLAER 2010; MALMKJÆR—WINDLE 2011; MILLÁN—BARTRINA 2012.

⁷ Ide sorolom a különféle fordításelméleti kérdésekkel foglalkozó tanulmányköteteket is, például ANDERMAN—ROGERS 2003; KUHIWCZAK—LITTAU 2007; ANDERMAN—ROGERS 2008; FAWCETT—GARCÍA—PARKER 2010.

lehetőségét kutató (nyugati) gondolkodás e lenyomataiból úgy tűnik, hogy megkerülhetetlen sarokpont a szent nyelv fordíthatóságának elméleti kérdése: Jeromostól Benjaminon át Meschonnicig mint a fordíthatóság egyik szélsőértéke jelenik meg.

A bevett, a szakmában —de Man (Kappanyos András által „malíciózus”-nak ítélt)⁸ véleménye szerint— megkerülhetetlen szöveg, Walter Benjamin 1923-as, „Die Aufgabe des Übersetzers” című előszava (és Tandori fordítása) szolgál kiindulópontként nekem is, hogy kérdésfelvetéseit a de Man,⁹ Derrida,¹⁰ Ricoeur¹¹ és mások által hozzáfűzött kommentárok segítségével magam is továbbgondoljam.

Benjamin esszéje valóban „feladatot” (Aufgabe) állít olvasója elé: a megszokott (saját?) logikai rendszerben való biztonságos közlekedés „feladását”, hogy az idegen gondolat vezessen rá, mit is gondolunk mi magunk.¹² A fordító messiási feladatának megfogalmazása¹³ (és az általa kifejezett jelentés) oly mértékig idegen a tudományos diskurzus logikájától, hogy szinte valószerűtlen az a szerep, amelyet a fordítás elméletéről szóló gondolkodásban majd száz éve betölt.

Mégis, az idegen megtapasztalása (die Erfahrung des Fremden)¹⁴ olyan modern gondolkodóknak jelentett inspirációt, akik tovább éltették Benjamin nyitva hagyott kérdését és talán azt a tapasztalatot is, hogy a kartézianus analízis nem minden, mert a fordítás rendszere nagyrészt öntudatlanul működik¹⁵ (miként az inspirációt is nehéz szakszerűbben megfogalmazni, mint ahogy a mítosz teszi). Legelső szavával (Nirgends) elveti az igazolhatóság igényét, és „visszalépve”,¹⁶ vallásos palástba burkolva tárja elénk mondandóját, és mint minden írásmű Benjamin szerint: nem közöl és nem jelent ki semmit.¹⁷ Mégis sokatmondó a maga ikonikusságában.¹⁸

⁸ Szó szerint: „mint Paul de Man némi malíciával megállapítja”, vö. KAPPANYOS 2014. 311.

⁹ Vö. DE MAN 2007. 240–268.

¹⁰ Vö. DERRIDA 2007b és DERRIDA 2007c.

¹¹ Vö. RICOEUR 2006.

¹² Günter Figal felől olvasva, vö. FIGAL 2007. Gondolat alatt természetesen annak hangok vagy betűk sorában testesült valóságára „gondolok”.

¹³ Még ha a szó („messianisztikus”) de Man „fordítása” is, vö. DE MAN 2007. 246.

¹⁴ Heidegger Hölderlin költészetére használta ezt a fogalmat, közelebbről közvetlenül megörülése előtt, vagy ahogy annak idején értékelték, annak első megnyilvánulásaként megírt Sophoklész-fordítására —kezdi Antoine Berman „Translation and the Trials of the Foreign” című esszéjét (vö. BERMAN 2000. 285)—, és ne felejtjük el, hogy az örület számos kultúrában a szentséggel rokon! De Man is fontosnak tartja megjegyezni Hölderlin kapcsán, hogy akkor a költői, a nyelv és a szentség összekapcsolódott, és ez Benjaminsnál lényeges motívum (vö. DE MAN 2007. 245). Benjamin írásának idegensége azonban nem egy prekantiánus felfogás vagy a kultúra idegensége, hanem maga a fordítás kívánása. Amit ily módon elénk tár, azt —explicit módon—Berman fejt ki 60 évvel később.

¹⁵ Vö. BERMAN 2000. 286.

¹⁶ Paul de Man kifejezése (nekem összecseng Benjamin kezdőmondatának „Rücksicht”-jével), vö. DE MAN 2007. 244.

¹⁷ Benjamin tudatában van a lényeg kimondása vagy akár csak a kimondhatatlanhoz (azaz a tiszta nyelvhez) való közelítés „ösvesélyének”: „az így kitágított és ekképp áthatott nyelv kapui bezárulnak, hallgatásba zárják a fordítót” (vö. BENJAMIN 2007. 195). Ez a kép tulajdonképpen a misztika nyelv-tapasztalatát írja le, az apophatizmus végső állapotát, a szent csöndet.

¹⁸ De Man maga is, mikor Benjamin esszéjének lefordíthatatlanságáról beszél, ezt írja: „mondanivalójának önmaga a legjobb példája.” Majd később így jellemzi: „...mindig úgy alakítja az írás utalásmezőjét,

Benjamin esszéje magyar fordításában is idegen¹⁹ szöveg marad, ha pedig saját, idegen nyelven olvassuk, önkéntelenül is el-/kisajátítjuk, amit nem mond. Feltehetőleg közömbös, hogy de Man nem ért egyet Zohn *Wehen*-fordításával, én pedig sem az ő egyet nem értésével, sem Tandori túl szépre sikeredett „eleven lüktetésével”,²⁰ mert Benjamin nem arról beszél, amit kimond, hanem a cserép-töredék szélének²¹ apró sajátosságait tapogattatja körbe a vak biztonságával. (A ki nem mondható nyelvről és annak határán beszél: vak jósként látja, amit a látók nem, miként Devecseri Theiresiása.)²²

Walter Benjamin Babel előtről beszél, a „tisza nyelv”-ről, melynek nyomaira csak a nyelvek egymásnak feszülésekor bukkanhatunk, abban, amit a különböző nyelvek mondani *akarnak*.²³ Miközben „az idegen nyelvek minden eleme —szavak, mondatok, minden összefüggés— kizárja egymást, maguk a nyelvek, törekvésükben egymás kiegészítői.”²⁴ A fordítás az a forma, melyből világossá válik a nyelveknek az a folytatkozása, hogy elszakadtak a tiszta nyelvtől, „amely már nem gondol el s nem fejez ki semmit, hanem mint kifejezés nélküli és teremtő Szó azonos azzal, amit minden nyelv elgondol, ebben a nyelvben végre minden közlés, minden értelem és minden intenció olyan szintre emelkedik, ahol elenyészik.”²⁵

Ahol az elgondolt dolog az elgondolás módjához kötődik (itt a költészetet nevezi meg, de emögött, mint minden fordítás ösképe, a Szentírás áll Benjámint elgondolásában), nyilvánvaló, hogy az értelem követése nem lehet a fordítás célja, ehelyett „szeretettel s az elgondolásmódot saját nyelvi közegében a legapróbb részletig kidolgozva” kell a fordításnak —„a közlő szándéktól, az értelemtől igen nagy mértékben eltekintve”— áttetszően állni az eredeti *után*.

Az igazi fordítás áttetsző, nem fűdi el az eredetit, nem állja el tőle a fényt, hanem biztosítja, hogy a tiszta nyelv mintegy saját médiumán keresztül még teljesebben hulljon az eredeti műre. Ezt elsősorban a szintaxistól áttevő szószerintiség biztosítja, s épp e szószerintiség mutat rá, hogy a fordító öseleme nem a mondat, hanem a szó. Mert a mondat: fal az eredeti mű nyelve előtt, a szószerintiség: árkád.²⁶

A benjamini szószerintiségben nincsen semmi mechanikus, nem gépiesen magától értődő kötődés ez szó és szó között, hanem a fordító saját intenciója mint az eredeti „harmóniája”, én így fordítom: felhangja, szólal meg. És mint ilyen, soha nem úgy szólal meg, mint a fordítás nyelvének eredeti alkotása, mert a nyelvkiegészítés vágától

hogy a hagyományos szimbólum a visszájára fordul, inkább jel és jelentés különbözőségét, mintsem egyezését emeli ki.” vö. DE MAN 2007. 257. és 261.

¹⁹ Vö. DE MAN 2007. 255.

²⁰ Vö. BENJAMIN 1972. 13; BENJAMIN 2007. 187. DE MAN 2007. 255–256.

²¹ De Man szerint a kép nem annyira metaforikus, inkább metonimikus, „azaz egymást követő dolgokat kapcsol össze”, „nem megfelelnek egymásnak, hanem illeszkednek egymáshoz”, vö. DE MAN 2007. 263.

²² Vö. DEVECSERI 1977. 217kk.

²³ „A nyelvek elgondolt, legbensőbb viszonya pedig sajátos konvergenciaviszony. Abban áll, hogy a nyelvek nem idegenek egymástól, hanem a priori és minden történeti vonatkozástól eltekintve rokonok egymással abban, amit mondani akarnak.”, vö. BENJAMIN 2007. 186.

²⁴ Uo. 188.

²⁵ Uo. 193.

²⁶ Uo. 192–193.

űzött fordító nem reked meg „saját nyelvének véletlenszerű állapotában”, hanem „érvényesülni engedi az idegen nyelv erőteljes hatását”, hogy „az eredeti mű verhesen abban visszhangot”.²⁷

Az értelem: a tartalom és a nyelv viszonya az eredeti mű sajátja, melyet a fordítás nem adhat vissza, gyümölcs és héj viszonyát nem teremtheti újra, csak újjá, „a fordítás nyelve úgy veszi körbe tartalmát, mint egy szélesen redőzött királyi palást”.²⁸ A fordításban tehát az értelem kötődése igen laza, Benjamin példaként megint csak Hölderlint említi, akinek Sophoklész-fordításaiban „a nyelvek harmóniája olyan mély, hogy az értelmet a nyelv csak úgy érintgeti, mint az aeolhárfa a szél”. Az értelem ilyesfajta elvesztésének veszélyétől csak a Szentírás mentes,²⁹

melyben az értelem többé nem vízvázasztója az áradó nyelvnek s az áradó kinyilatkoztatásnak. Ahol a szöveg közvetlenül, közvetítő értelem nélkül, szószerintiségében az igazi nyelv, az igazságé vagy a tanításé, ott ez maga a fordíthatóság. Fordítható, s persze már nem önmaga, hanem csakis a nyelv kedvéért. Vele szemben oly határtalan bizalom kívántatik meg a fordítástól, hogy mint az Írásban a nyelv és a kinyilatkoztatás, ugyanolyan feszültségmentesen kell benne a szószerintiségnek és a szabadságnak sorközi nyersfordítás alakjában egyesülnie. Mert bizonyos fokig minden nagy könyv, legfőképpen azonban a szent könyvek magukban hordozzák a sorok közt virtuális fordításukat. A Szentírás sorközi nyersfordítása az ősképe vagy eszménye minden fordításnak.

„Nem csúszik-e ki a talaj a fordítás alól, mielőtt az értelem helyreállítása (Wiedergabe des Sinnes) már megszűnik mérvadónak lenni? A fordítás hétköznapi értelemben vett fogalma kérdőjeleződik itt meg: ez ugyanis magában hordozta a helyreállítás folyamatát, a feladat (Aufgabe) annyi, mint visszaadni (wiedergeben) azt, amit előbb már odaadtak, és amit odaadtak, gondoltuk, az az értelem volt.”³⁰ — Derrida kérdése éppúgy megkerülhetetlen, mint Benjamin „Aufgabe”-ja, és hasznos szempontokat vet fel a „tartozás” fogalmának megértéséhez. Nem a befogadó személy az, aki tartozik, mert a viszony a két szöveg között áll fenn. Ebből következően nem is a befogadással jön létre a tartozás (elvetve ezzel a recepcióesztétika illetékességét a fordításelmélet terén), és nincs is mit visszaadnia, hiszen ezeknek a (költői és szakrális) szövegeknek „nem lényegi tulajdonsága a közlés”. „Nincs tartalma a nyelvnek.» Amit a nyelv mindenekelőtt közöl, az a «közölhetősége».”³¹

Ha tehát nem az értelem helyreállítása a fordítás feladata, akkor mi? Az idegenbe száműzött tiszta nyelv megváltása a saját nyelv közegében, mondja Benjamin, s ennek során ki kell tágítani, megnövelni a fordító nyelvet, akár annak korlátait is áthágva.³²

²⁷ Uo. 194. és 190. (Az idézőjeleket annak ellenére kitettem, hogy az idézeteket a szöveghez igazítottam.)

²⁸ Uo. 189.

²⁹ Uo. 195. De Man szerint Benjamin szembeállítja a költői és a szakrális nyelvet (de Man olvasatában ez azonos a *reine Sprache*-val, vö. DE MAN 2007. 266), ami a következő idézet alapján nem támasztható alá.

³⁰ DERRIDA 2007b. 281.

³¹ Uo. 283.

³² Uo. 292. A saját nyelv kibővítése azt is jelentheti, hogy az idegen nyelv olyan szófordulatokat, gondolkodásformákat nyit meg, melyek addig a fordítás nyelvében nem léteztek (és amelyet az ismételt olvasás begyakorol ugyan, de idegenségét nem veszi el), és ezáltal az élet megértésének a lehetőségét nyitják fel, és teszik jelenvalóbbá, mint amilyené bármely történeti rekonstrukció tehetné, vö. FIGAL 2007. 315–316. Vö. Ricoeur „linguistic hospitality” fogalmával (vö. RICOEUR 2006. 10).

A fordításban Derrida Benjamin-olvasata szerint „a tartalom és a nyelv egysége ... szimbolikus”, alighanem ezért gondolja úgy, hogy „a szent és a fordíthatóság egyike sem hagyja magát elgondolni a másik nélkül.”³³

A szent írás [sic] ... minden költészet határvonala és mintája ..., [ez a] szent szöveg jelzi a tiszta fordíthatóság határvonalát, tiszta mintáját, még akkor is, ha ez megközelíthetetlen ... Az egyszerű és tiszta fordíthatóság a szent szöveg fordíthatósága, amelyben az értelem és a szószerintiség nem válik már el, hogy testet adjon egy egyedi, pótolhatatlan, átvihetetlen eseménynek, magának a tapintható „igazságnak”. ... Soha nincs fordíthatóbb, de az értelem ezen egybeolvadása és e szószerintiség (Wörtlichkeit) folytán a tiszta fordítható úgy nyilatkoztathatja ki magát, adhatja oda magát, mutatkozhatik meg, hagyhatja magát fordítani, *mint lefordíthatatlan*.³⁴

Derrida itt tér vissza a hétköznapi értelemben vett fordíthatóság kérdéséhez. Miközben a szent szöveg maga igényli a fordítást, hétköznapi értelemben véve lefordíthatatlan. Ez a lefordíthatatlanság pedig abból ered, hogy „ami egy szakrális szövegben történik, az az *értelem-kilépés* eseménye”: „Ez az abszolút szöveg, mert eseményében mit sem közöl, mit sem mond, ami magán ezen az eseményen túl értelmet hozna létre.”³⁵

A szent szöveg tehát, miközben igényli a fordítást, gyakorlatias értelemben lefordíthatatlan. Mit tehet akkor a fordító? Elfogadja a lefordíthatatlanság tényét. Vagy olyasformán, mint az iszlámban: kinyilvánítva, kifejezve, kíméletlenül szembesítve az olvasót/hallgatót ezzel a ténnyel; vagy mint a zsidóságban: időről-időre mintegy interlineáris fordításokat adva a szöveg mellé; vagy éppen egészen elkendőzve, mint a kereszténységben: elégségesnek mondunk ilyen-olyan fordításokat, miközben a magyarázat vagy a tanítás alapjaként mégis csak valamiféle „eredetit” fogadunk el.³⁶

Úgy tűnik, hogy eltérő kommunikálásával szemben, maga a lefordíthatatlanság ténye minden vallás számára nyilvánvaló.³⁷ A holt nyelvű szövegek olvasása pedig a fordítás szükségességét is ugyanilyen világosan megmutatja, még akkor is, ha ez csak az olvasóban magában történik meg. A kérdés sokkal inkább az, hogy e paradox helyzetben, ahol egyik végpont sem érhető el a maga tiszta valójában, milyen köztes álláspontot

³³ Uo. 298. és 294.

³⁴ Uo. 294. és 305–306.

³⁵ Uo. 307.

³⁶ Egészen nyilvánvaló ez a magyar protestáns (és katolikus) teológiai oktatásban, ahol a Szentírás „eredeti” nyelven történő tanulmányozásához kötődő tanegységek az összkövetelmény 15–20%-át teszik ki (a magyarországi teológiai szak KKK-ja alapján).

³⁷ Meschonnic ezt pusztá akademicizmusnak tartja, vö. MESCHONNIC 2007a. 107.

foglalunk el. Valaminek a megmentése más valaminek az elvesztése árán.³⁸ És ebben a klasszikus oppozíciók nem segítenek.³⁹

Henri Meschonnic —mint Foucault és Berman—⁴⁰ alapvetően két szövegtípust különböztet meg:⁴¹ a *szakszövegeket*, melyekben a referens a legfontosabb, ezek ismerete teszi lehetővé a fordítást,⁴² és az *irodalmat*, melyet „a beszéd (discourse) empirikus elsőbbsége jellemzi a nyelvvel szemben”, amely „a ritmus, a prozódia és a poliszémia elsőbbsége révén jön létre”, így a fordítás sem a nyelvben, hanem a beszédben megy végbe, és a fordító túllép a jelen a tiszta szemantika irányába. Ha a szakszövegek és az irodalom megkülönböztetését nem bináris rendszernek, hanem egy kontinuum két felének értjük, akkor a szakszövegektől haladva az irodalom felé, az irodalom túlsó felén van a költészet, és —Benjamin követve— utána következnek, mintegy végső határként, a *szent szövegek* (melyek általában kívül állnak a vers–próza megkülönböztetésén).⁴³

A szent szövegekben tehát —bár valóban ki lehet emelni a mondatok közléstartalmát és azt valamiféle szemantikai transzformáció révén megjeleníteni a fordítás nyelvében— nem az számít, hogy mint *mond* a szöveg, hanem hogy mit *tesz*.⁴⁴ Forma és tartalom, jel és jelentés szétválasztása még kevésbé lehetséges, mint a költészetben,⁴⁵ a referens

³⁸ Ricoeur felvetését megfontolva, de az olvasó szerepét, ismeretlensége okán el nem fogadva, vö. RICOEUR 2006. 4. Ricoeur pszichologizáló, némiképp bombasztikus megközelítése meglehetősen idegen az általam képviselt (és bemutatott) felfogástól, de éppen idegensége nem engedi, hogy figyelmen kívül hagyjam. Ricoeur Benjamin-olvasata, hogy ez a tökéletes fordítás ideájának —a felvilágosodásnak „a kommunikáció nyelvek közti úrének a minden-lefordításával történő kitöltéséről szőtt álma” mellett— a másik megfogalmazása (Ricoeur minősítésében: nostalgia, intoxication, uo. 16), melyek szerint a fordításban csak győzelem van veszteség nélkül (Uo. 9), megalapozatlannak tűnik. Benjamin nem pusztán egy ideáról beszél, hanem annak elérhetetlenségéről, ez az elérhetetlenség pedig maga a veszteség.

³⁹ „Faithful, unfaithful, just more of the same”, „sourcerer, targeteer, the same thing”, vö. MESCHONNIC 2007a. 89kk és 103kk.

⁴⁰ Vö. BERMAN 2000. 285.

⁴¹ Vö. MESCHONNIC 2007b. 399kk.

⁴² Berman terminológiája szerint: „non-literary”, ahol a fordítás lényege a „semantic transfer”, vö. BERMAN 2000. 285.

⁴³ „They are led by a pan-rhythmics, unknowing of any metrics, thus of any opposition between verse and prose” — írja Meschonnic a héber Bibliáról, vö. MESCHONNIC 2007a. 63.

⁴⁴ Uo. 85.

⁴⁵ Ennek megértéséhez nem kell odáig elmenni, mint Ricoeur, aki a lefordíthatóság alapjaként vagy egy „eredeti nyelv” vagy egy „univerzális nyelv” feltételezését tartja szükségesnek, vö. RICOEUR 2006. 14. George Steiner kritikája részben az ellentétpárok definiálatlanságát kifogásolja, részben pedig azt, hogy „a «jelentés» elválasztása a «szótól», s mintegy bővítményként való kezelése episztemológiailag és a formális logika szerint is meglehetősen kétes dolog.” „A «jelentést» a fordításelméleti szerzők —logikai-filozófiai műveltségüktől függő mértékben— többé-kevésbé természeténél fogva transzcendentálisnak tekintik. Az e mögött álló, meglehetősen kezdetleges képzet azonban többnyire kifejtetlen marad. A «jelentés» benne lakozik a forrásnyelvi szöveg «szavaiban», az anyanyelvű olvasó számára azonban nyilvánvalóan nem egyszerűen a szótári definíciók összege, hanem annál «sokkalta többet mond». A fordítóra tehát az a feladat vár, hogy mintegy előhívja belőle a benne foglalt «értelmet» —az eredetiben benne rejlő denotatív, konnotatív, referenciális, intencionális és asszociációs jelentések teljes skáláját—, amely az eredetiben részben vagy teljes egészében kibontatlan marad, egyszerűen azért, mert az anyanyelvű hallgató vagy olvasó eleve érti.” STEINER 2009. I. 242. és 241.

ismerete pedig eleve kizárt. Nem a szöveg, és főképpen nem az egyes mondatok⁴⁶ „jelentését” kell a fordítás során egy másik nyelvben kifejezni, hanem a szöveg által megnyilvánuló *erőt*.⁴⁷

George Steiner még azt is felveti, hogy a beszéd kialakulása lényegét tekintve nem a kommunikációs ösztönből vezethető le, hanem annak felfedezéséből, hogy „a nyelv teremtő, sőt újjáteremtő erő, hogy a beszéd felszabadítható a tények és a hasznosság hatalma alól.”⁴⁸ És felidézi a szavak és a tűz, a nyelv és a láng ősidőig visszanyúló szimbolikus rokonságát (vö. Jc 3,5k; Act 2,3 διαμεριζόμεναι γλώσσαι).

Ezt az erőt mint „az elrejtés és a lelés energiáit, melyek az emberi beszéd leglényegét alkotják”, a vers sűrítve engedi érvényesülni, és ha a szent szövegek valóban a poézis túlsó határán helyezhetők el, akkor ott ez fokozottan érvényes.⁴⁹

A megőrzés és elvesztés, fordíthatatlanság és fordíthatóság összhangját, a fordító álláspontját az oppozícióknak a gyakorlat során mégsem bináris választásaiban többnyire nem a fordításelméletek nyelvészeti megfontolásai határozzák meg. A Bibliának, miként a kultúrateremtő nagy szövegeknek az újrafordítása —amellett, hogy a nyelvben bekövetkező szemantikai változások is indokolják— egyszersmind etikai–politikai kérdés is.⁵⁰

Az egyik legáltalánosabb és így legmeghatározóbb oppozíció az *idegen–saját* ellentéte (ami lényegében megfelel a schleiermachi szerző—olvasó ellentétnek). Ez a nyelvek eltéréséből, az időből és a kulturális távolságból, stb. eredő idegenség nem pusztán leküzdendő távolság, hanem lehetőség, lehetőség a nyelv kitágítására, a saját nyelvünk és saját világunk megértésére. Az idegenség megtapasztalása azért lehetséges, mert „semmi nincs, ami természettől fogva idegen lenne vagy egyszer s mindenkorra a sajátunkhoz tartozna.”⁵¹ Az „életviszonyok standardizálódásával” viszont pusztán „más”-sá vagy „különös”-sé lehet az idegen, amely jelentőségét veszítve immár csak „közömbös, érdekes vagy megütköztető”.⁵² Az idegennek ezzel a „marginalizálódásával” pedig saját világunk megismerésének a lehetőségét is elveszítjük. A fordítás történetében mégis szinte mindig jelen volt és jelen van az idegenség elfedésére irányuló hajlam.⁵³

A vallásos szövegek esetében az „igazság” és a „forma” szétválasztásával a vallásos emberek saját imádatuk tárgyát török össze (vö. MESCHONNIC 2007a. 56). Az ilyen fordítás(i) folyamat (egy) fajta ikonoklasmus.

⁴⁶ A szövegből kiragadott mondatnak éppúgy nincsen saját jelentése, mint a szónak. A strukturalista megközelítés csak akkor használható, ha a rendszer (!) minden szintjét bejárjuk, egészen a szöveget magába foglaló kultúráig.

⁴⁷ Vö. MESCHONNIC 2007a. 65kk, 120.

⁴⁸ Vö. STEINER 2009. I. 200.

⁴⁹ Uo. 203. — Számos erre vonatkozó utalás van a Bibliában, pl. Is 55,11 „az én beszédem, a mely számból kimegy, nem tér hozzám üresen, hanem megcselekszi, a mit akarok”, L 4,32 „beszéde hatalmas (ἐν ἐξουσίᾳ) vala”, H 4,12 „Istennek beszéde élő és ható (ἐνεργής)”, stb.

⁵⁰ Uo. 54. A politikai vonatkozásra Eugene Nida-val kapcsolatban fogok kitérni (vö. 132k).

⁵¹ Vö. FIGAL 2007. 311.

⁵² „Csak a jelentőséggel teli követel önmagának tiszteletet s részesül is benne: jelentésbeli pedig csak az, ami valamely világhoz tartozik.”, vö. Uo. 312–313.

⁵³ Berman nagyszerű tanulmányában 12 területet sorol fel és mutat be, ahol az idegenség elfedésére irányuló „deformáló tendenciák” tetten érhetők: 1. *racionalizálás* — főként a szintaxis és a központozás megváltoztatásával (így a konkrét és az absztrakt, a rendezett és a rendezetlen, a formális és az informális

A nyelv kommunikációs eszköz-szerepének túlhangsúlyozása elfedi a nyelvhasználatnak azt az egyébként evidens és mindenhol tetten érhető vonását, hogy a nyelv csak befelé, az adott közösségen (vö. *communitas*) belül „közöl”, „kommunikál”, kifelé elrejt,⁵⁴ és nem csak a közösség, hanem az egyén szintjén is. Ennek a rejtőzködésnek az elemei lehetnek a név (=igaz valónk) elrejtése, titkolása, illetve a hazugság is (annak kimondása, ami nincs, hogy elrejtjük azt, ami valójában van).⁵⁵

A nyelvek közötti átlépés során világossá válik, hogy a nyelv nemcsak a közösség, de az egyén szintjén is „elrejt”. Amikor megszólalunk, számtalan dolgot azért nem mondunk el, mert a nyelv nem képes kifejezni. És „azt a hihetetlen valóságot, ami a nyelv, gyökereiben nem érti meg az, aki nem veszi észre, hogy a beszéd mindenekelőtt csendből áll”.⁵⁶ Minden nyelvben más az, ami kifejezhető és az, ami kifejezhetetlen, és a fordítás pillanatában válik nyilvánvalóvá, hogy minden nyelvben máshol húzódnak állításaink és hallgatásaink határai. Ortega szerint ez a fordítás nyomorúságának egyik oka.

A továbbiakban a XX. századi bibliafordítás két meghatározó alakján keresztül az elmélet és a gyakorlat viszonyát próbálom bemutatni. Lawrence Rosenwald a Buber–Rosenzweig-fordítás recepciója kapcsán mondja el, hogy egy fordítás értékelésében nem lehet pusztán eszmetörténeti érdeklődéssel közelíteni az arról megfogalmazott véleményekhez, hanem az értékeléshez figyelembe kell venni bizonyos élettrajzi tényezőket is.⁵⁷

rendje felcserélődik); 2. *tisztázás* — a meghatározatlan határozottá tételével (a nem nyilvánvaló, a sejtetett nyilvánvalóvá, a nem világos világossá tétele); 3. *bővítés* — annak kifejtése, ami rejtve volt (ez a terjedelem növelésén kívül nem ad semmit a szöveghez, ezzel a maga módján homályossá teszi az átláthatót, horizontálisan elnyújtja azt, ami mély); 4. *elegánszá tétel és popularizálás* — az eredeti szöveget nyersanyagként tekintve, stílusgyakorlatként átírja (a beszélt nyelvet egy pseudo-szlenggel helyettesítve, ami éppúgy nem adja vissza a szöveg népies lendületét [rural fluency] mint a városi nyelvezet kötöttségét [strict code]); 5. *minőségi megszegényítés* — az eredeti kifejezések, alakzatok felcserélése olyanokkal, melyek szegényesebbek hangzásukban vagy ikonikusságukban; 6. *menyiségi megszegényítés* — a redundancia megszüntetése (gyakran a szöveg más irányú bővítésével együtt, amely elfedi ezt a megszegényítést); 7. *a ritmus megtörése* — a prózában éppen olyan fontos a ritmus, mint a költészetben, csak összetettebb (a beszéd szervező ereje a ritmus, ez Meschonnic fő tézise, vö. MESCHONNIC 2007a. 64); 8. *a jelölés mélyebb szerkezetének megtörése* — az irodalmi mű alatt megbúvó szubtext figyelmen kívül hagyása (amely például a szavak előfordulását meghatározza); 9. *a nyelvi mintázat [linguistic patternings] megtörése* — mondattípusok, mondat szerkezetek, időhasználat, visszatérő kötőszóhasználat, stb. figyelmen kívül hagyása, ettől idegen elemek beemelése a fordításba; 10. *a beszélt nyelvi hálózat megtörése vagy egzotizálása* — minden nagy próza alapja a beszélt nyelv, ennek konkrétsága, ikonikussága adja az erejét. A fordítások ezt többnyire egzotizálással pótolják, mivel a beszélt nyelv a maga közegéhez kötött, nem lehet átültetni másik közegbe (pl. másik beszélt nyelvre); 11. *a kifejezések és idiómák megtörése* — az idiómák helyettesíthetők a másik nyelv idiómaival, de ez nem fordítás (ezzel figyelmen kívül hagyjuk azt, hogy az ember képes felismerni, megtanulni egy új idiómát, közmondást); 12. *a nyelvek halmozásának megszüntetése* — a bahtyini értelemben vett heterologia, heteroglossia és heterofónia figyelmen kívül hagyása és összemosása, (vö. BERMAN 2000. 288–297).

⁵⁴ „A nyelv nagyon nagy részt zárkózás és tudatos homály”, ld. STEINER 2009. I. 249.

⁵⁵ Vö. STEINER 2009. I. 194–198. Steiner érvelése egy pontján Nietzsche-t idézi: „az a kíváncsi, hogy az ember minden kimondott szavával pörökre vetkőztesse magát, merő naivitás csupán”. Uo. 197.

⁵⁶ Vö. ORTEGA 1937. 57. (Saját fordítás.)

⁵⁷ Vö. ROSENWALD 1994. 142.

Ezt, a modern irodalomelméletektől talán idegen szemléletet alkalmazom most két igen eltérő fordítási elmélet—stratégia—hitvallás értékelésében. Az a két személyiség, akik a XX. századi bibliafordítás különbözőképpen, de mégis meghatározó alakja voltak, Franz Rosenzweig és Eugene Nida.

Franz Rosenzweig (1886–1929)⁵⁸

Rosenzweig számára a fordítás a két nyelv közeledésének, találkozásának aktusa. Nem csak a héber nyelv közelítése a némethez, hanem a német elidegenítése a héberhez. A fordításra pedig úgy tekintett, mint a héber mintához való alkalmazkodás ideiglenes vázlatára (*vorläufige Entwurf*), amely nem lehet végső, „eredeti”, csak egy lépés afelé, amint az emberi értelem célja is a fordítás művelete (*Übersetzen*), és nem az, ami le lett fordítva (*Übersetzung*).

A két nyelv közeledésének gondolata Rosenzweignak olyan alapvető a fordításban, hogy végül eljut az egy nyelv gondolatáig. A nyelv a személyhez kötődik: egy[ik] ember, egy[ik] nyelv, más[ik] ember, más[ik] nyelv. A nyelv pedig tulajdonképpen a másik megértése. Az egyik megszólal, a másik lefordítja [magának].⁵⁹ A megértésen keresztül a fordítás tehát a megbékélés (szakrális értelemben is) eszköze.⁶⁰

Rudolf Hallo (németországi zsidó művészettörténész, aki a Freies Juedisches Lehrhaus vezetője lett Rosenzweig után) azt írta levelében Rosenzweignak, hogy Gerhard (Gershom) Scholemnek (szintén német születésű zsidó történész-filozófus-kabbalistának) olyan a háború előtti németországi zsidóság, mint egy zárda, és így minden aktivitása ellenére nem az emberekkel törődik, és ezért néma lett (*sprachlos geworden*).⁶¹ Rosenzweignak viszont fontos a hallgatóság: a zsinagógai élettől elidegenedett, de azzal még valamilyen kapcsolatban álló zsidók számára akarta újra megeleveníteni örökségüket,⁶² ezért liturgikus szövegekkel kezdte fordítói munkásságát, a *Tischdank*-kal és a *Häusliche Feier*-rel. Az olvasó vagy hallgató tehát nem egy elképzelt személy, hanem kontextuálisan meghatározott, így a fordító nem kezdhet bele tetszőleges helyről vagy helyzetből munkájába.⁶³ Rosenzweig álláspontja szerint: „Notker – Luther – Hölderlin [...], aki

⁵⁸ Az első világháború után feladta egyetemi karrierét, és a háború során fogant gondolatokból megírta fő művét *Der Stern der Erlösung* (A megváltás csillaga, 1921) címmel. Munkásságát főként a Freie Jüdische Lehrhaus közössége előtt folytatta, meglehetősen visszhangtalanul. Korai halála is okolható ezért, de tanítványai is szinte mind a vézskorszak áldozatai lettek. Az életrajzi adatok főként GALLI 1995 alapján.

⁵⁹ Kracauer a bibliafordítás első megjelent kötetéhez írt recenziójában felrója a kommentár hiányát, pedig Rosenzweig és Buber fordítási filozófiájába tökéletesen illeszkedik a tudós közvetítés elutasítása a szöveg valósága (ami a fordítás) és az olvasó/hallgató között. (Persze a mai megértőbb elfogadást Rosenzweig és Buber levelezésének ismerete, a bennük foglalt kommentárértékű információk is megkönnyítik, amelyeket akkor Kracauer nem ismerhetett.) Vö. ROSENWALD 1994. 147.

⁶⁰ Vö. GALLI 1995. 324kk.

⁶¹ Vö. ASKANI 1993. 86. (ASKANI 1997. 62)

⁶² Vö. ASKANI 1993. 83. (ASKANI 1997. 59)

⁶³ Vö. ASKANI 1993. 174. (ASKANI 1997. 133) Scholem bírálatának másik fontos eleme Rosenzweig utópisztikus naivságára vonatkozik, főként, ami a héber nyelv pontosságába és kifejezőerejébe, tisztaságába (Keuschheit) vetett hitét illeti, vö. ASKANI 1993. 72. (ASKANI 1997. 50)

németre fordít, annak bizonyos mértékben keresztyénre kell fordítani, és hogy milyen mértékben, az nem tőle függ, hanem attól, amit fordít. Minél közelebb kényszerítette magához a keresztyénség a fordítandó világot, annál keresztyénebbnek kell lennie a fordítás németiségének.”⁶⁴

A konkrét hallgatóság tehát fontos része Rosenzweig nyelvszemléletének. Német nyelvben ugyan nem válik el, hogy mikor használja a *Sprache*-t a *langage* és mikor a *parole* értelmében, de ahol kifejti, ott leginkább az egyedi, gyakran az én–te viszonyban megvalósuló beszéd értelmében használja, esetenként úgy, mint a nyelv egyedül lehetséges létét/megvalósulását. A fordító akkor fordít, ha látja a nyelv felcserélhetetlen és megismételhetetlen voltát, és itt a nyelv pedig nem érthető másként, csak a *parole* értelmében.⁶⁵ A szóválasztás kapcsán is folyamatosan hangsúlyozza, hogy „a nyelv nem szavakból (*Wörter*) áll, hanem [konkrét] szavakból (*Worten*). Szavakat (*Wörter*) a tanuló és a tanító fordít. Szavak (*Wörter*) a lexikonban vannak, [konkrét] szavak (*Worten*) csak a mondatban.”⁶⁶

Rosenzweig fordítói munkásságának második állomása a XI–XII. század fordulóján élt toledói költő, Jehuda Halévi héber nyelven írt, metrikus-rímes verseinek a fordítása. E munka során alapelve ugyanaz: „also nicht das Fremde einzudeutschen, sondern das Deutsche umzufremden”.⁶⁷ Nem keresett a héber költeménynek egy, a német nyelvben is lehetséges és a német nyelvhasználatnak megfelelő formát, hanem a hébernek megfelelő formát kereste, amennyire ez lehetséges volt.⁶⁸ Az olyasfajta fordítást, amely —Schleiermacher megfogalmazását idézve— az olvasót békén hagyja és a szerzőt mozditja el az olvasó felé, nem fordításnak (*Übersetzung, Übertragung*), hanem *átköltés*-nek (*Nachdichtung*) nevezi, azt, amely a lefordítandó mű sokféle idegenségét (más nyelv, más hely, más kor) megszünteti. Az átköltés azt feltételezi, hogy nincs megfelelés/megfeleltethetés (*Entsprechung*) a két nyelv között, a fordító viszont hisz a nyelv önmagát megváltoztatni tudásában (*Sich-Verändern-Müssens*).⁶⁹

A Halévi-versekkel való munkában azt tartotta szem előtt, hogy a fordítás mind tartalmi, mind formai szempontból megfelelő legyen. Az elméleti megalapozásban az üzleti és a baráti levelet vette példának. Az előbbi esetében a fordítás során ugyanúgy a két nyelv kapcsolatáról van szó, megtalálni, hogy az egyik nyelven elmondott *tartalmát*, hogyan lehet a másik nyelvre átvinni, de a kapcsolat maga nem válik kérdéssé. A szabatosság (*Genauigkeit*) itt nem arra vonatkozik, hogy mi az egyik nyelv viszonya a másikhoz, hanem, hogy mi a kettő viszonya az adott tartalomhoz. A fordításban vi-

⁶⁴ Vö. ROSENZWEIG 1979. 698. (Saját fordítás). — Ennek az álláspontnak, illetve a megszületett fordításoknak a túlzott egyháziasságát kifogásolta neki írott levelében Gerhard Scholem, vö. ASKANI 1993. 68. (ASKANI 1997. 47)

⁶⁵ Vö. ASKANI 1993. 185–186. (ASKANI 1997. 142–143)

⁶⁶ Vö. ROSENZWEIG 1983. 4. (Saját fordítás).

⁶⁷ Vö. ROSENZWEIG 1983. 2. (Saját fordítás).

⁶⁸ Vö. ASKANI 1993. 124. (ASKANI 1997. 94)

⁶⁹ Vö. ASKANI 1993. 153. (ASKANI 1997. 118)

szont a két nyelv szavai elhagyják meghatározott és megszokott határaikat, megszilárdult jelentésüket megnyitják egy addig ismeretlen terület felé.⁷⁰

Az átköltés megmarad annál, hogy azt, ami idegen a másik nyelvben, a sajátjában ismertre redukálja, a fordítás viszont a megszilárdult határokat igyekszik megoldani mindkét nyelvben, hogy az eddig még ki nem mondottat és talán ki sem mondhatót keresse saját nyelvében, és új ösvényen járjon abban, azzal és bizonyos értelemben azon túl.⁷¹ B. E. Galli Schleiermacher hatásának tulajdonítja azt, hogy Rosenzweignál a tolmácsolás és a fordítás fogalma teljesen szétválik. A tolmácsolás ott kezdődik, ahol adott két nyelv, a fordítás viszont ott, ahol két nyelv kapcsolatba kerül.⁷² „Az idegen átültetése németre (*Eindeutschung des Fremden*), hogy csak legitim eseteit említsem, a hivatali fordítás és az üzleti levél, a német nyelvben történik, már ott van. Ezen alapul érthetősége és ezen alapul népszerűsége, amit csak az irigység vitathat el Müller, Schulze, Cohn és Wilamowitz fent említett fordításaitól. Ők úgy fordítanak, ahogy olyasvalaki beszél, akinek nincs mondanivalója. Mivel nincs mondanivalója, nincs szüksége arra, hogy a nyelvtől bármit is követeljen, és a nyelv, amelytől beszélője semmit nem követel, megdermed, és már nem képes arra, hogy a megértés eszköze legyen (*erstarret zum Mittel der Verständigung*) ... Akinek van mondanivalója, az újat mond. Az nyelvteremtő lesz (*Sprachschöpfer*).”⁷³

Rosenzweig fordításról alkotott elgondolását az a hit alapozza meg, hogy lehetséges a nyelv megváltoztatása, kiterjesztése a másik nyelv irányába.⁷⁴ Szerinte a nyelv teremtő ereje modelleződik a fordításban. Gyakran hivatkozott Lutherre, saját feladatát hasonlóknak látta az övéhez, de a nyelv teremtő erejéről vallott felfogása távol áll a „dem Volk aufs Maul Schauen”-tól, nép ajkán csüngéstől.

Rosenzweig nagy műve a bibliafordítás volt, melyet a Luther-Biblia zsidó revíziójának tervezett,⁷⁵ és amelyben a következő alapvető elveket követte:⁷⁶

A szóválasztás (Wortwahl)

Itt Rosenzweig két szempontot különít el. Az első, amit *abszolút szóválasztás*-nak nevez, a szavak alapvető értelmére ügyelően alapul, azon, hogy a héber szógyökök jelentéshordozó szerepe által a szövegben a szavaknak a némethez képest sokkal nagyobb

⁷⁰ Vö. ASKANI 1993. 157. (ASKANI 1997. 121)

⁷¹ Vö. ASKANI 1993. 159. (ASKANI 1997. 122)

⁷² Uo.

⁷³ Vö. ROSENZWEIG 1983. 3. (Saját fordítás).

⁷⁴ Vö. ASKANI 1993. 161. (ASKANI 1997. 124)

⁷⁵ Vö. ROSENZWEIG 1979. 1021. Rosenzweig a fordítás végét nem érthette meg. Buber előzetes fordítását betegágyában bénán fekvve, egy speciális írógéppel kommunikálva javította, jegyzetelte, vitatta meg.

⁷⁶ Emanuel bin Gorion recenziójára válaszképpen Martin Buber öt pontban foglalta össze munkájuk alapelveit a berlini *Das Tagebuch* hasábjain (idézi KOHN 1979. 369k) Az általa kiemelt fogalmak: 1. a szavak alapvető értelme (*sinnliche Grundbedeutung*); 2. a szinonímák megkülönböztetése és a gyökeregység (*Wurzelverwandtschaft*) visszaadása; 3. a nem mellérendelő szófüzés kiemelő szerepének megtartása; 4. a szöveg hangzó sajátosságainak megőrzése; 5. a hangzó szövegen alapuló szövegritmus visszaadása.

mértékű egybecsengése tapasztalható. A nyelvnek ezt az összecsengés alapjául szolgáló kézzelfoghatóságát Buber „eredendő testiségnek” (*ursprüngliche Leiblichkeit*) mondja.⁷⁷ Tisztában voltak azzal, hogy ennek átvitele a német nyelvre azt okozza, hogy az adott kifejezés nagyobb hangsúlyt kap a fordításban, mint eredeti közegében,⁷⁸ de azzal is, hogy vagy a jelentésen módosítanak, vagy annak a meghittségnek a mértékén (*den Grad der Vertrautheit*), ahogy az eredeti olvasó fogadhatta a mondatot, de egyszerre mindkettőt nem érhetik el.⁷⁹ A német jezsuita Norbert Lohfink kritikája arra irányult, hogy a Buber–Rosenzweig fordítás rendkívüli ragaszkodása a szavak visszaadásához a héber fordulatok eleganciájának, a képek összhatásának, a nagyobb nyelvi egységek összeépülésének rovására mentek.⁸⁰ Rosenzweig érvei viszont arra épülnek, hogy a kifogásolt szavak jó része terminus, és hogy feltehetőleg a főníciaiak is furcsának találhatták a **זָבַח** (szó szerint: ’levágás’, terminusként ’áldoz’) szó használatát Jeruzsálemben.⁸¹

A szóválasztás másik szempontja az, amit Rosenzweig *relatív szóválasztás*-nak nevezett (Buber a paronomasia kapcsán beszél erről). Két vagy több rokon szógyök kapcsolatáról van szó, vagy egyszerűen csak összecsengő szavakról, melyek hangsúlya a hangzás által felerősödik.⁸² A szóválasztásnak ez a korlátozása, ahol nem pusztán az azonos gyökök, de a „rokon” és az „összecsengő” gyökök megfelelő visszaadására is ügyelni kell, jelentősen leszűkíti a fordító mozgásterét, ugyanakkor sajátos módon ki is szélesíti azt.⁸³

Buber egy ízben összehasonlítja a görög és a héber „szó” fogalmat. Szerinte a görögknél a szó akkor érvényesül, ha a logika, a retorika és a poétika felöltözteti. A forma (*Gestalt*) gazdagsága nélkül durva, használhatatlan és barbár. A héber Biblia szavának tisztasága nem a formában (*Gestalt*) van, hanem eredetiségében, hatalma közvetlenségében rejlik és abban, hogy megmarad kimondottságában.⁸⁴

A hívószó–használat (Leitwortstil)

Ma talán leginkább a konkordantivitás fogalmával írhatjuk le azt, amit Rosenzweig *Leitwortstil*-nek nevez, megvalósulása egybeesik a relatív szóválasztás kapcsán elmondottakkal.⁸⁵ Ezek a tömörségük által nyomatékos szavak a megismétlésben éppen ismétlődésük által hallatszódni ki a szövegből, és így felidéznek korábbi elhangzásukban nyert játékterüket. Például a Genesis 27,35-ben Jákóbról mondja Izsák Ézsauak, hogy

⁷⁷ Vö. BUBER 1964. 1112.

⁷⁸ „Vielfach sprachlich schärfer, ausgesprochener erscheinen, als denen, die in ihr lebten.” BUBER 1964. 1112.

⁷⁹ Vö. ASKANI 1993. 246. (ASKANI 1997. 184)

⁸⁰ Lohfink kritikáját Hans-Christoph Askani foglalja össze, vö. ASKANI 1993. 253. (ASKANI 1997. 188)

⁸¹ Vö. ROSENZWEIG 1979. 1156. — További példákat az abszolút szóválasztásra ld. ASKANI 1993. 216–235. (ASKANI 1997. 163–176): az áldozati kultusz fogalmához Gn 8,20k; a *chessed*, *zedeq* és *emeth* fordításához Gn 6,9; Gn 15,6; Gn 18,22–28; Ex 9,27; Iz 5,22k; a *ruach* fordításához Gn 1,1; Gn 6,3.

⁸² Vö. ROSENZWEIG 1983. 1121; BUBER 1964. 1122.

⁸³ Vö. ASKANI 1993. 260. (ASKANI 1997. 193–194) — Példákat a relatív szóválasztásra ld. ASKANI 1993. 261–263 (ASKANI 1997. 194–196): Gn 5,29; Ex 14,13k.

⁸⁴ Vö. BUBER 1964. 1090.

⁸⁵ Askani a relatív szóválasztáson belül tárgyalja, vö. ASKANI 1993. 268–276. (ASKANI 1997. 199–205)

„a te öcséd jöve el álnoksággal (בְּמַרְמָה), és ő vevé el a te áldásodat”. Majd egy évvel később Jákob vonja kérdőre apósát, Lábánt, amikor a megszolgált Ráchel helyett Leát találja az ágyában: „miért csaltál meg engem (רַמִּיתַנִּי)?” A közös gyök (*mirmah, rirmah*) előhívja az ismétlésben a szónak a korábbi történetben nyert értelmét és újraértelmezi azt.⁸⁶

A szövegritmus (Rhythmik)

A szövegritmus megtartásának szükségessége a hangosan kimondás gyakorlatán (*Mündlichkeit*) alapul. A lélegzetvétel maga rendezi kólonokba a szöveget, könnyen kimondható és könnyen felfogható ritmikus egységekbe.⁸⁷ Ezt erősíti az is, hogy Rosenzweig és Buber is szakrális megszólalásnak tekinti a Bibliát, melynek szövege recitálásra szánt (és megkívánja a sokak által jogtalanul bíralt patetikus tónust).⁸⁸

A prózaritmus alapja a héber mondatban egymás mellett álló mondatrészek önállóságából adódik (a szintagmák viszonylagos hiánya). A rendező erő az idő (azaz a szöveg) előrehaladása. A mondatok hozzák létre a rendet (*Ordnung*), amely így velük egy időben jön létre: nem az események rendje, hanem a rend eseménye, a nyelvben és a nyelvvel megtörténő idő.⁸⁹

A kolometria a fordítónak újabb eszköz az eredeti jelentésbőségének visszaadására, a kiemelésre, a koncentrálásra és az elválasztásra.⁹⁰

Gen 4,8k:

ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל־הבל אחיו ויהרגהו:
ויאמר יהוה אל־קין אי הבל אחיך ויאמר לא ידעתי השמר אחי אנכי:

*Aber als sie dann auf dem Felde waren,
stand Kain auf wider Habel seinen Bruder und
schlug ihn tot.*

*ER sprach zu Kain:
Wo is Habel dein Bruder?
Er sprach:
Ich weiss nicht. Bin ich meines Bruder Hüter?
ER sprach:
Was hast du getan!*

⁸⁶ A példaválasztás Askánitól, vö. ASKANI 1993. 270. (ASKANI 1997. 201) — a Leitwortstil további példáinak felsorolását ld. ASKANI 1993. 272. (ASKANI 1997. 202): Gn 11,1–4,5–9; Nm 16,1–17,5; Gn 12 és 22; Gn 9,9–17 és 17,1–14.

⁸⁷ Vö. ASKANI 1993. 185. (ASKANI 1997. 142)

⁸⁸ Vö. BUBER 1973. 375.

⁸⁹ Vö. ASKANI 1993. 300k. (ASKANI 1997. 222k)

⁹⁰ Vö. ASKANI 1993. 316, melyben még a maszoréta pontozott szöveget idézi (ASKANI 1997. 233., mely a héber szöveget pontozatlan formában közli) — További példaként lásd még Gn 5,1, ASKANI 1993. 318. (ASKANI 1997. 234)

Rosenzweig számára a szöveg „értelmének” (*Sinn*) vagy „üzenetének” (*Botschaft*) fogalma (mint egy szöveg vagy szóbeli megnyilatkozás lényege) nem csak ennek tárgyát, hanem kifejezésmódját is jelenti, nyelvi megjelenésének (szó szerint előlépésének, *hervortreten*)⁹¹ módját éppúgy, mint az olvasóhoz vagy hallgatóhoz történő nyelvi odalépésének (*herantreten*) a módját. Buber éppúgy elválaszthatatlannak tartotta az irodalmi formát és az üzenetet (*Gestaltungsprinzip der Botschaft*).⁹²

Anélkül, hogy e fordítás értékelésébe bocsátkoznék, néhány egyszerű megállapítást mégis megfogalmazok az elmondottak alapján:

1. Bármennyire is vitatott/vitatható Rosenzweig és Buber munkája, a minőségét általában kiemelkedőnek tartják, és amennyire nem anyanyelvüként megítélhetem, valóban az. Ennek egyik tényezője Rosenzweig „zseniális állhatatossága”, filológiai alaposága és a lefektetett elvekhez való ragaszkodásuk.

2. A filozófiai megalapozottság ellenére Rosenzweig és Buber nem hoz teológiai és ideológiai szempontokat a fordításba.⁹³

3. Átgondolt, homogén nyelvszemléleten alapul (még akkor is, ha ezt a felfogást sokan vitatják is).⁹⁴

4. Az elméletileg megalapozott „szokatlanság/darabosság” (*Ungeläufigkeit*)⁹⁵ a fogadtatás alapján, úgy tűnik, átlépte a befogadhatóság küszöbét. Aligha sikerült megvalósítani azt, amit Rosenzweig úgy fogalmazott, hogy „a Frankfurter Zeitung olvasóinak fordítunk”.⁹⁶ De az is igaz, hogy az ő célja inkább úgy parafrázálható, hogy *úgy kell nem érteni, ahogy az eredeti olvasó sem értette*.

5. A rosenzweigi fordításszemlélet hatása végigkíséri a fordításelmélet XX. századi történetét. Nemcsak Henri Meschonnic, a besszarábiai zsidó szülőktől Párizsban született költő, bibliafordító, nyelvelmélet-író kifejezetten rosenzweigi meghatározottságú munkásságára gondolok, de George Steiner véleményét követve, arra is, hogy a fordításelmélet mint elmélet művelőinek igen szűk körébe tartozott.⁹⁷

⁹¹ Ez tulajdonképpen a nyelvvé létele (*Sprache-Werden*). A megfogalmazás Askanitól, vö. ASKANI 1993. 394. (ASKANI 1997. 287)

⁹² Vö. BUBER 1964. 1095k.

⁹³ Vö. BRESLAUER 2005. 27.

⁹⁴ Kracauer bírálata szerint az igazság eléréséhez ma a profánon keresztül vezet az út, a Buber–Rosenzweig fordítás viszont éppen ellenkező utat jár be. Kritikája a korszemlelre alapozott: szerinte a profanitás irrealitásában a Szó eredeti erejében (szakralitásában) lefordíthatatlan. Vö. BRITT 2000. 262–289; és ROSENWALD 1994. 144.

⁹⁵ Vö. ASKANI 1993. 245. (ASKANI 1997. 182–183)

⁹⁶ Vö. ASKANI 1993. 223. (ASKANI 1997. 168)

⁹⁷ „Szent Jeromos, Luther, Dryden, Hölderlin, Novalis, Schleiermacher, Nietzsche, Ezra Pound, Valéry, MacKenna, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Quine — íme, a szinte teljes listája azoknak, akik valami fontosat vagy újat mondtak a fordításról”, vö. STEINER 2009. I. 235.

Eugene Nida (1914–2011)⁹⁸

Méltatói szerint kiváló kommunikátor volt, ezt élettrajza kellőképpen alá is támasztja. Bírálói szerint azonban „kevés dolgot lehet eredetinek mondani Nida írásaiban. Saját hozzájárulása inkább gyakorlatinak mondható, semmint elméletalkotó munkának. Összegyűjtött számos, korának nyelvészei között időszerű elképzelést a nyelvről, és ezeket a bibliafordításra alkalmazta, igen érdekesen és érthetően találva azokat. Lényegében olyan teoretikus elgondolások és alapelvek népszerűsítője volt, amelyeket fel lehetett használni arra, hogy módszertanként szolgáljanak a misszionáriusoknak abban az úttörő munkájában, hogy eldugott, elmaradott törzseknek lefordítsák a Szentírást.”⁹⁹

A Nida nevéhez fűzött elmélet, a dinamikus ekvivalencia, majd ennek átcímkezett változata,¹⁰⁰ a funkcionális ekvivalencia elmélete valójában nem újdonság, hanem pusztán az antikvitás óta reflektált *verbum–senum* kérdés újrafogalmazása a missziós fordítási helyzetre.¹⁰¹

A Nida-féle dinamikus ekvivalencia bemutatását a UBS magyar testvérintézménye, a Magyar Bibliatársulat főtitkárának összefoglalásában közlöm:¹⁰²

1. A sikeres kommunikációhoz tiszteletben kell tartanunk mind a forrás-, mind a befogadó nyelv szellemét.
2. Minden, ami egy nyelven elhangzik, lefordítható egy másik nyelvre (ez a „translationability” elve), kivéve, ha az üzenet lényegi elemét képezi az üzenet formája.
3. A tartalom (jelentés) megőrzése érdekében az üzenet formáját gyakran meg kell változtatnunk.
4. A Biblia héber és görög lingvisztikai szempontból nem szent vagy „különleges” nyelvek. Ugyanannyira képesek kifejezni bármilyen jelentést, mint a többi nyelv.

⁹⁸ A University of California-n végzett 1936-ban, majd a Camp Wycliffe-re ment, ahol a bibliafordítás elméletével foglalkoztak, Mexikóba ment egy rövid időre a tarahumara indiánok közé, de 1937-ben már ismét Californiában volt, ahol a Wycliffe Bible Translators alapító tagja lett. A 2. világháború alatt, 1943-ban doktorált nyelvészetből, s a fősodorbéli Northern Baptist Conventionban (ma American Baptist Churches USA) avatták baptista lelkipásztorrá. Még ugyanabban az évben az American Bible Society-hez került, melynek hamarosan titkára, majd 1946–1980-ig a fordítási program főtitkára lett, és az 1946-ban megalakuló United Bible Society (UBS) egyik meghatározó alakja, a Nida School of Translation Studies alapítója. — Michael MARLOWE a következő jegyzetben említett tanulmányában hangsúlyozza, hogy Nida legközvetlebb korai munkatársai nagyrészt baptisták voltak, ami nem jelentett terjesztői és hasonló érdekeltséget, de alapvetően meghatározta a missziológiai szempontok túlzott hangsúlyát, a kommentár nélkül olvasható Biblia (tévesen protestánsnak tartott) teológiai érvelését.

⁹⁹ Vö. az amerikai, református irányú bibliatudós Michael Marlowe erősen kritikus, nagyobb lélegzetvételű (kb. 15 szerzői ív terjedelmű) tanulmányát, MARLOWE 2012 (saját fordítás).

¹⁰⁰ „... the expression «dynamic equivalence» was still being used, though even then it was being superseded by «functional equivalence», which, doubtless, is a better label for the translation theory to which both expressions refer.”, vö. CARSON 2003. 65; ld. még PECSUK 2012a. 48.

¹⁰¹ Ezt nem csak bírálói fogalmazzák meg, pl. MESCHONNIC 2007a. 39, 60, 94; hanem tanítványai is, pl. Mojola (UBS Regional Translation Co-ordinator): „Nida apart from reinventing, renaming and popularising the old theory of sense for sense translation ...”, vö. MOJOLA 2002. 208.

¹⁰² Ld. PECSUK 2012a. 39k. A hivatkozásokat a *Theory and Practice of Translation*-re (NIDA 1969) elhagytam a kivonatból. Pecsuk maga is szükségesnek érezte a „vitatható” pontok kihagyását Nida szempontjai közül, vö. uo. 41.

5. A bibliai szerzők (minden más szerzőhöz hasonlóan) is megértésre törekedtek. Ennek megfelelően fel kell tételeznünk, hogy egy adott helyen egyetlen dolgot akartak elmondani, hacsak a két vagy többértelműséget egyéb nyelvi eszközökkel nem jelölték (a Biblia nem hasonlít a kabbalisztikus irodalomra vagy a delphoi jóslatokra).
6. Egy adott szakaszt úgy kell fordítani, ahogyan azt a bibliai szerző értette, tehát a kontextust tekintve nem szabad a szerző „mögé menni” (például a jézusi mondásoknál a feltételezett arám eredetiből, vagy a zsoltárok esetében a bibliai szerző által felhasznált ugariti istenhimnuszokból kiindulva fordítani).
7. A jó fordítás az, amelyről nem lehet megmondani, hogy fordítás (Nida gúnyos kifejezést használ az erőltetett fordításokra, mintha azok saját nyelvet képviselnének: „translationese”). Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy a jó fordítás egyben „kulturális” fordítás is; nem lehet és nem is kell eltüntetni a Biblia kora és a mai kor közötti kulturális különbségeket.
8. A fordításnak két alapvető szempontot kell figyelembe vennie: a) a jelentést és b) a stílust, ebben a sorrendben. Ezekhez képest a forrásszöveg formája irreleváns.
9. A jó fordítás elkészítésénél a fordítónak folyamatosan döntéseket kell hoznia egy sor egymással szemben álló kérdésben: a tartalom mellett a formával szemben; a jelentés megőrzése mellett a stílus megtartásával szemben; az ekvivalencia mellett az „azonossággal” szemben; a legközelebbi ekvivalencia mellett a „bizonyos mértékű” ekvivalenciával szemben; a természetesség mellett a mesterkélt „bikkfanyelvvel” szemben.
10. A pontos fordítás ismérve nem a formai azonosság a forrásszöveggel, hanem az abban foglalt információmennyiség megtartása: a pontos fordításról elmondható, hogy abból a forrásszövegben megszólaló üzenet egyetlen értelmi eleme sem hiányzik. A Zsid 13,20 „békesség Istene” kifejezésének fordításából például a befogadók számára világos kell legyen, hogy nem Isten békés természetéről, hanem béketeremtő cselekedetéről van szó.
11. A pontos fordítás ügyel a szöveg tagolására és a központosásra: ezekkel nem ellensúlyozni akarja az értelmi bizonytalanságokat, hanem erősíteni a szándékolt jelentést.
12. A jó fordítás előnyben részesíti a szöveg hangzását az írásbeli formával szemben: amit hallás után jól meg lehet érteni, azt valószínűleg olvasva is érteni lehet. Ennek a kíváncságnak az érvényesítése érdekében Nida javasolja az olvasókban sokszor bizonytalanságot keltő retorikai kérdések jelentés szerinti feloldását, például tagadó, feltételes vagy felszólító mondatokká (vö. Róm 8,32–35); a félreérthető szóvégi-szóeleji összeolvadások elkerülését; az idegen nevek fonetikus átírását a befogadó nyelvre.
13. A jó fordítás mondatai nem „túlterheltek”, vagyis az átlag olvasási sebességgel felolvasva nincs bennük több új információ, mint amennyit az átlag képességű hallgató fel tud dolgozni.

A nem egyházi Nida-recepció az olvasói reakcióazonosságra alapozottságát emeli ki az ekvivalencia-elméletnek,¹⁰³ ez a szempont a Magyar Bibliatársulat kiadványában nem jelenik meg. A chomskyánus behaviorista nyelvszemlélet stimulus–mimetikus válasz felfogását követő ekvivalencia-elmélet azon a hipotézisen alapul, hogy a fordító előtt ismert (vagy megismerhető) az „eredeti olvasó” reakciója, és hogy képes ismeretlen jövőbeli olvasójában ezzel azonos reakciót kiváltó szöveget megalkotni. A kritikák (és talán az austini beszédaktus-elmélet) hatására a *Theory and Practice of Translation*-ben már nem a befogadó reakcióját, hanem a szerzői szándékot nevezi meg az ekvivalencia viszonyítási pontjaként.

A Nida-féle „elméletalkotás” kérdőjeles volta nem az eredetiségen múlik. Nida ki-mondottan is csak az üzenet (message) eljuttatását tűzi ki célul, a földi Egyház keretein

¹⁰³ Magyarországon például KLAUDY 2011. 91kk.

kívül.¹⁰⁴ A Nida által használt hipotézisek axiómaként történő tálalása,¹⁰⁵ az „üzenet” fogalmának szemiotikai értelmez(het)etlensége, az értelmezést meghatározó és lehetővé tevő kontextus figyelmen kívül hagyása, nem is beszélve a fordítás etikai és politikai vonatkozásairól, mind-mind az „elmélet” komolyan vehetőségét kérdőjelezi meg.

A *Theory and Practice of Translation* felépítése alapján leginkább szemantikai irányultságúnak mondható, de Nida azt az alapvető kérdést nem tisztázza, hogy mit nevez „message”-nek, illetve „content of the message”-nek és ez hogyan viszonyul a szavak jelentéséhez. 1964-es, *Toward a Science of Translating* című munkájának bevezetésében jelzi,¹⁰⁶ hogy felhasználja Jakobson 1959-ben megjelent, „On Linguistic Aspects of Translation” című írását, melyben a következő „message”-meghatározással találkozhatunk: „a combination of code units”, és ahol megjelenik az ekvivalencia fogalma is:¹⁰⁷

... on the level of interlingual translation, there is ordinarily no full equivalence between code-units, while messages may serve as adequate interpretations of alien code-units or messages. ... Most frequently, however, translation from one language into another substitutes messages in one language not for separate code-units but for entire messages in some other language. Such a translation is a reported speech; the translator recodes and transmits a message received from another source. Thus translation involves two equivalent messages in two different codes.

Jakobson megfogalmazásából nem derül ki, hogy a kommunikációelméleti „message” és a szemiotikai „code-unit” fogalmak hogyan értendők egymás szinonimájaként. Steiner értelmezése szerint Jakobson két párhuzamos kódolásról beszél, melyek üzenetei ekvivalensek, így viszont az ekvivalencia értelme kérdőjeleződik meg.¹⁰⁸ Sajnos Nida 1964-es, alapvetően kommunikációelméleti modellekre épülő munkájából sem derül ki, hogy pontosan mit ért message alatt, de —úgy tűnik— itt alapvetően a kommunikációs esemény egyik tényezőjének a megnevezéseként használja;¹⁰⁹ viszont a szemantikai irányultságú *Theory and Practice of Translation*-ben sem értelmezi át a fogalmat, itt már

¹⁰⁴ Vö. NIDA 1960. 221.

¹⁰⁵ Nida nem sok támpontot ad ahhoz, hogy álláspontját milyen nyelv- vagy fordításelméleti háttérben kell értelmezni (kivétel a 39. lapon található 9. jegyzet). • „nyelv szelleme” például aligha tekinthető lingvisztikai ténynek, meghatározására Nida mégsem szán egyetlen sort sem, csupán arra tér ki elretentő példaként, ha az eredeti nyelv szerkezete hatással van a fordítás nyelvére. A lefordíthatóság elvére vagy a bibliai nyelv kifejezőképességére csak szavakat hoz példaként. A bibliai szöveg homályosságának feltételezését egyszerűen „igazságtalannak” mondja, és ebből a feltevéséből rögtön azt is levonja, hogy a bibliai szerzők csak egyetlen jelentést akartak közölni (azt Nida nem mondja meg, hogy az „egyetlen” szavanként, mondatonként, vagy mekkora szövegegységként értendő) és a fordítónak ezt az üzenetet úgy kell lefordítania, ahogyan „a szerző értette”. Nida „elmélete” a maga idejében sokak számára modernnek tűnt, de azon túl, hogy a bibliatársulatok gyarmati politikájának alkalmas eszköze volt és beleillett a szekularizálódás mainstream folyamataiba, nem sok maradandó eredménye tudott felmutatni.

¹⁰⁶ Vö. NIDA 1964. 3–4.

¹⁰⁷ Vö. JAKOBSON 1959. 233. „A word or an idiomatic phrase-word, briefly a code-unit of the highest level, may be fully interpreted only by means of an equivalent combination of code units, i.e., a message referring to this code-unit.”

¹⁰⁸ Steiner az üzenetet a kódnál nagyobb egységnek érti, azaz a „code-unit” szinonimájának, vö. STEINER 2009. I. 228.

¹⁰⁹ „... the communicative event, which consist essentially of three factors: source, message, receptor.”, vö. NIDA 1964. 43.

végképp nem világos, hogy mennyiben követi, és ha követi, akkor milyen alapon Jakobson (poétikai funkcióhoz kapcsolt) *message*-fogalmát (miközben ő maga a forma háttérbe szorításának eszközeként használja azt).

Miközben Nida előszeretettel használ kommunikációs sémát, teljesen figyelmen kívül hagyja a kontextusnak az értelmezésben játszott szerepét. A fordítás alapegységének a szóról a mondatra történő átváltásánál ugyan megjegyzi, hogy tulajdonképpen a tágabb szövegegységek jelentik a fordítás alapját, végső soron a teljes diskurzus, de a szöveget magát mintegy légüres térben állónak tartja, és úgy tekint a fordítás alapjául szolgáló szövegre, mint amely maga „az eredeti”, és minden, ami az olvasó és az eredeti szöveg között van, az pusztán „zaj” (ez az evangélikál kegyesség egyházellenességének kommunikációelméleti kivetülése).¹¹⁰

Lamin Sanneh¹¹¹ a népnyelvekre történő bibliafordítás mögött a keresztyénség lefordíthatóságát hangsúlyozza (szemben pl. az iszlám lefordíthatatlanságával). Olyan területekről van szó, ahol a gyarmatosítók (és az ő oktatási rendszerük) hordozója a gyarmatosítók nyelve (angol, francia, portugál) volt, így a népnyelv támogatása a nemzeti öntudat ébresztésének (politikai) eszköze lett,¹¹² ráadásul sok esetben a népnyelv írásos rögzítésének első/ egyetlen jelentős darabja a bibliafordítás,¹¹³ amely így a lingua franca-ba való beolvadás elleni eszközzé vált.

Nida a UBS fordítási igazgatójaként a maga „elméletét” hegemon helyzetbe tudta hozni, a nemzeti nyelvű fordítások anyagi támogatását az elmélet alkalmazásától téve függővé.¹¹⁴ Ráadásul a szöveg nyelvi feldolgozását (megértését) segítő, szintén amerikai szoftverek (Accordance, Logos, BibleWorks) is a transzformációs generatív grammatikát veszik alapul —újabban kiegészülve egy, a szintén Nida nevéhez kötődő szemantikai lexikon¹¹⁵ digitalizált és kiterjesztett változatával (Bible Sense Lexicon)—, mely „az angol nyelv Prokrustes-ágyába kényszerít bele minden nyelvet.”¹¹⁶

¹¹⁰ Ebben az összefüggésben egészen ironikus az a tény, hogy a nidai fordító-iskola fordításai gyakran nem az eredeti nyelvekről készültek, hanem például egyszerűsített angol fordítás alapján.

¹¹¹ A Yale egyetem történelmi fakultásán az afrikai történelem professzora, vö. SANNEH 1989.

¹¹² Vö. SPENCER 1974. 163kk. — Az amerikai „vallási kolonializmus” modern eseteit, akár mint az ún. „demokrácia” fegyveres erővel történő kikényszerítését egy hagyományosan hierarchikus berendezkedésű térségben (vö. keresztesháborúk) és ennek vallási-politikai következményeit ma egészen pontosan érzékelhetjük a közel-keleti térségben.

¹¹³ Nyelvészetiileg az jelentett problémát, hogy a fordítók nem hagyatkozhattak kialakult nyelvtani rendszerre, sokszor az ortográfia is a fordítás során jött létre, gyakran hiányosan adva vissza a nyelv hangzóállományát. Így ezekben a fordításokban, a mondatok vagy hosszabb mondatfűzések megértéséhez az olvasónak gyakran az angol vagy francia fordítás segítségére van szüksége, vö. WELMERS 1974. 202.

¹¹⁴ Erre legközelebbi példa a magyar *Revideált Protestáns Újfordítású Biblia* (Magyar Bibliatársulat — Kálvin Kiadó 2014), mely a UBS anyagi támogatásáért cserébe a Nida-féle „elvek” szerint készült, a UBS kontrollja alatt. Rogerson a UBS égisze alatt készült jávai fordítást említi, mely a NIDA 1969-ben foglalt szempontok ellenére nem az eredeti fordítása, hanem a *Good News Bible* reprodukciója lett, és ennek kapcsán a bibliafordításban és -terjesztésben monopolhelyzetet szerző bibliatársulatok üzleti érdekének súlyára és ennek hatásaira figyelmeztet, vö. ROGERSON 2002. 26. Az „American Bible business” működéséhez és a fordításelméletek alkalmazásának/sikerének a kérdéséhez érdekes adalékokkal szolgál az Indiana University vallástudomány-professzora Peter Johannes Thuesen, vö. THUESEN 1999. különösen is 148.

¹¹⁵ Vö. LOUW—NIDA 1975. Meglepő módon nehéz szakirodalmat találni kibővített alkalmazásához, például Porter „«On the Shoulders of Giants» The Expansion and Application of the Louw-Nida

Az angol nyelvi jelenségek univerzálisnak tekintése¹¹⁷ nem az egyetlen etikailag kérdéses pontja a nidaei „elmélet” alkalmazásának. Az „átlagos” olvasónak szánt, „beszélte nyelvnek” mondott, kisszámú, mechanikus szabállyal egyszerűsített¹¹⁸ nyelvezetre történő fordítás mellett a művelt réteg számára készítenő irodalmi fordítás a nyelvi formát pusztán manírnak, csomagolásnak tekinti, a cél tisztán haszonelvű: megtéríteni az olvasót.¹¹⁹

Miután leköszönt tisztségéről, a dinamikus ekvivalencia-elméletet bíráló hangok is felerősödtek a UBS-en belül.¹²⁰ Ennek köszönhetően 1986-os, Jan de Waarddal közösen írt *From One Language to Another* c. munkájában átnevezi az elméletet funkcionális ekvivalenciának, de lényegi változtatások nélkül. Legfontosabb módosítása talán az, hogy már nem szavakat és mondatokat vesz alapul, hanem jeleket, melyek több irányból nyerik el jelentéshordozó szerepüket.¹²¹

A fordítástudomány Nida utáni irányai (például a Lefevere nevéhez köthető „cultural turn” vagy a Mary Snell-Hornby, brit-osztrák transzlátológus által is képviselt interdisciplinális megközelítés) arra mutatott rá, hogy a nyelvi modell nem alkalmas a metaforákra épülő vagy ideológiailag színezett szöveg fordításához, amilyenek a szent szövegek, megfelelő elméleti háttérrel adni.¹²² A kontextus felértékelődését mutatja a relevancia-elmélet felől érkező kritika is. Ernst-August Gutt, Etiópiában dolgozó bibliafordító „Translation and relevance” címen írt doktori disszertációjában¹²³ a kognitív nyelv-

Lexicon” c. írása is megdöbbentően semmitmondó, a lassan évtizedes digitális fejlettségről és alkalmazásról szót sem ejt, vö. PORTER 2015. 47–60.

¹¹⁶ Vö. STEINER 2009. I. 93. Steiner csak a transzformációs generatív grammatikára alkalmazza az antik metaforát, de az angol szavakkal jelölt és —a nyelvek közöttiség kimondott szándéka ellenére is— általuk meghatározott szemantikai mezők rendszere, Austin angol szókészletre alapozott beszédaktus-elméletéhez hasonlóan, ugyanezt a nyelvi imperializmust fejezi ki és szolgálja. Meschonnic még nyíltabban bírálja a generatív grammatikának ezt a törekvését: „az angol nyelv számára ... kulturális hegemoniájának elméleti alátámasztásául minden nyelv mélystruktúrájaként kínálja fel magát.”, vö. MESCHONNIC 2007b. 405.

¹¹⁷ Melynek háttéréhez ld. Jakobson megjegyzését: „Chomsky epigonjai többnyire egy nyelven tudnak csak — angolul”, vö. STEINER 2009. I. 204.

¹¹⁸ Például: a szókincs, és a grammatika egyszerűsítése, korlátozása, az idiómák kizárása, vö. NIDA—TABER 1982. 2.

¹¹⁹ Meschonnic egyenesen „ethical monstrosity”-nek nevezi ezt az álláspontot, „translation into current language is first seeking currency with customers. Given that their business is conversion.” vö. MESCHONNIC 2007a. 53.

¹²⁰ Vö. PECSUK Ottó: „A dinamikus/funkcionális ekvivalencia jelentése E. A. Nida munkáiban”, in UŐ (ed): *A bibliarevizio műhelyéből*. Kálvin Kiadó, Budapest 2012. 44kk.

A bírálatok ellenére még mindig nagyon erős a Nida-kultusz a UBS-en belül, az 1999-es nairobi konferencián a *Theory and Practice of Translation* bírálatát is Nida „fordítástudományt meghatározó géniuszának” felidézésével kezdték, ld. a nem éppen legelőkelőbb Middle Tennessee University Angol Tan-székén tanító Timothy Wiltnek a tanulmányát: WILT 2002. 12.

¹²¹ Vö. PECSUK 2012a. 48.

¹²² Vö. LONG 2005. 4–5. Lynne Long az angliai Warwick egyetemének oktatója volt a Centre for Translation and Comparative Cultural Studies 2009-es bezárásáig, kutatási területe a szent szövegek női fordítói, illetve a liturgia fordítása. A könyv recenziója: <http://www.akademiai.com/doi/abs/10.1556/Acr.14.2013.1.7>

¹²³ Publikálva: GUTT 1991. (A továbbiakban a disszertáció oldalszámozására hivatkozom.)

szet irányából közelítve a hallgató világképének pszichológiai fogalmát (subset of the hearer’s assumptions about the world) tekinti a szöveg értelmezési keretének.¹²⁴

Az új magyar fordítások háttere és kritikai visszhangja

A szent nyelvek fordíthatóságának kérdésére irányuló, most vázolt elgondolások magyar recepcióját is a XX. századi magyar bibliafordításra vonatkozó, nagyrészt protestáns irodalomban is megvizsgáltam.¹²⁵

A Károli-Biblia 1908-as, Szász Károly-féle revízióját követően a Brit és Külföldi Bibliatársulat Czeglédy Sándort (ószövetségi rész) és Raffay Sándort (újszövetségi rész) bízta meg egy átdolgozás elkészítésével, mely 1938-ban próbakiadásként meg is jelent, de az erős bírálatok hatására nem került használatba, hanem Czeglédy átdolgozásában az 1947/48-ban meginduló újabb revízió kiinduló-szövege lett.¹²⁶

Czeglédy revíziója Szász Károlyt követi a „helyes értelem és a nyelvtani szabatoság” célkitűzésével, de egyet ért Masznyik Endrével is,¹²⁷ hogy „a betű helyett a Lelket szólaltassa meg, vagyis, hogy a Szentírásnak ne a szavait, hanem gondolatait fejezze ki híven, világosan, szabatosan és magyarosan”, és azzal számol, hogy sem modern, sem irodalmi olvasmánnyá nem tehető, de a Lélek tüzének kell keresztül izzani rajta.¹²⁸

Az 1951-ben kiadott próbaüzetekben Pákozdy László Márton bevezető tanulmánya ad támpontot a fordítás elméleti kérdéseire vonatkozó nemzetközi irodalom fogadtatásához.¹²⁹ Egyetértőleg hivatkozik Eugene Nida 1951-es, a *Bible Translator* folyóiratban megjelent cikkére,¹³⁰ mely általánosságban érinti a revízió gyakorlati (helyesírási, lexikális, szintaktikai, stilisztikai és szervezési) kérdéseit, felvetve a parafrázis hasznosságát a szó szerintiességgel szemben, de ebben még nincs szó ekvivalenciáról. Lényegileg azonban Rosenzweig álláspontját fogadja el:

A fordítónak nem kötelessége, hogy az ősi szöveget felfinomítsa, mert ez hamisítás lenne. Nem szabad a szöveg monotonitását eltüntetnie pl. azzal, hogy az egy fejezetben sokszor előforduló ugyanazon szót vagy kifejezést mindig más és más rokonszóval helyettesíti. A Biblia mélyebb megértésének ugyanis egyik feltétele, hogy az olvasó figyeljen a bibliai üzenet vezérszavaira, amelyeket a szentírók nagyon is tudatosan helyeztek el szövegükben és nem szűntek meg ismételni. Az egyik külföldi, talán legmodernebb és legtökéletesebb bibliafordításnak az egyik társszerzője így ír erről a kérdéstről: «Ha valahol hangösszecsendülések, szavak, szóösszefüggések egy szakasz különböző részeiben, különböző szakaszokban, különböző könyvekben sajátos és földeríthető

¹²⁴ Vö. GUTT 1991. 44.

¹²⁵ A római katolikus bibliafordítások elvi háttéréről alig érhető el információ. A Szent István Társulat kiadásában megjelent fordítás a Jeruzsálemi Bibliát tekinti mintának, vö. JELENITS 2014. 84; a Békés-Dalos fordításban pedig „még ha akkoriban nem is a Nida-féle terminológiát használták — a formális ekvivalencia helyett valamiképpen a dinamikus vagy funkcionális ekvivalencia elvét fogalmazták meg a maguk számára és követték munkájuk során.”, vö. DEJCSICS 2014. 93.

¹²⁶ Vö. VLADÁR 2012. 9.

¹²⁷ Vö. MASZNYIK 1925.

¹²⁸ Vö. CZEGLÉDY 1940. 161. és 167–168.

¹²⁹ Vö. PÁKOZDY 1951. I–XV.

¹³⁰ Vö. NIDA 1951. 3–17.

összefüggés jellegével, egymást értelemszerűleg segítve, megvilágosítva és kiegészítve ismétlődnek, ott nagyon hallgatni kell erre az ismétlődésre, hogy mit tanít. A bibliai tanítás gyakran legdrágább mondanivalóját nem adja nyíltan elő, hanem úgy találtatja meg —nem kriptológiával és allegorizálással, hanem— ennek a jelentőséggel teljes ismétlésnek egyik helytől a másikig vert hídívén át, amelyet az elfogulatlan figyelemmel hallgatva olvasó fölismerhet.» (M. Buber — F. Rosenzweig: *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Berlin 1936. 32.)¹³¹

Az átdolgozás során világossá vált, hogy sokkal inkább egy új fordításra van szükség, amelynek ószövetségi része az 50-es évek közepéig Pákozdy, onnantól Tóth Kálmán vezetésével el is készült.¹³² Az újszövetségi rész próbakiadását 1964 és ’69 között Pröhle Károly és Varga Zsigmond vezetésével adták ki, de új elvek alapján Tóth Károly püspök átdolgozta,¹³³ így jelent meg 1975-ben. Az ószövetségi rész és az újszövetségi rész első változatának fordítói továbbra is a buberi(–rosenzweigi) irányt képviselték,¹³⁴ de a szuperrevízió már a nidai „dinamikus ekvivalencia” elvét vette alapul. (A fordítói elvek ilyesfajta kevert alkalmazásától a Bibliatársulat éles hangú bírálatban határolódott el 2012-ben, a Veritas Kiadónál megjelent Károli-revízió kapcsán.¹³⁵)

Az 1975-ös fordítás 1990-es revíziója az időközben revideált nidai–de waardi, immár funkcionálisnak nevezett ekvivalencia elvét igyekezett érvényesíteni, ezt de Waard személyesen felügyelte, de következetes alkalmazására ekkor sem került sor.¹³⁶ A 2014-es revízió ugyanezen az elvi háttér alapján dolgozott, az UBS fordítói konzultánsának felügyelete mellett.

A XX. századi magyar bibliafordítások legtöbbet tárgyalt kérdése a stílus, pontosabban fogalmazva a nyelvezet megválasztása. Az Újszövetség görög nyelvéről az általam elért szerzők közül egyedül Varga Zsigmond ír részletesebben, de ő is megmarad a stílus keleties vonásainak rövid kiemelésénél: a változatosság hiányát emeli ki, az ismétlődést és az egymásután következő részletek egymáshoz való viszonyának jelöletlenségét, azaz hogy az elbeszélő a gondolati kapcsolás értelmezését rábízta az olvasóra.¹³⁷ Ezentúl csak utalásokat találunk az Újszövetség nyelvére vonatkozóan: Victor János például azt írja, hogy „vannak már az író szempontjából is archaizáló részek, és vannak olyanok, amelyekben az író a maga kora nyelvén szól. Jobban mondva a maga kora valamelyik nyelvén ...”¹³⁸

¹³¹ Vö. PÁKOZDY 1951. IX–X

¹³² Részletesebb leírását ld. KARASSZON 2014.

¹³³ Vö. VLADÁR 2012. 11.

¹³⁴ Vö. KARASSZON 2003. 197. — „Előttünk valami olyan cél lebegett és lebeg, amelyet Martin Buber, a nemrégiben elhunyt zsidó vallásfilozófus, a német nyelv párját ritkító művésze csodálatos német nyelvű Ószövetség-fordításáról mondott egyik méltatója: «... Önnek az volt a gondja, hogy a Bibliát ne tegye könnyebbé, mint amilyen. Ami világos, az Önnél világos, ami nehéz, az nehéz, és ami érthetetlen, az érthetetlen. Nem ámítja el semmivel az olvasót, és nem ajándékoz neki semmit.» (Gerschom Scholem)”, vö. VARGA 1966. 6–7.

¹³⁵ Ld. *A Magyar Bibliatársulat Alapítvány Kuratóriumának állásfoglalása a Protestáns Média Alapítvány által készített és a Veritas Kiadó által megjelentetett új Károli-revízióval (2011) kapcsolatban*. 2. pont. <http://bibliatarsulat.hu/?p=2814> (megtekintve: 2015. szeptember 3-án).

¹³⁶ Vö. PECSUK 2014. 128.

¹³⁷ Vö. VARGA 1966. 6.

¹³⁸ Vö. VICTOR 1940. 102.

A teológusok tartózkodó véleménynyilvánítása után meglepő a bibliafordítás munkáját értékelő, ill. abban részt vevő magyar nyelvészek határozott álláspontja. A görögül —saját bevallása szerint— nem tudó Bárczi Géza szerint: „Az eredeti szövegek, melyek a kortársaknak szóltak nem voltak régieskedők, hanem egyszerű, cicomázatlan nyelven szóltak hozzájuk, s a modern, egyszerű és világos fordítás jobban megközelíti a biblia eredeti hangnemét, mint a magyar hagyomány.”¹³⁹ A katolikus fordítás munkájában részt vevő nyelvi lektor, Ruzsiczky Éva szerint: „A Biblia könyvei —minthogy más-más korból valók és több szerzőtől származnak— nyelvi-stiláris szempontból eltérnek egymástól. Egészében véve mégis elmondható, hogy közelebb állnak koruk beszélt nyelvéhez, mint az akkori emelkedett irodalmi nyelvhez, még ha olyan gondosan fogalmazott is a szerző, mint például az Újszövetség könyveinek írói közül Lukács evangélista vagy Pál apostol. Innen érthető: már a Hetvenes-fordításban is bátran alkalmaztak a fordítók különféle beszélt nyelvi, sőt nyelvjárási elemeket (ezek közelebb álltak olvasóik nyelvhasználatához, mint az emelkedett irodalmi kifejezések!), később pedig mintegy követelménnyé vált, hogy a Biblia fordítója saját kora beszélt nyelvét használja.”¹⁴⁰ Sajnos írásából nem derül ki, hogy e véleményét mire, vagy kire alapozza, de az újszövetségi görög nyelv mint „beszélt nyelv” semmitmondó toposza beitta magát a magyar teológiai és nyelvész közvélekedésbe. Visszaértünk Kelsosnak Órigenésnél olvasható, akkor lebecsülésnek, sértésnek szánt véleményéhez, hogy az Újszövetség a matrózok nyelvén íródott (*Contra Celsum* I,62), és ez a hang elnyomta a Victor Jánosok józan belátását, aki szerint „a Biblia eredeti nyelve maga is már ... «egyházi nyelv».”¹⁴¹

A következmény pedig az, hogy a bibliafordítás célnyelveként a mai magyar nyelvet, az élő nyelvet jelölik meg. Ez alatt Mészöly Gedeon 1921-ben még a „mai irodalmi nyelvet” érti,¹⁴² amint a Békés Gellért és Dalos Patrik is ’49–51-ben,¹⁴³ és Budai Gergely ’59-ben,¹⁴⁴ másfél évtizeddel később az amerikai Nida kézikönyve alapján Ruzsiczky a beszélt nyelvhez közelítő nyelvben látja a megoldást, melyet egyszer úgy ír le, mint amely nem túlságosan mai, máskor pedig mint a 25–35 közötti korosztály nyelvét (szociális helyzet vagy iskolázottság meghatározása nélkül),¹⁴⁵ a protestáns újfordítású Biblia magyar nyelvi lektora, B. Lőrinczy Éva pedig „a mai magyar emelkedett köznyelv”-et célozza meg.¹⁴⁶ Konkrétumként csak a szóismétlés elkerülését említi, mely „egyértelműen fölöslegesnek látszott. ... a fordítók, ahol csak lehetett, megszüntették a bizony meglehetősen nagy számban előfordult fölösleges szóismétléseket.”¹⁴⁷ Nyelvész-ként ő is azon az állásponton van, hogy a „gondolati tartalom” megragadható a nyelv lehántása után, és felöltöztethető a magyar nyelvi kifejezőeszközökkel. Két „pólusként”

¹³⁹ Vö. BÁRCZI 1975. 752.

¹⁴⁰ Vö. RUZSICZKY 1981. 417.

¹⁴¹ Vö. VICTOR 1940. 103.

¹⁴² Vö. MÉSZÖLY 1922. 85.

¹⁴³ Vö. DEJCSICS 2014. 92–93.

¹⁴⁴ Vö. BUDAI 1959. 29. — A protestáns fordítóbizottság ószövetségi része is a ’75-ös fordítás készítésekor ugyanezen az állásponton van, vö. KARASSZON 2003. 197.

¹⁴⁵ Vö. RUZSICZKY 1976. 8–10.

¹⁴⁶ Vö. LŐRINCZY 1978. 390.

¹⁴⁷ Uo. 396.

írja le „az eredeti szövegekben foglalt tartalmat” és „a XX. század végi magyar nyelvi kifejezőeszközöket”, ami a schleiermacheri fordításfelfogás sajátos parafrázisa lehet, a szerzői szándék és az olvasói befogadás feszültségének naiv feloldása. Mindemögött Nida recepció-elgondolásának kritikátlan elfogadása áll: „«nem akkor lesz hű a fordításunk, ha szót szóval fordítunk, és megtartjuk az eredeti mondatszerkezetet, szórendet, hanem ha a magyar olvasó azt érti a fordított szöveg olvasása közben, amit az író héberül, illetve görögül kifejezni akart.» ... valóban az egyetlen lehetséges és korszerű felfogás.”¹⁴⁸

Ebben a közegben nagy szükség volna Meschonnic józan formalizmusának megértésére, miszerint a szöveg beszéd-jellegének „visszaadása” nem mesterségesen leegyszerűsített szókincs vagy szintaxis kérdése, ami azután „igény szerint” díszíthető némi stílussal is, hanem legfőképpen a beszéd ritmusának, mint a beszéd szervezőjének megőrzése.¹⁴⁹

A fordítással és „elveivel” egyetértők kórusába (amelyet az elégedetlenkedőknek csak a morgolódása kísért) kevés „disszonáns” hang vegyült. Fialat filológusként Déri Balázs egy, a modern zsolnárfordításokról (még baptistaként, katolizálása előtt) írott esszéjében¹⁵⁰ Christine Mohrmann, Roman Jakobson, Walter Benjamin és Franz Rosenzweig elvei alapján fogalmazta meg a Károli–Káldy-hagyományba belesimuló új, ráadásul lehetőség szerint ökumenikus fordítás irányát:

Az ismétlődő párhuzamosságon alapuló költészet [Jakobson terminusa a zsolnárok ún. gondolatritmusára] fordítása ellenkezik a „dinamikus megfelelés” elvének ... alkalmazásával, amelyet kiskartva és lekezelően állítanak szembe a fordítások nyelvi lektorai és a mögöttük álló stilisztikanyelvészek a „szóról szóra” való fordítással. Valójában az előbbi módszer ... az esetek jó részében az egyénieskedő ötletek tudományos színezetű indoklásának tűnik. Régi fordítók ösztönösen is jobban érezték, hol kell hűtlenül hűnek maradniuk az eredeti szelleméhez („Reddere sensum, non verba”) és hol kell „szóról szóra” fordítva a zsolnároskönyv, illetve a Biblia egészén belül következetesen használniuk például a terminusértékű, egyszersmind versszerkezeti elemként is vizsgálatra alkalmas elemeket, ha ez nem jelenti a befogadó nyelv törvényeivel való ellenkezést. Az ismétlődő szavak (az új fordítások legfájdalmasabb veszteségei) gondolati és versszerkezeti tartópillérek. Egy példa: az 1. zsolná a „gonosz–bűnös” és „igaz” ellentétére épül föl, s ez az ellentét húzódik végig a zsolnároskönyv egészén; újabb szinonimák bevezetése, amelyet a magyar nyelv törvényei itt egyébként sem kívántak meg, csak bizonytalanná teszik a belső összefüggések felismerését. (A héber *resá'im* — 'gonosz' megfelelői például az 1973-as fordításban: gonosz, bűnös, istentelen, álnok, galád, gáncsokkodó, leselkedő — csak az első 50 zsolnárból!)¹⁵¹

Déri további kritikája elsősorban stilisztikai jellegű: a héber zsolnárszöveg párhuzamos mondattagjai korlátozott számú hangsúlyos elemének megfelelően „kerülendők a szószaporító, terjengős betoldások. A nyelvi redundancia olyan hovatovább üldözött elemeit azonban, mint a [birtokos] névmásokat ... a köznyelvben megszokottnál gyakrabban, ízlésesen, a magyar bibliás nyelvi hagyománnyal megegyezően lehet és kell

¹⁴⁸ Uo. 390.

¹⁴⁹ Vö. MESCHONNIC 2007a. 64. Meschonnic arra figyelmeztet, hogy a Biblia ritmikája nem redukálható a mi görög eredetű ritmusfogalmunkra, vö. uo. 120.

¹⁵⁰ DÉRI 1989. 336–340.

¹⁵¹ Uo. 338–339.

alkalmazni;”, Rosenzweig véleményének részben megfelelően ugyanis „ezek sokszor a szöveg «ritmusos», akadálymentesen gördülő megformálásának eszközei, és különösen nagy szerepük van az élőszóval (recitálva vagy felolvasva) történő előadásban.” Legalábbis a költői részekben megtarthatónak vélte azokat a régies nyelvi elemeket is, amelyek a klasszikus magyar irodalom közoktatásbeli kánonjában előfordulnak. Ez nem csak valamiféle egyéni irodalmi ízlés kérdése: „A nyelvnek az «érthetővé tétellel» indokolt deszakralizálása, a *saeculum* nyelvi ideáljainak mindenáron való kiszolgálása a szekularizáció tünete, sőt maga is elébe megy annak, hiszen a köznyelv sokszor irgalmasabb a maga hagyományos, régies fordulataival szemben. Filmcímbe megteszi ma is a «frigyláda», a fordítónak újítani kell: «a szövetség ládája». A felebarát lesz: embertárs, honfitárs.”¹⁵²

Esettanulmány:

A καὶ kötőszó fordításának problémája az Újszövetségben

Választásom indokolásra szorul, hiszen az, hogy egy önálló jelentéssel alig bíró καὶ szócska legyen a szent szöveg fordítási problémáit vizsgáló esettanulmány alapja, joggal válthatna ki értetlenséget. De a καὶ nemcsak az Újszövetség második leggyakoribb szava (a névelő után), de a szöveg legszámosabb és korántsem jelentéktelen változásai a 70-es évek újabb fordításaiban szintén e kis szócska rovására írhatók. Ugyanakkor a καὶ kötőszó ragyogó példája annak is, hogy egy stilárisnak mondott változtatás hogyan módosíthatja a szöveg jelentését.

Az Újszövetség-fordítás felől vizsgálva a καὶ kötőszó használatát, két területet szokás kiemelni: leggyakrabban a καὶ *jelentését* vizsgálják, tehát szemantikai szempontból, ritkábban a mondatkezdő καὶ *használatát*, szintaktikai, illetve funkcionális szempontból. (Ez utóbbi vizsgálatok általában figyelmen kívül hagyják a καὶ felsorolásban történő használatát.) A καὶ kötőszó szófajából adódóan a szemantikai és a szintaktikai vizsgálat határa nem egyértelmű, hiszen a kötőszó jelentésével meghatározza a tagok szintaktikai viszonyát (ez esetenként fordítva is megtörténhet).

A καὶ jelentését az egyes szótárak és nyelvtanok eltérő pontossággal igyekeznek meghatározni. A. T. Robertson három fő használatát emeli ki: adjunktív (hozzáadó: ’is’), aszcenzív (fokozó: ’sőt’) és pusztán konnektív (kötő: ’és’) jelentésekben.¹⁵³

A Liddel–Scott lexikon két alapjelentésre osztja fel a καὶ használatát: kopulatív, ill. a robertsoni első két kategóriát összevonva, a kötőszó egyéb használata.¹⁵⁴ Az első csoporton belül a kötőszó használata szerint megkülönböztet: I. szavakat vagy mondatokat összekapcsoló; II. mondatkezdő; III. azonosság, összevetés vagy ellentét kifejezése után, ill. egyidejűség kifejezésére használt; IV. egy állításhoz tagadást kapcsoló; V. korrelatív értelemben használt (’nemcsak ..., hanem ... is’) és VI. anakolouthonban álló καὶ kötőszót. A második csoportban kilenc egyéb használatot különböztet meg, ezek

¹⁵² Uo. 339.

¹⁵³ Vö. ROBERTSON 1914. 1180–1181.

¹⁵⁴ Vö. LIDDELL—SCOTT—JONES 1969. 857–858.

közül csak a harmadikban van a *καὶ*-nak sajátos szintaktikai szerepe: mikor apodosisban, időhatározó kötőszó után használatos.

Karl-Heinz Pridik az *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament καὶ* szócikkében¹⁵⁵ a szabályosnak tekintett kapcsolatos mellérendelő értelmén túl 11 sajátos használatot sorol fel, melyekben a *καὶ* mintegy helyettesít más kötőszókat, kapcsolóelemeket. Így említi az idő- és célhatározó kötőszókat; a vonatkozó névmást; ill. hogy állhat ὄτι/participium/acc.c.inf-es szerkezet helyett; apodosisban, időhatározó kötőszó után; hendiadyoinban; következményként feltett kérdésben; értelmezőt kapcsolva, ill. ellentétes vagy megengedő értelemben.

Mellőzve a további szótárak és lexikonok bemutatását, összegzésként elmondható, hogy ezek a művek csak a szemantikai lehetőségek bemutatására szorítkoznak, egynéhány példa felsorolásával, ez azonban nem elegendő ahhoz, hogy a további előfordulások megfelelő bizonyossággal kategorizálhatók legyenek. Azaz a fordító általában a magatetszése szerint választ a lehetséges jelentések közül.

Az Újszövetség-fordításban a *καὶ* kötőszó használatának pontosabb leírására van szükség, amire van is példa egyes újszövetségi iratok esetében. Részletes elemzést ad Marius Reiser a „Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur” c. munkájában a *καὶ* kötőszó használatáról 39 oldalon keresztül,¹⁵⁶ ill. Stephanie L. Black a „Sentence Conjunctions in the Gospel of Matthew. *καὶ*, δέ, τότε, γὰρ, οὖν and Asyndeton in Narrativ Discourse” c. munkájában a mondatkezdő *καὶ* használatáról 34 oldalon.¹⁵⁷

A *καὶ* klasszikus görög használatának mértékadó leírását adja Denniston „The Greek Particles” c. monográfiájában,¹⁵⁸ melyben a korábbi grammatikák kategóriáira épít, de ő csak a Kr. e. 320-ig terjedő korszak irodalmát vizsgálja. 1962-ben jelent meg Thrall „Greek Particles in the New Testament” c. munkája,¹⁵⁹ majd ’69-ben Blomquist „Greek Particles in Hellenistic Prose” c. munkája,¹⁶⁰ melyek nem lépnek tovább a Denniston által is követett kategóriáktól. A XX. század utolsó két évtizedében viszont számos cikk jelent meg, amelyek már a diszkurzuselemzés keretében vizsgálják a *καὶ* kötőszó használatát, ezek azonban nem tartoznak a bibliai tudományok fő irányaihoz.¹⁶¹ Kivételt jelent talán Vern S. Poythressnek a *Novum Testamentum* hasábjain 1982-ben megjelent írása, melyben a János evangélium mondatkapcsoló kötőszó-használatát elemzi, a kontextuális tényező hatását vizsgálva a kötőszavak használatában.¹⁶²

Ezzel voltaképpen visszatért a kutatás a XIX–XX. századi pozitivizmus taxonomikus meghatározottságától ahhoz a XVI. században már megfogalmazott szemlélethez, melyet Devarius „De Graecae linguae particulis” c. 1588-ban megjelent munkájában

¹⁵⁵ Vö. KITTEL 1978. 558–559.

¹⁵⁶ Vö. REISER 1984. 99–138.

¹⁵⁷ Az itt következő tudománytörténeti áttekintésben öt követem, vö. BLACK 2002. 19–22.

¹⁵⁸ Vö. DENNISTON 1954.

¹⁵⁹ Vö. THRALL 1962.

¹⁶⁰ Vö. BLOMQUIST 1969

¹⁶¹ Felsorolásukat ld. BLACK 2002. 20. 18. jegyzet.

¹⁶² Vö. POYTHRESS 1984. 312–340.

úgy ír le, hogy egy szó saját jelentésén (*significatio*) túl más nyomatékot és minőséget (*vis et qualitas*) is nyer abból a szövegből, melynek részét képezi (*ex modo sermonis*).¹⁶³

A taxonómikus definíciók használhatóságát kétségbevonja a lengyel-magyar nyelvész-professzor, Janusz Bańcerowski is;¹⁶⁴ az ő érvelését felhasználva elmondható, hogy a καὶ kötőszóként, mégpedig kapcsolatos mellérendelő kötőszóként történő definiálása magában hordozza lehetséges jelentéseinek korlátozását. Erre többen is rámutattak, részben a καὶ írásjel-helyettesítő szerepét feltételezve,¹⁶⁵ részben kohéziós szerepét hangsúlyozva. Az előbbi —bár fontos kérdéseket vet föl— következtetéseiben aligha tekinthető bizonyítottnak, ezért csak ez utóbbi kérdéssel foglalkozom.

A mondatokat kapcsoló kötőszók vizsgálata során kiderült, hogy a mondatokból szöveggé szerveződő nyelvi formák nem vizsgálhatók a mondatgrammatika, csak valamilyen szöveggrammatika keretein belül.¹⁶⁶ Így a mondatkapcsoló kötőszók vizsgálata a szövegen belüli kohézió kutatás kérdésévé vált a mai fordítástudományban.¹⁶⁷

Amikor a hagyományos bibliaigörög grammatikák (pl. Blass–Debrunner–Funk §438) a mellérendelő kötőszókat mint kopulatív, diszjunktív, adverbatív, konsekutív, kauzális vagy koncesszív értelműeket kategorizálják, akkor e viszony meghatározásában a fő szerepet a kötőszónak tulajdonítják.¹⁶⁸ A másik végletet képviseli már a XX. század első harmadában Dana és Mantey, majd később Halliday és Hasan, akik szerint —legalábbis— a καὶ teljesen színtelen kötőelem, nem ad semmiféle jelentést a megelőző és a következő állításokhoz.¹⁶⁹ Robertson viszont egyenesen azt mondja, hogy a kötőszó teszi egyértelművé a kapcsolatot a tagok között.¹⁷⁰ Young szerint az újszövetségi szerzők a klasszikus gyakorlat szerint használták a kötőszókat mondatok és bekezdések közötti szemantikai kapcsolatok jelzésére.¹⁷¹ Porter pedig a partikulák közé sorolja a kötőszókat, melyek szubjektív szemantikai árnyalatok jelzésére szolgálnak.¹⁷² Wallace már jelzi a kontextus figyelembevételének fontosságát, de csak abban, hogy lehetséges meghatározott jelentések közül melyiket kell választani az adott kontextusban.¹⁷³

Levinsohn, majd Black az „unmarked connector” terminust vezették be a καὶ leírására, tehát a két összekapcsolt tag viszonyának meghatározásában minimális szerepet

¹⁶³ Vö. BLACK 2002. 22. 23. jegyzet.

¹⁶⁴ „A taxonómikus definíció felépítése hierarchikus jellegű, amely a genus proximum és a differentia specifica logikai elvnek van alárendelve. A feltételezett és a deklarált precizitás ellenére a taxonómikus definíciókban szembevetendő a genus proximum kiválasztásával kapcsolatos önkényesség, pedig ez meghatározza az előzetes kategorizációt is.” Vö. BAŃCZEROWSKI 1999. 194.

¹⁶⁵ Például Fred Karlson a NW Regional ETS Meeting 2010. február 27-i ülésén tartott előadásában, mely olvasható: http://bible.org/assets/worddocs/karlson_kaigar.zip internetcímen.

¹⁶⁶ Vö. HALLIDAY—HASAN 1976; BEAUGRANDE—DRESSLER 2000.

¹⁶⁷ A magyar fordítástudományból ld. KLAUDY 1987; KLAUDY 2004. 389–407. KÁROLY 2002.

¹⁶⁸ Vö. BLACK 2002. 49.

¹⁶⁹ Vö. DANA—MANTEY 1927. 239. Idézi BLACK 2002. 49.

¹⁷⁰ „The Greeks, especially in the literary style, felt the propriety of the inner relation of the various independent sentences that composed a paragraph. This was not merely an artistic device, but a logical expression of coherence of thought. ROBERTSON 1914. 443.

¹⁷¹ Vö. YOUNG 1984. 179, idézi BLACK 2002. 50.

¹⁷² Vö. PORTER 1994. 204–205, idézi BLACK 2002. uo.

¹⁷³ Vö. BLACK 2002. 50–51. (WALLACE 1996. 670–674.)

tulajdonítanak a kötőszónak. Elemzésében Levinsohn ugyan különbséget tesz a szintoptikus evangéliumok és az Acta, ill. a János evangéliumának szövege között, tekintettel arra, hogy a János evangéliumában rendszeres az aszindeton használata,¹⁷⁴ de Buth, aki egyébként elfogadja Levinsohnnek ezt a különbségtételét, Jánosnál is úgy határozza meg a *καὶ* használatát, mint amely egymással szoros kapcsolatban álló, némi folyamatossgot tükröző mondatok között szokott állni, tkp. a „mellérendelt azonosság” (coordinated sameness) jelölője.¹⁷⁵ Poythress pedig úgy határozza meg, mint amely szorosan kapcsolódó gondolatokat tartalmazó mondatokat kapcsol, esetenként továbblépve az elsőről a másodikra.¹⁷⁶ Black szerint a kontinuitás a *καὶ* alapvető szemantikai értéke az általa vizsgált mátéi narratív szövegekben, de a szemantikai meghatározottság igen alacsony szintjén, ezért képes igen különböző szemantikai kapcsolatban álló mondatok közötti kapcsolat kifejezésére.¹⁷⁷

Ez a rövid áttekintés is jelzi, hogy a kapcsolat meghatározásában a kötőszónak és a kontextusnak tulajdonított hangsúly tág határok között ingadozik. A klasszikusnak nevezhető nyelvtanok inkább a kötőszónak tulajdonítják, újabban viszont nagyobb hangsúlyt kap a kontextus meghatározó szerepe.

A magyar fordításban a *καὶ* kötőszó és a kontextus által meghatározott jelentés visszaadására két lehetőség van: az „és” kötőszó hasonló, a kontextus jelentésmeghatározó szerepére támaszkodó használata; vagy egy a(z adott) kontextustól kevésbé függő kötőszó alkalmazása. A két lehetőség tulajdonképpen a fent vázolt kötőszó–kontextus meghatározottság két lehetséges irányát jelzi, a második lehetőség konkrét nyelvi megvalósulásai azonban számos változatot mutatnak, azaz nem csak más mellé- vagy alárendelő kötőszók alkalmazhatók a *καὶ* helyén, hanem az „és” kötőszó jelentése pontosítható egy partikulával is, vagy helyettesíthető más típusú tagmondatkapcsolással (pl. vonatkozó mellékmondat, ld. a Mk 5,20 példáját alább).

Lássunk néhány példát e két megoldási lehetőségre! A Mt 5,15-ben a *καὶ* egy konzekutív értelmű tagmondatot kapcsol: οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον ἀλλ’ ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ — *A lámpást sem azért gyújtják meg, hogy a véka alá, hanem hogy a lámpatartóra tegyék, és akkor világít mindenkinek a házban.*¹⁷⁸ E fordításban (ÚF) az első *καὶ* helyén a célhatározó értelemben használt „hogy” alárendelő kötőszó áll, a második esetben ugyanezen mondatban a *καὶ* helyén „és” + „akkor” partikula áll. A példában a héber költészet jellegzetes ritmikáját megadó gondolatpárhuzam (egyben szintaktikai párhuzamosság) megőrzésére jobb volna egyező módon fordítani mindkét *καὶ* kötőszót: *Lámpást sem azért gyújtanak, hogy a véka alá tegyék, hanem a lámpatartóra, hogy világítson mindenkinek a házban.*¹⁷⁹

¹⁷⁴ Vö. LEVINSOHN 1992. 81–82.

¹⁷⁵ Vö. BUTH 1992. 157. idézi BLACK 2002. 113.

¹⁷⁶ Vö. POYTHRESS 1984. 323–324.

¹⁷⁷ Vö. BLACK 2002. uo.

¹⁷⁸ *Protestáns Újfordítású Biblia*. Kálvin Kiadó, Budapest 1990. [A továbbiakban: ÚF.]

¹⁷⁹ *Revíziós javaslat 2010*. Készítette Vladár Gábor és Hanula Gergely a Magyar Bibliatársulat felkérésére. [A továbbiakban: Rev. 2010; ill. a későbbiek Rev. 2011]

A Mt 8,9-ben a tíz rövid, gyakran csak állítmányból álló tagmondat között hat ízben áll *καὶ* kötőszó (a három aszindetonos tagmondat alárendelő, az első tagmondatban álló *καὶ* pedig módosító értelmű a magyarázó *γὰρ* mellett):

*καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπος εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ’ ἐμαυτὸν στρατιώτας,
καὶ λέγω τούτῳ, Πορεύθητι, καὶ πορεύεται,
καὶ ἄλλῳ, Ἔρχου, καὶ ἔρχεται,
καὶ τῷ δούλῳ μου, Ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.*

A kontextusból kiderül, hogy a versben foglalt párbeszéd fiktív, a parancsok nem hangzottak el, pusztán a protasis–apodosis viszony ábrázolására szolgálnak példaként, ezért visszaadhatók a magyar „ha” — „akkor” kötőszó—partikula párossal is:

*Mert én is hatalom alatt álló ember vagyok, nekem is vannak alárendelt katonáim.
És ha azt mondom az egyiknek: menj el, akkor elmegy,
és a másiknak: gyere ide, akkor idejön,
vagy ha szólok a szolgáltnak: tedd meg ezt, akkor megteszi. (Rev. 2010.)*

Vagy megmaradhat a kérdéses pontokon az „és”-sel történő fordítás:

*Mert én is hatalom alatt álló ember vagyok, és nekem is vannak alárendelt katonáim.
Mondom az egyiknek: Menj el! – és elmegy,
a másiknak: Jöjj ide! – és idejön,
vagy szólok a szolgáltnak: tedd meg ezt! – és megteszi. (ÚF)*

De nem okoz megértési nehézséget egy — a kötőszó vonatkozásában — szószerinti fordítás sem:

*Mert én is hatalom alatt álló ember vagyok, nekem is vannak alárendelt katonáim.
És mondom ennek: Menj el! – és elmegy,
és egy másiknak: Jöjj ide! – és idejön,
és a szolgáltnak: tedd meg ezt! – és megteszi. (saját fordítás)*

Az „és” helyettesítésére számos lehetőség adódik, de ezek jelentése határozottabb, azaz korlátozottabb az eredetihez képest, tehát egy ilyen fordítás leszűkíti az eredeti szöveg lehetséges jelentéseinek körét. A Mk 5,20 fordításában például (*καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο κηρῦσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον*) az ÚF a *καὶ*-t vonatkozó mellékmondatral és „azután” árnyaló partikulával¹⁸⁰ adja vissza: *Az pedig elment, és hirdetni kezdte a Tízvárosban, hogy milyen nagy jót tett vele Jézus, amin azután mindenki csodálkozott.* Ez esetben a vonatkozó névmással kezdődő mondat a megelőző tagmondatot jelöli (*milyen nagy jót tett vele Jézus*), így az utolsó tagmondat állítmánya erre vonatkozik: „mindenki csodálkozott azon, hogy milyen nagy jót tett vele Jézus”. A csodatörténeteket záró *καὶ πάντες ἐθαύμαζον/σαν* viszont a csoda egészére vonatkozik, amit jól ad vissza az ÚF a Lk 11,14-ben, ahol új mondatot kezdve, a mellérendelő „pedig”-gel fordítja: *A sokaság pedig elcsodálkozott.* A vizsgált Mk 5,20-ban ugyanakkor lehetőség van arra is, hogy a magyar fordítás megőrizze a legkevésbé jelölt formát: *Az pedig elment, és hirdetni kezdte a Tízvárosban, hogy milyen nagy dolgot tett vele Jézus, és mindenki csodálkozott.* (Rev. 2011)

¹⁸⁰ Vö. KESZLER 1995. 293–308; PÉTERI 2001. 94–102.

A sémi $\kappa\alpha\iota$. A kutatók jelentős része azt feltételezi, hogy az evangéliumok és az Acta szövegében a $\kappa\alpha\iota$ a sémi *waw* prepozíció fordításaként szerepel, amint a LXX-ban is. Eszerint azonban ezekben a szövegekben jelentősen több $\kappa\alpha\iota$ kötőszónak kellene előfordulnia, mint egyéb hellenista prózaszövegekben. Marius Reiser, mainzi katolikus újszövetséges, a hellenista kor kutatója Márk evangéliumát vizsgálva kimutatta, hogy az egykorú hellenista narratív szövegekben és a Márk evangéliumában nincs jelentős mennyiségi eltérés a $\kappa\alpha\iota$ használatában. Randall Buth pedig a bibliai nyelvek összehasonlításából arra a következtetésre jutott,¹⁸¹ hogy mivel a görög ’és’ jelentésű kötőszóként két szót különböztet meg ($\kappa\alpha\iota$ és $\delta\epsilon$), a héber/ arám viszont csak egyet ismer (*waw*), ezért rendszeresen csak a $\kappa\alpha\iota$ szerepel a fordításban, és a szerzők a természetesnek tekinthető $\kappa\alpha\iota$ helyett csak okkal használtak $\delta\epsilon$ kötőszót. Sémi használatról tehát csak ott beszélhetünk, ahol a görög szabályok szerint $\delta\epsilon$ -nek kellene állnia, mégis $\kappa\alpha\iota$ szerepel. Buth érvelése itt figyelmen kívül hagyja a $\kappa\alpha\iota$ klasszikus normák szerinti adverzatív használatát, amelyet nehéz volna elkülöníteni a $\delta\epsilon$ szabályos használatától.

Összességében elmondható, hogy a $\kappa\alpha\iota$ sémi használata nem tekinthető bizonyítottnak, másfelől pedig ez a diakrón, történeti megközelítés —ha el is fogadnánk— nem sokat adna a $\kappa\alpha\iota$ használatának megértéséhez.

Nem beszéltünk még a mondatkezdő $\kappa\alpha\iota$ egy másik fontos strukturáló szerepéről. Németh László azt írta 1929-ben a *Protestáns Szemlében*, hogy „A biblia rákényszeríti a fordítót a versre, s ha akarja, ha nem, belerántja a nagy költészetbe. A bibliában a gondolatok sorakoztatásmódja a vers. A mondatok rövidék és egyszerűek: Csak követni kell a fő- és mellékmondatok összehajlását s már kialakult a sajátos bibliai hullámlás, az a félig értelmi, félig zenei ritmus, amelyet a legügyetlenebb fordító sem ronthat el egészen. Aki szóról szóra, mondatról mondatra követi a bibliát, verset írt, anélkül, hogy verset akart volna írni. Ami az időmértékes és ütemes verselésben a láb és az ütem, az a bibliában a két vessző közé eső mondat-tag. S ezeknek a mondat-tagoknak az egymáshoz valóhelyes viszonyát: a biblia ritmusát, az értelem hű követése már biztosítja.” (Németh László: „A Vizsolyi-Biblia”, *Protestáns Szemle*, 1929.) De hasonló gondolat jelenik meg egy mai, középiskolásoknak szánt kulturális enciklopédiában is a „poliszindeton” címszó alatt: „a poliszindeton ... a bibliai nyelvet idézve ritmikus hullámlást ad a szövegnek”, és Márait idézi példaként: „Köszönet neked, mert szőke voltál. És neked, mert fehér voltál. És neked, mert a kezed szép volt. És neked, mert ostoba és szép voltál. És neked, mert okos és jókedvű voltál. És neked, mert türelmes és nagylelkű voltál. És neked, mert betakartad hajaddal arcomat, mikor megbuktam és rejtőzni akartam a világ előtt, s neked, mert tested meleget adott a testemnek, mikor fáztam az élet magányában. És neked, mert gyermeket szültél nekem. És neked, mert lefogod majd puha ujjakkal a szemem. És neked, mert kenyeret és bort adtál, mikor éhes és szomjas voltam.” (Füveskönyv, 37. rész) Ennek az egyszerű prózaritmusnak az egyik lényeges alkotó eleme a mondatkezdő $\kappa\alpha\iota$ kötőszó, mely a magyar irodalmi nyelvben mint a biblia nyelv ismertetőjegye honosodott meg.

¹⁸¹ Vö. BUTH 1981. 12–19., idézi BLACK 2002. 110. (Buth a SIL kutatói köréhez tartozik, bibliai nyelvekkel és kortörténettel foglalkozik.)

A szöveget ily módon strukturáló nyelvi elemek elkerülhetetlenségét jelzi az a változás, amely a XX. században kezdődött, és az ÚF-ban már nagyrészt végbement, amely az „és” jellegzetes ismertető szerepének megszüntetését tűzte ki célul. Végül is csupán felváltani tudta egy másik, hasonló szerepet betöltő nyelvi egységgel, az időhatározókkal, kiegészítve a velük rokon, következményességet (vagy időben egymásra következést) jelző határozószókkal, partikulákkal („mire”, „erre”, „aztán”). Az időhatározók idői jelentése gyakorlatilag megszűnik (pl. Lk 8,40-41, ahol a 40. verset kezdő „amikor” és a rákövetkező „ekkor” nem egymásra utaló időhatározók, ami a 41. verset kezdő *καὶ ἴδου* kezdőformulából egyértelműen látszik, de ugyanígy Mk 6,1-2; vagy Mk 8,17.34, stb.), és átveszik azt a strukturáló szerepet, amelyet korábban az „és” töltött be.

A Mk 6,45-51-ben jól látható az időhatározók strukturáló szerepe. Már a 45. vers kezdő „Ekkor” időhatározója is jelentéstelen az ÚF fordításban, hiszen az előző tagmondat egy összefoglaló megállapítás (*Akik pedig ettek a kenyerekből, ötezen voltak, csak férfiak*, ÚF), amelyre nem mutathat vissza, ráadásul ugyanezen tagmondatban van egy másik időhatározó is: „azonnal”.

⁴⁵ Καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον
καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν, ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον.

⁴⁶ καὶ ἀποταξάμενος αὐτοῖς ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι.

⁴⁷ καὶ ὀψίας γενομένης ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης,
καὶ αὐτὸς μόνος ἐπὶ τῆς γῆς.

⁴⁸ καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν, ἦν γὰρ ὁ ἄνεμος
ἐναντίος αὐτοῖς,
περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτὸς ἔρχεται πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ
τῆς θαλάσσης·
καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτοῦς.

⁴⁹ οἱ δὲ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἔδοξαν ὅτι
φάντασμα ἐστίν, καὶ ἀνέκραξαν·

⁵⁰ πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδον καὶ ἐταράχθησαν.
ὁ δὲ εὐθὺς ἐλάλησεν μετ’ αὐτῶν,
καὶ λέγει αὐτοῖς, Θαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε.

⁵¹ καὶ ἀνέβη πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος.
καὶ λίαν [ἐκ περισσοῦ] ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο,

⁴⁵ *Ekkor Jézus azonnal arra kényszerítette tanítványait, hogy szálljanak hajóba,
és menjenek át előre a túlsó partra Bétsaida felé, amíg ő elbocsátja a sokaságot.*

⁴⁶ *De miután elbúcsúzott tőlük, felment a hegyre imádkozni.*

⁴⁷ *Amikor beesteledett, a hajó a tenger közepén volt,
ő pedig a parton egyedül.*

⁴⁸ *Amikor meglátta, hogy mennyire küszködnek az evezéssel, mert ellenszelük van,
a negyedik éjszakai őrváltás idején a tengeren járva közeledett feléjük,
és el akart menni mellettük.*

⁴⁹ *Amikor meglátták őt, amint a tengeren jár, azt hitték, hogy kísértet,*

és felkiáltottak.

⁵⁰ *Mindnyájan látták ugyanis, és megrettentek. Ő azonban azonnal megszólította őket, és ezt mondta nekik: Bizzatok, én vagyok, ne féljete!*

⁵¹ *Ekkor beszállt hozzájuk a hajóba, és elült a szél, ők pedig szerfölött csodálkoztak magukban.*

A 90-es kiadás szövegét véve alapul, Máté evangéliumában a Black által elemzett 700 mondatkezdő *καὶ*-ből az újfordításban 41 maradt. A többi nagyjából elmaradt, ezek a mondatok az újfordításban vagy a *καὶ*-jal kapcsolt particípium időhatározóként történő fordítása miatt „amikor”-ral, ritkábban „amint”-tel kezdődő időhatározói alárendeléseként jelennek meg; vagy ténylegesen aszindetton marad a kötőszó elhagyásával (pl. 2,4.11; 9,35; 12,15). Gyakori a főmondati időhatározóval történő pótlás: („ekkor”, „akkor”, „aztán”, „azután”, „ezután”), nem ritka az sem, hogy vonatkozó mellékmondatként (1,21.23.25) fordították le. Talán következményes értelemben használatos még helyette az „erre” (9,30; 12,49; 13,28; 14,29; 15,23, stb) és a „mire” (9,25) határozóragos névmások, ill. ugyanilyen értelemben a „tehát” kötőszó. Máténál a *καὶ* „amikor”-ral történő fordítása mindösszesen háromszor jelenik meg (13,5; 25,44; 26,40)

Ha a teljes Újszövetséget nézzük, akkor azt látjuk, hogy az újfordításban a görög *καὶ* kohéziós szerepét nagyjából időhatározó, kisebbrészt következményes kapcsolók veszik át. Az „ekkor” a revideált Károliban 105-ször, az ÚF-ban 662-szer fordul elő, az „azután” 64-szer, ill. „aztán” formában még 26-szor a rev. Károliban; az ÚF-ban pedig 164 „azután” és 62 „aztán” szerepel. A rev. Károli 54-szer használja az „erre” szót, ebből az ÚSZ-ben 11, amelyek közül csak 2 van kohéziós használatban. Az ÚF 535 előfordulásának nagy része kohéziós célú.

Ezt az idői–logikai dominanciát tovább erősíti az, hogy a particípiumok határozói igenév helyett alkalmazott mellékmondati felbontása az ÚF-ban szinte kizárólag időhatározói mellékmondatként történő felbontást jelent, az csak a Máté evangéliumában további 118 „amikor”-ral kezdődő mondatot eredményez, nem beszélve a „miután”-nal, sőt főmondati időhatározókkal történő fordításról. Az így keletkezett szöveg kohéziós kapcsolata döntő többségében időivé vált, a fennmaradó helyeken pedig az aszindetton alkalmazásával megszűnt a kapcsolóelemek által biztosított textuális kohézió.

Ezt a sajátosan újbiblikus nyelvet példázza a Lk 7,9-15 szövege is az ÚF-ban, ahol a particípiumok időhatározói mellékmondatként történő felbontásával együtt alakul ki ez az időhatározókra épülő szövegritmus:

⁹ ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτόν,

καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν,

Λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὑρον.

¹⁰ καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὑρον τὸν δούλον ὑγιαίνοντα.

¹¹ Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἔξῃς ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Ναϊν, καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολὺς.

¹² ὡς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως,

καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκῶς μονογενὴς υἱὸς τῆ μητρὸς αὐτοῦ,

- καὶ αὐτὴ ἦν χήρα,
καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἰκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ.
¹³ καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ,
Μὴ κλαῖε.
¹⁴ καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν,
καὶ εἶπεν, Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέσθητι.
¹⁵ καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν,
καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.
- ⁹ *Amikor Jézus ezt meghallotta, elcsodálkozott rajta,
és hátrafordulva így szólt az öt követő sokasághoz:
„Mondom nektek, Izráelben sem találtam ekkora hitet.”*
¹⁰ *Mire a küldöttek visszatértek a házba, a szolgát egészségesen találták.*
¹¹ *Ezután elment egy Nain nevű városba,
és vele mentek tanítványai nagy sokasággal együtt.*
¹² *Amikor közeledett a város kapujához,
íme, halottat hoztak kifelé, egy özvegyasszony egyetlen fiát,
és a városból nagy sokaság követte.*
¹³ *Amikor az Úr meglátta az asszonyt, megszánta, és így szólt hozzá:
„Ne sírj!”*
¹⁴ *Azután odalépett, és megérintette a koporsót.
Akik vitték, megálltak, ő pedig így szólt: „Ifjú, neked mondom, kelj fel!”*
¹⁵ *Erre felült a halott, és elkezdett beszélni;
Jézus pedig átadta az anyjának.*

Megoldási javaslatok

1. Megfontolandó volna a mondatkezdő καὶ-ok minimális kapcsolói szerepét elfogadva minél inkább megtartani a fordításban, azaz helyreállítani a mondatkezdő „és”-ek használatát.
2. A szövegtől idegen kohéziós kapcsolatot a minimumra kell visszaszorítani, tehát a görög szövegben nem jelzett idői viszonyokon túl csak a logikailag mással nem helyettesíthető esetekben maradjon meg az idői viszony.
3. Átgondolandó, hogy a magyar iskolai gyakorlatra alkotott szabály értelmében a felsorolásnak csak az utolsó eleme elé kitett „és” kötőszó gyakorlata a tagmondatok esetében alkalmazható-e, amint azt az ÚF sokhelyütt megteszi. Az aszindetonos mondatkapcsolatok hangulati tényezőként —véleményem szerint— rossz irányban befolyásolják a szövegértést.

ÖSSZEGZÉS

Még a nyomtatásig sem jutott el e dolgozat, máris éles reakciókat váltott ki olvasóiból: egyesekből kíváncsiságot és a kitáguló látóhatárról érkező impulzusok befogadásának az örömet, másokból az interdiszciplináris megközelítés óhatatlan fogyatkozásai miatti elégedetlenséget és felvetett utak még pontosabb és alaposabb bejárásának az olvasóra testálása miatti méltatlankodást. Mind a két hozzáállást megértem, magam is átéltem, és újraolvasva átélem mindezeket. Úgy gondolom, hogy munkám elsődleges eredményét éppen ezek a reakciók teszik nyilvánvalóvá: a különböző szakterületek felől érkező információk együtt új nézőpontból mutatják be a szent nyelv (tágabb értelemben a vallásos nyelv) mindenkinek valamilyen téren ismerős jelenségét, és az így elérő impulzusok korábbi véleményünk átgondolására kényszerítenek, amit némelyek szívesen fogadnak, másokban viszont ez feszültséget ébreszt.

Olyan új horizonton mutatja be tehát e dolgozat a szent nyelv jelenségét, melyhez hasonlót nemzetközi téren sem ismerek. A fenomenológiai, kommunikáció-elméleti, nyelvfilozófiai–szemantikai és szociolingvisztikai impulzusok (és a bírálatok miatt kénytelen vagyok itt ismételtelen leszögezni, hogy nem tűztem ki célul e tudományágak vonatkozó eredményeinek reprezentatív bemutatását) e diszciplínák nagyon eltérő vizsgálati területeinek és módszereinek köszönhetően összességükben mégis a szent nyelv jelenségének megbízható és sokoldalú bemutatását tették lehetővé, mely alapul szolgálhat a szent nyelv fordításelméletének majdani kidolgozásához.

Ennek az átfogó képnek a kidolgozása munkám legfőbb eredménye. Emellett, parergonként, számos kisebb, de a szent nyelvvel vagy annak fordításával kapcsolatos általános vélekedést megkérdőjelező eredmény is született az összkép kirajzolása során, némelyikük nekem is teljesen váratlanul (viva vox!). Ezeket a bevezetőben felvetett kérdések mentén tekintem át, és így összegzem a dolgozatomban megfogalmazott alapvető elgondolásokat.

1. Hogyan határozhatjuk meg a „szent nyelv” jelenségét?

A vallás fenomenológiai vizsgálata arra mutat rá, hogy a vallásokban a nyelv sajátos, a mindennapitól eltérő használata figyelhető meg, mely számos vallásnál, a kereszténységben különösen is, a szó isteni hatalmába, teremtő, gyógyító erejébe vetett hitben csúcsosodik ki. E sajátos nyelvhasználat egyik alapja a szó és a dolog elválaszthatatlanságába, a szó mágikus erejébe vetett hit, amely —ha el is halványult— a mai napig nem csak a vallásban, de egyesek szerint a beszédaktusok illokúciós hatásában ma is működik. A másik alapvető vonása e nyelvhasználatnak a transzcendens megjelenése, akár mint beszélő, mint megszólított, vagy mint a beszéd tárgya.

Nem lehet általánosan érvényes feleletet adni arra a kérdésre, hogy a szent nyelv önálló nyelvnek vagy nyelvváltozatnak vagy nyelvi regiszternek tekinthető-e. Még a kereszténységben belül is pontosításra szorul a kérdés. A szent nyelv szűkebb értelemben

mint a szent iratok, ill. azok bizonyos nagy presztizsű, hosszú időn át használt fordításainak a nyelve, így például a héber, a bibliai görög és a Vulgata latin nyelve mind egy valamikori tágabb nyelvhasználat vallási regiszterének mondhatók, azzal a kiegészítéssel, hogy amikor e szövegek rögzítésre kerültek, addigra ez a nyelvhasználat a mindennapi nyelvhasználattól már meglehetősen távolságba került vagy nyelvváltás vagy a nyelv fejlődése miatt: a héber ószövetség a vernakuláris áramhoz képest vagy a Septuaginta majd háromszáz évvel korábbi nyelvezetét idéző Újszövetség a római kori görög koinéhoz képest. Tágítva a kört, a szent nyelvek körébe sorolhatjuk a rítus, a liturgia nyelvét, mely —a szent iratok nyelvéhez hasonlóan— tartozhat a beszélt nyelv vallási regiszterébe, de lehet egy attól eltérő (genealogius értelemben rokon vagy teljesen idegen) nyelv is.

A szent nyelv —a szent térhez hasonlóan— a profánból kihaló, azzal csak kiegészítő, komplementer viszonyban álló nyelv. Minél inkább a szenthez tartozik, annál kevésbé alkalmas a mindennapokhoz tartozó jelentések közlésére, sőt, annál kevésbé alkalmas bármiféle közlésre, az isteni reveláción, önközlésen túl. A nyelvnek ez a kiüresedése hol a hallgatásban, a csöndben jelenik meg, hol pedig a beszéd látszólag túlbujánzó, és mégis semmit sem mondó szövegében, vagy akár a gloszszolália értelemmentes hangsoraiban.

A szent nyelv nem alkalmas az itt és most tartalmainak a közlésére, az új helyzetekre való reagálás és az ezekben való kommunikálás egyedi és kontextusfüggő feladatának az ellátására, ezért többnyire közvetítő nyelvváltozatok alakulnak ki, melyek a szent nyelv és a mindennapi nyelvhasználat között hídként szolgálnak, mindkettő tulajdonságaiból részesedve, ilyen a szent szövegek aktuális fordításainak és a prédikációnak a nyelve, de ide sorolható a hívek vallásos tárgyú beszélgetése során használt nyelv is.

Tézisként megfogalmazva:

A vallástörténet tanúsága szerint minden vallásnak saját nyelve van. Ez lehet a köznyelvvél rokonságban nem álló nyelv vagy a köznyelvnek egy változata. A szent iratok nyelve általában annyira távoli a köznyelvhez képest, hogy a távolság áthidalására a köznyelvnek egy közvetítő nyelvváltozata alakul ki (vallásos nyelv), amely a szent szöveg értelmezésének, megértésének az eszköze, valamint a transzcendensről való vallásos diskurzus nyelve.

2. Mi a „szent nyelv” alapvető funkciója?

A szent nyelv legfontosabb funkciója az „abszolút más” megszólalása és megszólítása. Ez nemcsak annak a kísérletnek az eredménytelenségéből nyilvánvaló, amely a szent nyelvet alkotó szövegeket a transzcendensre vonatkozó kijelentéseként próbálta értelmezni, és jutott el azok jelentés nélküliségéhez (mint az analitikus filozófia), hanem a szent nyelvnek az információközléstől és az ilyen értelemben vett megértéstől való idegenségéből is.

A bevett kommunikációs modellekkel nem vagy csak nehezen írható le a szent nyelv működése. A „beszélő” közvetett megjelenése (vagyis inkább eltűnése) a kommunikációs aktusban, azaz a „beszélő” pozíciójából az „üzenet” pozíciójába történő áttolódása

a kereszténységben központi tétellé válik: az isteni kinyilatkoztatás (reveláció) lényege az isteni Szó (λόγος) testetöltése, mely a rítusban alkalomról alkalomra átélhető, megtapasztalható. Az isteni szó a kommúnióban egyszerre hallható, látható és tapintható.

Ebben a kommunikációban a hangsúly a részesedésen, a participáción van. Nem a megértés és még kevésbé az információ-közlés a cél. Minden megszólalás idézet: az isteni Szó erejéből való részesedése mértékében van hatalma itt az emberi szónak, és ez nem a jelentésben való részesedés, a valamiről való tudás birtoklása, hanem az első–második személyű, Én–Te kapcsolatban való kommunikáció minőségi különbsége a harmadik személyű, valamiről szóló beszédhez képest. Mindez mégsem a személyiség előtérbe kerülését jelenti, hanem éppen annak önkéntes háttérbe szorítását, feladását. Az Én felszabadul minden szerep, az Én-szerep alól is, hogy saját korlátait átlépve megszólíthassa a Te-t, és megszólalásában magát közli, és megszólítottóságában a Te-t fogadja be.

A szent nyelvben tehát a közlés fokozatosan háttérbe szorul a kifejezéssel, a megszólítással, a részesedéssel szemben. Közömbössé válik, hogy ki beszél, és mit mond, és milyen intencióval. Nem világmagyarázat, nem a világ megváltoztatására irányuló, azt jelenségekre felaprózó, eltávolító nyelvezet, hanem életforma, kifejező cselekvés, mely személyeken túlmutató megértésre épül, az egység nyelve, melyet a kommunikációs aktus performatív hatékonysága jellemez (Tambiah).¹

A szent nyelvnek ez a mindennapi nyelvhasználattól eltérő funkcionalitása formailag mint idegenség jelenik meg. A beszélő ismeretlensége, a kommunikációs helyzet szétcsúszása miatt a természetes értelmezési keret hiánya (nem azonos beszélő és hallgató helyzete, kontextusa), a transzcendens örökkévalósága és az ember mindig változó „itt és most”-ja gyakorlatilag kizárja az új információ közlésének a lehetőségét.

A szent nyelv ikonikusan jelzi örökkévaló alanyát és tárgyát és ennek idegenségét a mindennapok világától. Az örökkévalóság a nyelv szintjén mint állandóság jelenik meg, a hagyományos, ősi, archaikus formák megőrzése, vagy olyan nyelvi elemek használata, melyek ezt az érzést keltik. Ez a nyelv az ősök nyelve is, amint Isten is az atyák Istene. Az idegenség pedig a közvetettségben mutatkozik meg leggyakrabban: más a beszélő, mint aki megszólal, és más hangon, más tempóban, más szándékait képviselve teszi. És legfőképp más a beszéd funkciója: nem informál, nem tájékoztat, nem szóragoztat, hanem létrehoz, megvalósít, részesít.

Tézisként megfogalmazva:

A szent nyelv legfontosabb funkciója az „abszolút más” megszólalása és megszólítása. Ennek megfelelően univerzális vonása az idegenség és az örökkévalósághoz igazodó állandóság, stiláris szinten az archaizmus.

3. Milyen szerepe van a vallásos nyelvhasználatnak az identitás alakulásában?

A globalizálódás következményeként a helyi elveszíti jelentőségét. A kis nyelvekre a nyelvhalál vár, és ehhez hasonlóan, a helyi közösségek meggyengülésével, felbomlásával

¹ Vö. e dolgozat 50. lapján.

sajátos nyelvhasználatuk is feledésbe merül. A folyamat öngerjesztő, ahogy lazul egy közösség összetartása, ahogy átjárhatóbbá válnak a határai, úgy nyelve is egyre inkább a többségi nyelvhasználathoz igazodik (vallásos közösség esetében a vallásos nyelv egyre szekularisabbá válik), és ez tovább lazítja a közösséget összetartó erőt.

A vallási közösségek saját nyelvfelfogását is gyakran a többségi társadalom nyomása, a hasonlónak válás igénye határozza meg, ez jellemezte a nyugati kereszténységet is a XX. században. Ennek megfelelően a vallásos közösségek folyamatos elhalása, asszimilációja figyelhető meg. Sajátos önpusztító gesztusként egyes vélemények még mindig a nyelvi „gettósodásnak” tulajdonítják a vallásos közösségek gyengülését, miközben a magukat nyelviileg is markánsan megkülönböztető vallási csoportok előretörése éppen az ellenkezőjét látszik igazolni.

Az identitásvesztés nem csak a vallási közösségekre jellemző, általánosnak mondható a társadalmi szerepek fellazulása, gondolhatunk akár a nemzeti, akár a nemi identitás kérdésére. Az identitás-vesztésnek ebben az általános kontextusában a vallási identitás könnyen válik az identitás pótlékává, ezt szélsőséges vallási szervezetek előszeretettel ki is használják. Ennek nyelvtervezési jelentőségét nem lehet eléggé hangsúlyozni. Az a vallási közösség, amely lemond saját nyelvéről, az saját létéről mond le.

Tézisként megfogalmazva:

A vallásos nyelv a vallási identitás kialakulásának az eszköze, minél kevésbé tér el (minél kevésbé jelölt) a vallásos nyelv a köznyelvhez képest, annál kevésbé határozott a csoport és az egyén vallásos identitása. Identitását elveszítve a vallási közösség feloldódik a társadalomban (szekularizáció).

4. Lefordítható-e egy szent szöveg?

A fordításelmélet benjamini paradoxona szerint a szent szöveg maga a lefordíthatóság és éppen ezért lefordíthatatlan. Maga a lefordíthatóság, mert lényege szerint nem más, mint reveláció, kinyilatkoztatás, az isteni önközlése, mely túl van minden nyelven (mely megelőzi a nyelvek bábeli megoszlását), ugyanakkor mint szöveg lefordíthatatlan, mert a nyelv, amelyre le lehetne fordítani nem létezik, meg kell teremteni, és nem is mondatainak közléstartalmát kell lefordítani, hanem a Szó bennük önmagát közlő hatalmát.

Mit jelent ez aprópénzre váltva? Az egyes vallások gyakorlata igen eltérő. A szentséget a szövegnek (a nyelvnek) tulajdonítva az egyik út a fordítás lényegi kizárása (iszlám, hinduizmus); a másik lehetséges út pedig a szent szöveg változatlan megtartása mellett a megértést segítő alkalmi vagy írott fordítások használata (zsidóság). Ha viszont a szentséget a szöveg „hatásának”, járulékos vonásának tulajdonítjuk, lehetőség nyílik a szent szövegek fordításban való használatára (kereszténység, buddhizmus).

A szent nyelv szimbolikus nyelv, szimbólumai a tárgyi szimbólumokhoz hasonlóan viselkednek, hatásuk önmagukból fakad, és a jelöltben való részesedésük folytán nem felcserélhetők. Ez a szimbolikus jelleg erős formai meghatározottságot is jelent, a szavak nem pusztán valami üzenet hordozói, hanem hatalommal teljes szavak, melyek

performatív jellege nem a megértésből fakad, hanem mint beteljesedés (megvalósulás) írható le, a szent nyelv működésében így nem az érthetőség az elsődleges kritérium, hanem az elérhetőség.

A szent szövegek közléstartalma lefordítható, akár szót szóval, akár gondolatot gondolattal feleltetve meg, de a szent szöveg fordítása —attól, hogy a szent nyelven megfogalmazott közlések helyére más nyelven megadott ekvivalens közlések kerülnek— nem válik szentté. A fordítás szentsége, illetve a fordításban megnyilvánuló szentség —úgy tűnik— együtt jár a szöveg bizonyos formai vonásaival, melyekről az összefoglalás utolsó pontjában esik szó részletesebben. A szöveg szentségét, azaz a transzcendensre irányultságát és (leglábbis részben) transzcendens eredetét figyelmen kívül hagyó fordítás pusztán a szent szöveg tartalmi kivonata.

A fordítás, ha részesedik tárgya állandóságában, változatlanóságában, maga is egyre távolabb kerül a mindennapi nyelvhasználattól, és ha méltó a sokszázados használatra, nyelve szent nyelvvé válik, immár maga is közvetítésre szorulva.

Tézisként megfogalmazva:

A szent nyelv egyfelől ellenáll a fordításnak (lefordíthatatlan), másfelől a fordítás vallásos nyelve tárgya hatására és az idő előrehaladásával egyre távolabb kerül a köznyelvtől, és szent nyelvvé válhat (funkcionális lefordíthatatlanság).

5. Mi a feladata a szent szöveg fordításának?

A nyugati kereszténység a fordítások használata mellett érvényben tartotta a normatív szöveg (a Vulgata, ill. a héber és a görög „eredeti”) intézményét, hittani, egyházszerkezeti, vagy más, az egyház egészét érintő kérdésben mérvadó tekintélyként. A fordítás tehát csak kegyességi szempontból egyenértékű az „eredeti”-vel, pontosabban csak a laikus hívek magánkegyességében, hiszen liturgikus vagy akár tudományos keretben az értelmezés alapja a normatív szöveg.

A szent szöveg változatlan megtartása mellett a megértést segítő alkalmi vagy írott fordítások használata során egyértelmű a fordítás közvetítő szerepe, de a normatív eredeti mellett használt fordítások nem teljes egyenértékűsége is azt jelzi, hogy a fordítás, amíg nem válik maga is szent szöveggé és nyelve szent nyelvvé, nem veheti át az eredeti helyét (ekkor viszont már a fordítás is közvetítésre szorul).

A szent szövegek fordítása hidat épít az olvasó és a szent szöveg közé, mely maga is közvetítő szerepű (legalábbis a szentkönyves vallásokban). A közvetítés tehát nem korlátozódhat a tartalom hozzáférhetővé tételére. A fordításnak a szövegben tetten érhető szentséget kell közvetítenie.

Tézisként megfogalmazva:

A szent szöveg fordításának legfontosabb funkciója a közvetítés és nem a helyettesítés. Ezt mutatja a történelmi keresztény egyházak (s lényegében, a népnyelvű szöveg liturgikus használatának kizárásával, ugyanígy a zsidóság) gyakorlata is: a népnyelvű fordítások megléte ellenére a Szentírás magyarázata a szent nyelvű szövegből történik.

6. *Milyen nyelvi jelölők biztosítják a szent szövegek fordításában a fentebb meghatározott közvetítő funkció megvalósulását?*

A közvetítés a szent szöveg idegensége és maradandósága, illetve a vallásos közösség tagjainak mindennapi nyelvhasználata között valósul meg. A vallásos nyelv —alapvető funkciójából, az abszolút más megszólalásából és megszólításából következően— komplementer viszonyban áll a mindennapi nyelvvel, amely az immanens, emberi világról és abból eredően szólal meg,² ilyen értelemben más, eltérő, idegen attól. Ezt az idegenséget olyan nyelvi jelölők biztosítják, melyek a nyelv más regisztereiben is kisebb-nagyobb mértékben használatosak, tehát nem ezek használatától válik egy szöveg szentté, de alkalmazásuk lehetőséget biztosít arra, hogy a szent nyelv betöltse sajátos funkcióját.

Az idegenség megjelenítésére használt nyelvi jelölők egyik általános vonása a szent nyelvben a *korlátozottság*. Ez a korlátozottság beszédben a legfeltűnőbb: az intonációs korlátozás az egyéni szándékról, intencióról való lemondás hallható megjelenítése, vagy a beszédet tagoló, értelmező szünetekről való lemondás, de írásban is megfigyelhető a lexika és a szintaxis korlátozottsága, akár mint bizonyos szavaktól, nyelvi formáktól való abszolút tartózkodás, akár mint egy adott kontextusban a szabad választás korlátozottsága.

A mindennapitól idegen hatást kelt a szent nyelvben megfigyelhető fokozott *közvetettség* is. Egyrészt a megszokott kommunikációs séma beszélő–hallgató viszonya összetettebbé válik azzal, hogy a szöveg egy vagy több mediátoron keresztül jut el a hallgatóig, nem ritkán az időt is érintő közvetettséggel: az ősök szavain, nyelvén, szellemén keresztül jut el az utódokig, akár egy olyan hosszú tradícióláncon keresztül, mint a kereszténységben. Ennek nyelvi megjelenése lehet az archaizmus vagy a kölcsönzők. Ezt a közvetettséget az enyhíti, az teszi elérhetővé, hogy a szent szövegek sajátos közege az élőbeszéd. Másfelől ez a közvetettség a jelentés előállítását is érinti: a szöveg(rész)ek nem önmagukban hordják jelentésüket, hanem más szövegeken keresztül nyerik el azt. Az önmagukban homályos értelmű szövegek újabb kontextusokat kívánnak, hogy jelentésük körvonalazódhassék.

A közvetettség megjelenítéseként is értelmezhető az a *párhuzamosság*, melyben a szent nyelvhez tartozó kifejezéseket egy köznyelvi kifejezés kíséri, mintegy értelmezve azokat.

Tézisként megfogalmazva:

A közvetítő funkciónak megfelelően a fordítás vallásos nyelve egyfelől a forrásszöveg idegenségéhez és maradandóságához, másfelől a vallásos közösség tagjainak „elérhetőség” (lényegi megértés) iránti igényéhez igazodik.

² Vö. Jn 3,31–34 ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ... ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ.

IRODALOMJEGYZÉK

- ADRADOS 2005 Francisco Rodriguez ADRADOS: *A history of the Greek language: from its origins to the present*. Brill, Leiden 2005.
- ALBERT 2011 ALBERT Sándor: „A fővényre épített ház.” *A fordításelméletek tudomány- és nyelvfilozófiai alapjai*. Áron Kiadó, Budapest 2011.
- ALSTON 1989 William P. ALSTON (ed): In *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*. Cornell University Press, Ithaca 1989.
- ALSTON 1989a William P. ALSTON: „Can We Speak Literally of God?”, in ALSTON 1989. 39–63.
- ALSTON 1989b William P. ALSTON: „Functionalism and Theological Language”, in ALSTON 1989. 64–80.
- ALSTON 1991 William P. ALSTON: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Cornell University Press, Ithaca—London 1991.
- ALSTON 2000 William P. ALSTON: *Illocutionary Acts and Sentence Meaning*. Cornell University Press, Ithaca—London 2000.
- ALSTON 2003 William P. ALSTON: „Religious language and verificationism”, in Paul K. MOSER — Paul COPAN: *The Rationality of Theism*. Routledge, New York 2003. 26–34.
- ALSTON 2005 William P. ALSTON: „Religious Language”, in William J. WAINWRIGHT (ed): *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford University Press, Oxford 2005. 220–244.
- AMMON et alii 2004 Ulrich AMMON et alii (eds): *Sociolinguistics: An International Handbook of the Science of Language and Society*. HSK 3.1. Walter de Gruyter, Berlin — New York 2004.
- ANDERMAN—
ROGERS 2003 Gunilla ANDERMAN — Margaret ROGERS (eds): *Translation Today. Trends and Perspectives*. Multilingual Matters, Clevedon—Buffalo—Toronto 2003.
- ANDERMAN—
ROGERS 2008 Gunilla ANDERMAN — Margaret ROGERS (eds): *Incorporating Corpora. The Linguist and the Translator*. Multilingual Matters, Clevedon—Buffalo—Toronto 2008.
- ASKANI 1993 Hans-Christoph ASKANI: *Das Problem der Übersetzung dargestellt an Franz Rosenzweig. I. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*. Dissertation, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen 1993.
- ASKANI 1997 Hans-Christoph ASKANI: *Das Problem der Übersetzung — dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*. Mohr, Tübingen 1997.
- AUSTIN 1990 John L. AUSTIN: *Tetten ért szavak*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1990.

- AVIS 1999 Paul AVIS: *God and the Creative Imagination. Metaphor, symbol and myth in religion and theology*. Routledge, London — New York 1999.
- AYER 2000 Alfred Jules AYER: „God-Talk is Evidently Nonsense”, in Brian DAVIES (ed): *Philosophy of Religion*. Oxford University Press, Oxford 2000. 143–147.
- BAER 1976 Richard A. BAER: „Quaker Silence, Catholic Liturgy and Pentecostal Glossolalia: Some Functional Similarity”, in MILLS 1986. 313–327. (Első megjelenése in Russel P. SPITTLER (ed): *Perspectives on the New Pentecostalism*. Baker, Grand Rapids 1976.)
- BAKER 2001 Mona BAKER (ed): *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Routledge, London — New York 2001.
- BAŃCZEROWSKI 1999 BAŃCZEROWSKI Janusz: „A világ nyelvi képe mint a szemantikai kutatások tárgya”, *Magyar Nyelv* XCV (1999) 2. 188–195.
- BAŃCZEROWSKY 2010 BAŃCZEROWSKY Janusz: „A nyelv szerepe az emberi valóság megalkotásában”, *Magyar Nyelv* 106 (2010) 2. 129–145.
- BAŃCZEROWSKY 2012 BAŃCZEROWSKY Janusz: „A világ nyelvi, tudományos és kultúrképe mint a nyelvtudományi kutatások tárgya”, in BALÁZS Géza — VESZELSZKI Ágnes (eds): *Nyelv és kultúra, kulturális nyelvészet*. Magyar Szemiotikai Társaság, Budapest 2012. 11–16.
- BÁRCZI 1975 BÁRCZI Géza: „A Biblia új, teljes magyar fordítása (Recenzió)”, *Vigília* 1975. november. 752–754.
- BART—KLAUDY 1980 BART István — KLAUDY Kinga (eds): *Fordításelméleti szövegyűjtemény*. Tankönyvkiadó, Budapest 1980.
- BAUMAN 1983 Richard BAUMAN: *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence Among Seventeenth-Century Quakers*. Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 8. Cambridge 1983.
- BAUMAN—BRIGGS 1990 Richard BAUMAN — Charles L. BRIGGS: „Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life”, *Annual Review of Anthropology* 19 (1990) 59–88.
- BAYLEY—CAMERON—LUCAS 2013 Robert BAYLEY — Richard CAMERON — Ceil LUCAS (eds): *The Oxford Handbook of Sociolinguistics*. Oxford University Press, Oxford 2013.
- BEAUGRANDE—DRESSLER 2000 R. d. BEAUGRANDE — W. DRESSLER: *Bevezetés a szövegnyelvészetbe*. Ford. Siptár Péter. Budapest, Corvina 2000.
- BENJAMIN 1972 Walter BENJAMIN: „Die Aufgabe des Übersetzers”, in UŐ: *Gesammelte Schriften* Bd. IV/1. Frankfurt am Main 1972. 9–21.
- BENJAMIN 2007 Walter BENJAMIN (ford. Tandori Dezső): „A műfordító feladata”, in JÓZAN—JENEY—HAJDÚ 2007. 183–195.
- BERGER 2007 Peter BERGER (ford. B. Erdős Márta és Hamp Gábor): „Vallás: tapasztalat, hagyomány és reflexió”, in KORPICS—SZILCZL 2007. 211kk. (A szöveg forrása: Peter L. BERGER: *Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Doubleday, New York 1980.)
- BERMAN 2000 Antoine BERMAN (ford. Lawrence Venuti): „Translation and the Trials of the Foreign”, in VENUTI 2000. 284–297.

- BERNSTEIN 1964 Basil BERNSTEIN: „Elaborated and Restricted Codes: Their Social Origins and Some Consequences”, *American Anthropologist* 66 (1964) 2: 55–69; magyarul: (ford. Pap Mária) „Nyelvi szocializáció és oktathatóság”, in PAP Mária — SZÉPE György (eds): *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások*. Gondolat, Budapest 1975. 393–434.
- BIBER—FINEGAN 1994 Douglas BIBER — Edward FINEGAN: (eds): *Sociolinguistic perspectives on register*. Oxford University Press, Oxford 1994. (Oxford Studies in Sociolinguistics)
- BIBER—FINEGAN 1994a Douglas BIBER — Edward FINEGAN: „Introduction. Situating Register in Sociolinguistics”, in BIBER—FINEGAN 1994. 3–12.
- BIBER—FINEGAN 1994b Douglas BIBER — Edward FINEGAN: „Register: A Review of Empirical Research”, in BIBER—FINEGAN 1994. 351–385.
- BIBLIA 1990 *Protestáns Újfordítású Biblia*. Kálvin Kiadó, Budapest 1990.
- BISER 1971 Eugen BISER: *Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung*. Wewel, München 1971.
- BISER 1980 Eugen BISER: *Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logoporetik*. Kösel Verlag, München 1980.
- BISER 1983 Eugen BISER: „Religion und Sprache”, in KAEMPFERT 1983. 353–372.
- BISER 1984 Eugen BISER: *Menschsein und Sprache*. Müller, Salzburg 1984.
- BLACK 1991 Matthew BLACK: „Aramaic Studies and the Language of Jesus”, in PORTER 1991. 112–125.
- BLACK 2002 Stephanie L. BLACK: *Sentence Conjunctions in the Gospel of Matthew. καὶ, δὲ, τότε, γὰρ, οὐν and Asyndeton in Narrativ Discourse*. Sheffield 2002.
- BLASS—DEBRUNNER—REHKOPF 1976 Friedrich BLASS — Albert DEBRUNNER — Friedrich REHKOPF: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976.
- BLOCH 1974 Maurice BLOCH: „Symbols, song, dance and features of articulation”, *Archives Européennes de Sociologie* 15 (1974) 1, 55–81.
- BLOMQUIST 1969 Jerker BLOMQUIST: *Greek Particles in Hellenistic Prose*. Lund, Gleerup 1969.
- BLUMENBERG 1960 Hans BLUMENBERG: „Paradigmen zu einer Metaphorologie”, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960) 7–142.
- BOCHEŃSKI 1965 Joseph M. BOCHEŃSKI: *The Logic of Religion*. New York University Press, New York 1965. németül: in KAEMPFERT 1983. 118–151.
- BOEVE—FRAYAERTS—FRANCIS 1999 Lieven BOEVE — Kurt FRAYAERTS — James FRANCIS (eds): *Metaphor and God-Talk*. Peter Lang, Bern 1999.
- BOTTYÁN 2009 BOTTYÁN János: *A magyar Biblia évszázadai*. Kálvin Kiadó, Budapest 2009.
- BOUMA—AARONS 2004 Gary D. BOUMA — Haydn AARONS: „Religion”, in AMMON et alii 2004. 351–354.
- BRAITHWAITE 1955 Richard B. BRAITHWAITE: „An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief” (Eddington Memorial Lecture 1955, Cambridge), in J. HICK (ed): *The Existence of God*. New York 1964. 229–252.

- BRENNER—
HENTEN 2002 Athalya BRENNER — Jan Willem van HENTEN (eds): *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century. Authority, Reception, Culture and Religion*. Sheffield Academic Press, London — New York 2002.
- BRESLAUER 2005 S. Daniel BRESLAUER: *Martin Buber's Philosophy of Translation in Comparative Perspective*. <http://kuscholarworks.ku.edu/dspace/bitstream/1808/36711/Buber%20Translations.pdf> (megtekintve 2012. október 24.)
- BRITT 2000 Brian M. BRITT: „Romantic Roots of the Debate on the Buber-Rosenzweig Bible”, *Prooftexts* 20 (2000) 3, 262–289.
- BUBENIK 2007a Vit BUBENIK: „The Rise of the Koine”, in CHRISTIDIS 2007. 342–349.
- BUBENIK 2007b Vit BUBENIK: „Eastern Koines”, in CHRISTIDIS 2007. 632–637.
- BUBER 1962 Martin BUBER: *Werke I. Schriften zur Philosophie*. München—Heidelberg 1962.
- BUBER 1964 Martin BUBER: *Werke. II. Schriften zur Bibel*. Kösel-Verlag & Verlag Lambert Schneider 1964.
- BUBER 1973 Martin BUBER: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. II. Schneider Lambert, Heidelberg 1973.
- BUDA 1986 BUDA Béla: *A közvetlen emberi kommunikáció szabályszerűségei*. Animula, Budapest 1986.
- BUDAI 1959 BUDAI Gergely: *Hogyan kell az Újszövetséget magyarra fordítani, és hogyan nem szabad fordítani*. Debrecen 1959. (A Magyar Bibliatanács tanulmányi füzetek 1)
- BULTMANN 1933 Rudolf BULTMANN: „Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament”, in UŐ: *Glauben und Verstehen* I. Tübingen 1972. [1. kiadás: 1933]
- BULTMANN 1948 Rudolf BULTMANN: „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung”, in *Kerygma und Mythos* I. H. W. Bartsch (ed). Reich, Hamburg 1960. [1. kiadás: 1948]
- BULTMANN 1952 Rudolf BULTMANN: „Zum Problem der Entmythologisierung”, in UŐ: *Kerygma und Mythos*. (ed. Hans W. BARTSCH) II. Hamburg 1952. 179–208.
- BURJÁN 2003 BURJÁN Mónika: *A fordításról való gondolkodás története Magyarországon 1787 és 1883 között*. PhD-értekezés, Szegedi Tudományegyetem 2003.
- BUTH 1981 Randall BUTH : „Semitic ••• and Greek δέ”, *Selected Technical Articles Related to Translation* 3 (1981) 12–19.
- BUTH 1992 Randall BUTH: „Οὐν, δέ, καὶ and Asyndeton in John's Gospel”, in D. A. BLACK et alii (eds): *Linguistics and New Testament Interpretation. Essays on Discourse Analysis*. Broadman, Nashville 1992. 144–161.
- CARNAP 1966 Rudolf CARNAP: „Philosophy and Logical Syntax: Part I.”, in *20th-Century Philosophy: The Analytic Tradition*. Morris Weitz (ed). The Free Press, New York 1966. 207–219.
- CARSON 2003 D. A. CARSON: „The Limits of Functional Equivalence in Bible Translation — and Other Limits, Too”, in SCORGIE—STRAUSS—VOTH 2003. 65–113.
- CASSIRER 1925 Ernst CASSIRER: *Philosophie der symbolischen Formen. II. Mythische Denken*. [Berlin 1925] Darmstadt 1958.

- CASSIRER 1946 Ernst CASSIRER: *Language and Myth*. Dover Publications, New York 1946.
- CATFORD 1965 J. C. CATFORD: *A Linguistic Theory of Translation. An Essay in Applied Linguistics*. Oxford University Press, Oxford 1965.
- CERTEAU 1996 Michael de CERTEAU: „Vocal Utopias: Glossolalias”, *Representations*. 56. Special Issue: *The New Erudition* (1996 Autumn) 29–47.
- CHAMBERS 2009 J. K. CHAMBERS: *Sociolinguistic theory. Linguistic variation and its social significance*. Wiley-Blackwell, 2009.
- CHAMBERS et alii 2002 J. K. CHAMBERS — Peter TRUDGILL — Natalie SCHILLING-ESTES (eds): *The Handbook of Language Variation and Change*. Blackwell 2002.
- CHRISTIDIS 2007 Anastasios-Phoibos CHRISTIDIS et al. (eds): *A History of Ancient Greek. From the Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge 2007.
- COLVIN 2009 Stephen COLVIN: „The Greek Koine and the Logic of a Standard Language”, in A. GEORGAKOPOULOU — M. SILK (eds): *Standard Languages and Language Standards – Greek, Past and Present*. Ashgate, Aldershot 2009. 33–45.
- COUPLAND 2007 Nikolas COUPLAND: *Style. Language Variation and Identity*. Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- CZEGLÉDY 1940 CZEGLÉDY Sándor: „A bibliafordítás kellékei és feltételei. Gondolatok a Károlyi-fordítás 1938-as revíziója körül”, in VASADY Béla (ed.): *Károlyi emlékkönyv*. Budapest 1940. 158–168.
- DANA—MANTEY 1927 H. E. DANA — J. R. MANTEY: *A Manual Grammar of the Greek New Testament*. Toronto, MacMillan 1927.
- DANIÉLOU 1948 Jean DANIÉLOU: *Origène*. La Table Ronde, Paris 1948; angol fordítása: Sheed & Ward, New York 1955.
- DARQUENNES—
VANDENBUSSCHE
2011 Jeroen DARQUENNES — Wim VANDENBUSSCHE: „Language and religion as a sociolinguistic field of study: some introductory notes”, in WRIGHT et alii 2011. 1–11.
- DE MAN 2007 Paul DE MAN (ford. Király Edit): „Walter Benjamin A műfordító feladata című írásáról”, in JÓZAN—JENEY—HAJDÚ 2007. 240–268.
- DEISSMANN 1908 Gustav Adolf DEISSMANN: *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen, Mohr 1908.
- DEJCSICS 2014 DEJCSICS Konrád: „Isten szava: lélek és élet». A Békés–Dalos-féle Újszövetség-fordításról”, in FABINYI—PECSUK—ZSENGELLÉR 2014. 91–99.
- DENNISTON 1954 J. D. DENNISTON: *The Greek Particles*. Oxford, Clarendon 1954.
- DÉRI 1989 DÉRI Balázs: „A mai magyar zsoltárfordításokról”, *Vigilia* 54 (1989) 336–340.
- DÉRI 2004 DÉRI Balázs: „A szakrális nyelv mint vallási jelenség”, *Magyar Egyházzene* XII (2004/2005) 265–280.
- DÉRI 2013 DÉRI Balázs: „The Coptic Psalmos”, in Barbara Hagggh — Debra Lacoste (eds): *Papers Read at the 15th Meeting of the IMS Study Group Cantus Planus Dobogókő/Hungary, 2009. Aug. 23-29*. (Wissenschaftliche Abhandlungen. Musicological Studies 100) The Institute of Mediaeval Music, Ottawa 2013. 165–195.

- DERRIDA 1985 Jacques DERRIDA (ford. J. F. Graham): „Des Tours de Babel”, in Jodeph F. Graham (ed): *Difference in Translation*. Cornell University Press, Ithaca—London 1985. 165–207.
- DERRIDA 2007a Jacques DERRIDA (ford. Catherine Porter): „Psyché: „Inventions of the Other”, in UŐ: *Inventions of the Other* 1. Stanford University Press, Stanford 2007. 1–47.
- DERRIDA 2007b Jacques DERRIDA (ford. Flaisz Endre): „Bábel – térítők”, in JÓZAN—JENEY—HAJDÚ 2007. 268–308.
- DERRIDA 2007c Jacques DERRIDA (ford. Jeney Éva): „Mi a «helyreállító» fordítás?”, in JÓZAN—JENEY—HAJDÚ 2007. 362–398.
- DEVECSERI 1977 DEVECSERI Gábor: „A meztelen istennő és a vak jövendőmondó”, in UŐ: *A meztelen istennő és a vak jövendőmondó*. Magvető, Budapest 1977.
- DEVREESE 1948 R. DEVREESE: *Essai sur Théodore de Mopsueste*. (Studi e Testi 141) Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican 1948. 305–419.
- DOBSZAY 1996 DOBSZAY László: „»Audiebat unusquisque lingua sua...« A liturgikus szövegek fordításáról”, *Magyar Egyházzene* III (1996/1996) 287–309.
- DOBSZAY 2003 DOBSZAY László: *The Bugnini Liturgy and the Reform of the Reform*. Church Music Association of America, Front Royal VA 2003.
- DU BOIS 1986 John W. DU BOIS: „Self-Evidence and Ritual Speech”, in Wallace L. CHAFE — Johanna NICHOLS (eds): *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Ablex, Norwood NJ 1986. 313–336.
- DU BOIS 1993 John W. DU BOIS: „Meaning Without Intention: Lessons From Divination”, in HILL—IRVINE 1993. 48–71.
- DU BOIS 2009 John W. DU BOIS: „Interior Dialogues: The Co-Voicing of Ritual in Solitude”, in Ellen B. BASSO — Gunter SENFT (eds): *Ritual Communication*. Berg, Oxford 2009. 317–340.
- DURANTI 1993 Alessandro DURANTI: „Intentions, Self and Responsibility”, in HILL—IRVINE 1993. 24–47.
- DURANTI 2009 Alessandro DURANTI (ed): *Linguistic Anthropology. A reader*. Wiley—Blackwell, Malden 2009.
- DURKHEIM 1995 Émile DURKHEIM: *The elementary forms of religious life*. Ford. Karen E. Fields. The Free Press, New York 1995.
- DURKHEIM 2002 Émile DURKHEIM (ford. Vargyas Zoltán): *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. L'Harmattan, Budapest 2002.
- EARLE 1992 William EARLE: „The phenomenology of mysticism”, in TWISS—CONSER 1992. 97–111.
- EBELING 1959 Gerhard EBELING: „Wort Gottes und Sprache”, in UŐ: *Das Wesen des christlichen Glaubens*. Mohr, Tübingen 1959. 243–256.
- ECO 1976 Umberto ECO: *A Theory of Semiotics*. Indiana University Press, Bloomington—London 1976.
- ECO 1979 Umberto ECO: *Role of the Reader. Explorations in the semiotics of texts*. Indiana University Press, Bloomington 1979.

- FABINYI—PECSUK—
ZSENGELLÉR 2014 FABINYI Tibor — PECSUK Ottó — ZSENGELLÉR József (eds): *Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon*. Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány — Luther Kiadó — Kálvin kiadó, Budapest 2014.
- FAWCETT—GARCÍA—
PARKER 2010 Antoinette FAWCETT — Karla L. Guadarrama GARCÍA — Rebecca Hyde PARKER (eds): *Translation: Theory and Practice in Dialogue*. Continuum, 2010.
- FERGUSON 1959 Charles A. FERGUSON: „Diglossia”, *Word* 15 (1959) 325–340.
- FERGUSON 1965 Charles A. FERGUSON: „Holy Cross Day. A set of Lutheran propers”, *Response* 6 (1965) 172–76.
- FERGUSON 1966 Charles A. FERGUSON: „Saints’ names in American Lutheran church dedications”, *Names* 1966/14. 76–82.
- FERGUSON 1967 Charles A. FERGUSON: „St. Stephen of Perm and applied linguistics”, in *To Honor Roman Jakobson*. 1. Mouton, Hague 1967. 643–653.
- FERGUSON 1968 Charles A. FERGUSON: „The morning suffrages in contemporary English”, *Response* 9 (1968) 131–138.
- FERGUSON 1969 Charles A. FERGUSON: „St. Yared, the deacon, Ethiopian hymnist”, *Response* 1969/10. 136–138.
- FERGUSON 1973 Charles A. FERGUSON: „Some forms of religious discourse”, in *International Yearbook for the Sociology of Religion* 8. 1973. 224–235.
- FERGUSON 1974a Charles A. FERGUSON: „King James English as the language of American revelation.” Paper presented at the VIII World Congress of Sociologists. Toronto 1974;
- FERGUSON 1974b Charles A. FERGUSON: „The collect as a form of discourse”, in W. J. SAMARIN (ed): *Language and Religious Practice*. Newbury House, Rowley (Mass.) 1974. 101–109.
- FERGUSON 1977 Charles A. FERGUSON: „The blessing of the Lord be upon you”, in A. Juilland (ed): *Linguistic Studies Offered to Joseph Greenberg*. Anma Libri, Saratoga (Calif.) 1977. 21–26.
- FERGUSON 1982 Charles A. FERGUSON: „Religious factors in language spread”, in R. L. COOPER (ed): *Language Spread*. Indiana University Press, Bloomington, Ind. 1982. 95–106.
- FERGUSON 1983 Charles A. FERGUSON: „’God wishes’ in Syrian Arabic”, *Mediterranean Language Review* 1983/1. 65–83.
- FERGUSON 1985 Charles A. FERGUSON: „The study of religious discourse”, in *Georgetown University Round Table on Language and Linguistics* 1985. 205–213.
- FERGUSON 1986 Charles A. FERGUSON: „Devotional reading and science fiction: The medieval saint’s life as a form of discourse”, in B. F. ELSON (ed): *Language in Global Perspective*. Summer Institute of Linguistics, Dallas 1986. 113–122.
- FERGUSON 1990 Charles A. FERGUSON: „Then they could read and write”, in L. BOUTON — Y. KACHRU (eds): *Pragmatics and Language Learning Monograph Series* 1. University of Illinois, Urbana 1990. 7–19.
- FERGUSON 1994 Charles A. FERGUSON: „Dialect, Register, and Genre: Working Assumptions About Conventionalization”, in BIBER—FINEGAN 1994. 15–30.

- FERNÁNDEZ 1993 Mauro A. FERNÁNDEZ: *Diglossia: A comprehensive bibliography, 1960–1990, and supplements*. Benjamins, Amsterdam 1993.
- FIGAL 2007 Günter FIGAL (ford. Endreffy Zoltán): „Fordításviszonyok. Az idegennel való helyes bánásmód a sajátunkban”, in Józan—Jeney—Hajdú 2007. 309–318.
- FISHMAN 1976 Joshua FISHMAN: „Bilingualism with and without diglossia. Diglossia with and without bilingualism”, *Journal of Social Issues* 23 (1976) 2,29–38.
- FISHMAN 1996 Joshua A. FISHMAN: *In Praise of the Beloved Language*. Mouton de Gruyter 1996.
- FISHMAN 2002 Joshua A. FISHMAN: „’Holy languages’ in the context of societal bilingualism”, in Li WEI — Jean-Marc DEWAELE — Alex HOUSEN (eds): *Opportunities and Challenges of Bilingualism*. Walter de Gruyter, Berlin 2002. 15–24.
- FISHMAN 2006 Joshua A. FISHMAN: „A Decalogue of Basic Theoretical Perspectives for a Sociology of Language and Religion”, in OMONIYI—FISHMAN 2006. 13–25.
- FITZMYER 1991 Joseph A. FITZMYER: „The Languages of Palestine in the First Century AD”, in PORTER 1991. 126–162.
- FLEW 1966 Antony FLEW: „Theology and falsification”, in UŐ — A. MACINTYRE (eds): *New Essays in Philosophical Theology*. London 1966. 99–103.
- FÓNAGY 1981 FÓNAGY Iván: „A «beszédaktus» fejlődéstani szempontból tekintve” *Literatúra* 1981/1–2. 37–43.
- FÖLDVÁRY 2004 FÖLDVÁRY Miklós István: „Szent nyelv vagy szent nyelvek? A római rítus szövegi összetételéről”, *Magyar Egyházzene* XII (2004/2005) 293–300.
- FÖLDVÁRY 2006 FÖLDVÁRY Miklós István: „A latin mint liturgikus nyelv fogalma és lehetőségei a kortárs lelkiségben”, in PÁNCZÉL HEGEDŰS János (szerk.): *A jó harc. Tanulmányok az ősi római rítusról és a katolikus szent hagyományról*. Miles Christi, Budapest 2006. 179–202.
- FREEMAN 2007 Margaret H. FREEMAN: „Cognitive linguistic approaches to literary studies”, in GEERAERTS—CUYCKENS 2007. 1175–1202.
- GALLI 1995 Barbara Ellen GALLI: *Franz Rosenzweig and Jehuda Halevi. Translating, Translations and Translators*. McGill-Queen’s University Press, Montreal 1995.
- GAMBIER— DOORSLAER 2010 Yves GAMBIER — Luc van DOORSLAER (eds): *Handbook of Translation Studies*. 1–2. Benjamins Publishing, Amsterdam—Philadelphia 2010.
- GARCÍA et alii 2006 Ofelia GARCÍA — Rakhmiel PELTZ — Harold SCHIFFMAN — Gella Schweid FISHMAN: *Language Loyalty, Continuity and Change. Joshua A. Fishman’s Contributions to International Sociolinguistics*. Multilingual Matters Ltd, Clevedon —Buffalo—Toronto 2006.
- GARCÍA— SCHIFFMAN 2006 Ofelia GARCÍA — Harold SCHIFFMAN: „Fishmanian Sociolinguistics (1949 to the Present)”, in GARCÍA et alii 2006. 3–68.
- GEERAERTS— CUYCKENS 2007 Dirk GEERAERTS — Hubert CUYCKENS (eds): *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford 2007.
- GÉMES 1986 GÉMES Magda (ed): *A magyar néprajztudomány bibliográfiája*. 1986.

- GILKEY 1969 Langdon GILKEY: *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*. Bobbs—Merrill, Indianapolis — New York 1969.
- GOFFMAN 1981 Erving GOFFMAN: *Forms of Talk*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1981.
- GOODMAN 1972 Felicitas GOODMAN: *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. University of Chicago, Chicago 1972.
- GRICE 1957 H. P. GRICE: „Meaning”, *The Philosophical Review* 66 (1957) 3, 377–388.
- GUARDINI 1962 Romano GUARDINI: *Sprache – Dichtung – Deutung*. Werkbund Verlag, Würzburg 1962.
- GUMBRECHT 2010 Hans Ulrich GUMBRECHT (ford. Palkó Gábor): *A jelenlét előállítás. Amit a jelentés nem közvetít*. Ráció Kiadó, Budapest 2010.
- GUTT 1991 Ernst-August GUTT: *Translation and Relevance. Cognition and Context*. Blackwell 1991.
- HALLIDAY—
HASAN 1976 M. A. K. HALLIDAY — R. HASAN: *Cohesion in English*. London, Longman 1976.
- HANULA 2012 HANULA Gergely: „Homília — szöveg és hallgató között”, in HANULA Gergely (ed): *Logos és akóés – Az ige megszólalása és megszólaltatása. Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére*. Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa 2012. 121–132.
- HARY 2009 Benjamin H. HARY: *Translating Religion. Linguistic Analysis of Judeo-Arabic Sacred Texts from Egypt*. Brill, Leiden—Boston 2009.
- HATIM—MUNDAY 2004 Basil HATIM — Jeremy MUNDAY: *Translation. An advanced resource book*. Routledge, London — New York 2004.
- HATZIDAKIS 1892 Georgios N. HATZIDAKIS: *Einleitung in die neugriechische Grammatik*. Hildesheim 1977. (1. kiadás: 1892)
- HEIL—RITTER 1991 Ed. G. HEIL — A. M. RITTER (eds): *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*. [Patristische Texte und Studien 36.] Berlin, De Gruyter 1991. 141–150.
- HELLINGER—
PAUWELS 2009 Marlis HELLINGER — Anne PAUWELS (eds): *Handbook of Language and Communication: Diversity and Change*. Handbook of Applied Linguistics IX. DeGruyter 2009.
- HEZSER 2001 Catherine HEZSER: *Jewish Literacy in Roman Palestine*. TSAJ 81. Mohr Siebeck, Tübingen 2001.
- HILL—IRVINE 1993 Jane H. HILL — Judith T. IRVINE (eds): *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- HITVALLÁSI IRATOK
1989 *A Magyarországi Református Egyház Hitvallási Iratai. A Heidelbergi Káté. A második Helvét Hitvallás*. A MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1989.
- HOLT 2006 Ron HOLT: „A Socio-Linguistic Approach to Religious Language”, *Australian eJournal of Theology* 6 (2006) 1–14.

- HORROCKS 1997 Geoffrey HORROCKS: *Greek. A History of the Language and its Speakers*. Wiley-Blackwell, Chichester 2010. (1. kiadás: 1997)
- HORROCKS 2007 Geoffrey HORROCKS: „Syntax. From Classical Greek to the Koine”, in CHRISTIDIS 2007. 618–631
- HORSLEY 1989 G.H.R. HORSLEY: *New Documents Illustrating Early Christianity*. V. Linguistic Essays. Macquarie Univ., New South Wales 1989.
- HORVÁTH 2011 HORVÁTH Béla: *A kommunikáció elméletéről*. Pécsi Tudományegyetem 2011. 1.2
- HÖFNER 2008 Markus HÖFNER: *Sinn, Symbol, Religion. Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. Mohr 2008.
- HALBFAS 2012 Hubertus HALBFAS: *Religiöse Sprachlehre. Theorie und Praxis*. Patmos, Ostfildern 2012.
- HUEBNER 1996 Thom HUEBNER (ed): *Sociolinguistic Perspectives. Papers on Language in Society, 1959–1994. Charles Albert Ferguson*. Oxford University Press, Oxford 1996.
- HÜBNER 1991 Hans HÜBNER: „Λέγω”, in Horst BALZ — Gerhard SCHNEIDER (eds): *Exegetical Dictionary of the New Testament*. 2. Eerdmans, Grand Rapids 1991. 346–347.
- HUG 1985 Elisabeth HUG: *Reden zu Gott. Überlegungen zur deutschen liturgischen Gebetsprache*. Disszertáció Luzern—Zürich 1985.
- IRVINE 1996 Judith T. IRVINE: „Shadow Conversations. The Indeterminacy of participant roles”, in M. SILVERSTEIN — G. URBAN (eds): *Natural histories of discourse*. University of Chicago Press, Chicago 1996.
- IRVINE 2009 Judith T. IRVINE: „Formality and informality in communicative events”, in DURANTI 2009. 172–187.
- JAKOBSON 1959 Roman JAKOBSON: „On Linguistic Aspects of Translation”, in Reuben A. BROWER (ed): *On Translation*. Harvard University Press, Cambridge, MA 1959. 232–239.
- JAKOBSON 2001 Roman JAKOBSON: „Nyelvészet és poétika”, in BÓKAY Antal — VILCSEK Béla (eds): *A modern irodalomtudomány kialakulása*. Osiris, Budapest 2001. 449–456.
- JANSE 2007 Mark JANSE: „The Greek of the New Testament”, in CHRISTIDIS 2007. 646–653.
- JELENITS 2014 JELENITS István: „Katolikus bibliafordítás a második vatikáni zsinat után”, in FABINYI—PECSUK—ZSENGELLÉR 2014. 83–87.
- JOSEPH 2004 John E. JOSEPH: *Language and Identity. National, Ethnic, Religious*. Palgrave 2004.
- JÓZAN 2008 JÓZAN Ildikó (ed): *A műfordítás elveiről. Magyar fordításelméleti szöveggyűjtemény*. Balassi, Budapest 2008.
- JÓZAN 2009 JÓZAN Ildikó: *Mű, fordítás, történet*. Elmékedések. Balassi, Budapest 2009.
- JÓZAN—JENEY—HAJDÚ 2007 JÓZAN Ildikó — JENEY Éva — HAJDÚ Péter (eds): *Kettős megvilágítás. Fordításelméleti írások Szent Jeromostól a 20. század végéig*. Balassi, Budapest 2007.

- JULE 2007 Allyson JULE (ed): *Language and Religious Identity. Women in Discourse*. Palgrave 2007.
- JUST 1975 Wolf-Dieter JUST: *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*. Kohlhammer, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1975.
- KAEMPFERT 1983 Manfred Kaempfert (ed): *Probleme der religiösen Sprache*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- KAPPANYOS 2014 KAPPANYOS András: *Bajuszögre, lefordítatlan. Műfordítás, adaptáció, kulturális transzfer* (a Balassi Kiadónál kiadás alatt), idézve az MTA honlapján közzétett digitális változat alapján (http://real-d.mtak.hu/655/7/dc_566_12_doktori_mu.pdf).
- KARASSZON 2003 KARASSZON Dezső: „Az új protestáns bibliafordítás eredményei és feladatai”, in A. Molnár Ferenc — M. Nagy Ilona (eds): *Tanulmányok a magyar egyházi nyelv története köréből*. Debreceni Egyetem Magyar Nyelvtudományi Tanszéke, Debrecen 2003. 195–207.
- KARASSZON 2014 KARASSZON István: „A Magyar Bibliatanács 1975-ben megjelent új bibliafordítása”, in FABINYI—PECSUK—ZSENGELLÉR 2014. [A tanulmány javított szövegét különlenyomatban mellékeltek a kötethez.] I–XIII.
- KARLE 2004 Isolde KARLE: „«Praedicatio verbi dei est verbum dei»: Bullingers Formel neu gelesen”, *Evangelische Theologie* 64 (2004) 2, 140–147.
- KÁROLY 2002 KÁROLY Krisztina: *Lexical repetition in text. A study of the text-organizing function of lexical repetition in foreign language argumentative discourse*. Peter Lang, Frankfurt am Main 2002.
- KATEKIZMUS 1994 *A Katolikus Egyház Katekizmusa*. Szent István Társulat, Budapest 1994.
- KEANE 1997 Webb KEANE: „Religious language”, in *Annual Review of Anthropology* 26 (1997) 47–71.
- KEANE 2004 Webb KEANE: „Language and Religion”, in Alessandro DURANTI (ed): *A Companion to Linguistic Anthropology*. Blackwell, Malden 2004.
- KERÉNYI 1967 Karl KERÉNYI: „Griechischen Grundlagen des Sprechens von Gott”, in *Weltgespräch I. Weltliches Reden von Gott*, Freiburg 1967.
- KESZLER 1995 KESZLER Borbála: „A mai magyar nyelv szófaji rendszerezésének problémái”, *Magyar Nyelvőr*. 119 (1995) 3, 293–308.
- KICSI 2001 KICSI Sándor András: „A beszédaktus-elmélet egy új változata”, *Holmi* XX (2001) 1143.
- KIRK 1993 G. S. KIRK (Ford. Steiger Kornél): *A mítosz*. Holnap Kiadó, Bp. 1993.
- KITTEL 1978 Gerhard KITTEL (ed): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*. Kohlhammer, Stuttgart 1978.
- KITTEL 1942 Gerhardt KITTEL et alii (eds): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Kohlhammer, Stuttgart 1942. IV.
- KLAUDY 1987 KLAUDY Kinga: *Fordítás és aktuális tagolás*. Nyelvtudományi értekezések 123. Budapest, Akadémiai Kiadó 1987.

- KLAUDY 2004 KLAUDY Kinga: „A kommunikatív szakaszhatárok eltűnése a magyarra fordított európai uniós szövegekben”, *Magyar Nyelvőr* 128 (2004) 4, 389–407.
- KLAUDY 2011 KLAUDY Kinga: *Bevezetés a fordítás elméletébe*. Scholastica Budapest 2011.
- KNOBLAUCH 1999 Hubert KNOBLAUCH: „Metaphors, Transcendence and Indirect Communication. Alfred Schutz’ phenomenology of the life-world and the metaphors of religion”, in BOEVE—FRAYAERTS—FRANCIS 1999. 75–94.
- KOHN 1979 H. KOHN: *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*. Wiesbaden 1979.
- KORPICS—SZILCZL 2007 KORPICS Márta — P. SZILCZL Dóra (eds): *Szagrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. Typotex, Budapest 2007.
- KÖRTNER 2001 Ulrich H. J. KÖRTNER: *Theologie des Wortes Gottes. Positionen—Probleme—Perspektiven*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001.
- KÖRTNER 2015 Ulrich H. J. KÖRTNER: „Mythos und Entmythologisierung. Paul Tillich und Rudolf Bultmann”, in Christian DANZ — Werner SCHÜBLER (eds): *Die Macht des Mythos. Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext*. De Gruyter, Berlin 2015. 143–174.
- KÖVECSES 2000a KÖVECSES Zoltán: *Metaphor and culture*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- KÖVECSES 2000b KÖVECSES Zoltán: *Metaphor and emotion*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- KÖVECSES 2005 KÖVECSES Zoltán: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Typotex, Budapest 2005.
- KÖVECSES 2010 KÖVECSES Zoltán: *Metaphor*. Oxford University Press, New York — Oxford 2010.
- KÖVECSES 2013 KÖVECSES Zoltán: „Megtérés-metaforák. Kognitív nyelvészeti megközelítés”, in DÉRI Balázs et al. (eds): *Conversio. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai*. (AGION könyvek 1) Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Központ, Budapest 2013. 24–31.
- KÖVECSES 2015 KÖVECSES Zoltán: *Where Metaphors Come From*. Oxford University Press, New York—Oxford 2015.
- KÖVECSES—
BENCZES 2010 KÖVECSES Zoltán — BENCZES Réka: *Kognitív nyelvészet*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2010.
- KRETSCHMER 1901 Paul KRETSCHMER: *Der Entstehung der Koine*. Wien 1901.
- KRISTENSEN 1992 Brede KRISTENSEN: „Prayer”, in TWISS—CONSER 1992. 167–176.
- KRUMBACHER 1897 Karl KRUMBACHER: *Geschichte der byzantinischen Literatur*. Munich ²1897. (1. kiadás: 1891)
- KUHIWCZAK—
LITTAU 2007 Piotr KUHIWCZAK — Karin LITTAU (eds): *A Companion to Translation Studies*. Multilingual Matters, Clevedon—Buffalo—Toronto 2007.
- LANGE 2007 Nicholas de LANGE: „Jewish Greek”, in CHRISTIDIS 2007. 638–642.

- LEEuw 1925 Gerardus van der LEEuw: *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Ernst Reinhardt, München 1925.
- LEEuw 2001 Gerard van der LEEuw (ford. Bendl Júlia, Dani Tivadar és Takács László): *A vallás fenomenológiája*. Osiris, Budapest 2001.
- LEFEVERE 1992 André LEFEVERE (ed): *Translation/History/Culture. A Sourcebook*. Routledge, London — New York 1992.
- LEVINSOHN 1992 S. H. LEVINSOHN: *Discourse Features of New Testament Greek. A Coursebook*. Dallas 1992.
- LÉVI-STRAUSS 1971 Claude LÉVI-STRAUSS (ford. Miklós Pál): „A mítoszok struktúrája”, in Hankiss Elemér (ed): *Strukturalizmus I*. Európa, Budapest 1971. 134–148.
- LIDDELL—SCOTT—JONES 1969 Henry George LIDDELL — Robert SCOTT — Sir Henry Stuart JONES: *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford 1969.
- LITTLEJOHN—FOSS 2008 Stephen W. LITTLEJOHN — Karen A. FOSS: *Theories of Human Communication*. Thomson Wadsworth, Belmont 2008. 35–51.
- LITURGIAM AUTHENTICAM 2001 Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció: „*Liturgiam authenticam*”. *A népnyelvek használata a római liturgia könyveinek kiadásaiban. Ötödik instrukció a Második Vatikáni Zsinat szent liturgiáról szóló rendelkezésének megfelelő végrehajtásáról (A rendelkezés 36. cikkelyéhez)*. Ford. Rihmer Zoltán. (Római Dokumentumok 18) Szent István Társulat, Budapest 2001.
- LLAMAS—MULLANY—STOCKWELL 2007 Carmen LLAMAS — Louise MULLANY — Peter STOCKWELL (eds): *The Routledge Companion to Sociolinguistics*. Routledge, London — New York 2007.
- LONG 2005 Lynne LONG: *Translation and Religion. Holy Untranslatable? Multilingual Matters*, Clevedon—Buffalo—Toronto 2005.
- LOSSKY 1961 Vladimir LOSSKY: *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Styria, Graz—Wien 1961.
- LOUW—NIDA 1975 Johannes P. LOUW — Eugen A. NIDA: *Greek-English Lexicon to New Testament. Based on Semantic Domains*. UBS, New York ²1988. (első kiadás: 1975).
- LOVÁSZ 2002 LOVÁSZ Irén: *Szakrális kommunikáció*. Európai Folklor Intézet, Budapest 2002.
- LŐRINCZY 1978 B. LŐRINCZY Éva: „Az új protestáns bibliafordítás néhány nyelvi-stiláris problémája”, *Magyar Nyelv* 74 (1978) 4, 390–398.
- LUDEWIG 1986 Hansgünter LUDEWIG: *Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard Tersteegen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.
- MACQUARRIE 1967 John MACQUARRIE: *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*. SCM, London 1967.
- MALINOWSKI 1965 Bronislaw MALINOWSKI: *Coral Gardens and their Magic*. II. Indiana University Press, Bloomington 1965.
- MALMKJÆR—WINDLE 2011 Kirsten MALMKJÆR — Kevin WINDLE (eds): *The Oxford Handbook of Translation Studies*. Oxford University Press, Oxford 2011.
- MALONEY 1981 Elliot C. MALONEY: *Semitic interference in Markan Syntax*. SBL Dissertation Series 51. Scholars, Chicago 1981.

- MARLOWE 2012 Michael MARLOWE: *Against the Theory of 'Dynamic Equivalence'. Revised and expanded*, January 2012. <http://www.bible-researcher.com/dynamic-equivalence.html> meglejtve: 2012. október 23.
- MASZNYIK 1925 MASZNYIK Endre: *Új Testamentum*. 1917–1925. magánkiadás.
- MAY 1956 Carlyle MAY: „A Survey of Glossolalia and Related Phaenomenon in Non-Christian Religions”, in MILLS 1986. (Első megjelenése: *American Anthropologist* 58 (1956) 75–96.)
- MENSCHING 1971 Gustav MENSCHING: „Sprache und Religion”, in Hans Joachim KLIMKEIT (ed): *Gustav Mensching, Topos und Typos. Motive und Strukturen religiösen Lebens*. Ludwig Röhrscheid, Bonn 1971. 207–224. Újraközlése: in KAEMPFERT 1983. 9–33.
- MESCHONNIC 2007a Henri MESCHONNIC (ford. Pier-Pascale Boulanger): *Ethics and Politics of Translating*. Benjamins, Amsterdam—Philadelphia 2007.
- MESCHONNIC 2007b Henri MESCHONNIC (ford. Józán Ildikó): „Fordításpoétika. Irodalom és fordítás”, in JÓZÁN—JENEY—HAJDÚ 2007. 399–416.
- MESTHRIE 2011 Rajend MESTHRIE (ed): *The Cambridge Handbook of Sociolinguistics*. Cambridge 2011.
- MÉSZÖLY 1922 MÉSZÖLY Gedeon: „A Biblia magyarra fordításáról”, *Magyar Nyelv* XVIII. (1922) 4–6, 81–91.
- MEYER 2014 Peter MEYER: *Predigt als Sprachgeschehen gelebt-religiöser Praxis. Empirisch-theologische Beiträge zur Sprach- und Religionsanalyse auf Basis komparativer Feldforschung in Deutschland und in den USA*. Mohr Siebeck, Tübingen 2014.
- MEZEY 1996a MEZEY László: „A magyar szakrális nyelv problémájához”, *Magyar Egyházzene* III (1996/1996) 271–276.
- MEZEY 1996b MEZEY László: „A római misekánon”, *Magyar Egyházzene* III (1996/1996) 277–286.
- MILEM 2002 Bruce MILEM: *The Unspoken Word: Negative Theology in Meister Eckhart's German Sermons*. The Catholic University of America Press, 2002.
- MILLÁN—
BARTRINA 2012 Carmen MILLÁN — Francesca BARTRINA (eds): *The Routledge Handbook of Translation Studies*. Routledge, London—New York 2012.
- MILLS 1986 Watson E. MILLS: *Speaking in Tongues. A Guide to Research on Glossolalia*. Grand Rapids, Michigan 1986.
- MISSIOU 2007 Anna MISSIOU: „The Hellenistic Period”, in CHRISTIDIS 2007. 325–341.
- MLADIN 2011 Natanael MLADIN: „A Remythologized Theology. An Appraisal of Kevin Vanhoozer's Communicative Theism”, *Perichoresis* 2 (2011) 221–249.
- MOATI 2014 Raoul MOATI: Derrida/Searle. *Deconstruction and Ordinary Language*. (Timothy Attanucci, Maureen Chun ford.) Columbia University Press 2014.
- MOHRMANN 1961 Christine MOHRMANN: *Études sur le latin des chrétiens*. Edizioni di Storia et Letteratura, Roma 1961–1965.
- MOHRMANN 1995 Christine MOHRMANN (ford. Déri Balázs): „Szakrális nyelv és köznyelv”, *Magyar Egyházzene* III (1995/1996) 261–269.

- MOJOLA 2002 A. O. MOJOLA: „Bible Translation in Africa. What Implications Does the New UBS Perspective Have for Africa? An Overview in the Light of the Emerging New UBS Translation Initiative”, in *Acta Theologica Supplementum* 2 (2002) 202–213.
- MOULTON 1965 J. H. MOULTON: *A Grammar of New Testament Greek*. I–III. Edinburgh 1965.
- MYHILL 2006 John MYHILL: *Language, Religion and National Identity in Europe and the Middle East. A Historical Study*. Benjamins, Amsterdam 2006.
- NESTLE-ALAND 27 *Novum Testamentum Graece*. (Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wickgren eds) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁷1993.
- NEWBERG et alii 2006 Andrew B. NEWBERG — Nancy A. WINTERING — Donna MORGANA — Mark R. WALDMAN: „The measurement of regional cerebral blood flow during glossolalia: A preliminary SPECT study”, *Psychiatry Research: Neuroimaging* 148 (2006) 1, 67–71.
- NIDA 1951 Eugene NIDA: „Problems of Revision”, *Bible Translator* 2 (1951) 3–17.
- NIDA 1960 Eugene NIDA: *Message and Mission*. Harper & Brothers, New York 1960.
- NIDA 1964 Eugene NIDA: *Toward a Science of Translating*. Brill, Leiden 1964.
- NIDA 1969 Eugen NIDA: *Theory and Practice of Translation*. Brill, Leiden 1969.
- NIDA—TABER 1982 Eugen NIDA — Charles TABER: *Theory and Practice of Translation*. Brill, Leiden 1982.
- NIEHOFF-PANAGIOTIDIS 1994 Johannes NIEHOFF-PANAGIOTIDIS: *Koine und Diglossie*. Harrassowitz, Wiesbaden 1994.
- NORDEN 1915 Eduard NORDEN: *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*. 2. Teubner, Stuttgart—Leipzig ³1915. (Repr. 1995)
- NÖTH 1990 Winfried NÖTH: *Handbook of Semiotics*. Indiana University Press, Bloomington 1990.
- OGDEN—RICHARDS 1998 Charles K. OGDEN — Ivor A. RICHARDS (ford. Szekfű András): „A jelentés jelentése”, in BÓKAY Antal — VILCSEK Béla (eds): *A modern irodalomtudomány kialakulása. A pozitívizmusról a strukturalizmusig*. Osiris Kiadó, Bp. 1998. 337–341.
- OLD 1995 Hughes Oliphant OLD: *Leading in prayer. A Workbook for Worship*. Eerdmans, Grand Rapids 1995.
- OMONIYI—FISHMAN 2006 Tope OMONIYI — J. A. FISHMAN: *Exploration in the Sociology of Language and Religion*. Benjamins, Amsterdam 2006.
- OMONIYI—WHITE 2006 Tope OMONIYI — Goodith WHITE (eds): *The Sociolinguistics of Identity*. Continuum 2006.
- ORTEGA 1937 José ORTEGA Y GASSET: „The Mysery and the Splendor of translation”, in VENUTI 2000. 49–63. (Fordította Elizabeth Gamble Miller, „La Miseria y el esplendor de la traducción,” in *Obras Completas*. Tomo V (1933–1941) Revista de Occidente, Madrid 1947. 427–48. alapján.)
- OTTO 1926 Rudolf OTTO: *West-Östliche Mystik*, Gotha 1926.

- OTTO 1997 Rudolf OTTO (ford. Bendl Júlia): *A szent. Az isteni eszmében rejlő irracionális viszonya a racionálishoz*. Osiris, Budapest 1997.
(Az általam használt német kiadás: *Das Heilige*. Breslau⁴1920.)
- PÁKOZDY 1951 *Mózes első könyve. Genesis — Az eredet könyve*. Károli Gáspár fordítása és Czeglédy Sándor revíziója nyomán a héber eredetiből fordította a Magyar Bibliatanács Öszövetségi Szakbizottsága.
Dr Pákozdy László Márton bevezető tanulmányával. A Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventjének Sajtóosztálya, Budapest 1951. I–XV.
- PANNENBERG 1973 Wolfhart PANNENBERG: *Christentum und Mythos*. Gütersloh 1973.
- PAPANASTASSIOU 2007 George C. PAPANASTASSIOU: „Morphology. From Classical Greek to the Koine”, in CHRISTIDIS 2007. 610–617.
- PAUL 2004 Ingwer PAUL: „Ritualsprache”, in AMMON et alii 2004. 323–328.
- PECSUK 2012 PECSUK Ottó (ed): *A bibliarevizio műhelyéből. A Doktorok Kollégiuma Újszövetségi Szekciójának előadásai az Újfordítású Biblia (1975, 1990) revíziójához kapcsolódva*. Kálvin Kiadó, Budapest 2012.
- PECSUK 2012a PECSUK Ottó: „A dinamikus/funkcionális ekvivalencia jelentése E. A. Nida munkáiban”, in PECSUK 2012. 38–50.
- PECSUK 2014 PECSUK Ottó: „Az 1975-ben megjelent új fordítású protestáns Biblia 1990-es revíziója”, in FABINYI—PECSUK—ZSENGELLÉR 2014. 125–132.
- PEDERSEN 2008 Esther Oluffa PEDERSEN: „The Holy as an Epistemic Category and a Political Tool: Ernst Cassirer’s and Rudolf Otto’s Philosophies of Myth and Religion”, in *New German Critique* 104 (2008) Vol. 35, No. 2. 207–227.
- PELLAUER 1981 David PELLAUER: „Paul Ricoeur on the Specificity of Religious Language”, *The Journal of Religion* 61 (1981) 3, 264–284.
- PESTHY 1996 PESTHY Monika: *Órigenés, az exegeta. Az egyházatya Biblia-magyarázata, különös tekintettel a Jeremiás-homiliákra*. Budapest, MTA Judaisztikai Kutatócsoport 1996.
- PÉTERI 2001 PéTERI Attila: „Az árnyaló partikulák elhatárolásának problémája a magyar nyelvben”, *Magyar Nyelvőr* 125 (2001) 1, 94–102.
- PHILLIPS 1974 Dewi Z. PHILLIPS: „Religiöse Glaubenansichten und Sprachspiele”, in Ingolf U. DALFERTH (ed): *Sprachlogik des Glaubens*. Kaiser, München 1974. 258–282.
- POIRIER 2010 John POIRIER: *The Tongues of Angels. The Concept of Angelic Languages in Classical Jewish and Christian Texts*. Siebeck, Tübingen 2010.
- POLÁNYI 1969 POLÁNYI Mihály: „The Logic of Tacit Inference”, in *Knowing and Being. Essays by Michael Polanyi*. University of Chicago Press, Chicago 1969. 138–159., magyarul in POLÁNYI 1992. 155–181.
- POLÁNYI 1992 *Polányi Mihály filozófiai írásai* I. Atlantisz, Budapest 1992.
- POLÁNYI 1994 POLÁNYI Mihály (ford. Papp Mária): *Személyes tudás. Úton egy posztkritikai filozófiához*. Atlantisz, Budapest 1994. I.

- POLÁNYI 1997 POLÁNYI Mihály (ford. Bánki Dezső): „A hallgatóságos dimenzió”. I. fejezet: A hallgatóságos tudás, in Uő: *Tudomány és ember. Három tanulmány*. Argumentum, Budapest 1997. 169–187.
- POLLOCK 2006 Sheldon POLLOCK: *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. University of California Press, Berkeley — Los Angeles — London 2006.
- PORTER 1991 Stanley E. PORTER (ed): *The Language of the New Testament. Classic Essays*. JSNTS 60. JSOT, Sheffield 1991.
- PORTER 1994 Stanley E. PORTER: *Idioms of the Greek New Testament*. Sheffield 21994.
- PORTER 2000 Stanley E. PORTER (ed): *Diglossia and Other Topics in New Testament Linguistics*. JSNTS 193. Sheffield Academic Press, Sheffield 2000.
- PORTER 2007 Stanley E. PORTER: „Greek Language,” in K. D. SAKENFELD (ed): *New Interpreter's Dictionary of the Bible*. 2. (D–H) Abingdon Press, Nashville 2007. 673–681.
- PORTER 2015 Stanley E. PORTER: „«On the Shoulders of Giants» The Expansion and Application of the Louw–Nida Lexicon” (in Uő: *Linguistic Analysis of the New Testament. Studies in Tools, Methods and Practice*. Baker Academic, Grand Rapids, MI 2015. 47–60.)
- POYTHRESS 1980 Vern S. POYTHRESS: „Linguistic and Sociological Analyses of Modern Tongues-Speaking: Their Contribution and Limitations”, *Westminster Theological Journal* 1980. 367–388.
- POYTHRESS 1984 Vern S. POYTHRESS: „The Use of the Intersentence Conjunctions δὲ, οὐν, καὶ, and Asyndeton in the Gospel of John”, *Novum Testamentum* 26 (1984) 312–340.
- PRZYCZYNA 2011 Wiesław PRZYCZYNA: „Der religiöse Sprache und ihre Funktionalstile”, in Albrecht GREULE — Elżbieta KUCHARSKA-DREISS (eds): *Theolinguistik. Bestandaufnahme—Tendenzen—Impulse*. Verlag Bauer & Raspe, Inzingen 2011.
- RADÓ 1883 RADÓ Antal: *A magyar műfordítás története 1772–1831*. Révai, Budapest 1883.
- RAMSEY 1967 Ian T. RAMSEY: *Religious Language: an empirical placing of theological phrases*. SCM, London 1967.
- RAPPAPORT 1999 Roy A. RAPPAPORT: *Ritual and religion in the making of humanity*. (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110) Cambridge University Press 1999.
- RATIO TRANSLATIONIS 2007 *Ratio translationis for English language*. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, Vatican City 2007.
- RATZINGER 1997 Joseph RATZINGER: „Krisztusra tekintve”, *Vigilia* 1997/8. 562–570.
- REISER 1984 Marius REISER: *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*. Mohr, Tübingen 1984.
- REVENTLOW 1990 Henning Graf REVENTLOW: *Epochen der Bibelauslegung*. I. *Vom Alten Testament bis Origenes*. C. H. Beck, München 1990.

- RICHARDSON 1973 James T. RICHARDSON: „Psychological Interpretations of Glossolalia: A Reexamination of Research”, *Journal of the Scientific Study of Religion* 12 (1973) 199–207.
- RICOEUR 1974a Paul RICOEUR: „Philosophy and Religious Language”, *The Journal of Religion* 54 (1974) 1, 71–85.
- RICOEUR 1974b Paul RICOEUR: „Preface to Bultmann”, in Don IHDE (ed): *Conflict of Interpretations*. Northwestern University Press, Evanston 1974. 377–397.
- RICOEUR 1976 Paul RICOEUR: *Interpretation Theory*. Texas Christian University Press, Fort Worth 1976.
- RICOEUR 1980 Paul Ricoeur: „Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation”, in UÓ: *Essays on Biblical Interpretation*. Fortress Press, Philadelphia 1980. 47–77.
- RICOEUR 2006 Paul RICOEUR: *On Translation* (ford. Eileen Brennan). Routledge, London—New York 2006.
- RITTER 1993 A. M. RITTER: „Dionysios Areopagites”, in UÓ: *Charisma und Caritas*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 103–115.
- ROBERTSON 1914 A. T. ROBERTSON: *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. New York 1914.
- ROBINSON 1997 Douglas ROBINSON: *What is translation? Centrifugal theories, critical interventions*. Kent State University Press, Kent, OH 1997.
- ROGERSON 2002 John ROGERSON: „Can a Translation of the Bible Be Authoritative?”, in BRENNER—HENTEN 2002. 17–30.
- ROSALDO 1982 Michelle Z. ROSALDO: „The things we do with words. Ilongot speech acts and speech act theory in philosophy”, *Language in Society* 11 (1982) 203–237.
- ROSENWALD 1994 Lawrence ROSENWALD: „On the Reception of Buber and Rosenzweig’s Bible”, *Prooftexts* 14 (1994) 141–165.
- ROSENZWEIG 1979 Franz ROSENZWEIG: *Gesammelten Schriften I. Briefe und Tagebücher*. Springer, Dordrecht 1979.
- ROSENZWEIG 1983 Franz ROSENZWEIG: *Gesammelten Schriften. IV/1. Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi*. Springer, Dordrecht 1983.
- RUZSICZKY 1976 RUZSICZKY Éva: „A nyelvi lektor munkájáról”, *Magyar Nyelvőr* 100 (1976) 1, 7–24.
- RUZSICZKY 1981 RUZSICZKY Éva: „A Biblia újra fordítása”, in Bart István — RÁKOS Sándor (eds): *A műfordítás ma*. Gondolat, Bp. 1981. 415–447.
- RYDBECK 1998 Lars RYDBECK: „Sprache des Neuen Testaments”, in „Bibel” III.3. RGG4. Tübingen 1998. I.1424–1426. (angolul: „The Language of the New Testament”, ford. A. Warren, *Tyndale Bulletin* 49.2 (1998) 361–368.)
- SAMARIN 1968 William J. SAMARIN: „The Linguisticity of Glossolalia”, *The Hartford Quarterly* 8 (1968) 49–75.
- SAMARIN 1972 William J. SAMARIN: *Tongues of men and angels*. Macmillan, New York 1972.

- SAMARIN 1976 William SAMARIN: *Language in Religious Practice*. Rowley, Newbery House 1976.
- SANNEH 1989 Lamin SANNEH: *Translating the Message, the Missionary Impact on Culture*. Orbis Books, Maryknoll, NY 1989.
- SAWYER—SIMPSON 2001 John F. A. SAWYER — J. M. Y. SIMPSON: *Concise Encyclopedia of Language and Religion*. Elsevir, Amsterdam, etc. 2001.
- SCHAEFFLER 1988 Richard SCHAEFFLER: *Kleine Sprachlehre des Gebets*. Johannes-Verlag, Einsiedeln 1988.
- SCHELLING 1991 F. W. J. SCHELLING: *A művészet filozófiája*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1991.
- SCHENK 2000 Wolfgang SCHENK: „Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie. IV. Altes Testament – V. Neues Testament”, in *Theologische Realencyclopädie*. De Greuter, Berlin—New York 2000. 748–760.
- SCHÜTZ 1945 Alfred SCHÜTZ: „On multiple realities”, in *Philosophy and Phenomenological Research* 5 (1945) No. 4. 533–576.
- SCORGIE—STRAUSS—
VOTH 2003 Glen G. SCORGIE — Mark L. STRAUSS — Steven M. VOTH (eds): *The challenge of Bible translation : communicating God’s word to the world*. Zondervan 2003.
- SEARLE 1969 John R. SEARLE: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- SEARLE 2000 John R. SEARLE: *Elme, nyelv társadalom*. Vince Kiadó, Budapest 2000.
- SEARLE 2001 John R. SEARLE: „Az illokúciós aktusok szerkezete”, in PLÉH Csaba — SÍKLAKI István — TERESTYÉNI Tamás (eds): *Nyelv – Kommunikáció – Cselekvés*. Osiris, Budapest 2001. 43–61.
- SELLS 1994 Michael A. SELLS: *Mystical languages of unsaying*. University of Chicago Press, Chicago 1994.
- SHANNON—
WEAVER 1986 Claude E. SHANNON — Warren WEAVER (ford. Tompa Ferenc): *A kommunikáció matematikai elmélete. Az információelmélet születése és távlatai*. Budapest 1986.
- SIMON 2003 SIMON Róbert (ed.): *A vallástörténet klasszikusai*. Osiris, Budapest 2003.
- SIMONETTI 1994 Manlio SIMONETTI: *Biblical Interpretation in the Early Church*. T&T Clark, Edinburgh 1994.
- SMITH 1988 Quentin SMITH: *Ethical and religious thought in analytic philosophy of language*. Yale University Press, New Haven 1998.
- SNELL-HORNBY 2006 Mary SNELL-HORNBY: *The Turns of Translation Studies. New paradigms or shifting viewpoints*. Benjamins Publishing, Amsterdam—Philadelphia 2006.
- SPENCER 1974 John SPENCER: „Colonial Language Policies and their Legacies in Sub-Saharan Africa”, in Joshua A. FISHMANN (ed): *Advances in Language Planning*. (Contributions to the Sociology of Language) Mouton, Hague 1974. 163–176.
- SPOLSKY 2006 Bernard SPOLSKY: „Introduction (Part II)”, in OMONIYI—FISHMAN 2006. 5–7.

- SPOLSKY 2014 Bernard SPOLSKY: *The Languages of the Jews. A Sociolinguistic History*. Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- STEINER 1975 George STEINER: *After Babel. Aspects of Language & Translation*. Oxford University Press, Oxford 1975.
- STEINER 2005 George STEINER: *Bábel után. Nyelv és fordítás*. I–II. (Ford. Bart István) Corvina 2005.
- STEKLÁCS 2003 STEKLÁCS János: „Mítoszelmélet és nyelvtudomány”, *Szabadpart* 2003/3. <http://www.szabad-part.hu/szam8/SJ-mitosz.html>
- SUCHLA 1990 B. R. SUCHLA (ed): *Corpus Dionysiacum. I. Pseudo-Dionysius Areopagita: De divinis nominibus*. [Patristische Texte und Studien 33.] De Gruyter, Berlin 1990. 107–231;
- SYLVA 1991 Moisés SYLVA: „Bilingualism and the Character of Palestinian Greek”, in PORTER 1991. 205–226.
- SZEGEDY-MASZÁK 2008 SZEGEDY-MASZÁK Mihály: *Megértés, fordítás, kánon*. Kalligram, Pozsony 2008.
- TAMBIAH 1968 Stanley J. TAMBIAH: „The Magical Power of Words”, *Man* 3 (2), 1968. 175–208.
- TAMBIAH 1990 Stanley J. TAMBIAH: „Multiple orderings of reality: the debate initiated by Lévy-Bruhl”, in UŐ: *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- THRALL 1962 Margaret E. THRALL: *Greek Particles in the New Testament*. Leiden, Brill 1962.
- THUESEN 1999 Peter Johannes THUESEN: *In Discordance with the Scriptures. American Protestant Battles over Translating the Bible*. Oxford University Press, Oxford — New York 1999.
- THUMB 1901 Albert THUMB: *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus: Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der KOINH*. Strassburg 1901.
- THUMB 1906 Albert THUMB: „Prinzipienfragen der Koine-Forschung”, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum Geschichte und deutsche Literatur* 17 (1906) 246–63.
- TILICH 1955 Paul TILICH: „Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie”, in UŐ: *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie*. II. *Gesammelte Werke* VIII. Stuttgart 1970. 220–239. [Első kiadása: in Olga Fröbe Kapteyn (ed): *Mensch und Wandlung*. (Eranos Jahrbuch 23) Zürich 1955. 251–274]
- TILICH 1983 Paul TILICH: „Das Wesen der religiösen Sprache”, in KAEMPFERT 1983. 82–93. [első kiadás: 1955]
- TILICH 1996 Paul TILICH (ford. Szabó István): *Rendszeres teológia*. Osiris, Budapest 1996. (*Systematic Theology* I–III. The University of Chicago Press, Chicago 1951, 1957, 1963.)
- TORJESSEN 1985 Karen Jo TORJESSEN: „«Body», «Soul», and «Spirit» in Origen’s Theory of Exegesis”, *American Theological Review* 67 (1985) 1, 17–30.
- TORREY 1991 Charles C. TORREY: „The Aramaic of the Gospels”, in PORTER 1991. 98–111.

- TRIGG 1998 Joseph W. TRIGG: *Origen*. Routledge, London — New York, 1998.
- TURNER 1965 Nigel TURNER: *Syntax*. J. H. Moulton: *A Grammar of New Testament Greek*. III. Edinburgh 1965.
- TWISS—CONSER 1992 Sumner B. TWISS — Walter H. CONSER, Jr. (eds): *Experience of the Sacred. Readings in the Phenomenology of Religion*. Brown University Press, Hanover—London 1992.
- TWISS—CONSER 1992a Sumner B. TWISS — Walter H. CONSER, Jr.: „Introduction”, in TWISS—CONSER 1992. 1–76.
- VANHOOZER 2010 Kevin J. VANHOOZER: *Remythologizing Theology Divine Action, Passion, and Authorship*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- VARGA 1966 VARGA Zsigmond: „Előszó”, in *Az Újszövetség*. Károli Gáspár fordításának 1951/52. évi revíziója nyomán a görög eredetiből fordította a Magyar Bibliatanács Újszövetségi Szakbizottsága. I. Budapest 1966. 3–9.
- VARGA 2012 VARGA Orsolya: *Párhuzamos fordítórাজok. Műfordítás-szemlélet Magyarországon és Hollandiában a 20. század első felében*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2012.
- VENUTI 2000 Lawrence VENUTI (ed): *The Translation Studies Reader*. Routledge, London—New York 2000.
- VICTOR 1940 VICTOR János: „A bibliafordítás problémája”, *Protestáns Szemle* 1940. 101–103.
- VILLWOCK 1996 Jörg VILLWOCK: *Die Sprache — ein „Gespräch der Seele mit Gott”. Zur Geschichte der abendländischen Gebets- und Offenbarungsrhetorik*. Klostermann, Frankfurt am Main 1996.
- VLADÁR 2012 VLADÁR Gábor: „Az 1975-ös (1990-ben revideált) protestáns Biblia újszövetségi szövegének folyamatban lévő revíziója”, in PECSUK 2012. 9–37.
- VOIGT 2010 VOIGT Vilmos: „Rítuskutatás a kortársi folklorisztikában (és ehhez némi távlatok)”, *Magyar Egyházzene* XVIII (2010/2011) 219–224.
- VOGT 1999 Hermann Josef VOGT: *Origen als Exeget*. Ferdinand Schöning, Paderborn 1999.
- WALLACE 1996 D. B. WALLACE: *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Zondervan, Grand Rapids 1996.
- WARD 1995 Graham WARD: *Barth, Derrida and the language of theology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- WARDAUGH 2002 Ronald WARDAUGH (ford. Pap Mária): *Szociolingvisztika*. Osiris, Budapest 2002.
- WATT 2000 Jonathan M. WATT: „The Current Landscape of Diglossia Studies. The Diglossic Continuum in First-Century Palestine”, in PORTER 2000. 18–36.
- WELMERS 1974 William E. WELMERS: „Christian Missions and Language Policies in Africa”, in *Advances in Language Planning*. 1974. 191–204.
- WILT 2002 Timothy WILT: „Constructing a Contemporary Framework for Bible Translation”, *Current Trends in Scripture Translation. UBS Bulletin* 194/195 (2002) 12.

- WILT 2014 Timothy WILT: *Bible translation. Frames of reference*. Routledge, London — New York 2014. (Első kiadása 2002.)
- WITTGENSTEIN 1969 Ludwig WITTGENSTEIN: *Über Gewißheit. On Certainty*. (Ed. G. E. M. ANSCOMBE — G. H. von WRIGHT) Basil Blackwell, Oxford 1969.
- WODAK—KERSWILL— JOHNSTONE 2011 Ruth WODAK — Paul E. KERSWILL — Barbara JOHNSTONE (eds): *The SAGE Handbook of Sociolinguistics*. Sage Publications, London 2011.
- WOLTERSTORFF 1995 Nicholas WOLTERSTORFF: *Divine discourse. Philosophical reflections on the claim that God speaks*. Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- WRIGHT et alii 2011 Sue WRIGHT — Jeroen DARQUENNES — Ulrich AMMON: *Sprache und Religion : Language and religion*. Sociolinguistica 25. De Gruyter 2011.
- YOUNG 1997 Frances M. YOUNG: „The mind of the Scriptures”, in UÖ: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. 1997. 29–48.
- ZIMMERLI— PIPER 1962 Walter ZIMMERLI — Otto A. PIPER: „Wort Gottes”, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Mohr, Tübingen ³1962. VI. 1809–1802. c.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

23 év lelkesítését (írhatnám: motiválását, de ráncolná a homlokát a felesleges „idegenkedés” miatt), a kimozdítást és a mozgásban tartást hogyan köszönhetném meg Déri Balázsnak, tanáromnak, témavezetőmnek, barátomnak? Az első görög mondatoktól kezdve, János evangéliumának hallgatását, Platón és Homéros olvasását a hideg hajnali órákon, és az Újszövetséget, a pannonhalmi apátság visszavonultságában... És hogy megtanította a nyelvtan fegyelmességében a szabadságot: szűkölködni és bővölködni egyaránt. És az Egyház szeretetét, a nagybetű különbségével — a latin gregorián éneklésében, Chrysostomos homíliáiban, prédikálásunk kíméletlen bírálatában. És mind ebben a Szó, a Logos tiszteletét. 23 év közös munka, „míg a persona végre felsír”.

Mindez abban a közegben történt, amelyet a rendszerváltás utáni Budapesti Református Teológia adott, azoknak az évfolyamoknak a buzgó, olykor forrásig hevülő légkörében, ahol Bolyki János indításával kezdhettem ógörög tanulmányaimat az ELTE-n. És a második Alma Mater éppily meghatározó lett a fiatalabbak meg a „nagy öregek” óráival, akiknek még jelenlétük is példa volt: ki tudná elfelejteni, ahogy Harmatta János vagy Borzsák István végigment a folyosón? A Patrologia Graeca ciklámenszínbe kötött, fél falat beborító köteteinek sora ott ragadott meg: lenyűgözött, és nem is engedett el, míg a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen a teológiai doktorátus éveit nem szentelhettem másfélszáz kötetéből legalább egynek.

Köszönettel tartozom ugyanakkor az ELTE Nyelvtudományi Doktori Iskolájának is, amely befogadta ezt a témát, és az Ókortudományi Program keretében olyan úton kísért végig, amelynek közvetlen gyümölcse ez a dolgozat. A doktori szemináriumokon az oktatók megtisztelő jelenléte, érdeklődése, de még kritikájuk is újabb és újabb lendületet adott. Külön köszönöm Krupp József irodalomelméleti előadásait, melyeken át fontos új belátásokra vezetett el munkámban.

Nagyon hálás vagyok értekezésem opponenseinek, Fekete Károly debreceni református püspöknek és Földvály Miklós István liturgia-kutatónak, hogy mindenenk ellenére megértéssel olvasták és bírálták munkámat, és ugyanígy köszönöm a védési bizottság minden tagjának, hogy a téma egyházi érintettsége nem lett akadálya a tudományos párbeszéd, a disputa kialakulásának.

Végül, vissza kell térnem arra is, amit dolgozatom bevezetőjében már említettem, hogy e munkám végső soron abból a közös munkából indult el, amelyre munkahelyemen, a Pápai Református Teológiai Akadémián nyílt lehetőségem előljáróm, Vladár Gábor oldalán, aki mellett részt vehettem a protestáns újfordítású Biblia újszövetségi részének revíziójában, és akinek ezúton is köszönöm ezt a lehetőséget és a közös munka minden tapasztalatát. Ugyancsak köszönöm a Dunántúli Református Egyházkerület vezetésének, hogy doktori tanulmányaimat mind anyagilag, mind bátorításukkal támogatották és figyelemmel kísérték.

HANULA GERGELY
református lelkész, teológiai tanár

ISBN 978-963-284-744-3

© Argumentum Publishing House, 2016

© Hanula Gergely, 2016

PRINTED IN HUNGARY

