Károli Könyvek

Monográfia

Literáty Zoltán

Homiletika és retorika

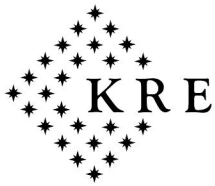


KRE | KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

L'Harmattan

Literáty Zoltán

HOMILETIKA ÉS RETORIKA



Károli Könyvek

monográfia

Sorozatszerkesztő: Sepsi Enikő

A szerkesztőbizottság tagjai:
Boros Gábor, Bozsonyi Károly, Csanády Márton, Fabiny Tibor,
Furkó Péter, Homicskó Árpád, Horváth Géza, Kendeffy Gábor,
Kocsev Miklós, Miskolczi-Bodnár Péter, Mogyorósi András,
Pap Ferenc, Sepsi Enikő, Zsengellér József

LITERÁTY ZOLTÁN

HOMILETIKA ÉS RETORIKA

Károli Gáspár Református Egyetem • L'Harmattan Kiadó
Budapest, 2020

Felelős kiadó:
Gyenes Ádám, a L'Harmattan Kiadó igazgatója és Kocsev Miklós, a KRE HTK dékánja

Károli Gáspár Református Egyetem
1091 Budapest, Kálvin tér 9.
Telefon: 455-9060
Fax: 455-9062

© Literáty Zoltán, 2020
© Károli Gáspár Református Egyetem, 2020
© L'Harmattan Kiadó, 2020

A borítón látható kép Ottaviano Nelli Szent Ágoston életét bemutató művének (1420–1425) freskórészlete a gubbiói Szent Ágoston templomban (Ágoston prédikál az embereknek).
A fotót készítette (2015. 07. 12.): Francesco Bini @ Wikimedia Commons (cc-by-sa) Creative Commons 3.0

ISBN 978-963-414-687-2
ISSN 2063-3297

Kiadja a Károli Gáspár Református Egyetem és a L'Harmattan Kiadó.
A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

Családomnak

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés. 11

Pál apostol a második szofisztika korában 17
Út a második szofisztikáig 17
A második szofisztika Korinthusban. 20
Pál apostol és a második szofisztika 23

A keresztyén retorika megszületése – Augustinus. 29
Augustinus retorikai múltja. 30
De doctrina Christiana 32

Egy új kor küszöbén. Humanizmus és reformáció 45
Tudatos lépések a retorikus homiletika irányába – Erasmus 47
Egy humanista reformátor retorikája – Melanchthon 49
Az első „református homiletika" írója – Hyperius 54
Kálvin, a retorikus hermeneutikus 61

Homiletika és retorika a 19. században 77
Egy kis előtörténet – homiletika az „ész" uralma alatt. 77
Az ész és az érzelem között – a felvilágosodástól Schleiermacherig 78
A romantikus igehirdetés retorikája 80
A liberális korszak 86
Az erkölcs retorikája – Ritschl. 88
A szépség retorikája – Vinet 90
A személyiség retorikája – az amerikai homiletika a 19. században. 95
Az amerikai antiszofisztika – Porter 96
Sacred Rhetoric – Ripley 98
A személyiség retorikája – Beecher 100
Igazság a személyiség által – Brooks 105
Egy homiletikai paradigma – Broadus 108

A német homiletika a két világháború között 115
„Deus dixit” – Barth homiletikája 115
„Deus ipse loquens” – Thurneysen, egy még barthibb Barth. 123
Hitvalló szó a nemzeti retorika ellen – Bonhoeffer 128

Az új hermeneutikától az ezredfordulóig 133
Német homiletika a hermeneutikai fordulat után. 139
Dialektikusból retorikus – Josuttis 139
„...beszélgetek a hallgatóval az életéről” – Lange 142
Német retorikus homiletika a 70-es években – Otto 146
Igeteológia az igeeseményben, egy harmonikus rendszer – Bohren 151
Az élménytársadalom szituációja. 159
A New Homiletic útja 171
Az első fecske – Randolph. 173
Az induktív retorika győzelme – Craddock 175
Dráma a prédikációban – Lowry 181
A retorika fenomenológiája – Buttrick. 187
Egyszerű kidolgozású 192
A megosztás retorikája – Rose 198
Az Új Homiletika értékelése 202

Homiletika-retorika szintézise Ravasz László homiletikájában. 207
Ravasz retorikája 212
Ravasz retorikus homiletikája. 220

A retorikusság érve – Befejező gondolatok 231

Függelék 235
A klasszikus görög retorika 235
A kezdetek 236
Gorgiasz 237
Iszokratész. 238
Platón 239
Arisztotelész. 243
Klasszikus római retorika 247
Ad Herennium 247
Cicero 248
Quintilianus 250
Második szofisztika 252
Retorika a középkorban 255
Retorika a humanizmusban. 258
Az újkor retorikája 260
Az „ész” retorikája 260

A német idealizmus retorikája 267
Angol retorika a 18-19. században 269
Retorikus „észkritika" – Nietzsche 271
A 20. század 278
Az érvelés modern retorikája – Perelman 278
Episztemikus retorika 281
Mi is az a retorika? 283
Mi az a hermeneutika? 286
A hermeneutika fogalma a klasszikus kortól a 19. századig 286
A romantika hermeneutikája. A nyelv és a gondolat – Humboldt 288
A modern hermeneutika megjelenése – Schleiermacher 291
A hermeneutikai fordulat 294
A nyelv a lét háza – Heidegger 294
A nyelvi fordulat – Wittgenstein 299
Beszédaktus-elmélet – Austin és Searle 301
Rekonstrukció és dekonstrukció 303
A nyelv önmagában retorikus – de Man 303

Irodalomjegyzék 309

BEVEZETÉS

Barth homiletika könyvének első mondata az, hogy a teológián belül minden a prédikációkészítésért történik.[1] Céltudatos mondat. Igencsak retorikus is, ha már rögtön az elején leszögezi valaki, hogy milyen célból beszél, ír, értekezik vagy érvel.

Úgy érzem, nekem is így illik tennem. Ezzel a könyvvel a célom az, hogy bemutassam: a prédikációk természetüknél fogva „retorikus" beszédek. A legegyszerűbb érv emellett az, hogy nehéz lenne egy prédikációt intenció nélkül elképzelni, márpedig az intencionális beszédek mindegyike retorikus. Munkámban arra kívánok fókuszálni, hogy a retorikusság mint a beszédek belső kohézív ereje egyáltalán nem forma, stílus vagy előadás kérdése, hanem olyan „józan paraszti ész" alapján működő gyakorlati képesség, amely optimális módon alkotja meg a hatásos beszédet.

Mi a különbség a retorikus és a retorika között? Nehéz kérdés. A retorika szóhoz sok asszociatív és érzelmi jelentés kapcsolódik, ezért nehéz róla dialógust folytatni, mert félő, hogy mindenki másra gondol. Egy tény viszont erős bizonyítást nyer a könyv fejezetiben, mégpedig az, hogy Pál apostoltól kezdve minden teológus és homiletikus, akik a retorika ellen érveltek, kommunikációjukat retorikusan építették fel. Sőt mi több, a műveikben megfogalmazott és egyben előírt prédikációktól is elvárták, hogy azok retorikusak – azaz jól szerkesztett, világos stílusú, könnyen érthető stb. prédikációk – legyenek. Ennél erősebb érv arra, hogy minden prédikáció retorikus intencióval rendelkezik, talán nem is kell.

Mindenesetre ez a munka nem a klasszikus vagy modern kori retorikák (formatanok) rehabilitálásért születik, hanem azért, hogy minden igehirdető tudatosan végiggondolhassa a prédikálás folyamatát, amit Isten jónak tartott nem megtartani önmagának, hanem rábízta az emberi kommunikáció törékeny, gyenge, sokszor hiteltelen eszközére. Lényeges tehát tudatosítani, ha Istennek

[1] Karl Barth: *Homiletics*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1991, 17.

fontos, hogy az emberi nyelv által szóljon az emberhez, méghozzá a Szentírásban igencsak retorikus módon – a könyvben találkozhatunk majd Augustinus és Melanchthon elméletével – akkor nekünk, embereknek is legyen fontos, hogy az emberi beszéd retorikus jellegét a helyén kezeljük. A legtöbb igehirdetőben ilyenkor reflexszerűen szólal meg a vészcsengő: nehogy olyan területre tévedjen, amely viszont már nem az ember, hanem a Szentlélek fennhatósága alá tartozik! Nos, erre törekszem jómagam is. Egyáltalán nem gondolom, hogy a prédikálás titka a retorikában lenne elrejtve. A Szentlélek munkájára nézve egyetértek Rudolf Bohern gondolatával, aki szerint a Lélek nem kiszorítja a prédikátort a prédikálásból, hanem épp ellenkezőleg, bevonja abba, sőt aktívvá teszi benne. Az isteni Lélek és az ember kölcsönös együttmunkálkodását Bohren a *„theonome Reziprozität"* – isteni kölcsönösség – kulcsfogalommal fejezi ki.[2] A *„theonome Reziprozität"* kifejezés Isten által kezdeményezett kölcsönösséget és viszonosságot, egy sajátos partnerséget jelent a Szentlélek és a prédikátor között, s ha a prédikátort Isten Szentlelke aktivizálja, akkor ott bizony nagy feladatok várnak rá. Többek között az emberi kommunikáció területén is. Fontos megszívlelni Czeglédy Sándor ezzel kapcsolatban kifejtett gondolatát:

> Így az a tétel, hogy a prédikáció Isten beszéde, nem zárja ki, hogy ugyanakkor valóságos emberi beszéd legyen. Nemcsak az írott ige, hanem a hirdetett Ige is részesül a testté lett Ige istenemberi természetében: Isten szava és ugyanakkor emberi szó. Ha pedig valóságos emberi beszéd, akkor a homiletikát mélységesen érdekli mindaz, amit az emberi beszéddel foglalkozó tudományokban talál: a nyelvtanban, a nyelvészetben, hermeneutikában, rhetorikában. Az olyan, önkényesen supranaturalisztikus prédikációfogalom, amely ezen a téren az érdektelenség kinyilvánítását követelné, homiletikai doketizmushoz vezetne.[3]

Miről van itt szó? Nos, ez a vita legalább kétezer év óta tart, és a legutóbbi fellángolása pont egy évszázaddal ezelőtt zajlott az európai – főleg német – protestáns teológiában. Eredményei ismeretesek. Thurneysen munkásságában látható, hogy a teológia igyekezett minden kapcsolatát megszüntetni az emberi tudományokkal, mert úgy ítélte meg, hogy a történelem nem igazolta azok teológián belüli alkalmazásának jogosultságát. Az ő teológiai üzenete egy szóval foglalható össze minden emberire, így a retorikára nézve is: „NEM". Egyébként teológiai tanulmányaim során ez a harcias *nem* keltette fel az érdeklődésemet a retorika iránt, hogy mi lehet az, ami ennyire antitézise a homiletikának? Ekkor

[2] Rudolf Bohren: *Predigtlehre,* München, Christian Kaiser Verlag, 1971, 76.
[3] Czeglédy Sándor: *A homiletika vázlata,* Debrecen, DRTA Jegyzetkészítő Irodája, 1971, 96–97.

került a kezembe Ravasz László *Homiletikája*, amely pedig szintézisben kezelte a két tudományt. S ez az érdeklődés azóta sem múlt el, hiszen minden emberi kommunikáció – egyéni, közösségi, politikai – újra és újra megáll a retorikusság mércéje előtt és vizsgázik. Ott azután valamelyik megáll, valamelyik elbukik, de a harc nem szűnik két és fél ezer év óta sem.

Nos, miért lappang vagy éppen lángol ez a feszültség évezredes távlatok óta ott a homiletika és a retorika között? Azért, mert a retorikus jelleg nemegyszer olyan retorikai eszközök által teljesedett ki, amelyek etikailag nem voltak védhetőek. Manipuláció, propaganda, megtévesztés, agitálás, rábeszélés, mindmind olyan szavak, amelyekhez a prédikációnak etikai okokból nem lehet köze. Márpedig a retorika sokszor csak ennyit jelentett a múltban és ennyit jelent ma is sokaknak. Való igaz, hogy a klasszikus terminusokban is két szó szerepelt a meggyőzésre nézve: *persuadere* és *convincere*. Az előbbi – az érzelmi érvek –, fogalmazzuk úgy: a megindítással eszközöli ki a meggyőzést, az utóbbi a logikai érvek által. Ez a két megközelítés a maga természetességében ki kellene, hogy egészítse egymást, de valahogy mindig egyensúlyeltolódásban találták magukat. Ez pedig folyamatos harcra kényszerítette képviselőit. Igaz megállapítás volt ez úgy a filozófia, mint a társadalomtudományok, sőt a teológia területén is. Az ókorban Platón éppúgy érvel a kizárólag a hatásra törekvő szofisztika ellen a dialektika módszereivel az igazság mellett, ahogy Barth teszi azt a 20. század elején a teológia területén, mindketten nagyon is retorikusan. Ám, ahogy Ágoston, úgy Descartes is arra a belátásra jut, miszerint az igazság megismerése, azaz a tiszta teológiai tan vagy logika útján szerzett tudás önmagában semmit sem ér, ha a kommunikáció által nem válik a kapcsolatok, a közösségek, a társadalom javát építő alkalmazott, azaz hasznos gyakorlati tudássá. A humanizmus éppúgy, mint a legújabb kor, az ún. *sensus communis* értelmezésében felfedezte, hogy a teoretikus tudás fölött található még az ún. gyakorlati bölcsesség, amely az arisztotelészi *phronészisz* alapján egyrészt közösségi, másrészt konkrét szituációra irányuló tudás. Ez a gyakorlati bölcsesség pedig mindig a közösség javát, a közösségre való nevelést célozza.

Azaz újra és újra feltör a kérdés a mélyből: hol van az az egyensúly, amely a retorikusság érdekében nem engedi kijátszani egymás ellen a logoszt és a pátoszt, hanem engedi, hogy mindkettő a maga helyén elvégezze feladatát? A retorikusság tehát egy olyan szabályozó erő, amely nem hegemóniára törekszik érvforrások és érvrendszerek között, hanem keresi azt az építkezést, amely a beszéd hasznosságát erősíti meg a közösségi-társadalmi térben. Ennek élettere pedig nem más, mint a nyelv. A 20. század második felének filozófiai kutatása a nyelvet tette meg kutatásának fő tárgyává. Az az állítás pedig nem képezheti vita tárgyát, hogy a teológia és a homiletika egyaránt nyelvhez kötött, nyelvben élő tudomány.

Már a szavak is – mármint a *Theo+Logosz*,[4] *homilein*[5] és a *praedicatio*[6] – erről a bizonyos nyelvhez kötöttségről tanúskodnak. Ezt bizonyítja még a mindennapos gyakorlat is, egyrészt az Írás kutatása, másrészt a kutatási eredmények közlése vagy kommunikálása, történjen az a tudományos publikum vagy az egyház közösségének keretein belül. Kis túlzással élve, egy református lelkipásztor/prédikátor tulajdonképpen egész életében mást sem tesz, mint értelmez és beszél, és mindkét folyamat a gondolkodásban, és így egyben a nyelvben történik. A nyelvhez való kötöttség pedig a beszédre igaz leginkább, mely az igehirdetés területén elengedhetetlen kifejezési mód.

Isten a beszédben akkomodálódott hozzánk, emberekhez az Ószövetség lapjain. Majd az Újszövetség lapjain szintén azt olvashatjuk, hogy Ő Jézus életén keresztül, a nyelvi adottságunk révén teremtett új kapcsolatot velünk, vagyis mindig a megszólaló igén keresztül ért el bennünket.[7] Erről tesz tanúbizonyságot a Biblia is, mely nyelvi rendszerként és újra megszólaló igeként tartalmazza Isten Igéjét. Isten akkomodációja azt jelenti tehát számunkra, hogy Ő a teremtett emberi lét egyik univerzális, mindent átfogó és meghatározó képességét vette igénybe ahhoz, hogy az emberrel kapcsolatban, dialógusban legyen.

Istennek tehát célja van a nyelvvel, mégpedig az emberrel való kapcsolat, konkrétan a dialógus megteremtése. Augustinus, Melanchthon, Kálvin mind

[4] Sok egyéb filozófiai jelentése között jelenti a szót, beszédet, nyelvet, tulajdonképpen azokat a fogalmakat, amelyekre az új hermeneutika alapozott. L. Gadamer: *Igazság és módszer,* Budapest, Gondolat, 1984, 294.

[5] A homiletika görög eredetű szó, mely két szó összekapcsolásából ered: *hómou* (össze) + *ilé/eilé* (sokaság, tömeg), azaz összegyülekezett társaságot (Az 1Kor 15,33-ban főnévi alakjában *[homiliai kakai]* rossz társaságot), később pedig társalgást, társas érintkezést jelent. „Ebből fejlődött aztán ki a bizalmas beszélgetés, a rábeszélés jelentése."
Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete, Homiletika,* Pápa, 1915, 9; Mitrovics Gyula: *Egyházi szónoklattan,* Sárospatak, 1878, 9; Zsarnay Lajos: *Paptan,* Sárospatak, 1857, 143; Mihályfi Ákos: *Az igehirdetés,* Budapest, Stephaneum Nyomda, 1912, 51.
A Szentírás alapján vett jelentése tehát: Jézusról való beszéd. A zsidó zsinagógai hagyományok alapján az újszövetségi előfordulások is azt mutatják, hogy ez a beszélgetés, társalgás egész korai időkben is már egy meghatározott textushoz kötődött (l. Lk 4,16 kk.) „A »homiletika« elnevezést aránylag későn, csak akkor kezdték használni, amikor – a 17. sz. végétől kezdve – a németországi prot. theológia barokk ízlésű latinsága különös örömét lelte a görög szavakból képzett szakkifejezések alkotásában." (Czeglédy Sándor: *A homiletika vázlata,* 10.)

[6] Ravasz László írja, hogy az ősegyház különbséget tett a homília és a kérügma között. Az előbbi a gyülekezeten belüli bizalmas beszélgetést, egymás hite által való épülést, az utóbbi pedig a misszió eszközeként a pogányok között hirdetett, Krisztusról szóló üzenetet jelentette. Az igehirdetés latin szava, a prédikáció ugyan a „kérügma" fordításaként jelenik meg az afrikai latin nyelvben (Czeglédy: *A homiletika vázlata,* 10.), a 2. században Tertullianus már a gyülekezetben történő igehirdetésre vonatkoztatja.

[7] Ezt láthatjuk az Újszövetség evangéliumokat követő részében is, valamint ezen alapulnak a homiletika teológiai alapjai is.

úgy fogalmaznak, hogy Isten az emberi nyelvet retorikusan használja a Szentírás lapjain. Ha ez így van, akkor az emberre bízott nagy feladat sem lehet kevesebb, mint hogy éljen a nyelv retorikus kohézív erejével, azaz építse vele az Istennel, embertársával és közösségeivel való kapcsolatát.

A mű szerkezete a következő. Fő része a homiletikatörténet meghatározó korszakain – így például a korai egyház, a kora középkor, a reformáció, a romantika, a 19. és a 20. század időszakain – megy végig, és ezeken belül természetesen a homiletika és a retorika kapcsolatát vizsgálja. Belátható, hogy a 20. század kevésbé érthető meg a 19. századi előzmények nélkül, így ez utóbbit vizsgálom részletesebben, és főleg az angol nyelvű homiletikai, jórészt a magyar nyelven eddig inkább ismeretlen művek feldolgozásával.

A könyv utolsó harmada egy függelék, benne egy rövidebb retorikatörténeti és egy még rövidebb hermeneutikatörténeti összefoglalóval, mely abból a célból készült, hogy gondolatmenetem retorikai és hermeneutikai vonatkozásai könnyen követhetőek legyenek. Ezekből kiderül, hogy mit és hogyan értelmezek e két tudomány határain belül. A retorika kétezer-ötszáz esztendejét természetesen nem tudom bemutatni a függelékben, nem is áll szándékomban. Elsősorban azokra a korokra koncentrálok, amelyek az általam kiválasztott homiletikatörténeti összefüggések megértését segítik. Javaslom a Kedves Olvasónak a párhuzamos követést, ha a főszövegben valami homályos maradna.

PÁL APOSTOL A MÁSODIK SZOFISZTIKA KORÁBAN

Minden, ami a beszédben testet ölt, már rendelkezik egy adott formával. Minden tartalomnak van stílusa, tartalom és forma elválaszthatatlan egymástól. A stílus viszont retorikai kategória. Pál apostol korinthusi leveleinek bizonyos szakaszain keresztül éppen azt kívánom bemutatni, hogy Pál küzdelme a második szofisztika ellen kiváló retorikai munka, annak ellenére, hogy megtagadja a második szofisztika használatát.

A következő részben tehát előbb röviden megvizsgálom azokat az összefüggéseket, melyek az adott korszak retorikáját, az ún. második szofisztikát mutatják be, majd a korinthusi szituációra figyelek részletesebben, végül pedig Pálnak az erre a témára vonatkozó üzeneteit vizsgálom meg.

Út a második szofisztikáig

A második szofisztikáig vezető út az elsőnél kezdődik, mégpedig a Kr. e. 5. században. A függelék első részében a történeti részletek megtalálhatóak. Tény, hogy a retorika megszületésében – mind a szofista, mind pedig a filozófiai retorika esetében – az első szofistáknak nagy szerepük volt. Kik is voltak ők?

> Nem bölcsek *(szophoi)* voltak, […] hanem szakmájukban professzionálisak. Nem filozófusok voltak, akik aprólékosan kutatták az igazságot, hanem inkább bíztak a képességekben. Voltak módszereik, és azokat oktatni is tudták. A gondolkodás és a beszéd mesterei voltak. A tudás volt a specialitásuk, mint ahogy a zongoraművésznek a zongora.[8]

[8] Jacqueline de Romilly: *The Great Sophists in Periclean Athens,* Oxford, Oxford University Press, 1992, 1.

Nem voltak filozófusok. Ugyanakkor kapcsolatban álltak egymással, ugyanis egyfajta rivalizálás alakult ki a két mesterség között, azaz a szophoszok a filoszophoszokkal versengtek, tulajdonképpen azért, hogy az igazi bölcsesség letéteményeseinek, a tudomány valóságos művelőinek őket tartsák a másik ellenében. A két irányzat közötti különbség abban látszott meg, hogy míg a filozófusok célja (Platón révén) a dolgok lényegének feltárása, addig a szofisták a dolog minden szempontból való megvizsgálását, az egyik szempont mellett való érvelést, ugyanakkor a hallgatók tanítását és meggyőzését tekintették céljuknak.[9] Így aztán útjuk hamar külön is vált, mert a filozófia egyre inkább minden területen az igazság feltárását kívánta megvalósítani, a szofisztika pedig a helyes gondolkodást, és az adott hallgatóság meggyőzésének módszereit fejlesztette. Négy-öt évszázaddal később a Kr. u. 1. század végére a filozófia nagyon kevesek szaktudománya, az ún. második szofisztika pedig nagyon sokak oktatását biztosító gyakorlati tudomány lett. Ez a gyakorlati tudomány a retorika második fénykora a Krisztus utáni első négy évszázadban. Így aztán a retorika kezdettől fogva sokkal többet jelentett, mint a tartalom stílusának tudománya. A közoktatás kereteként mindenkinek utat nyitott a közéletben való előrelépésre. Az első században egyértelműen úgy tekintettek a szofista oktatásra, mint amely szinte egyenes ugródeszkát jelent a politikába. A szofisták iskoláiból éppúgy kerültek ki szenátorok, ékesszóló rétorok, kormányzók, mint a polgári élet köztisztviselői és hivatalnokai.[10] A széles tömegek tudománya lett, ellentétben a filozófiával. Az előbbi a meggyőzést, az utóbbi az igazság megtalálását tartotta céljának. Így váltak tehát a szofisták a filozófia-, a tudomány- és egyben a retorikatörténet részévé. A Kr. e. 4. században a filozófia és a retorika szembeállításával találkozunk, a szofisztika pedig, hol nagyra tartott, hol pedig lenézett tudományként azóta is fel-felbukkan a történelem különböző pontjain.

A szofisztika első megmérettetése Platón munkáiban történik meg (l. függelékben található idézetek). Platón kifogása végül is az, hogy a retorikát a szofisták önmagában csak egy semleges eszköznek *(tekhné)* tartották, és a szónok jellemétől függött, hogy jó vagy rossz célra használta-e fel. Platón szerint viszont a dolgok lényege önmagukban van, ezért a retorika nem lehet semleges, hanem vagy rossz, vagy jó. Így aztán a *Gorgiász* című művéből megtudhatjuk, milyen a rossz retorika (ez lenne a szofisztika), majd pedig a bő évtizeddel később írt *Phaidrosz* című művében mutatja be számunkra a jó retorikát. Platón szerint a jó retorika a filozófia, amely az igazság megismerésére és elfogadására törekszik.

[9] Iszokratész a hármas tagolású oktatás (előbb felső!, majd közép és alap szintű iskolák) atyja. L. Függelék.

[10] John William Henry Walden: *The Universities of Ancient Greece,* New York, Charles Scribner's Sons, 1910, 78–79.

A szofisztika pejoratív megítélése még a mai irodalomban is fellelhető. A *New Shorter Oxford English Dictionary*ben a szofista meghatározása a következő: „Az ókori Görögországban: tudós, tanár, különösen a filozófia és retorika fizetett tanára, különösen csalóka érveléssel és morális szkepticizmussal összefüggésben […] Napjainkban: ügyes, de félrevezető érveket használó, helytelenül okoskodó, szőrszálhasogató személy."[11] A *Magyar Értelmező Kéziszótár* két meghatározást ad a szofista szóra. Az egyik hasonló az angol gondolatmenethez, amelyben inkább egyfajta mai értelmezés jelenik meg: „Formálisan helyes, valójában téves következtetésekkel okoskodó személy." A szofisztika címszó pedig egy tudománytörténeti meghatározást ad, melyben inkább semleges értékelés található: „a vallást elvető, racionalista, relativizmust hirdető, ókori görög filozófiai irány." Az értékítéletet is magukban foglaló definíciók nem a 20. század találmányai, hanem korábbi megítélések átörökítései. Bárány István szerint George Grote monumentális opusának kétféle értelmezése jelenik meg a semleges és a pejoratív jelentésekben.[12] Egyértelmű, hogy Grote a korabeli, 19. század közepi, Platónra alapuló szofistákkal kapcsolatos pejoratív értékeléssel kívánt szakítani, ugyanakkor esetében nem Platón-ellenességről van szó, hiszen rendkívül kedvelte őt, és egy értékes Platón monográfiát is írt.[13] Így tehát nagy részben az ő érdeme, hogy ma már semleges értékelés is olvasható a szofistákról. Grote tizenkét kötetes művében a nyolcadikban[14] foglalkozik bő nyolcvan oldalon keresztül a szofistákkal, ahol a következő megállapításokat teszi.[15] Szofista mozgalom szerinte nem létezett, csakis különálló szerzők munkásságát lehet megvizsgálni. Nem egy iskoláról van szó, inkább egy mesterségről. A retorikai problémák és a politikai kérdések iránti érdeklődés általánosan jellemezte a szofistákat. A szofisztika a görög demokrácia igényét szolgálta, azaz a felsőoktatásból kikerülő politikusok és közéleti személyek ifjúkori képzését végezte. Grote vitatja, hogy a szofisták károsak lettek volna az athéni társadalomra vagy politikai nevelésre, sőt szerinte a szofisták pozitív irányba befolyásolták az athéni közéletet.

[11] *The New Shorter Oxford English Dictionary:* Oxford, Oxford University Press, 1996, „Sophist" címszó: „In ancient Greece, a scholar, a teacher, *spec.* a paid teacher of philosophy and rhetoric, *es* one associated with specious reasoning and moral scepticism […] Now, a person using clever but fallacious argument, a specious reasoner, a casuist."

[12] Bárány István: Szofisták Athénban: egy angol liberális látomása, (George Grote: *A History of Greece*), *Ókor,* V. évf., 2006/1, 44–49.

[13] George Grote: *Plato, and the Other Companions of Sokrates,* London, John Murray, 1867. http://books.google.com/books?id=duoUAAAAQAAJ&printsec=titlepage&hl=hu#PPR1,M1 (Letöltés: 2019. december 30.)

[14] George Grote: *History of Greece,* VIII. kötet, New York, Narper & Brothers, 1879, 317–399.

[15] Bárány: Szophisták Athénban, 47.

A platóni negatív kritika után viszont, ahogy korábban írtam, a retorika a Kr. u. első három században élte fénykorát, a második szofisztika idejében. Ez a fénykor nagy részben Arisztotelésznek is köszönhette létét (és természetesen Cicerónak és Quintilianusnak is), hiszen ő volt az első olyan filozófus-retorikus, aki filozófiai alapozású retorikáját a valószínűségi *(enthümematikus)* bizonyítással képes volt szintézisbe hozni. Retorikája azért állta ki az idők próbáját, mert egyszerre felelt meg a tudományos mélységnek és a művészi gyakorlatnak.

Platón alapján arra gondolhatnánk, hogy a második szofisztika a műveletlen tömegek félrevezetésére irányult. Whitmarsh azonban kiigazítja ezt a vélekedést, hiszen az ókori események hallgatósága nem a mai fogyasztói formában élte meg közösségi életét, hanem „mint a művelt elit tagjai gyülekeztek egybe, ezzel is fitogtatva és gyakorolva státuszukat…"[16] Korunk kutatói nem tudják egységesen megfogalmazni a második szofisztika lényegét, sőt korát is meglehetősen rugalmasan kezelik.[17] Az elnevezés egyértelműen Philosztrátusztól ered, aki a Kr. u. 230-as években írt egy művet *A szofisták élete* címmel. Ő tesz különbséget az első és a második szofisztika kora között.[18] Kennedy szerint a második szofisztika fogalma egyfajta kulturális és irodalmi mozgalomra vonatkozik, amely az első században indult a görög társadalomban, és tovább virágzott a második században (l. Függelék). „A keresztyénség és a pogány vallások ideológiai versenyében a szofisták a régi rendszer tanáraiként léptek fel, de a második századdal kezdődően a szofisztika keresztyén változata is jelentkezett."[19]

A második szofisztika Korinthusban

Ahhoz, hogy megértsük, Pál mint hellenista zsidó neveltetés után lett keresztyén apostol viszonyulását a korinthusi szekuláris szituációban és a korinthusi keresztyén gyülekezetben, előbb meg kell vizsgálni e két helyszín adottságait. Ennek a szituációnak megvizsgálásához Winter művét fogom alapul venni, aki Philón és Pál helyzetét követi végig az alexandriai és a korinthusi szofisztika fényében. Hat érvet sorol fel, melyek szerint Korinthusban, ha nem is csúcspontján volt, de mindenképpen jelentős szerepet játszott a második szofisztika Pál apostol idejében,

[16] Tim Whitmarsh: *The Second Sophistic,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 3.

[17] Ez ad lehetőséget arra, hogy Pál apostolt már a második szofisztika keretei között vizsgálhassam.

[18] George A. Kennedy: *A New History of Classical Rhetoric,* New Jersey, Princeton University Press, 1994, 230.

[19] Uo. Az idézet folytatása a reneszánszra tesz utalást, miszerint a negyedik századi keresztyénség toleranciájának köszönhetően a szofisztika megjelent még az ötödik és a hatodik században is. Így a szofista hagyomány a bizánci kort magába foglalva a görög kutatók által a reneszánsz korba is eljutott a tizenötödik században.

azaz a Kr. u. 50-es években.[20] Először is két Dio Krizosztomosz-beszédnek is tárgya a korinthusi szofisztika, melyeket Kr. u. 90 táján írhatott. Másodszor fennmaradt egy korinthusi szónoklat bizonyos Favorinusztól, aki Dio tanítványa volt, ám nem osztotta mestere antiszofista látásmódját. A harmadik ilyen forrás egy felirat Attikai Heródesről, akit Korinthus jótevőjeként tartottak számon, és szintén híres szofista volt. Favorinusz tanítványa volt, és Filosztratész személye köré rendezte el a *Szofisták élete* című művét, mert ő testesítette meg mindazt, ami a második szofisztikát jelentette. Negyedszer, Plutarkhosz többször is meglátogatta Korinthust a 70-es évek végén. Ötödször, Epiktétosz a szomszédos tartományban, Nikopoliszban élt a Kr. u. 90-es években. Fennmaradt írásaiban arról lehet olvasni, hogy korinthusi tanítványokkal beszélgetett és vitázott többször is. Végezetül pedig magának Pál apostolnak a levelei tesznek említést azokról a tulajdonságokról, melyek a második szofisztikát jellemezték.

Igaza van-e Muncknak, amikor a következőképpen érzékelteti Pál helyzetét Korinthusban? „Az apostol […] hirtelen szembetalálja magát egy professzionális szofistával […] és egy adott témával, mégpedig a keresztyénség mint egyfajta bölcsesség [témájával]…”[21]Az 1Kor 2,1–5 verseiben Pál apostol saját munkájának *modus*át védelmezi. Ennek a résznek az apológiája erőteljesen retorikai nyelvezetre és utalásokra épül. Ahhoz, hogy a sok kutató által elfogadott páli antiszofisztikát megértsük, három területet kell megvizsgálnunk. Először is, mit lehet tudni a szofista hagyományokról, főleg a városba érkező szofista első fellépéséről (beszédéről), amely sorsdöntő volt abból a szempontból, hogy kap-e majd megbízást a várostól vagy sem? Másodszor, egyedül csak Pál beszél (ír) úgy, hogy az üzenet és a módszer korreláljon egymással? Harmadszor, milyen retorikai elméletek és technikák hatottak akkor?

A korabeli városok szofistákat alkalmaztak a maguk érdekében. Ezek a szofisták intézték a város olyan ügyeit, amelyekben a meggyőzésben, illetve a diplomáciában igencsak járatosnak kellett lenni. Hogy valaki alkalmazásba került-e, az a város előtti első fellépésétől függött. Russel idézi Arisztidésznek a Szmirnában 176-ban tett első látogatásáról szóló feljegyzéseit, amelyekben jól olvashatóak a korabeli szokások. Az emberek kijöttek köszönteni a szónokot, akinek az ifjak tanítványul ajánlkoztak. Az előadás minden gyakorlati részlete elő volt már készítve, ám mégis arra kérték őt, hogy azonnali beszédet intézzen a városhoz. Ugyan erről nagyon kevesen szerezhettek tudomást, de mégis olyannyira tele volt a tanácsterem, hogy csak ezernyi arcot lehetett látni, akik állva és ámulva

[20] Bruce W. Winter: *Philo and Paul Among the Sophists,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 7–8.

[21] Johannes Munck: *Paul and the Salvation of Mankind*, Louisville, Kentucky, Westminister John Knox Press, 1977, 154

hallgatták végig Arisztidész beszédét. Ugyanazon a napon egy egyiptomi szofista a város másik pontján, az öbölnél két napos hirdetés után tartott beszédet, ám, ahogy Arisztidész a végén megjegyzi, megelégedésére az egyiptomi előadásán mindössze tizenheten vettek részt.[22] Ahogy Arisztidész beszámolójából látjuk, a szofisták fogadásának megvoltak a saját rítusai és hagyományai. Felkérés, meghirdetés, beszéd a sokasághoz, dicséret vagy elmarasztalás. Az elmarasztalás esélye nagy volt, éppen ezért aki beszédre vállalkozott, annak tudnia kellett, hogy reputációja nem marad meg a városfalakon belül. Erre a gyakorlatra vonatkozik Pál apostol 1Kor 2,1 verse: „Én is, amikor megérkeztem hozzátok, testvéreim, nem úgy érkeztem, mint aki ékesszólás vagy bölcsesség fölényével hirdeti nektek az Isten bizonyságtételét."

Éppen ezért a következőkben azt vizsgálom meg, mennyire volt egymással összhangban Pál módszere és üzenete. Pál apológiája nem egyedülálló fellépés egy közösség előtt. Dio 102-ben szülőföldjén, Prusában (Bithüniában) azzal kezdi beszédét, hogy ne várjanak tőle rendkívüli, lenyűgöző beszédet. Korábban voltak sikerei, amikor dicsérték őt fényes, meggyőző beszédeiért, de azok a múltéi. Ma már nem rendelkezik ilyen képességgel – kezdte beszédét Dio. Az apológia tárgya egy beruházás volt, melynek kapcsán ő előbb elérte, hogy szülővárosának megszépítésére a tanács, a prokonzul megítélte a szükséges pénzt, ám végül mások pedig arról győzték meg e döntéshozókat, hogy mégse fizessék ki a kívánt összeget. Így aztán Dio védekezésre szorult.[23] Beszédében arra hivatkozik, hogy a szónok szavainak erejét tetteinek természete kell, hogy biztosítsa. Azaz szerinte a szó és a tett nem válhat el egymástól. Az erkölcsiség, főleg a beszéden belül, elengedhetetlen. Így aztán Dio szembehelyezkedik azokkal, akik dicstelen magatartásukkal támadták őt. Hallgatóságát arra biztatja, hogy vessék egybe az ő és ellenfelei szavait, és azonnal kitűnik, hogy az ő beszéde amatőr és közhelyes, szónoklatnak semmiképpen nem nevezhető. Így aztán az a fajta kezdés, mely szerint Dio már elfelejtette a szónoklat mesterségét (és ezt ne is várják tőle), sokban segítette őt abban, hogy ellenfelei elmarasztalása közben senki ne fanyalogjon, mert nem a megszokott szónoklattal találkozik.[24] Pál apostol védekezése nagyon hasonló, ő is előre bejelenti, hogy „Beszédem és igehirdetésem sem az emberi bölcsesség megejtő szavaival hangzott hozzátok…"

Harmadszor pedig azt vizsgálom meg, milyen retorikai kifejezések és utalások jelennek meg Pál apostol verseiben. Első és legfontosabb ilyen kifejezés a hit, mely a görög nyelvben a *pisztisz*, gyöke a *peitho*. Ez utóbbi Arisztotelész

[22] Donald Andrew Russell: *Greek Declamation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 76–77.

[23] Winter: *Philo and Paul*, 152.

[24] Uo., 153.

retorikájában már a meggyőzés, meggyőződés szavaként kerül szóba. Arisztotelész három *pisztisz*t különböztet meg, azaz három területről feltárható bizonyítékok segítségével véli elérni a meggyőzést. Ez a három az *etosz*, a *pátosz* és a *logosz*, azaz a szónok jelleme, a szónok és hallgatósága közti érzelmi viszony és maga a beszéd logikája, érvei.

A másik fontos szó, amelyet Pál apostol az 5. versben használ, az *apodeikszisz*. Ez a szó már Quintilianusnál is tiszta bizonyítékot jelentett. Így találhatjuk meg a logoszt Pál meggyőző beszédében.

A következő retorikai *terminus technicus* a *dünamisz* szó, mely az 1. és az 5. versben fordul elő. Arisztotelész Iszokratésztől kölcsönzi a retorika megfogalmazása céljából ugyanezt a szót. Szerintük a retorika *dünamisz*, azaz képesség, erő arra nézve, hogy valaki feltárja a meggyőzés lehetséges módjait. Ugyanakkor az elokvencia is erő Dio szerint, vagy, ahogy Quintilianus mondta, a retorika *„vis persuadendi"*.

Az első versben szereplő *hüperokhé* szót is használja Arisztotelész arra a magabiztosságra és fölényre utalva, melyet a szónok akkor birtokol, amikor a beszédnemeket, a jellemet és az erőt helyesen képes használni.

Pál apostol és a második szofisztika

Az 1Kor 2,1–5 része a levél gondolatmenetében egy kitérés, digresszió.[25] Pál kicsit elhagyja előző gondolatát, és visszaemlékezik arra, miként érkezett ő először Korinthusba. Ezt a visszaemlékezését két autobiografikus görög kifejezés is erősíti, az 1. és a 3. vers elejéről *(kágó)*. Pál azt szeretné bizonyítani, hogy az ő jövetelének az a célja, hogy a korinthusiak hite Isten erején és nem a meggyőző beszéden alapuljon. Barett a *kágó* szót így fordítja: „ami ezzel a dologgal kapcsolatos."[26] Így tehát az egész öt vers az előző rész gondolatmenetéhez illeszkedik, amelynek központi gondolata a keresztről szóló beszéd ereje és bölcsessége, és amely egy Jeremiástól vett idézettel fejeződik be.[27]

Fontos látni, hogy az 1Kor 2,1-ben használt megérkezés nem egy utazás végét jelenti, hanem egy álláspontot, amelyet az apostol felvállal az elvárt retorikával szemben és az Isten erejével kapcsolatban. Így tehát a magyar fordításunk jól adja vissza a görög szöveg lényegét: „…nem úgy érkeztem, mint aki…",

[25] Charles Kingsley Barrett: *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians,* London, A & C Black, 1971, 64.

[26] Barrett: *Commentary,* 62. „it was in line with this principle."

[27] „Aki dicsekedni akar, azzal dicsekedjék, hogy érti és tudja rólam, hogy én vagyok az ÚR." (Jer 9,23)

azaz Pál apostol evangélizációjának *modus*áról beszél, és nem egyszerűen csak Korinthusba érkezéséről. Ám ez a szó éppen azért szerepel itt, mert, ahogy korábban arról szó volt, a szofisták megérkezése egy városba többről beszélt, mint egyszerűen egy megérkezésről. Ezt a megérkezést Pál másképpen csinálta. Nem hirdették meg az érkezését, nem versengett a város szofistáival, nem döntöttek felőle, mert nem ezért jött. Az, hogy miért jött, már rég eldőlt: a megfeszített Jézus Krisztusról kellett szólnia.

Azt is láthatjuk, hogy Pál tudatosan kerüli el azokat a korabeli bizonyítékokat, amelyeket a szofisták meggyőző erejük érdekében mindig használtak. Például, míg a szofisták rendkívül fontosnak tartották a szónok alkatát, megjelenését, beszédének méltóságát, jellemének mesterkélt kidolgozását, addig Pál apostol így fogalmaz a harmadik versben magáról: „És én erőtlenség, félelem és nagy rettegés között jelentem meg nálatok." Többféleképpen is magyarázzák, hogy mire is gondolhat itt Pál apostol, ám Marshall egyértelműen a szofistákhoz viszonyítva értelmezi, sőt a 2Kor 10. részének kifejezéseivel (1. és 10. vers) hozza kapcsolatba.[28] Litfin is hasonló álláspontra helyezkedik, mely szerint nehéz ennek a három szónak megtalálni az igazi jelentését, valamint hogy milyen szituációban kell őket jól értelmezni, de szerinte is egyfajta retorikai dimenzióban kaphatják meg az igazi jelentésüket.[29] Úgy tűnik tehát, hogy Pál egy anti-etoszt és egy anti-pátoszt igyekszik kialakítani önmagával kapcsolatban, legalábbis nem azon az úton jár, amin a korabeli szofisták.

A negyedik versben pedig azt az ellentétpárt láthatjuk, amely Pál apostol idejétől kezdve egészen napjainkig meghatározza az igehirdetés és a retorika kapcsolatát, pontosabban feszültségét: „Beszédem és igehirdetésem sem az emberi bölcsesség megejtő szavaival hangzott hozzátok, hanem a Lélek bizonyító erejével." Az itt szereplő retorikai kifejezések által ezt a verset egészen könnyen érthetjük: Pál apostol „logosz"-a és „kérügmá"-ja nem a meggyőző bölcsesség beszéde (itt szereplő görög gyökök: *pisztisz, szófia, logosz*), azaz nem a szofisták bevett gyakorlata szerint történt. Ő a Lélek bizonyító erejével szól *(apodeikszisz, dünamisz),* azaz egyedül a Lélek képessége az, ami a legtisztább, legvilágosabb és legérthetőbb érveket adta meg neki. Barett ezt úgy magyarázza, hogy a Lélek bizonyítékai – melyek lehettek természetfölötti bizonyítékok is – sokkal erősebbek, mint a logikáéi.[30] Azt, hogy itt valóban természetfölötti bizonyítékokról van-e

[28] Peter Marshall: *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, Heidelberg, Mohr Siebeck, 1987, 389.

[29] A. Duane Litfin: *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1–4 and Greco–Roman Rhetoric,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 302.

[30] Barrett: *Commentary,* 65.

szó, nem lehet eldönteni. Mindenesetre úgy gondolom, hogy éppen a szituáció függvényeként, azaz kit milyen élethelyzetben szólít meg Isten, még az egyszerű logikai érveknek és bizonyítékoknak is hatalmas erejük van.

Pál apostol használta a retorikát, de mereven ellenállt annak a szokásrendszernek, amelyet a második szofisztika szinte tökélyre fejlesztett, és amely szerint a retorika az élet művészete. Egy önmagáért élő, *l'art pour l'art* beszédművészet nem lehetett jó eszköz Isten kezében, hiszen ez esetben a hallgatók, a szokásoknak megfelelően, nem a tartalmat kívánnák minél jobban megérteni, hanem a művészeti megjelenést minél inkább bírálni.[31] Ez egy olyan folyamat, amelyben a beszéd szinte már nem is számít.[32] Innen érthető meg igazán, hogy miért lép fel ilyen erélyesen Pál a korinthusi második szofisztika retorikai hagyományai ellen. Alapvetően nem a beszéddel, hanem a beszéddel szinte már nem is törődő általános szokásrendszerrel (mai nyelven szórakoztató iparral) van a legnagyobb gondja. Ez is bizonyítja, hogy a retorika és homiletika megítélése az adott szituáció ismerete nélkül félreértelmezett jelentéseket eredményezhet.

Tehát Pál apostol használta a retorikát, mégpedig azért, hogy:

> […] minél többeket megnyerjek. A zsidóknak olyanná lettem, mint aki zsidó, hogy megnyerjem a zsidókat; a törvény uralma alatt levőknek, mint a törvény uralma alatt levő – pedig én magam nem vagyok a törvény uralma alatt –, hogy megnyerjem a törvény uralma alatt levőket. A törvény nélkülieknek törvény nélkülivé lettem – pedig nem vagyok Isten törvénye nélkül, hanem Krisztus törvénye szerint élek –, hogy megnyerjem a törvény nélkülieket. Az erőtleneknek erőtlenné lettem, hogy megnyerjem az erőtleneket: mindenkinek mindenné lettem, hogy mindenképpen megmentsek némelyeket. Mindezt pedig az evangéliumért teszem, hogy én is részestárs legyek abban. (1Kor 9,19–23)

Ugyanakkor eldöntötte, hogy nem szónokolni fogja az evangéliumot, azaz nem a szofisták módjára bánik vele, mint egy túldíszített beszéddel, hogy a hallgatóság ne csak a formájára, hanem a tartalmára is képes legyen koncentrálni. Ez persze azt jelenti, hogy Pál nem az ázsiai túldíszített stílust használta, hanem a sokkal szerényebb és mérsékeltebb ún. attikai vagy római stílust. „Valójában […] Pál kigúnyolja a szofisztikus vagy túldíszített retorikát […] pontosan úgy,

[31] Hasonló jelenséget fedezhet fel bárki, aki egy komolyzenei (főleg szóló, vagy concerto) előadáson zeneakadémiai hallgatók közelében kap helyet. Ilyenkor legtöbbször elvész a mű üzenete és élvezete, megmaradnak a kritizált nüanszok.

[32] Ahogy a későbbiekben kifejtem majd, az élménytársadalom egyik jelensége, hogy az élményhajhászásban az ember szinte elveszti az élvezet képességét, ugyanúgy könnyen elképzelhető, hogy a korinthusi helyzetben szinte mindegy is volt, miről beszéltek, mert a hallgatóknak arra már nem maradt képességük, hogy tartalmi ítéletet is alkossanak egy elhangzó beszéd után.

hogy az ellenfelek legjobb retorikai fegyverzetét [...] fordítja az ellenfelek ellen."[33] Azaz Pál retorikai képességéhez és használatához nem fér kétség, de azt látni kell, hogy esetében az egyik stílus (attikai) elfogadottabb és illőbb az evangélium tartalmához, mint a túldíszített (ázsiai) stílus. Arisztotelész írja le először, hogy az a jó stílus, amelyet nem lehet észrevenni. Pál apostol ennek tökéletesen megfelelni látszik. Éppen ez mutatja meg számunkra, hogy ha megfigyeljük Pál szavait, kifejezéseit, gondolatait, nemcsak azt láthatjuk, hogy járatos és képzett volt a retorikában, hanem azt is, hogy azt tudatosan használta is. Többek között a beszédnemek éppúgy megfigyelhetőek a korinthusi levélben, mint ahogy igehirdetői szándékai, melyek ezekhez a nemekhez kapcsolódnak. Ugyanis míg az első levél alapvetően tanácsadói beszédként hangzott el a levél felolvasásakor (kivétel talán a 13. rész epideiktikus magaslata), addig a második levél alapvetően forenzikus nemben íródott, amellyel Pál védeni kényszerül apostolságát. Míg az első levél célja, hogy a korinthusi gyülekezet jövőjét biztosítsa, addig a másodikban a múlt a kérdés, Pál valóban Krisztus apostola-e?

Nagyon érdekes összefüggésre hívja fel a figyelmet Witherington. Pál eklézsiának *(ekklészia)* szólítja a korinthusi gyülekezetet, vagyis azt a szót használja, amelyet abban a korban a fórum gyülekezetére (népgyűlés) használtak. Ebben az időben ez a szó nem volt keresztyén szó. Viszont úgy ismerték ezt a szót: „eklézsia", mint olyan összegyülekezett hallgatóságot, amelyben tanácsadói beszédek hangzottak el, és vitattattak meg abból a célból, hogy a résztvevők közössége a szabadságot megteremtse és védelmezze.[34] Nem véletlen, hogy Pál ezt a szót vette alapul az evangéliumnak, Isten szabadításának meghirdetéséhez. Ez is egy kitűnő példája annak, hogy Pál apostol igehirdetéseiben a fogalmak az adott szituációnak megfelelő jelentésekkel és célzatokkal rendelkeznek.

Pál apostol retorikához való viszonya a homiletikatörténetben néhányszor még felismerhetővé válik más és más szituációban élő igehirdetők által. Többek között Augustinusra gondolok, aki képzett rétorként élete végén átértékeli megtérését követő retorikaellenességét, mert ráébred, hogy a retorikát jóra is alkalmazhatja, az evangélium hatásos hirdetésére. Ez tapasztalható meg Kálvin munkásságában is, aki képzettsége révén tökéletes rétor lehetett volna, ám mégis egy másfajta stílust választ a reneszánsz által újra divatossá tett orációval szemben. Az általa használt szolid, mérsékelt stílus ereje viszont nem lett kevesebb a korabeli orációkhoz képest, és itt említem meg Barthot is, aki szintén egy speciális korban (egy, ki tudja már hányadik szofisztika után) egy Kálvinhoz hasonló visszafogott stílust képviselve áll ki a tartalom fontossága mellett.

[33] Ben Witherington III.: *Conflict and Community in Corinth: a Socio-rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians,* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing, 1995, 46.

[34] Uo., 47.

Mindhármuk esetében, ahogy az Pál apostolnál is látható volt, a „kérügmát" (prédikáció – 1Kor 2,4) hordozó „logosz" (beszéd – 1Kor 2,4) elsősorban Isten Lelkének hatalma alatt áll. A *dünamisz*, azaz a képesség Isten Lelkéé és Ő adja.

Az igehirdetés sohasem lehet az emberi kultúra megszokottságának terméke, a „szórakoztatóipar" egyik ága, a társadalmi ranglétrán való előrejutás eszköze, ahogy a szofisták tekintettek saját ékesszóló gyakorlatukra. Az igehirdetés megbízatása Istentől származik, azaz nem az ember döntése, hanem az ember engedelmessége. Pál apostol a 9. részben erre is kitér, gondolatilag közvetlenül csatlakozva az 1Kor 1 befejezéséhez:

> Mert ha az evangéliumot hirdetem, azzal nincs mit dicsekednem, mivel kényszer nehezedik rám. Jaj nekem ugyanis, ha nem hirdetem az evangéliumot! Mert ha önként teszem ezt, jutalmat kapok, ha pedig nem önként, sáfársággal vagyok megbízva. Mi tehát a jutalmam? Az, hogy prédikálásommal ingyenessé teszem a Krisztus evangéliumát anélkül, hogy élnék az evangélium hirdetésével együtt járó szabadságommal.

Az igehirdetés tehát Pál szerint Jézus keresztjéről szóló beszéd, mely oly módon (láthatatlanul) érkezik meg a hallgatóhoz (megérkezik!), hogy az a mód nem tereli el a figyelmet a lényegről, a tartalomról. Ez az igehirdetési stílus – hogy láthatatlan maradjon, és mégis megérkezzen – mindig nagy kihívás marad minden igehirdető számára.

A KERESZTYÉN RETORIKA MEGSZÜLETÉSE – AUGUSTINUS

Augustinus. Egyike a legolvasottabb keresztyén íróknak. Egyike a tiszta tanért küzdő, legkiemelkedőbb munkát maguk mögött hagyó egyházatyáknak a patrisztikus kor alkonyán. Nevéhez nem csupán keresztyén dogmák kapcsolódnak. Azaz nem pusztán egy nagy teológussal állunk szemben, még csak nem is egy nagy retorikussal, hanem a kultúrtörténet egyik fontos alakjával, akit Isten a kultúra ókori és középkori mezsgyéjére állított, hogy munkássága által abban az átmeneti és zavaros helyzetben (a hanyatló birodalom és az erősödő keresztyénség idején) biztosítsa a klasszikus tudás elengedhetetlenül szükséges átültetését a következő korba. Augustinus nem csupán hitvitákat folytatott, hanem rendkívüli műveltsége által kiterjedt missziói munkát is, ugyanis sokrétű feladatai között felelősségének érezte, hogy a nyugati birodalom kulturális elitjét is megnyerje a keresztyén hit számára. Hogy az akkor sem volt lehetetlen vállalkozás, arra Augustinus személye és élete a legjobb példa.

Augustinus munkásságának, azon belül is a keresztyénség és a pogány kultúra kapcsolatának egy kis részletével foglalkozom itt, mégpedig az igehirdetés, a retorika és a hermeneutika gyümölcsöző szintézisével. Augustinus nagyon rövid biográfiai adatait retorikai múltjával kapcsolatban veszem szemügyre, ezt követően pedig a *De doctrina Christiana* című művének négy könyvét elemzem, majd befejezésül a kapott eredmények aktualitását vizsgálom meg.

Augustinus retorikai múltja

Aurelius Augustinus[35] 354-ben született Thagastében, az afrikai sivatag peremén. Édesanyja, Mónika keresztyén volt, akiről többször is ír *Vallomások* című művében. Iskoláit szülővárosában kezdte, majd retorikát tanult Madaurában, később tanulmányait Karthágóban folytatta három évig, azután pedig ugyanitt oktatta is a retorikát. Életének világi korszakában a manicheista szekta tagja lett. Később, keresztyénként rengeteg apológiai jellegű írást írt ellenük. 383-ban Rómába került, egy évvel később pedig Symmachusnak, Róma kormányzójának tanácsára a korabeli nyugati adminisztráció központjába, Milánóba császári rétornak. Két év után egészségi okokra hivatkozva váratlanul lemondott erről az állásáról. Eközben megismerkedett Milánó püspökével, a szintén kiválóan prédikáló Ambrosiusszal, akinek hatására aztán életének harmincharmadik évében megtért és megkeresztelkedett. 388-ban visszatért Afrikába, ahol rengeteget írt és dolgozott. 391-ben Hippo Regiusban, szinte akarata ellenére pappá szentelték, majd négy évvel később püspökké. Egészen haláláig, 430-ig Hippo Regius püspöke maradt.

Augustinus kilencvenhat önálló művéről tudunk. Munkásságának első szakaszában filozófiai jellegű – főleg a hét szabad művészetet érintő – műveket írt, köztük a legfontosabbak: *De grammatica, Principia dialecticae, De musica, De magistro, De vera religione.* A második korszakban, püspökségének első felében, 397–398-ban írta meg a *Confessiones* című művét, mely a keresztyén irodalom egyik legolvasottabb könyve, valamint a keresztyén tanításról szóló *De doctrina Christiana* című könyvét. Ez utóbbi, a retorika és a homiletika szempontjából a legjelentősebb alkotása, talán nem túlzás azt állítani, hogy az első, tudatosan írt keresztyén homiletika. Munkásságának harmadik, befejező szakaszában írta meg a Szentháromságról szóló *De trinitate* című művét, illetve a szintén jól ismert *De civitate Dei* című könyvét.

Augustinus retorikai képességei már fiatal korában megnyilvánultak. A *Vallomások* I. könyv IX. fejezet 14-ben úgy emlékszik vissza iskolájára, mint ahol alaposan megbüntették, ha a „tanulás vágya lanyhulni kezdett". Ennek eredménye aztán

[35] Életrajzának és retorikai munkásságának adatait l. a következő művekben: *Szent Ágoston vallomásai,* fordította Városi István, Budapest, Ecclesia, 1975; Adamik Tamás: *Antik stíluselméletek*, Budapest, Seneca, 1998, 255–282; Peter Brown: *Szent Ágoston élete,* Budapest, Osiris, 2003; Hughes Oliphant Old: *The reading and Preaching of the Scripture*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, 344–398; Edward J. Corbett: *Classical Rhetoric for the Modern Student,* New York, Oxford University Press, 1971, 603–605; James Murphy: *Rhetoric in the Middle Ages,* Los Angeles, University of California Press, 1973; George A. Kennedy: *A New History of Classical Rhetoric,* New Jersey, Princeton University Press, 1994, 265–270.

a későbbiekben jelentkezett, amikor kitűnt remek szónoki képességével. Ezt Augustinus ki is használta. Érdekes az az önarckép, melyet Augustinus a *Vallomások*ban retorikai múltjáról rajzolt. A IV. könyvben ezt olvashatjuk: „Ezekben az esztendőkben a szónoklás művészetét tanítottam. Legyőzött engem a magam szenvedélye és én pénzen vesztegettem a győzelmet szerző szószátyárkodást."[36] A III. könyvben pedig így ír:

> A szónokok iskolájában már voltam valaki. Kevély öröm töltött el és dagasztott a gőg szele [...] A „Rendbontók" okozta rendetlenségektől távol tartottam magamat. Ez a bolond és ördögtől származó nevezet valamiképpen a műveltségnek a jele volt közöttünk [...] Őgyelegtem közöttük és örömet okozott olykor-olykor a barátságuk, bár a tetteiktől mindig borzadtam [...] Arcátlan gúnnyal ostromolták velük a járatlanok becsületességét. Zavarták őket olcsó élceikkel és így arattak maguknak hitvány örömet. Bizony, helyénvaló volt a „rendbontó" nevük. Ők maguk voltak előbb rendetlenek és romlottak. Kacagtak rajtuk titkon az ördögök, és cselekvéseikkel csavarták el a fejüket, főképpen abban, hogy mások rászedésén és gúnyolásán leljék örömüket. Ilyen környezetben tanulmányoztam ingadozó fiatal fejemmel az ékesen szólás tudós könyveit. Kárhozatos és kevély törekvéssel az emberi hiúság örömei útján csillogásra vágyakoztam.[37]

E visszaemlékezést komoly helyzetjelentésként kell értelmeznünk, mivel a korabeli, 4. századi retorikában a korábban már tárgyalt újszofisztika (vagy másképpen „második szofisztika") hagyományait követve a forma teljesen elszakadt a tartalomtól, és a semmitmondás ragyogó módon fitogtatta erejét. Augustinust a keresztyén retorika megalkotójának is nevezik, aki ötvözte a pogány retorikát a keresztyén tudománnyal. *A keresztény tanításról* című mű negyedik könyvében valóban többször is beszél arról, hogy a retorikára mint eszközre minden igehirdetőnek szüksége van, mégis Augustinus retorikáról alkotott egzakt képét csak úgy kaphatjuk meg, ha az első három könyv retorikát és természetesen hermeneutikát érintő kérdéseit is szemügyre vesszük. A fent említett mű megszületésének elsődleges oka az volt, hogy a klasszikus retorika korát követő egy-két század után, a már keresztyén birodalomban, a sokféle (tév)tanítás közepette, erőteljesen jelentkezett az igény a Biblia értelmezésének tudománya iránt. Ezt a feladatot oldotta meg végül is Augustinus korszakalkotó művében

[36] *Szent Ágoston vallomásai,* fordította Városi István, Budapest, Ecclesia, 1975, (IV.II.2.), 80; Steven M. Oberhelman: *Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature, Prose rhythm, oratorical style, and preaching in the works of Ambrose, Jerome, and Augustine,* Atlanta, Georgia, Scholar Press, 1991.

[37] *Szent Ágoston vallomásai,* III.III.5, 63.

a *De doctrina Christiná*ban, melyben leteszi a szemiotika alapjait, megalkotja az első teljes keresztyén hermeneutikát, és elfogadottá teszi az addig pogány mesterségként kezelt, gyanús tudományt, a retorikát.

De doctrina Christiana

Augustinus a mű első fejezetében azonnal meghatározza, hogy miről is fog szólni az egész könyv: a hermeneutikáról és a retorikáról. „Két dolgon fordul az Írások egész tárgyalása: a megértendők feltárásának módján és a már megértettek előadásának módján. Lássuk előbb a feltalálást, azután az előadást."[38] Az előzőek alapján az első három könyv az *inventió*t tárgyalja, majd a harminc évvel később, 426-ban írt negyedik könyv az *elocutió*t. Azt nem tudjuk, hogy miért várt vele eddig Augustinus, de a 397–398-ban született *Vallomások*ból az előbbiekben idézett retorikával kapcsolatos gondolatai arra engednek következtetni, hogy a stílust ebben az időszakában nagyon veszélyesnek tartotta, sőt elítélte, hiszen ez tartotta őt távol nagyon sokáig a Szentírástól.

> Midőn az írást kezembe vettem [...] bizony méltatlan dolognak látszott, hogy Tullius méltóságával akárcsak egybevessem. Gőgöm menekült az írásmódja elől és az értelmem mélyen bele nem hatolt. Pedig olyan az Írás, hogy növekszik a gyermekekkel együtt. Én azonban röstelltem, hogy gyermekké legyek és kevélységem fuvallatában nagyon is nagynak láttam magamat.[39]

A keresztyénség és a retorika kapcsolatára ebben a korban jellemző, hogy a 398-as IV. karthágói zsinat megtiltotta a püspököknek a pogány könyvek *(libros gentilium)* olvasását.[40]

Ha az *elocutio* harminc évvel később születik is meg, az első három könyvben található *inventió*t úgy írja meg Augustinus, hogy korábbi tanulmányait kamatoztatta a Szentírás helyes értelmének megtalálása érdekében, azaz klasszikus retorikai ismereteit a megértés szolgálatába állította.

Mint említettem, Augustinus az első három könyvben a szemiotika alapjait rakta le. „Minden tanítás vagy dolog *(res)*, vagy jelek *(signa)* körül forog. A dolgokat pedig jelek útján tanuljuk meg."[41] Az első könyv a dolgokról szól:

[38] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról,* fordította Városi István, Budapest, Szent István Társulat, 1944, 34.
[39] *Szent Ágoston vallomásai,* (III.V.9), 66.
[40] Murphy: *Rhetoric in the Middle Ages,* 50.
[41] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról,* 35.

„…dolgoknak nevezem itt azokat a létezőket, amelyeket nem valaminek a jelölésére használunk…”[42] Háromféle dolgot lehet megkülönböztetni: vannak, amelyeket élveznek (ilyen a Szentháromság Isten), vannak, amelyeket használnak, és vannak, amelyeket élveznek is, illetve használnak is. Az első boldoggá tesz, a másik a boldogság elérését teszi lehetővé. Akik mindezt teszik, azok az emberek. Vannak olyan jelek, amelyeknek egyedül a jelölés a szerepe. „Ilyenek a szavak. Mert senki sem ejt ki szavakat más célból, hanem csak azért, hogy valamit jelezzenek velük. Ebből nyilvánvaló, hogy mit értek jeleken. Azokat a dolgokat, amelyeket azért használunk, hogy valamit jelezzünk velük. Ennélfogva minden jel egyúttal dolog is, mert ami nem dolog, az a semmivel egyenlő.”[43] Augustinus szerint tehát minden jel dolog, hiszen létezik, viszont nem minden dolog jel, mert vannak dolgok, amelyek nem jeleznek semmit. A jelek nem természetüknél fogva lesznek jellé, hanem mert jelként használják őket. Vannak dolgok, amelyek egyszerre jelek is, így ezek kétféleképpen értelmezhetőek és tanulmányozhatóak: dologi és jeli mivoltukban. Viszont a szavak csak jelként használatosak, azaz őket csak jeli mivoltukban lehet tanulmányozni és megérteni. Augustinus számára a nyelv a jelek legfontosabb típusa, mert a gondolatokat elsősorban a szavakon keresztül lehet átadni, illetve mert a jelek többi típusát is szavakkal lehet kifejezni, míg ez utóbbi fordítva nem történik meg. A legújabb kori hermeneutika újra felfedezte ezt az igazságot, amelyet Augustinus itt megfogalmazott, és újra a nyelvet tette meg a megértés alapjává.

Augustinus ezzel a jelelméletet nem részletkérdésként kezelte, ahogyan előtte sokáig, hanem egész teológiáját erre az alapra helyezte. Ezzel Platón és Arisztotelész után a legnagyobb tudós, aki nagy hatást gyakorolt a nyelvtudomány területén a szövegértelmezésre és a beszédalkotásra.

A második és harmadik könyvben a jelekről ír Augustinus. „A jel ugyanis olyan dolog, mely alkalmas arra, hogy érzékeinkbe vésődő látszata mellett még valami másra is ráirányítsa gondolatunkat.”[44] Augustinus a jelek között különbséget tesz, mégpedig természetes jelekre *(signa naturalia)* – mint például a füst, amely a tüzet jelzi – és mesterséges jelekre *(signa data)* osztva azokat. „Mesterséges jelek pedig azok, amelyeket bizonyos élőlények adnak egymás számára kölcsönösen, hogy amennyire lehetséges, megjelöljék általuk lelkük mozdulásait, érzelmeiket, vagy bármiféle gondolataikat.”[45] Ám nem csupán az emberek közötti jeladás lehetséges, hanem megtörténik ez az állatok között is. Ami viszont Augustinus számára a lényeges, az az, hogy vannak Isten által adott jelek is,

[42] Uo., 36.
[43] Uo.
[44] Uo., 78.
[45] Uo., 79.

amelyeket a Biblia tartalmaz, amióta írásba foglalták.[46] A legtöbb jel Augustinus leírása szerint akusztikai jel, és ezek a legfontosabbak is, mivel szavakkal szinte minden más jel kifejezhető, míg más jelekkel a szavak alig: „…legnagyobbrészt hallóképességünkhöz tartoznak a jelek. Legfőképpen a szavakat kell itt megemlítenünk. […] A szók minden esetre elsőségnek örvendeznek az emberek között."[47] Ezzel a megállapításával Augustinus újra egy fontos részt hangsúlyozott ki a nyelv elméletében, amelyet az újkori nyelvkutatás a 19. században szintén kiemelt.

Mivel a szó hamar elszáll, szükség volt a leírt jelekre, a betűkre. Itt a különböző nyelvekből adódó nehézségekre is kitér, és véleménye szerint annak, aki az Írással foglalkozik, ismernie kell a Szentírás eredeti nyelven íródott szövegeit. Augustinus magas követelmények elé állítja az Írás magyarázóit, ugyanis fontosnak tartja, hogy az ismeretlen jelek megfejtéséhez az olvasónak a nyelveken túl a dolgokat és a reáliákat szintén ismernie kell (például filozófia, hét szabad művészet, irodalom, néprajz vagy akár a számmisztika). Ezt az igényt már Cicerónál felfedezhetjük, aki a tökéletes szónoktól hasonló műveltséget várt el.

> A Szentírás tanulmányozása több volt, mint egy szent szöveg allegorikus értelmezése. Rengeteg olyan szaktudományos ismeretet követelt, amiről a klasszikusok olvasói nem is hallottak: tudni kellett héberül, ismerni kellett az ősi Közel-Kelet történetét, sőt Palesztina növény- és állattanát is. A szentírás-magyarázat a régi módszereket is átvette: a klasszikus szövegeket elemző tanító *(grammaticus)* kitüntetett helyét a középkori műveltségben a hippói püspök *imprimatur*jának köszönheti. *A keresztény tanításról* című munkájában tehát […] Ágoston egy új tudomány igényes programját fogalmazta meg.[48]

A harmadik könyvben Augustinus a kétértelmű és az átvitt jelentésű jelekkel foglalkozik. A pontosan meg nem határozható jeleknél figyelemmel kell lenni az eredeti szövegre (például latin és görög nyelv). Ugyanilyen fontos a szövegkörnyezet, a szöveg tagolása és az egyházi gyakorlat, vagy az, hogy miképpen tagoltak egy adott szöveget a múltban. Ha János evangéliumának első verseit rosszul tagolják – mondja ezt a III.II.3. részben –, akkor eretnek tartalmat kaphatnak, ugyanis az ilyen tagolás eredményeképpen az a jelentése, hogy Isten és az Ige *(Logosz)* egymástól különböző dolog. Sokkal nagyobb gondot okoz ugyanakkor az átvitt jelentésű igék értelmezése. Augustinus szerint az Isten által adott jelek ideiglenesek és nem önmagukért vannak, hanem azért, hogy Istenre mutassanak.

[46] Uo., 80.
[47] Uo., 81.
[48] Brown: *Szent Ágoston élete,* 307.

Így tehát nem a jeleket kell dologként felfogni, hanem Istent. Fontos eldönteni, hogy mely jeleket kell betű szerint értelmezni és melyeket nem. „Elsősorban tehát meg kell keresnünk a módját, hogy miképpen ismerhetjük meg a beszéd sajátos, vagy jelképes mivoltát. Ez a mód pedig teljességgel a következő: mindazt, amit az Isteni kijelentésekben sem az erkölcsök tisztességére, sem a hit igazságára sajátos értelemben nem vonatkoztathatunk, jelképes értelműnek kell vennünk."[49] Augustinus itt ezzel a módszerrel az allegorizálás talajára lépett. Az allegorizáló értelmezés a hellenizmus hatására nagyon elterjedt volt a 4. században.

> Amennyiben Ágoston igazolni akarta a bibliaértelmezés allegorikus módszerét, melynek segítségével mély értelmű jelentést hozott felszínre egy olyan különlegesen homályos és nehezen kezelhető szövegből, mint az Ószövetség, közönségének ízlésére hivatkozhatott. Ám a közízlés önmagában még nem magyarázza Ágoston vonzódását az allegorikus módszerhez. A titokzatos kifejezésmód korabeli divatja inkább csak általános háttér: az allegorikus módszert az ókori kultúra egy pontosan meghatározott területén – a pogány, zsidó vagy keresztény – szent szövegek filozófiai értelmezésénél alkalmazták.[50]

Augustinus Ambrosiustól vette át ezt a módszert, és előszeretettel alkalmazta, különösen az Ószövetségnek az Újszövetség fényében történő értelmezésekor. Csakhogy az allegorizálást már akkor is támadható tudományként tartották számon, mert egyfajta önkényes és szubjektív értelmezést engedélyezett a szöveg magyarázójának. Ezt a támadást Augustinus két lépésben védte ki. Először is, a jel és a dolog között különbség van. Másrészt pedig, ha a szó jel, akkor a jel is ugyanolyan tulajdonságokkal rendelkezik, mint a szó. Augustinus, mint képzett rétor, jól tudta, hogy a szavakból felépülő szövegeknek mindig van egy másik jelentése is azon túl, amit a szavak materiálisan magukban hordoznak. Ebből kiindulva helyesnek tekintette az átvitt értelmezést. Augustinus a szemantika atyjává lett e könyvek által, és mindezt nem önmagáért a jeltanért dolgozta ki, hanem a Biblia jobb megértése céljából.

Ugyanakkor fontos látni, hogy a nehezen érthető vagy homályos részekről írt tanítását, mely szerint átvitt értelemben is kutathatóak a jelentések, előszeretettel alkalmazták a középkorban a poétika felé elmozduló retorikusok Petrarcától egészen a 16. századig. A homályosság, többértelműség ugyanis nagyon jól illett a középkori irodalmi retorika elgondolásába.

[49] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról,* 164.
[50] Brown: *Szent Ágoston élete,* 303.

Számomra ugyanakkor a 426-ban megírt negyedik könyv a legfontosabb, hiszen a mű befejező részéből megismerhetjük az általa helyesnek vélt *elocutio* tanát. Az első három részt retorikai terminussal élve az *inventio* kifejtésének nevezi. A negyedik könyv kezdetén azonnal igyekszik leszögezni, hogy nem retorikai szabálygyűjteményt kíván írni. „Mindjárt elöljáróban fékezem olvasóim várakozását, kik azt hiszik talán, hogy előadom majd a Retorika szabályait, melyeket a világi iskolákban tanultam és tanítottam is. Óva intem őket: tőlem ezt ne várják. Nem azért, mintha e szabályok haszontalanok volnának. Ámde amennyiben hasznuk is van, másutt kell azokat megtanulni…"[51]

Munkásságának utolsó szakaszában úgy gondolta, hogy az elméleti jeltipológia mellett a jel, vagy konkrétabban véve a nyelv, csak a társadalmi közös használatban értelmezhető. Ahogy ő írja: „ember az emberrel sem tudna szilárdan társulni, ha nem beszélnének közös nyelvet."[52] Augustinus ezzel azt fogalmazta meg, hogy a szavak mint jelek vizsgálatakor igen fontos a hallgató helyzete, illetve az a hatás, amit a beszélő az adott nyelv tulajdonságainak köszönhetően a hallgatóra gyakorol. Cicerótól kölcsönözte a szó ereje *(vis verborum)* kifejezést, melynek elméletét a *De Dialectica* (VII)[53] művében fejti ki. Ebben az elméletében Augustinus a nyelv tanulmányozásának retorikai és dialektikai eredményeit egyesíti. „E mögött az a felismerés húzódik meg, hogy a szó jelentése tágabb a dialektika (vagyis a logika) számára hozzáférhető kognitív tartalmaknál. Mai fogalmainkkal élve azt mondhatjuk, hogy Ágoston megpróbálta a jelentés elsősorban kognitív, illetve elsősorban kommunikatív szempontból fontos vonásait egy elméletben integrálni."[54]

Augustinus ezt úgy fogalmazta meg 426-ban, hogy a megszerzett és megértett igazságok önmagukban nem érnek semmit, ha azokat nem tudják érthetően és követhetően átadni. „Annak indoklása, hogy a keresztyén szónoknak az igazság védelmében van szüksége az *elocutio* szabályrendszerére, platoni és arisztotelészi örökség."[55] A rövidség kedvéért szerepeljenek itt a szerző szavai:

> A szónoklás művészetével az igazságra is, meg a hamisságra is rábeszélhetőek vagyunk. Ki merné már most állítani, hogy a hazugság elleni harcban az igazságnak fegyvertelenül kelljen állnia védőiben? Ezek a hamisságot röviden, világosan, hihetően, amazok pedig az igazságot úgy adják elő, hogy unalmat keltsenek hallgatóikban,

[51] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*, 210.

[52] Augustinus: A rendről, in Redl Károly (szerk.): *Az égi és a földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez,* Budapest, Gondolat, 1988, 81.

[53] Szent Ágoston: *De Dialectica,* http://www.georgetown.edu/faculty/jod/texts/dialectica.html (Letöltés: 2020. január 4.)

[54] Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platóntól Humboldtig,* Budapest, Áron, 2000, 58.

[55] Adamik: *Antik stíluselméletek,* 275.

> ködösítsék az értelmet és végül ellenszenvessé tegyék a hitet? Ezek csalárd bizonyosságokkal állják útját az igazságnak és vigyék diadalra a hamisságot, amazok meg ne értsenek az igazság védelméhez, és gyöngék legyenek a hamisság legyőzésére? Ezek a hallgatók lelkét tévedésbe ejtsék, és hajszás szózataikban ijesztgessenek, szomorítsanak, vidámítsanak, hévvel buzdítsanak, amazok meg az igazság mellett lagymatagon és fázékonyan szunnyadozzanak? Ki volna annyira esztelen, hogy így gondolkodnék? Ha tehát az ékesszólás adománya közömbös valami, melynek azonban igen nagy jelentősége van akár a rosszra, akár a jóra való hajlítás szempontjából, miért nem szorgoskodnak elsajátításában a becsületesek, hogy sorompóba állítsák az igazságért, ha egyszer a gonoszak aljas és hiábavaló céljaik érdekében a tévely és az igazságtalanság szolgálatában visszaélnek vele?[56]

Augustinus felismerte azt a kezdetekben még szofista gondolatot, hogy a retorika, adott esetben a stílus, nem önmagában rossz és gonosz, hanem művelői által lesz azzá, ha rossz célokra használják fel. „Így vagyunk a meghatározás, felosztás és részekre bontás tudományával is. Bár nem egyszer hamis dolgokra használják, maga azonban nem hamis […] Csak azért, mert a költők meséikben, a hamis bölcselők, eretnekek, vagyis a hamis keresztények téves véleményeikben alkalmazni szokták e tudományt, még nem mondható hamisnak…"[57] Azaz a döntő kérdés nem a technika, hanem a beszélő *etosz*a. Az egész klasszikus kor rendkívül erőteljesen hangsúlyozta, hogy a beszéd helyességének alapja a beszélő erkölcsössége, etikája. Augustinus szintén átvette ezt az elméletet. Abban azonban különbözött például Arisztotelésztől, hogy Augustinus nem a beszédben felépített *etosz*t kívánta meg az igehirdetőtől, hanem a személyes életének Istentől átformált keresztyén *etosz*át. Milyen is tehát az általa vélt helyes keresztyén *etosz*, az erkölcsös igehirdető? Mindenekelőtt imádkoznia kell a keresztyén szónoknak azért, hogy kapjon értelmet, kapjon üzenetet, és hogy helyesen tudja azt előadni. Tehát az Istennel való párbeszéd elengedhetetlen előfeltétele mindennemű igehirdetői szolgálatnak. Istennel való kapcsolat nélkül nincs igehirdetői *etosz*.

A keresztyén szónok esetében is igaz az tehát, ami igaz volt a klasszikus retorikában, vagyis az, hogy szavainak ereje a szónok hitelében van. Ahogyan azt az öreg Catótól származtatva Quintilianus is megírta: „*vir bonus dicendi peritus*" (12.1.1.). „Ha arról van szó, hogy hallgatóságunk engedelmes legyen, sokkal súlyosabban esik latba beszédünk bármilyen fenségénél is a magánéletünk."[58]

[56] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról,* 210–211.
[57] Uo., 137.
[58] Uo., 282.

Bár Augustinus a Máté 23,1–2 alapján megjegyzi,[59] hogy van olyan eset, amikor az igehirdető élete nem igazolja a mondottakat, mégis érdemes rá figyelni és megcselekedni, amiről a Biblia alapján beszél. „Sokaknak használnak tehát olyan dolgok tanítása által, miket ők maguk nem cselekszenek, de sokkal többeknek használnának, ha cselekednék is, amiket tanítanak."[60] Ezen a kijelentésén Quintilianus minden bizonnyal megrökönyödött volna, de e jézusi tanítás lényege éppen azt mutatja, hogy az *etosz* szerepét már csak egy dolog szárnyalja túl: a *logosz* szerepe. Éppen ezért Augustinus azt is megengedhetőnek tartja, hogy azok, akikben kevés az értelem és a bölcsesség, bár nagyon jó előadóképességgel rendelkeznek, mondják el mások bölcsen és ékesszólóan megírt beszédét. Így hasznot jelentenek – mondja. Ravasz László ezt a megengedő hozzáállást nagyon károsnak ítélte: „Végül azzal a felfogásával, amely szerint, ha nem tudunk jó beszédet tenni, mondjuk a másét: elsorvadásra ítélte az igehirdetés prófétai elemét, amely épen abban áll, hogy az egyházi beszédnek egyéni bizonyságtételnek kell lennie. Okos tanácsait elfelejtették az emberek, de ezt az egyetlen rosszat mai napig is híven követik."[61] Mind Augustinus, mind Ravasz megjegyzése mások prédikációjának felhasználásáról igazságot tartalmaz bizonyos keretek között. Ravasz a prófétai igehirdetés kritériumaként a személyes megszólítottságot véli elveszíteni, ha az igehirdetők egymás prédikációit mondják el. Úgy gondolom, hogy ha egy hallott (vagy olvasott) prédikáción keresztül Isten megszólít, akkor azt a prédikációt újra el lehet mondani korrekt etikai feltételekkel, hogy a plágium esetét elkerüljem, azaz a megszólítottság adott ilyen esetben. Itt természetesen nem a szó szerinti prédikációról van szó, hanem annak gondolatairól, képeiről összefüggéseiről. Jól alkalmazható még ez a kölcsönzés a kevés gyakorlattal rendelkező prédikátorok esetében. A másoktól átvett és elmondott prédikáció a retorikai képzés alapját jelentette még Augustinus korában is, amikor a tanulók nagy szónokok beszédeit tanulták és adták elő.

De mindenekfölött a legfontosabb, hogy az igehirdető erkölcsössége a bibliai normák alapján, Krisztus által formálódjon.

Ugyanakkor a retorika semlegességét hirdető szofista gondolatmenet, mely szerint a tartalom kifejező eszköze a nyelv, erős elhatároláson alapul. Azaz a tartalom lehet jó is és rossz is, illetve a kifejező nyelvi forma is lehet jó vagy rossz. A prédikáció ezek párosításából áll össze. „Vannak bizonyos szabályai a kiadósabb fejtegetéseknek is, amelyet már ékesszólásnak nevezünk. Ezek nem kevésbé

[59] „Akkor Jézus így szólt a sokasághoz és tanítványaihoz: Az írástudók és farizeusok a Mózes székébe ültek. Tehát mindazt, amit mondanak, tegyétek meg és tartsátok meg, de cselekedeteiket ne kövessétek, mert beszélnek ugyan róla, de nem teszik."

[60] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról,* 283.

[61] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 41–42.

igazak, jóllehet megtörténhetik, hogy általuk hamisságok nyernek ajánlást. De mivel az ajánlás igazakat is tartalmazhat, azért nem maga a képesség lesz a bűnös, hanem a vele visszaélők fonáksága."[62] Augustinus szerint a tévtanítók rossz tartalmat jó formában, a keresztyén igehirdetők jó tartalmat rossz formában adnak elő. A tartalom és forma ilyen markáns elkülönülése egészen a 20. század második feléig megmaradt a homiletika történetében.

Augustinus a keresztyén tanító feladatai között felsorolja a beszéd részeit, valamint funkcióit. Az isteni írások tanítójának védenie kell az igaz hitet, és el kell felejtetnie a hamis tanításokat. Hogyan is teheti mindezt?

> A beszéd fáradságos munkájával meg kell nyernie ellenfeleit, erőt kell öntenie a hanyagokba [...] Ha tanítania kell hallgatóit, elő kell adnia a tényállást [...] Hogy pedig e kétséges dolgok bizonyossá legyenek, bizonyítékok segítségével kell okoskodnia. Midőn azonban hallgatóinak nem annyira tanításra, mint inkább buzdításra van szükségük, hogy a már ismert igazságok megvalósításában el ne lanyhuljanak, vagy hogy a helyesnek vallott dolgokhoz hozzájárulásukat adják, szükséges a megragadóbb és erőteljesebb beszéd. Szükségesek ilyenkor az esedezések és a szemrehányások, a megindítások és fenyegetések, valamint az ezekhez hasonló más dolgok is, melyeknek szerepük lehet a lelkek megragadásában.[63]

Van, aki mindezt „érzéketlenül, otrombán, hidegen" teszi, míg mások „elmésen, ékesen, erőteljesen". Augustinus úgy látja, hogy a legfontosabb mégis a bölcsesség, amellyel szólnak, és az előadás, ha nem is „ékes", de így nagyobb hasznára lehet a hallgatóknak. Hozzá is teszi: „bár sokkal inkább hasznukra lenne, ha egyúttal az ékesszóláshoz is értene."[64] Itt Cicerótól kölcsönzi gondolatát, aki a *De inventione* műve kezdetén a következőképpen foglalta össze tartalomra és formára vonatkozó gondolatait: a bölcsesség ékesszólás nélkül keveset használ az államnak, az ékesszólás viszont bölcsesség nélkül többnyire igen nagy kárára van, és sohasem használ.[65] Vannak, akik nem ismerik a „felülről való bölcsességet", mégis arra tanítanak, hogy az igazságot szabad csak előadni. De menynyivel inkább felelőssége ez azoknak, akik e bölcsesség és világosság fiai, azaz a keresztyéneknek! – mondja Augustinus. Ki a bölcs ember? Az, aki előrehalad a Szentírás ismeretében, és aki szorgalmasan kutatja, értelmezi, és meg is érti annak gondolatait.

[62] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról,* 138.
[63] Uo., 213–214.
[64] Uo., 216.
[65] Cicero: *De inventione I.*: „sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam."

Ezekből is látjuk, hogy Augustinus egyfajta eszközként tekintett a retorika tudományára, azaz számára a nyelv eszköz. A retorikán belül első az *inventio*, vagyis a tartalom, azt követi az *elocutio*, vagyis az előadás. A szónok öt feladatának kettőre való redukálása is Cicero hatását mutatja, aki minden rendszertől és túlzott intellektualitástól igyekezett megszabadítani a retorikát és a természetesség elve alapján, az ízlésnek megfelelően művelni azt. A következőkben ezt az eszköztárat veszem szemügyre alaposabban, azt, hogy milyen is az a keresztyén ékesszólás, amelyet Augustinus szükségesnek tartott.

Először is a Biblia szerzőit hozza példának, akiknél a bölcsesség és a szépség együtt szerepel. Ha néha szándékos homályosság akad is az Írásban, nem kételkedhetünk például Pál apostol leveleit olvasva, hogy igazi szakavatott művelője az ékesszólásnak. Csakhogy itt a cél a gondolat átadása, és ennek a következménye aztán, hogy a gondolatok és a dolgok – szinte önkéntelenül is – magukkal hozzák a formát, a helyes kifejező szavakat. „…a bölcsesség mintegy saját házából, vagyis a bölcs szívéből lép elő, és hogy elválaszthatatlan szolgáló gyanánt hívatlanul is nyomon követi az ékesszólás."[66] A következőkben példákat hoz fel Augustinus, többek között Pál apostol Rómabelieknek küldött levelének 5,3–5 versét, amelyben megállapítja a *gradatio* (fokozás), illetve a tag- és a körmondatok retorikai szerepét. A szövegtagolás az antik *elocutio* legfontosabb kérdése volt, hiszen az írás ezt nem jelölte, és az olvasónak kellett a prózaritmus alapján felismernie a tagmondatok végét.[67] Ezzel a kérdéssel Augustinus sok példát bemutatva, hosszan foglalkozik. Később Augustinus újra Cicero szellemében arról kezd el beszélni, hogy a tanítás világosságán túl van még két célja a beszédnek: „a szónok beszéde olyan legyen, hogy általa tanítson, gyönyörködtessen és megindítson. […] a tanítás szükségszerű, a gyönyörködtetés kellem dolga, a megindítás pedig a győzelemhez tartozik (Cicero: *Orator* c. 21.)"[68] A tanítás szükségszerű, mindennek a kiindulópontja, hiszen nem gyönyörködhet a hallgató abban, amit nem ismer, és nem is tud felbuzdulni, hogy megcselekedje. De a végcél végül is a megindítás:

> Mi előnyt jelent e kettő annak, ki elismeri az igazságot és dicséri a beszédet, de nem adja beleegyezését? Hiszen éppen ez utóbbi kedvéért feszül a szónok figyelme az előadott dolgokra. […] Az egyházi szónok tehát, midőn valaminek megtételét javallja,

[66] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról,* 220.
[67] Adamik: *Antik stíluselméletek,* 272.
[68] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról,* 238. (Cicero: *Orator* XXI. 69. *ut probet, ut delectet, ut flectat. Probare necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae.*)

> szükséges, hogy ne csak tanítást adjon hallgatója képzésére és ne csak gyönyörködtessen, hogy annak figyelmét lekösse, hanem meg is kell indítania őt, hogy így a győzelem kezében maradjon.[69]

Majd Augustinus ismét Cicerótól kölcsönzi gondolatát:

> Úgy látszik, hogy e három dologra: tanításra, gyönyörködtetésre és megindításra akarta vonatkoztatni a római ékesszólás idézett mestere ama három beszéd nemet [...] Az lesz tehát ékesen szóló, ki a kis dolgokról higgadtan, a közepesekről emelkedetten, a nagyokról pedig fenséggel tud szólani. [...] az lesz tehát ékesen szóló, ki tanításban ért a kis dolgok higgadt, gyönyörködtetésben a közepesnek emelkedett és megindításban a nagyok fenséges előadásához.[70]

Összefoglalva Augustinus tanítását a retorika, hermeneutika és homiletika kapcsolatáról mindenekelőtt azt mondhatjuk, hogy ezt a kérdést csakis Augustinus korából kiindulva érthetjük meg. A birodalom hanyatlóban volt, a keresztyénség már államvallás, a dogmarendszer kialakulóban, már majdnem kész. Egyrészt az eretnekekkel vívott apologetikus hitvitákban, másrészt a társadalmi és kulturális elit megnyerése érdekében, de legfőképpen az egyházban megjelenő tömegek tanítása miatt szükség van a Szentírás mélységének helyes értelmezésére és az „igazságok" megfelelő előadására. Az előbbiekben részletesen elemzett művét ezért nem technikai műként kell számon tartani, azaz nem a megtérésre hívás fogásait kívánta átadni az igehirdetőknek egyfajta „gyorstalpaló" tanfolyam keretében. Augustinus tudta, ezért nem is boncolgatta, hogy a megtérés egyedül a Lélek műve lehet, Isten munkája, melyben az elokvenciának nincs túl sok szerepe. Ezért aztán könyvét elsősorban a keresztyén tanítóknak címezte, főleg az egyház papjainak, azzal a céllal, hogy képesek legyenek helyesen feltárni az Írás értelmét és azt megfelelő módon kommunikálni a megtért egyháztagok felé. Augustinus elképzelésében tehát az ékesszólás funkciója az, hogy a hitet cselekedetekbe fordítsa át. Ez teljes mértékben érthető a negyedik században, amikor a tömegek egyházba való beterelésével elveszett az az odaadás (önátadás), amely a korábbi századok keresztyénjeit jellemezte.

Egy másik tény Augustinus munkásságát követően azon megállapításomat támasztja alá, hogy az igehirdetőnek mindig képesnek kell lennie az adott hallgatóság megszólítására. „A keresztyén retorika, ahogy azt Augustinus kezelte, egy népszerű retorika. A keresztyénséget mindenki felé meghirdették, így aztán

[69] Uo., 241–242.
[70] Uo., 248–249.

a keresztyén igehirdetőnek az írástudatlan és tanulatlan tömegeket éppúgy meg kellett szólítania, mint a bölcs és képzett rétegeket."[71] Ezzel Augustinus végül is azt kívánta kifejezni, hogy alapvetően nem a klasszikus retorika oldja meg a kommunikációs problémákat, de mivel az ő korában a klasszikus retorika alkotta a kommunikációs szituációt, ezért kénytelen volt ehhez a stílushoz és formatárhoz nyúlni. Ez azért fontos, mert minden kor rendelkezik sajátos, „népszerű" kommunikációval. Így nem a klasszikus retorikára, hanem az adott kor „retorikájára" kell érzékenynek lenni. Nagyon jól érezhető Augustinus művében, hogy nála nincs világi és egyházi retorika. Nála retorika van, azaz a hallgatóság számára ismert és használt kommunikációs forma. A kommunikációnak ezt az interszubjektív részét minden homiletikatörténeti korban, így Augustinus idejében is alkalmazni kellett.

Több helyen is láthattuk, hogy Augustinus sokat merített a második szofisztika gondolatvilágából (például a retorika egy semleges eszköz, a stílus fontossága, a szónok etosza stb.) Ugyanakkor nem nevezhető szofistának, még ha ifjúkori neveltetése ebbe az irányba is vitte volna. Augustinus munkájában azt látjuk, hogy ellenáll a fényes, csillogó, bombasztikus ékesszólásnak, és az Írás egyszerű és láthatatlan, ugyanakkor leghatásosabb formáját javasolja az igehirdetőknek. Így aztán őt Arisztotelésszel, Pál apostollal együtt a technikai retorika képviselői közé sorolom.

Augustinus hermeneutikájának és homiletikájának kapcsolatát tekintve Arisztotelész struktúráját követte, amikor az első három könyvben megalkotta a „keresztyén dialektikát", majd a negyedik könyvben a „keresztyén retorikát". Ahogy Arisztotelész esetében is a dialektika és a retorika egy párost, és ezáltal egy teljes egységet alkot, úgy jelentkezik ennek a műnek a teljessége a csaknem 30 évvel később megírt negyedik könyvvel. Augustinus nagysága abban áll, hogy felismerte: kevés a „keresztyén dialektika", azaz a hermeneutika. Kevés az értelmezés és a megértés. Az Ige hirdetett Ige kíván lenni, azaz igényli, hogy prédikációban újra meghirdessék. A keresztyén egyház retorikával szemben tanúsított elutasító magatartása a homiletikatörténet különböző korszakaiban elfeledkezett arról az augustinusi felismerésről, hogy nincs tartalom forma nélkül.

A forma kérdése viszont mélyebb és gazdagabb, mint azt a klasszikus retorikai gyakorlat művelte, ahol a korábbi nagyok imitálása jelentette az abszolút tekintélyt. Ezzel szemben a keresztyén igehirdető az Ószövetségből és Újszövetségből meríti anyagát, ahol abszolútként Isten tekintélye jelenik meg, és ez biztosítja

[71] Kennedy: *A New History of Classical Rhetoric,* 158.

az igehirdető szavainak tekintélyét is. Az Írás esztétikai szépsége pedig formailag is garantálja az igehirdetés esztétikai szépségét, amennyiben az igehirdető megmarad az Írás tekintélyénél és formájánál.

Augustinus a retorika klasszikus rendszerét bizonyos értelemben leszűkítette, hiszen a szónok öt feladata közül csupán az elsővel *(inventio)* és a harmadikkal *(elocutio)* foglalkozott, ugyanakkor ki is bővítette azt, hiszen minden más olyan tudománnyal (trivium tárgyai, szemiotika, teológia) kapcsolatba hozta, amelynek köze lehet a Szentírás jobb megértéséhez. Ebben fogalmazható meg hátránya is, mert annyira a klasszikus (főleg cicerói) stílushoz társította a homiletikát, hogy a későbbi korokban ezt úgy értelmezték, hogy a retorika nem más, mint stilisztika. A homiletika története során ezt egyaránt félreértelmezték azok, akik a klasszikus stílus mellett, de azok is, akik a klasszikus stílus ellen érveltek.

EGY ÚJ KOR KÜSZÖBÉN. HUMANIZMUS ÉS REFORMÁCIÓ[72]

> A „retorika" szó manapság valami olyasmit jelent, hogy 'elegáns, ám üres fogalmazás'; ezzel szemben a tizenhatodik században a terminus a kommunikáció tudományát jelölte, mely a szavak jelentését kutatja, illetve azt, hogy miként szolgálnak bennünket. A humanista mozgalom terjedésével együtt szélesebb körben kezdtek érdeklődni az iránt, vajon a szavak és szövegek hogyan képesek az emberi tapasztalatokat és elvárásokat átalakítani és közvetíteni...[73]

Augustinust követően valójában a reformáció kora volt az, amely a homiletika és az ókori retorika között szerves kapcsolatot vélt felfedezni, és az igehirdetés tudományát tudatosan is az utóbbi keretein belül értelmezte és fogalmazta meg.

A reformáció a kultuszi cselekmény egyházával szemben az igehirdetés egyházának győzelmét jelentette. A humanista és keresztyén gondolkodók az igehirdetés formáinak átgondolásánál és kialakításánál egyértelműen a klasszikus retorikai forrásokat vették alapul. „A protestantizmus kommunikációeszményére alapvető hatást tett szerzők: Erasmus, Melanchthon, Hyperius, Keckermann valamennyien az ókori szónoklattanokból indultak ki, amikor a prédikációelmélet lehetséges útjait keresték."[74]

De az igehirdetés mellett a 16. század a hitviták századát is jelentette, mely szintén a retorika tudományának fejlődését segítette. A keresztyén, de azon belül is a protestáns egyházban egyértelmű volt az igény a megalapozott bibliai igazságok kifejtésére. Ez az érvelési igény ugyan eltávolította a reformátori retorikai módszertant a valószínűséggel érvelő klasszikus arisztotelészi gyökerektől, de annál erősebbé tette az érvelések tartalmát. Egyrészt a teológián belül az Írás eredeti nyelven való tanulmányozása és értelmezése biztosította a hitvitákhoz szükséges érveket, másrészt az anyanyelv használata a retorika részévé,

[72] L. Függelék: Retorika a humanizmusban.
[73] Alister E. McGrath: *Kálvin,* Budapest, Osiris, 1996, 142.
[74] Kecskeméti Gábor: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet,* Budapest, Universitas, 1998, 92.

résztvevőivé tette a hallgatóságot is, akár templomi prédikációról, akár hitvitáról volt szó. Ez utóbbit a nyomtatás elterjedése meg is határozta. Harmadrészt pedig az anyanyelven elhangzó igehirdetések az igazságok feltárása *(explicatio)* mellett nagy súlyt helyeztek azok hétköznapi alkalmazására *(applicatio)* is, leginkább itt engedve teret a retorikának. A 16. századi kommunikációelmélet legnagyobb vívmánya éppen az alkalmazás ténye. Luther megfogalmazása szerint a prédikációnak két célja van: tanítani és buzdítani. Ebben pedig két tudomány lehet a segítségére: *„Dialectica docet, rhetorica movet."*[75] A középkori skolasztikus *ars praedicandi* és a 15. századbeli itáliai *oratoria* mellett tehát a 16. században a reformáció hatására a német nyelvű homiletikai gondolkodás új útra lépett.

Ezt az utat vizsgálom meg a következőkben Erasmus, Melanchthon és Hyperius munkásságán keresztül. Debora Shuger szerint a reformáció egyszerre adott helyet a reneszánsz konzervatív és liberális retorikai örökségének. Shuger szerint a reformátorok többsége az előbbit művelte és támogatta, míg Hyperius és Erasmus az utóbbinak volt elkötelezett híve, Melanchthon pedig a két irányzat között igyekezett az összekötő hidat megteremteni, de inkább a konzervatív irány felé hajlott. A konzervatív irány szerint a homiletikai rendszeren belül a klasszikus, főleg római stílusnak nem szabad szerepet játszania, és így az antik tudományok eredményeit is, ha tehette, elkerülte. Az írónő szerint ezen irányzat képviselői a nyelvet egy realista nyelvfilozófián keresztül vizsgálták, mely a racionális gondolkodás számára kívánt fogalmi kifejezőerővé válni. A liberális irányzat követői viszont úgy gondolták, hogy a klasszikus retorika minden eleme szabadon felhasználható a kívánt esztétikai és érzelmi állapot eléréséhez. Ennek eszközei nem fogalmiak, hanem képiek, és elsősorban beleélési, azonosulási érzelmeket hangsúlyoznak. Ez az irányzat a nominalista nyelvfilozófiához állt közelebb.[76] A következőkben ezt a két irányt vizsgálom meg, először a klasszikus retorikát előtérbe helyező nominalista irányzatot Erasmus, Melanchthon és Hyperius munkásságában, míg a retorikával csínján bánó realista irányzatot Kálvinéban.

[75] Joachim Dyck: The First German Treatise on Homiletics: Erasmus Sarcer's Pastorale and Classical Rhetoric, in James J. Murphy (ed.) *Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric,* Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1983, 221–237.

[76] Deborah Shuger: Sacred Rhetoric in the Renaissance, in Franz Heinrich Plett (ed.): *Renaissance-Rhetorik/ Renaissance Rhetoric,* Berlin, de Gruyter, 1993, 124.

Tudatos lépések a retorikus homiletika irányába – Erasmus

Erasmus volt az első olyan jelentős személy, aki kísérletet tett arra, hogy az igehirdetés tanának rendszerét a klasszikus retorikai tudomány rendszerének segítségül hívásával megalkossa. Bár tisztában volt azzal, hogy az itáliai egyházi oráció a *genus demonstrativum*ot alkalmazta a prédikáció műneméül, ő mégsem ezt tartotta megfelelőnek. Az, hogy ennek ellenére mégis a klasszikus retorikát választotta, annak hosszú évszázadokra meghatározó jelentősége lett az európai homiletika-tudományban. „…rendkívül széles körű elterjedése és hatása miatt Erasmus kézikönyve lehetett az, amely a középkori *artes* rendszerét lényegében félresöpörte a retorikai gondolkodásból."[77] Ez a mű az 1535-ben megjelent *Ecclesiastes, sive Concionator evangelicus*[78] című munkája.

Erasmus az igehirdetést itt prófétálásnak nevezi, mégpedig az igaz tanítás értelmében. A „hitszónok" feladata, hogy Isten akaratát tisztán és világosan hirdesse, és a hallgatókat engedelmességre buzdítsa.[79] A tanítás azonban Erasmusnál sohasem egy dialektikus, száraz gondolatvezetés, hanem mindig összekapcsolódik a gyakorlati élettel, azaz a prédikátor feladata, hogy a beszédét az instrukció és a meggyőzés szempontjai szerint alakítsa ki. Erasmus nagy súlyt fektet a prédikátor személyére. Az isteni és az emberi beszéd között rejlő feszültséget úgy hidalja át, hogy az ókori etoszról szóló tanításokból merít: az igehirdetőnek hiteles és erkölcsös példaképnek kell lennie. Szerinte az, akinek a szívében már Jézus él a Lélek által, nem szólhat helytelenül.[80] Erasmus tisztában volt azzal is, hogy a klasszikus retorikához képest a homiletika tárgya más. Ez utóbbi már nem személyekkel és tettekkel foglalkozik, hanem az Írás egy-egy részletével. „Egyrészt az oratoria hagyományos felosztása, ismeretei helyett inkább a klasszikus grammatika és a késő-antik másodlagos, irodalmi retorika stilisztikai, exegetikai kérdései kerülnek előtérbe. Másrészt a szövegmagyarázatra való koncentrálás tulajdonképpen a homíliát határozza meg mint az egyházi kommunikáció tökéletes formáját."[81] Erasmus egyébként egy új szót honosított meg a homiletikán belül a prédikáció kifejezésére, melyet nem a skolasztikus *ars preadicandi* alapján, hanem az azt megelőző időkből vett át. Ez a szó a *concio*, mely ebben a jelentésében az egyházi irodalomban nagyon ritkán fordult elő korábban, ezután viszont szinte mindenki ezt használja. Erasmus ezzel a mondattal kezdi művét: „Az ekklézsia

[77] Kecskeméti: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet,* 155.
[78] Desiderius Erasmus: *Ecclesiastes Or the Preacher: An Essay,* Whitefish Montana, Kessinger Publishing, 2003.
[79] Uo., 2.
[80] Uo., 15–22.
[81] Kecskeméti: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet*, 154.

szó, amit mi egyháznak fordítunk, megegyezik a latin *concio* szóval, mely emberek egybegyűlését jelenti, akiket azért hívtak össze, hogy közös dolgaikat megbeszéljék. Akit pedig kijelölnek, hogy beszéljen az egybegyűltekhez, »*ecclesiastes*«-nek (egyházi szónok, prédikátor) nevezzük."[82] A Pál apostolnál említett *ekklészia* szó itt is megteremti az igehirdetésről való gondolkodást, e szóval az igehirdetés szituációját határozza meg. Azaz a fogalom-párhuzammal Erasmus ki is jelölte az igehirdető és az igehirdetés kereteit és egymáshoz való viszonyát a következő időszakra. Mivel az antik irodalomban a *concio* szó a *genus deliberativum*hoz kapcsolódott, így a prédikáció műneme is adott volt. Erasmus itt találta meg a 15. századi itáliai *oratoriá*k által alkalmazott *demonstrativum*mal szemben az igehirdetés általa helyesnek vélt műnemét. A *deliberativum*hoz való kapcsolás tehát az igehirdetés elméletén belül a meggyőzés szándékát erősítette, ahogy azt Pál apostol esetében is láthattuk a korinthusi levelek alapján.

Erasmus sohasem lett igazán reformátor, bár munkássága nélkül nehezen képzelhető el a reformáció térhódítása. Ő maga hajlíthatatlan humanistaként rövid időn belül háttérbe szorult mind a protestáns, mind a római felekezeten belül, de azzal, hogy a homiletikát a retorikán belül értelmezte, nagy hatást gyakorolt mindkét egyház igehirdetéstanára. A 16. század második felében viszont útmutatásai a két felekezetben különböző irányban ugyan, de továbbfejlődtek.

A Melanchthon által később megalkotott tanítói műnem (l. lentebb) lett a protestáns homiletikai fejlődésben a legfontosabb, a *deliberativum* csak a második helyen jöhetett szóba. A római egyházon belül ez utóbbi megőrizte első helyét a *demonstrativum*mal szemben is. A kiindulópontot mindkét felekezetnél természetesen Augustinus cicerói hármasa jelentette, mely szerint az igehirdetés feladata *docere, delectare, flectere*. Ám míg a gyakorlatban ez a római egyházi felfogás szerint elképzelhető és megvalósítható volt, addig protestáns talajon a *docere*t és a *delectare*t egymást kizáró tényezőként tartották számon.

Erasmus másik nagy, ha nem a legnagyobb hatása a protestáns homiletikai tudományra a *genus*okból lett *usus*ok, ismertebben az applikáció, az alkalmazásnak a prédikáción belüli különválása. Ez a jelenség a 16. és 17. század fordulóján figyelhető meg. Ebben az időszakban már jól ismert homiletikai mű Hyperius munkája is, melynek szintén nagy hatása volt ebben a folyamatban.

Erasmus prédikációelmélete öt prédikációnemről beszél. Ebből négy a *deliberativum*ból származik, mégpedig a *persuasio*, *exhortatio*, *admonitio*, *consolatio*, míg az ötödik, a *genus laudatorium* a *demostrativumból*.

[82] Erasmus: *Ecclesiastes*, 1.

> Az öt genus mellett a minden prédikációban közös tanító szándék mint egyfajta metagenus szerepel, amely mintegy elodázza, a prédikáció második feléig felfüggeszti a prédikátornak a genusok közötti választását. Erasmus tanító metagenusa és azt követő öt homiletikai genusa az első lépés a homiletika történetében egy olyan elgondolás felé, amely a genusok megvalósulásával a prédikáció zárórészében számol. Az öt erasmusi genusnak a prédikációkészítés végső szakaszában van relevanciája, ezek lényegében a közönség összetételétől függő alkalmazási módok.[83]

Erasmus munkásságában tehát az látható, hogy Augustinus után ő volt az első, aki folytatta a tudatos retorikai építkezést a homiletika továbbgondolásában. A szituáció fontosságát ő is maximálisan kiemelte. A humanizmusra jellemző, hogy előszeretettel vette kölcsön a szofisztika gondolatait. Ez Erasmus esetében nem a stílus pallérozását jelentette, hanem azt a fajta elgondolást, hogy a retorika képes egyedül biztosítani a tudományok fejlődését és gyakorlását. Így tehát nem egyfajta erőszakkal kívánt élni a homiletika felett, hanem általánosan vélte azt, hogy a tudományosság, sőt a tudományok között létrejövő kapcsolat egyedüli letéteményese a retorika. Mivel az igehirdetés mindig is rendelkezett bizonyos saját intenciókkal a hallgatók vonatkozásában, ezt Erasmus az applikáció tanának kidolgozásában és fejlesztésében vélte megvalósíthatónak. Meg is tett mindent ennek érdekében.

Egy humanista reformátor retorikája – Melanchthon

A reformáció egyik legnagyobb tudós, retorikus alakja Philip Melanchthon, Wittenberg professzora. A huszonegy éves ifjú professzor *Az ifjúság tanulmányainak megjobbításáról*[84] (*De corrigendis adoloscentiae studiis,* 1518) című székfoglalójában vázolja fel a humanizmus és a reformáció összefonódó programját, vagyis azt, hogy a szabad művészetek alapos ismeretének segítségével hogyan lehet eljutni a filozófiához, majd azon keresztül a teológiához. A szabad művészetek újraélesztésével, azon belül is a *trivium* alapos nyelvi műveltségének elsajátításával lehet visszajutni a forráshoz, ahol Krisztus ismerhető meg. A középkor kezdetén a triviumon belül még a retorika rendelkezett egyfajta integráló dominanciával

[83] Kecskeméti Gábor: A korai protestáns homiletika szerepe az európai és hazai irodalmi gondolkodás történetében, *Irodalomtörténeti Közlemények,* CVII. évf., 2003, 4–5. sz., 383, http://epa.oszk.hu/00000/00001/00013/kecskeme.htm (Letöltés: 2020. január 4.)

[84] Philip Melanchthon: Az ifjúság tanulmányainak megjobbításáról, in Imre Mihály (szerk.): *Retorikák a reformáció korából,* Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000, 19–31.

a dialektika és a grammatika fölött, ám ez az integratív erő a reneszánsz korára igencsak megkopott. Melanchthon volt az, aki ezt a rendet szerette volna visszaállítani.

Ő ugyanis Isten ajándékát látta a nyelvben, mely segít jobban megérteni a Szentírás szövegét. A Biblia tartalmazza egyedül az üdvösséghez szükséges dolgokat, benne Isten szava szólal meg, és mivel Isten szavának megértése üdvösséget eredményez, ezért minden eszközt be kell vetni ahhoz, hogy azt minél jobban meg lehessen érteni. Luther – szakítva az addigi hermeneutikai módszerrel – kimondta, hogy az egyház, az Ige értelmezője, ugyanennek az Igének a szülötte, nem pedig az Ige anyja. A skolasztika hermeneutikai módszerei helyett a reformáció újakat alkalmazott, melyek lényegében az antikvitás-reneszánsz tudáskészletére épültek, azaz a retorikai kultúrára.

> Ezért válik a hitújítás századának hermeneutikai kulcskérdésévé az isteni szónak és az emberi szónak a természete, e kettőnek egymáshoz való viszonya. Rendkívül sokféle válasszal találkozunk, az összeegyeztethetetlenség szélsőséges antagonizmusától a komplementaritás átmenetén át az egymásba olvadó, a deifikációt súroló változatokig. A retorika az isteni és emberi szó összeegyeztethetőségének egyik legfontosabb instrumentuma.[85]

Melanchthon *Az ékesszólás dicsérete*[86] (*Encomium eloquentiae,* 1523) című művében a következőképpen fogalmaz:

> Látjátok, milyen meggondolásból ajánlom nektek az ékesszólás tanulását, mivel sem előadni, sem helyesen megérteni nem tudjuk, amit az ősök leírva ránk hagytak, ha nem tanultuk meg biztosan a beszéd művészetének szabályait. Bizony nem látom, miként lehetnek egymásnak kölcsönösen embertársai azok, akik sem kifejteni nem tudják, amit éreznek, sem követni azt, amit helyesen kell mondani.[87]

A retorikai és hermeneutikai örökség szoros egybefonódása a humanista értékeket a teológiában érvényre juttató Melanchthon munkásságában lesz a legnyilvánvalóbb. Természetesen ő is tisztában volt azzal, hogy a retorika nem képes mindent megoldani az igeértelmezés és az igehirdetés területén, de ugyanakkor

[85] Imre Mihály: Cicero és/vagy Krisztus? A reformáció 16. századi retorikáinak egyik dilemmája, in Bitskey István – Oláh Szabolcs (szerk.): *Religió, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004, 125–166.

[86] Philip Melanchthon: Az ékesszólás dicsérete, fordította Tóth Orsolya és Kálny Beatrix, in Imre Mihály (szerk.): *Retorikák a reformáció korából,* Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000, 32–48.

[87] Uo., 36.

elengedhetetlen eszköznek látta azt. Azaz tudta, hogy Isten útmutatása és Lelke nélkül nem lehet megérteni az Írást, de a jó értelem megtalálásához a nyelvi rendszer ismerete is szükséges. A következő idézet ezt adja elénk:

> És hogy röviden megmagyarázzam, miért ítélek úgy, hogy a szent irodalom magyarázatához a széptudományok ismerete használ, nem esem abba a tévelygésbe mégsem, hogy azt állítsam: az emberi értelem igyekezetével a szent dolgok megismerhetőek. Vannak olyanok a szentségekben, melyeket senki nem vesz észre, hacsak nem Isten útmutatása révén. Nem lesz ismert előttünk Krisztus, kivéve, ha a Szentlélek világosít fel. […] De a próféción túl meg kell ismerni a szavak erejét is, amelyekben, mint egy szentélyben, az isteni titkok rejteznek. Mert mi van akkor, ha varázsló módjára meg nem értett szavakat hirdetsz? Nem a süketnek mondasz-e mesét? De a beszédről senki sem ítélhet helyesen, hacsak nem az, aki alaposan megtanulta a helyes beszéd szabályait.[88]

Itt példaképpen Melanchthon azt írta, hogy a helytelen írásértelmezés *(corrupta lingua monachorum)* nem vezethetett máshova, csakis a helytelen tanokhoz *(doctrina corrupta).* Ezért van szükség a nyelvi tudományoknak, a *trivium*nak az ismeretére, mert csak annak segítségével lehet a helyes jelentéseket megérteni.

Az Írás értelmezésén túl az előadást tartva szem előtt az emberi ékesszólásban a Szentlélek ajándéka jelenik meg mint nyelvi adomány. Az alábbi Melanchthontól származó idézet is egyértelművé teszi, hogy a szerző gondolataiban a klasszikus retorikai szemlélet elevenedik meg.

> Elméd gondolatait ne helyezd mások szeme elé, ha nem élsz megfelelő és érthető szavakkal, a hangok megfelelő elrendezésével, a gondolatok helyes sorrendjével. Éppen úgy ugyanis, amint a testeket színekkel, gondolatainkat a szónoklattal jelenítjük meg. Ezért szükséges, hogy a beszédben valamely meghatározott elképzelést gyakorlottsággal szavakba foglaljunk, amely önmagán belül elkülönül, úgy, mint a gondolatok képe. Szégyen az, ha valaki az utat nem ismervén a járhatatlan ösvényt mutatja: akik pedig nem törődnek a helyes beszéddel, hányszor térítik el az úttól az olvasót […] Gonddal és törekvéssel megszerezhető a képesség, amellyel gondolataidat érthetően mások szemei elé tárhatod és minden dolgot helyesen előadhatsz, amit az ügy követel: mert ez ugyanazt jelenti, mint választékosan beszélni.[89]

[88] Uo., 46.
[89] Uo., 33.

Melanchthon tehát a hermeneutikát az Írás értelmezésének tudományaként, a retorikát pedig a megtalált helyes üzenet kommunikálásának tudományaként értelmezte. Retorikai rendszerét *A retorika alapelemeinek két könyve*[90] (*Elementorum Rhetorices libri duo,* 1549) című művéből ismerhetjük meg részletesen. „Az ékesszólás a bölcs és díszes beszéd képessége. […] A retorika valójában tudomány (mesterség), mely a helyes és díszes beszéd útját és módját tanítja."[91] Mivel szerkezetileg javarészt a klasszikus retorika rendszerét fedezhetjük fel ebben a műben, nem vázolom újra annak részeit, csak az eltérésekre térek ki. Az egyik legfontosabb és meghatározó eltérés Melanchthonnak a prédikáció műnemét illető gondolkodása. Őt is bizonyítottan Erasmus indította a *genus*okkal való foglalkozásra. Ezt a hatást még nem az *Ecclesiastes*, hanem a jóval korábban, egyik növendékének írt, de csak 1522-ben megjelent *Opus de conscribendis epistolis (A levélírás művészete)* című munkáján keresztül érte el.[92]

Melanchthon is a korabeli itáliai gyakorlat szerint előbb a *genus demonstrativum* részeként próbálta meghatározni és elhelyezni a reformáció igehirdetését általánosan meghatározó tanítási műfajt, de később ráébredt, hogy ez nem illik ebbe a rendszerbe. Mivel sem a *genus iudiciale*, sem a *genus deliberativum*, sem a *genus demonstrativum* nem tűnt megfelelőnek a reformáció igehirdetési elméletének leírásához, az antik eredetű rendszert kiegészítette egy negyedikkel, kialakítva a tanító, oktató beszédnem, a *genus didascalicum* szabályrendszerét.

> […] a dialektikához tartozik ugyan, mégis ott, ahol a tárgyalások nemeit használják, nem mellőzhető, különösen manapság igen használatos az egyházi dolgokban, ahol nem csupán rábeszélő szónoklatokat kell tartani, de sokkal gyakrabban kell embereket a dialektikusok szokása szerint a vallás dogmáiról tanítani, hogy azokat tökéletesen megismerhessék. A *didaszkalikon* neme pedig nem más, mint a tanításnak azon módszere, melyről a dialektika értekezik, melynek egy részletét megőrizték a szónokok a *status finitivusban.* A bemutató nem *(genus demonstrativum)* határos a didaszkalikon nemével.[93]

Legnagyobb ereje és legnagyobb haszna ennek a nemnek van – írja kicsivel később. Értékelve Melanchthon módszertani újítását azt gondolom, hogy a *didaszkalikon* egy olyan kor terméke, amelyben az új módszerű írásértelmezés új

[90] Philip Melanchthon: A retorika alapelemeinek két könyve, fordította János István, in Imre Mihály (szerk.): *Retorikák a reformáció korából,* Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000, 49–86.

[91] Uo., 52–53.

[92] John W. O'Malley: Content and Rhetorical Form in Sixteenth-Century Treatises on Preaching, in James J. Murphy (ed.): *Renaissance Eloquence, Studies in the Theory and Practice of renaissance rhetoric,* Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1983, 243–244.

[93] Melanchthon: A retorika alapelemeinek két könyve, 55.

eredményei nem a *persuadere*, hanem a *convincere* szempontjából, azaz az intellektus szempontjából voltak fontosak. Melanchthon meghatározó szerepe tehát itt is hatást gyakorolt a reformáció gondolkodására. Egyrészt, felismerte, hogy az igehirdetés nem merülhet ki egyszerűen a meggyőzésre való törekvésben, a Biblia mindig is beszél tanítói hivatalról. Emellett pedig zseniálisan ismerte fel, hogy a római egyházból a megreformált egyházba tért tartományok, gyülekezetek híveit elsősorban az új hitrendszerre kell megtanítani. Így az ő munkásságában a *deliberativum* mellett a szituációnak megfelelő *didaszkalikon* nemének meghonosítása hosszú évszázadokra meghatározta a homiletikai fejlődést.

Az új írásértelmezési módszerről Melanchthon a mű második könyvében szól. Elveti azt a régről hagyományozott, Origenésznek tulajdonított *quadriga*, „négyes értelem" módszerét, mely szerint az Írásnak betű szerinti, tropologikus, allegorikus és anagogikus értelmezése lehetséges, azaz minden egyes bibliai vers mind a négy értelmet magában hordozza. Bizonytalanná teszi a jelentést, ha egy versnek négy jelentése is lehet. Ezzel a fajta négyes értelmezési lehetőséggel szemben Melanchthon annak látja értelmét, ha a *trivium* segítségével az „egyetlen, egyszerű és biztos értelmet" találja meg az Írás magyarázója, ezért teljes mértékben elveti az origenészi spirituális (allegorizáló) értelmezést.

A reformáció írásmagyarázati módszerét jellemzi, hogy nem csupán egyszerűen a *sensus literalis* határozta meg, hanem Luther ezt kiegészítette a *sensus literalis propheticus* elvével. A reformáció lelki módon való értelmezése nem egyezett meg az allegorizálással, nem állított fel betű és Lélek közötti hierarchikus kapcsolatot. Ebeling írja Lutherről, hogy nála a Lélek és betű feszültsége a szóeseményben egyenlítődik ki. „Az emberi nyelven megalkotott szóesemény Istennek az emberrel való kommunikációja legalkalmasabb formája" – írja Ebeling a reformátor hermeneutikai irányváltásáról. Ez a fajta irányváltás a 20. század második felében is megtörtént, amikor a bibliai Isten és ember szavának feszültségét az egységes nyelveseményben látták feloldhatónak és egységbe kovácsolhatónak. A tartalom és a forma elválaszthatatlansága tehát Luther felismerésén keresztül a reformáció vívmánya is, mely szerint a hermeneutika és a retorika egymást kiegészítik, és nem uralják.

Nem szabad ugyanakkor elfeledkeznünk arról sem, hogy Melanchthon korában is sokszor hangoztatott keresztyén elv volt a humanista kultúrától való tartózkodás, távolságtartás. Természetesen Melanchthon vitába száll ezzel a fajta világ- és hitnézettel, és határozottan elutasítja azt. „Valóban, részint manapság, vannak nem is kevesen, akik akadályozzák a derék emberek pályafutását, ők tagadják, hogy a szónoki művészet tudománya a teológiai tudományokkal való foglalkozás javára van: ez a tévedés megfogant és mintegy valamiféle járvány, széltében-hosszában terjed, és sokak, hogy nagyonis teológiai dolgokkal erősen

foglalkozóknak tűnjenek, minden emberibb tudományt megvetnek."[94] És bár Pál tiltja az Isten Igéjével való üzérkedést, annak meghamisítását, „senki sem üzérkedik szemérmetlenebbül az Isten Igéjével, mint azok, akik – minthogy nem képesek megkedveltetni magukat a jó emberekkel sem erkölcseik, sem műveltségük által – a népszerűséget a Szentírás rossz magyarázásával vásárolják meg."[95]

Úgy ítélem meg, hogy a reformáció korából Melanchthon volt az, aki a homiletika szempontjából a legmesszemenőbb módon vállalta fel a retorikával való közösséget. Célja egyértelmű volt, a nyelv helyes értelmezésén és megértésén keresztül törekedni a helyes bibliai jelentésekre, majd azokat egy bizonyos formában kommunikálni. Mivel a középkor mindent maximálisan leszabályozó rendszere nem volt képes a humanista közegben effektív kommunikációra, a klasszikus korból kölcsönzött retorika lett ismét a közös nyelv, mely így az egyházi igehirdetésnek is segítséget nyújtott. Ezzel ismét egy olyan kort látunk most magunk előtt, amelyben a klasszikus retorika az általános kommunikációs formát biztosította, azaz Melanchthon is ezért használta ezt a rendszert, mert ezzel volt képes az újonnan születő egyház hangját hallatni egy merőben megújult társadalmi szituációban.

Az első „református homiletika" írója – Hyperius

Melanchthon kortársa, 1542-től a marburgi egyetem professzora, a gyakorlati teológiai tudomány atyja, Andreas Gerardus Hyperius németalföldi reformátor. Hyperius személyét jogosan értékelik nagyra a teológiai tudomány fejlődésének útján, ám retorikáról vallott nézeteit nem lehet megítélni homiletikai műve, *De formandis concionibus sacris, seu de interpretatione Scripturarum populari libri duo* (1553) alapján. Ravasz László a következőképpen fogalmaz róla:

> a homiletikát a rhetorikától függetlenítette és önálló tudománnyá tette. […] Hyperius homiletikája megszabadította ugyan az igehirdetés elméletét a rhetorika uralmától, kifejtette a tudomány eszközeivel a prédikáció valódi célját, a „dissimulare artem" hangsúlyozásával a művészi közvetlenséget és természetességet követte, de ugyanakkor a homiletikai műalkotást a formalizmus rabjává tette és ezzel az útját egyengette az igen hamar bekövetkező protestáns skholastikának.[96]

[94] Melanchthon: Az ékesszólás dicsérete, 44.
[95] Uo., 45.
[96] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 87–88.

Czeglédy Sándor hasonlóképpen ír róla: „Hyperius homiletikája erősen formális, sőt formalisztikus. Ez a mű már mutatja, hogy a reformáció prófétai heve fokozatosan helyet ad a dogmatizmusnak és formalizmusnak.[97]

Két irodalomtörténet-kutató, Imre Mihály és Kecskeméti Gábor között néhány éve izgalmas vita bontakozott ki Hyperius megítélésről. Ennek eredménye egy nagyon tartalmas tanulmány Kecskeméti tollából, mely Hyperius retorikai hatását mutatja be az őt követő korokra nézve. Ez a tanulmány Imre Mihály kritikai megjegyzéseire ad válaszokat, mely megjegyzések Kecskeméti *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet* című könyvében található – Hyperiust Erasmusszal és Melanchthonnal egyenlő szinten említő – megállapításaira vonatkoznak. Ezt olvassuk Imrénél (a kiemelés a jelen szerzőtől származik):

> Szemléletét erős konzervativizmus és ellentmondásosság jellemzi. Határozottan elkülöníteni igyekszik egymástól a prédikációt és a szónoki beszédet, ezt terminológiája is tükrözi: következetesen concióról és oratióról beszél, amelyek eltérő fogalmakat is jelölnek. [...] Hyperius itt éppen ellenkező irányú folyamatot javasol, mint amelyet Melanchthonnál megfigyelhettünk: a prédikációt elszigetelni kívánja a világi – ókori és reneszánsz – retorikai hagyománytól, legalábbis erősen korlátozni ennek érvényesülését. Melanchthon koncepciója – tág antropológiai kontextusban – e két komponens kulturális integrálásán nyugszik [...] A negyedik fejezetben ugyan arról beszél, hogy vannak párhuzamok a prédikáció és a szónoki beszéd között [...] valójában végig az eltéréseket sorakoztatja föl, amelyek miatt a retorika fölhasználását sokszorosan aggályosnak ítéli és csak nagy megszorításokkal tartja lehetségesnek. Összegezve elmondhatjuk, hogy Hyperius munkája a német reformáció retorikai irodalmában a legkonzervatívabb szárnyhoz tartozott, hiszen *szinte tudomást sem vesz a reneszánsz (vagy klasszikus ókor) retorikai eredményeiről...*[98]

Azt, hogy Hyperius megítélése mennyire nem egyértelmű a szakirodalomban, bizonyítja Debora Shuger értékelése is, aki szerint: „Andreas Hyperius *Az igehirdetés gyakorlata* című műve hasonló liberalizációt jelent a protestáns retorikában. Igaz, a mű meglehetősen unalmas, de ennek ellenére új érdeklődéssel fordul a klasszikus *elocutio*, valamint a nyelv és annak hatása közötti kapcsolat felé. Ahogy a többi »sacra retorika« is, Hyperius is frissességet és szenvedélyt képvisel."[99]

[97] Czeglédy: *A homiletika vázlata,* 42.

[98] Imre Mihály: Melanchthon retorikájától Buzinkai Mihályig, in Imre Mihály (szerk.): *Retorikák a reformáció korából,* Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000, 418–420,

[99] Shuger: Sacred Rhetoric, 127.

Imre János felvetéseire a magyar szakirodalomban is megjelent egy cikk Kecskeméti Gábor tollából *A korai protestáns homiletika szerepe az európai és hazai irodalmi gondolkodás történetében*[100] címmel. A következőkben ezt ismertetem.

Kecskeméti cikke azt mutatja be, hogy Hyperius a kor humanista közösségének elismert tagja és a retorika tudományának magas szintű művelője volt. Az általánosító állításokkal szemben, melyek szerint Hyperius a homiletikát leválasztotta a retorikáról, és reformátori helyzetéből kiindulva az előbbit támogatta, a cikk szerzője egyértelműen állást foglal: „Sokkal inkább a szakirodalomnak az a pozíciója tűnik általánosíthatónak, amely éppen arra kérdez rá, hogy Hyperius a humanista vagy a reformátori hagyományban áll-e inkább, melyikhez mutat erősebb kötődéseket. És emellett persze a primér források, Hyperius művei is újraolvasásra és érdemi megértésre várnak."[101] Ez utóbbi mondat a legfontosabb érv Hyperius retorikai hatását vizsgálva, hiszen legtöbben csupán az 1553-ban megírt, első tudományosan rendszerezett homiletikát *(De formandis concionibus sacris, seu de interpretatione Scripturarum populari libri duo)* tulajdonítják neki.

> Noha a magyarországi szakirodalom még soha, egyetlen alkalommal sem említette, Hyperius retorikai kézikönyvet is írt, amely dialektikájához csatolva jelent meg 1562-ben Zürichben, igen bőséges, 190 lapnyi terjedelemben. A munkában a retorika meghatározását *(„ars recte et ornate dicendi")* az öt hagyományos retorikai művelet tárgyalása követi, mégpedig az invencióé 126, a diszpozícióé 21, az elokúcióé 39 lapon, míg a memoria és a pronunciáció az utolsó három lapon kap helyet. A számok jól kirajzolják az érdeklődési gócpontokat és az arányokat [...][102]

A genusok meghatározásakor például a klasszikus rendszert követi, a *demonstrativum*, *deliberativum* és a *iudiciale* fajainak szabályait adja elő. Mindez természetesen azt is jelenti, hogy:

> [...] retorikaelméleti művében Hyperius nem veszi figyelembe Melanchthon retorikai újítását: a negyedik, oktató beszédnemet nem építi be a rendszerébe. A mű egyéb tekintetben is határozott klasszicizáló tendenciát tükröz: a tudnivalók szemléltetése mindenütt bőségesen idézett és hivatkozott antik szövegpéldák segítségével történik, a legtöbbször Cicero Archias melletti beszéde kerül elő.[103]

[100] Kecskeméti: A korai protestáns homiletika, 367–398.
[101] Uo., 370.
[102] Uo., 370–371.
[103] Uo., 371.

Hyperius homiletikája mellett nemcsak a retorikája, de a *Topicá*ja is azt mutatja be, hogy a retorika az írás értelmezésekor megkerülhetetlen eszköz a helyes dogmatika érdekében.

> Ám ezzel még nem értünk a retorikai vonatkozásaik miatt feltétlenül számba veendő Hyperius-művek végére. Hyperius *Topicá*ja[104] azt mutatja, hogy a retorikai analízis még a dogmatikai argumentum szerepébe is kerülhetett. Olyan különleges, egyedi felépítésű invenciós segédkönyvről van szó, amely a retorikai diszciplína belső rendjének megfelelő szerkezetben tesz kísérletet bibliai exegézisre, teológiai következtetések levonására. [...] Az egész könyv azt bizonyítja, hogy a Bibliában foglalt, illetve onnét kibontható teológiai tartalmat mennyire befolyásolja a bibliai kifejtés- és kifejezésmód, és ezért retorikai analízis hiányában dogmatikai deficit állhatna elő. A világi retorikai hagyomány és a szakrális tartalom integrációja igen erősnek mutatkozik.[105]

Ez a fajta humanista hozzáállás Kecskeméti szerint meghatározó volt Hyperius munkásságában, tehát ebben nem különbözött Melanchthon gondolkodásától. Homiletikai nézeteiket tekintve viszont találunk eltéréseket kettejük között, amelyeket szintén nem lehet általánosító módon elintézni.

> Azt hiszem, a hyperiusi eljárás úgy magyarázható meg a legnagyobb interpretációs hozammal, ha azt hangsúlyozzuk, hogy ő átgondolta és követte Melanchthonnak a *genus didascalicum* elsősorban az egyházi kommunikációban való felhasználhatóságára vonatkozó megjegyzéseit, és jelentős különbséget érvényesített a világi retorika és a homiletika műnemi rendszere között. A *genus didascalicummal* mint homiletikai beszédnemmel számolt, ott azonban azt teljesen új műnemi rendszerbe illesztette.[106]

A továbbiakban Hyperius homiletikáját ismertetem a fent említett cikk alapján.

Homiletikáját a népszerű és a tudományos írásértelmezés megkülönböztetésével kezdi. Az előbbit a próféták, Jézus, Pál buzdító jellegű prédikációi és az egyházatyák *homília*i és *sermó*i alkotják. A tudományos igényű magyarázatra példák lehetnek Pál Rómába és Galáciába küldött leveleinek megigazulásról szóló részei, illetve Jeromos vagy Ágoston kommentárjai és értekezései. A kétféle írásmagyarázat között Hyperius szerint nincs lényegi különbség, csupán funkcionális. Később arról ír, hogy a homiletika nem művelhető a teológiai tudományok és a humanitás tudományainak alapos ismerete nélkül. A negyedik

[104] Hyperius: *Topica theologica, conscripta a clarissimo viro gravissimoque theologo, sacrarum literarum in inclyta schola Marpurgensi professore celeberrimo,* Basieleae, 1573.
[105] Kecskeméti: A korai protestáns homiletika, 371.
[106] Uo., 374.

fejezetben hivatkozik Augustinusra, aki szerint a kétféle szónoknak hasonló a feladata. A két tudományban közös a szónok öt feladata, a három stílusnem és a három célkitűzés. Az öt feladat közül három teljesen átemelhető a klasszikus retorikából a homiletikába. Ezek az elrendezés, a megfogalmazás és a megtanulás. Az előadásmód viszont már más kell, hogy legyen, mint az antik szónokoké volt, Hyperius szerint fenségesebb. Az anyag feltárása pedig teljes mértékben különbözik a klasszikus értelemben vett inventiótól. Erről szól az egész második könyv: a prédikáció nemeiről és azok inventiójáról. Itt fogalmazza meg Hyperius azt, hogy a klasszikus retorika három beszédneme nem alkalmas a prédikációs célokra. Ehelyett öt másik nemet hoz létre homiletikai használatra, melyeket Pál apostol tanítása alapján alkot meg.[107] Ez az öt prédikációs beszédnem a tanítói *(genus didascalicum)*, a cáfoló *(genus redargutivum)*, a követendő magatartásra bátorító *(genus institutivum)*, a kerülendő magatartást dorgáló *(genus correctorium)* és a vigasztaló *(genus consolatorium)*. Ebben a korban általánosan használt nem még a *genus mixtum*, melyet Melanchthon retorikája is tartalmaz. Hyperius szerint minden prédikációnak van *primarium genus*a, a többi pedig a prédikáció adott helyein lelhető fel. Hyperius gondolatmenetében fontos elem, hogy a beszédrészek, melyek szintén a klasszikus felosztást követik *(exordium, narratio, propositio, confirmatio, confutatio, epilogus)*, miképpen igazodnak a genusokhoz. Elméletéből az következik, hogy a beszédnemeknek van beszédrésze, nem pedig megfordítva, a beszédrésznek külön neme. „A dogmatikai vagy etikai genusok irányítják a gondolatmenetet, és megkívánják a maguk *confirmatió*ját vagy *confutatió*ját. Ezeknek a beszédrészeknek a sorrendje nem kötött, hanem a genusok határozzák meg azt, a *didascalicum* és az *institutivum* mindig *confirmatiót*, a *redargutivum* és a *correctorium confutatió*t kíván meg."[108]

Erasmusnál már említettem, hogy az egyik legnagyobb reformáció korabeli homiletikai sajátosság, a genusok *usus*okká való fejlődésében, azaz az alkalmazás elkülönülésében Hyperiusnak is nagy szerepe volt.

> Úgy tűnik, a 16. század végének egyes kálvinista elméletírói Erasmus és Hyperius elgondolásait vegyítették. Az öt prédikációs genus tekintetében egyértelműen Hyperius rendszere mellett döntöttek, és ugyancsak felhasználták a Hyperius által a homiletikában is érvényesnek tekintett retorikai elvet a beszédnemek azonos szónok-

[107] „A teljes Írás Istentől ihletett, és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre" *(utilis ad docendum ad arguendum ad corrigendum ad erudiendum)* (2Tim 3,16); „Aki pedig prófétál, emberekhez szól, és ezzel épít, bátorít, vigasztal." *(aedificationem et exhortationem et consolationes)* (1Kor 14,3);
„Mert amit korábban megírtak, a mi tanításunkra írták meg, hogy az Írásokból türelmet és vigasztalást merítve reménykedjünk." *(patientiam et consolationem)* (Róm 15,4)

[108] Kecskeméti: A korai protestáns homiletika, 380–381.

latban való keveredéséről. Ezeket a genusokat azonban nem a prédikáció doktrinális tartalmú részének összetevőiként fogták fel, hanem Erasmus felvetését követve a tanító részt követően, a prédikáció végén önálló beszédrészben alkalmazták őket, így téve világossá azt, amit Hyperius némileg homályban hagyott: az egyes genusok sajátosságainak megjelenési helyét és körülményeit. Ezeket az egyes genusok előírásai szerint megalkotott pontokat *usus*oknak nevezték, azt a beszédrészt pedig, amelyben az *usus*ok következnek egymás után, applikációnak vagy akkomodációnak.[109]

A 17. századi homiletikákban a tanítás és az alkalmazás nem egyidejű eseményként, hanem egymásra épülő folyamatként jelenik meg, tulajdonképpen a kettő elválik egymástól. Ennek egyik oka az az általános igeszemlélet, hogy van az igének objektív értelmezési módja *(sensus)* és szubjektív értelmezési módja *(usus),* melyek egymástól függetlenül is megállják a helyüket, és nem komplementer módon adják a helyes értelmezést.

A régi homiletikák különbséget tettek az Írás értelmezése és magyarázása között: egyik a szenzusnak a megtalálása, a másik az úzusnak az alkalmazása. Amazt explikációnak, emezt applikációnak nevezték. E tévedés egyrészt az Igéről alkotott helytelen fogalomból származott: azt hitték, hogy az Igében elválasztható a szenzus az úzustól, az explikáció az applikációtól. [...] Ugyanis az Igét akkor értem meg, ha alkalmazom; szenzusához akkor jutok, ha úzusának hasznát látom. Igévé reám az Írás szava, vagy a prédikáció akkor vált, hogyha nem csak megértem, hanem meg is hódoltam előtte. Szóval az Ige felfogásához nemcsak hit kell, hanem engedelmesség is.[110]

A reformátorok dinamikus és személyes Ige-fogalma [...] kezd átváltozni egy inkább személytelennek és statikusnak mondható Ige-fogalommá: [...] az explicatio elválik az applicatio-tól, és ebben az a felfogás tükröződik, hogy a textus értelmét, sensus-át, a „tanúságot" mint theológiai tanítást objektív módon meg lehet állapítani, mielőtt annak usus-át, hasznát, jelen érvényét, életünkre vonatkozó igényét felismertük és elismertük volna. Tehát az igehirdetésben az Ige nem egyetlen, dinamikus aktusban tárja fel a maga értelmét és követel tőlünk személyes döntést, hanem először locusokat, tanúságokat nyújt és csak azután kerül sor arra, hogy a hallgatók élete és cselekvése fölött is érvényesítse igényét.[111]

[109] Uo., 383.

[110] Ravasz László: Gyakorlati bibliamagyarázat, in dr. Vasady Béla (szerk.): *Károlyi Emlékkönyv,* Budapest, 1940, 255.

[111] Czeglédy Sándor, A Heidelbergi Káté magyarországi magyarázatainak története 1791-ig, in Bartha Tibor (szerk.): *A Heidelbergi Káté története Magyarországon,* Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1965, 138.

Másik oka a sensus és usus elválásának a történelmi kontextus, azaz a prédikáció (retorikai) szituációjának megváltozása. Mivel a dogmatikai válaszok már a 16. században megszülettek, így csak annak kérdése maradt, hogyan gyakorol ez hatást a következő nemzedékekre. Ez a történelmi helyzet arra adott lehetőséget, hogy a prédikátor a befejező részben, az applikációban megkísérelje a tan objektív igazságtartalmát – a hallgató személyes életét szem előtt tartva – szubjektíve is érvényre juttatni. „Az alkalmazásnál nyílt alkalma az igehirdetőnek szónoki egyénisége kifejlesztésére és pásztori tapasztalatainak érvényesítésével a lelkeknek egyéniségükhöz mért befolyására."[112] Old írja, hogy Hyperius szerint az igehirdetés több, mint írásértelmezés vagy írásmagyarázat.[113] Az igehirdetés az evangélium proklamálása a célból, hogy a hallgató üdvösségre jusson, vagyis az Ige hirdetésének célja, hogy hatást gyakoroljon a hallgatóra.

Az a meglátásom, hogy Hyperius Erasmushoz hasonlóan valóban közelebb áll a klasszikus retorika rendszeréhez, és *deliberativum* elgondolásához, mint Melanchthon. Az objektivizált Ige aktualizálása a hallgató szubjektuma részére egyértelmű klasszikus elgondolást mutat, ahogy a dialektika által feltárt, önmagában létező igazságot a retorikának kellett kommunikálnia, úgy a teológia által Istenről feltárt ismereteket a homiletikának kellett a hétköznapok szintjén érvényesítenie. Ez az elgondolás már nagyon jól illett a kálvini megszentelt élet céljaihoz, ahol már nem csupán a megtérésnek és a hitből való megigazulásnak volt nagy hangsúlya, hanem az Istennek odaszánt élet igazgatásának is az Ige útmutatása alapján. Ezt a fajta objektum–szubjektum szemléletet a felvilágosodás kora tovább mélyíti majd.

Azt látjuk, hogy mind Erasmus, mind Melanchthon, mind Hyperius a 16. századi protestáns prédikációelmélet megformálásánál a klasszikus retorika eszköztárát vette alapul. Erasmus a kezdő irányt jelölte ki munkásságával, mégpedig a *deliberativum* neméhez kapcsolva a prédikációt, hatása megkérdőjelezhetetlen. Nélküle nem értelmezhető a reformáció korabeli protestáns homiletika története. Melanchthon hatása inkább a század első felében volt jelentős, míg Hyperiusé a másodikban. A következő században viszont a protestáns orthodoxia képviselői a rendelkezésre álló kommunikációelméleti forrásokat egybeszerkesztve jelölték ki a protestáns homiletika irányvonalát, mely a felvilágosodás koráig tartott. Ravasz László ezt a protestáns ortodoxia formalizmusának nevezi. Hatásuk tehát hosszú időn keresztül kimutatható a protestáns homiletika fejlődésében.

[112] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 69.

[113] Hughes Oliphant Old: *The reading and preaching of the Scriptures in te worship of the Christian Church, The age of the reformation*, 4. kötet, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002, 371.

Láthattuk tehát, hogy a fent elemzett szerzők az írásmagyarázat és a prédikációelmélet elengedhetetlen eszközeként tekintettek a retorikai rendszer ismeretére, legyen az akár a klasszikus, akár a kornak és a céloknak megfelelő újított és bővített rendszer. Melanchthonnál többször is látjuk, hogy az írás értelmezése elképzelhetetlen nyelvi képzettség nélkül. Hyperius pedig az Írás megfejtett jelentésének újrafogalmazásánál, elmondásánál keresi azokat a formákat a retorikai rendszer segítségével, melyek a hallgató számára segítik a megértés folyamatát. Erasmus, Melanchthon és Hyperius munkássága is azt bizonyítja, hogy a retorikai tudás a megértés és a továbbadás megkerülhetetlen eszköze.

Kálvin, a retorikus hermeneutikus

A reformáció retorikáját és hermeneutikáját csak akkor láthatjuk át teljes egészében, ha megvizsgáljuk Kálvin munkásságát ezen a területen. A református felekezetek Kálvin Jánost a Szentlélek teológusának nevezik, ezért abszurdnak tűnhet az a felvetés, hogy Kálvinnak bármi köze lenne a retorikához. Nem az a célom, hogy bebizonyítsam, Kálvin valóságos rétor volt (egyébként nagyon sok kutató állítja ezt róla), csupán arra teszek kísérletet, hogy bemutassam Kálvin retorikai képzettségét, melyet nagy hatásfokkal alkalmazott reformátori munkásságában.

Kálvin nem egymást kizáró ellentétként tekint a Szentlélek és az emberi értelem viszonyára, hanem olyan módon együtt munkálkodó elemeket látott bennük, amelyekben az utóbbi is az előbbi ajándéka. Kálvin az igehirdető meggyőzőképességét is a Szentlélek ajándékának tartja. Az 1Korintus 1,17-hez írt kommentárjában[114] arról olvashatunk, hogy az ékesszólás és a retorikai képesség „nemes ajándékok, amelyeket jó célokra kell felhasználni. Amikor ezeket Isten Igéjének szolgálatába állítják, akkor azt megáldja a Szentlélek."[115] Kálvin számára az Írás ékesszólása, a Lélek ereje és az igehirdető retorikai képességei nem egymást kizáró tényezők, hanem mindegyikre szükség van, mert mindegyiket a Lélek adja. Az *Institutió*ban így fogalmaz az Írás ékesszólásáról: „Elismerem ugyan, hogy némely prófétánál könnyed és világos, sőt ragyogó előadásmóddal találkozunk, és hogy ékesszólás tekintetében ezek a világi íróktól nem maradnak el. A Szentlélek ily példákkal akarta megmutatni, hogy az ékesszólás tehetségének nem volt híján…"[116]

[114] John Calvin: *Commentaries on the epistles of Paul the Apostle to the Corinthians,* Grand Rapids, Michigan, W.B. Eerdmans Publishing Company, 1948, 71–78.

[115] Uo.

[116] Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere, Institutio (1559),* Pápa, Magyar Református Egyház, 1909, 76.

Vagy vegyük például azokat az okokat, amelyek alapján Kálvin szerint az Írás tekintéllyé válik az olvasó előtt. Ez az ok nem egyedül a Szentlélek belső bizonyságtétele, hanem ilyen megerősítő eszköz az értelem is, amely az Írás autoritását szintén alátámasztja.

> Kálvin idevonatkozóan nem beszél kifejezett biztosítékokról, hanem segédeszközökről, amelyek a Szentírásba, az Isten Igéjébe vetett hitet semmiképpen nem engedik értelmetlennek tartani. Ilyen segédeszközök például a Szentírás belső rendje, konvenienciája (meggyőző ereje), elokvenciája (ékesszólása), és ősrégi eredete, valamint az a tapasztalat, hogy az Írás ígéretei beteljesedtek. Igaz, hogy csupán ezekre az alapokra nem építhetünk, de épp ezért feltűnő, hogy Kálvin a Lélek bizonyságtételét és az értelmet nem valami dialektikus – antitetikus (párhuzamos – ellentétes) viszonyba állítja, hanem mindkettőnek elfogadja a konvenienciáját, meggyőző erejét, ami javára lehet és szolgálhat a hit bizonyosságának.[117]

Ebben a szemléletben próbálom bemutatni Kálvin retorikai kompetenciájának teológiai munkásságára gyakorolt hatását.

Ám mielőtt ezekbe kezdenék, vizsgáljuk meg Kálvin környezetét, amelyben nem csupán reformátorként, de tudósként is sokat tett például a francia nyelv megújulásáért! A Kálvin korabeli Franciaország uralkodói és tudományos világa nem viszonyult egyértelmű módon a humanista tudományokhoz. Mindezen túl pedig a 16. század kezdetén a francia nyelv sem biztosította a szellemtudományok számára a legmegfelelőbb alapokat. Kálvin nyelvteremtő, nyelvújító munkája megkerülhetetlen tényező a francia kultúrában.

> Az 1500 körül használt francia nyelv alapvetően nem felelt meg a szellemtudományok igényeinek, legyen az politika- vagy jogelmélet, dogmatikus teológia, vagy filozófia. Hogy a franciaországi értelmiségi elit köznyelve a latin, ez nem csupán kozmopolitizmusuknak vagy a köznéptől való távolságtartás vágyának tudható be, hanem leginkább a francia nyelv akkori, a legtöbb szellemtudomány artikulálására, kifejtésére alkalmatlan, kezdetleges állapotából fakadt.[118]

[117] Gánóczy Sándor: *Kálvin hermeneutikája,* Budapest, Kálvin, 1997, 56.
[118] McGrath: *Kálvin,* 147.

Később pedig így fogalmaz McGrath:

> A reformáció és a francia nyelv történetében egyaránt mérföldkőnek számít az *Institutio* francia kiadása. Amit az utókor gyakorta mint a „francia ékesszólás első emlékét" említ [...] Ez a mindvégig világos és tömör munka megmutatta, hogy a francia nyelv elvont viták megfelelő hordozója lehet.[119]

A református teológia keretein belül furcsa Kálvint mint francia szónokot megnevezni, és így tekinteni rá. Ám a legtöbb kutató kiemeli Kálvin retorikai képességeit. Erre hozok most néhány példát. Serene Jones Kálvin szónoki képességeit a következőképpen értékeli:

> Ha valaki megfigyeli Kálvin prédikációit, kommentárjait, traktátusait és teológiai munkáit [...] egy dolog bizonyossá válik: Kálvin hatalmas erejű szónokként és íróként jelenik meg hallgatói és olvasói előtt. Tudta, hogyan ragadja és tartsa meg hallgatói figyelmét, hogyan hasson legmélyebb érzelmeikre, hogyan használja érveit a legegyszerűbb és legszebb formában, hogyan indítsa őket cselekvésre. Röviden, Kálvin, akit korának egyik legnagyobb francia szónokaként ismertek, hírnevével is képes volt megtölteni érdeklődőkkel, egyetemi hallgatókkal és tanítványokkal a Genfi Akadémia előadótermét. Ez a hírnév pedig megtisztelő címként azóta is rajta maradt: „a modern francia ékesszólás megteremtője".[120]

Thomas Parker pedig a következőképpen jellemzi Kálvin igehirdetéseit: „Világosság, hatalom és meggyőző erő a legszükségesebb alkotóelemei az olyan prédikációknak, amilyenek Kálvinéi is voltak."[121] Old a következőket írja: „Kálvin egyik legeredményesebb adottsága, hogy nyilvános beszédeinek gondolatai és kifejezésmódjai világosak és érthetőek voltak. Tudta, hogyan kell a nyelvet használni."[122]

De nézzük, hogyan is ismerkedett meg Kálvin a retorika tudományával, és hogyan született első szépművészeti, retorikai tárgyú műve! A korai 16. századi Franciaországban a közoktatásban való részvétel előfeltétele volt minden későbbi – akár állami, akár egyházi – karriernek. Ez a fajta közoktatás pedig az első lépése volt annak az útnak, amely elvezette ezeket a korabeli fiatalokat a szélesebb területen és mélyebb szinten kibontakozó humanista tudományokig.[123]

[119] Uo., 148.
[120] Serene Jones: *Calvin and the Rhetoric of Piety,* Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1995, 12.
[121] T. H. L. Parker: *Calvin's Preaching,* Louisville, Kentucky Westminster John Knox Press, 1992, 131.
[122] Old: *The Age of Reformation,* 129.
[123] Jones: *Calvin*, 15.

Kálvin 1527-ben, tizennyolc évesen, miután befejezte középiskolai tanulmányait Montaiguban, Orleans-ba költözött, hogy a római és a francia jogtudományban elmélyüljön. Egy évvel később Bourges-be ment, ahol az ismert itáliai humanista jogtudós, Andrea Alciati tanítványa lett. Alciati rendkívül képzett oktatója és gyakorlója volt a klasszikus retorikának, aki tanítványaitól megkövetelte, hogy a római jogot annak eredeti keretrendszerében olvassák és értelmezzék. Ezt a keretrendszert pedig a római jogon belül a nyelv meggyőző képessége jelentette. Kálvin hamarosan tanulmányozni kezdte Cicero és Quintilianus műveit. Ebben annyira előrehaladt, hogy a helyi Ágoston-rendben hamarosan retorikai órák előadására kérték fel. Ebben az időszakban a szép beszéd és az írásművészet jobban érdekelte, mint a jogi pálya. Ekkor írta meg első tudományos publikációját, mely egy kommentár volt Seneca *De clementia* című művéhez. „Klasszikus műveltségének, vagyis a régi latin és görög autoroknak, és a retorikának, a logikának, az etikának a metafizikának és a történetírásnak ismeretéről bizonyosságot adott már a Seneca *De clementia* című munkájához írt kommentárjában; nem utolsósorban Erazmus meggyőzése és korrigálása, helyreigazítása végett."[124] Erasmus 1515-ös Seneca-kiadásában, valószínűleg az akkor végzett bibliafordítási munkái miatt, egy elnagyolt munkát adott ki kezei közül. Ezt ugyanő újra kiadta 1529-ben, és az előszóban azzal engedte útjára ezt a javított kiadást, hogy kérte, valaki egészítse ki annak hiányosságait. Az előszóban „…ugyanis Erasmus nyájasan unszol mindenkit, akinek ideje és tehetsége engedi, hogy múlja felül teljesítményét; ennek az unszolásnak azonban eleget tenni annyit tesz, mint elfogadni egy kihívást. Kálvin éretlenségének tulajdonítható, hogy szó szerint véve a leírtakat, fölvette a kesztyűt, amelyet mások voltak elég bölcsek otthagyni."[125] Kálvin művét saját költségén adta ki, mely őt a kommentárt övező érdektelenség miatt teljes anyagi csődbe vitte. McGrath megjegyzi, hogy itt kezdődött és itt is végződött Kálvin szépírói munkássága, melyért csak hálásak lehetünk, mert nem túl szerencsésre sikeredett műve alapján a szerző neve ma csak egy lábjegyzeteként szerepelne egy lexikon szócikkében. Mindezen túl azért érdemes annyit megjegyezni, hogy „az írás az antik történelem, irodalom és kultúra alapos ismeretéről tanúskodik: ötvenöt latin és huszonkét görög szerzőt idéz."[126] Bár ezek közül néhány közkézen forgó szerzők műve, Kálvin képességei már e kezdeti műben is nagyon jól meglátszanak.

Figyelemreméltóbb azonban, hogy a kommentár szerzője már a szavakkal történő meggyőzés szelíd művészetének elkötelezett Kálvin. A retorika későbbi mestere, aki

[124] Gánóczy: *Kálvin*, 74.
[125] McGrath: *Kálvin*, 75.
[126] Uo., 76.

az emberi szót Isten szavainak közvetítésére használta, már e korai munkában felsejlik. [...] Az angolszászok talán kerülnék a „retorika" szót, és megfelelőbbnek ítélnék a nehézkesebb „kommunikációs elmélet és jártasság" kifejezést; a kettő persze ugyanazt a diszciplínát jelöli, melynek Kálvin már húszas évei kezdetén mestere volt, és amely diszciplína az ekkor még előtte álló reformáció csatáiban sikerrel alkalmazott fegyvernek bizonyul.[127]

Gánóczy Sándor – még mindig az említett Seneca-kommentárt figyelembe véve – Kálvin retorikai képességét a következőképpen világítja meg és méltatja:

Kálvin klasszikus forrásainak részletes elemzése Seneca *„De Clementia"* című munkájában már fellelhető, mégpedig Battles és Hugo előterjesztésében, és ezek kálvini kommentálásában, ami arra vall, hogy Kálvin maga is jól ismerte a két lateiner tudós retorikai és dialektikai alapelveit. Jól ismerte Quintilianusnak Arisztotelész nyomán kifejtett tanítását is a logikai következtetésről és a klasszikus szillogizmusról; *intentio, assumptio, propositio.* Az érvelés és a stílus eszközeit viszont Seneca nyomdokain és Ciceróra, illetve Quintilianusra hivatkozva világítja meg.[128]

Retorikai képességeit és azoknak alkalmazását azonban nem csupán a Seneca-kommentárban fedezhetjük fel, hanem későbbi bibliai kommentárjaiban vagy írásmagyarázataiban is, amelyekben Erasmusszal való gondolati és módszertani egysége mutatkozik meg.

Ha összehasonlítjuk a Kálvinnál felsorakoztatott retorikai és stilisztikai magyarázatokat azokkal a klasszikus beszédformákkal, amiket Erazmus a „De utraque verborum ac rerum copia" című munkájában leír, megállapítható a messzemenő egyetértés, amellyel Quintilianusra, Ciceróra és végül Arisztotelészre hivatkoznak, mint az antik nyelvelemzés mestereire. A 24 különböző beszédforma és érvelésmód közül, amiket Eduard[129] Kálvinnál kimutat, legalább 20 megegyezik az Erazmus említett művében szereplő, Quintilianusra és Ciceróra való sok-sok hivatkozással. Maga Kálvin a nyelvelemző és elméleti kérdésekhez kapcsolódó kommentárjaiban több helyütt Arisztotelészre hivatkozik. Forma- és stíluskritikájában mindenütt közvetlenül Erazmus elemzéseire támaszkodik...[130]

[127] Uo., 76.
[128] Gánóczy: *Kálvin,* 64.
[129] Felicity Edwards: *The relation between biblical hermeneutics and formulation of dogmatic theology. An investigation in the methodology of John Calvin,* New York, Oxford University Press, 1968, 107–111.
[130] Gánóczy: *Kálvin,* 79.

Kálvin retorikai képzettsége tehát a maga korában kimagasló volt, ifjúkori tanulmányai és Seneca-kommentárja azt bizonyítják, hogy a klasszikus műveltség egész területén otthonosan mozgott. Old írja róla, hogy klasszikus műveltség terén sokkal magasabb szintre jutott, mint Luther, Bucer, Brenz vagy akár Zwingli. A reneszánsz új tudományos eredményeit, mint például a történeti kriticizmust vagy az irodalmi művészeteket, gyorsan elsajátította. Mindent magába szívott, amit Erasmus csak publikált az antik grammatika és retorika területén. Sőt, néha ő mutatott egy-két műfogást magának Erasmusnak is.[131]

A következőkben azt vizsgálom meg, hogy mire is használta fel Kálvin ezt a kimagasló retorikai tudást reformátori munkásságában. „Kálvin a 16. századi retorikai tudományt fölhasználva alkotta meg az »Isten Igéje«-elméletét [...] Retorikai ismereteit olyan könnyeden használja, hogy szinte észrevétlen. Mégis, minden írásában ott vannak a retorika tudományának felismerései [...] talán legteljesebben az *Institutio* kései kiadásában."[132] Megtérése után ezeket a képességeit teljes erővel latba vetette az igehirdetés és az írásmagyarázat helyes elveinek megfogalmazása érdekében.

Kálvinnál egyszerre használom az igehirdetés és az írásmagyarázat fogalmait, hiszen nála ez szinte egyet jelentett. „Bármilyen volt is az az igehirdetés, akár tanító, akár építő, akár vitázó, akár mystikus, egy dologban teljesen azonos volt: az igét a Szentírásban találták meg, és onnan magyarázták, úgyannyira, hogy igehirdetés és írásmagyarázat nagy általánosságban azonos fogalmat jelentett."[133]

Kálvin gondolatai közül legnagyobb hatása mégis annak lett, hogy az Isten szava emberi szavak által kapott és kap ma is formát. Azaz Isten médiumként használja fel az emberi beszédet, nyelvet és annak teljes rendszerét, amely által kijelenti és megismerteti magát.

> Isten képes emberi nyelven szólni az emberekhez. Ez a kálvini keresztyénség alapvető, axiómaértékű hite. [...] Bármennyire törékeny és tökéletlen is az emberi szó, mégiscsak médiuma lehet Istennek, hogy ezen keresztül kijelentse magát [...] Kálvin állítása mögött, hogy az emberi szó képes Isten valóságát közvetíteni, az emberi nyelv szerepének és természetének alaposan átgondolt elmélete húzódik meg.[134]

Azt fogom a következőkben megvizsgálni, hogy milyen jelentőséget is tulajdonított Kálvin ennek a nyelvi szerepnek elméleti és gyakorlati szinten.

[131] Old: *The age of reformation*, 93.
[132] McGrath: *Kálvin*, 143.
[133] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 68.
[134] McGrath: *Kálvin*, 142.

Az igehirdetés és az írásmagyarázat területén egyértelműen kimutatható, hogy Kálvin nem öncélú gyakorlatot látott az Írás magyarázatában, és nem is érte be a helyes tanok megalkotásával, számára az igazi kihívást és feladatot az jelentette, hogy a Biblia igazsága valósággá lesz-e az Igét hallgatók életében. Tehát nemcsak helyesen akarta értelmezni az Írás szövegét, hanem azt úgy kívánta alkalmazni igehirdetéseiben és magyarázataiban, hogy azok hatással legyenek a hallgatók életére. Célja elsősorban nem a megtérésre hívás, hiszen az csupán a kezdete a hívő életnek. Valóságos célja az volt, hogy a hallgatókat a megszentelődés útján vezesse végig az Isten Igéjének való engedelmeskedés által.

> Ami [...] Kálvin beszédeinek homiletikai műalkotását illeti: méltán nevezték őt l'orateur exegéte-nek, mert összes homiletikai szabálya ebben foglalható össze: az Írás igazi értelmének megismertetése és alkalmazása. [...] Prédikációi tehát *bibliai katekhézisek*, de nem száraz tanítások, hanem vagy elmés és minden mélységük mellett megkapó fejtegetések, vagy az akaratnak elementáris megragadásai, majd vigasztaló, majd gyújtó gondolatáradatok. [...] Nyelvezete világos, tiszta, amely sokszor a fenség magaslatára emelkedik, pedig valósággal kerüli vagy fékezi a szenvedélyt.[135]

Tetten érhetőek nála azok az eszközök, melyeknek segítségével ezeket a hatásokat elérte. „Kálvinnál [...] a cél igenis az effektivitás, a megfelelő hatás elérése. Ezt a célt az szolgálja megfelelően, hogy a reformátor a klasszikus példaképekhez fordul. Pl. Ciceróhoz, Quintilianushoz..."[136] Kálvin a hatás eszközeként sokszor a rövidséget és a tömörséget tartja fontosnak. A beszéd nem lehet öncélú: hosszú és érthetetlen, hanem csak lényegre törő és mindenki által követhető.[137]

Végül is Kálvin eszköztárában a hatás elérésére a legalkalmasabb eszköz a beszéd, mégpedig a hallgatóságához alkalmazkodó, képekkel jól bánó, megindító, mozgósító beszéd. Természetesen Kálvin is ellenez mindenféle szofisztikát az igehirdetés címszava alatt, azaz a beszédet és annak hatását nem úgy értelmezi, hogy a cél szentesíthetné az eszközt. „A theologusnak pedig nem az a rendeltetése, hogy fecsegéssel a füleket gyönyörködtesse, hanem az, hogy a lelkiismeretet igaz, bizonyos és hasznos dolgok tanításával erősítse."[138]

Fontos ugyanakkor megjegyezni, hogy – bár az üres fecsegés elvetendő – a tartalommal telt tanok hirdetése sem mindig megfelelő formája a hatást kiváltó beszédnek. Kálvin Cicero gondolatait kölcsönözve arra az álláspontra helyezkedik, hogy a

[135] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 86.
[136] Gánóczy: *Kálvin*, 68.
[137] Ő maga ebben példát is akart adni, korának tudományos munkáihoz mérte saját műveit.
[138] Kálvin: *Institutio*, I.14.4., 151–152.

nyelv önmagában nem meggyőző jellegű, nem minden megnyilatkozási forma képes a hallgatókat vagy olvasókat megindítani. Cicero a filozófusokat illeti kritikával, akik ismerik az igazságot, csak nem tudják elmondani azt retorikai képességek hiánya miatt. Kálvin pedig azt mondja, hogy „az általános doktrínák nem képesek mozgósítani",[139] szükség van a nyelv meggyőző erejére. Ez a legjobb eszköz arra, hogy az eddig is tárgyalt hatáshoz hozzájáruljon a teológus vagy az igehirdető.

> A bibliamagyarázat nem öncélú dolog, nem mozdulatlan merev tan, hanem valami mást akar munkálni, valamire el akar vezetni és indíttatást akar adni. Világosan juttatja ezt kifejezésre Kálvin [...] amikor kifejti, hogy genfi prédikációit, amik elsősorban írásmagyarázatok és értelmezések akarnak lenni, úgy fogja fel, és úgy tekinti, mint megtérésre segítő eszközöket. [...] A Biblia magyarázása a reformációnak lényeges, sőt talán leglényegesebb eszköze. Nemcsak térfölötti és időfölötti, nemcsak önmagában érvényes és önmagáért való dolog, hanem a konkrét helyzetekben kell alkalmazni harci eszköz gyanánt az evangélium igazságáért vívott küzdelemben.[140]

Azt, hogy mennyire fontos volt Kálvin számára a konkrét üzenet konkrét szituációban való alkalmazásának kérdése, jól láthatjuk abból, hogy igehirdetéseire való készülésében három tényezőt tartott nagyon fontosnak: elismerte az Ige abszolút tekintélyét, figyelembe vette hallgatóságát, illetve a hallgatóság szituációját. „...legfontosabbnak tartotta az Ige Ige voltának kiemelését, tehát pontos exegetikai felkészültséggel fogott neki igehirdetésére való előkészülésének [...] a hallgatóságra való tekintettel lételt, hogy t.i. meg tudja őket nyerni és az idő, a kor és az alkalom – melyben benne élt ő és a gyülekezete – tekintetbe vételét."[141] E három dologból a két utóbbi klasszikus retorikai elem, a hallgató és az őt meghatározó külső tényezők. Ez a retorikai szituáció meghatározza az igehirdetőt abban, hogy Isten Igéjét alkalmazkodva az adott szituáció fel- és befogadóképességéhez, érthetően és hatásosan kommunikálja. Ugyanis a három elem közül az első szoros viszonyban van a másodikkal és a harmadikkal. Kálvin teológiájában és kommunikációs modelljében ez az ún. alkalmazkodás vagy hozzáigazítás elméletében jelenik meg. Ezt a teológia az *accomodatio* tanának ismeri.

> A Szentírásban, mondja Kálvin, Isten verbálisan, szavak formájában mutatkozik meg. De hogyan érhetnek föl a szavak Isten nagyságához? [...] Amit Kálvin erről a kérdésről mond, azt a keresztyén gondolkodásban kifejtett legértékesebb alkotásának tartják.

[139] John Calvin: *Commentaries on the book of the prophet Jeremiah,* 2. kötet, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1950, Jer 13,11, 401.
[140] Gánóczy: *Kálvin,* 62.
[141] Nagy József: Kálvin igehirdetése, *Református Világszemle,* IV. évf., 1938, 5–6.

> Elméletére rendszerint a 'hozzáigazítás elve' kifejezéssel utalnak. [...] A kijelentéssel, mondja Kálvin, Isten az emberi elme és szív képességeihez igazodik. Isten úgy festi meg magát, hogy megérthessük.[142]

Az *accomodatio* tanát nem Kálvin, hanem még Origenész fejlesztette ki. Az ő analógiája szerint, ha egy apa szót akar érteni a gyermekével vagy egy tanár a tanítványával, akkor alkalmazkodnia kell annak felfogóképességéhez. Erre alapozza Kálvin is saját kommunikációs modelljét.

> Az „alkalmazkodás" itt azt jelenti, hogy igazodni, formálódni a helyzet adta szükséghez vagy az emberi képességhez, hogy felfoghatóvá váljon az üzenet. A kijelentésben Kálvin szerint Isten alkalmazkodott az emberi ész és szív képességeihez. [...] Kálvin gondolata mögött e ponton a szónok hasonlata húzódik meg. A jó szónok ismeri hallgatósága képességeit, és az ő beszédmódjukhoz alkalmazkodik.[143]

Erről Gánóczy is hasonlóképpen fogalmaz:

> Ő alkalmazkodik a mi felfogó képességünkhöz, és úgy cselekszik, mint jó nevelő, jó pedagógus avégből, hogy minden ember számára megnyissa az ajtót az ő igéje előtt. Kinyilatkoztatja magát ékes, művészi, emelkedett, fennkölt beszédekben, de egyszerű, sőt, együgyű szavakban is.[144]

Az erre való utalás több helyen is fellelhető az *Institutio* oldalain. Amikor például Kálvin a teremtett világ csodáiról beszél, vagy az angyalok teremtéséről, esetleg amikor a sákramentumokról mint látható, anyagi jegyekről, mindig olvasható a gondolat, hogy az ember nem érné fel Istent, ha az Ige nem hajolt volna hozzá, az ember semmit nem értene Istenből, ha Ő nem alkalmazkodott volna felfogóképességéhez. A legtökéletesebb alkalmazkodás végül is akkor történik meg, amikor az „Ige testté lett."

> [...] az irgalmas Isten akként alkalmazkodik a mi felfogásunkhoz, hogy – amennyiben érzéki lények vagyunk, akik mindig a porban csúszva és a testieken csüngve semmi szellemi dologra nem gondolunk és azt még csak fel sem foghatjuk: nincs terhére az sem, hogy azokkal a földi elemekkel vezessen minket magához és épen testi dologban tárja elénk lelki javainak tükörét.[145]

[142] McGrath: *Kálvin,* 143.
[143] Alister McGrath: *Bevezetés a keresztyén teológiába,* Budapest, Osiris, 1995, 139.
[144] Gánóczy: *Kálvin,* 57.
[145] Kálvin: *Institutio,* IV.14.3, 555.

Kálvinnak az Isten emberhez való alkalmazkodásáról szóló gondolatában ott van már a reformátor eszményképe az igehirdetőről. Az igehirdetőről, aki képes alkalmazkodni hallgatóihoz, aki súlyos teológiai tartalmakat képes a hallgatósághoz mérni és azzal megértetni. „A jó szónok ismeri közönsége korlátait, és ezekhez igazodva szól hozzájuk. […] A klasszikus kor szónokai nagy műveltségűek, képzettek; hallgatóik ellenben általában tanulatlanok, nem nagyon tudtak bánni a szavakkal. Ezért aztán a szónoknak kellett leereszkednie színvonalukra, ha szót akart velük érteni."[146]

Végezetül pedig nézzük meg, milyen volt az az írásértelmezői és igehirdetői munka, amit Kálvin helyesnek tartott és maga is gyakorolt, vagyis azt vizsgálom meg, hogyan egyesül Kálvin esetében a hermeneutika a retorikai gyakorlattal. Szerinte ez az Ó- és az Újszövetség egymáshoz való viszonyában látszik meg igazán. Kálvin esetében ezek nem különülnek el egymástól annyira, mint Luthernél, sőt Kálvin tipológiája az *analogia fidei* alapján inkább az ígéret-beteljesülés kettősségére alapul, ugyanis sokkal jobban kedvelte a tipológiai értelmezést, mint Luther.[147] Az ő megközelítésében Krisztusban teljesülnek be az Ószövetség ígéretei, vagyis az Ószövetségben is jelen van már Krisztus, csak ennek a jelenlétnek a *modusa* más.[148] Ez nem allegorizálást jelent Kálvinnál, ugyanis mereven elvetette a középkori értelmezési lehetőségeket *(quadriga)* és ezzel együtt az allegorizálást is. A többszöri jelentés lehetőségével szemben úgy gondolta, hogy csak egyetlen literális jelentés létezik, amely természetesen hordozhat nem betű szerinti tartalmakat (szimbolikus jelentéseket) is.[149] A „betű" és a „Lélek" feszültségét neki is fel kellett oldania. Kálvin szerint a betű és a Lélek koherens egységben nyilvánul meg és hordozza a jelentést, azaz a szöveg és a Lélek belső bizonyságtétele összefüggenek. Hans Frei írta, hogy Kálvin volt az utolsó a hermeneutika történetében, aki a literális és figuratív olvasatot egyszerre művelte,[150] azaz szerinte a helyesen feltárt szöveg kétféle módon hordozta a jelentést. A szöveg elsősorban:

> a helyes (literális vagy figuratív módon) és nem allegorikus értelmezés által feltárt világot vagy valóságot beszélte el *(narrate)*. Ám másodsorban ez a szöveg a valóságot egyenesen az olvasó számára tárta fel, mégpedig saját narratív hálóján keresztül téve

[146] McGrath: *Kálvin,* 143.

[147] Fabiny Tibor: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története,* Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 242.

[148] Szűcs Ferenc: Kálvin hermeneutikája, in *Tükör által. Válogatott írások és tanulmányok,* Budapest, Théma Protestáns Tanulmányi Kör, 2004, 29–30.

[149] Hans W. Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics,* New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1980, 25.

[150] Uo., 23.

> azt megérthetővé. Ezért az olvasó egyszer megértheti, másrészt viszont magára vonatkoztathatja az adott szöveget, saját életét formálva ezzel. Az ábrázolt világ és annak az olvasóra vonatkoztatott valósága által (ez mindig csak az ábrázolás formájának megfelelő lehet) az olvasó vagy hallgató részévé válik az ábrázolt valóságnak, és így személyesen is állást kell foglaljon vele kapcsolatban.[151]

Ez azt jelenti, hogy a szöveg a valóságot két módon jeleníti meg, a szavak szintjén és a hallgatóra való vonatkoztatás szintjén. Az *Institutio* is azzal kezdődik, hogy Isten helyes ismerete személyes kell hogy legyen, és ennek összefüggésben kell lennie az önismerettel, mely kegyes vagy vallásos természetű. Ezért Kálvin esetében a hallgató inspiráltsága értékelődik fel.

> Kálvin számára – szemben Lutherrel – nem a szöveg recitálásában vagy prédikálásában lesz nyilvánvaló a valóság, hanem azokban a felhalmozott szerkezetekben *(cumulative pattern),* melyek a bibliai narratívákat alkotják (Isten viszonyulása a világhoz a törvény ígéretében és az evangélium beteljesedésében ugyanolyan sémák alapján megy végbe.) [...][152]

A történetek tehát egymás figurájává válnak,[153] és ez a figuratív értelmezés mindig is a kánon egységéből fakad, ezért sohasem veszíti el kapcsolatát a literális értelemmel.

Gánóczy érdekes dologra hívja fel figyelmünket Kálvin hermeneutikájával kapcsolatban. Azt írja, hogy Kálvinnál nem találkozunk azzal a hermeneutikai elvvel, amely szerint a Szentírás önmagát magyarázza. „Érdekes megfigyelnünk [...] hogy Luther markáns hermeneutikai elvét, a *'Sacra Scriptura sui ipsius interpres'* tételét Kálvin soha sehol sem tünteti fel; sem az *Institutio*ban, sem más hermeneutikailag lényeges írásban..."[154] Kálvin szerint az Írás félreértelmezésének az a leggyakoribb esete, amikor hiányos szöveg- és történetkritikai ismeretekkel végzik azt, ezért a jó filológiai és históriai megelőző munka elengedhetetlen a helyes írásértelmezés szempontjából. Ezt a munkát pedig nem a Szentlélek és nem a Szentírás végzi el, hanem az írásmagyarázó. Ravasz mondja, hogy Kálvin szerint „érteni és beszélni kell az önmagát kijelentő Istennek a nyelvét, tehát tudománnyal kell bírnunk..."[155] A reformátori tudós lelkipásztor eszményképre tehát különösen a reformáció legfontosabb életjelensége, az Ige megfelelő

[151] Uo., 24.
[152] Uo.
[153] Uo., 28.
[154] Gánóczy: *Kálvin,* 57.
[155] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 79.

hirdetése miatt volt szükség. Kálvin etosza ezt tökéletesen alátámasztja, hiszen rendkívül fegyelmezett filológus módjára járt utána a legkisebb dolgoknak is, ami az írásértelmezés folyamatában elé került.

> Ebből sejthetjük, hogy Kálvin éppen ezért nem vette át a „maga-magát interpretáló" Szentírásról szóló, könnyen félreérthető tételt és tanítást, mert nem akarta túlságosan könnyűnek láttatni az interpretáció feladatát, és nem akart fejet hajtani egy bizonyos tudományellenesség vagy tudatlanság előtt. Ezt a feltevésünket igazolja, hogy a genfi reformátor nagyon polemikusan, élesen lép fel az olyan írástudókkal szemben, akik kárhoztatják az összes értelmezést, ami nem közvetlenül a Szentírás kontextusába ágyazódik bele.[156]

Mi lehet vajon ennek az oka? Gánóczy szerint Kálvin ezt úgy értelmezte, hogy ez az elv túl könnyűvé tette volna az írásértelmezők dolgát, kevésbé hangsúlyosnak állítva be a mélyreható exegézis fontosságát. Kálvin szerint tehát exegézis, azaz „jó filológiai és históriai megelőző munka" nélkül nincs helyes írásértelmezés. A *Sacra Scriptura sui ipsius interpres* elve természetesen áthatotta az egész reformáció korát, hiba lenne azt gondolni, hogy ezt a gondolkodást Kálvin teljesen elvetette. Csupán különbséget kell tenni abban, hogy míg a reformáció ezt a római hagyományokkal szembeni hermeneutikai elvként határozta meg, és ezt az elvet dogmaértelmezésében természetesen Kálvin is képviselte, addig a konkrét exegetikai (grammatikai) munkában ezt már kevésbé alkalmazta, fontosabbnak tartotta a retorikát.

A következőkben néhány olyan jellemzőt sorolok fel, amelyben jól láthatóak Kálvin retorikai képességei, és azoknak tudatos használata. Írásértelmezései például a résztől haladnak az egész felé, azaz a szavak jelentésétől a szöveg egészének jelentéséig. Ebben az interpretációs folyamatban pedig a retorika szabályai segítik az Írás értelmezőjét. Kálvin az előadásaiban és az írásaiban is hasonló úton halad. A szóelemzések közben Kálvin legtöbbször szövegkritikai munkájára támaszkodik. Az idegen szavak jelentését, amelyekről feltételezi, hogy az a hallgató számára ismeretlen, etimológiailag és bibliai vagy akár profán és hétköznapi szinonimák felsorolásával, feltüntetésével világítja meg. Miután a szavak és kifejezések érthetőkké váltak, akkor ezek összefüggését világítja meg a latin, a görög, a héber nyelv grammatikai és szintaktikai ismeretének segítségével. Végül pedig az egyes mondatok egymásutánját, összefüggését tárja fel: a retorikai, dialektikai és logikai törvényszerűségeknek megfelelően. Melanchthonnal összehasonlítva

[156] Gánóczy: *Kálvin,* 58.

Kálvin kitűnő erénye jótékony józansága. Csakis akkor enged élni szónoki fogásokkal, ha maga a textus is érzékelteti, hogy bizonyos retorikai, dialektikai vagy logikai szabályok szerint fogalmazódott meg.

> Kálvin tehát nem hajlandó a textusra ráerőltetni egy retorikai kényszerzubbonyt, hogy azután olyan törvényszerűségek szemszögéből interpretálhasson, amelyek kívül állnak az eredeti szövegen, hanem azt bizonyos értelemben empirikusan, vagyis belső illetékességgel magyarázza. Itt természetesen használ retorikai, szónoklattani beszédmódot, fordulatokat és érveléseket is, mert ezek különösen a páli levelekben előtérbe kerülnek.[157]

Kálvin kommentárjait és prédikációit természetesen nem a klasszikus retorika szemléltetése céljából írta, de hogy mennyire sajátja volt Cicero vagy Quintilianus vagy akár kortársa, Agricola stílusa, az írásaiból azonnal kiderül. „De akár Bullinger, Melanchthon és Bucer, a retorikát ő is inkább eszközként alkalmazta az írás helyes interpretálásában, mint vezérlőelvként írásaiban."[158] Kálvin tehát az igehirdetés elméletét illetően nem követte Melanchthon és Hyperius formatanját. Legszívesebben saját magát és az Ige hirdetőit is inkább tanítóknak, „doctor"-oknak, „magister"-eknek nevezte. Így érthetjük meg, hogy prédikációinak legfontosabb célja a tanítás volt. Egyik korabeli hallgatója úgy vélekedik Kálvinról, hogy inkább a régi skolasztikus módszert gyakorolja igehirdetéseiben, és nem él a korabeli modern retorikai eszköztárral (*Calvini Opera,* 42.4).[159] Ezen azt érti Parker, hogy bár ismert volt a pontokba szedett retorikus beszédforma, Kálvin mégis az alapige belső dinamikáját követve lépésről lépésre, illetve bibliai részről bibliai részre haladt előre.[160] Véleménye szerint az Írásnak van egy bizonyos erőteljes sodrása, olyan, mint egy folyó, és az igehirdetésnek hűen kell követnie ezt a folyamot. Tehát nem *sermo,* hanem *homília* formában prédikált, amelyben a kiindulópontot és a tartalmat is az Írásból vett textus biztosította. „Kálvin szövegmagyarázó *(expository)* igehirdető volt. A homiletikai műfaj szempontjából nézve minden prédikációja szövegmagyarázó volt."[161] Nem témát oszt fel, hanem magukat a verseket. Formailag a tanítást és az alkalmazást sem

[157] Gánóczy: *Kálvin,* 78–79.

[158] Parker: *Calvin's Preaching*, 131.

[159] Uo., 132.

[160] Ennek legalább két okát is meg lehet nevezni. Egyrészt Kálvin ifjúkorában a korabeli skolasztika fellegvárában, Párizsban kezdte meg teológiai tanulmányait a Montaigu kollégiumban, így tehát a kezdetekben a skolasztikus teológiával ismerkedett meg. Másrészt viszont a reformátorok prédikációs modelljeiket a humanisták által lefordított egyházatyáktól kölcsönözték, akinél szintén a versről-versre történő igemagyarázat volt az egyetlen prédikációs forma.

[161] Old: *The Age of Reformation*, 93.

különítette el, hanem mindent a maga életszerűségében adott elő, ahogy az a textusból következett. A 20. század barthi homiletikájában tér vissza újra elemi erővel ez a fajta formai igény.

Ami Kálvin stílusát illeti, a legalkalmasabb stílust ő *„familière"*-nek nevezte el. Ezen nem azt kell érteni, hogy az emberek otthonosan, tapasztaltan mozogjanak a prédikáció nyelvezetében, hanem Parker szerint inkább azt, hogy a stílus legyen személyes. Nem az a cél, hogy az emberek ismereteket szerezzenek bizonyos történelmi eseményekről vagy különböző ideákról, hanem az, hogy életük részévé váljék a hirdetett Ige, a Biblia szava. „Ahhoz, hogy az Írás üzenete *familière* legyen, Kálvin ismert, általánosan használt nyelven beszélt."[162] Bár említettük, hogy Kálvinnak nagy szerepe van a francia tudományos nyelv megszületésében – amit Parker is kiemel –, mégis azt kell látnunk, hogy az alkalmazkodás elméletét ő saját hallgatósága előtt ültette át tökéletesen gyakorlatba. Parker éppen abban látja Kálvin nagyságát, hogy olyan prédikátor volt, aki a stílus legmagasabb csúcsaira is föl tudott kapaszkodni, mégis képes volt arra, hogy egyszerű, világos és érthető prédikációi által óriási hatást gyakoroljon Genf gyülekezetének hallgatóságára.

Kálvin képzettsége és munkássága mutatja meg talán a legteljesebben számunkra, hogy a retorikai kompetencia elengedhetetlen egy írásértelmező, írásmagyarázó prédikátor számára. Ezt a retorikai képességét használta Kálvin akkor, amikor bibliai szöveget értelmezett, és akkor is, amikor prédikált vagy kommentárt írt. Ő magát nem tartotta szónoknak, de beszédeinek és írásainak hatása is mutatja, hogy a Szentlélek teljes mértékben felhasználta azt a tudást, amit Kálvin ifjúkorában, javarészt még világi tanulmányai során szerzett. Kálvin egyik legnagyobb teológiai eredménye az „Isten-igéje" elmélet megalkotása, mely elsősorban nem formailag, hanem tartalmában határozta meg a reformátori igehirdetés-elméletet.

> Kálvin küldetése az volt, hogy az Isten-igéje elméletet megalkossa és kifejtse. Mindez mély tisztelettel töltötte el őt az elvégzendő feladat iránt. A klasszikus retorika azt hangsúlyozta, hogy egy nagy szónoklatban érezhetőnek kell lennie annak, hogy a szónok nagy ügyet szolgál. Kálvin élete ezt bőségesen bizonyítja. Számára prédikálni azt jelentette, hogy Isten igéjét mondja (1Pét 4,11). Szolgálhat nagyobb ügyet egy szónok?[163]

[162] Parker: *Calvin's Preaching,* 140.
[163] Old: *The Age of Reformation,* 132.

Állításomat Kálvin retorikai képzettsége és igehirdetői munkájában betöltött szerepe tökéletesen alátámasztják. A francia tudományos nyelv egyik megteremtőjeként Kálvin pontosan tudta, hogy milyen nagy szükség van a kommunikációs közeg pallérozására. Ebből is látszik, hogy tisztában volt a tartalom és forma egységével. Ugyanakkor példamutató számunkra az, hogy nyelvi zseniként és képzett filológusként sem élt vissza tudásbeli fölényével és képességeivel. Pál apostolhoz hasonlóan ő is egyfajta „szofista" környezetben találta magát, ahol a jogi és retorikai ismeretek vezettek egyre magasabbra a társadalmi ranglétrán, és ahol a humanizmusnak a klasszikus retorikáért való odaadása adta a nyelvi közeget. Ebben a szituációban hozta meg döntését Isten akaratának megfelelően, hogy nem a társadalmi ranglétrát és nem a csillogó beszédet választja, hanem a háttérben végzett részletes és fegyelmezett kutatómunkát és az áldozathozatalt saját gyülekezetéért és majd sok más gyülekezetért. Kálvin döntése Pál apostolához hasonlítható, aki nem a kor szokásainak kívánt megfelelni, azonban Isten Igéjének célba juttatását tartotta a legfontosabbnak. Az alkalmazkodás, hozzáigazodás tana azt mutatja számunkra, hogy Kálvin maximálisan koncentrált azokra az emberekre, akiknek prédikált. A szituáció fontossága számára a kommunikáció fontossága. Ebben is példaképként áll előttünk.

HOMILETIKA ÉS RETORIKA A 19. SZÁZADBAN

Egy kis előtörténet – homiletika az „ész" uralma alatt

A homiletikatörténet áttekintésének folyamatában eljutottunk ahhoz a korhoz, amely az időbeli távolság miatt ugyan közvetett módon, de mégis konkrét hatással van a mai homiletikai tudomány retorikához való kapcsolatára. A 19. század homiletikai gondolkodásának részletes ismertetését azért tartom indokoltnak, mert nélküle nem lehet a 20. század első felének elutasító, valamint második felének kontinuitív homiletikai lépéseit megérteni. A 19. századi szubjektív idealista pozitivizmus erősen meghatározta a teológiai gondolkodást is. A tudomány és az emberi szubjektum erkölcsi képességének korlátlan növekedésébe vetett bizalom a teológiát és a homiletikát is válaszokra kényszerítette. A teológiának a kultúrához, a homiletikának ugyanabban a kultúrában élő emberhez való viszonyát kellett rendeznie.

A reformációt követő protestáns ortodoxia szupranaturalista dogmatizmusa a homiletikai tudomány formalizmusával egyesülve nem tudott új utakat találni ahhoz, hogy saját korának kérdéseire releváns válaszokat adjon a 18. században. A szekularizáció pedig egyre nagyobb, addig az egyház által uralt területeket vont a világi fennhatóság és a tudomány ellenőrzése alá. Visszatekintve az állam és az egyház összefonódó, közös történelmére egyértelmű, hogy már a konstantini keresztyén fordulat magában hordozta az államnak az egyház uralma alól való szabadulása vágyát – mondja Pásztor János. „Descartes a filozófia emberközpontúvá változtatását és annak az »ancilla theologiae« sorsból való kiszabadítását indította el. […] Ennek hatásai a 18–19. századra erősödnek meg."[164] Azonban a felvilágosodás hajnalától kezdve a 19. század végéig a filozófia és a teológia is, benne a homiletika és a retorika kapcsolata, kanyargós utat jár be.

[164] Pásztor János: *Homiletika, Krisztus hirdetése a Magyarországi Református Egyházban,* Debrecen, 1986, 198.

A felvilágosodás ugyanis nem csupán a filozófiát, hanem a retorikát is kivonta az egyház fennhatósága alól, ahol Augustinus óta szinte egyedüli fórumként volt biztosítva számára a gyakorlati kibontakozás lehetősége.

A felvilágosodás, illetve az ennek talajában gyökerező német idealizmus korában (l. Függelék), nem tekintettek jó szemmel a retorika tudományára, egyszerűen megtévesztő szofisztikát láttak benne. Ez a kapcsolat a teológia terén Descartes után két évszázaddal jelentős változásokat mutat, azaz a 19. század második felére a homiletika tulajdonképpen *„sacra retorica"*-vá válik. A századforduló fent vázolt homiletikai állapota is egyik kiváltó oka lesz annak az elsöprő erejű dialektikus teológia, mely az igehirdetés gyakorlatában és teológiájában az addig megszokott rendet az első világháborút követően Európában teljesen megváltoztatta.

Ezért a következőkben az európai és amerikai teológiafejlődés folyamatában azoknak a nagy hatású európai teológusoknak a munkásságát vizsgálom és értékelem, akik a homiletika és a retorika kapcsolatát pozitív vagy negatív módon értékelték. Ez alól talán Schleiermacher lesz az egyedüli kivétel, aki a teológiát és a homiletikát nem a retorika felől közelíti meg. Mégis, mint a „modern teológia atyjának" neki volt a legnagyobb hatása arra, hogy a teológiai kutatás megújuljon, a hermeneutikai eszmélődés általánossá váljon.

Így előbb a racionalizmus zsákutcájából kivezető utat, a 19. század első felét vizsgálom meg, benne alapvetően Schleiermacher teológiáját és hatását. Ezután a 19. század második felének és a századforduló liberális eszmeiségének eredményeképpen létrejött újabb kori racionalizmusnak a teológiára és a homiletikára gyakorolt hatását részletezem.

Az ész és az érzelem között – a felvilágosodástól Schleiermacherig

Nemcsak az ortodoxia, hanem már a korai keresztyénség is szupranaturalista alapokon építette fel saját *sui generis* tudományát, annak ellenére, hogy sok olyan elem is megtalálható volt a keresztyénségben, amely nem a természetfölötti kijelentésből nyert jogosultságot, hanem az empíriából. A reveláció és a *lex naturae* mindig is harcban álltak egymással. Ez utóbbi gondolkodás a szekularizáció hatására a reneszánsz korától kezdve előbb a művészetek, aztán nem sokkal később a filozófia területén is óriási fejlődésnek indult. Ennek az újkori filozófiának az alapja már nem az isteni kijelentés lett, hanem az emberi ész megismerő képessége. Nagyon óvatosan kell bánni a „racionalizmus" szóval, mert nem mindenki számára jelenti ugyanazt. Én a racionalizmus első korszakát értem alatta, csaknem az egész 18. századdal kapcsolatban ebben az értelemben használom, mint amely irányzat meg volt győződve arról, hogy minden az ész segítségével és csakis értelemmel

fogható fel. Ez az új alapvetésű filozófiai irány természetesen csak hosszú századok harcai során tudott legyőzni mindent, ami nem ugyanarra az alapra épített. Ezen a téren a protestáns egyházak, amelyek saját szabadságukban mindig is nyitottak voltak az értelemre alapozott új gondolkodásmódokra, sokkal inkább ki voltak téve a racionalista hegemónia veszélyének. A felvilágosodás kezdetén a racionalizmus megpróbált kompromisszumra jutni a még uralkodó egyházi világfelfogással – hangzik Ravasz ítélete e kor felett. Az összebékítők úgy gondolták, hogy a két felfogás nem ellentéte egymásnak, hanem éppen ellenkezőleg, kiegészítője. Ennek legelszántabb hirdetője Leibniz volt. Wolff szerint pedig a két ellentétes felfogású filozófia úgy békíthető össze, hogy azok alkotóelemeit deduktív módon, a logika útján evidens rendszerré lehet alkotni.

Úgy hirdették például, hogy a keresztyénség felel meg leginkább a természetes vallás kritériumainak, illetve az Írás tekintélye annak észszerűségében áll, vagy ehhez hasonló módon a vallás igazságai is az ész következményei. Van Isten – mondták –, akit az erény és morál által kell tisztelni, a bűn ellen, mint az ember boldogságának akadálya ellen harcolni kell. Ilyen és ehhez hasonló gondolatok is mutatják, hogyan keveredett a racionalizmus a szupranaturalizmussal nemcsak a teológiában, hanem annak gyakorlati megjelenésében, a homiletikában is, melynek elsődleges feladata a felvilágosítás és a moralizálás lett. Jézus bölcs tanítómester lett, aki nem több mint erkölcsi példakép. Isten csak az erkölcsi világban létezett, minden, ami az ész fölött helyezkedett el (például a mennyek országa, a láthatatlan világ) hirtelen nagyon sokadrangú és nem említett téma lett. A templom egyfajta népnevelői funkciót vállalt, a szószékek iskolai katedrák lettek.

Az igehirdetés célja e korban tulajdonképpen nem más, mint az „építés". Az építés az értelem útján, az előbb említett tanítás eszközének segítségével valósul meg. Az építés szándéka pedig az, hogy a hallgatót jobb belátásra bírja, és egy erkölcsi cselekedetre rávegye. A racionalizmus néhány áldásos hatása mellett a homiletika addig talán ritkán megjárt mélységekbe süllyedt. A racionalizmus pozitív hatása az igehirdetés tudományára a következők voltak Czeglédy szerint: egzakt fogalmak megalkotására szorította a homiletika tudományát, illetve a prédikálás gyakorlatát; visszahozta az igehirdetést a földön élő emberek közé, attól sem rettent vissza, hogy az emberek hétköznapi problémáira keressen választ; az ortodoxia dogmatizmusával és a pietizmus exkluzivitásával szemben érthető és emberközeli vallás eszményképe lebegett a szeme előtt.[165] Ugyanakkor kétségtelen, hogy a teológia területén nem lehet mindent levezetni az ész fennhatóságából. Ez vezetett végül bukásához is. Ravasz László szerint két idegen eszme találkozásánál természetes, hogy az egyik teljes uralomra tör a másik

[165] Czeglédy: *A homiletika vázlata,* 65.

felett.[166] A módszerek pedig sokszor megegyeznek. A megalkuvás és az össze nem békíthető elemek összegyúrása, ahogy az a felvilágosodásban is történt, nem vezethet máshova, csakis a biztos bukáshoz. Így értékeli ezt a korszakot:

> a helyzet csak átmeneti volt. Az új kultúra és régi, supranaturalis világfelfogás a racionalizmusban még csak megalkudott s mivel két, lényegesen különböző elemnek minden megalkuvása erkölcstelen: azért vezetett ez ily szomorú eredményekre. A vallás e megalkuvásból a rövidebbet húzta; elveszítette lényegének legdrágább, legsajátságosabb vonását, a philosophia pedig azért megmaradt metaphysikának, mert nem érdeklődött ismeretelméleti kérdések iránt. […] Természetes volt tehát, hogy a *lex naturae* és a *lex Christi* közötti cimboraság sokáig fenn nem maradhat…[167]

Ravasz szerint a racionalizmus bukására, illetve a 18. és 19. század fordulóján Európát tűzbe borító végletes politikai hullámzásra azért volt szükség, hogy aztán a romokon újraépüljön egy újabb és teljesebb rendszer. Ez a 19. századi átmenet olyan fontos volt a teológiában és a filozófiában egyaránt, hogy ahhoz hasonlót Ravasz csak a keresztyénség térhódításában vél felfedezni. Így a következőkben a 19. század első felét, benne a Kant talaján álló, de onnan továbblépő Schleiermacher munkásságát vizsgálom meg. Homiletikája előtt mindenképpen figyelmet kell szentelnünk teológiájának bemutatására. Egyrészt azért, mert homiletikáját így vagyunk képesek értékelni, másrészt pedig a bő száz évvel későbbi dialektikus teológia érveit csak Schleiermacher ismeretében érthetjük meg.

A romantikus igehirdetés retorikája[168]

A filozófia területén Kant munkássága biztosította a racionalizmusból az idealizmusba való átmenetet. A 18. század utolsó éveiben egyre nagyobb elégedetlenséggel tekintettek a racionalizmus meddő és formális eszmeiségére, különösen az irodalom és a művészet területén. Míg a racionalizmus az értelemre alapozta saját építményét, addig a német talajon kifejlődött romantika inkább a képzelet világát ragadta meg, és az érzelmek segítségével fejezte ki magát. Kant az univerzális és mindenható ész helyett az emberi tapasztalatot, a szubjektum ismeretszerző képességét tette meg egyetlen ismeretforrássá. Ezzel pedig a teológiára is óriási hatást gyakorolt. Ugyanis amíg a racionalizmus a szupranaturalista

[166] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 128.
[167] Uo., 138.
[168] l. Függelék: A modern hermeneutika megjelenése – Schleiermacher

teológiát zúzta szét, addig Kant már a felvilágosodott, racionalista teológiára mért döntő csapást. A kultúra és a vallás pozitív megítélése ebben a korban már a múlté (l. Schleiermacher *A vallásról* című művének Apológiáját).[169]

Kant filozófiai jelentőségén túl Ravasz egyértelműen a teológiait értékeli nagyra. Nem is számíthatnánk tőle másra Böhm Károly és Bartók György tanítványaként, aki maga is a neokantiánus filozófiára építette fel saját élményteológiáját. Úgy vélekedik, hogy Kant hatására sikerült a kálvini protestantizmus értékeit a modern korba átvinni és fontosságát megőrizni. „Az ethikai idealizmus tulajdonképen a protestantizmus lényegének a modern gondolkozás világában való kifejezése és érvényre juttatása…"[170]

Kant szerint az ember örök értékeket hordoz és valósít meg létében. Az igazság nem a szubjektumon kívül eső vagy kitalált általános érvényű valami, ahogy azt a racionalizmus hirdette, hanem a szellemi élet szerves része, mégpedig azáltal, hogy az ismeretszerzést az emberi szubjektum örök törvényei irányítják, mondja Ravasz.

> Ezzel pedig meg volt adva a mód arra, hogy a vallásos ismeretben is bizonyosság legyen, amely egyénileg olyan erejű, amilyet a reformátorok követeltek, a tudományban pedig épen [sic!] olyan jogosult, mint bármely más tudomány igazsága. Kiemelte továbbá Kant a felfogó szellemnek világteremtő erejét és a mindenség céljául azt tűzte ki, hogy a szellem uralkodjék felette. A szellem természete pedig a nemesség, megvalósulása tehát egyetemes és feltétlen jóakarat. A valójában érzéki és salakos ösztönökkel teljes emberi lélek akkor dicsőül meg, ha öntudatos hódolattal hajlik meg a szellem örök törvényei előtt és annak megvalósulására szenteli egész életét. Mi más ez a gondolat, mint Kálvin tanának a philosophia nyelvén való kifejezése?[171]

Tehát adva volt egy kritikus kor a protestáns teológia előtt, amelyet Czeglédy így jellemez: „Metafizika és morál törmelékévé vált a vallás, amely semmiképpen sem tudta igazolni magát a kultúra fórumán".[172] A keresztyénség vízválasztóhoz ért a századfordulón. Olyan utat kellett találnia, melyen továbbhaladhatott és elérhette a modern világ emberét. Olyan alapra volt szüksége, amelyen képes úgy újraépíteni a teológia tudományát, hogy azt a modern kultúra is elismerje. Ezt az újraépítést egy vérbeli teológus végezte el, Friedrich Schleiermacher, akit joggal neveznek a „modern teológia atyjának". Schleiermacher, hasonlóan

[169] Friedrich Schleiermacher: *A vallásról, Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez,* Budapest, Osiris, 2000, 7–24.
[170] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 141.
[171] Uo., 142.
[172] Czeglédy: *A homiletika vázlata,* 65.

sok valóságosan nagyot alkotó teológushoz, két világ peremére, mondhatni krízishelyzetben született, és azt tekintette feladatának, hogy a vallást a kultúra területén elfogadtassa és bebizonyítsa annak *sui generis* voltát. Ő volt az, aki a teológiának az új utat kijelölte. Ugyanazt végezte el a teológián belül, amit Kant a filozófia területén, mondja Ravasz. Ennek eredménye, hogy a vallás és a dogma elkülönül. A vallás lényege a végesnek a végtelentől való abszolút függés érzete *(Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit),* a dogma pedig ennek fogalmi kifejezése.[173] Tudományszemléletét a kor elfogadott módszere, a filozófiai gondolkodás biztosította „Schleiermacher a művelt világ prófétája [...] ragaszkodott a Kant által napvilágra hozott modern dogmához: minden csak annyiban igaz, valódi, amennyiben az én tudatom tartalmává lesz! Ez volt akkor a komoly tudományosság alapfeltétele."[174] Schleiermacher kiindulópontja az volt, hogy a teológia is egyenrangú tudományként szerepel a többi tudomány között. Ez az ő korában a teológia-szkeptikusok között nem volt teljesen egyértelmű (l. *A vallásról* című mű bevezető Apológiáját). A jól ismert dialektika – hit vagy tudás – kiélezésével a teológia a természettudomány ellentétpárjaként jelent meg. Ezek a kérdések akkor olyan konkrét élethelyzetekben jelentkeztek, amelyekben az volt a kérdés, hogy kinek higgyen a hívő ember: a lelkésznek, vagy a fizikus feltalálónak. Schleiermacher célja tehát az volt, hogy maradandó egységet teremtsen az élő keresztyén hit és a tudományos kutatás között, és bizonyítsa, hogy a hit nem a tudás ellentéte. Kant filozófiáján úgy lép túl Schleiermacher, hogy a végest nem önmagában szemléli, hanem mindig a végtelennel való kapcsolatában, az egyedit pedig az egésszel való kapcsolatában. Pontosabban, a metafizikával szemben a vallás lényegét nem az ismeretben (spekulatív tudományok), Kanttal szemben pedig nem az erkölcsi cselekvésben (morál), hanem a vallásos érzületben, öntudatban véli megtalálni. A vallás nála tehát a belső érzület, a „kegyes öntudat" területén valósul meg. „A vallás lényege nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés."[175] Ez biztosítja, hogy az érzés, azaz a vallás nem áll szemben a tudománnyal, a két terület egymás mellett és egymástól függetlenül is művelhető.

Az *„unio mystica"* nem a dogma, és nem is az etika alapján valósul meg, hanem az érzésben, mégpedig a függőség érzetében. A hívő ember a végesség tudatában a végtelenre vezeti vissza életét. De mit is jelent ez a végtelen, az univerzum, az abszolút Schleiermacher terminológiájában? *A vallásról* című műve második beszédében elutasítja a szupranaturalizmust, a panteizmust és az abszolútum

[173] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 143.

[174] Nagy Géza: *Barth theologiájának előzményei, kritikája és jelentősége,* Debrecen, Theologiai Tanulmányok 12., 1931, 10.

[175] Schleiermacher: *A vallásról*, 31.

idealista eszméjét, és kifejti Isten, pontosabban a vele azonosított végtelen univerzum és a vallás kapcsolatát. „Az univerzum szemlélete – kérlek benneteket, barátkozzatok meg ezzel a fogalommal – egész mondandómnak a sarkpontja, ez a vallás legáltalánosabb és legmagasabb formulája."[176] Tehát Schleiermacher az univerzum fogalmát a végtelen lét értelmében használja. Isten pedig az a mindenütt jelenlévő aktivitás,[177] aki nem csupán a végtelenben, a természetfelettiben, hanem a végesben és a megtapasztalhatóban is munkálkodik. Így a kijelentés nem egy természetfeletti csodaként szerepel a gondolatai között, hanem a végtelennek a végesben való megjelenési formájaként. Ezzel teremtette meg Schleiermacher a két világfelfogás közötti hidat.

A vallás megalapozottságát és megkérdőjelezhetetlenségét pedig Kálvin *„semen religionis"* (vallás magja) vagy *„sensus divinitatis"* (isteni érzék) tanához igazodva abban látta, hogy „szükségképpen és magától ered minden jobb lélek bensejéből", és „megvan a maga területe a lelkületen belül, ahol korlátlanul uralkodik".[178] A vallás Schleiermachernél több, mint Isten, és több, mint a halhatatlanság, e két utóbbi nem tartozik lényegileg a valláshoz.[179] Isten nála „semmi egyéb, mint egyedi vallásos szemléletmód" – írja ugyanott.

Talán kicsit részletesnek tűnik itt az előzőekben leírt teológiai gondolkodás, de minderre azért volt szükség, hogy Schleiermacher homiletikáját és majd a dialektikus teológia érveit is jól értsük. Ugyanakkor ennek az ismertetésnek az is a célja, hogy a 20. század végi amerikai homiletikát olvasva a megfelelő párhuzamok az érzületről, érzésről, érzelmi kapcsolatról eszünkbe jussanak.

A következőkben tehát Schleiermacher igehirdetésről alkotott gondolatait mutatom be.

Teológiájának felépítése jól ismert a bizonyos fa metaforája alapján (eredetileg: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums,* Berlin, 1811),[180] melyben a gyakorlati teológiát, benne az igehirdetés tudományát a fa gyümölcsének tekintette. Az egészet azért kell művelni, hogy eredménye az igehirdetésben megjelenjen. Ő ugyan nem írt homiletikát, de a gyakorlati teológiai tudományban végzett munkája annál nagyobb jelentőségű, és ezeknek az elveknek az igehirdetésben való alkalmazása a legnagyobb előrelépést jelentette a reformátorok óta. Az őt megelőző korban többféleképpen vélekedtek az egyházi beszéd céljáról és lényegéről. A misztikusok, sőt néhány pietista gondolkodó is, úgy gondolták, hogy

[176] Uo., 34.

[177] Uo., 31. „Az univerzum szüntelenül tevékenykedik, és minden pillanatban megnyilvánul számunkra."

[178] Uo., 24.

[179] Uo., 68: „»az isten nélkül nincs vallás« tétel egyáltalán nem állja meg a helyét".

[180] Friedrich Schleiermacher: *Brief Outline of Theology as a Field of Study,* fordította Terrence N. Tice, Richmond, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1966.

az egyházi beszéd nem más, mint az egyéni hittudat kifejezése. A kálvini irányzatú dogmatizmusnak az volt a véleménye, hogy a beszéd célja az Írás gondolatainak tolmácsolása. A humanista alapokon továbbfejlődő, elsősorban francia klasszikusoknak az volt a nézete, hogy az egyházi beszédnek is valamilyen cselekedetre kell rábírnia hallgatóságát. Schleiermacher ezt a három vélekedést egy magasabb szinten alkotta egységessé. „Kifejezés az egyházi beszéd, egyéni hittudat kifejezése, de ez az egyéni hittudat tulajdonképpen a Szentírás keresztyénségének az alanyi formája; célja pedig az akarat elhatározása, de nem egy cselekvésre, külső aktusra való rábírás, hanem a belső keresztyén tartalomnak az építése…"[181]

Schleiermacher számára a prédikáció a gyülekezet öntudatának kifejezésre juttatása. Ezt az igehirdető végzi el, mégpedig saját belső öntudatának, az abszolúttól való függés érzetének a kifejezésével. Mindez azonban csakis a Szentírással való közös dialógusban alakulhat ki, hiszen számára az Írás ennek a belső vallásos öntudat kifejezésének volt a paradigmája. Soha nem felejtette el hangsúlyozni, hogy a lelkipásztornak – mivel ő inkább pásztornak tekintette az igehirdetőt – élete legfontosabb dolga az Írásban való jártasság kell, hogy legyen. Schleiermacher egyik kérdése, hogy az Ige a gyülekezeten belülről jön, vagy kívülről szólítja meg a gyülekezetet.[182] „A schleiermacheri koncepció a korábbi liberális álláspontokhoz képest az Íráshoz való közeledésben előrelépést mutat."[183]

Schleiermacher egyik markáns gondolata, mely a jelenkorban is vissza-visszaköszön, hogy az igehirdető nem autoriter módon van jelen a gyülekezet közösségében, aki a hatalom – gondolja azt sajátjának, vagy Istenének – szemszögéből utasítja a hallgatókat, hogy mit és hogyan kell hinniük és tenniük a tanok vagy az erkölcs terén. Az igehirdető egyenlő a hallgatókkal. Keresztyén atyafi a keresztyén atyafiak között.[184] A prédikáció szerinte kiábrázoló cselekmény *(darstellendes Handeln),* melynek nem tárgya, hanem alanya a gyülekezet, az igehirdető a gyülekezet keresztyén érzelmeit fejezi ki művészi módon. Ezért tartotta fontosnak, hogy csak olyan ember prédikálhat a hallgatóknak, aki nagyon jól ismeri őket, aki közöttük él, akinek a belső szükségei és vallásos öntudata megegyezik a gyülekezet belső szükségeivel és öntudatával.

Schleiermacher kétféle prédikációt különböztetett meg: a téma-prédikációt, amelyhez meg kell keresni a textust, és az írásmagyarázatot, mely önmagából adja a témát.[185] Az utóbbit tartotta igazi igehirdetésnek, bár az előbbit gyakorolta inkább, mondja róla Czeglédy. Írásmagyarázói módszere induktív volt,

[181] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 146.
[182] Barth: *Homiletics,* 25.
[183] Pásztor: *Homiletika,* 200.
[184] Old: *The Modern Age,* 96.
[185] Uo., 97.

azaz mindig az egyéni tapasztalatok felől haladt a prédikáció végén megállapított nagy, általános igazság felé. Formailag nem a témát osztotta fel, hanem a beszéd arányai alapján húzta meg a választóvonalakat. Nem támogatta a diszpozíciót, mondván, ha érthető a gondolatmenet, akkor nincs rá szükség. Szakított a reformátori ortodoxia formalizmusával is, és a kálvini írásmagyarázat alapján nem különítette el az explikációt az applikációtól, hanem egy helyen tárgyalta mindkettőt.

Schleiermacher elévülhetetlen érdeme, hogy a teológia tudományát a racionalizmus zsákutcájából ki tudta szabadítani, és el tudta indítani egy új úton. Teológiája a romantika korában természetesen az emberi szubjektum érzelemvilágára épül, de munkássága nem avul el a korral együtt. Az utat, amelyet akkor kitaposott, és amely szerint a keresztyén teológiának, különösen a gyakorlati teológiának, az empíriában is meg kell találnia identifikációs alapjait, a tudomány jelentős része ma is járja. Nem utolsósorban pedig maradandót alkotott abban, hogy az emberi érzelem segítségével a vallást sikerült összekapcsolnia a történetiséggel. A racionalizmus a pozitív vallást az észvallás örök, időtlen igazságaira kívánta redukálni, ezzel szemben Schleiermacher a romantika talaján állva újra felfedezte a Biblia történetiségét: a Biblia a keresztyén tudat klasszikus kifejezése. A Biblia történeti kategóriákban fejezi ki az örök vallásos humánumot. A történeti élményekben kifejeződő örök rend az általános kijelentés eleme lett Schleiermacher gondolkodásában. Ebből kívánta megérteni a különös kijelentés értelmét, mondja kritikaként Czeglédy. Ezzel az Írást spiritualizálta el.

Schleiermacher nem támogatta a klasszikus retorika alkalmazását a prédikáció elmondásakor, mint ahogy a romantika sem vonzódott különösképpen ehhez a tudományhoz. Ravasz szerint előadásai sem voltak retorikai szempontból értékelhetőek. „És ez az ember a szónoki hatások eszközeivel mennyire nem rendelkezett! Igénytelen, kis ember, nem valami nagy és változatos hanggal, a szószéken merev, szinte hideg jelenség, ki készakarva kerüli a szenvedélyt és a képzelet színes játékait és valósággal megveti a szónoki hatáskeresés és illusztrálás szokott eszközeit."[186]

Viszont róla is elmondhatjuk ugyanazt, amit az előzőekben tárgyalt teológusokról, hogy az antik kultúra alapos ismerője, sőt továbbművelője volt, hiszen gyakran nevezik őt a „keresztyén Platón"-nak is, mivel Platón-fordításai csaknem egy évszázadon át meghatározták a német Platón-értelmezést, és ma is az egyik legkedveltebb fordításnak számít.[187]

[186] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 144–145.

[187] Gál Zoltán: Utószó, in Friedrich Schleiermacher: *A vallásról, Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez*, Budapest, Osiris, 2000, 165–170.

Mégis a teológiai alapvetésben elért eredményei segítik elő azt a folyamatot, mely a század végére a homiletikát szent retorikává változtatja. Azzal a gondolattal, hogy az emberi tudat képes a kijelentés értelmezésére, értékelésére és kifejezésére, valamint azzal, hogy az ember – akár mint igehallgató – mindennek középpontjává vált, újra szabad kezet adott a retorikának mint profán tudománynak a gyakorlati teológia területén. Több gyakorlati teológus (Schott, Themerin, Schweizer) homiletikai munkája már ezt az utat egyengeti. A retorika az építés eszközévé válik, de a homiletikai felosztás még csak tárgyi és formai részre oszlik ebben a korban, mondja Ravasz.[188]

Schleiermacher teológiában és homiletikában elvégzett munkája azt mutatja be számunkra, hogy a retorikát mint abban a korban pejoratív fogalmat meglehetősen kerülte, viszont kommunikációja terén mindent megtett annak érdekében, hogy a kora liberalizmusa miatt az egyháztól elfordult intellektuális réteget megszólítsa. A romantika korában a kanti szubjektumfilozófia alapján fogalmazta újra a vallás rendszerét, és így volt képes párbeszédre lépni a szekularizált rétegekkel. Az tehát látható, hogy nem a klasszikus retorika adta meg a kommunikációs keretet, ugyanakkor homiletikai és teológiai munkáiban folyamatosan arra törekszik, hogy a korabeli ember felfogóképességét szem előtt tartsa. Mivel a romantika korát alapvetően a szubjektum és annak belső érzelmi világa határozta meg, Schleiermacher is arra kényszerült, hogy ebben a keretben adja vissza a hit definícióját, amely a szubjektum Isten felé megnyilvánuló érzelmi viszonyulása. Ez a hitrendszer a 20. század második felének amerikai homiletikájában újra megjelenik, de már nem a modernizmus egységes kultúráját élvező közösségi értékelésben, hanem a posztmodern „ahány ember, annyi világ" (érzéki) élményközpontú fragmentumaiban.

A liberális korszak

Schleiermacher teológiája és valláselmélete, amely az Istenhez az emberen keresztül kíván eljutni, egészen a 20. század első két évtizedéig meghatározta a protestáns teológia fejlődésének irányát. A 19. század folyamán szinte az összes létező, ugyanakkor legkülönbözőbb teológiai irányzat – kezdve a pietisztikus gondolkodástól, a liberális kanti etikus vagy morál teológián keresztül, befejezve a szintén liberális vallástörténeti iskolával – Schleiermacher hatása alatt állt, igaz, más-más gondolatokat kölcsönözött tőle. Az a célom, hogy nyomon kövessem, illetve okát adjam annak, hogy hogyan lett a retorika meghatározója a századvégi homiletika tárgyi-formai elméletének. A 19. század második felét

[188] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 151–153.

alapvetően a liberális teológia gondolkodásmódja határozta meg Európában. Ezt mutatom be előbb, főleg német talajon, majd pedig a klasszikus retorikai örökség hegemón alkalmazását vizsgálom meg a francia homiletikában. Az itt vázoltakat két teológus: Albert Ritschl és Alexander Vinet munkásságán keresztül vizsgálom meg.

A liberalizmus eredete és célja meglehetősen összetett. A teológiai liberalizmus a 20. század társadalmi és teológiai küzdelmeiben egy túlterhelt fogalommá vált. Jómagam a szó használatakor a következő jelentést tulajdonítom neki: a liberális teológia egyfajta tudományos vállalkozás arra, hogy a 19. századi teológiát a modern tudományos fejlődés kulturális közegében úgy építse fel, hogy az összekötő híd legyen a keresztyén hit és a tudományos világ között. McRath szerint úgy is tekinthető, mint Schleiermacher teológiai programjára adott válasz.[189] „A 19. sz. második felének német igehirdetése három irányt mutat. Az első a korszellemmel küzdő orthodoxia, azután a régebbi liberalizmus és az újabb liberalizmus. A liberalizmus a napóleoni háborúkat követő romantikus restauráció ellenhatásaképpen újra feltámasztja a felvilágosodás eszméit…"[190] Célja Schleiermacherhez hasonlóan az volt, hogy a keresztyén hitet a Szentírásban és Krisztusban adott isteni kijelentés mellett a humánumban – az ember tapasztalatában – megalapozza. Az egészet pedig úgy értelmezte, hogy annak a modern kultúrában is maradjon értelme.

A szabadelvűség elsősorban az egységes állammá alakuló német császárság társadalmát hatotta át, és így gyakorolt hatást a teológiára. Így hát ennek a kornak a protestáns teológia- és homiletikatörténete a német idealizmus és a schleiermacheri teológia talaján kibontakozva szorosan egybekapcsolódik a német államiság alakulásával is. A korai felvilágosodás eszméi, a racionalizmus eredményei újra felfedezhetőek ebben a korban, de az igazán nagy áttörést, a módszerváltást a történelem iránt mutatott intenzív érdeklődés hozza meg. A keresztyén hitnek a történetiséggel való kapcsolata az előbbi történetkritikai vizsgálatát eredményezte. Mindezt a kor nagy teológusai (Christian F. Baur, Albert Ritschl, Adolf von Harnack) azért tartották fontosnak, mert a természettudományok robbanásszerű fejlődésének környezetében úgy gondolták, hogy a keresztyén vallás épületét is konkrét tényekre kell alapozni. Így egyetlen diszciplína maradt a teológián belül, mely ezeket a tényeket szolgáltatni tudta, mégpedig az egyháztörténeti hagyomány faktumai. Czeglédy szerint azért volt nagyobb a liberalizmus cselekvőereje, mint a racionalizmusé, mert mélyebb kapcsolatban volt a történelemmel.[191]

[189] McGrath: *Kálvin*, 99.
[190] Czeglédy: *A homiletika vázlata*, 70.
[191] Uo.

Az erkölcs retorikája – Ritschl

Ebben a korban úgy tekintettek a vallásra, mint ami szükségszerűen az emberi élethez tartozik, és ami biztosítja a társadalom számára az etikai normákat. Itt is a születő német császárság szükségletei látszanak. Ez a fajta etikai hangsúly figyelhető meg a 19. század második felének egyik legkiemelkedőbb teológusa, A. B. Ritschl a munkásságában is. Ez az irányzat jelentősen alapoz a kanti morálra, pontosabban Kant kötelességfogalmára, de a módszer alapját a történeti tudományok biztosítják. A liberalizmus belső dinamikáját a folyamatos fejlődésbe vetett hit adta. Ritschl úgy vélte, hogy a történelem Isten kezében van, amely a tökéletesség felé halad. Az egyháztörténeti tradíció feldolgozásának célja pedig egyértelműen normaadás a korabeli társadalom és egyház számára. Ritschl szerint a történelemben számos olyan emberrel találkozhatunk, akik az istenismeret egy-egy sajátos részét voltak képesek megvilágítani és átadni környezetüknek. Ilyen volt Jézus is, aki elsősorban egy erkölcsi példaképnek számított a kor liberális teológusai számára.

Ritschl teológiájának egyik központi eleme az „Isten országa" fogalom, mely az etikai értékek világát jelenti. Jelentősége pedig az volt, hogy a keresztyén hitbe újra visszahozta az onnan idővel kikopó váltságmomentumot. Ahogy ő gondolta, a cél és az eszköz ugyanazon ellipszisnek két gyújtópontjaként egymásra szorul. A cél az Isten országa, azaz a Jézus által megismert értékek világa, az eszköz pedig a megváltás. Az Isten országa nála egyértelműen erkölcsi, megvalósításra váró feladatot és kihívást jelent a keresztyén gyülekezet számára. Ritschl számára a keresztyén életvitel egyfajta erkölcsfilozófiai kategória, mégpedig a kanti kötelességfogalom mércéje szerint. Az erények a kötelesség fogalmából erednek. Ez a kötelesség pedig nem más, mint a szeretet kötelessége, amely az egyén és közössége kapcsolatát biztosítja. Ritschl ugyanis úgy tekint az egyén erkölcsére, mint amit a közösség erkölcséhez viszonyítva lehet csak értékelni. Végül is Ritschl azon kísérlete, hogy Isten kijelentésének objektivitását a történetiség – és sok esetben a pszichológia (l. eredendő bűn kérdése) – talaján állva bizonyítsa, figyelmen kívül hagyta a kijelentés Istentől való eredetét.

Ritschl teológiájának hatása a homiletika területén is jelentős. A kijelentéstől elszakadt homiletika csak az e világi keretek között, mégpedig az etika területén volt képes tárgyát megfogalmazni. A teológiai liberalizmus a keresztyénségben az ember szükségszerűen vallásosnak tartott belső világának megnyilvánulásait látta: nem tett különbséget a Krisztusban adott isteni kijelentés és a vallás között. Az Írás számára nem Kijelentés, hanem emberek gondolatai Istenről, vallásról és emberről,[192] mondja Pásztor.

[192] Pásztor: *Homiletika,* 199.

> A történelemtudomány és nyelvészet módszereivel végzett írásmagyarázat feltárta azt, hogy a szentírók a maguk korában körülbelül mit akartak mondani, de mondanivalóikat, személyüket beillesztette az egyetemes emberi szellem szövedékébe és ezzel megfosztotta az Írást isteni tekintélyétől, feltétlen érvényétől, és legjobb esetben relatív emberi szépségek és igazságok irodalmi emlékeként becsülte meg. Az Írás nem Isten igéje lett, hanem az ember szava, a humánum megszólalása, és minden szépsége mellett is a történeti viszonylagosság jellegét öltötte magára.[193]

A homiletika tehát azzal, hogy elszakadt a természetfelettinek tartott kijelentéstől, elveszítette leglényegesebb alkotóelemét, tulajdonképpeni tárgyát. A 19. század közepén a retorika újra előtérbe került, és a vele kapcsolatban a felvilágosodás által táplált szkepticizmus eltűnni látszott.

Így hát a liberalizmus az egyházi beszédre is úgy tekintett, mint ami csak anyagában különbözik a világi retorikától. A homiletika önmagában való létezésének okát – mint ahogy tette ezt sok más okkal együtt – nem látta. Így a homiletika teljes alárendeltségbe került a retorikával szemben, nem is létezett önálló tudományként. A 19. századi homiletikusok elfelejtették a reformáció híres jelmondatát, mely szerint a prédikációban Isten szólal meg. Minden bizalmuk a beszéd műalkotásának immanens erejében volt. Az új liberalizmus célja az volt, hogy a prédikációban legyen több lélektan és realizmus, jobban vegye figyelembe a hallgató szükségleteit. „Az első világháborút közvetlenül megelőző idők liberális igehirdetői közül sokan a prédikáció formáját illetően szabadon mozogtak, alkalmazkodtak a profán előadások és beszédek alakjához, másfelől pedig prédikációikat a hallgatóság és a cél szempontjából mind jobban specializálták."[194] Az igehirdetőt e korban a gondolkodásnak megfelelően egyházi szónoknak nevezték. Itt tapasztalható meg az is Ritschl gondolkodásában – és ezért is veszem őt példának a 19. századból –, hogy Schleiermacherrel ellentétben őt nem az érzelmek, hanem az akarat kérdése mozgatta. A prédikáció célja, hogy mozgassa meg az akaratot, indítsa cselekvésre, mégpedig az Isten országának a gyülekezet, az egyház keretén belül történő megvalósítására. Míg Schleiermachernél a kulcsszó az építés, addig Ritschl a nevelés címszavát tűzi ki a zászlajára. Ennek a nevelésnek lesz az eszköze a prédikáció és annak retorikus műformája.

Ahogy az előbbiekben írtam, ez a korszak rendkívüli súlyt fektetett az adott szituáció feltárására, de közben valakit kihagyott ebből a szituációból. Isten személyével nem tudott mit kezdeni, ugyanígy a Lélek által inspirált igehirdetés túl volt az emberi történetiség határain. A kor pozitivizmusa nagyon jól

[193] Ravasz: *Gyakorlati bibliamagyarázat,* 240.
[194] Czeglédy: *A homiletika vázlata,* 70.

megmutatkozik ezekben a gondolatokban, ahol az ember előtt a határtalan fejlődés mítosza lebegett. Így aztán az igehirdetés egy lett a népnevelő eszközök között, melyeknél megszokott volt, hogy textust csak a szokás kedvéért olvasnak fel (ha egyáltalán megtették), de a szószék témáit legtöbbször nem is a Biblia adta, hanem egy éppen aktuális kérdés (legyen az politikai, gazdasági, mezőgazdasági stb.). Az igehirdetés így a társadalmi tanítás fóruma lett, amelynek elsősorban – az erkölcsi témák kibontása után – a rábírás lett a végső célja. Retorikai értéke éppen ezért nagyon felértékelődött. Végül is ennek a korszaknak a 20. század első nagy világégése vetett véget, melynek során kiderült, hogy a magára hagyott ember és kultúra nem képes a korlátlan fejlődésre.

A szépség retorikája – Vinet

Alexandre Vinet-t (1797–1847) a francia Schleiermachernek is nevezik. Rácz Lajos 1911-ben írja róla: „Vinet neve nálunk mégiscsak csaknem teljesen ismeretlen; nevét alig említi valaki, műveinek gazdag gyűjteményeiből egy sor se olvasható nyelvünkön."[195] A helyzet azóta nem sokat változott. Ravasz László *Homiletikájában* emelkedett és elismerő hangon szól róla bő két oldalon.[196]

> Prófétai egyéniség volt, ki nem új rendszerbe szedte a régi gondolatokat, hanem új gondolatokat adott a rendszerezőknek. Működése a szellemi élet nagy részére kiterjedt: író, műbíráló, irodalomtörténész, költő, tudós, egyházszervező és politikus volt. A kijelentés világát akarta összeegyeztetni a tapasztalat világával, mert a saját belső világában arra a tapasztalatra jutott, hogy az értelem megállapításai nemcsak tűrik, de követelik a kijelentés igazságait, mert egy örök isteni kéz a kettőt úgy alkotta, hogy csak együtt adnak egészet. Azonban ez az egység nem a racionalizmus kompromisszuma volt, mert Vinet theológiája megmaradt továbbra is erősen kálvini jellegűnek, hanem annak a régi gondolatnak a kifejtése, amit először Tertullianus fejezett ki: *anima a natura christiana*.[197]

Vinet zseniális gyakorlati teológusként egyszerre kiemelkedő nyelvész is, akinek munkássága a svájci társadalomra, közelebbről az egyház és az állam kapcsolatára gyakorolta talán a legnagyobb és legmaradandóbb hatást. Munkásságának kezdeti szakaszában a szabadelvűség egyik legnagyobb képviselője. Az 1820-as években írt munkái két évtizeddel később értek be, amikor 1845-ben a svájci református szabadegyház – kiszakadva a nemzeti egyházból – megalakult.

[195] Rácz Lajos: Vinet Sándor, in *Protestáns Szemle,* XXIII. évf., 1911, 386–397. és 448–462.
[196] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 168–171.
[197] Uo., 169.

Vinet 1837 és 1840 között volt a lausanne-i akadémia gyakorlati teológiai tanszékének professzora, ahol lelkiismereti okokból mondott le, mert a már említett államegyház hivatalos tagjaként állandó lelki válsággal küzdött. Saját homiletikát nem írt, de tanítványai, akik mélységes elismeréssel szóltak róla, 1853-ban kiadták homiletikai előadásait *Homiletique ou théorie de la prédication*[198] címmel. Vinet homiletikai gondolkodását és munkásságát azért fontos megvizsgálnom, mert az ő koráig az ékesszólást senki nem tette annyira a prédikáció tárgyává, mint ő. Ennek aztán nagy jelentősége lesz a 19. század második felét követő európai és magyar homiletikai irodalomban is.

Mielőtt rátérne a homiletika részleteire, a bevezetésben megindokolja a retorika, pontosabban az elokvencia fontosságát. A legfontosabb kiindulópont az, hogy a protestáns egyház az Ige egyháza. Jézus volt az, aki testben is maga volt az Ige, azaz külsőleg is hirdette az Igét, és ez lett az egyház alapja. „Ő prédikált. És minket arra hívott el, hogy ismételjük az ő szavait."[199] Az Ige pedig maga a gondolat, a gondolat pedig maga az Ige.[200] A keresztyénség a gondolat vallása, amelyet hirdetni kell.[201] Az az egyház feladata, hogy a vallást ezen az úton terjessze. Ebben pedig éppen az Ige az egyház és a lelkipásztor legnagyobb eszköze.[202] Az igehirdetésről úgy vélekedik Vinet, hogy az egy konkrét helyen összegyűlt közösség előtt elmondott szónoklat. A templom egy auditórium, melynek az a funkciója, hogy összegyűjtse a hallgatókat egy ember köré, aki nekik beszél. A katolikusok misére mennek, a protestánsok igehirdetésre.[203] Ez is azt mutatja, hogy mennyire fontos helye van az Igének a protestáns egyházon belül.

Vinet a kor szóhasználata szerint különbséget tesz oráció és elokvencia között. Az előbbi egyfajta eszköztár a világi szónoklás mesterségéhez, az utóbbi – amelyet én itt következetesen ékesszólásnak fordítok – egyfajta szellemi érték, melynek mélységei és magasságai vannak, céljaiban mindenképpen nemes és isteni. „A homiletikában is, ahogy a retorikában, az ékesszólás fogalmától kell elindulnunk. Ennek a fogalomnak két része van. Az egyik a szubjektív erő, amely a meggyőzés ereje, a másik az objektív erő, amely a morális igazság vagy a jóság ereje."[204] Az ékesszólás pedig úgy kapcsolódik az igehirdetéshez, hogy az igehirdetésben az igehirdető a beszéd által, pontosabban az ékesszólással harcol a hallgatók lelkéért. Vinet-től származik a híres mondás: „A szónoki beszéd

[198] Alexander Vinet: *Homiletics Or, The Theory of Preaching,* fordította Skinner, Thomas H., Whitefish, Montana, Kessinger Publishing LLC, 2007.
[199] Uo., 19.
[200] Uo.
[201] Uo., 20.
[202] Uo., 21.
[203] Uo., 21–22.
[204] Uo., 252.

küzdelem, harc. Ez a gondolat fejezi ki a legjobban."[205] A harc lényege pedig: „A szószéki ékesszólás feladata, hogy meghatározza az akaratot."[206] De hogyan tudja ezt megtenni? Csakis a tanítás által, de művészi formában. Az igehirdető feladata Vinet szerint egyértelműen a tanítás. „Az igehirdető nem más, mint tanító, mégpedig a szónok formájában. […] Az igehirdető legfontosabb feladata az, hogy tanítson. Ez a munkájának az alapja. A buzdítás és a feddés ugyan kihegyezi a tanítását, de az mindig tanítás marad."[207] A tanítás azonban nem lehet száraz, fogalmi anyag, hanem annak szívből jövőnek kell lennie olyasvalaminek, ami képes másokat is megindítani és cselekvésre késztetni. Tehát az egész folyamat elsősorban az affekcióra, az érzelmekre összpontosít. „A szónoknak a szívhez és az értelemhez is szólnia kell, mivel az a vágya, hogy megindítsa az akaratot. Az akarat pedig az érzelmek fennhatósága alatt van."[208]

Vinet szerint tehát az ékesszólás a művészet eszközeinek segítségével, a tanítás módszerével, de a gondolat erejével hat a hallgatóra, célja a hallgató jóra és igazra való rábírása. Szerinte tehát alapjában véve nem az ember ékesszóló, hanem az igazság. Ez az igazság pedig a Bibliában található, onnan megérthető. Erről nagyon sokat és sok helyen ír művében. „Az ékesszólás sokkal inkább azonos az igazsággal, mint a bűnnel, inkább egyenlő a jóval, mint a rosszal. Az igazság önmagában ékesszólás. Nem mi tesszük ékesszólóvá, mi csak elmondjuk […] az igazság feltétele és szubsztanciája az ékesszólásnak."[209] Ezek a gondolatok nagyon harmonizálnak Augustinus gondolataival („a bölcsesség mintegy saját házából, vagyis a bölcs szívéből lép elő, és elválaszthatatlan szolgáló gyanánt hívatlanul is nyomon követi az ékesszólás.")[210] Esztétikai paradigmája azon alapul, hogy ami igaz, az szép. Ehhez persze arra van szükség, hogy az igehirdető is az igazságot képviselje. Annyi feladata van, hogy minél inkább fel kell fednie az igazság tartalmát és annak érvényét a hallgatóra. „Ékesszólónak lenni azt jelenti, igaznak lenni. Ékesszólónak lenni nem azt jelenti, hogy bármit hozzátennénk az igazsághoz, hanem egyesével elvesszük azokat a lepleket, amelyek az igazságot elfedik. Ez a folyamat pedig nem lehet negatív, mert az igazság a tényekben van."[211] Vinet elítéli azt a fajta gondolkodást, amely úgy véli, hogy az igazságnak nincs szüksége semmiféle ékesszólásra. „Az ékesszólást gyökereitől fosztjuk meg, ha elkülönítjük az igazságtól és a jogtól."[212] Vinet szerint tehát az ékesszólás a vallás

[205] Uo., 26.
[206] Uo., 29.
[207] Uo., 29–30.
[208] Uo., 26.
[209] Uo., 25.
[210] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról,* 220.
[211] Vinet: *Homiletics,* 25.
[212] Uo., 205.

igazságában benne van, azt nem kell hozzátenni. A vallásos igazságok továbbadását pedig az igehirdetés tana, a homiletika szabályozza. A retorika és a homiletika Vinet szerint úgy viszonyul egymáshoz, mint a nem a fajhoz. A retorika a nem *(genus),* a homiletika a faj.[213] Így nála látjuk először, hogy a homiletikát egyfajta alkalmazott retorikaként kezeli és szabályozza. Vinet homiletikai műve három nagy részre oszlik: *inventio,*[214] *dispositio,*[215] *elocutio.*[216] „A művészet egésze – mondják a klasszikusok – az invencióból, a diszpozícióból és a kifejezésből áll. [...] Mi sem tudjuk jobban kifejezni magunkat, mint az építészettől kölcsönvett kifejezésekkel: anyag, struktúra, stílus."[217] A másik két feladatnak – *memoria*, *pronuntiatio* – nem szentel figyelmet.

Az anyagot kétféle úton lehet feltárni, azaz a bizonyítékok kétféle formában jelentkeznek. Okok, indítékok, amikor a megértést célozza az anyag, és motívumok, amikor az érzelmek és az akarat megindítása a cél. Vagyis Vinet kétféle invenciót különböztet meg: logikait és pszichológiait, az előbbi a bizonyításnak, az utóbbi a megindításnak felel meg. A logikai invenciót alkotják: az autoritás, a tapasztalatok, az érvelés, míg a motívumok két részből állnak: jóság és boldogság.[218]

Vinet szerint a biblicitás nem formai kategória, azaz a textust nem tartja feltétlenül szükségesnek a prédikációt illetően.[219] Szerinte textus nélkül is lehet biblikus egy prédikáció, míg mások esetében a textus sem garantálja azt.[220]

A második részben Vinet kétféle elrendezést különböztet meg, logikait és retorikait. A logikai diszpozíció jól ismert; az érvek és az ismeretanyag logikai elrendezését végzi. A retorikai diszpozíció viszont az érzelemre kíván hatást gyakorolni, hogy megindítsa az akaratot. A kettő egymás nélkül elképzelhetetlen, ugyanis a retorikai elrendezés alapja a logikai elrendezés. A logikailag rosszul felépített beszéd nem lehet retorikailag sem elfogadható.[221] Ezek után Vinet a retorikától kölcsönzött beszédrészeken megy végig, és a homiletika szempontjából elemzi azokat.

Vinet igazán a harmadik részben van elemében. Korának egyik legnagyobb stilisztája és irodalomtudósa, az *elocutio* művészetét veti papírra csaknem százötven oldalon keresztül. Vinet szerint a stílus a gondolatból következik. Legáltalánosabb módon a jó gondolat jó stílussal párosul, és ennek az ellenkezője is igaz. Buffonnal

[213] Uo., 22.
[214] Uo., 42–260.
[215] Uo., 261–342.
[216] Uo., 343–478.
[217] Uo., 254.
[218] Uo., 169–223.
[219] Uo., 96–99.
[220] Ez utóbbit korunk prédikációi is sokszor ékesen bizonyítják.
[221] Vinet: *Homiletics,* 287–296.

vallja, hogy a stílus maga az ember. Akinek a gondolatai, érzelmei, akarata rendben vannak, annak a megnyilvánulásai is erről fognak tanúskodni. Ugyanakkor a stílus elsajátítását a hegedűn való játszáshoz hasonlítja, azaz tanulhatónak, taníthatónak mutatja be. A művészetre annyira van szükség – mondja –, amennyire az igazság leleplezéséhez szükség van rá. Elveti az önmagáért élő művészetet és azokat a vélekedéseket is, amelyek szerint a beszéd területén nincs szükség a művészetre. Mindkettőt csapdának tartja. Illusztrációként Jézus főpapi imájából idéz, amelyben Jézus azt kéri, hogy az Atya ne vegye ki a világból a tanítványokat, hanem őrizze meg őket a gonosztól. A prédikációnak sem az a célja, hogy eltávolodjon a világtól, elrejtőzzön vagy felülemelkedjen rajta, hanem az, hogy őrizkedjen a gonosztól. „Amit mi jónak tartunk, az nem a művészet kiátkozása, de nem is az önmagáért való művészet gyakorlása, hanem az Isten dicsőségére való művészet művelése."[222] Vinet szerint a művészi elokvenciára azért van szükség, mert az igazság bemutatásához és érvényre juttatásához, azaz a hallgató megindításához szükség van erre az esztétikai lépcsőre.

Vinet munkássága egybeesett a retorika 19. századi újravirágzásával. Ennek eredményeképpen egyfajta összekötőszerepet tölt be, hidat képez az őt megelőző és az utána következő homiletikai gondolkodás között. Barth ugyan kritikával illeti homiletikai nézeteit, de soraiból egyfajta elismerés is kiolvasható, például a hallgatóság szerepének újrafelfedezése terén. A retorika Vinet számára azt a képességet jelentette, hogy a beszélő képes a hallgatók legmélyebb, legbelsőbb életével azonosulni, hogy így meg tudja szólítani őket. Ez a legbelső élet pedig alapvetően jó, és az igehirdetésnek az a feladata, hogy ezt kifejezésre juttassa. A retorika tehát spirituális tartalommal töltődik meg, és ennek ideális változata az, amikor a beszélő és a hallgatók legbelsőbb énje képes beszélgetni egymással.[223] Ez a beszélgetés motívum a 20. század második felében is megjelenik újra, mégpedig az új filozófiai hermeneutika jóvoltából. Vinet ebbéli retorikai elgondolása itt azt mutatja meg nekünk, hogy az ékesszólás itt nem egy megsemmisítő fegyver a hallgatóval szemben, amellyel az akaratot le kell győzni, hanem egy kommunikációs teret biztosító rendszer, amelyben az igehirdető és hallgató képes a közös párbeszédre.

Vinet is, ahogy a 19. század többi teológusa és homilétája, beleillik abba az egységes képbe, amelyet nagymértékben határozott meg saját kora. A politikai értelemben vett liberális paradigmaváltás Németországban és Franciaországban is idővel meghozza a parlamentáris demokrácia győzelmét. A vallás és benne az Ige hirdetése is egyre kevesebb szerephez jut a társadalmat formáló erők között.

[222] Uo., 350.
[223] Barth: *Homiletics*, 25.

Ráadásul az európai homiletikai gondolkodás nagyrészt schleiermacheri alapon állva teljes egészében megfeledkezik a kijelentésről, és a prédikáció szubsztanciáját és erejét az immanens elemekben keresi. Az igehirdetésnek külön célja lett, mely vagy érzelmileg, vagy etikailag kívánta építeni vagy nevelni a keresztyén embereket, és teljesen elfeledkezett arról, hogy Isten, aki nem része e látható világnak, személyesen van jelen a prédikáció eseményében saját Igéjén, kijelentésén keresztül. Erre az elfeledett tényre a 20. század első felében Karl Barth és az úgynevezett igeteológia más képviselői hívták fel a figyelmet Európában.

A személyiség retorikája – az amerikai homiletika a 19. században

A 18. és 19. század eleji angol retorikai hagyomány nagy hatást gyakorolt Amerika angol nyelvű homiletikai fejlődésére. Campbell és Whately retorikai műveit (l. Függelék) a 19. századi amerikai homiletikai könyvekben ellentétesen ítélték meg. Míg a később tárgyalt Porter vitába száll Campbell-lel a témaprédikációk kapcsán, addig kortársa, Ripley előírja műveik elolvasását minden homiletikával foglalkozni kívánó diák számára. Az utóbbinál például ezt olvassuk: „Ez a mű alapul veszi, hogy a diák már jól ismeri Campbell és Whately retorikai műveit, egészen pontosan az utóbbi *Elements of Rhetoric* munkáját. Ez utóbbi műnél egy könyv sem mutatja be jobban azokat az alapelveket, amelyek eligazítják a helyesen és meggyőzően érvelni vagy az értelmesen és komolyan írni kívánó embereket."[224]

Új-Anglia (New England) társadalmi és tudományos liberalizmusa széles körben biztosította a tudományok alapos és rendszeres művelését.[225] A teológiai alapot az evangéliumi kálvinizmus jelentette többek között a homiletika fejlődése számára. Az Új-Angliában tapasztalt teológiai és egyben homiletikai fejlődés egészen a 20. század derekáig meghatározta a teológiai oktatás rendszerét a felső képesítésű andavori teológiai iskola mintájára, ugyanakkor a homiletikai fejlődés irányának is megszabta az utat az itt kifejlődött nagy hatású *The Great American School* mozgalom.

[224] Henry J. Ripley: *Sacred Rhetoric or Composition and Delivery of Sermons,* Boston, Gould and Lincoln, 1859, 7.

[225] Többek között Új-Anglia lett az angol királyságtól való függetlenedés bölcsője, innen indult el az ipari forradalom, később a rabszolgaság elleni harc központja is volt, itt vezették be először Amerikában a kötelező oktatást, valamint tudományos és gazdasági téren is fővárossá vált a korabeli központ: Boston. A felsőfokú teológiai oktatás első intézménye az andavori teológiai szeminárium, melyet 1807-ben alapítottak kálvinista alapokon, amikor kiváltak a Harvard egyetemből, amely felkarolta az unitarianizmust. A szeminárium később Newton városába költözött.

A 19. századi amerikai homiletikai irodalom meglehetősen színes képet mutat a retorika homiletikához való kapcsolatának megítéléséről. A következőkben ezt kívánom bemutatni, mégpedig elsősorban homiletikusok munkáin keresztül. Olyan személyeket vizsgálok meg, akik nem csupán eredményes igehirdetői munkát végeztek egy-egy gyülekezetben vagy a misszióban (így marad ki például Moody), hanem akik rendszerezett homiletikát írtak vagy adtak elő, azaz tudományos módon is érintették e két tudomány kapcsolatát.

A magyar gyakorlati teológiai és azon belül is a homiletikai kutatások eddig kevéssé tárták fel az amerikai 19. és 20. századi homiletikatörténetet, ezért a következőkben a művek és munkásságok ismertetésénél részletesebben térek ki egy-egy kérdéskörre. Öt amerikai homiletikus munkásságát mutatom be alább.

Az amerikai antiszofisztika – Porter

Előbb Ebenezer Porter *Lectures on homiletics and preaching, and on public prayer together sermons and letters*[226] című művét elemzem a 19. század első feléből. Porter Észak-Amerika legelső teológiai intézményében, Andoverben tanított gyakorlati teológiát. Művében erősen konzervatív szemlélet fedezhető fel, különösen a homiletika retorikához való kapcsolatát illetően, azaz minden eszközzel igyekszik elhatárolni a két tudományt egymástól. Ebben az elhatárolásban ugyanakkor kontinentális értelmezés jelenik meg, azaz Porter a csillogó ékesszólást, a hatásvadász rábeszélést utasítja el, mely nem illik egy prédikációhoz. A stílus kérdése a 19. század elején még másodlagos szerepet töltött be, hiszen a felvilágosodás kora óta élt az az eszmény, hogy az ismeret önmagában is elegendő. Ugyanakkor könyvének felépítése klasszikus struktúrát tükröz. Az első öt előadás a homiletikatörténetet, valamint a textus és a téma közötti feszültséget boncolgatja, majd az ezt követő tizenhét előadásban a retorikai formatan alapján ismerteti a jó igehirdetés tulajdonságait. A prédikáció struktúráján belül beszél bevezetésről *(exordium),* explikációról és propozícióról, a szöveg egységéről és hasznosságáról, érvekről, bizonyításról és konklúzióról. Ezek mellett pedig rendkívül hosszú részt, kilenc terjedelmes előadást szentel a stílus kérdésének. Ezzel is jelzi, hogy számára a legfontosabb kérdés a prédikáció saját stílusának megtalálása és megtanítása. Ezen a téren pedig csak úgy tudja kifejteni saját tanításait, ha közben élesen különbséget tesz a retorikai ékesszólás és a retorikai (kommunikációs) struktúra között. A jelenség jól ismert a felvilágosodás korát követő Európából, illetve a kanti hozzáállásból, mely szerint az orációt, ami az egyén

[226] Ebenezer Porter: *Lectures on Homiletics and Preaching, and on Public Prayer Together Sermons and Letters,* London, Thomas Ward and Co., 1834.

szabadságára veszélyt jelentett, elítélték, viszont a kommunikáció szükségességét érezve a retorikai struktúrát megőrizték. Nos, Porter ezt a retorikai struktúrát megőrizve egy alapjaiban retorikus homiletikát épített fel. Igaz, az ékesszólást a szofisztikával azonosította, ezért szánja a legtöbb időt a stílus kérdésének.

> Én nem ajánlom azt a fajta hamis elevenséget, mely a művészi ékesszólás részeit jellemzi. Az a fajta hiábavaló pompa és dísz az ékesszólásban, mely egy ügyvéd esetében is már megvetendő, az evangélium szolgájánál egyenesen megbocsáthatatlan. Azoknak, akik az apostolokhoz hasonlóan kívánnak beszélni, össze kell-e gyűjteniük a retorika azon virágait, amelyeken Demoszthenész, Manliusz és Brutusz lépkedett? Mit gondoljunk azokról az igehirdetőkről, akik pompás és érzelemdús szavaikkal mutatják meg a bűnösöknek a fejük felett lebegő isteni ítéletet és a lábaik előtt tátongó poklot? A nyelvnek is megvan a maga illendősége, akárcsak a ruházkodásnak. Ahogy egy bús özvegy megfelelő ruhában gyászol, úgy a prédikátornak sem kellene Isten igéjét pompás szavakkal és érzelemdús díszítésekkel hirdetnie. Én azt az igehirdetőt szeretem, aki az én javamért és nem maga javáért prédikál, aki az én üdvösségemet keresi, és nem a saját hiábavaló dicsőségét.[227]

A prédikáció stílusát nem a csillogó szavak teremtik meg Porter szerint, hanem az igehirdető egyszerűsége, komolysága és őszintesége. Ugyanakkor elveti a metafizikai érvelési formákat, és kijelenti, hogy: „A retorikai érvelés jobb, mint az absztrakt."[228]

Porter már a 19. század közepén a Biblia abszolút tekintélyét kívánja teljessé tenni a homiletika tudományán belül. „A textust láthatóan inkább tiszteletből és szokásból olvassák fel, semmint az isteni ige tekintélyeként."[229] A textusválasztásnál azt javasolja, hogy ne csupán mottót válasszon az igehirdető a prédikációja elé, hanem olyan textust, amelyet aztán mélységeiben kifejt. Nem elegendő az, hogy az igehirdető igazat mond, olyan igazságot kell mondania, amely a Bibliában van. Campbell-lel vitatkozva azt állítja, hogy nem jó módszer a témához, azaz pontosabban a megírt prédikációhoz keresni a textust, mert az nem fogja egybefogni azt. A prédikáció egysége nagyon fontos, ezt pedig a textus biztosítja.

Tartalmilag négyféle prédikációt különböztet meg Porter: dogmatikait, etikait, történetit és buzdítót. A prédikáció formáját tekintve pedig az expozíció és a propozíció részleteit fejti ki, melynél előnyben részesíti a logikai tagolást

[227] Uo., 62.
[228] Uo., 52.
[229] Uo., 24.

a retorikai ágaztatással szemben. Ám azt megjegyzi, hogy a strukturális felépítésnek egyszerre kell megmozgatnia az intellektust és az érzelmeket is.[230] A prédikációnak azonban mindenekfölött evangéliuminak kell lennie.

Porter homiletikai munkásságában azt látjuk, hogy teológiailag a puritanizmus talajában gyökerezik, és ezen a szempontrendszeren keresztül ítéli el a szofisztika csillogását. Ugyanakkor nagyon fontosnak tartja, hogy a prédikáció az érzelmeket célozza meg, és lelki megújulást adjon a hallgatónak. Végzős hallgatóknak küldött egyik levelében,[231] melyben a gyakorlat szempontjából szükségesnek ítélt retorika oktatásáról beszél, arra hívja fel a figyelmet, hogy ne feledkezzenek el arról sem, hogy léleképítő irodalmi alkotásokat is olvassanak, „melyek felmelegítik a lelket", és itt többek között Baxter, Newton, Owen, Taylor műveit ajánlja.

Porter stílushoz való viszonyulásában az figyelhető meg, hogy szükségesnek tart egyfajta mérsékelt és tudatos stílusalkalmazást, mégpedig úgy, hogy az szinte észrevétlen legyen. Ezen a téren Pál apostolhoz és Kálvinhoz hasonlítanám, akikkel együtt tökéletesen ismeri a retorikai struktúrákat és az ékesszólás követelményeit, mégis, az Ige egyszerűségét és tartalmi elsőbbségét tartva szem előtt, egy egyedi, visszafogott, észrevehetetlen stílust kíván megvalósítani.

Sacred Rhetoric – Ripley

A 19. század első feléből még egy könyvet emelek ki az amerikai homiletikai irodalomból, mégpedig Henry Ripley 1849-ben született *Sacred Rhetoric* című művét, azért, hogy jól látható legyen a retorikához való viszonyulás sokrétűsége.

Ripley azzal kezdi munkáját, hogy meghatározza a retorika területét. A retorikát az írás művészetének tartja. Természetesen része – és nagyon sokszor egybe is esik vele – a szónoklás, mely kifejezetten hallgatóság előtti beszédet jelent, de az oráció nála a retorika részterülete. Ezzel a megkülönböztetéssel Ripley már előre jelzi, hogy a retorika legfontosabb eleme nála a stílus lesz, azaz a szépírás igényessége. A mű felosztása a szónok két feladatára terjed ki. Először is a téma- és a textusprédikáció felépítését és stílusát tárgyalja hét fejezeten át, majd a stílusnak szentel egy nagyon hosszú fejezetet. Befejezésül pedig a szónok másik részfeladatát, a prédikáció előadását tárgyalja, természetesen mindehhez a klasszikus retorikai alapfogalmakat kölcsönzi.

A stílusról szóló részben Ripley kifejti, hogy a tartalom és a stílus egyformán fontosak, nem lehet őket külön értékelni. „Olyannyira szoros módon kapcsolódik

[230] Uo., 34.

[231] Ebeneeer Porter: Letter III., Rhetorical studies in the senior year, 1832. in *Lectures on Homiletics and Preaching, and on Public Prayer Together Sermons and Letters,* London, Thomas Ward and Co., 1834, 135.

egymáshoz a gondolat és a stílus, és annyira függ a gondolat hatása a stílustól, hogy nekünk nem szabad a kettő értékét egymással egybevetni. Egyik sem hagyható el a kettő közül biztonsággal."[232] Ezzel a gondolatával közel száz évvel előzi meg saját korát, amikor a 20. század második felében az új hermeneutikai irányzat elválaszthatatlannak tartja a valóságot és annak megjelenési formáját. Ugyanakkor a kettő elválasztásával még erősen a 19. századi objektum–szubjektum viszonyban képes elképzelni az objektumot megfogalmazó gondolat és azt a stílus eszközével formáló nyelv kapcsolatát.

Ripley Buffonnal együtt vallja, hogy „a stílus maga az ember". Itt azt láthatjuk, hogy szerinte a személyiség, azaz a prédikátor etosza a stílusban tükröződik leginkább, és ezért nagyon fontos a stílus kérdése. Az igehirdető a stílusán keresztül képes saját személyiségével hatni a hallgatókra. A 19. századi homiletika kiindulópontja ez. Az igehirdető személyiségére épül fel az igehirdetés épülete. A személyiség itt mint pszichológiai elem kulcsfontosságú az Ige tolmácsolásában.

Tehát az ember maga a stílus. A prédikáció sikeres stílusát két jellemző szavatolhatja: az érthetőség és az energikusság. Az érthetőség, a világosság mindennél előbbre való. Lehet valami teljesen igaz, lehet teljesen részletezett, ha a hallgatóság nem érti meg, a beszéd nem éri el a célját. Ide tartozik az absztrakt beszéd is. A kifinomult beszéd viszont világos és érthető. A prédikátor célja, hogy megértsék. Ripley felhívja a figyelmet arra is, hogy a túldíszített beszéd sem szolgálja az érthetőséget és a világosságot. Nem az a cél, hogy valami díszes legyen, hanem az, hogy érthető.[233] Augustinust hozza fel példaként, aki szerint a hallgatósághoz való alkalmazkodóképesség alapfeltétel egy prédikátor estében.[234]

A stílus másik elengedhetetlen jellemzője az energikusság. Igaz ugyan, hogy a prédikációnak nem minden részénél van szükség az energikusságra, de a legfontosabb részek kifejezésénél és átadásánál ez elengedhetetlen.[235] Itt Ripley élesen megkülönbözteti a költő és a prédikátor energikusságát. Az előbbire nincs szükség, hiszen nem a feszültségtől vibráló, hanem a természetes adottságokból és a lelki érzékenységből táplálkozó energikusságra van szükség. Ripley szerint nem szabad a prédikáció minden részét átjárnia ennek a fajta energikusságnak, ugyanakkor kerülni kell az esszéstílust is. Az esszé legtöbbször általános és absztrakt, amely nem felel meg a prédikáció követelményeinek.[236] Inkább a drámaiságot kell egy prédikációba belevinni – mely sok rövid, párbeszédszerű, dinamikus részt

[232] Henry J. Ripley: *Sacred Rhetoric,* Boston, Gould and Lincoln, 1859, 132.
[233] Uo., 138.
[234] Uo., 137.
[235] Uo., 141–142.
[236] Uo., 146.

tartalmaz –, mint fejtegető és magyarázó egységeket.[237] A drámaiság kérdése nem sokkal később Ravasz László *Homiletikájában* is megjelenik, majd pedig a 20. század végi amerikai homiletika karolja fel újra ezt a témát. Fontos látni, hogy hova nyúlnak vissza bizonyos mai gyökerek a homiletika történetében.

A beszédnek viszont mindenképpen elegánsnak, választékosnak kell lennie. Ripleynél ez nem szofisztikát jelent, mert Quintilianusszal együtt mondja, hogy a beszéd célja nem önmagában van. Ellenben ha a könyvben eddig tárgyalt stíluseszközök jelen vannak a prédikációban, akkor a választékosság sem fog hiányozni.[238] A helyes stílust a helyes célok teremtik meg.

Ripley esetében is ugyanaz figyelhető meg, mint amit Porternél is megállapítottam. Igaz ugyan, hogy a könyv felépítése a szónok két feladata köré csoportosul, de mindkettő témája végül is a prédikáció felépítése és stílusa. Míg Porter erős kritikával illeti a szofisztikát, addig Ripley erre kevesebb szót szán, de a mondanivalója ugyanaz. Ripley szerint az igehirdetés struktúrája és nyelvezete a klasszikus retorikai struktúrában épül fel és kap formát, mégis különbözik a világi szónoklattól, mert tárgya és céljai nem világiak. Ez pedig meghatározza a stílusát is. Vagyis a szofisztika nem képes megoldani a homiletika feladatát, csak a tudatosan alkalmazott, az igehirdetés alázatához és komolyságához jól illő stílusnak van helye a prédikációban. Míg Porter a disztingválás útján haladva határozza meg a homiletika sajátosságait, addig Ripley a harmonizálás útján határozza meg a prédikálás ismérveit a retorikával kapcsolatban.

A személyiség retorikája – Beecher

Beecher munkásságát átfogóan tekintve azt mondhatjuk, hogy a következő csaknem teljes évszázad amerikai homiletikáján látszik a keze nyoma. Old szerint Beecher hatása a középkori *Ars praedicandi* hatásával vethető egybe, ugyanis néhány évszázaddal később megalkotta a modern Amerika *Ars praedicandi*-ját, és ezzel meghatározta a *Great American School* legfontosabbnak tartott igazságait a prédikálás terén.

Henry Ward Beecher Új-Anglia jól ismert és nagy hatású prédikátorának, Lyman Beechernek a fia. Az apa a második nagy ébredés egyik kiemelkedő alakja, Timothy Dwight tanítványa. Édesapjáról, Lymanról a későbbiekben a Yale egyetem homiletikai előadás-sorozatot nevezett el.[239] Ennek keretében születik

[237] Uo., 147.

[238] Uo., 148.

[239] Beecher családjáról érdemes még megjegyezni, hogy nővére, Harriet Beecher Stove írta a világhírű *Tamás bátya kunyhója* című művet, bemutatva a nagyvilágnak Amerika szégyenét, a rabszolgaságot.

meg az a két mű H. W. Beecher és Phillips Brooks előadásait homiletikai tankönyv formájában publikálva, amelyeket a következőkben elemezni fogok. Henry Beecher jó értelemben vett liberalizmusa a rabszolgák felszabadításáért való küzdelem mellett teológiai talajon is megmutatkozott.[240]

Beecher tanulmányai és a határvidéken végzett rövid szolgálata után Brooklynban lett igehirdető egy kongregacionalista gyülekezetben, és az ott eltöltött negyven esztendő alatt Amerika akkori legnagyobb gyülekezetét építette fel. Több mint 5000 ember látogatta a vasárnapi istentiszteleteket.[241]

Beecher nem volt ízig-vérig teológus. Önmagát kálvini talajon álló igehirdetőnek tekintette, de homiletikai főművében[242] kifejti, hogy egyáltalán nem érdekli a Jonathan Edwards-, a Timothy Dwight- vagy akár a Princeton-féle kálvinizmus mint rendszeres teológiai fogalom. Beechert a Jézus életére alapozott etikai vallásosság foglalkoztatta. Életének legfontosabb célja, amelyet hirdetett is, amerre csak járt, a progresszív evangelikalizmus *(Progressive Evangelicalism)*. A keresztyénség legnagyobb igazsága, hogy Isten szereti az embert, és ezt a szeretetét Jézusban mutatta meg. Ez a fajta informális teológia válik igazán krisztocentrikussá Beecher szerint. Új-Anglia 18. századbeli társadalmi és hitéleti gondjaira a régi vallásosság profetikus erővel hatott, és ennek ereje megmutatkozott az ún. *Second Great Awakening* ébredési mozgalmában.[243] Ám Beecher szerint ezen túlhaladt az idő, a protestáns ortodoxia szemléletmódja helyett az Isten országát eszkatologikus közelségben tudó szemléletmódnak kell teret hódítania. „A prédikációk egyszerűen eszközök; és az igehirdető dolga nem a prédikáció elkészítése, még csak nem is a prédikálás, hanem az emberek megmentése."[244] Senki nem prédikál magáért a prédikációért, sem az igazságért, még csak nem is egy igaz rendszerért, hanem annál inkább a hallgató szívéért és életéért.[245] Az igehirdetőnek előbb ébresztenie kell, majd pedig építenie, azaz tanítania.[246] Jól tapasztalható Beecher gondolataiban az a fajta korabeli evidencia, mely szerint a prédikáció célja a hallgató akaratának keresztyén etikai síkban való mozgatása. Ez jól illett az amerikai gyakorlati orientációjú, „ébredés szemléletű"

[240] Darwin eredményeit nem az igaz hit elleni támadásként kezelte, hanem a bibliai leírásokkal egybevehető, kiegészítő természettudományos és hasznos munkának. Szerinte az Írásnak és a tudományoknak, legfőképpen etikai területeken, egyforma következtetésekre kell jutniuk l. Old: *The Modern Age*, 472.

[241] Uo., 471.

[242] Henry Ward Beecher: *Yale Lectures on Preaching, Delivered Before the Theological Department of Yale College, New Haven, Conn., As the First Series in the Regular Course of the Lyman Beecher Lectureship on Preaching*, New York, J. B. Ford and Company, 1872.

[243] Ennek idejét az 1790-es és az 1840-es évek közé teszik

[244] Beecher: *Preaching*, 38.

[245] Uo., 4.

[246] Uo., 6.

keresztyénséghez, szemben a spekulatívabb európai keresztyénséggel. Ugyanakkor a leírtak is mutatják, hogy az amerikai homiletika a polgárháború után a társadalom folyamatos liberalizálódásának szituációjában keresi a lehetséges megoldásokat és fogásokat, amelyek segítségével hatásosan képes megszólalni.

Igaz, hogy Beecher nem volt alapos és éles szemű teológus, de legalább jó szónok volt. Legtöbbször rögtönzött prédikációi is azt bizonyították, hogy kiemelkedő tehetséget kapott a beszéd hirtelen összeállítása és elmondása terén. Ő is témaprédikációkat mondott minden alkalommal, ahogy azt a *Great American School* mozgalom prédikátorai kivétel nélkül tették. Kiadott sorozatait tekintve láthatjuk, hogy témáit véletlenszerűen válogatta össze, ezt legtöbbször azzal indokolta, hogy azt mondta el a gyülekezet előtt, amit éppen szükségszerűnek látott. Ezt a fajta szituációértelmezést viszont mindenképpen kritikával kell kezelni, hiszen az, hogy mit tart fontosnak a prédikátor, attól függ, amit ő az adott szituációról képes megérteni (hermeneutikai értelemben). Isten Igéje viszont ennél gazdagabb, hiszen ott nem a prédikátornak kell a helyzetet elemeznie, hanem azt elemzi maga az Ige is. Ma is sokan gondolják úgy, hogy adott politikai, kulturális, természeti stb. kérdésekben kell, hogy megnyilvánuljon az igehirdető. Az elsődleges cél viszont ezekhez képest az, hogy ezeket a szituációkat abban a „nagy szituációban" értelmezzük, amelyben Isten tekint az emberre, a közösségre, a teremtett világra. Éppen ezért a szituáció értelmezésekor sem lehet az igei értelmezést elhagyni.

A *Great American School* mozgalom egyik legmeghatározóbb princípiuma a homiletika terén az igehirdető személyiségének kiemelkedése. Beecher szerint az igehirdető ugyan tanító, de több is egy tanítónál. A tanító csupán egy gondolatot, egy igazságot ad át, míg az igehirdető egyszerre saját magát is átadja a hallgatónak. „Az igehirdető egy művész, nem a tartalom és a forma művésze, hanem a lélek művésze."[247]

Egy másik érvet is felhoz arra, hogy miben különbözik a tanító az igehirdetőtől. Az erkölcsi igazságok képesek a személyiség részévé válni, a fizikai vagy tudományos igazságok nem. A szám, a súly, a dimenzió nem képes kapcsolatba kerülni az igehirdető vagy a hallgató személyes érzéseivel, de a remény, a félelem, az öröm, a szeretet vagy a hit annál inkább. Az igehirdető az igazság személyes reprodukciója. [248] Isten Igéje az Írásban halott betű.[249] Papír és tinta. Az igehirdetőben válik újra élővé, amint az volt akkor is, amikor a próféták vagy

[247] Uo., 2.
[248] Uo., 3.
[249] Uo.

az apostolok először hirdették. Minden igaz prédikáció magán hordja az igehirdető személyiségének jegyét. „Krisztus benned." Az az igazság, amit a történeti Jézus képviselt, ma már az igazság „benned".

Ebben a gondolatában erős kanti hatás fedezhető fel, melynek értelmében az „objektum" (értsd szubjektumon kívül eső világ, többek között akár Isten) csak annyiban lehet igazsággá, amennyiben azt a tudat és a szubjektum szemléletében befogadják. Azért fontos látnunk ennek a gondolkodásnak a kezdeteit, mert egy bő évszázaddal később újra visszaköszön az amerikai ún. új homiletikában, amelyben az Írás szava önmagában nem erő, hanem csak akkor válik újra hatalommá, amikor az hatalmat gyakorol a hallgató élete felett. Azaz a hallgatóban értelmezett és megismert világ lesz újra a valóság és az igazság letéteményese.

Beecher Pált, Pétert és Jánost hozza példaként arra, miként lehet a személyiséget egy igehirdetésen belül hatásosan használni. Mindegyik másképpen prédikált, mégis mindegyik belevitte saját személyiségét, és ennek volt egyedül haszna – állítja Beecher. Krisztus általuk jelent meg a hallgató előtt.[250] Beecher szerint a keresztyénség a kezdeti időszakban nem a tanai által hódított, hanem a tanítványok személyisége volt a legmeggyőzőbb.[251]

Nagyon éles vonalat húz a katolikus és a protestáns egyház között, az előbbit hierarchikusnak, az utóbbit evangéliuminak tartva.

> [...] a Hierarchikus rész minden formájában a felszentelések adminisztrációjában és a liturgiai (áldozati) rendszerben, míg az Evangéliumi rész lényegében az egyik ember másikra gyakorolt hatásában bízik. Mindkettő isteni hatalomban bízik, de míg az egyik elsősorban az egyház rendszerében érzi ezt, addig a másik az élő emberben véli felfedezni azt.[252]

Beecher különbséget tesz a művész és a „gépi munkás" igehirdető között. Az előbbi erővel képes prédikálni, míg az utóbbi vasárnapról vasárnapra csak letudja azt rutinból. Az erő a pszichológiai prédikációban van szerinte, mely az igehirdető egyre növekvő intelligenciájából és tapasztalataiból ered. Ez a fajta prédikáció egyre tehetségesebbé teszi az igehirdetőt céljainak elérésében.[253] Ugyanakkor nemcsak az igehirdető lelki, pszichikai állapotának kell alkalmasnak lennie, hanem az egész a testi egészségtől is függ. A könyv VIII. része az egészség és a prédikálás összefüggéseit mutatja be. Beecher szerint a mentális erő is a fizikai egészségességtől függ. A gondolatok és az igazságok feltárásának folyamatában

[250] Uo., 8.
[251] Uo., 13.
[252] Uo., 14–15.
[253] Uo., 19.

a legnagyobb előnnyel az egészséges igehirdetők rendelkeznek.[254] Ma talán több mint mosolyra indító ez a több mint huszonhét oldal a könyvben, de azt mindenképpen megmutatja nekünk, mennyire fontos szerepet játszott ebben a korban a személyiség kérdése. Egészen annyira, hogy Beecher a legapróbb részletekig kidolgozta a személyiség és a prédikáció kérdését.

Beecher esztétikai álláspontját a következőkből ismerhetjük meg. Az ékesszólást – mondja – régen úgy fogalmazták meg, mint a beszéd általi megindítás, rábírás művészetét. Az igehirdetésnek azonban más célja is van, mégpedig az, hogy az embert egy alacsonyabb szintről egy magasabb szintre juttassa el. Az igehirdetés egy olyan művészet, mely az embert egy nemesebb emberiességre inspirálja.[255] Nincs olyan művészi forma, amely megengedhetné magának, hogy mellőzze az igehirdető erkölcsi szépségét. Isten munkája mindig a szépség felé halad, amely a tökéletesség jele, és bár a prédikációban a szépség nem lényegi elem, mégis a teremtés magasabb formáinak a jele és pecsétje.[256] Az igehirdetőnek az a feladata, különösen az illusztrációk segítségével, hogy a képzelőerőt mozgásban tartsa, mert ezt az isteni szépséget az anyagban nem képes ábrázolni, csakis a képzelet világában. Beecher itt az idealizmus területét nevezi meg, melyen a láthatatlan és a szép egyszerre van jelen. Szerinte minden nagy igazság gyönyörű.[257] A Lélek, ha láthatnánk, a szeretet, az önmegtagadás, a puritánság: ezek mind-mind gyönyörűek. A legjobban úgy segíthetsz a hallgatóidnak, ha mozgásban tartod bennük a képzelet működését, és az igazságokat érzékelhetővé teszed a képzeletükben, mert csak ez képes visszaadni a szép és az igaz valóságos ízét."[258]

A stílusról Beecher korához hűen gondolkodik. Nála a stílus a tartalomtól abszolút elválasztható külső forma. Következő analógiáját Arisztotelésztől kölcsönzi: „A stílus a beszédben jelentkező gondolatoknak csupán külső formája. Ezért mindig az igehirdető személyiségéhez kell alkalmazkodnia, mert a stílus maga az ember. Ezért mondhatjuk, hogy a legkevésbé feltűnő stílus a legjobb az összes közül."[259] A jó stílus olyan, mint a természetes fény és színek kinn a napsütéses szabadban, a művészieskedő pedig olyan, mint a katedrális ablaka, melyen átsüt a nap, és különböző színfoltokat eredményez, de abból mindenki érzi, hogy nem természetes. Beecher óva int az irodalmi stílus használatától, ehelyett inkább a hétköznapi élet nyelvét javasolja használni, mert azt mindenki megérti. A jó prédikáció egyenesen halad előre. Nem forog önmaga körül, és nem

[254] Uo., 185.
[255] Uo., 29.
[256] Uo., 30.
[257] Uo., 159.
[258] Uo., 160.
[259] Uo., 228.

járja be ugyanazt az utat többször körbe és körbe. A stílusnak egy célja lehet, hogy megérintse a hallgató képzelőerejét – vallja Beecher –, és ezáltal válhasson részesévé a prédikátor személyiségén keresztül a bibliai igazságnak.[260] Ehhez pedig az otthon használt szavak a legalkalmasabbak, mert visszhangként hívják elő a tapasztalatokat és az élményeket.

A másik legfontosabb princípium az igehirdetés gyakorlatában a szeretet megélése. Beecher itt Pál apostol Efézusiakhoz írt levelének 4. részéből idéz, mely arról szól, hogy a szolgálók egymást építsék szeretetben. Az egész igehirdetői gyakorlat azon áll vagy bukik, hogy az igehirdető képes-e szeretetben végezni a szolgálatát.[261] Ez a lényeg. Nem a jó etosz vagy a jó magatartás teszi hatásossá az igehirdetést, hanem a szívből jövő szeretet. Ebben van az erő, mely képes áradni a gyülekezetben. Egyedül a szeretet képes szabaddá tenni az igehirdetőt, hogy azt mondhassa, amit szeretne.[262]

Beecher homiletikája erősen hatásorientált. Ez nagy részben a kor társadalmi szituációjának is köszönhető, amelyben társadalmilag a formálódó liberalizmus, valamint az egyházi talajon végbemenő, főleg etikai téren bekövetkező változások (ébredések – *awakening*) a meggyőző személyiséget állították példaképül. Ez a személyiségre való erős koncentráció főleg a német idealizmus hatására Beecher homiletikáját is meghatározza. Így tehát az igehirdetés hatásának retorikai eszközeit a prédikátor etoszából kívánja előteremteni. Beecher nagy hatást gyakorolt a következő évszázadban az amerikai homiletikára, amellyel majd az új homiletikában találkozunk újra.

Igazság a személyiség által – Brooks

Phillips Brooks Új-Anglia egyik leggazdagabb családjából származó igehirdető, akinek felmenői nagy szerepet játszottak az andoveri teológiai szeminárium alapításában. Családjának gazdagsága ellenére rendkívül szerény és puritán életmódon nevelkedett fel. Érdekes viszont, hogy homiletikai munkásságában nem hivatkozik a 16. századbeli puritán igehirdetőkre, sőt idézetei inkább a francia teológusokra, így például Bossuet-re, Massilonra, Bourdaloue-ra korlátozódnak, és akit a legtöbbször idéz, az Fénelon.

1877-ben meghívták, hogy homiletikai előadásokat tartson a Yale egyetemen a Beecher előadás-sorozat keretében. Az elhangzottakat 1891-ben adták ki,[263]

[260] Uo., 230.
[261] Uo., 238–239.
[262] Uo., 255.
[263] Phillips Brooks: *Lectures on Preaching, Delivered Before the Divinity School of the Yale College in January and February 1877*, New York, E. P. Dutton and Company, 1878.

s ez a mű annyira meghatározó lett az amerikai homiletikában, hogy még ma is rengetegen idéznek belőle. Mi is hát a prédikálás? – kérdezi rögtön az elején. „A prédikálás az igazság kommunikálása egy ember által egy másik embernek."[264] Homiletikai alapjai ebben a mondatban meg is találhatóak. Két pillérre építi fel rendszerét: az igazságra és a személyiségre. Mindkettőre szükség van, ha prédikálásról akarunk beszélni. A legnagyobb igazság is, ha nem embertől emberig érkezik, nem nevezhető prédikálásnak – mondja. De ugyanez igaz fordítva is, érkezhet embertől emberig is valami csillogó, meggyőző beszéd, de ha nincs benne igazság, nem beszélhetünk prédikációról. A prédikáció az igazság bemutatása a személyiségen keresztül.[265] Brooks az igehirdetés teológiáját egészen Jézusnál kezdi megalapozni, aki kiválasztott néhány tanítványt, akiket tanított, majd elküldte őket, hogy tanítsanak másokat, majd pedig azt akarta, hogy ez a láncolat folytatódjon, míg Ő vissza nem jön. Jézus nem csupán az igazságokat adta át nekik, mint egy tananyagot, hanem a személyiségükben formálta őket, hogy az igazságok ott váljanak felfedezhetővé.[266] Ezt az utat választotta Jézus, hogy az evangélium elterjedjen a földön. „Igaz, hogy a legnagyobb igazságokat dogmatikus formában lehet legjobban kifejezni, mégis a legigazabb állítást soha nem a dogma, hanem a személyes élet fogja hordozni."[267] A személyiség kérdése a kezdetétől fogva meghatározta az egész *Great American School* mozgalmát.

A másik nagyon fontos része Brooks munkájának az, amelyikben a lelkész feladatairól beszél. Itt arra hívja fel a figyelmet, hogy a lelkész két nagyon fontos feladatának – az igehirdetésnek és a lelkigondozásnak – sosem szabad kettéválnia. Azért kell pásztornak lennie, mert máskülönben nem tudna valóságos emberekhez prédikálni, és azért kell prédikátornak lennie, mert ezzel tartja meg tekintélyét.[268] A prédikáció célja pedig az, hogy a prédikátor személyiségén keresztül olyan tulajdonságokat soroltasson fel, amelyek hatást tudnak gyakorolni a hallgatóra. „A prédikáció önmagában és céljában létezik. A cél pedig, hogy meggyőzze és megindítsa a hallgató lelkét. Ezt a célt sohasem szabad szem elől téveszteni."[269] Ám ugyanakkor a stílus önmagában nem cél. Egy prédikáció sohasem önmagáért születik.[270] Erre példaképpen Pál és Péter prédikációit hozza fel, melyek önmagukban is gyönyörűek, de a céljuk mindig a lelkek megmentése. Érdekes képet használ Brooks azt illusztrálva, hogy mi is a prédikáció lényege. Sokszor tűnhetnek fel prédikációink úgy, mintha a gyógyszerekről tartanánk

[264] Uo., 5.
[265] Uo.
[266] Uo., 6–7.
[267] Uo., 7.
[268] Uo., 77.
[269] Uo., 110.
[270] Uo., 111.

előadást beteg emberek számára. Az előadás igaz. Az előadás érdekes. Az előadás témája fontos. Ha a beteg ember megérti az előadás igazságát, akkor jobb beteg lesz belőle, felelősebben és tudatosabban fog viszonyulni a gyógyszerekhez és a gyógyuláshoz is. De a tény az, hogy az előadás ettől még nem lesz gyógyszerré, márpedig az igehirdető feladata az, hogy gyógyszert adjon, nem pedig az, hogy előadást tartson róla. Brooks ezzel arra kívánja felhívni a figyelmet, hogy amíg a prédikáció csupán beszéd az evangéliumról, addig intellektuálisan sokat lehet belőle meríteni, de nem ez a végső cél. A prédikátor célja az, hogy meggyógyítsa a beteget, hitre segítse a hallgatót. Ezzel a képpel Brooks a prédikációnak olyan meghatározását vetítette előre, mely bő száz évvel később jelentkezik majd az amerikai homiletikában, azaz a prédikáció nem szól valamiről, hanem maga cselekszik, vagyis nem más, mint egy esemény.

Brooks részletesen ír a prédikáció elkészítéséről is. Saját iskolájának megfelelően a témaprédikációkról beszél csupán, bár elismeri, hogy néha vannak magyarázó *(expository)* igehirdetések is, melyek előtt feltétlenül ki kell választani a textust. A témaprédikáció előtt viszont nem.[271] A téma kiválasztását Brooks szerint három tényező határozza meg: az emberek szükségletei, az egész keresztyén tanítás szimmetriája és a prédikátor személyisége (hajlamossága bizonyos témákra). A döntő szempont azonban mindig a gyülekezet szükséglete.[272]

Brooks homiletikája kitűnően mutatja be a 19. századi amerikai homiletikai gondolkodást. Kanti talajon a személyiség, a szubjektum ereje a döntő. Így tehát Beecherhez hasonlóan ő is a prédikátor etoszából kívánja előteremteni a meggyőző erő hatalmát, ugyanakkor nála már fontos szerephez jut az igazság fogalma is. A Biblia tartalmazza az igazságot, melyet megfelelő formában, stílusban kell átadni a hallgatóknak. Ám ez az igazság egyértelműen a szubjektum munkájának a gyümölcse. Ebben a formában, stílusban jelentkezik legjobban a személyiség, amely hatást képes gyakorolni a gyülekezetre, azaz etikai síkon történő döntésre tudja őket rávenni. Ahogy Beecher esetében, úgy Brooksnál is az etikai megvalósítás, erkölcsi fejlődés képezi a legmagasabb célt. Ez a saját korában teljesen elfogadott volt, ám mégis úgy gondolom, hogy Isten előbb kívánja a kapcsolatot az emberrel, és csak azon belül történhet meg az erkölcs győzelme. Isten ereje nélkül ez nem lehetséges.

[271] Uo., 149.

[272] Uo., 154. Ezzel kapcsolatos kritikai megjegyzéseimet Beechernél már megfogalmaztam.

Egy homiletikai paradigma – Broadus

A 20. század végi amerikai homiletika egyik legtöbbször megnevezett homiletikusa Broadus volt. Nem példaképként hivatkoztak rá az új homiletika szerzői, hanem egy bizonyos prédikációfelfogás képviselőjeként. Ő nem a *Great American School* képviselője, hanem a déli, baptista evangelikál prédikálás bemutatója. Broadus testesítette meg számukra azt a konzervatív szemléletű homiletikus teológust, akinél a klasszikus retorika a Bibliában található igazság közvetítésének formai eszköztárát jelentette (l. Brooks).

Ám Broadus érdekes módon éppen azzal kezdi művét, hogy annak bevezetésében elhatárolódik a retorika tudományától. Több oldalon keresztül tárgyalja a retorika és a homiletika egymáshoz való viszonyát, illetve az előbbi veszélyeit a homiletikára nézve. „Whately művének jól ismert szakaszai elő-előbukkannak majd ebben a műben is, de sok más kiegészítést is teszek hozzájuk, illetve korrigálom az ott található hibákat."[273] Történeti érveket hoz fel, melyek szerint teljesen érthető volt a görög retorikai kultúra meghonosodása a keresztyén egyházon belül, mivel a keresztyénség hamar kilépett a zsidó keretek közül, és a pogány – hellén kultúrájú – népek között hódított. Rövid időn belül olyan prédikátorai lettek a keresztyénségnek, akik mesteri szinten voltak képzettek a retorikai tudományokban, és így rajtuk keresztül ezek egyre elfogadottabbá váltak az egyházon belül.[274] Aztán az egyháztörténet – Broadus szerint – rengeteg olyan dicsőségre éhes prédikátort vonultatott már fel a szószéken, akiknek fontosabb volt a taps, mint a hallgatók üdvössége. Broadus a retorikát művészetként kezelte, és mint eszközt az etikai keretek közé utalta. „Ez természetesen nem a retorika elutasítása. Mint minden más művészet, ez is a művésztől kapja meg végső karakterét."[275] A személyiség hatása tehát itt is domináns. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy minden prédikátornak el kell sajátítania a retorika tudományát.

> Ami pedig a készséget, tehetséget illeti, a prédikálás egy művészet. A művészet pedig nem képes megteremteni az elme vagy a test képességeit, vagy pótolni őket, ha azok egyszerűen hiányoznak. Fel tudja őket használni a prédikátor előnyére, ha azok léteznek. Ezeknek a képességeknek, egészen pontosan a felépítés és az előadás képességének a fejlesztése és gyarapítása tehát a retorikai tanulmányoknak a feladata.[276]

[273] John A. Broadus: *On the Preparation and Delivery of Sermons*, 12. kötet, Nashville, Broadman Press, 1944.
[274] Uo., 8–10.
[275] Uo., 10.
[276] Uo., 8.

A retorikával tehát lehet jól élni, de visszaélni is. Ezért tartotta fontosnak, hogy felhívja a fiatal prédikátorok figyelmét a retorika veszélyeire, így például a szabályok és formák túlhangsúlyozására, mások utánzására, a művészieskedésre.[277]

Broadus az üzenet közvetítését tartotta a legfontosabbnak, de nem elegendő az igazság ismerete, annak etikus cselekedetté kell válnia. A prédikáció végső célja nála is a cselekvésre való ösztönzés. A prédikáció legnagyobb dicsérete nem az, hogy homiletikailag teljesen korrekt, hanem az, hogy képes megindítani a lelkeket az Isten országa felé.[278] Bár a szabályok fontosak, a flexibilitás a legfontosabb, mert a hatást többek között a környezet, a prédikátor, a hallgatóság, az alkalom és sok minden más befolyásolja, mely hatás bekövetkezését nem lehet merev szabályokkal előírni. Ahogy olvashattuk, Broadus rendkívül fontosnak tartotta, hogy a prédikátor a hatás kedvéért a retorikai szituációt minden tekintetben figyelembe vegye.

A textusról Broadus úgy nyilatkozik, hogy előnyös, ha egy prédikációnak van alapigéje. Ezt az állítását – melyet a 19. századi amerikai homiletika általánosan képviselt – egyrészt történeti érvekkel támasztja alá, melyek szerint ez egy régi szokás, másrészt úgy véli, a textus megadja a későbbi prédikáció szentségét.[279] Ez a fajta alapigéhez való viszonyulás ugyan helyeselt egy textust a prédikáció előtt, de felolvasásán túl semmilyen szinten nem foglalkozott vele. Broadus szerint, akik elvetik a textus használatát, azok szemében a Biblia tekintélye és hasznossága nagyon csekély, valamint úgy gondolják, hogy egy konkrét textus megakadályozza a nagy témák ékesen való kifejtését. Broadus továbbá úgy véli, hogy azok idegenkednek a textus felvételétől, akik félnek a kifejtő prédikációk készítésétől, és ehelyett inkább filozófiai vagy tematikus prédikációkat készítenek. Ugyanakkor Broadus szerint a legfontosabb érv a textus felvétele mellett az, hogy a prédikáció mindig egy bibliai szövegrész tanításának explikálása, illusztrálása és applikálása. „A mi feladatunk, hogy Isten igéjét tanítsuk."[280] A textus felvétele a következőkben segít Broadus szerint: megóvja az igehirdetőt attól, hogy saját bölcsessége alapján tanítsa a hallgatókat, a jól választott textus felkelti az érdeklődést, segíti a hallgatót a kifejtett gondolatok értelmezésében, segít a bibliaismeretben is, megóvja az igehirdetőt attól, hogy eltérjen az Írás témájától, biztosítja a frissességet és megóv a visszatérő gondolatoktól.[281]

Természetesen Broadus is elismeri a téma létjogosultságát. Szerinte a textus alapján írt prédikációnak is kell hogy legyen témája. „Egy prédikációnak lehet

[277] Uo., 10–13.
[278] Uo., 11.
[279] Uo., 16.
[280] Uo.
[281] Uo., 17.

textusa, vagy maradhat textus nélkül is. De mindenképpen kell hogy legyen témája. Valamiről szólnia kell, valami fontos dologról, ami hatással van egy vallásos életre…"[282] Később a formai elemeknél újra visszatér erre a kérdésre, és azt a következtetést vonja le, hogy egy prédikációnak három formája lehet: témát ágaztató és textust ágaztató prédikáció, valamint a magyarázó prédikáció *(expository).* Az első kettő tulajdonképpen a *sermó*nak felelne meg, míg a harmadik a *homília*nak. A prédikáció témáját pedig legjobb egy mondatban – magyarul tételmondatban – kifejezni, mert ez fogja garantálni a prédikáció egységét.[283] A téma vagy a tétel négyféle lehet: dogmatikus, erkölcsi, történeti és tapasztalat- vagy élményközpontú.[284] A tételmondat mellett Broadus szerint fontos szerepe van még a címnek és a felosztásnak is. Míg a cím figyelemfelkeltő és így az érdeklődést kelti fel, addig a „propozíció a prédikáció lényege".[285]

A tételmondat az eddig írtakban nem játszott ekkora szerepet, mint itt most Broadusnál. Pedig nagy szerepe volt a 19. századi homiletikában, hiszen a szubjektum világról képzett ismeretét az állításban képes valóságosan megteremteni. Ez az állítás, vagy ahogy a korabeli magyar nyelv szakszóként használta: ítélet, a valóság megteremtését jelentette a filozófiai gondolkodásban. Amit a szubjektum képes gondolatban közölni, az jelenti számára a valóságot. Ám ebben az időben a gondolat, azaz a forma és annak ruházata, a stílus még merőben két különböző szubsztanciaként jelentkezett.

A következő részekben Broadus a klasszikus retorika alapján tagolja homiletikai kézikönyvét. Előbb az invencióról beszél, vagyis arról, hogy honnan merítheti anyagát az igehirdető. Itt forrásként javasolja az Írás mellett a rendszeres teológiát, a filozófiát és az etikát, a tudományokat, a történelmet és a biográfiákat, korábbi igehirdetések tanulmányozását, a képzeletet mozgató irodalom olvasását, de természetesen úgy véli, hogy a könyvek mellett a legfontosabbak a személyes élmények.[286] Itt beszél az eredetiségről és a plagizálásról is.[287]

Az invenció után a szónok második feladatáról ír. A részek logikus és helyes elrendezéséről értekezik, és külön részben foglalkozik a bevezetéssel, a tárgyalással és a befejezéssel. A formai kritériumok mellett sorra veszi a részek, vagyis az explikáció, az érvelés, az illusztráció és az applikáció funkcionalitását is. Broadus itt is retorikai fogalmak alapján fejti ki, miért is van többek között szükség az érvelésre, ugyanakkor homiletikai toposzokat is megnevez, amelyekből

[282] Uo., 50.
[283] Uo., 52.
[284] Uo., 59–75.
[285] Uo., 56.
[286] Uo., 76–82.
[287] Uo., 83–93.

a prédikátor érveit merítheti. Érvelésre azért van szükség, mert korának embere már nem kételyek nélkül fogadja az evangéliumot, ahogy az korábban tapasztalható volt. Olyan hihető és igaz érveket kell felsorolni, amelyek meggyőzik a hallgatót. Az érvek helyeként pedig négy forrást nevez meg: a bizonyságtételt, az indukciót, az analógiát és a dedukciót.

Broadus külön tárgyalja az illusztrációkat is. Véleménye szerint az illusztrációk nem csupán megmagyaráznak valamit, hanem bizonyítanak is. Ugyanakkor nagyszerű eszközei annak, hogy díszítsék és vonzóvá tegyék a beszédet. Képesek felkelteni a figyelmet is és az érzelmeket is, végül pedig megkönnyítik a hallgató számára, hogy emlékezzen a prédikációra.[288]

Nagyon jellemző és saját korát hűen kifejező gondolatokat olvashatunk Broadustól az applikációról írt részben. Spurgeonnal kezdi és vallja: a prédikáció ott kezdődik, ahol az applikáció kezdődik. „A prédikálás lényegében személyek közötti találkozás, melynek során a prédikátor akarata az igazságon keresztül hatást kíván gyakorolni a hallgatóra. Ahol nincs ilyen felszólítás, ott nincs prédikáció. Természetesen ez igaz az evangéliumi *(evangelical)* prédikációkra is."[289] Broadus az alkalmazás legfontosabb céljának a meggyőzést, a megindítást tartja. „Az applikáció legfontosabb részét úgy nevezzük, hogy megindítás *(persuasion)*. Nem elegendő meggyőzni *(convince)* bárkit is az igazságról, de az sem elegendő, hogy megmutatjuk, hogyan vonatkozik ez az igazság rá, vagy hogyan kellene gyakorlatilag cselekednie. Nekünk »meg kell őt győznünk!«"[290] Broadus azt javasolja, hogy mivel az exhortáció nem minden esetben elegendő, a prédikátor merje sürgetni vagy akár kényszeríteni a hallgatót a cselekvésre. Természetesen csakis olyan eszközökkel, amelyek a Bibliában is megtalálhatóak. A Bibliában pedig olyan elemek is vannak, amelyek alkalmasak arra, hogy valakit érzelmileg megindítsanak és cselekvésre indítsanak. Ezeket az elemeket Broadus szerint érzelmek nélkül nem szabad elmondani.[291]

A szónok harmadik feladatát, a formába öntést, a stílust is részletesen tárgyalja a könyv IV. részében. Broadus a stílus latin etimológiájából kiindulva alkot analógiát: ahogyan mindenki jellemző és meghatározható kézírással rendelkezik, úgy mindenkinek megvan a maga stílusa is.[292] A stílus azt jelenti, hogy egy személyiség gondolatai miképpen jelennek meg. Persze hiba lenne azt gondolni,

[288] Uo., 197–199.
[289] Uo., 210–211.
[290] Uo., 215.
[291] Uo., 217.
[292] Az analógia görög megfelelőjét már Arisztotelész is használta, Hermeneutikája elején olvashatjuk, és nem kizárt, hogy Broadus is tőle vette át a képet. l. Arisztotelész: *Organon I. Kategóriák, Herméneutika, Első analitika,* fordította Rónafalvi Ödön és Szabó Miklós, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979.

hogy ahány individuum, annyiféle stílus létezik. Broadus szerint például a nagy zeneszerzők is mind különböztek egymástól, de a zene szabályainak alávetették magukat. Ugyanez vonatkozik az igehirdetőkre is. Mindegyiknek meglehet a maga stílusa, de hatásosan csak akkor tudják azt használni, ha figyelembe veszik a nyelv alapvető szabályait, illetve az egész szituációt, amelyben a nyelv jelen van.[293] Így például a prédikátor személyisége mellett a stílust meghatározza a prédikáció alkalma, a hallgatóság karaktere és maga téma is. A stílust Broadus szerint kétféle minőség jellemzi: a grammatikai és a retorikai. Az előbbi a nyelv helyességéért és tisztaságáért felelős, míg az utóbbi a nyelv hatásáért.

A prédikáció stílusát Broadus, láthatóan Ripley-től kölcsönözve, a tisztaság és világosság, energikusság és elegancia kritériumaival jellemzi. A jó stílus Broadus szerint olyan, mint a tiszta levegő, érezzük és élvezzük, de nem vesszük észre, hogy ott van. Itt a hallgatósághoz való alkalmazkodóképesség játssza a legfontosabb szerepet. Az energikusságra azért van szükség, mert bizonyos témákat nem lehet szenvedélymentesen elmondani. Az eleganciára pedig elsősorban a képzeleterő megindítása miatt van szükség – véli Broadus. A képzelet pedig a látással, nem pedig az értelemmel gondolkodik. Itt kell leginkább kontroll alá helyezni a prédikációt – mondja –, mert mind a túl elegáns beszéd, mind a túlzottan megindított képzelet könnyen a manipuláció eszközévé válhat. Broadus keveset foglalkozik a szónok negyedik feladatával, a memorizálással, viszont a mű végén annál több energiát fordít az ötödikre, az előadás, az elmondás kifejtésére.

Ugyanazok az alapok találhatóak meg Broadusnál is, mint amelyek az előzőekben tárgyalt 19. századi amerikai homiletikusoknál voltak tapasztalhatóak. A kommunikációra szükség van, mert egy tudomány a saját eredményeit közölni kívánja. Ezt a közlést nyelvi úton teszi, éppen ezért a hatásos nyelvi közlés tudományára, a retorikára szükség van. Jól látszik, hogy a tartalom és forma teljes egészében elkülönül egymástól, még akkor is, ha Ripley vagy Brooks esetében vannak olyan jelek, melyek nem erre mutatnak. Az elemzett szerzők könyvei azt a klasszikus értelemben vett felosztást mutatják, mely külön kezeli a történeti, a formai és az anyagi homiletikai részeket.

Az üzenet célba juttatásának egyik legfontosabb eszköze a prédikátor személyisége, ugyanis ezen a személyiségen keresztül jelentkezik a beszédnek a stílusa, azaz a formája, mely mélyen a prédikátor etoszában gyökerezik. A 19. század meghatározó gondolkodása jelenik itt meg a stílus kapcsán: Goethe szerint a stílus a gondolat ruhája, Coleridge szerint a stílus a gondolat megtestesítője.

A 19. századi amerikai homiletika szintén gyanúval tekintett a csillogó retorikai szofisztikára. Mindegyik tárgyalt műben fontos hangsúlyt kap, hogy a stílus

[293] Broadus: *Sermons,* 226.

akkor hatásos és eredeti, ha nem is látszik. Ugyanakkor mindegyik szerző fontosnak tartotta, hogy a prédikáció egyéni stílusára utalásokat, előírásokat tegyen. Fontosnak tartják a képek, illusztrációk vagy a képzeletet mozgató eszközök használatát, de csak addig, amíg ezek az érthetőség és a szöveg tisztaságának rovására nem mennek. Alapvetően tehát azt állapíthatom meg, hogy a 19. századi amerikai homiletika adott és ismert anyagként kezelte a prédikáció anyagát, melyben teljes biztonsággal mozgott. Ez a valóság számára a szubjektum által befogadott és megállapított (ítéletben kifejezett) valóság volt, mely a nyelvvel mint kifejező móddal úgy állt kapcsolatban, mint a lényegi cél a saját eszközével.

A 19. század európai és amerikai homiletikáját témám szempontjából vizsgálva a következő megállapításokat tehetem.

A század elejét alapvetően befolyásolta a racionalizmust felváltó romantika kultúrája. Ennek pszichológiai alapvetése és az érzelmek dominanciája az igehirdetéstől mindenképpen aktuális válaszokat várt. Schleiermacher egész munkásságát ennek a válasznak szentelte. Gondolkodását alapvetően meghatározta az emberre, az igehirdetés hallgatójára való koncentráció. Hermeneutikai szemléletmódja a teológiát és a homiletikát az ember mint befogadó szempontjából vizsgálta és határozta meg.

Ennek az emberközpontú teológiai közelítésnek észszerű következménye volt az ember életében zajló folyamatok (tudat, erkölcs, psziché stb.) állandó kritikai vizsgálata. Éppen ezért a kanti imperatívusz alapján Isten mint a legfőbb erkölcsi érték lesz az okozója az igehirdetésben megtörténő erkölcsi, etikai megújulásnak. Schopenhauer filozófiája szerint a világ képzet, melynek a megismerésében az akarat dominál. Ezt mind Európában, mind Amerikában erősen támogatta a kialakuló liberális demokrácia, amelyben az új értékeket a szószékek is nagy erővel képviselték. Ennek az etikai keresztyénségnek a hétköznapjaihoz szervesen hozzátartozott a meggyőző beszéd, amelyben az igehirdetésnek a funkciója az volt, hogy a Bibliában megtalálható etikai értékeket a hallgatók életében megvalósítsa.

A romantikus ember a vallást is az érzelmein keresztül tudta definiálni, ezért azok szerepe nagyban felértékelődik. A korabeli igehirdetésekben ennél fogva a pátosz szerepe kap nagy hangsúlyt, mintegy ellenhatásként a megelőző kor racionalista (logosz) hegemóniájára. Schleiermacher ebben is mert újítani, azaz a megfelelő stílust találta meg ahhoz, hogy kora intellektuális körét elérje és megszólítsa.

A pátosz mellett az etosz szerepe értékelődik fel az igehirdetés folyamatában, amelyben az igehirdető személyének életében kifejezésre jutott értékek képesek csak a hallgatók életében változásokat okozni. A stílus is a személyiséggel kapcsolódik egybe, hiszen a kifejezésre jutott gondolat a személyiség ismertetőjegyein keresztül képes formálódni, vagyis az esztétikai síkban megjelenni.

A stílusról, ha nem is egyformán, de egyértelműen visszafogottan nyilatkoznak az általam megvizsgált homiletikusok, abban viszont mind egyetértenek, hogy a stílus (nyelv, forma) eszköz az etikai értékekhez vezető lépcsőfokokon. Éppen ez okozza azt a tagolódást, mely szerint az etikai igazság értékét az esztétikai eszköz segítségével a személyiség alkalmassága juttathatja érvényre. Ebben a tagolódásban az arisztotelészi hármas (logosz, pátosz, etosz) tökéletesen megjelenik, ám ezek az elemek nagyon élesen el is válnak egymástól. Az Európában bekövetkezett igeteológiai fordulat után ez a tagolás hasonló módon megmarad, csak a hangsúlyok változnak radikálisan. A logosz kapja a legnagyobb figyelmet, majd az Isten által formált etosz is kulcsfontosságú, ám ellenhatásként éppen a pátosz értékelődik le szinte teljes egészében.

A NÉMET HOMILETIKA A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTT

> Schleiermachertől kezdve a theologiai gondolkozás fokozatosan átveszi a modern tudományos gondolkodás módszereit, osztozik annak racionalizmusában, természettudományi empirizmusában és immanentizmusában. A maga szubjektív antropocentrikus beállítottságával bevonja a vallást és vele együtt az Abszolutot [...] a relativitás világába. A theologia válsága ilyenformán egyre inkább nyilvánvalóbbá és tarthatatlanabbá lett. A modern tudományos gondolkodás módszereivel vizsgált kijelentés elveszti a maga önérvényességét, ezzel kiesik a theologia alól a maga sui generis előfeltétele, és a theologia egy tudományággá, a keresztyénség pedig egy vallássá lesz a többi között.[294]

A 20. század elejét meghatározó pozitivista és liberális világ- és teológiaszemlélet az első világháború kataklizmájában szertefoszlott. Összeomlott a német idealizmus egykor hatalmas épülete, az abból kiinduló eszmék, így a 20. század első fele a liberális teológia válságát hozta magával. Ezt az időszakot legjellemzőbb módon a svájci Karl Barth által fémjelzett teológiai gondolkodás határozza meg, mely több-kevesebb késéssel egész Európában érezteti hatását. Ezt az irányt gyakran nevezik barthi vagy igeteológiának, valamint dialektikus teológiának.

„Deus dixit" – Barth homiletikája

Sokszor nevezik Barthot a neoorthodox vagy újreformátori irány képviselőjének is. Ha sok esetben párhuzamot is lehet vonni e két előbbi irányzat és a Barth által képviselt teológiai látásmód között, meglepő módon Barth mégiscsak liberális teológusnak tekintette önmagát.

[294] Bartha Tibor: *Az Isten Igéje és igehirdetésünk (Kísérlet a barthi teológia homiletikai problémáinak megértésére),* Debrecen, Különlenyomat a Theologiai Szemle, XIV. évfolyamának 1938. évi, második pótfüzetéből, 1938, 6.

> Ő maga élete végén liberálisnak minősítette önmagát, mégpedig mind szabadelvű teológiája, mind politikai útkeresései tekintetében. „Ismerem az orthodox teológiát – e teológián szokásosan a 16. és 17. század teológiáját érti – és tisztelem is. De távol áll tőlem, hogy ebből a teológiából származónak tekintsem magam. Másfelől szilárdan meg vagyok győződve róla, hogy orthodox vagyok, hiszen számos ösztönzést kaptam ettől a teológiától [...] Olyan értelemben voltam liberális, hogy elolvastam őket, és sok minden jót találtam bennük. Azt viszont komikusnak tartom, ha azt mondják rólam, hogy neoorthodox lennék." (Utolsó vallomás – elhangzott a „Liberális teológia"-ban megjelent interjúban, 1969).[295]

Karl Barth első jelentős műve, mely vitába bocsátkozik az őt megelőző legalább száz esztendő teológiájával, a római levélhez írt kommentárja, amelyben felvázolja teológiai programját. Ennek első kiadása 1919-ben jelent meg, de az 1922-es második kiadásban az előzőt szinte teljesen átírta. Ennek a programnak a szíve a kijelentés, azaz Isten Igéje. Ezt tartja Barth a teológia feladatának, és élénk vitába száll a schleiermacheri vallásfelfogással, melyre az emberi élményekben, érzelmekben megvalósuló istentapasztalás a jellemző. Később megjelenő, de befejezetlen *Kirchliche Dogmatik* című terjedelmes művében ugyanezt a programot részletezi.

A 19. századi liberális teológia módszerét és eredményeit Barth nem alkalmazza, sőt a modern teológia atyját, Schleiermachert sokszor nagyon kemény szavakkal illeti. „Nála a legvégzetesebb módon homályban marad, hogy az ember, mint ember [...] menthetetlen nyomorúságban él, nem lesz világos, hogy [...] Istenről beszélni valami egyebet jelent, mint kissé emelt hangon az emberről beszélni."[296] Ugyanebben a művében később már sokkal erősebb kifejezésekkel is találkozunk, amikor is nem tekinti Schleiermachert Lutherhez hasonló reformátornak, hanem Marcionhoz, Ariushoz, vagy Arminiushoz hasonlítja, akinek hangja egy ideig messze hangzik, de aztán elnémul.[297] Barth azonban nemcsak Schleiermacherrel, hanem saját kortársaival is élénk vitában állt, mégpedig abban az értelemben, hogy Bultmannal, Brunnerrel, Moltmann-nal és Tillichhel szemben nemet mondott mindenféle emberi kapcsolópontra vagy hídépítésre, amely az Istent elérhetné az ember felől nézve.

Dogmatikáját az emberi, azaz a vallásos beszéd kritikájával kezdi: „Nem minden emberi beszéd Istenről való beszéd."[298] Ezzel pedig meg is határozta

[295] Friedrich W. Kantzenbach: *Teológiai irányzatok – Gondolkodók, iskolák, hatások Scleiermachertől Moltmannig*, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1996, 173–174.
[296] Karl Barth: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, Christian Kaiser Verlag, 1925, 164.
[297] Uo., 368.
[298] Karl Barth: *Church Dogmatics I., 51.*, Edinburgh, T&T Clark, 1960.

az igeteológia retorikához való viszonyulását. „Az igehirdetés emberi beszéd, amelyben és amelyen keresztül Isten maga beszél, mint a király saját hírvivője szája által, és amit úgy is kell hallgatni, mint amelyben és amelyen keresztül Isten beszél [...] Isten megszenteli az emberi tanúságtételt [...] Az ember akarata ebben az esetben csak annyi lehet, hogy elfogadja ezt a küldetést."[299] Isten ugyan emberi szavak által szólal meg, de soha sincs hozzákötve az emberi szavakhoz. Az igehirdetés fogalmát nem alapozhatjuk az emberi tapasztalatokra – mondja Barth –, mert az egy teológiai fogalom, amelyet csak a hit felől lehet értelmezni.[300] A prédikálás számára a retorika teljes kizárását jelentette, vagyis az a retorika (itt elsősorban a klasszikus retorikai kategóriákra kell gondolnunk), amely Augustinustól kezdve a közép- és modern koron keresztül valamilyen formában meghatározta a homiletikai gondolkodás kereteit, legelőször a 20. század első felében kérdőjeleződik meg a barthi teológia hatására.

A következőkben Barth igehirdetésre vonatkozó, különös tekintettel a retorikát is érintő gondolatait vizsgálom meg röviden. Ezt két művére alapozva teszem. Az 1963-ban kiadott *The Preaching of the Gospel,* majd az átdolgozott és 1966-ban publikált *Homiletics* című munkáját hívom segítségül. A *Homiletiká*t végső alakjában ugyan 1966-ban adták ki német nyelven, de tartalma valójában harminchárom évvel korábban született. Günter Seyfferth Barthtal való folyamatos konzultáció mellett – aki valószínűleg néhány részt át is dolgozott a műben – szerkesztette egybe a több mint három évtizeddel korábbi, 1932/33-as tanévben a bonni egyetemen tartott szemináriumi előadásait *(Übungen in der Predigtvorbereitung).* Barth nagy jelentőséget tulajdonított a homiletikának. Ennek a műnek az előszava is a következőképpen kezdődik: „...a teológia mint egyházi diszciplína művelése minden ágában csakis egyet jelenthet, egy tág értelemben vett prédikációkészítést."[301] Számára tehát az egész teológiai munka nem más, mint előkészület az igehirdetésre. Utolsó éveiben is hasonlóképpen emlékezik vissza: „Célom egyáltalán nem az akadémiai pályafutás volt, inkább lelkipásztor akartam lenni. [...] alapjában véve az egész teológiám gyakorló lelkészeknek szóló teológia" – idézi Kantzenbach.[302]

Egész teológiájának és homiletikájának lényege, hogy Isten más, mint az ember *(totaliter aliter),* ezért is nevezik ezt az irányzatot dialektikus teológiának. Ebből adódóan aztán az igehirdetés is más, mint amit az ember még legjobb tudása ellenére is művelni képes. Barth homiletikai kiindulópontja, hogy *„Deus loquitur – Deus dixit."* Az embernek, az emberinek, a humánumnak teljesen

[299] Uo., 57.
[300] Uo., 46.
[301] Barth: *Homiletics,* 17.
[302] Kantzenbach: *Teológiai irányzatok,*176.

el kell tűnnie az igehirdetésből. E téren állandó figyelmeztetésébe botlunk a fent említett két mű olvasása közben. A prédikációban egyedül Isten szólalhat meg. A prédikáció folyamata az önmagát kijelentő Isten hallgatása.[303] A prédikáció nem jelent új revelációt, hiszen Isten bemutatkozása és megismerhetősége a krisztuseseményben teljesen valósággá vált, hanem annál inkább erről a krisztológiáról való tanúságtételt. Barth minden teológiai gondolata ide vezet el, Krisztushoz. A prédikációnak a kijelentéssel kell megegyeznie. Isten az, aki Önmagát kijelenti. Ő a reveláció alanya és tárgya, illetve az összekötő kapocs is egyben. Éppen ezért a prédikáció nem lehet istenbizonyíték, mert nem lehet a kijelentésen kívüli dolgokkal bizonyítani Isten létét. Ugyanakkor nem lehet a prédikáció Jézus Krisztus esztétikai, képi, impresszív kifejezése sem.[304] Az igehirdetésnek útja van Barth szerint, valahonnan tart valahová. Jézus Krisztus első eljövetelétől indul és egészen Jézus második visszajöveteléig tart. Ez a prédikáció helye és kerete. A prédikáció akkor egyezik meg a revelációval, ha karácsony és az utolsó nap, azaz az inkarnáció és Krisztus visszajövetele, a parúzia között helyezkedik el.[305]

Az igehirdetés nem olyan esemény, amelyben két egyenlő társ találkozik. Az igehirdetésben Isten úrsága (hatalma) és a mi engedelmességünk jelenik meg. Csak az ilyen értelemben vett prédikáció tekinthető kérügmatikusnak, azaz olyan üzenetnek, amelyet a hírnöknek el kell mondania. Amikor így történik, az igehirdetőnek teljes hatalma van, amelyet a küldőtől kapott. „Kéryx"-nek lenni azt jelenti, hogy az Úr dicsőségéből érkezni és tovább menni az Úr napja felé. Ez egy kettős folyamat: Isten már kijelentette magát, és ki fogja jelenteni magát újra. Ennek egyik mai eszköze az igehirdetés, a prédikáció, melynek során Isten beszél, és az ember leborulva hallgat.

Barth igyekezett definitív módon is, a részletekre kitérve meghatározni, hogy mit is jelent szerinte a prédikáció. Rövid történeti áttekintés után ezzel kezdi *Homiletikáj*át:

> 1. A prédikáció Isten Igéje, amelyet Ő maga jelentett ki. Célja, hogy egy adott kor számára releváns módon feltárja egy bibliai szöveg értelmét szabadon elmondott emberi szavak útján, olyan személyek által, akik erre a feladatra hívattak el abban az egyházban, amely engedelmes az Ige hirdetésének küldetéséhez.

[303] Barth: *Homiletics,* 50.
[304] Uo., 47.
[305] Uo., 55.

2. A prédikáció egy próbálkozás arra az egyháznak adott parancsra nézve, hogy szolgálja Isten tulajdon Igéjét egy olyan személy által, aki erre lett elhívva, azáltal, hogy egy bibliai szöveget emberi szavakkal releváns módon fejt ki az adott kor számára aszerint, amit hallaniuk kell magától Istentől.[306]

Barth munkásságának végén ugyan sokkal nagyobb figyelmet szentel a prédikáció emberi tényezőinek, mint annak kezdetén, azonban alapvetően mégsem vonja vissza korábbi nézeteit. A humanitással való megbékélése már jól látszik a 1960-as évekbeli gondolatain.

Barth, mielőtt *Homiletikájában* kitérne a formai kérdésekre, a prédikáció kilenc kritériumát határozza meg, amelyeket én most csak címszavakban sorolok fel. Tehát a prédikációnak:

- kijelentéshez kötötten;
- az egyház keretein belül;
- hitvalláshoz kötötten;
- elhívott szolgálókon keresztül;
- akik hírvivőként;
- egyedül az Írásból merítve;
- az igehirdetők saját eredetiségüket megőrizve;
- egy gyülekezetben;
- Isten Lelke által kell elhangoznia.

[306] Az angol eredetit azért teszem ide, mert a sok mellékmondat miatt a magyar fordítás is kicsit nehézkessé vált: 1. *Preaching is the Word of God which he himself has spoken; but God makes use, according to his good pleasure, of the ministry of a man who speaks to his fellow men, in God's name, by means of a passage from Scripture. Such a man fulfills the vocation to which the Church has called him and, trough his ministry, the Church is obedient to the mission entrusted to her.*
2. *Preaching follows from the command given to the Church to serve the Word of God by means of a man called to this task. It is this man's duty to proclaim to his fellow men what God himself has to say to them, by explaining, in his own words, a passage from Scripture which concerns them personally.*
Karl Barth: *The preaching of the Gospel*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963, 9; Barth: *Homiletics*, 4. Barth 1963-ben kiadott, *The Preaching of the Gospel* című művében ugyanez a következőképpen olvasható: „1. A prédikáció Isten Igéje, amelyet ő maga mondott el; de legjobb tetszése szerint felhasználja benne az ember szolgálatát, aki Isten nevében beszél társaihoz az Írás egyik részlete alapján. Ez az ember betölti azt a hívatását, amelyre az egyház kiküldte őt, mely egyház e szolgálata által engedelmes marad a rábízott küldetéshez. 2. A prédikáció abból a parancsból ered, amelyet az egyház kapott Isten Igéjének szolgálatára, mégpedig egy erre elhívott ember által. Ennek az embernek a feladata, hogy hirdesse társainak mindazt, amit Isten el szeretne nekik mondani, elmagyarázva saját szavaival az Írás egy részletét, amely érinti őket."

A prédikáció formájára vonatkozóan szintén sajátos útmutatásokat ad Barth a tanítványainak. A témaprédikációkat teljes egészében elveti. Nem az Írásról kell beszélni, hanem az Írásból. Nem mondani kell valamit, hanem megismételni. Ha a prédikációban Isten maga kíván szólni, akkor sem a téma, sem a cél nem segít. A mi feladatunk az, hogy kövessük a gondolat különös folyamatát *(movement – Bewegung)* a szövegben, azaz a szöveggel kell haladni és nem a témával, amely kiemelkedik belőle.[307] Ezzel együtt pedig a *sermo* formáját is elutasítja, és az írásmagyarázat egyetlen eszközének a homíliát fogadja el, mely képes a textusban szereplő anyagot egységesen visszaadni.

Szerinte a prédikációt nem lehet darabokra szaggatni, nem lehet pontokban prédikálni. A prédikálás nála egyszerre az explikáció és applikáció, a textus tartalmának alkalmazott kifejtése, de mindez egy egységes, organikus formában, nem pedig a prédikáció részeiben elszakítva egymástól. Ezt az egységet a textus biztosítja. A prédikáció feladata, hogy a textus mozgását *(Bewegung)* kövesse. Ennek az egységnek nem részei, hanem tagjai vannak, amelyek egy egységes testet alkotnak. Így a szöveg alapján ennek az egységnek kell a mozgó, élő, beszélő tagjait, amelyek összetartoznak, szervesen megalkotni. Ennek a mozgásnak a felismerése egyszerre adja meg a textus tartalmának ismeretét és az anyag elrendezését.[308] Barth szerint a prédikációkat *in medias res* kell elkezdeni, nincs szükség bevezetésre,[309] mert többek között félő, hogy ott már rögtön nem az Igéről lesz szó, hanem valami más emberi okoskodás jelenik meg.

A következőkben arra térek rá, hogyan kezeli Barth a homiletika területén az emberi tényezőt. Az eddig leírtak alapján láthatjuk, hogy – különösen munkásságának kezdetén – erősen elzárkózik minden emberi faktor legminimálisabb megnyilvánulási lehetőségétől is. Ezt általában úgy hidalja át, hogy véleménye szerint az igehirdetés folyamatában az emberi tényező az isteni hatalom szolgálatában áll. „Az természetes, hogy személyiségünk és szituációnk kifejezésre jut a beszédünkben, de emlékeznünk kell arra, hogy meg kell próbálnunk szolgaként beszélni."[310] Mivel az igehirdetés az emberi beszéd eszközén keresztül hangzik, szükség van az emberi tényezőre. Az eredetiség[311] kritériumánál Barth olyan dolgokat sorol fel, amelyeknél az igehirdető etoszára minden szempontból szükség van.

[307] Barth: *Homiletics,* 49.
[308] Uo., 126.
[309] Uo., 121–125.
[310] Uo., 129.
[311] Uo., 81–84.

> A megszentelés azt jelenti, hogy az igehirdető, ahogyan van, bűnös emberi természetében arra kap elhívást, hogy az Írást magyarázza. [...] Egy prédikáció biblikussága nem azt jelenti, hogy az igehirdető olyan gondolatokat kap, amelyeket egyébként nem birtokolna, mintegy *gratia infusa* módjára. A prédikációt olyan emberek alkotják meg, akik erre el lettek hívva, és mindegyik saját karakterrel és élettörténettel rendelkezik. Ezt nevezem én eredetiségnek.[312]

Barth szerint az igehirdetőknek nem kell szerepet játszaniuk. Nem kell önmagukat elrejteni a palástjuk alá. Ez egy komédiával érne fel. „Az igehirdetés egy bizonyos személy felelősségteljes szava, aki a mi kortársunk. [...] Te kaptad személyesen a megbízatást, te, úgy, ahogy vagy, nem mint lelkész, nem mint teológus vagy bármiféle lepel és rejtek alatt élő ember, neked személyesen kell betöltened ezt a küldetést"[313] – mondja diákjainak Barth.

Első olvasatra úgy tűnik, mintha önellentmondásba keveredne itt a szerző, hiszen egyszer elítéli az emberi részt, majd kevéssel később kiemeli annak fontosságát. De szó sincs ellentmondásról. Barth feloldja, vagy legalábbis megkísérli feloldani ezt az ambivalenciát, de ehhez látnunk kell azt is, hogy a hatvanas években eljutott teológiájának abba a fejlődési fázisába, amikor az emberi tényezőket *(Die Humanität Gottes)* egyre komolyabban vette. Nem vonta ugyan vissza kialakult és korábban megfogalmazott dialektikus alapelveit, de egyre inkább azt látjuk, hogy az inkarnáció – amit ő annyira hangsúlyozott – következményeit a humanitás területén komolyan vette. Ezt pedig szintén a testté lett Igében találta meg, vagyis Krisztus személyében, ahol az isteni és az emberi megkülönböztethető, de nem elválasztható. Ezt a keresztyénség más területein, így az igehirdetésben is fontosnak tartotta. A fenti idézetek alapján is azt látjuk, hogy itt a humanitás nem áll szemben Istennel, hanem Krisztus személyében a kettő találkozik egymással. Barth az eredetiséget is csak úgy tudja elképzelni, ha Krisztus már jelen van az igehirdető életében. Fekete Károly hivatkozik referencia nélkül Barth egyik mondására, mely nagyon jól kifejezi a dialektika enyhülését: „Hajdanán azt mondtam, hogy az Isten minden, az ember semmi. Ma azt mondom, hogy az Isten minden és ezért az ember sem semmi."[314]

Egy másik fontos terület, ahol az igehirdető etosza nem megkerülhető tényező, az a képzettség kérdése. Barth nagyon fontosnak tartja, hogy egy igehirdető, azon túl, hogy hűséges az elhívásához, magas szinten képzett is legyen.

[312] Uo., 81.

[313] Uo., 82.

[314] Fekete Károly: Ernst Lange – az igehirdetésről, in Kocsev Miklós (szerk.): *Találkozások Istennel és emberrel, Ernst Lange gyakorlati teológiája,* Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2004, 56.

„Az igehirdetőnek nincs joga csak a Szentlélekre hagyatkoznia azokon a területeken, ahol az ő felelőssége a készülés."[315] Az Ige erős és hatalmas, de az előtte való meghódolással együtt jár az a küzdelem is a prédikátor életében, amelyet ugyanennek az Igének a megfejtésénél kell megvívnia – mondja Barth alapján Pásztor. „Ez a küzdelem az Ige, a textus eredeti értelmének felderítése és kibányászása *(explicatio)* és mára való érvényességének a felismerése *(applicatio)*."[316]

Összegzésül megállapíthatom, hogy általában az ellentmondás, tiltakozás jellemzi ezt a homiletikát – tiltakozás a 19. század mindennemű homiletikai gondolkodása ellen. Tiltakozik az igehirdető önkényessége, szerepének túlhangsúlyozása és szubjektivitásának parttalansága ellen. A prédikáció kérdése nem a prédikátor kérdése. Isten a prédikáció alanya, Ő hirdeti Igéjét, ami az embernek nem áll rendelkezésére. Isten hallhatóvá teszi magát, Isten maga beszél, nem az ember.

Továbbá tiltakozik az olyan elképzelések ellen, amelyeket általában az igehirdetők hallgatókkal szembeni kötelességéről alkotnak. A prédikáció nem az az eljárás, amellyel az emberek nevelendők, meggyőzendők, megtérítendők. A prédikáció helye az egyházban van, ott ugyanis, ahol a keresztség a kegyelem sákramentumaként és az úrvacsora a reménység sákramentumaként kiszolgáltatik. Barth tiltakozik a prédikáció tárgyát illető felfogások ellen is. Következetesen szembefordul a prédikációk textusainak tematizálásával. Véleménye szerint, aki egy bibliai textust hozzárendel egy maga választotta témához, az elé vág Isten saját Igéjének.

Ahogy a fent leírtak alapján látható, Barth nem tért ki külön a homiletika és a retorika speciális kapcsolatára. A retorikáról alkotott véleményét *Homiletikájában* a sorok között lehet leginkább megtalálni, művében magát a szót is csak egyszer, a történeti visszatekintésben használja.[317] A retorikát egyértelműen az emberi akarat és szándék megnyilvánulásának tekinti, mint ami csak útjában lehet Isten kijelentésének. Ez a retorikaellenessége teljes mértékben megérthető, ismerve a 19. század végi, az Igétől teljesen elszakadt és szónoki elrendezésű prédikációkat. Ám bizonyos ambivalencia mégis felfedezhető a nyelv teljes elutasítását valló gondolataiban. Hiszen az engedelmesség mégis kíván valamit a humánumból, mégpedig az akarati szféra megmozdulását, és itt még nem tudjuk, hogyan beszél Isten az ember szája által. Vagyis még egy hívő ember esetében sem kapcsolható ki a személyiség, a nyelv valósága, a humánum gondolkodása és az érzelmek. Ezt az ambivalenciát próbálja Barth feloldani az eredetiség részletezésekor.

[315] Barth: *The Preaching of the Gospel,* 35.
[316] Pásztor: *Homiletika,* 204.
[317] Barth: *Homiletics,* 25.

Az igeteológia nagy vívmánya, hogy visszaadta Istent az igehirdetésnek, ahogy azt a reformátorok a maguk korában tették. Ám ebben is látni kell azt, hogy egy nagyon is valóságos szituációban történnek ezek az események. A Barthot megelőző évszázad teológiája az igehirdetés kettős természetéből teljes mértékben csak az emberit volt képes megragadni. Az ember érzése, az ember akarata, az ember tette: ezek alkották a teológiai kutatás fő irányait. Ebben a teológiai közegben a retorika mint általános stilisztika kapott feladatot az igehirdetés formai kérdéseinél. Ám amikor az igehirdetés tartalmi szinten kiürült, mert kimaradt belőle a lényeg, akkor a semmit kellett formázni, és ez a kiüresedő tevékenység csakhamar láthatóvá vált. Ezzel a szofisztikai hagyományok folytatója lett. Így a 19. század végi klasszicizáló stilisztikát és formatant a 20. század elején az emberi tevékenység legjellemzőbb cselekedeteként tartották számon. Amit még a felvilágosodás sem volt képes eltörölni, azt sikerült teljes mértékben az igeteológiának a homiletikán belül, azaz szakított a több ezer éves formatárral. Ám forma nélkül nincs beszéd, ezt tudta Barth is, ezért egy, a bibliai szöveget hűen tükröző és felépítésében gondolatmenetét gondosan követő prédikációs formát tartott egyedül elfogadhatónak. Homiletikai munkásságában tehát egy sajátságos formai retorikát alkotott, amelynek kereteit a homília biztosította. Ennek célja az volt, hogy ne egy idegen rendező elv (retorikai vagy logikai ágaztatás) alapján épüljön és történjen egy prédikáció, hanem az alapige határozza meg annak felépítettségét, azaz formáját. Ebben az elgondolásban a tartalom, azaz a logosz kapta meg a legnagyobb hangsúlyt az arisztotelészi hármasból, de az etosz is nagy súllyal szerepelt. Az igehirdető személyisége volt a döntő, az, hogy képes-e Istenre figyelni, Őt meghallani, az Ő Lelkét szóhoz juttatni. Az engedelmesség kérdése tehát az igeteológia etoszának kulcsfontosságú elemévé vált. A legmellőzöttebb terület a pátosz lett, ugyanis a hallgatóról és annak valóságos szituációjáról elterelődött a figyelem az előző két terület felé.

Úgy gondolom, hogy a textus formáját, műfaját helyes dolog figyelembe venni, amikor egy prédikáció megkapja saját formáját, ám arra is vigyázni kell, hogy ne archaizáljunk ezzel a tevékenységgel. Sok prédikáció napjainkban is „vala", amely nem biztos, hogy a megértést és az Ige tiszta hirdetését elősegíti.

„Deus ipse loquens" – Thurneysen, egy még barthibb Barth

A Bázelben tanító és lelkészként szolgáló Eduard Thurneysen Karl Barth barátja volt. *Az Ige szolgálata* című művet a professzor egyetemi előadásainak és szemináriumainak anyagára alapozva a soproni Evangélikus Hittudományi Kar Ifjúsági Köre adta ki 1942-ben. Arról, hogy ezt Thurneysen ellenőrizte-e, nincs

információnk, de valószínűsíthető, hogy nem. Az előszóban egyrészt arról olvasunk, hogy a hallgatók a könyvben szereplő anyag elhangzásakor jelen voltak, másrészt a magyar anyagot egybevetették a professzor megjelent tanulmányaival és cikkeivel is. Mindezek fényében megállapítható, hogy a könyvben szereplő anyagok koherensen illeszkednek egymáshoz, az összeállított műben tartalmi és lényegi egység uralkodik. Ezt a művet használom ahhoz, hogy bemutassam, miképpen vélekedik a retorikáról Eduard Thurneysen.

Thurneysen nemcsak rendkívül szoros barátságot ápolt Barthtal, hanem teológiai gondolkodásban is nagyon közel álltak egymáshoz. Az igeteológia alapját, az Önmagát Igéjén keresztül kijelentő Isten személyes, emberhez szóló szavát ugyanolyan komolyan vette, ha nem komolyabban, mint Barth. Az Ige Isten cselekvése, amely Istentől jön, és nekünk szóló személyes üzenet – mondja.

> Nem Istenről szól, hanem Isten maga mondja nekünk *(Deus ipse loquens).*"[318] Ez az igazi prédikáció alapja. Csak ott történhet prédikáció, igehirdetés, ahol Isten jelen van Igéjében. „Isten felhangzó megszólaló igéjében tehát maga Isten van jelen: ő maga cselekszik, ítél és ajándékoz. Csak Isten igéjének ilyen igazi felismerése alapján kerülhet sor igazi prédikálásra és igazi homiletikai munkára.[319]

A könyv számtalanszor kitér Thurneysen retorikáról alkotott, elmarasztaló véleményére. Alaposan szemügyre véve a könyv tartalmát meg kell azonban állapítani, hogy a Thurneysen által képviselt látásmód csupán az adott történeti kontextusban, konkrét előzmények után értelmezhető. A 19. század homiletikus retorikája az igehirdetést abszolút kötetlen beszédként értelmezte, amely az emberi értékek világától az erkölcsi nevelésen keresztül a mezőgazdasági fejlődés információközlő funkciójáig mindent magában foglalhatott. Bibliából vett textusra nem volt szükség, és ha vettek is fel textust, azt csak a hagyományok miatt tették. A hermeneutikai mezőt tudományos talajon a történet-kritikai viszonyulás határozta meg, kevésbé tudományos közegben pedig a századot meghatározó pozitivista szemléletmód, valamint a technikai, ipari és a liberális társadalmi fejlődésbe vetett végtelen bizalom, melynek során az igehirdetés egyre jobban kiszorult a közösségek életéből. A prédikációkat alapvetően a műforma határozta meg, tartalmilag nagyon messzire kerültek a Biblia üzeneteitől. Így a 20. század első felében az igeteológia a retorikára úgy tekint, mint formatanra, amely az elmúlt 19. század „démoni kísértésének" megtestesítőjévé válik. Ezt a 19. századi szofisztikát veszi kíméletlen kritikai vizsgálódás alá Thurneysen:

[318] Eduard Thurneysen: *Az Ige szolgálata,* Sopron, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 1942. 18.
[319] Uo., 18.

„Nem rendezhetjük el gondolatainkat a retorika és az annak alapjául szolgáló logika szabályai szerint. [...] A prédikációban észszerű érveket és bizonyításokat használni: tilos. A keresztyén beszédnek megvan a saját maga logikája. Emberi módon szól, de nem emberi dolgokról."[320] Ezt csak akkor tudjuk helyesen értelmezni, ha tudjuk, hogy a fentiek milyen történeti kontextusban születtek meg.

Így azonban azt az ambivalenciát figyelhetjük meg Thurneysen elveiben, hogy miközben a retorikát elveti, teremt egy úgynevezett keresztyén (retorikai) eszköztárat, amellyel minden igehirdetőnek jól kell élnie. „Lehető legjobban el kell készíteni a szállást, ahová Isten Ígéje érkezik."[321] Ugyanakkor a könyvből felismerhető érvelési rendszer, akadályokat nem ismerő céltudatosság, világos és érthető stílus mind-mind azt mutatják számunkra, hogy Thurneysen kiváló rétor lehetett.

Az, hogy Thurneysen is osztotta a retorikát a 20. század elején pejoratív módon értelmezők véleményét, nemcsak retorikaellenes gondolataiban látszott meg, hanem abban is, hogy a retorikát egyszerű formai keretként gondolta el. Nála jelenik meg nagyon élesen, hogy a forma elválasztható a tartalomtól. „A tartalom, az üzenet tisztázása mindig a legelső homiletikai feladat. A „hogyan" csak másodrendű; alája van rendelve az elsőnek." [322] Míg szerinte a 19. századi forma (főleg a *sermo*, annak felépítése, amit ő retorikának nevez) nem fogadható el a prédikáció számára, addig ő maga is rengeteg – egyébként szükséges, általam a retorika szerves részeként értelmezett – normát állít fel a prédikáció elkészítéséhez. Az egyik fenti idézetben ezt így olvastuk: „a keresztyén beszédnek megvan a saját maga logikája."

Az alábbiakban arra mutatok be egy példát, hogy Thurneysen hogyan alkotta meg a „keresztyén beszéd" formatanát.

> A homiletika fő kérdése tehát az, hogy miképpen készíthetjük helyesen elő a magunk emberi szavait az Ige számára; hogyan tehetjük őket eszközökké és bocsáthatjuk Isten rendelkezésére, hogy – amikor neki tetszik – bennük és általuk kibocsáthassa Igéjét mihozzánk. Szerszámot kell készíteni szavainkból és készenlétben kell tartanunk őket, hogy Isten keze bármikor megragadhassa. A prédikátornak nyilvánvaló kötelessége, hogy szavait nyelvileg szabatosan és találóan fűzze össze, beszédét logikailag helyesen építse fel, de ezzel még nem ért végére feladatának. Igazi feladata ott kezdődik, hogy az ilyen módon előkészített beszédét azonnal és teljesen Isten Igéjének a szolgálatába állítsa. Eközben egy nagy veszedelmet kell legyőznie: a retorikának, az ékesen szólásnak a kísértését.[323]

[320] Uo., 83.
[321] Uo., 30.
[322] Uo., 60.
[323] Uo., 29–30.

Barthhoz hasonlóan Thurneysen is abban látja az ellentmondás áthidalásának lehetőségét, hogy az emberi beszédet – amelynek célja az alázatos eszközlét – az Ige szolgálatába állítja, azaz szükség van az emberi beszéd logikus, világos, szabatos, helyes megfogalmazására, leírására, de ezek nem önmagukért történnek, hanem azért, hogy Isten Igéjét szolgálják. Az igehirdető olyan, mint egy király szolgája, aki elviszi a király üzenetét. Erre a legjobb példák szerinte a bibliai apostolok, akik tanulatlan voltuk ellenére tudták hirdetni az Igét, és a Bibliában is csupa olyan szöveggel találkozunk, amelyek nem felelnek meg a korabeli retorikai szabályoknak.

> A hellén szellemmel a retorika már az első keresztyén századokban betört az egyházi életbe. Holott az Újtestamentum, az evangéliumok és az apostoli levelek világa merőben más, mint a görög szónoklásé. […] Azonban a bibliai írásoknak is van valami formája, noha egészen elütő a retorika és a stilisztika kívánta formabeli tökéletességtől. Az apostolok is megformálják a maguk mondanivalóját, hogy célba találjanak az evangélium üzenetével. Nem általánosságban beszélnek, hanem határozott gyülekezetekkel akarják, a nekik éppen megfelelő módon közölni Isten ügyét. De náluk pusztán eszköz a forma.[324]

A páli levelek retorikai analízise már bebizonyította, hogy nem csupán egy bibliai formatan található meg ezekben az episztolákban, hanem konkrétan a klasszikus retorika szabályai alapján épültek fel, azaz tartalmi egységük elválaszthatatlan a formai megnyilvánulástól. Hiszen nem mindegy, hogy Pál apostol például védekezik, meggyőz vagy emelkedett hangon szól a szeretetről. Ezeket a formákat nem lehet tetszés szerint cserélgetni. Ezen a ponton tehát vitába szállnék Thurneysennel, aki szerint mindegy, hogy melyik tartalom milyen formában jelenik meg.

Az előző idézetből most az a lényeges, hogy Thurneysen is nagyon fontosnak tartja a formát, még ha a második sorba lépteti is vissza.

> Ki kell azonban mondani, hogy forma, előkészület, gondos, sőt fáradságos kidolgozás nélkül beszélni akarni – tilos! Semmi sem mentheti föl a prédikátort az azzal járó vesződség alól, hogy a legnagyobb komolysággal és alapossággal dolgozzék prédikációjának előkészítésén és formába öntésén. […] Soha abba nem hagyhatjuk a próbálkozást, mérlegelést, keresést és fáradozást, hogy megtaláljuk a megfelelő szavakat és azokból kellő módon állítsuk össze prédikációnkat. Aki a keresztyén beszédre nem készül elő gondosan és alaposan, az elássa a rábízott tálentumot. Az ilyenre pedig félelmetes ítélet vár.[325]

[324] Uo., 30.
[325] Uo., 30.

Ugyanakkor a forma veszélyét Thurneysen az esztétikai szépségért való célban látja. Thurneysen nem osztja azt a 19. századi felfogást, mely szerint az esztétikai elem lépcsőként szolgál ahhoz, hogy a hallgató annak segítségével feljebb lépjen az értékek skáláján. „Eszközi jellegéből következik, hogy olyanná kell tennünk igehirdetésünket, hogy ne esztétikai gyönyörűséget szerezzen. A keresztyén beszéd a legtárgyilagosabb beszéd a világon. Nem lehet öncélú műalkotás, művészi teljesítmény. Csak annyiban lehet szép, amennyiben az igazság természetes velejárója."[326] Ez az utóbbi gondolat erősen harmonizál Vinet kiindulópontjával, mely szerint az igazság önmagában szép és ékes. Sőt Thurneysen a tárgyilagos és elsősorban az értelemre ható igehirdetés célját is megjelöli: „A keresztyén beszéd hallatára az esztétikai gyönyörködés, az élvezés és a »szemlélődés« helyébe a döntés lép,"[327] amely egyértelműen retorikai elem, azaz a *genus deliberativum* területét jelenti.

Melyik hát az a forma, amely megfelel a prédikációnak? „Az igazi prédikáció az alapszöveg tárgyilagos, a szó szoros értelmében szövegszerű kifejtése. Az ilyen igazi keresztyén beszéd a homília. A reformáció egyházaiban igazában csak ennek van helye."[328] „A prédikáció igazi formája ezért a homilia. A »témás beszéd« tág kaput tár az egyénieskedésnek, »saját szavunknak«, szellemességünknek. A téma könnyen jelenthet ügyes démoni mesterfogást."[329]

Thurneysen retorikához való viszonyulása tehát egyértelmű: „Az ember és minden emberi halálát hirdetni. Ahol egy ilyen prédikáció elhangzik, ott Isten a feltámadás igéjével válaszol."[330]

Úgy gondolom, hogy mind Barth, mind Thurneysen esetében hasznos és a saját korukban érthető tanácsokat kapunk a mi korunkra is, hogy felelősséggel és alázattal közelítsünk az igehirdetés kérdéséhez. Az Ige vagy Isten nem a tulajdonunk, nem bánhatunk velük tetszésünk szerint. Fontos megszívlelni, hogy az előképzettség elengedhetetlen feltétele az igehirdetői gyakorlatnak, ez is része az igehirdetői etosznak. Ugyanakkor csak azért, mert saját korukban visszaéltek a *sermo* formájával, nem dobnám ki mai igehirdetői gyakorlatunkból. A forma semleges funkciója, amelyet Augustinus saját tapasztalatai alapján meghirdetett, ma is igaz lehet egyházunkban. Úgy gondolom, hogy a Biblia sok olyan textust kínál számunkra,

[326] Uo.
[327] Uo.
[328] Uo., 75.
[329] Uo., 60.
[330] Eduard Thurneysen: Die Aufgabe der Predigt in *Das Wort Gottes und die Kirche. Aufsätze und Vorträge,* München, ThB 44., 1971, 95.

melyeknek üzenetét tételes beszéd formájában lehet a legérthetőbben megfogalmazni. Természetesen vissza lehet élni a tételes beszéd formájával tudatosan vagy tudatlanul, de ez mindig az adott igehirdető etoszához tartozó kérdés.

Hitvalló szó a nemzeti retorika ellen – Bonhoeffer

A 20. század első felének egyik legnagyobb német evangélikus teológusa a világhírű Dietrich Bonhoeffer. Kiterjedt és nem csak önmaga korát megszólító teológiai munkássága miatt vizsgálom meg homiletikai álláspontját, ezen belül is a retorikához való viszonyát. Ez utóbbi terén Barthhoz és Thurneysenhez való elvi közelsége miatt veszem őt az előző két teológus után. Bonhoeffer is elzárkózik a prédikáció 19. századi értelmezésétől, bár Tübingen után azon a berlini egyetemen tanult, amelyet mintegy száz évvel korábban alapítottak, és amelynek teológiai irányát Schleiermacher munkássága határozta meg. Bonhoeffer hamarosan Barth hatása alá került, akivel New York-i tanulmányai után találkozott is, sőt közeli baráti kapcsolatba kerültek. Bethge, Bonhoeffer biográfusa szerint Bonhoeffer senki előtt nem nyitotta meg annyira a szívét, mint Barth előtt. A köztük levő huszonöt év korkülönbség ellenére Bethge mégsem Barth tanítványának, hanem konzekvensen Barth szövetségesének nevezi Bonhoeffert.[331]

Bonhoeffer szerint a homiletika lényege Krisztus testet öltésében található meg. „A prédikáció eredete Jézus Krisztus inkarnációjában van. A prédikáció szava a testet öltött Krisztus maga."[332] A prédikációban a hangsúly nem a kettős természettel rendelkező Krisztuson van, azaz a prédikációban nem az isteni és az emberi természet analógiája a lényeges. Krisztus testet öltése, inkarnációja azt jelenti, hogy Krisztus felveszi és hordozza a bűnös emberi természetet. Az analógia tehát abban található, hogy az igehirdetésnek is egyetlen célja lehet, hogy felvegye az egész bűnös emberi természetet és hordozza azt.

> Az Ige az egész emberi természetet hordozni akarja. […] Úgy kell prédikálni, hogy az igehallgató az Igére helyezze minden szükségét, gondját, félelmét és bűnét. […] Így ez krisztus-bizonyságtétel. A krisztus-bizonyságtétel elsősorban nem tanítani, érzésekben megindítani, akaratot ösztönözni akar – ezeket is természetesen –, hanem hordozni.[333]

[331] Hughes Oliphant Old: *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church: The Modern Age,* 6. kötet, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2007, 803–804.

[332] Dietrich Bonhoeffer: Finkenwaldi Homiletika, fordította Steinbach József, in *Theologiai Szemle,* XLIV. évf. 2001/2, 85.

[333] Uo., 85.

A „hordozás" motívuma Bonhoeffer más írásaiban is – a *Szentek közösségé*től kezdve a *Követés*ig – szerepel. Nyilvánvaló, hogy fontos számára ez az alap. Dogmatikailag szólva Krisztus a prédikáció alanya. Ugyanakkor Bonhoeffer nemcsak Krisztust tartja „hordozónak", hanem a Szentlelket *(pneuma)* is. Homiletikájában nemcsak Krisztus mint Ige hordozza a gyülekezetet, hanem prédikációként a mi szavunk is, amelyben a Szentlélek ereje nyilvánul meg.

A homiletika és a retorika kapcsolatában az egyik alapvető eltérés abban található, hogy Bonhoeffer szakít azzal az évezredes felfogással, mely szerint a (keresztyén) igazságnak szüksége van egy hordozóeszközre, egy médiumra, mely nem más, mint a nyelv maga. E korábbi felfogás szerint a szavak ilyenkor túlmutatnak önmagukon, és valaki másról beszélnek. Ám Bonhoeffer szerint:

> A prédikáció szavának formája minden más beszéd formájától különbözik. Egy másfajta beszéd úgy strukturálódik [...] hogy emóciót fejezzen ki, vagy céltudatos mondanivalója által pedagógiai beszéddé legyen. Ezek az emberi szavak valami mást adnak tovább, mint amik ők maguk. Eszközökké lettek. De a prédikáció szavának lényege nem önmagán túl van, hanem ő maga a lényeg. A prédikáció szava nem „valamit" közöl [...] hanem azt közli, ami ő maga: a történeti Jézus Krisztust.[334]

Itt tehát a beszéd nem eszköz, hanem maga a szubsztancia. Ez pedig csak akkor történhet így, ha Isten szava szólal meg a prédikációban.

Az isteni és az emberi szó közötti distanciát Bonhoeffer az igehirdető etoszának kérdéseként kezeli, és úgy is ad rá választ. Ezzel a következő válaszával részletesebben kifejti az igeteológia által kevésbé részletezett ember szerepét az igehirdetés folyamatában. Bonhoeffer szerint az igehirdetőnek tudnia kell, hogy mit akar. Itt a kérdést felteheti úgy is, hogy mit szeretne ő elérni, illetve úgy is, hogy mit akar Isten rajta keresztül elérni. Természetes emberi adottság, hogy a beszéd alanya maga az igehirdető, tehát érzései, akarata, célja az ő szubjektumában értelmezhetőek csak. A baj akkor történik meg, amikor az igehirdető azt a látszatot kívánja kelteni, hogy az ő szubjektumának önazonossága egybeesik az Ige szubjektumának önazonosságával.

> Mint protestáns igehirdető [...] valójában az Isten Igéjéről szóló beszéd alanya vagyok. [...] olyan vagyok, amilyen, és nem is kell másmilyenné lennem. Mivel az igehirdető az Isten Igéjéről szóló beszéd alanya, [...] az alázata abban mutatkozik meg, hogy elkerüli, hogy azt a benyomást keltse, mintha a saját szubjektuma identitásban lenne az Ige szubjektumával. Az egymástól különböző identitásnak kifejezésre kell jutnia a pré-

[334] Uo., 86.

> dikációban és a liturgiában. [...] A profán szónoklatban, például a politika területén, minden a beszélő és a mondanivalója között érezhető identitástól függ. Az igehirdetés esetében az identitásbeli különbségtől függ minden. Ha egy prófétától vett harag textusról prédikálunk, hallatszania kell annak, hogy Isten haragszik és nem mi...[335]

Bonhoeffer szerint olyan ez, mint egy levél felolvasása. Más írta és másnak címezték. Az igehirdető alázata tehát a megoldás, ami egyet jelent azzal, hogy saját akaratát halálba adja, és engedelmeskedik az Ige akaratának.[336] Beszédünknek szándék nélküli beszédnek kell lennie, mert abban Isten akar szólni – mondja Bonhoeffer.[337] Vagyis a helyes keresztyén értelmezésben az igehirdetés szubjektuma nem a beszélő, hanem maga Isten. „Valójában akkor veszünk részt ténylegesen legnagyobb mértékben az igehirdetésben, ha saját szubjektumunkat halálra adjuk."[338]

Bonhoeffer nagyon ellenezte mindennemű retorikai eszköz használatát a prédikáció során. Válaszként a 19. századi felfogásra természetesen nála is a textus határozza meg a prédikáció felépítését. Csak a szónokok élnek megszokott felépítési sémákkal és a típusprédikációk eszközeivel. Ám érdekes, hogy a későbbiekben mégis retorikai fogalmakkal dolgozik, például: téma, diszpozíció, bevezetés, befejezés, megvilágító képek stb.[339]

Bonhoeffer korát látva érthető, hogy miért zárkózik el a nagy hatást kiváltani képes igehirdetőktől. „Az a félelmetes, hogy az ember démoni módon szuggesztív lehet a beszédével, anélkül, hogy ezt tudná. A nagy szószéki szónokot romboló erők veszik körül. Aki tudatosan a pszichikai képességeivel dolgozik, az könnyen válhat az ördög segítségével egy nagy térítő prédikátorrá."[340] „A térítésnek olyan eredményei lehetnek, mint egy politikai propagandának. A Hitlerhez való megtérés pontos analógiája lehet a Krisztushoz való »megtérésnek«."[341] Az ifjú igehirdetők tipikus kísértése – mondja ugyanott –, hogy megtérésekkel kell bizonyítaniuk Isten előtt hatásosságukat. A térítés feladatát Bonhoeffer teljes egészében Isten illetékességi körébe utalja. Az igehirdetőnek csak engedni kell, hogy Isten szólaljon meg általa. Éppen ezért konkrét negációkkal határolja körül a nyelvválasztás fontosságát is. „Ne válasszuk a szónok nyelvét, aki hallgatóit meg akarja győzni. Ne válasszuk az agitátor nyelvét sem, aki beszédét céloknak rendeli alá. Kerüljük

[335] Bonhoeffer: *Gesammelten Schriften,* 4. kötet, München, Christian Kaiser Verlag, 1960, 280.
[336] Bonhoeffer: Finkenwaldi Homiletika, 88–89, Dietrich Bonhoeffer: *Homiletika,* „Szólj!" – Homiletikai tankönyvek 2, Dunántúli Református Egyházkerület, Pápa, 2016, 21; Clyde E. Fant: *Bonhoeffer: Worldly Preaching,* New York, Thomas Nelson Inc. Publishers, 1975, 170–172.
[337] Bonhoeffer: Finkenwaldi Homiletika, 163.
[338] Uo., 164.
[339] Uo., 159.
[340] Uo., 161.
[341] Fant*: Bonhoeffer: Worldly Preaching,* 165.

a szuperlatívuszokat, apellációkat, exklamációkat [...] Isten Igéjének nincs szüksége a prédikációban felkiáltójelre. A felkiáltójel Isten Igéje maga."[342] Természetesen az igehirdetés nyelvének is vannak formai követelményei. Lényeges, hogy az igehirdető tárgyilagos, komoly, fegyelmezett legyen, de ugyanakkor fontosnak tartsa, hogy az alázat, a tárgyilagosság és a fegyelem ne monotonitást és merevséget eredményezzen. A szenvedélyre szükség van, „sőt itt a pátosznak egy bizonyos jogosságáról is szó van. [...] A gesztusok és a retorikus effektek kísérhetik ugyan spontán a prédikációt, amely a szubjektivitás megnyilvánulása, de nem lehetnek jelen szándékosan a prédikálás során."[343] Jól látható tehát, hogy Bonhoeffer alapvetően a manipuláció, a tanult, színészies magatartás ellen emeli fel a szavát, és ebben a keretben értelmezi a retorikusságot is. Ez a hitleri birodalomban nem lényegtelen momentum. A prédikáció esetében azonban, ahogy Thurneysen, úgy ő is érzi, hogy a prédikátor felelősséggel tartozik a prédikációra való alapos felkészüléséért, sőt az elhangzó beszédéért is. Ám ezt a beszédet szerinte az Igének kell uralnia és nem fordítva. „A protestáns istentiszteleten a beszéd az Ige törvényének van alávetve. [...] Így a beszéd veszélyeknek van kitéve, és fegyelmezni kell. Mivel az Ige győz, uralkodik és vigasztal, ezért arról van szó, hogy a beszéd törvényeit felismerjük, felfedezzük és betartsuk."[344]

Bonhoeffer számára a retorikai szituáció fogalma sem volt ismeretlen. Isten Igéjét valóságos emberek valóságos élethelyzetben várják vagy kapják meg. Az egyház igehirdetése csak akkor tölti be a feladatát, ha ezeket az embereket a saját szituációjukban képes megszólítani.

> Csak akkor lehetek megszólított hatalommal (autoritás) bíró szó által, ha a szó az emberségem legmélyebb ismeretéből fakad, és megtalál engem abban a valóságban, amelyben éppen vagyok. Minden más szó erőtlen. Az egyház szava a világ felé ezért meg kell találnia a világot a maga jelenvaló realitásában, és ennek a szónak a világ legmélyebb ismeretéből kell fakadnia, ha hatalommal akar megszólalni. Az egyház képes kell hogy legyen elmondani Isten Igéjét, a hatalom szavát, itt és most a lehető legkonkrétabb módon, ami csak lehetséges, mégpedig a szituáció mély ismeretéből fakadóan.[345]

Ugyanakkor óvatosságra is inti az igehirdetőt, hogy egyedül a szituáció határozza meg igeválasztását és mondanivalóját. Isten Igéjének aktualitása önmagában van, és ha azt kifejtjük, akkor a világ megismerése is ezen keresztül

[342] Uo., 174.
[343] Bonhoeffer: Finkenwaldi Homiletika, 164.
[344] Uo.
[345] Dietrich Bonhoeffer: *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes 1928–36. From the collected works of Dietrich Bonhoeffer,* (ed.): Edwin H. Robertson, New York, Harper and Row, 1965, 161–162.

válik valósággá. Mindenesetre látnunk kell, hogy a szituáció mély értelmezésére Bonhoeffer szerint is szükség van, viszont a felületes szituációértelmezésre nem lehet a prédikációt alapozni.

Az igeteológiai korszakot értékelve Barth egyik érdekes gondolatát hozom ide, mely a teológiai fejlődés útját ciklikus, vissza-visszatérő fordulatokban, újra és újra megjárható útnak látja.

> Ugyanakkor meg volt győződve róla, hogy a teológia újabb története körforgásszerűen fog alakulni, és a 20. század végéig még várható egy új Christian Wolf, egy új Semler, egy új Lessing és egy új Schleiermacher megjelenése is, „mígnem a 19. század minden balszerencséjének megismétlődése után, a 22. század elejére jó esetben megint eljutunk odáig, ahol most tartunk".[346]

Barthnak abban igaza van, hogy a történeti kontextusok már korábban tapasztalt társadalmi és keresztyén teológiai reakciókat válthatnak ki a jövőben is, illetve egy-egy irányzat hamar megteremti a maga ellenirányzatát, mintegy ingalengés módjára, de az is remélhető, hogy ugyanabba a folyóba nem lép újra bele a teológia. Bizonyos, hogy új Schleiermacher nem jelent meg a 20. század végéig, bár abban igaza van, hogy a teológiai gondolkodás (például Németországban és Amerikában) sok elemet átvett a schleiermacheri teológiából.

Barthnak ezt a gondolatát azért tartom érdekesnek, mert az ő retorikával kapcsolatos véleményét nagy mértékben meghatározta a 19. század végét jellemző retorikus homiletika. Vagyis az inga visszalendült. Majd a Barthot követő 1960--70-es években újra átlendült, amikor a német nyelvű homiletikában a retorikát újra szükségesnek tartó Josuttis, Lange vagy Gert Otto műveikben kiálltak a retorika fontossága mellett. Ennek a fordulatnak a gyökerei már az új hermeneutika talajában kapaszkodnak meg, amelyet Bultman tanítványai, Ebeling és Fuchs dolgoznak ki részleteiben a teológia keretein belül. A következőkben először ezt tekintem át, majd pedig ennek a fordulatnak az eredményeit vizsgálom meg a német és az amerikai homiletikai irodalomban.

[346] Kantzenbach: *Teológiai irányzatok,* 173.

AZ ÚJ HERMENEUTIKÁTÓL AZ EZREDFORDULÓIG

A 20. század második felének kezdetén Európában és Amerikában a prédikáció krízise jelenti a legnagyobb kihívást a protestáns egyházak számára. A korabeli teológusok nagy többsége a hatástalan istentiszteletekkel és igehirdetésekkel kényszerült szembenézni, mivel az evangélium „örömtelensége" volt felfedezhető a gyülekezetekben. Az Istenről való beszéd fogalmához vagy a gettósodott, vagy az ateizálódott beszéd kapcsolódott. A templomok többsége kiürült, majd később bezárt. A 20. század második felére elfogadott tényként kezelték, hogy a prédikáció elerőtlenedett, lényegtelenné vált. Legtöbbször a prédikáció kríziséről olvashatunk ebből a korból. Ugyanakkor, ahogy Ebeling megfogalmazta, nemcsak az egyháznak vagy a vallásnak, hanem a társadalomnak is szüksége van arra, hogy Istenről beszéljenek, mégpedig nyelvi értelemben vett felelősséggel és hitelességgel. Ezt pedig csak úgy tudja a nyelv biztosítani, ha hermeneutikai szempontból önmagát kontroll alá helyezi, leveti korábban használt eszköz voltát, és képes a lét, a valóság és a tapasztalás kifejezésére, biztosítására. Az új hermeneutikai fordulat eredményei itt találhatóak meg. A nyelv a heideggeri, wittgensteini, gadameri fordulatok után már nem egyszerűen a kifejezés és a meggyőzés eszköztára, hanem a megértés elsődleges lehetősége, a valóság megalkotója maga. (l. Függelék)

Ebeling és Fuchs Bultmann tanítványai voltak Marburgban, Bultmann pedig Heideggernél tanult. Azt azonban látni kell, hogy Bultmannra a korai Heidegger gyakorolt nagy hatást, hiszen Heidegger egzisztencialista hatására próbálta meg a hitet és az „autentikus létet" összhangba hozni, ám nem tudott mit kezdeni a kései Heidegger nyelv és költészet felé való elmozdulásával. Számára a kérügma nyelven túli konkrét valóság volt. Bultmann-nak a nyelv még eszköz, a kései Heidegger számára viszont a nyelv már a létezés biztosítéka. Csak a nyelven keresztül lehet a valóságot kifejezésre juttatni. Ezt az irányzatot képviselte Ebeling és Fuchs az „új hermeneutikában".

A szó tett. A cselekedetek nem választhatóak el a szövegtől. A szó, a beszéd egyszerre történés, esemény. A szavak nem csak dolgokat jelölnek, hanem maguk is történnek. Nem a nyelvet kell megérteni, hanem fel kell fedezni, hogy csakis a nyelven keresztül történhet a megértés. A szó ezért nem az értelmezés tárgya, hanem annak alanya. Csakis a szavakon keresztül lehet a dolgokat értelmezni.[347]

A teológián belül ezt a megközelítést rendkívül erősen befolyásolta a beszédaktus-elmélet (l. Függelék). Ennek az elméletnek az érvelése pedig nagyon erősen összecseng a Biblia *(d'bar Jahve)* eseményének tapasztalataival és elgondolásaival. A következőkben ezt vizsgálom meg röviden von Rad és Westermann gondolatain keresztül, és mutatom ki a hasonlóságot az „újra felfedezett" szó és tett egységét hirdető beszédaktus-elmélettel.

A modern kommunikációkutatás úgy rajzolta meg a közlésfolyamat sémáját, hogy a szó az a hangsor, amely képes a jelentést közvetíteni a beszélő és a hallgató között. Tulajdonképpen médium, összekötő elem, jelentéshordozó egység, kifejező eszköz – így közelítették meg, főleg a görög alapfogalmaknak köszönhetően, a nyugati gondolkodásban a nyelvet. Von Rad szerint azonban nem így történt ez az ókori kultúrákban. „Ezekben a kultúrákban [...] a szó sokkal inkább csak utal valamire, egyáltalán nem tekinthető olyan címkének, amit csak másodlagosan kapcsoltak egy tárgyhoz."[348] Ezek az elgondolások arra épültek fel, hogy a korabeli emberek nem választották szét a világot – így ezzel a nyelvet sem – élesen tárgyi és szellemi rétegekre, hanem egy egészként tekintettek rá. Ennek pedig az lett az eredménye, hogy elveszett a különbség az eszmei és a reális, a szó és a dolog között, és mindezek a létezés síkján sűrűsödtek egy egységbe. „Minden szóban van mindig valami magából a dologból, ami racionálisan nem deríthető föl. A nyelvben tehát igen realisztikus értelemben a világ megvalósítása történik meg. A dolgok csak a szóban nyerik el alakjukat, és csak így jön létre különbség közöttük."[349] A szónak ez a mitikus ereje nyilvánul meg például a névadásban vagy a név birtoklásában is. Elegendő itt a gadarai megszállottra (Mk 5) vagy a teremtéstörténetben Ádám névadására gondolni (1Móz 2). A név nem pusztán egy járulék a személyiséghez, hanem sokkal inkább kifejez valamit a személyiség lényegéből. Von Rad a nyelvnek ezt képességét nem egyfajta kezdeti, primitív adottságnak tekinti, amely a kultúra fejlődésével szépen lassan elhal, hanem éppen ellenkezőleg, azt vallja, hogy ez a sajátosság akkor is megmarad, ha nem is kívánnak róla tudomást venni bizonyos korok. Ezt a magas színvonalú kultúrák is bizonyítják.

[347] Fabiny Tibor: Az isteni szó nyomában, Gerhard Ebeling hermeneutikájáról, in Gerhard Ebeling: *Isten és szó*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995, *3.*

[348] Von Rad: *Az Ószövetség teológiája II.*, 80.

[349] Uo., 81.

> Végzetes tévedés volna, ha a próféták nyelvét inkább mentegetni akarnánk, azért mert még megtalálhatóak benne a szó „mágikus használatának a maradványai". Itt egyébként semmiképp sem valamiféle izráeli sajátosságról van szó. Kétségtelen, hogy sok régi és részben magas szintű kultúrában a nyelv nem korlátozódott egyszerűen a tárgyak megjelölésére; emelkedett helyzetekben titokzatos felidéző hatalma segítségével bemutathatott egy új valóságot vagy a valóság valamiféle fokozott formáját, vagyis a nyelv maga vált teremtő jellegűvé; és ezt a lehetőségét a nyelv mindmáig nem veszítette el.[350]

Von Rad a próféták által értelmezett igefelfogás elemzésében írja le ezeket, ahol a lényeg abban van, hogy a próféta a szóban képes a legtökéletesebb módon találkozni Istennel. Ugyanakkor a próféta nem képes objektivizálni az Igét, mert aki benne van egy beszélgetésben, az nem képes objektíven szemlélni az elhangzó szavakat, csakis személyesen, azoknak esemény voltában, azaz időbeliségében. Westerman is úgy véli, hogy az Ószövetség az Ige fogalmát nem tartalma felől közelíti meg, hanem a történés felől. Meg is jegyzi, hogy a teológia tudománya hajlamos arra, hogy az Igét úgy tekintse, mint „…amit Isten mondott, ami ily módon föllelhető és objektív gondolkodás révén megközelíthető. Ezáltal elválasztja Isten Igéjét attól a folyamattól, amelyben az megtörtént, és rendelkezni akar fölötte."[351] Éppen ezért a próféta nem fenomenológiai leírást ad az Igéről, hanem tapasztalja azt, és hatása alatt cselekszik, azaz hirdeti: „…ritkán tekintették Isten Igéjét, mint olyant a teológiai reflexió tárgyának. A próféták annyira személyesen és olyan közvetlenül kezelték Isten Igéjét, vagyis ez olyannyira a mindenkori időponthoz és mindenkori tartalomhoz illeszkedett, hogy többnyire nem is tudták Jahve szavát mint rendkívül sajátos jelenséget objektív formába önteni."[352] Az Ige tehát történik. Eseményként van jelen a történelemben, és egy bizonyos időintervallumban játszódik le egy beszélő és egy hallgató között. „Az Ószövetség nem ismer […] tárgyiasított kijelentés-fogalmat (a héberben nincs is rá szó), ismeri viszont a kijelentést mint folyamatot, mint olyasvalamit, ami történik."[353] Ugyanakkor jellemzi az Igét az, hogy megérkezik a hallgatóhoz és reakciót vált ki belőle. Azaz Isten Igéje nem fogalom, hanem esemény, amelyben Isten megszólal, a próféta e szó hatására közvetít, a szó megérkezik, Isten megtapasztalhatóvá

[350] Uo., 82.

[351] Claus Westermann: *Az Ószövetség theológiájának vázlata,* fordította Fórisné Kalós Éva, Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia, 1993, 13–14.

[352] Von Rad: *Az Ószövetség teológiája II.,* 80.

[353] Westerman: *Az Ószövetség theológiájának vázlata,* 21.

válik, a hallgató pedig válaszol erre a szóra. Ez az Ige története, amelyben nemcsak szavak hangzanak el, hanem azok meg is valósulnak, azaz Isten szavai – ígéretei vagy ítéletei – beteljesednek a történelem folyamán.

Az Ige tehát a hallgató életében cselekménnyé válik. Ennek a cselekménynek, ahogy a próféták életében is látható volt, az Ige továbbadása lett a végkövetkezménye. Gadamer egyszer így emlékezett vissza Heidegger szavaira: „a teológia igazi feladata, melyhez újból vissza kell találnia, abban áll, hogy *megtalálja a szót*, mely képes fölhívni a hitre, és megtartani benne."[354] Ebeling annyiban Bultmann koncepciójára támaszkodik, hogy az emberek ma csak úgy képesek az Írást megérteni, mint hirdetett igét. Mivel az írott Ige eredetileg is hirdetett Ige volt, ezért az Írás nem csupán értelmezésre *(Auslegung)* vár Ebeling szerint, hanem végrehajtásra *(executio)*, kivitelezésre *(Ausführung)*,[355] vagyis az írott Igének újra hirdetett Igévé kell válnia. „Ha az Isten igéjének (szavának) fogalmát teológiailag pontosan meg akarjuk határozni, az eredmény mindenképpen egy történés lesz, az a mozgás ugyanis, amely a Szentírás szövegétől a prédikációhoz vezet."[356] Az Írás beszéd volt, és újra azzá kíván lenni. „A szöveg meghirdetéssé lesz."[357] Eseménnyé. Amíg a hagyományos nyelvértelmezés dolgokat és jeleket különböztet meg, és a kettő között létező jelentésekkel foglalkozik,[358] addig Ebeling szerint a szó időben hangzik el, azaz önmagában is esemény, történés, nem pedig jel, fogalom vagy dolog. „Már önmagában az a kizárólagos szemlélet, amely szerint a nyelv technikai eszköz, elválasztja attól a történéstől, amelyben életének mindmáig ható eredete van. Éppen az, ami a nyelv élő történésének lényeges alkotórésze, nevezetesen az idő, a szignifikatív nyelvértelmezés számára másodlagos. [...] Az emberi nyelv jelentőségét és hatalmát végül az határozza meg, hogy a világot, mint időt tapasztaljuk meg."[359] A szónak a kimondása által újra történéssé kell válnia, ez az új hermeneutikai megértés kulcsmozzanata. Az Igének, hirdetése által, eseménnyé kell válnia.

A nyelvnek és a szónak ezt az egységét fedezte fel Ebeling is, amikor a beszédaktus-elméletre alapozva felfedezte, hogy az igehirdetés szavában Isten szava újra tetté válik. Tehát a nyelv többé nem eszköz, hanem esemény, és ennek megfelelő módon az Ige sem csupán szó, hanem esemény. Ebeling az *Isten és szó* című

[354] Erre Gadamer emlékszik így vissza egyik művében. Hans-Georg Gadamer: Neuere Philosophie. I. Hegel, Husserl, Heidegger, in *Gesammelte Werke,* 3. kötet, Tübingen, Mohr Siebeck GmbH & Co, 1987, 197.

[355] Gerhard Ebeling: Isten szava és a hermeneutika, fordította Lukács Ilona, in Fabiny Tibor (szerk.): *Isten és szó,* Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995, 34.

[356] Uo., 16.

[357] Uo., 18.

[358] Ebeling: Isten és szó, 49.

[359] Uo., 50–51.

előadásában arra a paradoxonra hívja fel a figyelmet, hogy csak az az ember képes Istenről felelősen beszélni, aki először is felismeri „istentelenségét", illetve aki rádöbben, hogy így képtelenség Istenről beszélni. Csakis ebben a helyzetben van arra lehetőség, hogy hitelesen és felelősen használjuk szavainkat és köztük a legfontosabb szót: Isten. Egyik következtetése nagyon találóan hangzik: „Úgy tűnik, Istenről csak hallgatni lehet megfelelő módon."[360]

A teológia és ezen belül az „ige meghirdetésével" foglalkozó homiletika ezt az új hermeneutikai alapot hamar magáévá tette. Amit filozófiailag úgy fogalmaztak meg, hogy nem a nyelvet kell megérteni, hanem csak a nyelven keresztül történhet megértés, azt az igehirdetés tudománya úgy vette át, hogy a prédikációnak olyan eseménnyé kell válnia az igehallgató életében, amelyben egzisztenciálisan érintetté válik, és ebben az érintettségében képes az Írás üzenetének jelentését a maga számára megérteni. A homiletika az adott szituációban (1960-as évek Európája és Amerikája) rákényszerült a változásra. A szituációt nagyon jól fogalmazza meg Ebeling, ezért hadd álljon itt most néhány az ő gondolataiból!

> Nyelvi hagyományunk tele van Istenre való hivatkozással. Ezzel szemben a mi mondanivalónk e tekintetben hiányos vagy éppen semmi. Itt nemcsak az „Isten" szóról van szó, sokkal inkább mindarról, amit Istentől kiindulva és Isten előtt mindenről mondani kell: hogy tehát hogyan jut kifejezésre Istenre való tekintettel világ és történelem, embertárs és saját énem, eredetem és célom, életem és halálom. Atyáinknak a Biblia nyelvi hazájuk volt, még ha változó intenzitással és vitatható értelmezésben is; és ezért Isten bizonyos mértékben nyelvi központ volt, ami azonban semmiképpen nem zárta ki sem a képmutatást, sem az istenkáromlást. Senki sem tagadhatja, hogy ebből a hagyományból jöttünk. Most azonban úgy látszik, hogy az Istenről való beszéd, mindazzal együtt, ami azzal összefügg, korunkra már nem több, mint puszta hagyomány, merő beszédmód, a múlt nyelv holt reliktuma.
>
> Ha nem látjuk tisztán e megváltozott helyzetet, ténylegesen fenyeget az, amit nyelv-mérgezésnek neveztem: szellemi életünk szepszise. Ezért életbevágóan fontos az „Isten és szó" téma. Az Istenről való beszédet nem folytathatjuk felelőtlenül. Mégis, épp e kettő folyik ma, ráadásul nyugtalanító mértékben. Mindkettő mérgez, bár különböző módon.
>
> Az a beszéd Istenről, amely híjával van minden hitelességnek, amely kiüresedett és elerőtlenedett, csak rombolja a hitet és a gondolkodást. […] Az Istenről való beszéd a legigényesebb szó, mert tiszta hitet kíván. Ezért mindig azzal a kockázattal jár, hogy merész lesz és hihetetlen.

[360] Uo., 44.

> Most azonban olyan időket élünk, hogy az Istenről való felelős beszédnek rendkívüli igényeket kell kielégítenie. Soha ilyen széles szakadék nem választotta el a bibliai nyelvi hagyományt a valóságban beszélt nyelvtől. Éppen ezért soha ilyen erővel fel nem merült a gyanú, hogy Isten csupán a hagyomány tartozéka volna. A feladat: Istennek szóban megfelelni, soha eddig ilyen elementáris kényszerítő erővel nem jelentkezett. Egészében véve a kérdés ma nem az, hogy hiányoznának az intézményi és publicisztikai lehetőségek arra, hogy Istenről szóljunk. Ellenkezőleg, a kérdés az, hogyan jut érvényre a rendelkezésre álló eszközök elképesztő inflációja közepette a valódi szó Istenről. [...]
>
> A szekularizmus érdeke is az, hogy ne csupán elvetemült, romlott nyelvvel, hanem az Istenről való igaz beszéddel kerüljön szembe. Az Istenért és szóért való küzdelemnek a lehető legtisztábban kell lefolynia. Sőt, mint azzal az ember általában tisztában van, éppen az Istenről való, jelentőségét vesztett beszéd megszokása – a színtelen prédikációké, kegyes szavaké, amelyek megkerülik a valóságot, és amelyekkel az ember nem gondol többé – az, ami a lassú bomlasztás hatását kifejti. A következmények semmi estre sem csak a vallási szférában érezhetőek, hanem jelentős mértékben azon kívül is, nevezetesen a szó általános elértéktelenedésében, a felelős beszéd eltűnésében. Ezért annyira aktuális az „Isten és szó" témája mindazoknak, akik korunkért felelősnek érzik magukat.
>
> Tovább kell azonban mennünk egy lépéssel. Nyelv-mérgezés volna – mondtam fentebb – nemcsak az, ha az Istenről való felelőtlen beszédet folytatnánk, hanem az is, ha felelőtlenül abbahagynánk.[361]

A hatás nélküli egyházi élet tehát égető kérdéseket generált, melyekre azonnal választ kellett találni. Mégpedig olyan választ, amelyben a beszéd és a tett egy horizontban eggyé válik. „A hit maga tudja: semmivé lesz, ha megmarad a kegyes szavaknál, az Istenről való puszta beszédnél anélkül, hogy azt megfelelő tettek követnék, amelyek a szót az életben megvalósítanák."[362] Ebeling fontosnak tartja megjegyezni, hogy nem csupán az egyháznak, hanem a társadalomnak is szüksége van az Istenről szóló beszédre. „Továbbá igaz, sajnos, hogy a keresztyén igehirdetés nyelve nagymértékben gettósodott. Kívülről szemlélve, semmiképpen nem szorul ki a nyilvánosságból, ténylegesen azonban csoportnyelv jellegűvé lett, amely privát szférának szól."[363] A teológia vagy az igehirdetés nyelve nem szorulhat be, nem gettósodhat. Ez a fajta kísértés mindig is jelen volt az egyház életében. A missziói parancs nem csupán az egyház kőfalaiig, de a föld végső határáig küldi ki a Krisztust követőket, hogy hirdessék mindenhol és mindenkinek

[361] Uo., 40–41.
[362] Uo., 42.
[363] Uo., 61.

Isten szavát, szavakkal és tettekkel egyaránt. Karl Rahner megfogalmazása szerint: „A teológia nem lehet a hívők egyre fogyó csoportjának ezoterikus gettónyelve. A teológia nyelvének offenzív nyelvnek kell lennie, amely be tud hatolni a nem hívő világba."[364]

Nem hallgathat tehát az egyház, beszélnie kell, mégpedig Istent kell hagyni szóhoz jutni az Ige eseményében.

Német homiletika a hermeneutikai fordulat után

Az igeteológiát követő korszak német homiletikája nagyon sokszínű képet mutat. Előbb a teljes empírián alapuló homiletikák jelentek meg, majd később egyfajta kiegyenlítődés vette kezdetét, és az egyensúlykeresés a legtöbb esetben még ma is tart. A német homiletika 20. századának második felét még erősen jellemezte a dogmatikai háttér, amely az igehirdetés mozgásterét erősen meghatározta. Ugyanakkor kísérletező homiletikák is megjelentek ebben az időben, amelyek az igehirdetés szabadságát kívánták helyreállítani a dogmatikával és az exegézissel szemben. Ami a leginkább jellemzi ezeket a kísérletező homiletikákat, hogy szinte mindegyik a retorikához kíván visszakapcsolódni, azaz a forma jelentősége hirtelen megnő. Ez egyrészt megérthető a megelőző időszak egyszerű ellenhatásaként is, de ennek a formai kibontakozásnak az új hermeneutikai elv adta a legnagyobb erejét, amelyben a tartalom és a forma szerves egysége kiindulópontnak számított.

Előbb tehát a kísérletező, útkereső homiletikákat vizsgálom meg, majd egy, a kiegyenlítődésre törekvő homiletikát, amelyben a homiletikai értékek harmóniája szép egységet alkot. Német olvasási szintem miatt kénytelen vagyok a művek ismertetésére hagyatkozni. Rövid értékeléseimet közbeiktatom. Részletes értékelést majd az angol nyelvű homiletikai résznél adok.

Dialektikusból retorikus – Josuttis

Manfred Josuttis, a neves göttingeni professzor retorikai homiletikáját azért tartom fontosnak megvizsgálni, mert az ő alapjai az igeteológiában találhatóak meg. A prédikáció mint az Isten Igéjének hirdetése nyilvános beszéd – vallja. Ezért kell a retorikának a homiletikába integrálódnia. A prédikátor Isten Igéjének hirdetéséért felelős, és ez a felelősség nemcsak a prédikáció tartalmára, hanem a prédikáció formájára (felépítése, kialakítása, megformálása) is vonatkozik.

[364] Szabó Ferenc: *Keresztény gondolkodók a XX. században,* Szeged–Budapest, Agapé, 2004, 458.

Ez nemcsak a hallgatóság miatt fontos, hanem azért is, mert a prédikáció mint nyilvános beszéd célja a tartalom és a forma kongruenciája.[365] A valóságban azonban senki nem boldogul retorika nélkül, még az sem, aki meggyőződésből ellenzi, vagy tudatlansága miatt nem reflektál rá. Aki az evangélium ügyéről nyilvánosan beszél, kénytelen retorikát alkalmazni.

Josuttis szerint a retorikai szabályok figyelembevételével és stíluseszközök alkalmazásával a mai prédikációknál általánosan tapasztalható egyhangúságot, a száraz, tárgyilagos beszédstílust, tehát az átlagos, szürke prédikációt élőbbé, érdekesebbé, megszólítóbbá lehetne tenni.[366] A hallgatóságot így nemcsak értelmi-tudati szinten lehetne megszólítani, hanem az érzések mélységéig lehetne őket megérinteni, és az evangélium ügyéért lelkesíteni. Ehhez az oktatás során a prédikátor „beszéderejét" kellene erősíteni. Josuttis tehát, ahogy látjuk, a mindennapi tapasztalat felől, azaz a száraz és élvezhetetlen prédikációk felől halad az élménydús prédikációk irányába. Ennek feltételeként látja a retorika alkalmazását. Homiletikai józansága ugyanakkor nem vész el. A retorikai módszer szerinte azonban nem téveszthető össze és nem cserélhető föl Isten Lelkének munkájával. A pszichológia és a pneumatológia két különböző dolog. A prédikátornak mint az evangélium hirdetőjének az egész embert kell megszólítania, de ez nem azt jelenti, hogy az igehirdetésnek a kiváltott pszichológia hatás mértéke szerint kell tájékozódnia.

Mint minden alkalommal, amikor a teológiában egy „profán módszert" alkalmaznak, itt is elkerülhetetlen a rendszeres teológia segítsége. A prédikátor exegetikai munkája során megérti és megfogalmazza a textus mondanivalóját. A meditációban számot vet arról, hogy a régről származó szöveg alapján a jelenben mi az Igéből a továbbadnivaló. Át kell gondolnia, hogyan fordítható le a múlt nyelvezete a mai kor számára érthető módon, továbbá át kell ültetnie a tanítás nyelvét az igehirdetés nyelvezetére.[367] A prédikátornak tehát kettős feladata van: a prédikáció textusát régiről újra fordítani, a tanítás, azaz a dogmatika nyelvét a beszéd nyelvére, azaz az igehirdetés nyelvére átültetni. Ezt azonban az igehirdető csak akkor tudja megtenni, ha a nyilvános beszéd szabályait megtanulta. A retorika ezért szükséges eleme a homiletikának.[368] Itt mintha újra a filozófiai dialektikus és a retorika ellentétét látnánk megújulni. A feltárt igazságok igénylik a kifejezőeszközt, amelyen keresztül eljuthatnak a hallgatókhoz. Ez a kifejező eszköz pedig Josuttis esetében a retorika.

[365] Manfred Josuttis: Homiletik und Rhetorik, in *Monatsschrift für Pastoral Theologie 57,* 1968, 519.
[366] Uo., 518.
[367] Uo., 520.
[368] Uo., 521.

A nyilvános beszéd aszerint osztályozható, hogy hogyan viszonyul egymáshoz a szöveg/kijelentés, az igazság és a valóság. Ebből négy műfaj adódik:[369]

- szakmai előadás;
- felszólítás (akaratra való hatás);
- beszélgetés;
- nyelvi műalkotás.

A szakmai előadás az igazságot mint előre meghatározott valóságot akarja kibontakoztatni. A felszólítás a valóságot mint feladott igazságot szeretné megváltoztatni. A beszélgetés a valóságot mint igazságot igyekszik megnyerni. Az irodalmi műalkotás, a költészet az igazságot valóságként akarja megjeleníteni. A következőkben Josuttis ezt a négyes felosztást veszi végig, azt, hogy hogyan és milyen elvek alapján formálódik a prédikáció, ha ezeket a műfajokat szem előtt tartja.

A prédikáció az első két típusnak felel meg, mely az általános prédikációfölfogással magyarázható. Ha a prédikációt a gyülekezet előtt elmondott textusmagyarázatként értelmezzük, akkor annak szakszerűnek kell lennie, a témát és a tagolást a szöveg határozza meg, az igazságra pedig a szövegben előre meghatározott valóságként tekint. A paranetikus bibliai szövegek esetében a prédikáció azonban az előre meglelt valóságot összeveti a kijelentett igazsággal, és a hallgatók akaratát megpróbálja a valóság és az igazság közelítésére felszólítani. A prédikáció tehát vagy beszéd valamiről, vagy beszéd valakihez.

Ám a prédikáció új kihívását a harmadik és a negyedik forma jelenti Josuttis szerint, mégpedig az új hermeneutika eredményeinek figyelembevételével. A dialógus és a költőiség a heideggeri fordulatot követően a nyelvi kérdés legérdekesebb témái lettek, melyek a homiletika területén is kifejtették hatásukat. Így vizsgálta meg Josuttis is azt, hogy hogyan érvényesülhet ez a két kritérium a prédikáció elméletén belül.

A keresztyén igazságot nem lehet többé dogmatikai adottságként, kiképzett és fölhatalmazott teológusok által a tanítói hivatal kijelentéseként továbbadni. A keresztyén igazságot megvitatva, a különböző álláspontokat képviselők között diszkussziót folytatva lehet hirdetni – akár a vasárnap délelőtti istentiszteleten is Josuttis szerint. Ahol a vitára nincs alkalom és lehetőség, az egyházat, a gyülekezetet a monológ típusú direkt kommunikáció veszélye fenyegeti. A gyülekezetben ennek többféle formája lehet: az igehirdetést előkészítő beszélgetés vagy az istentiszteletet követő alkalom, melyen a prédikációt megvitatják. Egy alternatív lehetőség a dialogikus prédikáció. Az ilyesfajta beszélgetések kötelező jellemzője

[369] Uo., 521–522.

a nyitottság. Az ellenkező véleményeket nem szabad figyelmen kívül hagyni. Szükséges lenne, hogy az egyházban/gyülekezetben prédikáció helyett beszélgetéseket, vitákat, eszmecseréket tartsanak a gyülekezeti tagok részvételével egy bibliai szövegről, valamely témáról, esetleg egy korábban tartott prédikációról úgy, hogy a gyülekezet megtanuljon részt venni a beszélgetésben.[370] Isten Igéjének hirdetése nem csak arról szól, hogy egy igazság valóságként bontakozzon ki vagy a valóság igazsággá változzon, vagy a valóságot eszmecserék után igazságként nyerjük meg. Mivel a prédikáció mint Isten Igéjének hirdetése Isten ítéletéről és kegyelméről szól, olyan nyelvezetet kell keresni és megválasztani, amely Isten ítéletének és kegyelmének igazságát valóságként megjeleníti.

Úgy gondolom, hogy magyar tradíciónkban nehéz lenne egy valóságos párbeszédet folytatni a szószék és a padsorok között, de a dialógus elgondolását a prédikációra való felkészülésben és a prédikációt követő megbeszélésben nagy haszonnal lehetne alkalmazni. A dialógus olyan retorikai képességeket kíván meg, amelyek segítik az igehirdetőt abban, hogy képes legyen prédikációjára a lehető legobjektívebb módon reflektálni, valamint képes legyen az igehallgatók tapasztalatait befogadni és azokat értékelni. Valóságos párbeszéd csak ott jöhet létre véleményem szerint, ahol egyenlő felek szólnak egymáshoz, egyenlő módon érdekeltek egymás megértésében. A retorikának az a feladata ebben a típusú párbeszédben, hogy az etikai keretet biztosítsa a beszélők számára.

Josuttis szerint azonban tanulságos megvizsgálni a költői nyelv és az igehirdetés nyelve közötti kapcsoló- és érintkezési pontokat is. Hogyan jelenik meg a nyelvben az igazság valóságként? Mi a jelentősége az igeidőknek, a mondatszerkezeteknek? Nem szükséges, hogy a prédikáció maga művészeti alkotás legyen, az azonban elengedhetetlen, hogy a homiletika a nyelvi műalkotások szabályaival foglalkozzon, és ezt továbbítsa a prédikátor felé. A drámaíróktól meg lehet tanulni, hogyan kell feszültséget kelteni, az epikusoktól, hogy hogyan lehet az elbeszélés művészetét űzni, a költőktől pedig el lehet lesni, hogy a szó hogyan teszi az igazságot valósággá.[371]

„…beszélgetek a hallgatóval az életéről" – Lange

Lange működése paradigmaváltást jelentett a protestáns gyakorlati teológiában, így a homiletikában is. Ha valakinél figyelembe vehető az a tényező, hogy a kontextus meghatározza teológiai szemléletmódját, az Lange volt. Ezt a szemléletmódot alapvetően az határozta meg, hogy az egyház eltávolodott a hétköznapi

[370] Uo., 524.
[371] Uo., 526.

élettől. A 1970-es évek legfontosabb feladata pedig Lange szerint az, hogy az egyházat újra életközelivé, a hétköznapi emberek számára valóságossá és érthetővé tegye. Lange nem csupán elméletben dolgozta ki modelljét. Berlin külvárosában megvásárolt egy elhagyott raktárt, és ebben kezdte el működését az ún. Laden-Kirche (üzlet-templom) (ez lett az alapmodellje például az autópálya templomoknak, a repülőtéri kápolnáknak stb.). Alapelve, hogy az egyháznak ott a helye, ahol az emberek élnek.

De az egyháznak nemcsak az egyháztagokkal szemben kellett a tekintélyét helyreállítania, hanem saját felnövekvő teológusnemzedékével szemben is. „Az istentiszteleti prédikáció az 1970-es protestáló-generáció egyik legkedvesebb támadási pontja volt. A prédikáció értéke sok fiatal teológusnál nullára csökkent, mivel úgy érezték, hogy a prédikáció nem megváltoztat, megmozdít, hanem inkább megköt és statikus."[372] A német homiletikán belül a prédikáció krízisének is nevezik az igeteológia és az ún. empirikus teológia közötti átmeneti időszakot.

Lange a prédikáció folyamatát vizsgálja. Nem foglalkozik sem a definícióval, sem a dogmatikai elvárásokkal. Célja, hogy saját korának krízisben lévő igehirdetőit segítse. Saját korát két neves homiléta teológus neve határozta meg: Otto Haendler és Hans Joachim Iwand. Előbbi az igehirdető személyét tette meg homiletikája kiindulási pontjául, míg utóbbi főleg az igeteológia hatása alatt mindent az Ige szuverén hatalmától várt el. Lange a kommunikációs folyamat harmadik elemét emelte magasra, mégpedig a hallgatót. Sokan mondják róla, hogy ő alkotta meg a hallgató homiletikáját. Az egyház előzőekben vázolt szociológiai helyzete késztette Langét arra, hogy az igehirdetés szituációját, a hallgatóság helyzetét komolyan vegye.

Kimondatlanul is, de Lange lesz az a homiletikus, aki a legközelebb kerül ezzel a szemléletmódjával a retorikai hagyományhoz. A retorikai szituáció figyelembevétele már Arisztotelész esetében megjelenik, aki a beszéd nemeit a helyzetnek megfelelően alakítja ki. Hasonló tapasztalható a reformációt követő korban is, amikor a hallgatóra mint a tanításra váró egyháztagra való koncentrálás folytán létrejön a *genus didascalicum* beszédneme. Lange esetében már nem tanításra vár az igehallgató, hanem egy vallástalan világ vallástalan képviselőjeként főleg lelki megerősítést kíván a számára ismeretlen evangéliumtól. Lange szerint az evangéliumot csak úgy lehet kommunikálni, hogy ismerjük a hallgatót a saját teljes, komplex helyzetében.

[372] Fekete: Ernst Lange, 43.

> A *prédikáció* Jézus Krisztus gyülekezete ígéretes kommunikációjának egyik olyan fázisa, amelyben a bibliai tradíció és a mai hallgatóság élethelyzete annyiban „felelnek meg" egymásnak, amennyiben a Bibliában kijelentett Krisztus-ígéret, itt és most, szükségszerűen, *az aktuális helyzet szükség-állapotaira vonatkozóan* és életet eldöntően jelenik meg a kétségekkel és kísértésekkel szemben. Ezért a prédikációnak éppoly közel kell lennie a hallgatóság helyzetéhez, amely a prédikátor számára a kihívást jelenti, mint amennyire textusszerűnek kell lennie.[373]

Langénél tehát a prédikáció a komplex homiletikai szituáció ismeretéből és a keresztyén hagyományból tevődik össze. Az ígéretnek és a valóságnak egyszerre van helye a prédikációban, azokat egymás számára igénybe kell venni. Így jelenik meg a Kijelentés és az emberi tapasztalat mint egység.

Jónás prédikációjához írt utószavában a következőket olvashatjuk:

> „Csak ha a hallgatóra vonatkozik, amit mondok, és annyiban vonatkozik rá, amennyiben a Szent Írás alapján, a hit-hagyománnyal egybehangzóan, az egyházam megbízásából és személyesen meggyőzően mondok." (*Predigen,* 57) „A keresztyén beszéd tulajdonképpeni tárgya nem egy bibliai textus vagy a hit történetéből származó más dokumentum, hanem semmi más, mint a hallgatónak magának a mindennapi valósága – az ígéret fényében [...] Prédikálni azt jelenti: beszélgetek a hallgatóval az életéről."[374]

A prédikációt meg kell, hogy előzze ez a folyamat. Beszélgetni a hallgatóval a saját életéről időigényes és nehéz folyamat. A participáció, empátia, a figyelés sok energiát igényel, de Lange szerint a prédikációra ez a legjobb készülési mód.

> Csak akkor tudok a hallgatóval az életéről szakszerűen és nyíltan beszélgetni, ha előbb engedem őt velem beszélni. Csak maga az igehallgató tud bevezetni engem saját életének speciális problematikájába. Ez természetesen nem csupán információ kérdése, amelyet megfigyelés, látogatás, beszélgetés során szerezhetek meg. Ez a participáció problémája, a hallgatóm életsorsában való részvételem, érdeklődésem és részesedésem problémája. Annyira kell – a szó sajátos értelmében – *benne lennem* az ő életsorsában, amennyire csak lehetséges.[375]

Lange itt már nemcsak a kommunikációkutatás eredményeit veszi figyelembe – azaz nemcsak az információcsere a lényeges –, hanem azokat a lélektani

[373] Uo., 43.
[374] Uo., 41.
[375] Ernst Lange: *Predigen als Beruf,* Stuttgart–Berlin, Kreuz Verlag, 1976, 59.

kompetenciákat is, melyek elengedhetetlenek egy prédikátor számára ahhoz, hogy a homiletikai szituációt helyesen térképezze fel. Ezt a kompetenciát a legjobban a következő képességek erősítik meg:

- problémaérzékenység, azaz ráérezni és találkozni a hallgató akár egzisztenciális, akár hétköznapi kérdéseivel;
- meditációs párhuzam, azaz ott és úgy mélyülni el az Ige üzenetében – meg is fejtve azt –, ahol és ahogy a hallgató él, gondolkodik és elmélyül;
- megértési közösség, azaz olyan nyelvet használni, amit mindenki beszél és ért a hallgatók között. Ez utóbbi egy retorikai tényező, melyet a klasszikusok is fontosnak tartottak, hogy a beszélt nyelv a helyesség kritériuma mellett mindenki számára érthető is legyen. A legjobb példa erre a bibliai *koiné,* szándékoltan hétköznapi nyelvezete.

Lange számára tehát a kontextuális kapcsolódás eléréséért befektetett energia sohasem fölösleges, rutinszerű folyamat, hanem a legfontosabb készülési metódus, mert szerinte ezen a területen lehet megtalálni az érintkezési pontokat az adott kor és a bibliai kor között.

Lange írásmagyarázati elvét is meghatározza a kontextusra való koncentráltság. Arra hívta fel a figyelmet, hogy a prédikációban – szemben a megkövesedett tételekkel – az eredeti bibliai helyzetre figyelés adja meg az izgalmas mai kérdésekkel történő találkozást. Azaz nem a dogmatikai tájékozódáson alapuló válaszok és exegézis képes a mai ember kérdéseit kielégíteni, hanem a konkrét textus konkrét homiletikai (retorikai) szituációját figyelembe vevő, a retorikai irányultságú írásértelmezésből kapott üzenetek és válaszok. „Lange-t a prédikáció nem mint *praedicatio verbi divini* érdekli, hanem a prédikáció folyamata. Nem az bilincseli le, hogy mi a prédikáció, hanem hogy hogyan készül és tartatik meg."[376]

A „Tézisek a prédikáció elméletéhez és gyakorlatához" című tanulmányban, melynek kivonata Fekete Károly tanulmányában[377] található, a következőket írja erről. Formálisan nézve a prédikáció egy kommunikációs helyzet. „Minden kommunikáció a kölcsönös megértés *(Verständigung)* általi egyetértésre *(Einverständnis)* törekszik."[378] Ebben az idézetben schleiermacheri hermeneutikai modellt lehet felismerni. A kommunikáció tartalma, azaz maga a prédikáció a bibliai tradíció fényében értelmezett Krisztus-esemény, melynek életbevágó

[376] Fekete: Ernst Lange, 48.

[377] Uo., 43–48. Eredeti nyelven l. Ernst Lange: *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart,* szerk. Peter Cornehl, München, Christian Kaiser Verlag, 1984, 321–330.

[378] Fekete: Ernst Lange, 44.

fontossággal kell megjelennie a hallgató adott, konkrét helyzetében. Azaz „a prédikáció teljességgel az emberek közötti megértés területére tartozik".[379] Ám ennek a kommunikációs folyamatnak egyetlen alapja van, mégpedig az ígéret, mely szerint csak Isten jelenti ki és bizonyítja meg Önmagát, ez utóbbival az ember nem rendelkezik. Az igehirdető feladata az, hogy „a biblikus bizonyságtételt, annak eredeti vonatkoztatását a jelenlegi helyzet vonatkoztatási kereteibe fordítsa le. Erre a feladatra viszont csak akkor képes, ha ő maga is a bibliai tradíció új vonatkoztatási keretekre vonatkozó relevanciájának bizonyságtevőjévé vált."[380]

Langénak a prédikációs folyamatról olvasott értékelése nagyon közel áll az ebben a munkában képviselt értékekhez. A 20. század derekának német homiletikája – főleg a Bultmann tanítványai, Ebeling és Fuchs által képviselt új hermeneutika térnyerését követően – nagy súlyt fektetett arra, hogy a nyelvesemény beépíthető elemeit a homiletika tudományán belül is érvényesítse. Bár Lange a homiletika retorikai vonatkozásait nem érinti, de – látva a kommunikációkutatás fő kérdéseit és az arra kapott válaszokat – tulajdonképpen ezt a kapcsolatot kívánta a figyelem középpontjába állítani. Bár a retorika neve és fogalma a következőkben tárgyalt Gert Otto munkássága révén válik újra ismertté a homiletikán belül, úgy ítélem meg, hogy Lange kimondatlanul is többet tett Ottónál a két tudomány szükségszerű rehabilitációjáért. Igaz ugyan, hogy az etosz, pátosz, logosz hármasból nem sok figyelmet szentelt az utóbbinak, de az első kettőt, különösen a pátoszt, mely a beszélő és a hallgató közötti kapcsolat, érzelmi kötődés területét fedi le, alaposan kidolgozta és a gyakorlatban is érvényesítette.

Német retorikus homiletika a 70-es években – Otto

Gert Otto 1976-ban publikált könyve, *Predigt als Rede*,[381] gyökeres fordulatot hozott a retorikát addig alapvetően elvető német homiletikai irodalomba. Otto úgy vélte, hogy a homiletika még mindig erősen Barth és Bultmann igehirdetési gyakorlatának és teológiájának hatása alatt áll.[382] Itt tulajdonképpen a tartalom és a forma különválasztásának elgondolásában vélte egy oldalon állónak az egymással is vitázó két nagy teológust. A korabeli homiletikai örökséggel szemben két dolgot kifogásol. Az egyik az, hogy a homiletika és a dogmatika vajon helyes

[379] Uo., 44.

[380] Uo.

[381] Gert Otto: *Predigt als Rede: Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1976. A következő Otto fordítások Pomozi Tekla fordításai.

[382] Gert Otto: *Predigt, als rhetorische Aufgabe, Homiletische Perspektieven*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1987, 26.

viszonyt ápol-e egymással. Ő ugyanis úgy gondolta, hogy a homiletika függő helyzetbe került a dogmatikával szemben. Egészen pontosan a dialektikus teológia dogmatikai normái határozták meg az uralkodó homiletika rendszert.

A másik kérdése a homiletikának az exegézishez való viszonyát boncolgatja. A dogmatikus talajban gyökerező homiletika segíti azt az elképzelést, hogy a konkrét prédikáció levezethető a történetkritikai exegézisből. Azt az elgondolást, hogy a homiletikus a maga tanítását levezetheti a dogmatikából, az igehirdető pedig levezetheti a maga prédikációját az exegézisből, Otto alapvető tévedésnek tartja. Ezért a vélekedésért Barthot és Bultmannt teszi felelőssé. Otto tehát elveti a dialektikus teológia óta uralkodó, a retorikát negligálni kívánó homiletikai viszonyulást. Az igeteológia antiretorikus affektusát már túllépte a homiletika – mondja.[383] Ugyanakkor megjegyzi, hogy míg a dialektikus teológia képviselői hevesen ellenezték a retorika használatát, addig ők maguk egy saját retorikai rendszert építettek fel. „A retorikai explicit elutasítói saját szövegeikben retorikai minőséget, saját retorikát alkotnak (l. Barth, Thurneysen)."[384] Úgy gondolom, ez a megállapítása mindenképpen helytálló, hiszen egy ügy képviselete – Barth és Thurneysen esetében pedig igencsak céltudatos és következetes az igeteológia képviselete –, történjen az szóban vagy írásban, függetlenül a témától (lehet az akár a retorika elmarasztalása is, ahogy Platón vagy Descartes esetében ez már megtörtént, l. Függelék), fontos retorikai kompetenciákat igényel: a retorikai szituáció felismerését, az érvelés koherenciáját, sőt esetében még a sajátos stílus kialakítását és használatát is. Más kérdés, hogy meggyőznek-e általa, vagy sem, de a folyamat retorikus és a nyelv által történik meg.

Otto kiindulópontja a nyelv és a beszéd. Az új hermeneutika alapjait veszi ő is elő. A teológia a nyelv, a homiletika pedig a nyelvben, közvetlenül a beszédben reflektál önmagára és a világra. „A világtapasztalás nyelvhez kötött. Még pontosabban fogalmazva, a retorika tárgyának ezen adottsága: reflexió, ami egyetlen teológiai gondolkodás számára sem elhagyható kiindulási pont."[385] Otto szerint a teológia absztrahált, fogalmi nyelvét csakis a szimbólumok segítségével lehet érthetővé tenni. A nyelvi szimbólumok világa pedig már a retorika területét alkotja.[386] De nem csupán a teológiát, hanem a gyakorlati teológia pasztorális területeit, mint a homiletika, a liturgika és a poimenika, azaz a tradicionális felosztást a reflexió perspektívájából kategorizálta újra, mégpedig mint hermeneutika,

[383] Wilfried Engemann – Frank M. Lütze: *Grundfragen der Predigt*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 261.

[384] Otto: *Predigt, als rhetorische Aufgabe,* 53.

[385] Gert Otto: Die Rede ist der Mensch, Drei Thesen zur Bedeutung der Rhetorik für die (Praktische) Theologie, *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* LXXXIX. évf., 1992/ 4, 486.

[386] Engemann: *Grundfragen der Predigt,* 260.

didaktika és retorika. Ezt érvényesítette a gyakorlati teológia minden területére abból a célból, hogy a praktikus teológia egysége ezáltal is jobban érvényesüljön. A prédikáció tudományát a retorikával összefüggésben kell tárgyalni, vallotta Otto, hiszen a nyelvi rendszeren túl itt az élőbeszéd képezi a kapcsolópontot. A prédikáció beszéd volta pedig egyértelmű retorikai igényeket támaszt az önreflektálás szempontjából. „A prédikáció beszéd, irányított nyelv. Nem a teológia, hanem a nyelv az első. Hogyan közvetítjük a teológiát, ha nem a nyelv által? […] A prédikáció nyelv, beszéd, amely embereket kíván meggyőzni, akiknek testük, lelkük és agyuk van."[387]

Mégis hiba lenne azt gondolni, hogy Otto csupán egyszerű eszközként tekint a retorikára. Az a nyelvi fordulat, amely a 20. század második felére a nyelv komplexitását tette a maga vizsgálódási területévé többek között a filozófia területén is (l. Függelék), Otto munkásságában nagyon jól nyomon követhető. A nyelv itt már nem eszköz – amely nélkül, ha másképpen is, de el lehetne boldogulni –, hanem mindennek az alapja. Otto felfogása szerint a retorika nemcsak a segítségére siet a beszélőnek egy számára szükséges eszközzel, hanem kijelöli tevékenységének alapjait is. A retorika nem csak akkor fontos a beszélő, így az igehirdető számára is, mikor a „hogyan" kérdésben döntenie kell beszédének felépítéséről, stílusáról, az érvelés és a szemléltetés módjáról. Retorikai reflexiók és meggondolások képezik a „mit" kérdés alapjait is, amit egyszerre határoz meg a szituáció értékelése, a megértésért való fáradozás és a hatásterv. Otto szilárdan kitart a retorika olyan értelmezése mellett, mely szerint a retorika minden egyes beszéd, így minden egyes prédikáció alapja is. Ezzel ellentmond azoknak, akik szerint a retorika csak eszköz. Tehát Otto szerint a prédikációra csak akkor marad lehetőség, ha retorikailag értelmezi önmagát.[388]

Otto 1976-os *Prédikáció mint beszéd* című művében hét tézist[389] állított fel. Ezeket a téziseket következő műveiben kisebb-nagyobb változtatásokkal újra és újra elővette, és egész munkássága alatt hűen képviselte. Ezeknek a téziseknek a lényege, hogy egy lineáris prédikációkészítési folyamat helyett egy cirkuláris modellt készít és javasol. A lineáris út a textustól a szószékig vezet. Előbb a tartalom, majd a forma, végül pedig az előadás következik. Ez egyben a klasszikus retorikai felosztás is. Ehelyett Otto a cirkuláris modellt javasolja, amelynek előnye a felcserélhetőség szabadsága. A hét tézis, azaz a hét felkészülési lépés egymással felcserélhető, egyiket vagy másikat többször is elő lehet venni, ahogyan a szöveg vagy a prédikációra készülő maga kívánja. Ezt a hét lépést mutatom be most röviden.

[387] Uo., 259.
[388] Otto: *Predigt, als rhetorische Aufgabe,* 40.
[389] Otto: *Predigt als Rede,* 22–28.

1) A prédikáció beszéd. Ez magától értetődő kellene hogy legyen, hiszen emberi beszéddel van dolgunk.[390] A klasszikus érvelés úgy szól, hogy a tartalom elsőrendű, a forma másodrendű. Ez elterjedt vélekedés az igehirdetők és az igehallgatók között is. Ez a szemlélet azt sugallja, hogy a tartalom önmagában birtokolható, az mindenféle forma nélkül is önálló szubsztancia. Ám Otto szerint veszélyes a tartalmi és formai kérdések elkülönített vizsgálata.[391] „A homiletika materiális és formális felosztása is azt mutatja, hogy a valóság és a tartalom önmagában birtokolható, az út viszont, amelyen keresztül közvetítjük, másodrendű."[392] Az látható tehát, hogy Otto a klasszikus felosztást, a tartalmi és a formai, azaz a materiális és a formális homiletika elkülönítését elveti. Szerinte a tartalom és a forma elválaszthatatlan, nincs tartalom önmagában. A tartalom a hallgató számára csak a befogadás (ahogy eljut) által válik tartalommá, a forma pedig nem formalitás és nem formalizmus.[393] Otto szerint nincs önmagában álló tartalom, csak tartalom más számára.[394] A retorika segít megcélozni egy komplex folyamatot: az igazság megtalálását, amelyet érthetővé kell tenni a kortársak számára. Az igazságot először nem megtalálni kell és aztán közölni, hanem a közlésen keresztül, a közlés által lehet megtalálni. Így a beszélő és a mindenkori hallgató összekapcsolódnak egymással. Az igazság közlése egyben az igazság megosztása, az igazságban való részeltetés is.

2) A prédikáció dialógus. A prédikáción belül a monológot és az autoritást kell legyőzni. A prédikáció nem egy lezárult direkt monológ, hanem egy beszélgetés folytatása.[395] Régi retorikai látást kell alkalmazni. Minden beszédet a beszélgetés alaphelyzetéből lehet megérteni.[396] Ezekben a gondolatokban Heidegger és Gadamer koncepcióját lehet felfedezni, melyet Lange is előszeretettel alkalmazott.

3) A nyelv sok lehetőséget nyújt. A próza poézise az ékesszólás. Otto felteszi a kérdést, vajon lehet-e a prédikáció poézis (líra). Természetesen nem kell versbe szedni a prédikációkat, de Otto szerint a poézis hihetetlen gazdag anyagként áll a homiletika rendelkezésére. Úgy írja, hogy képszerű nyelvre van szükség, és legyen bátorságunk poétikusnak lenni. A retorika és a költészet rokonok. Megtanulhatóak, és ez bátorságot kell, hogy adjon.[397]

Itt az irodalom, azon belül is a poétika erős hatása tapasztalható, mely valóban meghatározta a filozófiai vizsgálódásokban a nyelvkutatás valóságos területét.

[390] Uo., 22.
[391] Otto: *Predigt, als rhetorische Aufgabe,* 25.
[392] Otto: *Predigt als Rede,* 22.
[393] Uo., 23.
[394] Otto: *Predigt, als rhetorische Aufgabe,* 47.
[395] Uo., 48.
[396] Otto: *Predigt als Rede,* 23.
[397] Uo., 24.

4) Az istentisztelet (rituálé) prédikációra kényszerít. Minden csoport, amely kontinuitást – tegnap, ma és holnap közötti fennmaradást – akar, szimbolikus gondolkodásmódot és diszkurzív továbbvitelt igényel.[398] Az istentisztelet és a prédikáció a templomi rituálék megértésétől függ. A templom a konkrét élettel való foglalkozás helye, mert a hit is csak konkrét hit lehet. Az istentisztelet formákat biztosít, melyekben az élet és a hit meg tud nyilvánulni. A prédikáció is a konkrét élethelyzetekben szólal meg (például a prédikáció ne legyen a dogmatika vagy az exegézis privilégiuma).[399]

Itt Otto arra tart igényt, hogy a prédikáció ne az általános absztrakciók elől haladjon a hétköznapi jelenségek, egyedi élethelyzetek, sajátságos helyzetek felé, hanem fordítva. Az igehirdetőnek legyen mersze a valóságos élettel szembenézni, és arról beszélni a prédikációban.

5) A prédikáció mindig adott élethelyzetekben szólal meg. A hallgatót komolyan kell venni.[400] Tartalom nem létezik hallgató nélkül. A prédikáció tartalma mindig a hallgató élete által válik konkréttá.[401] E nélkül „nem-tartalom" *(nicht-Inhalt)* születik. Mint minden beszéd, a prédikáció is hatást kíván elérni, de hogyan gyakoroljon hatást egy prédikáció a jelen nem lévő hallgatóságra? Úgy, mondja Otto, hogy a hallgatót a jogaihoz kell juttatni, vagyis a prédikációt meg kell nyitni mindazon kérdések számára, melyek a kortársak élet- és valóságtapasztalatában problémát okoznak, és közük van a személyes döntésekhez. Ebben a gondolatban is a már tárgyalt Lange párhuzamok ismerhetőek fel.

Otto a keresztyén igazságot megkülönbözteti a dogmáktól, ezért szerinte nem az az elvárás az igehirdetővel és a hallgatókkal szemben, hogy az előre megfogalmazott keresztyén mondanivalót átvegyék, hanem az, hogy készek legyenek a hitet a mai világban nyilvánosan hirdetni, és vállalják azt a kockázatot, mely azzal jár, hogy újra fogalmazzák a keresztyén hit igazságát a megfelelő közlés érdekében. Így hát a prédikáció azt jelenti nála, hogy az egyház fórumán nyilvánosan, érthetően és hatékonyan arról beszél az igehirdető, hogy mit jelent a keresztyén hit a kor, a világ és a társadalom adott struktúrájában. A prédikáció helye az egyház, ezért a prédikáció csak beszéd lehet, a homiletikának pedig emiatt a retorikával kell együtt haladnia.

6) A prédikáció a közlésformák egyike. A bultmanni és a dialektikus teológia szerint az igehirdetés *(Verkundigung)* egyenlő a prédikációval. Otto szerint a prédikáció nem egyenlő az igehirdetéssel. Az igehirdetésnek vannak más

[398] Uo., 26.
[399] Uo.
[400] Uo., 48.
[401] Uo., 27.

formái is. Ha csak a prédikációra reflektálunk retorikusan, akkor megerősítjük azt régi helyzetében, és alábecsüljük a többi formát, így például az újságot, televíziót, hirdetést, röplapot vagy ma a világhálót.

7) Sok út vezet a prédikációhoz, nem csupán az exegézis. Otto állásfoglalása szerint a prédikáció ne egyedül a szöveghez kötődjön. Ezzel az elhatárolódásával Otto figyelmen kívül hagyja a textusok retorikai struktúráját is, amelyet éppen a történetkritikai exegézis fedezett fel; figyelmen kívül hagyja, hogy a kérügma újra megfogalmazása figyelembe veszi a szituációt és a címzetteket, és lemond arról, hogy hidat építsen a bibliai textusok retorikusan interpretálható dinamikája és a közlés és megmagyarázás ma jelentkező feladata közé.

Nagyon jól nyomon követhető Otto gondolkodásában az új hermeneutikai módszertan térnyerése. Az is érdekes viszont, hogy Otto ilyen nyíltan vállalja fel a retorikával való azonosulást, miközben például saját amerikai kortársai a retorikától nagyon erősen igyekeztek elhatárolódni, mert abban a tradíciót vélték felfedezni. Itt természetes a két kontinensen a teológiai értelemben vett homiletikai (vagy retorikai) szituáció különbsége, hiszen Amerikát nem jellemezte annyira a formai kísérletezés minden módjától való merev elzárkózás, mint a német teológiát, bár mindkettőben az igeteológia dominált. Tehát míg Németországban a nyelv pragmatikáját is kutató, retorikát újra rehabilitáló hermeneutikai fordulat a klasszikus terminust hozta vissza a diskurzusba, addig a tengerentúlon ugyanez a hullám a klasszikus elnevezést teljesen elutasította, és a narratív és esemény jellegű prédikációt tűzte ki céljául.

Igeteológia az igeeseményben, egy harmonikus rendszer – Bohren

Az igeteológia hatása alatt álló, de már az új hermeneutikai eredményeket alkalmazó egyik meghatározó, ma már klasszikusnak számító német homiletikai mű a *Predigtlehre.* Szerzője Rudolf Bohren, aki Barth tanítványa volt Bázelben. A *Predigtlehre* átmenetet, hidat képez az igeteológia és az empírián tájékozódó teológia között, mégpedig a pneumatológia segítségül hívásával. Integráló, békítő homiletikai látásával Bohren túllép a dialektikus hagyományokon, viszont annak minden eredményét és lényeges tanítását megőrzi és alkalmazza vaskos művében. *Prédikációtan*a dogmatikai talajban gyökerezik, de gyümölcsei már kitüntetett figyelmet szentelnek az emberi élményeknek, az igehirdető és a hallgató valós emberi helyzetének.

> Az én *Prédikációtanom* – ellentétben a széles körben elterjedt trenddel – nem az empíria alapvetésén tájékozódik, mert úgy gondolja, hogy a prédikáció krízise végső soron a hit krízisének a kifejeződése, amivel egyedül az empirikus tudományok segítségével

> nem lehet megbirkózni. Másrészről sokan abban látják a prédikáció krízisét, hogy a dialektikus teológia következtében a prédikáció reformátori fogalma megújult, ami az empíria figyelmen kívül hagyásához vezetett [...] Az ige teológiájával szembeni mai reakciók érthetőek akkor is, ha ezek a reakciók az ige teológiáját már nem értik. Sok traktátusban a kritika az ige teológiájával való visszaélést érinti inkább, mint magát az ige teológiáját [...] Ezért kényszerítve érzem magam, hogy keressek egy új kiindulási pontot, melyben az empíria, ha vezető szerepet nem is kap, de új méltóságot mindenképpen. Ennek a homiletikának az egész szerkezete mutatja azt a próbálkozást, hogy a prédikálást mint emberi művet hangsúlyozza, anélkül, hogy az ige teológiájából származó eredetét tagadni akarná[402]

„Praedicatio verbi Dei est verbum Dei." Bohren, a reformátoroktól kérve segítséget, így definiálja a prédikáció lényegét. Sőt, ezen belül is csak az „est" szóra teszi a hangsúlyt.

> Ezen a három betűn múlik teljességgel minden. Semmi más szándékom nincs természetesen homiletikámmal, mint hogy korunk számára ezt a három betűt érthetővé tegyem. Ha meg tudom mondani, hogy mit jelent az *„est"*, akkor világossá tettem a prédikáció csodáját. Ennek a tisztázása nem tudná még megtörni a némaságot – ez csak magában a prédikálásban történik –, de előkészíti a némaság legyőzését. Az atyák megfogalmazását tehát én, mint a jövő számára szóló ígéretet fogom fel. Az *„est"* mindenekelőtt jövő, melynek irányába a homiletikával és a prédikálással haladok[403]

Bohren számára fontos, hogy a reformátorok hittételként tekintettek a prédikációra, és ő is így kívánja ezt tenni. Azaz: „A hit mondja meg, hogy mi a prédikáció. Mivel a prédikációban a hitről van szó, egy homiletika nem vonatkoztatható el a hittől."[404] Ebbe, a prédikációt dogmatikusan, az Ige teológiája felől értelmező vonulatba illeszthető be Rudolf Bohren homiletikai gondolkodása és fő műve, a *Predigtlehre*.

Rudolf Bohren a kommunikációelméletet figyelembe véve igyekszik megtalálni azt a keskeny sávot, amelyen belül a prédikáció és a kommunikáció közös síkját térképezi fel. Először is nem tekinti egyszerű kommunikációs folyamatnak a prédikációt, ugyanakkor elismeri, hogy a kommunikációelméletnek szükségszerű jogosultsága van az igehirdetés folyamatában. Bohren szerint a kommunikációkutatás nem tudja hitelesen megfejteni a „hallgató titkát", amely a kegyelmi

[402] Rudolf Bohren: *Predigtlehre,* München, Christian Kaiser Verlag, 1971, 52–53. A következő Bohren-idézetek Varga Zsolt fordításai.
[403] Uo., 51.
[404] Uo., 49.

kiválasztásban rejlik.[405] A kommunikációkutatás gyengéjének tartja, hogy bár arra képes választ adni, hogy mi történik, ha ketten vagy hárman együtt vannak, de Jézus erre vonatkozó titkát nem tudja megértetni.

A legsúlyosabb érv, mely viszonylagossá teszi a *Predigtlehre* szerzője számára a kommunikációkutatást, az a Szentlélek helye a prédikációban. A hitet Isten ajándékozza, vallja a reformátorokkal együtt Bohren. Ezért

> a prédikálás sosem válhat kommunikációs folyamattá, amit mi uralunk; mert különben Istennel mi rendelkeznénk, a hit emberi lehetőség lenne. Egy „új tudományos retorika" és a prédikálás között van egy elmoshatatlan különbség, magának a Léleknek a hatalma. Pál apostol mondatát – „a hit a prédikáció hallgatásából van" (vö. Róm 10,17) – nem tudom pótolni azzal a mondattal, hogy „a hit rábeszélésből van" akkor sem, ha formálisan nézve a prédikáció nem más, mint rábeszélés.[406]

Ugyanakkor ő is elismeri, hogy a prédikáció egyszerre emberi aktus is, azaz emberi beszéd, és így a kommunikációkutatás terepe is.

> A prédikáció és a művészetek közötti kapcsolat dialektikus. Bizonyos mértékben a prédikáció egy embernek a beszéde, és így a művészet szabályai alá van vetve. Ezért a retorika és a stílus jellemzik egyrészt a prédikációt. Senki sem negligálhatja őket büntetlenül. Ezt általában azok felejtik el, akik a prédikáció művészi használata ellen hadakoznak. Egy másik mértékben viszont a prédikáció Isten Igéje, így az emberi művészetek nem segítik azt elő, sőt útjában lehetnek az Isten Igéjének. E fölött pedig azok tekintenek el, akik úgy gondolják, hogy a prédikációnak művészi formát kell öltenie.[407]

Bohren szerint annyiban van szükség a kommunikációkutatásra, hogy tisztán lássuk azt, hogy Isten konkrét Igéje konkrét hallgatókhoz szól, ezért a konkrét hallgatókat tudományosan vizsgálni kell.[408] Érdekes hidat képez Bohren az igeteológia és az empirikus teológia között a szituáció és hallgató kérdését illetően. Úgy véli, hogy a hallgató kérdése nem az igehirdető kérdése, mert a hallgató elsősorban teremtmény, éppen ezért az Istenhez való viszonya a fontos. Minden igehirdetőnek ezt kell előbb szemügyre vennie. A hallgató titkát csakis az Ige képes értelmezni.[409]

[405] Uo., 154.
[406] Uo., 153–154. Luther mondása: „A prédikáció hitre csábítás."
[407] Rudolf Bohren: *Preaching and community*, Richmond, John Knox Press, 1965, 50.
[408] Bohren: *Predigtlehre*, 153.
[409] Uo., 455. kk.

A hallgató mellett azonban maga a beszéd szorul leginkább alapos vizsgálatra, különösen annak fényében, hogy az igeteológia egyszerűen kettéválasztotta az elsődleges tartalom és a másodlagos forma kérdését. Így hát Bohren sem kerülhette el a „mit" és a „hogyan" kérdését. Több teológus között is alapvető egység mutatkozik abban a válaszban, hogy a kettő egymástól nem választható el.

> Nem tűnik lehetségesnek a forma és a tartalom szétválasztása oly módon, mintha a tartalomnak, mint Isten igéjének isteni jellege lenne, a forma pedig emberi jelleget hordozna, mert ez egy meg nem engedett módon leegyszerűsíti és hibás módon választja szét az istenit és az emberit. A tartalom és a forma ilyen szétválasztása ellentmond Isten jövőjének, melyben Isten lesz minden mindenekben.[410]

Bohren ezt az eszkatologikus magyarázatot a reménység nyelvére hivatkozva adja, mert szerinte az igehirdetésnek a hit, a remény és a szeretet nyelvének kell lennie.[411] A homiletika feladata, hogy az Igében lévő jelen és jövő egységét a tartalom és a forma egységének keresésében és kimunkálásában biztosítsa. Nem lehet az igehirdetést csodára és technikára szétválasztani – mondja.

> A forma és a tartalom szétválasztása figyelmen kívül hagyja, hogy a nyelv, amikor valamit kifejez, már igénybe vesz egy formát. Másrészről egy kimondott forma már egy kijelentés, jelent valamit [...] A formának meg kell felelnie a tartalomnak. Amit a forma mond, annak illenie kell a tartalomhoz [...] A „mit" és a „hogyan" kérdés szétválasztása megengedhetetlen egyszerűsítéshez vezet.[412]

Leegyszerűsítés az, ha csak a tartalommal foglalkozik a homiletika, mert ez doketikus prédikációhoz vezet, legkésőbb akkor, amikor az öröklött formák elhasználódnak és nem felelnek meg a tartalomnak. Ugyanakkor nem lehet csak retorikai kérdést csinálni a prédikációból, mert akkor egy idegen tudomány törvényei alá helyezzük a homiletikát, és egyáltalán nem biztos, hogy ez a tudomány releváns válaszokat képes adni a hit és a transzcendens kérdéseire – olvashatjuk a műben.[413]

Az is szimplifikálás, ha a homiletika csak teológiailag, és az is, ha csak mint emberi beszédet vizsgálja a prédikáció kérdését. Mindkét esetben kárt szenved a tartalom, mindkét esetben elveszíti a nyelv a szabadságát és a szabadsággal együtt a hatalmát. Ha egy homiletika szétválasztva tárgyalja a „mit" és a „hogyan"

[410] Uo., 57.
[411] Uo., 54–56.
[412] Uo., 57.
[413] Uo.

kérdését, fennáll a veszély, hogy az igehirdetés mint tartalom, nyelv nélkülivé válik, mert a tartalom nem találja a szükséges formát, vagy a forma marad üres, mert elhanyagolja a tartalmat.

Látható tehát, hogy a prédikáció isteni és emberi oldalának feszültségét Bohren is tisztán érzi. Az itt leírtak tökéletesen alátámasztják azt, hogy a tartalom és a forma elválaszthatatlan, és a homiletika csak akkor képes teljes munkát végezni, ha mindkettőt tiszteletben tartva, minőségi módon igyekszik ezek elmélyítésére. Természetesen mindig is feszültség marad, hogy hogyan jelenhet meg az örök Ige a pillanat szavában, hogyan lehet Isten szava a mi szavainkon keresztül megszólító erő. Ezt a feszültséget pedig minden igehirdető szeretné feloldani. Bohren eszköze ebben a pneumatológia lesz. A következőkben ezt mutatom be.

Bohren homiletikája számára az új kiindulási pontot a pneumatológiában találta meg. A *Predigtlehre* teológiai irányultságát meghatározó gondolatmenet szerint a Szentlélek nemcsak bennünk és értünk munkálkodik, hanem velünk együtt is. A Lélek bevon minket saját cselekvésébe. Mi csak akkor leszünk aktívak, ha Ő aktívvá válik. Az isteni Lélek és az ember kölcsönös együttmunkálkodását Bohren a *„theonome Reziprozität"* (isteni kölcsönösség) kulcsfogalommal fejezi ki.[414] A *„theonome Reziprozität"* kifejezés egy Isten által kezdeményezett kölcsönösséget és viszonosságot, egy sajátos partnerséget jelent a Szentlélek és az ember között. A *„theonome Reziprozität"* fogalma végighúzódik az egész művön. Nem csupán az igehirdetés szempontjából, hanem szinte minden, a hitet érintő területen jelen van ez a fajta isteni kölcsönösség. Erre hozok most néhány példát a következőkben.

Ez az isteni kölcsönösség teszi lehetővé, hogy Isten Igéjének az ember által való hirdetése Isten Igéje legyen. Ezzel a fogalommal mondja el a *Predigtlehre* azt, amit egyébként a prédikáció isteni és emberi oldalának nevezünk, hogy az igehirdetés egyszerre a Szentlélek ajándéka és az emberi fáradozás gyümölcse.[415] A Lélek szól, és az igehirdető beszél.[416] A Lélek által, a vele való partnerségben próbáljuk a Szentírást Jézus Krisztus felől megérteni.[417] A meditálás révén megértett Ige a *„theonom reciprocitásban"*, az isteni kölcsönösségben lesz gyümölcsözővé.[418]

A *„theonome Reziprozität"* igehirdetésben való szerepe eszkatológiai összefüggésben is megjelenik. A *Predigtlehre* ugyanis a végidőkre való tekintettel is vizsgálja Isten és az ember kooperációját.[419] Bohren szerint Isten és az ember

[414] Uo., 76.
[415] Uo., 77.
[416] Uo., 83.
[417] Uo., 112.
[418] Uo., 351.
[419] Uo., 232–234.

kooperációja dialektikus. Egyrészt az ApCsel 1,7 kimondja, hogy Isten országa eljövetelének időpontja kizárólag az Atya dolga, ami azt is jelenti, hogy Krisztus jövőjével nem rendelkezünk, másrészt a Miatyánkban Jézus elénk adja, hogy imádkozzunk Isten országa eljöveteléért. Ha az imádkozást nem akarjuk a „lelki higiénia" területére utalni – mondja Bohren –, akkor a Miatyánknak ezt a kérését úgy érthetjük, hogy Isten függővé teszi jövőjét a tanítványok imádságától. Bohren úgy látja: „Ez tűnik a kenózis csúcspontjának: Isten nem csak emberré lesz, hanem kiszolgáltatja jövőjét az embernek! A Lélek kitöltetésének ez a végső konzekvenciája. A Lélek ajándékával Isten részesíti az embert az Ő jövőjében."[420] A kooperációban az egyik emberi cselekvés tehát az imádság, a másik pedig az igehirdetés. A Mt 24,14 szerint akkor következik be Krisztus visszajövetele, amikor az egész világon hirdettetik az evangélium. „Az evangélium hirdetése az egész világon és a könyörgés Isten országának eljöveteléért nem oldhatók el egymástól. Aki Isten országáért imádkozik, már Isten országa jövője felé tart. Aki az evangéliumot hirdeti, Krisztus jövőjéért fáradozik."[421] Tehát Isten szuverén hatalma és cselekvése, valamint az ember cselekvése nem zárják ki egymást.

Bohren szerint a prédikáció stílusát az Ige és a Lélek egysége határozza meg. Amennyiben az ember által készített prédikáció a Lelket kívánja szolgálni – és a Lélek szolgálatához tartozik a tartalomnak megfelelő formáért való fáradozás –, akkor ráutalt marad a Szentlélek eljövetelére és munkájára. Ez a ráutaltság teszi viszonylagossá a formai kérdések problémáját. A prédikációírás technikája csak akkor válik csodává, „ha a technika feláldozza magát annak érdekében, hogy általa a Lélek munkálkodhasson. Ha a technika ilyen módon feláldozza magát, akkor a Lélek igent mond rá, így a technika és azzal együtt a forma új méltóságot kap. Ez az új méltóság a »*theonome Reziprozität*«-ben rejlik."[422] A *„theonome Reziprozität"* fogalma lehetősége ad Bohrennek arra, hogy az igehirdetést mint emberi művet hangsúlyozza úgy, hogy közben kidomborítsa a prédikáció csoda jellegét is. Az isteni kölcsönösség mellett a *Predigtlehre* másik kulcsfogalma a „csoda".

Ezt így indokolja a szerző: „Várok a prédikációra, ami csoda, mert Az, Akiről szól, a Róla szóló beszédbe beleavatkozik, magához ragadja a szót, úgy, hogy nem csak Istenről és az Ő szabadításáról lesz szó, hanem az Ő igéje eseménnyé válik, szabadító üzenete megszabadít."[423] Bohren a prédikáció csodaként való értelmezésével elsősorban az igehirdetési gyakorlat hatásosságára, eredményességére

[420] Uo., 233.
[421] Uo.
[422] Uo., 141.
[423] Uo., 24.

kérdez rá,[424] másodsorban viszont vitába száll a homiletika empirikus irányával, mely nem a prédikáció definiálására teszi a hangsúlyt, hanem az igehirdetés elkészítésére:

> Ha a prédikáció alapvető problémája az, hogy a prédikálás folyamán nem történik meg a csoda, akkor kézenfekvőnek tűnik a prédikáció fogalmának tehermentesítése, és a prédikáció emberi oldalával való foglalkozás. [...] A mai generáció veszélye az lehet, ha az emberi és világi valóságot a prédikálásnál nem kielégítő módon gondolja át, hogy a prédikáció emberi oldalát teszi egyedüli és elsőrendű témájává a homiletikai elgondolásoknak...[425]

A prédikáció csodajellegét Bohren a trinitástannak megfelelően mind a három isteni személyre vonatkoztatva támasztja alá. Az Atyára való tekintettel kimondja, hogy a prédikációt Isten legitimálja, ha ez nem így lenne, a csoda emberi lehetőség maradna.[426] A prédikáció Jézus Krisztust hirdeti, aki tegnap és ma és mindörökre ugyanaz. Ennek megfelelően a prédikáció csodája abban rejlik, hogy Az, Akit prédikálunk, jelen van. Ugyanaz van jelen a prédikációnkban, Aki egykor jelen volt az apostolok igehirdetésében, és ugyanaz, Aki eljövendő ítélni eleveneket és holtakat.[427] A pneumatológia összefüggésében „a prédikáció a Lélek által minősül csodának,"[428] mert „kivétel nélkül minden azon múlik, hogy az Atyának és a Fiúnak Lelke közli-e magát, ha mi prédikálunk."[429] Végül a prédikáció csodájához hozzátartozik az ember is; mindenek előtt az az ember, aki prédikál.[430] Így az igehirdető is csodává válhat: „Ha az igehirdető egyházi alkalmazottból Krisztuskövetővé válik, akkor egzisztenciájával hirdeti az Eljövendőt, az igehirdető maga jellé lesz, csodává válik a hallgató számára."[431]

Bohren számára az egyik legfontosabb körülmény, a *Predigtlehre* harmadik kulcsfogalma az igehirdető szabadságának megőrzése. Ez a fogalom kiterjed az igehirdetőnek az igehallgatóktól való szabadságára, az igehirdetőnek önmagától való szabadságára, az igehirdető evangéliumi szabadságára és a gyülekezet szabadságára is. „Úgy őrzi meg egy homiletika a prédikáció csoda jellegét, és úgy garantálja a prédikáció elkészíthetőségét, hogy oltalmazza az igehirdető

[424] Uo., 28–29.
[425] Uo., 32.
[426] Uo., 93.
[427] Uo., 142.
[428] Uo., 74.
[429] Uo., 84.
[430] Uo., 345.
[431] Uo., 239.

szabadságát."[432] A szerzőnek tehát az etosz kérdése lényegi kérdéssé változik, melyre fontos az adekvát válasz megtalálása. Azt nézem meg a következőkben, hogy Bohren mit tart fontosnak az igehirdető etoszával kapcsolatban. Fontos számára először is, hogy az igehirdető megőrizze szabadságát a hallgatókkal szemben, azaz ne a hallgatók kívánságai határozzák meg az ő igehirdetési gyakorlatát.[433] Ugyanakkor az igehirdetőnek szabadnak kell lennie önmagától is: „Ha egy homiletika gondoskodik az igehirdető szabadságáról, akkor megpróbálja a prédikátort kiszabadítani önmaga rabságából."[434] Ennek megfelelően ki akarja szabadítani önmaga rabságából a hivatalnok lelkületű prédikátort, abból a megfontolásból kiindulva, hogy az igehirdető általában hivatalnok is. Így ha egy lelkész prédikál, akkor egy tisztviselő is beszél. Mint ahogyan Bohren megfogalmazza:

> A hivatalnokok általában korrekt emberek. Az a gyanúm, hogy a korrektség oltárán számtalan lelket feláldoznak, és tiltakozom az embereket feláldozó korrektség ellen. A korrektség nem keverendő össze az önfegyelemmel. A korrektség leépíti az ember énjét, az önfegyelem legyőzi azt. A korrektség ellentéte ezért nem a felületesség, hanem a szabadság. A korrekt igehirdetők nem szabadok és nincs szabadító erejük. A korrektségnek egy kicsit mindig börtön és fogság íze van. A fogság sokféle lehet. Lehet valaki az exegézis foglya, a dogmatika foglya vagy önmaga foglya is. Ha az ilyen rabság megjelenik a szószéken, azt a gyülekezet megérzi. Ilyen légkörben megfullad az evangélium. Talán hallanak az emberek egy prédikációt az evangéliumról, de az evangélium maga nem szólal meg. Ezt nevezem embert feláldozó korrektségnek: a prédikátornak fontosabb, hogy helyesen prédikáljon, mint az, hogy az emberek szabadságot nyerjenek és örvendezzenek az evangélium felett.[435]

Az igehirdető szabadságához tartozik az evangéliumi szabadság legmagasabb foka, melyet Pál apostol így fogalmaz meg: „Mert bár én mindenkivel szemben szabad vagyok, magamat mégis mindenkinek szolgájává tettem, hogy minél többeket megnyerjek" (1Kor 9,19–23). Rudolf Bohren értelmezése szerint az emberek megnyerése a prédikáció eredményességét jelenti. Az eredményesség feltétele, hogy az igehirdető átadja magát hallgatóinak, feladja önmagát hallgatóiért olyan szolgaként, aki önmaga elvesztésében is megőrzi szabadságát.[436]

[432] Uo., 54.
[433] Uo., 444–448.
[434] Uo., 203.
[435] Uo., 403.
[436] Uo., 461.

Bohren *Predigtlehre* című művét tehát a *„theonome Reziprozität”,* a csoda *(Wunder)* és a szabadság *(Freiheit)* fogalmak jellemzik. A mű egy kiegyensúlyozott homiletikai munka, mely keresi az isteni és az emberi tényezők között a helyes utat. Ezt alapvetően úgy találja meg, hogy az isteni kölcsönösségben Isten lesz a valódi cselekvő, az ember pedig a megtisztelt reflektáló személy, aki a saját etosza által maga is részévé válik egy megmagyarázhatatlan és körülírhatatlan isteni eseménynek. Az ember, akit a Lélek bevon a maga munkájába, éppen a Léleknek köszönhetően válik igazán szabaddá arra, hogy prédikálja Isten Igéjét.

Bohren a retorikát nem tartja jó megoldási módszernek az igehirdetés krízisében. Egészen pontosan fogalmazva a retorikát és a prédikációt nem tartja egynemű dolgoknak, melyek egymás segítségére lehetnének. „A prédikáció valódi szépsége hasonlít annak az arcára, aki böjtöl, ám arca felkent. A szenvedéstől lesz fénylőbb, belülről nyer nagy fényességet. Nincs semmi, ami a retorika ellenében szólna, de a prédikáció szépsége más minőségű.”[437] Bár érzi és tudja, hogy a prédikáció egyszerre kommunikáció is, de értékelésében, úgy ítélem meg, ezek a tényezők másodlagos szerephez jutnak. Munkájának előnye, hogy a 20. század első felét meghatározó igeteológiai dualizmus – a tartalom és a forma dualizmusa – a 70-es évekre újra egységgé és evidenciává vált, valamint az emberi tényező a prédikáció folyamatában szerepet kapott.

Az élménytársadalom szituációja

A következő néhány oldalon a 80-as évektől egyre inkább meghatározó társadalmi jellegzetességet kívánom megvizsgálni, melyet korunk egyik német társadalomszociológusa, Schulze élménytársadalomnak nevezett el. Erre azért is van szükség ezen a helyen, mert megkönnyíti az amerikai századvégi homiletika megértését. Ugyanakkor a leírtak nem csupán Amerikára, de úgy gondom, Európára nézve is igen jellemzőek, azaz napjaink állapotát is benne látom az alábbi megfogalmazásokban, akár a magyar viszonyokra nézve is.

Napjaink helyzetét[438] figyelembe véve talán már nem olyan nagy merészség azt állítani, hogy egy társadalmi szituációt nem is olyan könnyű önmagában szemlélni és vizsgálni. Bevett divatszavakká váltak a fogyasztói társadalom, tömegtársadalom stb., melyek egyértelműen a globalizált társadalmak homogenitását fejezik ki. Természetesen a magyar társadalmi helyzet sok mindenben eltér például akár a német, akár az amerikai társadalomtól, azaz itt most nem konkrét kultúr- vagy

[437] Uo., 23.
[438] Gazdasági válság 2009 tavaszán.

gazdaságszociológiai összevetésekről lesz szó, de a társadalmi szerkezetet, például annak kultúráját és gazdasági funkcionalitását erősen befolyásolják az országhatárokon átívelő, leginkább ökonómiai motivációtól hajtott általános normák. Korunk jellemzéséhez én itt most Schulze[439] „élménytársadalom" kategóriáját veszem kölcsön, mely kifejezést szintén sokan divatszónak tartanak, de az az előnye megvan, hogy – bár általános társadalmi jellemzőket fogalmaz meg – felismerhetjük benne az egyén helyzetét is. Az „élménytársadalom" szó azt igyekszik kifejezni, hogy a mai társadalmi formákban élő embereket leginkább az élmény utáni vágyakozás jellemzi. Schulze koncepciója nem kíván egyetlen társadalommodellt a többi fölé állítani. Ő maga inkább tendenciákat állapít meg részletes empirikus kutatásokra alapozva. Így tehát én sem egyetlen használható társadalmi modellként kezelem az ő fogalmát, hanem egyszerű tapasztalati tényként tartom megalapozottnak mindazt, amit a fogyasztói magatartásformák alapján az élménytársadalomról megfogalmaz. Schulze szerint az élménytársadalom ember fogalmát annak helyzete határozza meg, azaz szituációjában lehet megérteni. Bourdieu „a szűkösség társadalma" fogalmát véve ellenpólusként körülbelül a 1980-as évek kezdetére teszi az élménytársadalom születését. Bourdieu szerint a háborút megelőző és követő évtizedek jellemzői a szűkösség, a hiány, a kényszer és a korlátozott lehetőségek, ekkoriban az adott szituáció korlátozó erőként vette körbe a szubjektumot, amire válaszul a szubjektum annak megváltoztatására, jobbá tételére törekedett. Schulze szerint ez az 1980-as évek után teljesen megváltozott, főleg a nyugati kultúrát és civilizációt illetően. A társadalomban, melyet a bőség és az élmény termelése és kereslete határoz meg, a szubjektum a lehetőségek korlátlan horizontjában nyilvánulhat meg, és a választásra szinte rá is van kényszerítve.[440] A szűkösség társadalmában az ember külső orientáció (a szituáció szüksége) alapján fogalmazta meg élete feladatait, sok mindent adottságnak tekintett, amelyen változtatni kell. Az élménytársadalomban az ember belső orientációja révén tájékozódik, azaz belső élményigényei alapján hozza meg döntéseit, és azok alapján cselekszik. Ennek egyik legfontosabb interszubjektív eredménye, hogy az ember már nem csupán a tárgyak között, hanem kapcsolataiban is rendkívül válogatóssá válik. Hogyan is jutottak el ide a társadalmak? Schulze szerint az ok a kínálat robbanásszerű kitágulása. „Időközben a mindennapok valamennyi területe egy piaci szegmenssé vált, mert ajánlatok *(Angebot)* határozzák meg. Mindegy, miről is van szó, mi választhatunk. Ételről, lakásról, háztartásvezetésről, szórakozásról, művelődésről, önismeretről,

[439] Gerhard Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart: Kultursoziologie der Gegenwart,* Frankfurt – New York, Campus Verlag, 2005.

[440] Éber Márk Áron: *Élménytársadalom. Gerhard Schulze koncepciójának tudás és társadalomelméleti összefüggéseiről,* Budapest, ELTE Társadalomtudományi Kar, 2007, 32.

utazásról, egészségről, informálódásról stb."[441] Ugyanakkor nem csupán a kínálat bővült, hanem a kereslet is vele együtt teljesedett ki, főleg a nyugati fogyasztói társadalomban. Itt elsősorban a keresetek és a konzumidő (szabadidő) bővülésére kell gondolni, miközben a munkára fordított idő lassan-lassan csökken. Igaz ugyan, hogy a szegénység nem tűnt el, de az is igaz, hogy a létfenntartás nem ütközik olyan nagy akadályba, mint annak előtte, és mindaz, ami eddig a felső tízezer kiváltsága volt, ma már a középréteg gyakorlata.[442] Mai példaként a fapados légitársaságok kínálatát tudom megemlíteni. A repülőjegy ára még a 1990-es években is nagy kiadásnak tűnt, ma már fillérekért repülhet bárki Európa bármely nagyvárosába, amennyiben hozzáértő vásárlója ennek a piaci kínálatnak. Ezzel együtt pedig eltűntek azok a korlátok, melyek a korábbi időszakban egy-egy élmény elérése útjában akadályként jelentek meg. Schulze itt a diszkók előtt álló ajtónállókat említi meg, akikre mint a középkor utolsó maradványainak tekint, hiszen a középkorra volt jellemző, hogy a szabad „árucserét" rendeletek, írott vagy íratlan szabályok szervezték.[443] Végül pedig az a fajta világszemlélet jellemzi még az élménytársadalom beköszöntét, hogy minden alakítható és megváltoztatható. „A psziché, a kapcsolatok, a család, a biográfia, a test – mindez megcsinálható, reparálható, revideálható. […] Tény viszont, hogy egyre többen tekintik saját létüket átfogó értelemben véve alakíthatónak."[444] Schulze szerint ezek a tendenciák abban különböznek a régiektől, hogy, mindent a jelenben, az adott tudat vagy esztétikai érzék által elfogadott szépnek alárendelő, azonnali cselekvésre ösztönöznek. Az élménytársadalom elfelejti, hogy takarékoskodni kell,[445] hogy egy házasságot hosszú udvarlás előz meg, hogy valami kártékony dolog megelőző magatartással elkerülhető, elfelejti a kemény edzés fogalmát, a munkával előteremtett gazdag életet, a lemondást vagy az aszkézist.[446] Helyette marad a jelen cselekvéshelyzete. Ez viszont sok esetben a szubjektumot arra kényszeríti, hogy ne morális létezőként határozza meg önmagát. Hiszen az a szép, amelyet a szubjektum elérni kíván, nem egy általánosan meghatározott és elfogadott esztétikai érték, hanem egy a sok közül, amit ő elfogad. A szubjektum önkonstrukciója: „Éld meg az életed!"[447] Schulze később ugyanezt fogalmazza meg, csak a kanti erkölcsi felfogásba ágyazva, amelyben az élménytársadalom kategorikus imperatívusza ez: „Éld meg az életed!"[448] Ennek megvalósítása sokszor szembeállítja az élménytársadalom emberét az őt körülvevő emberekkel.

[441] Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft*, 56.
[442] Uo., 57.
[443] Uo.
[444] Uo., 58.
[445] A hitelből leélt élet buborékja talán éppen napjainkban pukkan ki.
[446] Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft*, 14.
[447] Uo., 56.
[448] Uo., 59.

A mai társadalom szociokulturális szituációját Hézser Gábor Schulze alapján kilenc pontban a következőképpen foglalja össze.[449]

- A társadalom felől érkező külső orientációt egy individualizálódó orientáció váltotta fel. Az ember lett mindennek a mércéje. A legfontosabb kérdés: „Mi a jó nekem?"
- Mindennek, ami a hétköznapokat jellemzi, élményként kell jelen lennie. Ez a külső hatás egyszersmind belső igény is: legyen élmény az életed. Az ember legfontosabb motivációja az élvezetre való törekvés.
- Az élménytársadalom az élményt elválaszthatatlanul hozzákapcsolta az új fogalmához. Így az állandó „új"-ból a változatosság alapelve bontakozik ki. Csakhogy ez a végtelenségig nem folytatható, így Schulze az élményfüggőség fogalmát vezeti itt be, mely azt jelenti, hogy az élményhasználóknak egyre nagyobb adagokra van szükségük.
- Amennyiben az élményektől való függés ennyire felerősödik, az emberben helyt kap az unalomtól való félelem. Ez a motiváció újra csak arra indít, hogy egyre nagyobb intenzitású élményekben legyen része az azt vadászó embernek.
- Az élménytársadalom embere nem az építő-alkotó cselekvést műveli, ahogy arra például a háború utáni generáció rá volt kényszerítve, hanem választ, vagy pontosabban válogat. Minden cselekvését az élménycentrikusság határozza meg, csak azzal érdemes foglalkozni, ami élményt nyújt.
- Az élményhajszolásban az ember egyre inkább elveszti az élvezet tárgyát, és szinte maga „válik objektummá, mivel az egyén a mindenkori szituációt az »élményszerzés instrumentumává« teszi"[450] – idézi Hézser Schulzétől.
- Az élménytársadalom emberét a múlttal való kapcsolat megszakadása jellemzi. Mivel minden élmény egyedi és megismételhetetlen, azok gyökerüket vesztik, amolyan levegőben szálló légbuborékok, előtörténet nélküliek. Az emberben egyre kevésbé tudatosul, hogy az élete az időben behatárolt.
- A hétköznapok esztétizálódása – az előző folyamatokat tulajdonképpen ez a kategória jellemzi a legjobban. Az ember a hétköznapok virtuóza lesz. De mivel annyira koncentrál az érzékelésre, közben egyre inkább képtelen érzékelni (l. szenvedélybetegség: az alkoholista nem a bor zamatáért, hanem szesztartalmáért iszik). Ugyanakkor az etika és az esztétika szét-

[449] Bővebben l. Hézser Gábor: *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez*, Budapest, Kálvin, 2005, 19–22.
[450] Uo., 21.

választása is megtörténik ebben a folyamatban, amelyben az érzékiségre való vak törekvés során az ember képtelen figyelembe venni a másik ember jelenlétét, állapotát.
– Végül pedig ízlésközösségek jellemzik az emberi kapcsolatokat. Ezeket a közösségeket a szebb életre való közös törekvés jellemzi, és ha már nem tudnak kellő élvezetet nyújtani egymás számára, akkor felbomlanak, és helyettük újak alakulnak.

Homiletikai szempontból fontos még számunkra, hogyan definiálja Schulze maga az élmény fogalmát és befogadását. A külső orientáció arra motiválja a szubjektumot, hogy valamilyen külső célt érjen el, viszont az élménytársadalom belső orientációjú cselekvésének a végső célja az élmény kiváltása. A cselekvés tehát arra koncentrál, hogy a szubjektum átéljen, megéljen valamit, amire reflektálva a szép (esztétikum) érzete jelentkezik. Ez az élménymegélés párhuzamba állítható a 20. század első feléből származó Mannheim Károlynak, a híres tudásszociológusnak az elméletével is, aki szerint a megismerés minden feltétele magában az életben van, a valóság mindig megélt valóságként jelentkezik a szubjektum számára. Ez azt is jelenti, hogy ahány ember, annyi konkrétan átélt élmény, azaz annyiféle valóság van. Schulze is abból a koncepcióból indul ki, hogy a szubjektum a maga valóságát építi fel.[451] Éppen ezért Schulze szerint a szubjektum és a szituáció kapcsolatából a gyakoribb elképzelések ellenére a szubjektum gyakorol nagyobb hatást az élmény keletkezésére. Szerinte nem abban a metaforikus képben kell elképzelni az élmény keletkezését, amelyben a külső világ adott formái a képlékeny szubjektumban „benyomásokat" *(Eindruck)* tesznek.[452] Ezt ő egyfajta naiv benyomáselméletnek tartja, mely szerint a külső szituációt kell úgy megszervezni, hogy annak befogadása, megélése élményként hasson. Az élménypiac sokszor azt kívánja elhitetni a fogyasztókkal is, hogy csupán a „minőségileg" előkészített helyzetben van egyedül esély az élmény megszületésére. Ám Schulze szerint az élményért egyedül a szubjektum a felelős. Elegendő csak arra gondolni, hogy ugyanazon szituációt két szubjektum kétféleképpen él meg.[453] Úgy gondolja, hogy az élményeket a szubjektum nem befogadja, hanem előállítja, azaz nem passzív, hanem aktív az élmény megteremtésében. Ami kintről érkezik, csak megélve, feldolgozva válik élménnyé. „A benyomások elszenvedésének gondolatát az asszimiláció, a metamorfózis, az alakító elsajátítás képzeteivel kell felváltani."[454] Schulze szerint tehát a szituáció legfeljebb az élményanyagot

[451] Éber: *Élménytársadalom,* 38–39.
[452] Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft,* 42.
[453] Uo., 42.
[454] Uo., 44.

képes felkínálni, de azért nem tud tenni semmit, hogy az anyag élménnyé is váljon. Ezt csak a szubjektum képes megtenni, akinek megvan a képessége erre a bizonyos formáló, alakító eljárásra. A külső, adott világról a szubjektumra helyezett hangsúly az élmény feldolgozásában arra a fordulatra hasonlít, ahogy Kant a szubjektum–objektum viszonyt újrafogalmazta, mégpedig Kopernikusz eljárásához hasonlóan. Kant szembefordul azzal az elvvel, hogy a megismerés passzív módon történik. Szerinte nem a szubjektumnak kell a tárgyhoz igazodnia, hanem a tárgy igazodik a szubjektumhoz, a dolgok nem önmagukban határozzák meg a tudatot, hanem az ész hozza létre a dolgok szemléletét. Éppen így fogalmazza meg Schulze is a saját élményfeldolgozás-elméletét. Ahogy a megismerésben, úgy az élményszerzésben is a szubjektum hozza létre a saját szemléletét. Így a dolognak asszimilálódnia kell a szubjektum valóságának értelem-összefüggésébe, hogy élménnyé válhasson.[455]

Hogyan is történik ez az asszimiláció, az élmény feldolgozása? Az élmények feldolgozásának folyamata egy belső, egyéni, zárt világban történik, amelyhez külsőleg nem lehet hozzáférni. Ez a fajta asszimiláció a külsőből a belsőbe egy integrációs folyamat, és a szubjektumnak az a legfontosabb feladata, hogy integrálni tudjon. Ha az integráció sikertelen lesz, ha az élményanyag nem kap helyet a szubjektív belső kontextusban, az élmény nem születik meg. Itt viszont tekintettel kell lenni arra is, hogy az élményanyag kategóriája is a szubjektumtól függ. Nincs önmagában vett élményanyag, mint ahogy a konstruktivista kommunikációelméletben sincs önmagában értett információ. Ahogy az információ, úgy az élményanyag is csak egy rendszeren belül értelmezhető. Csak azok a dolgok lesznek információkká, amelyeket a rendszer saját nyelvére képes lefordítani és értelmezni. Csak az az élményanyag képes élménnyé válni, amelynek ismeretlen anyagát a feldolgozó képes a birtokában lévő nyelvre lefordítani.

Ugyanakkor az élmény csak akkor válik élménnyé, ha a szubjektum képes reflektálni rá. Ez a feldolgozás folyamata, amelynek során a szubjektum az első lépésben csak tudat alatt fogadja be az élményanyagot, és csak a második lépcsőben képes azt a reflexió útján a tudatosba hozni. Ez a reflexió legtöbbször önreflexió, de ugyanakkor ezek a reflexiók a társas közösséget is keresik, mivel az élmények feldolgozása legtöbbször interszubjektív szituációban történik. Ez a kommunikatív esemény pedig már bizonyos szituációt igényel, amelyben az élmény feldolgozója egy bizonyos pozíciót választ, ahol saját reflexióját elhelyezi.

Úgy gondolom, hogy a szubjektum és a szituáció szembeállítása nem feltétlenül oldja meg az élmény problémáját. Schulze is igyekszik elhatárolódni attól, hogy a szituációt teljesen leértékelje: „Semmit sem nyernénk azzal, ha a szituáció

[455] Éber: *Élménytársadalom,* 43.

fontosságát hangoztató elméletet a szubjektum túlsúlyát hirdető elmélettel, a naivitást akadémikus nyakatekertséggel váltanánk fel."[456] Tehát ő is érzi, hogy a szubjektum minden esetben benne van egy adott szituációban, amelyet nyilván reflexiója által alkot meg. Szervesen idekapcsolódik a rendszerspecifikum is, azaz bizonyos élményanyagokat a szubjektum csak akkor képes integrálni, ha azok számára jelentést hordoznak. Azaz egy érthetetlen jelentéseket hordozó jelekből felépülő szituáció meghatározza az élmény sorsát. Egyházi kontextusunkban erre kiváló példa az inkulturáció folyamata, amelyben az élményanyag a szituációban keresi saját útját a szubjektum felé, hogy reflektálható anyagként élménnyé váljon.

Ugyanakkor a társas viszony jelentősége szintén felértékeli a szituáció fontosságát, hiszen egy élmény csak akkor válhat igazán élménnyé, ha megosztják. Ám éppen ebben jelentkezik az élménytársadalom gyengéje is, mert a közösségi megosztásra való lehetőségek nem terjednek ki olyan extenzív módon, ahogyan azt az élménypiac teszi. A teljes szabadságot lehetővé teszi ugyan a szubjektum számára, hogy szabadon választhasson a „piacon", de az egyént így magára is hagyja abban, hogy az élményekre való reflektálása folyamatában saját – és egyben a közössége számára legkisebb közös többszörösként elfogadható – értékrendszer-minimumot megalkossa. Az önmagában álló élményfeldolgozó individuum erre a folyamatra legtöbbször nem képes. Éppen ezért lenne szüksége olyan közösségre, amelyben ezeket az élményeket megoszthatja.

A szituáció kérdése éppen itt válik meghatározóvá, hiszen sokszor nehéz eldönteni, hogy tudatos döntés vagy tudattalan folyamatok összessége által lesz valaki a fogyasztói társadalom szerves alkotórésze. Meghatározza-e előre a szituáció a szubjektum feldolgozási folyamatát? Azt hiszem, bizonyos fokig igen, hiszen az egész marketing-üzenet arra alapoz, hogy csak bizonyos szituációban lelhetsz élményekre. Azaz mesterséges szituációkat (reklám) teremtenek az élmény előfeltételéül. Itt viszont már nem az a kérdés, hogy a szubjektum a saját szituációjában képes-e élmények megélésére, hanem az, hogy eljut-e valaha abba a szituációba, amelyet a képernyőn lát. Ezeknek az általam nem valóságos, hanem sokkal inkább „álszituációnak" nevezett helyzeteknek az a veszélye, hogy a legtöbbször nem tudatosulnak, azaz reflektálás nélkül azonnal interiorizálódnak. Ezzel pedig manipulatív módon befolyásolnak, motiválnak. Az interszubjektív dialógus éppen abban lehet segítségére a szubjektumnak, hogy segít a tudatosításban, azaz valóságos szituációt teremt egy álszituáció helyett.

Csakhogy ennek a fajta dialógusnak sok akadálya is van. Ha 21. századi helyzetünket jobban meg akarjuk érteni, ki kell térni a szubjektumok egymás előtt/

[456] Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft,* 48.

elől való bezárkózására, az atomizálódás, individualizálódás folyamatára is. Rendkívül nagy szerepe van itt az egyház közössége és igehirdetési szolgálata felértékelésének és nyitottá tételének.

James G. Emerson Jr. az eddig élménytársadalomnak nevezett fogalmat a posztmodern társadalom fogalmával fejezi ki.[457] A korszak szerinte nem új, hanem a modernizmus egyfajta továbbfejlődése, azaz kontinuitást is felfedez az előző századokkal kapcsolatban.[458] A posztmodern szerinte inkább egy létformát jelent. Szerinte ezt a létformát négy kategória jellemzi igazán: intenzitás, diverzitás, az idő és a tér redukciója, valamint a dekonstrukció.[459] Az intenzitásról az előbbiekben már szót ejtettem az élménypiac bővülése kapcsán. Most a diverzitással, a különbözőséggel kapcsolatban térek ki az individualizálódás fogalmára. A minket is meghatározó pluralizmusban már nincsenek közös értékek és igazságok, csupán az „én értékem" és a „te értéked" áll szemben egymással. Ehhez képest a „mi értékeink" elhalványulnak, nem is tudatosulnak. Ez a fajta egymás melletti, de egymás nélküli létforma jellemzi a posztmodern emberét. Az individualizáció jelensége éppen ezt a létformát nevezi meg, melyben a közös konvenciók kevésbé hatnak a szubjektum életére, sokkal inkább felértékelődik a „mire van lehetőségem" motiváció.

A diverzitást a pillanatnyi hangulat is befolyásolja. Hogyan reagál valaki hétfő reggel (a munkahét kezdetén) és hogyan péntek délután (a munkahét végén) ugyanarra a dologra? Hogyan reagál egy hatalmas élmény euforikus állapotában, és hogyan a kudarc frusztrációjában? Természetes, hogy sikerben és kudarcban más és más reakciók jelennek meg, de ez a fajta kontextustól való függés egyre inkább az élet alapbeállítottságává válik. Itt nem az adott szituáció, hanem az adott hangulat, az adott szituációhoz fűződő érzelmi viszony a döntő.

Hogyan kapcsolódik ez az élményteória egyházunk szituációjához, és benne az igehirdetés gyakorlatához?

A református homiletika számára azért fontos lépés, hogy szembenézzen az élmény jelenségével, mert az igehirdetéshez mindig is hozzátartozott az élmény kategóriája. Azért fontos mai helyzetünket, szituációnkat számba venni, mert Bonhoefferrel együtt én is vallom, hogy a szekuláris világ nem akadály, hanem kihívás a keresztyénség számára. Úgy gondolom, hogy a református igehirdetésnek nem behúzódnia kell a templomfalakon belülre, hanem olyan erővel megszólítani a társadalmat, hogy az megtapasztalja Isten erejét a templomajtókon belül, vagy akár azon kívül is. Ahhoz, hogy az igehirdető saját, Istentől

[457] James G Emerson, Jr.: Pastoral Psychology in the Dynamic of the New Millennium, in *Pastoral Psychology,* XLVIII. évf., 2000/4, 251–291.

[458] Uo., 260.

[459] Uo., 255.

nyert identitása érdekében megfelelő álláspontot tudjon kialakítani, szembe kell néznie az élménytársadalom tagjaival, egyrészt azért, mert Isten erre rendeli őt, másrészt azért, hogy ne menekülnie kelljen egy életen át azok elől a társadalmi (szubkulturális) formák elől, melyek nem egyeznek meg az egyház szubkulturális vonásaival. Retorikailag megfogalmazva, saját etoszában, identitásában, az ügy képviseletének stabilitásában kell megerősödnie azzal, hogy tudja mikor, miért, kinek és hogyan hirdesse az Igét. Ezt a stabilitást egyrészt a teológiai tanulással, másrészt a tanultak személyes feldolgozásával tudja elérni. A posztmodern kor lelkészének nem a széttöredezett társadalom fragmentumainak specifikus lelkészévé kell válnia, hanem képesnek kell lennie arra, hogy ezeket a fragmentumokat felismerje, és a képet újra összeállítsa.

Ezért elengedhetetlen, hogy az igehirdető úgy lássa maga előtt hallgatóit, mint akik alapvetően belső orientáció mentén tájékozódnak.[460] A legszembetűnőbb egyházi jelenség erre az igehallgatók válogatása az igehirdetők között. Ezt egyrészt az internet kínálta lehetőségek is biztosítják, másrészt nagyobb városokban, például Budapesten, csupán rövidebb idő kérdése, hogy a parókiális határokon túl válasszon magának az ember gyülekezetet, esetleg igehirdetőt. Az élménytársadalom tagjai, ha helyzetük oly szerencsés, akkor saját gyülekezetükön belül is válogatnak, ha ott több igehirdető hallgatására is lehetőségük van.

Az inkulturáció kérdése mindig izgalmas és feszültségteljes kérdés. Talán éppen azért, mert a posztmodern gondolkodási formának megfelelően különböző mértékben határozza meg az egyház, hogy „mennyire engedi be a világot az egyházba". Ennek pedig éppen ellenkező irányra kellene motiválnia az egyházat, vagyis hogy engedje önmagát megosztani a „világgal". Az inkulturáció eredetileg a keresztyén misszió kérdéskörébe tartozott, vagyis hogy az európaihoz képest idegen kultúrájú népek körében hogyan találja meg a keresztyénség a krisztusi üzenet (kérügma) kommunikációjának a módját. De a fogalom a 21. században talán épp Európában lelt a legaktuálisabb terepre, hiszen a keresztyénség és a nyugati világ kultúrája annyira eltávolodott egymástól, hogy szinte idegenként tekintenek egymásra. A keresztyénség egyszer már szembenézett ezzel az európai tereppel, mégpedig közvetlenül a korai egyház missziójának köszönhetően, amikor a hellenista Római Birodalom nyugati felében is képes volt hódítani. Ennek nyomait már Pál apostol missziói munkájában is láthatjuk, amikor a hellenista gondolkodási rendszeren belül hirdeti a Krisztus evangéliumát. Ugyanakkor a korai patrisztikus kor egyértelműen felhasználta a megszólítottak világ- és istenképeit ahhoz, hogy azoknak segítségével a Krisztus-eseményt érthetővé

[460] Az ún. népegyházban sem volt tökéletesen egységes a külső orientáció mentén való vallásgyakorlás, de a külső szituáció jóval nagyobb nyomást jelentett a szubjektum életében, mint azt ma teszi.

tegye.[461] Az inkulturáció folytatódott az 5. században, amikor a gall-germán népek keresztyén hitre térítése következett. Igaz, itt már kevésbé beszélhetünk retorikai tendenciáról a felső irányításra történt áttérítések miatt, viszont a keresztyénségnek ugyanúgy inkulturálódnia kellett egy újabb társadalom keretein belül. Természetesen más volt a szituáció kétezer és ezerötszáz évvel ezelőtt, amikor a történelmi léptékkel nézve ifjú keresztyén üzenet egy korosabb kultúrában kereste a helyét, és más ma, amikor ez a viszony megfordult. A 21. század tehát kihívások elé állítja a keresztyén, benne a magyar református egyházat.

A dolgot még az is bonyolítja, hogy az előzőek fényében nem beszélhetünk két nagy kultúrkör találkozásáról. A nyugati posztmodern létforma fragmentumai találkoznak a történelem folyamán ugyancsak széttöredezett keresztyén egyház darabjaival (értelmezéseivel). Ahogy láttuk, igencsak nagy és igényes munkát jelent a posztmodern darabkák egy képpé való összerakása, de hasonlóan állhat szemben a keresztyénséggel bárki, aki előtörténet nélkül (ha létezik ilyen) szeretné megérteni a keresztyénség tartalmát és mai formáit. Nem nagy kultúrkörök, hanem apró szubkultúrák találkozása történik akkor, amikor a református egyház a tradicionális középréteggel találkozik, amikor keresztyén szabadegyházak találkoznak a posztmodern ifjúsággal vagy amikor szekták találkoznak a társadalom perifériku rétegeivel vagy akár központi (hatalmi) rétegeivel. A szubkultúrák találkozása folytán a kommunikáció megtalálja sajátságos formáit, máskülönben nem valósul meg.

Schulze a szubkultúrák esztétikai rétegződését különböző sémákban határozta meg. A mindennapi esztétikai gyakorlatot mint jeleket három szintre osztja. „Élvezet" – azt a kellemes és szép érzést kívánja meghatározni, amelyet az ember el kíván érni.[462] „Distinkció" – az a viszonyító jelentés, amellyel szemben valaki definiálja magát.[463] „Életfilozófia" – a személyes stílus cselekményorientációját fejezi ki.[464] Ezeket figyelembe véve a sok millió stílus közül Schulze ún. stílustípusokat határoz meg, és ezeket sémában közli. Az első a „magaskulturális séma",[465] melynek élvezeti mintája az elmélyült kontempláció, distinkciója a barbársággal szemben nyilvánul meg, életfilozófiája a tökéletesség.

[461] A Bibliában hasonló esettel Pál apostol Athénben, az Areopágoszon elmondott prédikációjában találkozunk (ApCsel 17,22 kk). Alexandriai Kelemen: *Protreptikosz, buzdítás a görögökhöz* című művének első fejezetében találkozunk három dalnokkal is, akik a korabeli mitológia dalnokai voltak, a velük való példálózás útján jut el Kelemen Krisztusig, az Ige Új Dalnokáig (Alexandriai Kelemen: *Protreptikosz, buzdítás a görögökhöz,* Budapest, Jel, 2006.)

[462] Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft,* 103–105.

[463] Uo., 108–111.

[464] Uo., 112–114.

[465] Uo., 142–150. Klasszikus zene, művészeti kiállítások, színház, opera, intenzív közéleti érdeklődés, szépirodalom.

A második a „triviális séma”,[466] melynek élvezeti szintje a kedélyesség, és az excentrizmussal szemben fejezi ki distinkcióját, életfilozófiája a harmónia. A harmadik a „feszültségséma”.[467] Élvezeti szintje az akció, distinkciója az antikonvencionális, életfilozófiája a nárcizmus.

Mindennapi esztétikai sémák[468]	*Élvezet jelentésszintje*	*Distinkció jelentésszintje*	*Életfilozófia jelentésszintje*
Magas kulturális séma	kontempláció	antibarbár	tökéletesség
Triviális séma	kedélyesség	antiexcentrikus	harmónia
Feszültségséma	akció	antikonvencionalista	nárcizmus

Fontos dolog szembenézni az élménytársadalom kihívásaival is, mert nyilván állást kell foglalni az esztétikai kérdés területén is. Egy istentisztelet vagy igehirdetés nem nélkülözheti az esztétikumot, ugyanakkor nem lehet célja önmagában a szépség sem, azaz nem abszolutizálhatja azt. Hol található meg a helyes mérték és a helyes kapcsolat? A homiletika minden korban megalkotja saját stílusát, melyet többek között a következő szavakkal lehet visszaadni: érthető, világos, tárgyilagos, személyes, élettel teli, konkrét stb. Ezek a homiletikai „szép” fogalmát alkotják meg. Ide tartoznak még a külső tényezők is, úgymint az adott nyelv helyes használatának tiszteletben tartása – kezdve a fonetikai és fonológiai, folytatva a morfológiai és szintaktikai, valamint a szemiotikai és pragmatikai szabályokig –, természetesen az érthetőség és más, egyéb szempontok érdekében. Az esztétikai területet alkotják a nyelv és saját közegének kapcsolati viszonyai, sőt a nyelv és a beszélő saját kapcsolati viszonya is (például metakommunikáció). Hangsúlyozásában is fontos egy nyelv testet öltése, saját kulturális örökségéhez való hűsége. Ezek mind-mind az élmény kategóriáját alkotják meg, mondhatni legtöbbször az első benyomásra. Egy beszédtechnikailag rosszul elmondott beszéd, vagy szintaktikailag rosszul szerkesztett mondatfelépítés, vagy a mondatok egymáshoz való rendezetlen kapcsolata, esetleg strukturálisan inkoherens szövegrészek egyvelege képtelen a szép és sokszor az ezzel együtt járó „igaz” érzetét kelteni. A tartalom és a forma elválaszthatatlansága ebben a befogadási, feldolgozási folyamatban is megnyilvánul. Azaz nem csupán a szavakba öltözött gondolat visel magán egy adott ruhát, hanem az a bizonyos ruha visszahat a viselőjére is, azaz a gondolat értelmezésére. Ez nem csupán az igénytelen, hanem a túldíszített, az alkalomhoz nem illően emelkedett vagy frázispuffogtató, kliséket soroló,

[466] Uo., 150–153. Örökzöld slágerek, populáris irodalom, tv show-k, képes magazinok.
[467] Uo., 153–157. Rock, pop, blues, mozi, diszkó, akció, thriller, sci-fi, fantasy, horror.
[468] Uo., 163.

közhelyes stílusra is igaz. Ebben is az látható, hogy a stílus mindig rá van kényszerítve arra, hogy egy adott szociokulturális szituációhoz alkalmazkodjon annak érdekében, hogy élménnyé válhasson. Az esztétika tehát itt egy viszonyt jellemez, amely a befogadó és a befogadott között jön létre, és arra törekszik, hogy erre a kapcsolatra a befogadó pozitívan reflektáljon, a „szép" és az „igaz" egységében. A „szép" és a „igaz" a schulzei sémák mindegyikében megvalósulhat, ám kérdés, hogy az előbb felsorolt, sokkal inkább magas kulturális értékekkel meg lehet-e közelíteni a feszültségséma embereit. Hadd hozzak itt egy rendkívül kontrasztos példát. Más esztétikai környezetben képes a „szép" és az „igaz" érzetét kelteni egy Károli bibliafordítás vagy egy klasszikus ábrázolású bibliai képregény.

Végezetül arra teszek kísérletet, hogy megvizsgáljam az élménytársadalom jellegzetességein belül, hogy mi az, amire szolgálata során nem kell egy igehirdetőnek törekednie.

Nem kell megfelelnie az őt körülvevő ezernyi elvárásnak. A Biblia szintén elismeri azt, hogy minden embert egyedinek teremt Isten, de ugyanakkor arról is beszél, hogy Istentől való elszakadt állapotában mindenki egyforma előtte. Az igehirdetés elsősorban ezt az általános állapotot, szituációt célozza meg. Célja nem az emberi igények kielégítése, hanem a Krisztusban közel jött Isten hirdetése, kommunikálása. Ezt természetesen a lehető legélményszerűbben kell megtennie, de nem azáltal, hogy egy nem létező vagy álszituációt céloz meg, hanem éppen azáltal, hogy a teljes valóságot, a reális szituációt látja maga előtt. Ez a valóságos szituáció az, hogy az embernek szüksége van Istenre. Az igehirdetés ebben a valóságos szituációban engedi megszólalni az Igét, és engedi, hogy a szituáció az Ige tette nyomán megváltozzon. Ravasz szavaival élve, a „van"-ból a „kell" valósuljon meg. Isten ebben a valóságos szituációban szólal meg, és az ember csakis ebben a valóságos szituációjában képes Istent meghallani. Így a rendszerspecifikum akadálya is képes elhárulni, mivel Isten és ember egy valóságos szituációban, egy valóságos párbeszédben kap helyet, melyben a kérdés él, a válasz pedig érkezik, és amelyben a jelek jelentést hordoznak.

Nem kell a szolgálatot szolgáltatássá változtatnia, nem kell az élménypiac fokozódó versenyében részt vennie. Az élménypiac elsősorban az érzékiséget célozza meg. Az érzékiség és az érzelmek nem ugyanazt jelentik. A retorika a pátosz területén keresi a beszélő és a hallgató között létrejövő érzelmi kapcsolatokat. Az igehirdetés ugyanúgy kerüli a szószéken a száraz, tisztán racionális, teológiai szőrszálhasogató fejtegetéseket. Az igehirdetés az öröm helyszíne, a közös öröm szituációja. Az érzelmeknek fontos szerepe van a retorikában és a homiletikában egyaránt. Az érzékiség viszont komoly csapda. Sok igehirdető gondolja úgy, hogy az élményteremtés kedvéért a látványvilág álszituációit kell újrateremteni a templomfalakon belül, mintha az egyháznak, az igehirdetésnek

szolgáltatássá kellene válnia ahhoz, hogy megszólíthassa a jelenlevőket. Isten viszont nem szolgáltató (aktuális igényeket ellenértéknek megfelelően kiszolgáló) igehirdetőket, hanem Őt szolgáló, Vele kapcsolatban lévő, hűséges embereket kíván a szószékekre állítani. A valóságos szituációban megszólaló, Istentől jövő valóságos üzenet így válik élménnyé, melyben a szó az egyik személytől ér el a másik személyig, és így válik élménydús kapcsolattá. Itt történik meg az igehirdetés csodája, amelyben az örökkévaló Isten szava a pillanatnyi szituációban szólal meg és helyezi át az embert egy új szituációba, ahol már Vele lehet kapcsolatban. Ez a változás az élet része, megélt tapasztalat, és éppen ezért feledhetetlen élmény. Ebben a szituációban (az Istennel való kapcsolat élethelyzetében) az ember minden élmény mélyén az Istent képes megtapasztalni.

Az előzőek fényében mutatom be az amerikai új homiletika részleteit, és értékelem majd szintén az itt leírtak szerint.

A New Homiletic útja

Az új homiletika első műveit Randolph (1969) és Craddock (1971) publikálta. E két műben foglaltak olyan szikrát vetettek, melytől lángra lobbant az amerikai igehirdetői társadalom, és olyan mozgalom indult el, mely több mint három évtized alatt egy egységes és intézményes homiletikai koncepciót, gyakorlatot és képzést fejlesztett ki. Ennek a mozgalomnak a neve: *New Homiletic* (új homiletika). Ennek az irányzatnak az alapjait és gyakorlati megvalósítását kívánom bemutatni és értékelni a következőkben.[469]

Randolph és Craddock műveinek megjelenését alapos felekezetközi tudományos előkészítés előzte meg a 1960-as évek Amerikájában. Tehát ahhoz, hogy a láng loboghasson, már elő kellett készíteni a terepet, mely valóban csak a szikra kipattanására várt. Pontosan 1960-ban az *American Association of Theological Schools* nyolc konferenciát szervezett, melyeken több mint száz protestáns oktatási intézmény csaknem kétszáz egyetemi oktatója képviseltette magát. 1965-ben megalakult az *Academy of Homiletics*, majd 1976-ban megjelentette, és azóta is publikálja a *Homiletic* című szakfolyóiratát. A következő három évtizedben a homiletikai gondolkodás intézményesült formában (mely a *New Homiletic* nevet kapta) gondolta újra és újra a felvetődő gyakorlati kérdéseket.[470]

[469] Literáty Zoltán: Az angol nyelvű homiletika ismertetése, *Református Egyház,* LVI. évf, 2004, 56. A magyar homiletikai irodalom eddig csak Martin Nicolnak az evangélikus egyház Luther Kiadója által kiadott *Dramatizált Homiletika* című művén keresztül ismerkedett a *New Homiletic* mozgalmával.

[470] Martin Nicol: *Dramatizált homiletika,* Budapest, Luther, 2005, 32–33.

Érezhető volt, hogy a homiletika területén nagy változások állnak küszöbön. Ezt az is elősegítette, hogy míg Európában az igeteológia homiletikája dogmatikai alapon mereven elzárkózott a kísérleti gyakorlattól, addig Amerikában kezdetektől úgy kezelte a szintén honos igeteológiai irány, hogy a prédikáció dogmatikai és definitív meghatározása nem ad kellő választ a gyakorlat által felvetett kérdésekre. Így a kísérletezés területe természetes módon volt adott. A prédikáció hogyanja így egyre nagyobb hangsúlyt kapott a tengerentúlon, de ugyanakkor nem különült el a prédikáció tartalmi mélységeit kutató homiletikai irányoktól. A prédikáció formájáról való eszmecserében többek között Grady Davis analógiája jelentett áttörést, amelyben egy élő organizmushoz, a fához hasonlította a prédikáció kifejlődésének folyamatát.[471] A tartalom és forma elválaszthatatlan egysége ezekben az élő természeti képekre alkalmazott analógiákban kezdett legelőször megmutatkozni, és lett meghatározó gondolkodássá a korabeli homiletikai diskurzusban.

A *New Homiletic* abban az értelemben új, hogy a tradicionális és kérügmatikus igehirdetéssel szemben a nyelvesemény fundamentumaira, valamint módszertanilag az induktív irányra alapoz. A *New Homiletic* filozófiai alapjait az új hermeneutikában találta meg. Az új hermeneutika azt hirdette, hogy a „hermeneutikai kör" segítségével az egyén és a szöveg együtt kel életre. Ez azt jelenti, hogy a magyarázó nem csupán újra kifejti a szöveget a címzetteknek, hanem új módon mondja el, alkalmazkodva az új szituációhoz, mert a szöveg nyelve néha elhomályosíthatja a szöveg jelentését. A szöveget nem körülírni kell a jelen számára, hanem a szöveget és a jelent is interpretálni kell, mégpedig ezt a két horizontot – amennyire csak lehet – egyesítve.[472] Fuchs ezt nevezte nyelveseménynek.

A nyelvesemény vagy beszédaktus-elmélet eredményei tehát már nemcsak elméleti, hanem gyakorlati szinten is jelentkeztek a homiletikában. Így a legtöbb homiletikus a prédikáció „lakmuszpapírjává" tette azt, hogy „Mi történik a prédikációban?". Itt elsősorban nem az igazság közlésének megtörténése lett az alapvető (elvi) kérdés, hanem gyakorlati szempontból az, hogy mi történik abban a közel fél órában, amikor a prédikátor beszél a hallgatókhoz. A cél az volt, hogy a hallgató is aktív részesévé váljon ennek a nyelveseménynek, azaz saját maga szerezzen tapasztalatokat és ismereteket az igehirdetés eseményében. Az igehirdetés az Isten jelenlétében, valóságában végbemenő esemény által válik

[471] Grady Henry Davis: *Design for Preaching,* Philadelphia, Fortress Press, 1958, 15–16.

[472] Anthony C. Thiselton: The New Hermeneutic, in Donald K. McKim (ed.): *A Guide to Contemporary Hermeneutics: Major Trends in Biblical Interpretation,* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1986. L. még: Anthony C. Thiselton: *The Two Horizons, New Testament Hermeneutics And Philosophical Description,* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, 10–16.

eseménnyé *(event).* Ennek az eseménynek a legfontosabb kritériuma a tartalmi és formai egység megbonthatatlansága. Mint ahogy az életben minden tartalom csak a saját formájában ragadható meg, úgy a teológia és hit területén még az absztraktumok is függenek kifejezésük formai sajátosságaitól.

Az új homiletika másik tartóoszlopa a tartalom és forma egysége mellett az, hogy a prédikáció időben lezajló esemény, azaz a történelem részeként csakis folyamatként lehet szemlélni. Nem lehet kiragadni és elvont fogalomként kezelni, csakis megtapasztalt időként lehet rá tekinteni. Így aztán a tapasztalás és az élmény kérdése meghatározó részévé válik az új homiletikáról való párbeszédnek. Az Isten Igéje *(d'bar Jahve)* elmélet erősen befolyásolta a homiletikának ebbe az irányba való elmozdulását Amerikában.

Az új homiletika módszertana az indukcióra alapult. Nem általános, hanem konkrét hitigazságokat igyekezett megosztani a hallgatókkal, akik azután megalkothatták saját általános igazságukat. Ha az igehirdetés jól fejlődött ki, és elérte célját, akkor a hallgató által levont általános következtetés és a Biblia általános igazsága megegyezett. Ezt a módszert az esztétikai alapon vizsgált valóság és a nyelv egysége képes biztosítani. Azaz a nyelv itt már nem meglévő igazságok (a valóság) instrumentuma, hanem a valóság a nyelv produktuma. Így tehát a valósághoz hűen ragaszkodó prédikáció csakis nyelvi formán keresztül képes a valóságot megragadni és azt eseménnyé tenni.

Az első fecske – Randolph

Nem az a kérdés többé, hogy mi a prédikáció, hanem az: mit csinál/tesz a prédikáció. Míg a hagyományos homiletika az Írás jelentését adottnak veszi, és hozzá megkeresi az illő formát, addig az új homiletika a prédikációt egy nyelveseménynek tekinti, amelyben az Írás a mai kontextushoz, a hallgató hitéhez és a közösséghez való kapcsolatában kapja meg jelentését. A prédikáció nem tanítás, nem beszéd valamiről, hanem történés, esemény, tapasztalat. Randolph vízválasztónak is tekintett műve, a *Renewal of Preaching* fogalmazza meg a legjobban számunkra azt, hogy miként tekintett ő az új homiletika mozgalmára. „A prédikálás az az esemény, melyben a bibliai szöveget azért magyarázzák (interpretálják), hogy annak jelentése a hallgatók konkrét helyzetében kifejeződjék."[473] Tehát a cél az, hogy az igehirdetés eseménye a hallgatót a maga egzisztenciális valóságában érje el, és a hallgató a maga adott konkrét helyzetében ebben az eseményben találkozhasson Istennel.

[473] David James Randolph*: The Renewal of Preaching*, Philadelphia, Fortress Press, 1969, 1.

> Ha a prédikációra eseményként tekintünk, akkor az esemény itt azt jelenti, hogy találkozás, összekapcsolódás, dialógus, azaz a monológok kora lejárt a szószéken. Az egy emberes prédikáció már a múlté. Helyébe kell hogy jöjjön az a fajta tapasztalat, mely részt vesz a prédikációban, azaz a jelenlévők tudják, hogy nekik részük és feladatuk van a prédikációban, még akkor is, ha a szószéken csak egy ember beszél. Amennyiben eseményként tekintünk a prédikációra, akkor annak konzekvenciáit is újra kell gondolni.[474]

A prédikáció tehát önmagában esemény, melynek aktív részese maga a hallgató. A prédikáció elsődleges feladata tehát az, hogy bevonja a hallgatót ebbe az eseménybe. Meg kell ragadnia a figyelmét, és egy emelkedő úton el kell vezetnie egészen a csúcsra. „Minden prédikáció egy szafari"[475] – mondja Randolph.

Az új homiletika képviselői nagyon sok figyelmet fordítottak a prédikáció formájára. Randolph olyan formát képzel el, amely képes összekötni az Írás szövegének esemény voltát a prédikáció esemény voltával.[476] Éppen ezért új formákra van szükség a régiekkel szemben,[477] melyek képesek ezt az összekapcsolást megvalósítani. Ezt egy olyan prédikációban tudja elképzelni, amely egyszerre veszi figyelembe a szöveg formai alakját és belső intencionalitását. Ezt a fajta prédikációt egy kalandhoz[478] lehet hasonlítani. Négy olyan bibliai formát különböztet meg, melyek segítségére lehetnek a prédikáció formai kérdéseiben. Az első a költői forma a maga ritmikájával és képi világával.[479] Az ilyen típusú prédikáció nem akar meggyőzni, és nem tételekben beszél. A második a történet *(story)* forma, mely a narratív mozgásba vonja be a hallgatókat.[480] A harmadik és a negyedik megtalálható bibliai forma az esszé vagy személyes reflexió[481] és a szónoki beszédforma.[482] Mindegy, melyik formában kerül sor a prédikáció elmondására, a fő kérdés mindig az, hogy „Mi történik a prédikációban?"[483] Így tehát nem a forma felől értékeli a prédikációt, hanem a prédikációban jelen lévő személyek felől.

Randolph homiletikai irányváltása nem maradt elszigetelt jelenség. Vele szinte egy időben jelent meg Fred Craddock máig nagyon sokat idézett műve, mely a *New Homiletic* egyik alapkönyvévé vált.

[474] Uo., 14.
[475] Uo., 127.
[476] Uo., 30.
[477] A régieket említve Randolph a retorikai *sermó*ra és a versről versre haladó *homília*ra gondol.
[478] Randolph: *The Renewal of Preaching*, 106.
[479] Uo., 107.
[480] Uo., 111.
[481] Uo., 115–118.
[482] Uo., 119–123.
[483] Uo., 132.

Az induktív retorika győzelme – Craddock

Fred Craddock nem csak az amerikai területen mérföldkőnek számító könyvet publikál 1971-ben *As one without authority* (*Mint aki hatalom nélküli*) címmel. A cím félreérthetetlenül a Mt 7,28–29-re vonatkozik. „Amikor Jézus befejezte ezeket a beszédeket, a sokaság álmélkodott tanításán, mert úgy tanította őket, mint akinek hatalma van, és nem úgy, mint az írástudóik." Craddock a „hatalom nélküli" prédikátoroknak címzi elsősorban művét, melyben elvi és módszertani változtatásokat javasol.

Craddock homiletikájának elvi alapjait többek között Heidegger, Austin, Ebeling és Walter Ong, amerikai jezsuita nyelvészprofesszor és filozófus adják. Heidegger „Hörderlin és a poétika lényege"[484] című tanulmányára alapozva állítja, hogy az emberi létezés nem más, mint „párbeszéd"[485] *(conversation)*.[486] Az igehirdető egyszerre hallgató és beszélő. Az igehirdető Craddock rendszerében párbeszédben van a hallgatókkal. Hallgatja őket, és beszél hozzájuk. Ez a fajta igehirdetői etosz eltér a korábban hangsúlyozott igehirdetői személyiségképtől, amelyben a prédikátor Isteni hatalommal felvértezve okítja a hallgatókat Isten dolgairól. Ez a fajta szemlélet Craddock szerint hibás, változtatni kell rajta.

Hat érvet hoz fel a változtatás mellett.

1) Az egyik az amerikai keresztyénség korabeli helyzete, pontosabban a *Social Gospel Movement* által hirdetett elvek hiányosságai. Amíg Európában vérre menő viták zajlottak egy-egy teológiai igazság megvédése, vagy megcáfolása érdekében, addig Amerikában a 19. század végén és a 20. század első felében az említett mozgalom mottója: tettek és nem szavak.[487] A keresztyén etikát a társadalmi térben kívánták beteljesíteni, mely önmagában fontos dolog, de ez ugyanakkor a szavak, a beszéd maximális leértékelődéséhez, sokak általi lenézéséhez vezetett. Ehhez társult az az általános társadalmi tapasztalat, hogy a szavak teljes mértékben elvesztették az erejüket. Ez természetesen a homiletikai gondolkodásra is hatást gyakorolt.

> A homiletika kiindulópontja napjainkra eltolódott. A prédikáció struktúrájáról, egységéről, folyamatáról, textusáról folytatott megfigyelések csak egy alapvető felfedezés

[484] Martin Heidegger: Hörderlin and the Essence of Poetry, fordította Douglas Scott, in Martin Heidegger: *Existence and Being*, Read Books, 2007, 291–315.

[485] Uo., 301.: A Hörderlin-idézet így hangzik: „Mióta párbeszéd vagyunk, és képesek vagyunk egymást meghallani." Mi – emberi lények – egy párbeszéd vagyunk. Az embernek a létezése a nyelvben van megalapozva, de ez csak a párbeszédben válik valósággá.

[486] Fred B. Craddock: *As One Without Authority*, Saint Louis, Missouri, Chalice Press, 2001, 31.

[487] Uo., 6.

után jöhetnek szóba, mely arról szól, mik a szavak és mit csinálnak. […] Ez mutatja meg nekünk a problémák véghetetlen sorát, de ugyanakkor ez a felfedezés kínál számunkra számtalan megoldási lehetőséget a prédikálás megújítására.[488]

2) Ebelingre hivatkozva[489] a megújítás másik okát a tradicionális vallásos beszédben látja Craddock. Sajnálattal állapítja meg, hogy „az egyházban a szavak nem mennek nyugdíjba".[490] Sok helyen nem csupán archaizált, hanem egyáltalán nem használt szavak jelentik az egyházat egy mai ember számára. A teológia tudományos nyelve ugyan biztonságot nyújt a prédikátornak, de Ebeling szavával élve így „gettónyelvvé" válik.

3) A harmadik és talán a legfontosabb tapasztalat, amely Craddock szerint változtatásra kényszerít, a „televízió hatása". A vizualitás szerinte krízist eredményezett a szem és a fül funkciója között. Az oralitás szerepe és helye a televízió hatására nagyon megváltozott, vagyis az emberek hallása és beszéde is a képi világhoz kötődik erőteljesebben. A 1960-as években sokan gondolták úgy, hogy az igehirdetés kommunikációs eredménye attól függ, hogy az igehirdető képes-e úgy beszélni, ahogyan az emberek „ma látnak".[491] Craddock ezzel szemben az oralitás szerepét kívánja visszaállítani, hiszen a szavak üressége nem a szavak lényege. A szavak üressége csak rossz használatuk miatt tapasztalható.

4) A negyedik érv a temporalitás érve, azaz a biztonságos várak elhagyása és újra a sátorban való lakás ideiglenessége. Az egyháznak a térből az időbe kell kilépnie újra, ezzel is felvállalva az időbeliség és az ideiglenesség állapotát.

5) Az ötödik érv a változás mellett a már említett kapcsolati viszonyok megváltozása az igehirdető és az igehallgató között. A korábbi felállás egy igei hatalommal rendelkező igehirdetőt és egy tanításra váró hallgatóságot igényelt. Sok esetben ez a passzív igehallgatás kényelmes, de nem célravezető. Craddock szerint a demokrácia a szószéket is elérte, vagyis az embereknek igényük van arra, hogy az őket érintő kérdésekben aktívan részt vegyenek, és ebben az igehirdetés sem lehet kivétel. Itt jut szerephez a dialógus, a párbeszéd fontossága.

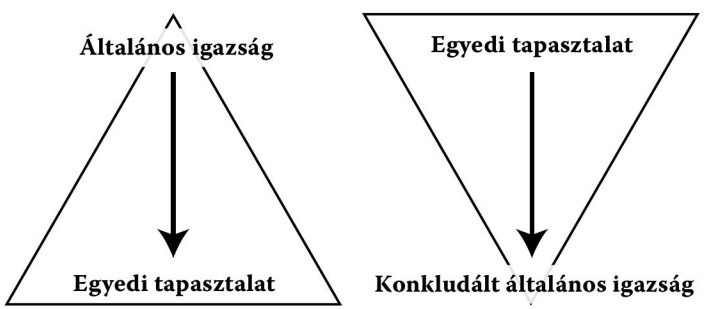
6) Végezetül pedig a hatodik ok a kommunikáció kérdése. Beszélni talán nem nehéz – véli Craddock –, de valamit közvetíteni már sokkal nehezebb. A kommunikáció mindig is küzd a hatásosság kérdésével, és mivel az igehirdetésnek része a kommunikáció, ezért ezt újra és újra végig kell gondolni.

Craddock módszertani javaslata szembefordul az addig megszokott és évszázadok óta használt metódussal. Ő a deduktív, levezető, megmagyarázó módszer

[488] Uo., 7.
[489] Ebeling: *Isten és szó.*
[490] Craddock: *As One Without Authority,* 8.
[491] Uo., 9.

helyett az induktív utat javasolja az igehirdetés folyamatában. A deduktív módszer még Arisztotelész tanítása nyomán főtételre és pontokba szedett magyarázatra tagolt retorikai elrendezés szerint formálja a prédikációt. A pontokon belül alpontok jelentkeznek stb. A prédikáció végén jut el az egyedi esetekig az applikációban, és legtöbbször morális tanítással egybekötve fejezi azt be.

> Bárki, aki hatásosan szeretne prédikálni, figyelembe veszi a prédikálás módszerét. Tart-e valahová a prédikációja, és ha igen, akkor honnan hová szeretne eljutni. Ez a folyamat (mozgás – *movement*) alapvető fontosságú, nemcsak amiatt, hogy „valahova" eljusson az igehirdető, miközben beszél, hanem azért is, mert ennek a folyamatnak magának kell tapasztalattá válnia ott, ahol az Igéről van szó. Tulajdonképpen kétféle irány van, ahogyan egy gondolat mozoghat előre: deduktív és induktív. Leegyszerűsítve, a deduktív folyamat az általános igazságtól halad az egyedi applikáció vagy tapasztalat irányában, míg az induktív fordítva. A homiletikában a dedukció azt jelenti, hogy megalkotsz egy tételt, pontokra és altételekre osztod, magyarázod és illusztrálod ezeket a pontokat, végül applikálod őket a hallgató egyedi helyzetére nézve. Mindenki felismeri, hogy ez a folyamat a tradicionális prédikálási gyakorlatot jellemzi. Ez a gyakorlat nem otthonos az amerikai földön, viszont Arisztotelésszel egyidős […] Más szóval, ha a konklúzió megelőzi saját maga kifejlődését, az a legtermészetellenesebb fajtája a kommunikációnak, kivéve ha az igehirdető saját autoritásával élve passzív hallgatókat igényel a folyamathoz.[492]



Deduktív módszer Induktív módszer

Ám a 20. század második felének embere nem pontokban és nem általános nagy igazságokban gondolkodik, mondja ő. Már a legelemibb szinten zajló oktatási módszer is mind az indukcióra épül fel, írja Craddock 1971-ben, ezért egy igehirdetést bárki anakronisztikusnak érezhet.[493] Az igehirdetésnek is át kell térnie az induk-

[492] Uo., 45–46.
[493] Uo., 49.

tív útra. Ennek lényege, hogy az egyedi esetektől kell elindulni, hiszen az egyedi hallgatóknak egyedi eseteik vannak, és az általános igazsághoz kell megérkezni. „Az indukcióban a gondolat az egyedi tapasztalatok felől – melyek ismerősen csengenek a hallgató fülében – az általános igazság konklúziója felé halad."[494]

Craddock az egyedi esetek megnevezése által azt kívánja elérni, hogy a hallgatók azonosulni tudjanak a prédikációban hallott esetekkel, hittapasztalatokkal. 1978-ban publikálta a szintén 1978-ban előadott *Lyman Beecher Lectures* anyagát az *Overhearing the Gospel* című könyvében. Ebben a művében Kierkegaard indirekt kommunikációjára alapozva[495] vázolja fel az evangélium hirdetésének lehetőségeit. „(SK) [sic!] megértette, hogy az emberek inkább élnek képekben, mint gondolatokban, valamint azt is, hogy a belső változás akkor történik meg, amikor ezek a képek egymással kicserélődve vagy módosulva nagyon mély szimbolikus tartalmat hordoznak. […] SK a nyelv határainál lépkedett […] és új élményeket gerjesztett ezáltal."[496] Az információ nem hiányzik tehát, állapítja meg Craddock, de annál inkább hiányzik a *story*. Az evangélium eseménye átélésének egyetlen módja a *story*. Az elsődleges lehetőség, hogy a hallgatók hallgatódzni kezdjenek az evangélium felé. A narratívák képesek egyedül reprodukálni és rekreálni az eseményeket, és egyedül ez az újratapasztalás a narratívák elmesélésének érzelmi és imaginatív forrása. Ebben a hallgatódzásban két elem van jelen: a távolság és a participáció. A távolság szabadságot biztosít arra, hogy a hallgató megőrizhesse objektivitását, míg a participáció arra nyújt lehetőséget, hogy a hallgató áthidalja ezt a távolságot és azonosulhasson az üzenettel.

Ez az azonosulás teszi lehetővé, hogy a hallgató a maga tapasztalatain keresztül tevékeny módon részt vegyen az igehirdetésben. A prédikáció szavai eseményként kell, hogy megjelenjenek a hallgató életében és gondolkodásában, azaz a hallgató ezáltal válik résztvevőjévé az igehirdetés eseményének. A következtetések levonását pedig meg kell hagyni a hallgatóságnak, hogy ők maguk alkossák meg a végső konklúziót, a hallgatónak magának kell eljutnia egyik pontról a másikra. Craddock ezt egy túra képével mutatja be, ahol a lelkésznek a hegycsúcs megmászására egy hetes előnye van a hallgatókkal szemben. Sokszor már az igehirdetés bevezetése is konklúziókat tartalmaz, hiszen a megelőző napokban az igehirdető már rengeteget készült rá mentálisan és tudományosan. Ilyen esetben az igehirdető elmondja a hallgatóknak, hogy milyen is volt ez a fantasztikus

[494] Uo., 47.

[495] Craddock Kierkegaard-tól veszi kezdő mottóját: „A keresztyének földjén nincs hiány az információban; másvalami hiányzik, mégpedig az, hogy az egyik ember képes legyen a másik felé direkt módon kommunikálni."

[496] Fred B. Craddock: *Overhearing the Gospel, preaching and teaching the faith to persons who have not heard it all*, Nashville, Tennessee, Abingdon Press, 1978, 97.

út fel a csúcsra. A hallgatóknak azonban nem az igehirdető tapasztalatára van szükségük, hanem sajátjaik megélésére. Ezért az igehirdetésnek egy útnak kell lennie, amelyen mindenki együtt kapaszkodik fel a hegy csúcsára, és mindenki maga gyűjt tapasztalatokat az útról, és alkot a végén saját konklúziót. Craddock itt érzi fontosnak az igehirdető demokratikus viszonyulását a hallgatóihoz, aki felnőtt, érett emberként kezeli az igehallgatót, és megbízik benne annyira, hogy rá meri hagyni saját következtetésének megalkotását.

Az induktív prédikálás legfontosabb alapja az Újszövetségben található, mégpedig Jézus személyében, aki Önmaga Isten induktív bemutatkozása az ember számára. Jézus például soha nem mondta, hogy aki látta az Atyát, az lát engem, hanem így olvassuk: „Aki engem lát, látja az Atyát" (Jn 14,9). „Az inkarnáció Önmagában induktív."[497] Jézus tanításai mind-mind élettörténeteken, analógiákon alapulnak, még a legmélyebb teológiai üzeneteket is egyedi esetekbe csomagolva mondja el, hogy mindenki számára érthető és befogadható legyen.

Craddock elsősorban Újszövetség-kutató. Ezért a helyes exegézisre nagy súlyt fektet, de éppen az ő tollából való az a tanács is, hogy egy prédikációra való felkészülés során nem elegendő a bibliai szöveg hermeneutikai alapokon végzett exegézise, a hallgatók pszichológiai alapon végzett exegézisét is el kell végezni. Ugyanakkor igyekszik az exegézis folyamatát a dogmatika és a történetkritika szorításából kiszabadítani.

Craddock számára a képzelet *(imagination)* elengedhetetlen alkotórésze a prédikációra való felkészülésnek és hallgatásnak is. Az imagináció egyszerre célozza meg a gondolatot, az érzelmeket és az esztétikai érzéket.

A képzelet mozgatása természetesen nem öncélú, azaz nem az a szándék, hogy élénk kifejezésekkel a hallgatók képzeletét felkeltsük. A képzelet fontossága nem a kifejezésnél, hanem a befogadásnál kezdődik, vagyis azt a képességet és érzékenységet foglalja magában, mellyel az igehirdető a hétköznapokból olyan mozzanatokat, képeket, színeket figyel meg, amelyeket képes lesz a hallgatókkal is megosztani a prédikációban. Itt is jelentkezik az a fajta heideggeri igény, mely szerint a beszélőnek előbb befogadónak kell lennie ahhoz, hogy aztán kifejezővé tudjon válni.

> Megállapítottuk tehát, hogy a prédikátor befogadóképessége feltétele a kifejezőképességnek. Az empatikus képzelet olyan bölcsességet és kegyelmi ajándékot jelent, mely először is képes az élet képeit befogadni, majd pedig képes ezekre megbízhatóan és szabadon reflektálni, megfelelő kifejezésekkel. Az ilyen őszinte befogadói és kifejezői magatartás alapvető fontosságú az induktív prédikáció folyamatában…[498]

[497] Craddock: *As One Without Authority*, 52.
[498] Uo., 73.

A képek Craddock gondolkodásában nem illusztráló eszközök, amelyekkel egy adott tartalomhoz keres az igehirdető olyan analógiákat, melyek kicsit jobban megvilágítják a jelentést. A képek alkotják a lényeget. Nem a tartalommal szemben, hanem azért, mert a képek hordozzák magukban a tartalmat, azaz a kép és a tartalom nem választható el. „A jó prédikációban tulajdonképpen sok sztori és anekdota van, melyek nem megvilágítják a pontot (gondolatot), hanem sokkal inkább ezek maguk a pontok. Más szavakkal, a sztori az egész üzenetet képes hordozni, ahelyett, hogy egy rosszul felvezetett gondolatot segítsen megérteni."[499]

Összegzésül tehát fontos látni, hogy az új homiletika rendszerezett, filozófiai és teológiai alapokkal rendelkező első alapműve Craddock könyve volt. Egyértelműen a „nyelvi fordulatra" alapozva, de annak logikai hátterét maga számára pszichológiai ismeretekkel (empíriával) kiegészítve építette fel a korabeli Amerika számára kívánatos homiletikai és prédikációs modellt. A prédikáció célja Craddocknál Isten valóságát a nyelvi eseményben átélhetővé tenni. Eszköze az indukció, mely a konkrét hittapasztalatokat szólaltatja meg, és engedi, hogy a hallgató a maga következtetését vonja le.

Retorikai szempontból arra a következtetésre jutottam, hogy Craddock – ezzel szinte meghatározva az egész új homiletika viszonyulását a retorikához – saját egyházi helyzetéből adódóan szűklátókörűen és előítéletesen tekintett a beszéd tudományára. Már a klasszikus kortól kezdve (Arisztotelész), a felvilágosodás korán keresztül (John Stuart Mill: *System of Logic*), megérkezve napjainkba az indukció mindig is részét képezte a logikai bizonyításnak. Más kérdés, hogy melyik kor melyiket tartotta hatásosabbnak, a dedukciót, vagy az indukciót. Tény, hogy a kettő elengedhetetlen része a logikának, vagyis az arisztotelészi retorikai logosznak. Ahogy azt Nietzsche esetében írom (l. Függelék) a két módszer soha nem léphet fel teljes igénnyel egymással szemben, csakis egymást kiegészítő módon. Craddock homiletikai alapjai tehát ugyanolyan retorikusak, mint az a deduktív, levezető prédikációk esetében megtapasztalható. Craddock tulajdonképpen azt, amit nem enged be a főbejáraton, becsempészi a hátsó bejáraton, azaz ugyanúgy célba kíván juttatni egy bibliai üzenetet, de módszerét és formáját tekintve más eszközökkel, mint azt a korábbi tradicionális homiletika tette. Valóságosan látszik, mit jelent az ő esetében egyfajta, korábban használt stílus felcserélése egy „újabbra", amely tulajdonképpen nem is új, csak az érem másik oldala. Ez a stíluscsere az ő esetében azért fontos lépés, mert ezzel hosszú időre partvonalon kívülre helyezte a „hárompontos" prédikációk mint retorikus prédikációk használatát, ám meglátásom szerint egy másik retorikus formát honosított meg, amelynek építőkövei nem a következtetésre alapuló szillogizmusok,

[499] Fred B. Craddock: *Preaching,* Nashville, Tennessee, Abingdon Press, 1985, 205.

hanem a tapasztalatra hagyatkozó példák. Hogy mennyire befolyásolta szituáció ezt a típusú váltást, azt a bevezetőben említett hat pont is mutatja, de láthatjuk mi magunk is, hogy Craddock az élménytársadalom emberét elsősorban élményei felől tudja csak megközelíteni. Ugyanakkor azt látom, hogy esztétikai célokat tűzve maga elé az egyoldalúságot kívánta felváltani lépésével, ám épp egy másik hegemóniának nyitott utat, a sztori egyeduralmának.

Míg a korábbi amerikai *Great American School* irányzat óriási súlyt fektetett az igehirdető etoszára, és ennek rendelte alá a meggyőzés sikerességét, addig az új homiletikai irányzat az induktív módszerrel a meggyőzés lehetőségeit a pátosz területéről, azaz a hallgatóság felől kereste és alkalmazta. Craddock erre legrészletesebben a *Preaching*[500] című művében tér ki. Tehát áthelyezte a súlypontokat, de nem változtatta meg a prédikáció célját. Minden forradalmi változtatása egyetlen cél érdekében történt. Ez a cél pedig a hatás. Éppen ezért kidolgozott módszerét tisztán retorikus eljárásnak tekintem.

Dráma a prédikációban – Lowry

Lowry szerint a tradicionális prédikáció két osztályba sorolható. Az elsőbe a retorikai felépítésű (hárompontos szerkezetű) gondolatokat átadó prédikációk, míg a másodikba a kérügmatikus (főleg az igeteológia által hangsúlyozott) prédikációk tartoznak. Szerinte mindkettő nagyon fontos elemeket tartalmaz, de az igazi prédikációt hatása után ítélte meg és nevezte el transzformációs prédikációnak. A transzformációs prédikáció célja, hogy a hallgató gondolkodása a prédikációban megtapasztalható események, élmények (érzelmek átélése, megélése) előidézése által változzon.

> Amíg a tradicionális prédikáció a gondolatok átadására koncentrált, a kérügmatikus prédikáció a közvetítésre fókuszált. A meggyőző technikák éppen ezért nem voltak fontosak a kérügmatikus prédikációban, a hűséges tanúságtétel viszont annál inkább. A nyelv itt egy bukott tényező, melyet Isten használhat csak fel jól. A transzformációs prédikáció jelenik meg ezek mellett, amelyet mások új homiletikának neveztek el. A legtöbbet használt fogalmak az új homiletikában az esemény *(event)* és a találkozás *(encounter)* [...] A nyelv performatív ereje, mely képes az ember gondolkodását for-

[500] Uo., 84–98. és 125–152.

málni vagy egy új irányba elindítani, központi elem ebben a homiletikában. Az olyan változók, mint metafora, tervezett mozgás, indukció, élmény és képzelet legtöbbször ehhez az új homiletikához tartoznak. A kulcs az előidézés *(evocation).*[501]

Lowry is, ahogy a *New Homiletic* többi képviselője, rendkívül fontosnak tartotta a prédikáció formai kérdéseit. Műveiben legtöbbször Henry Grady Davis: *Design for Preaching* (1958) című könyvét idézi. Az optimális formát a nyelv segítségével, a dramaturgia eszközeivel kívánja megtalálni. Lowry elmélete is az új hermeneutika talajából nőtt ki, ugyanis homiletikájának legfontosabb eleme az időben végbemenő nyelvi eseménynek az alkotó, fejlesztő ereje. „A kérdés az idő – a temporalitásával, a narrativitásával és természetesen a történeti lét faktacitásával."[502] Ugyanis a prédikációra nem úgy tekint, mint egy elvont, időtől független fogalmi létezőre, hanem úgy, mint egy, az időben lejátszódó drámára. A prédikáció nála már keresi azokat a megszokott templomitól eltérő esztétikai formákat, melyek segítségére lehetnek az üzenet eseményszerű megjelenítésében. Éppen ezért az ő homiletikai modellje a színházi *performance*-hoz áll közel, vagy ha irodalomi művekre gondolunk, akkor a rövidebb, de nagy hatású, jó dramaturgiájú olvasmányokra kell gondolnunk, mint például a novellákra. „A prédikáció nem egy dogmatikai előadás. Az egy időben lejátszódó esemény *(event-in-time),* egy narratív művészi forma, mely alakjában inkább hasonlít egy színházi darabhoz vagy egy novellához, mintsem egy könyvhöz."[503] Lowry szerint a prédikátor egy művész, a prédikáció pedig műalkotás, narratív művészi forma. [504]

Lowry szerint a legjobb prédikáció mindig olyan, mint egy történet elmesélése. Az evangélium a Jézusról szóló történet, tulajdonképpen *A történet (The Story).* Ezt elmondani, megformálni, megmunkálni kell, nem pedig megszerkeszteni. A sztori lényege, hogy mindenki a saját sztorijából megérkezzen *„A" sztori*ba, azaz mindenki a saját élettörténetéből kiindulva, vagyis egy kívülről befelé tartó mozgás révén a Jézus történet részesévé váljon. Ez pedig *„A" sztori* megosztásában, kommunikálásában van benne, mégpedig oly módon, hogy a kommunikációs (nyelv)esemény hatására a hallgató előhívja saját korábbi tapasztalatait, majd elhagyja saját sztoriját és egy új sztori, a Jézus-történet szereplőjévé válik.

A prédikáció Lowry gondolkodásában nem egy logikai építmény, hanem egy időben lejátszódó esemény, amely a prédikátor és a gyülekezet között zajló kommunikáció eseménye. A prédikációt szerinte nem konstruálni kell *(construct),* hanem

[501] Eugene L. Lowry: *The Sermon, Dancing the Edge of Mystery,* Nashville, Abingdon, 1997, 31.
[502] Uo., 19.
[503] Eugene L. Lowry: *The Homiletical Plot. The Sermon as Narrative Art Form,* Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2001, 20.
[504] Uo., 12.

alakítani (fejleszteni – *develop*). Az előbbi egy építkezés képét villantja fel, melyen dolgokról van szó, míg az utóbbi egy rózsabimbó virágba borulásának folyamatára emlékeztet, amelyben tulajdonképpen a kifejlődő élet képe jelenik meg.

Robert Roth többek között a görög nyelv fogalmi sajátosságát állítja szembe a héber nyelv dinamikus képi világával.[505] Erre példa többek között Pál szeretethimnusza, illetve Jézus tékozló fiúról szóló narratív története. Mindkettő célja a szeretet bemutatása, de míg az első súlyos fogalmakkal dolgozik, addig az utóbbi egyszer csak elkezdődik, halad az időben epizódról epizódra, egészen a végkifejletig. „A történet halad. Van egy megtervezett mozgása (cselekménysora – *plot*)."[506] A *plot* egy cselekményeket tartalmazó megtervezett mozgásfolyamat, melynek fejlődése és folytonossága van. Elég nehéz visszaadni magyar nyelven ennek az angol szónak az itteni jelentését. Lowry egy olyan komplex, megtervezett mozgásfolyamatra gondol, amelyben minden esemény és cselekmény kölcsönhatásban áll egymással. Fontos, hogy ezek az elemek mindig szerepelnek ebben a bizonyos megtervezett mozgásban (*plot*ban). Ennek két kulcsszava a tervezettség és a folyamat, ezért magyarul tervezett mozgás(folyamat)nak fordítom. A narratív prédikáció tervezettségét a sorrend *(sequence)* biztosítja, amelyben a cselekmények meghatározott sorban követik egymást, ami a mozgás, a folyamat elevenségét biztosítja.[507]

Így tehát a narratív prédikáció a cselekmény, esemény *(plot)* forma által lesz narratív prédikációvá. Ebben különbözik a sztori prédikációtól, amely egy történetet mesél el, a narratív prédikáció pedig tervezett mozgásfolyamaton *(plot)* halad végig. Ennek a tervezett mozgásnak pedig mindig konkrét állomásai vannak. Egy konfliktussal vagy egy egyensúly megbillenésével kezdődik, amely feszültséget gerjeszt. Ez a feszültség fokozódik és végletesen elmélyül, amit egy éles irányváltás követ, és végül a megoldáshoz vagy a végkifejlethez jut el a folyamat.[508] Természetesen a tékozló fiú történetében például a *story* és a *plot* egybeesik, hiszen egy olyan tökéletesen kifejlesztett drámai történetről van szó, amelyben jelen van a diszkrepancia, az azt követő lehetetlen helyzet, az éles irányváltás és a végén a megoldás. Ez tehát egyszerre egy történet és egy tervezett mozgásfolyamat. Viszont jó tudni, hogy a sztori prédikáció mint műfaji elnevezés különbözik a narratív prédikációtól.

[505] Ehhez a kérdéshez l. még Adolf von Harnack: *Dogmatörténet,* Szentendre, Tillinger, 1998, vagy Thorleif Boman: *A héber és görög gondolkodásmód egybevetése*, Budapest, Kálvin, 1998.

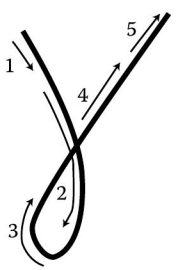
[506] Robert Roth: *Story and Reality,* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1973, 23–24.

[507] Lowry: *The Sermon,* 24.

[508] Uo., 23.

A következőkben azt vizsgálom meg, hogyan következnek a *plot* különböző eseményei egymás után. A prédikáció elvezet a „viszketéstől" a „vakarásig",[509] mondja Lowry. „A prédikáció elmondása mindig a viszketéssel kezdődik és a megvakarás irányába halad, azaz az ember problémás helyzetétől az evangéliumi megoldás irányába."[510] A probléma és a megoldás között lévő előrehaladás alakítja ki a narratív prédikáció formáját. Legtöbbször azonban nem is a megoldás ténye a kérdéses, hanem a megoldás hogyanja, azaz maga a megtett út. Itt Lowry két dramaturgiát hasonlít össze. Az egyikben zajlanak az események, és elképzelés sincs arról, mi lesz a megoldás a végén. Ez a tipikus mozifilm dramaturgia. A másikban, például egy tévésorozat dramaturgiájában[511] tudjuk, hogy lesz megoldás, de nem tudjuk, hogyan jut el a megoldásig. Azaz a „hogyan" az izgalmas ebben az esetben. Lowry szerint a prédikációk ez utóbbi megtervezett dramaturgia alapján haladnak előre, melynek megfelelően a hallgatóság vasárnaponként tudja, hogy Krisztus a Megváltó. De a felvetett konkrét kérdésre hogyan kapnak választ, ez a „hogyan" a kulcs, a figyelem megtartásának a kulcsa.[512] Tehát a „hogyan", azaz maga folyamat a lényeges. Ez a folyamat öt eseményen halad végig.[513]

1) Az egyensúly felborítása, feszült helyzet („upsz").
2) Az eltérés analízise, elmélyítése („uff").
3) A megoldás felvillantása („aha").
4) Az evangélium megtapasztalása („vau").
5) A konzekvenciák levonása („jee").



A legfontosabb a prédikációban a kiindulópont meghatározása, amellyel az igehirdető bevonja a hallgatót, hogy részese legyen a prédikációnak. A kiindulópont mindig a megszokottól való eltérés érzékeltetése, azaz a megszokott élet

[509] Uo., 19.

[510] Lowry: *The Homiletical Plot*, 20.

[511] Egy korábbi detektív sorozatot említ meg Lowry, a jól ismert és a magyar adókon 2009-ben is sugárzott Columbo filmsorozatot, amelyben a megszokott dramaturgia szerint mindenki tudhatja, hogy ki a gyilkos, de a titok az, hogyan jön rá a detektív erre. Egy másik hasonló dramaturgiájú kórházi sorozatot is említeni tudok 2009-ből, a Dr. House filmsorozatot, amelyben a betegség adott, de a folyamat, ahogy az orvos a betegséget diagnosztizálja, maga a titok.

[512] Lowry: *The Homiletical Plot*, 24.

[513] Lowry ötlépcsős drámai modelljét egyfajta tanuláspszichológiai modell után alkotta meg, amelyben szintén öt lépés követi egymást: motivációs szakasz, a probléma behatárolása, próba/szerencse, megoldási javaslat, a megoldás megerősítése.

egyensúlyi helyzetét kell kibillenteni, konfliktust vagy feszültséget kell generálni, hogy a hallgató érdeklődést tanúsítson. Kurt Lewint idézi Lowry, aki szerint az egyensúly az ember életében mindig különböző feszültségek kiegyenlített állapota. Amennyiben ezt meg kívánja valaki billenteni, vagy a feszültséget kell növelni az egyik oldalon, vagy csökkenteni a feszültséget a statikus és a kívánt állapot között.[514] Ha ez sikerül, akkor a hallgató megoldás után fog kérdezni, és a prédikáció ekkor éri el a célját. Ahhoz, hogy ez a megbillenés megtörténjen, be lehet mutatni az igerészben található diszkrepanciát. Ennek a résznek nem kell hosszúnak lennie, de annál inkább meg kell ragadnia a hallgatót, mert ha ez itt nem történik meg, akkor kimarad a prédikáció folyamatából.

A prédikáció mozgásának második állomása a probléma elmélyítése. Lowry szerint a dolgok nagy sokasága ok-okozati összefüggésben áll egymással, így itt helye van a deduktív következtető formának is. Ennek a résznek a célja az, hogy a lehető legmélyebbre szálljon alá a probléma elemzésében. Itt lehet élni a lélektani elemzésekkel is, így ez a rész szokott a prédikációban a leghosszabb lenni.

A harmadik állomásnál még nem a megoldás következik, hanem csak annak felvillantása. Míg az előző két állomáson azt erősíti meg a prédikáció, hogy valahol hiány van, ez az állomás felvillantja azt, hogy ezt a hiányt be lehet tölteni, de nem a megoldást kínálja azonnal a problémára.

A prédikáció mozgásának negyedik állomása az evangélium megtapasztalása. Mivel a valóságosan megtapasztalt evangélium feje tetejére állítja a hallgató életét, ezért nem jöhet szóba a liberális teológia által képviselt kontinuitás ember és evangélium között. „Ezért induktív módon kezdek, majd továbbvezetem a szálat a megoldás irányába, ahol megmutatom, hogy az ember itt teljességgel tehetetlen, majd az evangélium mindent a feje tetejére állít, végül az evangéliumot deduktívan proklamálom."[515]

Végezetül pedig egy hatásos lezárásra van szükség, mondja Lowry. A megoldás felvillantása még nem oldotta meg a feszültséget vagy a konfliktust, ennek itt van a helye, a prédikáció eseményének a végén. A prédikáció tehát akkor tölti be szerepét, ha a megbillentett egyensúlyt egy másik keretben az evangélium segítségével visszaállítja.

Összegzésül leírható, hogy Lowry dramatizált prédikáció eszménye nem új a homiletika történetében. Már a 20. század elején Ravasz László *Homiletika* című műve javarészt erre a sémára épül fel. Igaz, Ravasz nem a narratív módszert ragadja meg a kifejezés nyelveként, de a prédikáció célja még a tételes beszédben is az, hogy a *causális* tétel hűen mutassa be a hallgató adott helyzetét,

[514] Lowry: *The Homiletical Plot*, 84.
[515] Uo., 79.

majd a *finalis* tétel mutassa meg azt a pontot, ahova a hallgatónak el (feljebb) kell jutnia az értékek lépcsőjén. Ravasz csak azt a beszédet tartja igazán szónoki műalkotásnak, mely képes a feszültségteljes *van*-ból az ideális *kell*-be eljuttatni a hallgatót az evangélium segítségével. Ravasz szerint ez a beszéd halad egyik pontból a másikba.[516]

Lowry narratív ideálja a 20. század második felének homiletikai szituációjában érthető, a prédikáció teljes indukcióját a tételes szónoki beszéd nem képes megvalósítani. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy már a klasszikus beszédrendezés is rendelkezett a bevezetés után következő narrációról (l. Függelék), amelyben az ügyben képviselt személy tulajdonságait és múltjának az üggyel kapcsolatban lévő cselekedeteit és eseményeit mondták el. Tehát az antik retorikai felosztás is bőven rendelkezik a narrációról.[517]

Így Lowry más, profán művészeteket választ a retorikai műalkotás helyett, mégpedig a megjelenítő színművészet dinamikáját, a dramaturgiát. A drámai forma egyértelműen pszichológiai alapokon, affektusokkal kívánja elérni és mentális (hitbeli) változásra bírni a hallgatót (l. feszültség keltése, feloldása). Így Lowrynál a prédikáció nem pusztán nyelvesemény, hanem egyszerre pszichológiai esemény is.

Lowry szintén elhatárolja magát a tradicionális gondolatokat közvetítő, meggyőző szándékú beszédtől, de mindezt formai téren teszi. Ugyanis, ahogy Craddocknál, a retorikus prédikáció nála is a hárompontos tételes beszédet jelenti. Azonban amikor kijelenti, hogy a prédikáció célja, hogy a narratív formában érzelmileg bevonja a hallgatót az eseménybe, és transzformálja korábbi érzéseit, gondolkodását, tulajdonképpen egyszerű retorikai szándékot fejez ki. Ezt a retorikai szándékot logikai téren nem a dedukció, hanem az indukció segítségével valósítja meg, elsősorban a pátosz területéről kölcsönözve a transzformációhoz szükséges érveket. Természetesen az etosz sem maradhat ki ebből a folyamatból, hiszen az igehirdető felelőssége óriási abban, hogy a prédikáció valóban eseménynyé váljon, ugyanis csak az válik eseménnyé a hallgató életében, ami egyszer már eseménnyé vált a készülés során a prédikátor életében és tapasztalatában. Végezetül tehát azt állapíthatom meg, hogy Lowry homiletikája igényli a logoszetosz-pátosz (de főleg a pátosz) területéről a szükséges érveket. Ezeket narratív formába öntve a hallgató gondolkodásának és érzésének transzformációját szeretné elérni. Homiletikai sémája tehát alapvetően retorikus.

[516] Ravasz László: A beszéd mint műalkotás, in *Legyen világosság III.,* Budapest, Franklin Társulat, 1938, 32–42.

[517] L. Quintilianus: *Szónoklattan,* Pozsony, Kalligram, 2008, 290–312.

A retorika fenomenológiája – Buttrick

1987-ben megjelenik David Buttrick, a *Vanderbilt Divinity School* (Nashville, Tennessee) homiletika tanárának kettő híján ötszáz oldalas, vaskos műve: *Homiletic – Moves and Structures*, melyet a *Preaching* magazin az év könyvévé is választott. A *New Homiletic* nála éri el korábban kitűzött célját. Itt már nem csak sztorik és példák halmazáról, hatásáról van szó, hanem arról, hogy a prédikáció mint jelenség, hogyan fejti ki hatását a hallgató gondolkodásában. A prédikáció nála egy megtervezett mozgásfolyam(at), amely mozzanatokból (részekből, epizódokból, jelenetekből) épül fel, tudatos struktúra mentén. Ezt az építkezést fogom most a legfontosabb fogalmakra koncentrálva megvizsgálni.[518]

A 19. század után már a hallgató is a homiletikai tudomány szerves részeként jelenik meg (l. például Niebergall), és egyre inkább felfigyelnek az igehirdetők arra, hogy milyen szerepet tölt be a hallgató a prédikáció folyamatában. A *Great American School* prédikátor személyiségét szem előtt tartó homiletikájával szemben a *New Homiletic* nem is rejti véka alá, hogy elsősorban *„hearer driven homiletic”,* azaz a hallgatóságra koncentráló rendszerben épül fel. A hallgatóság sok tekintetben megváltozott akár a száz évvel ezelőtti hallgatósághoz képest is, ezért a homiletikának is alkalmazkodnia kell a hallgató gondolkodásmódjához, világképéhez, gondolkodásához. Elsősorban ez az alapja Buttrick rendszerének is.

Ahogyan ő maga írja az előszóban: „A homiletikai kísérletemet úgy emlegetik, mint fenomenológiai homiletika. A szó nagyon nehézkes. Én semmiképpen sem tartom magam egy képzett fenomenológusnak. De sokkal inkább érdekel az a folyamat, ahogy a beszélt nyelv formálódik a gondolkodásban (l. *consciousness*).[519] Így mindkét irányból igyekszem megközelíteni azt a kérdést: hogyan hat a prédikáció a gondolkodásban; egyrészt a prédikátor gondolkodásában, és másrészt a gyülekezeti hallgatóság gondolkodásában. Mindezt Pál apostol alapján: „A hit hallásból van.”[520] Tehát Buttrick egyetlen célja, hogy feltérképezze azokat a folyamatokat, amelyek a prédikáció hallgatása közben lejátszódnak a beszélő és a hallgató gondolkodásában. A modern fenomenológia az egyén szubjektív

[518] Literáty Zoltán: A fenomenológiai homiletika alapjai; David Buttrick *Homiletic – Moves and Structures* című műve alapján, in Békési Sándor (szerk.): *Ostium in Caelo, Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiaprofesszor 75. születésnapjára,* Budapest, KRE HTK, 2006.

[519] A *„consciousness”* szót itt a gondolkodás szóval fordítom, mely magában foglalja a tudat, érzékelés, befogadás jelentéseket is. Azért a gondolkodás szót választom, mert a nyelv és a gondolkodás szoros összefüggése a 20. századi nyelvészet egyik nagy kérdése, mely ezt a művet is megalapozza.

[520] David Buttrick: *Homiletic – Moves and Structures,* Philadelphia, Fortress Press, 1988.

tapasztalatát, megismerési folyamatát vizsgálja, vagyis azt, hogy hogyan éli át az egyén a jelenségekben megnyilvánuló valóságot. Buttrick homiletikája tehát a beszédfolyamatok fenomenológiai ismereteit veszi figyelembe.

Buttrick számára a prédikálás a hit világát formálja, amelyben élni és szeretni lehet.[521] A valóságnak a gondolkodásban való formálódását egyedül a nyelv teszi lehetővé. Buttrick háromféle prédikációt különböztet meg, közvetlen/azonnali *(mode of immediacy),* reflektív *(reflective mode)* és a praxis *(praxis mode)* módján elkészített igehirdetést. Az azonnali módban megfogalmazott prédikáció azon alapul, hogy a gondolkodás azonnal reagál az elhangzottakra, és újraéli a történetet. Nem az egész sztori kerül ilyenkor képbe, hanem csak az a rész, amely éppen elhangzik, azzal azonosul a gondolkodás, és hív elő olyan élményanalógiákat, melyek által képes azt feldolgozni és haladni a sztori mozgásával együtt. Az igehirdetőről írja: „Mi nem elmesélünk egy történetet, még csak nem is elmondjuk, hanem sokkal inkább a gondolkodásunk imitálja a történetre való figyelést és reakciókat. Az igehirdető osztozik ebben a gondolkodásban *(consciousness)* a gyülekezettel, és reprezentálja a hermeneutikai gondolkodást azáltal, hogy megragadja/érti a történetet."[522] Buttrick szerint egy történet vonalvezetése nem a szemlélődés tárgya, hanem sokkal inkább akció és interakció a gondolkodásban.

A reflektív prédikációnak két összetevője adott, a korabeli értelmezés struktúrája és egy partikuláris jelentésmező. Az előbbi nem szituációismertetés, az utóbbi nem témaprédikáció. Így tehát a reflektív prédikációk nem *homília*k és nem *sermó*k. Ez a fajta prédikáció a korabeli jelentés olyan sémáját közvetíti a gondolkodásban, mely sémát a textus idézett elő. Így ez a prédikáció nem közvetlenül a textus alapján készül el, hanem a textus olvasása és az azon való gondolkodás eredményeként gondolkodásunkban létrejött jelentésmező fogja meghatározni a prédikációra való felkészülést.

> Egy művészeti galériában egy kép előtt állva hagyhatjuk, hogy azonnal benyomást gyakoroljon ránk (azonnaliság – *immediacy*), vagy később, amikor továbbmegyünk a festménytől, megfontolhatjuk a látottakat a gondolkodásunk (emlékezet) segítségével *(reflection).* Amikor reflektív módon prédikálunk, a prédikáció külső formája összefüggésben lesz a gondolkodásunkban szereplő jelentés sémákkal.[523]

Néha a prédikátor viszont nem a textussal, hanem az emberi szituációval kezdi a készülését. Az ilyen prédikációs modellt a praxis modelljének nevezi Buttrick, amelyben a szituációhoz keresi meg az igehirdető a kívánt textust.

[521] Uo., 17.
[522] Uo., 362.
[523] Uo., 367.

„Praxis módban prédikálni azt jelenti, hogy a prédikáció a hallgató élethelyzetére figyel, és ezért az egész folyamatot a megélt tapasztalatok hermeneutikájával kezdi. [...] Az igazi keresztyén prédikáció nemcsak a szöveg hermeneutikája, hanem az emberi szituáció hermeneutikája is egyben."[524]

A következőkben a beszéd és a befogadás jelenségeit vizsgálom meg Buttrick könyve alapján. A megismerendő tárgy a beszéd. Hogyan hat a gondolkodásban a kimondott szó, mondat, gondolategység vagy az egész beszéd? A prédikációt pedig egy film elkészítéséhez hasonlítja Buttrick. A hallgatóság gondolkodása olyan, mint egy film a kamerában. Képeket rögzít egymás után. A fotózáshoz képest a filmgyártás annyiban megfelelőbb analógia a gondolkodás és a beszéd recepciós folyamatának érzékeltetésére, hogy egymással összefüggő, folyamatos képsort alkot, melynek képeit egy folyamatban, filmként látjuk magunk előtt. Az igehirdető feladata, hogy hasonló módon, jól kapcsolódó, egybetartozó „képkockákat" tudjon a prédikációban is felvillantani, melyek folyamatként peregnek le a hallgató előtt. A gondolkodás, és főleg a 20. századi hallgatóság gondolkodása a hasonló folyamatokat *(movement)* tudja értékelni és megérteni.

Legegyszerűbb, ha veszünk egy hétköznapi példát, amelyben két családanya beszélget egy kávé mellett. A beszélgetés kezdetén a gyermekeikről váltanak néhány percben szót, majd hamar már arról az általános iskoláról beszélgetnek egymással, amelybe gyermekeik járnak. A szó hamarosan az amerikai közoktatás helyzetére terelődik, majd arról beszélnek, hogy mennyiben jelenik meg az általuk befizetett adó a közoktatás minőségében. A beszélgetés eltarthat egy fél vagy akár egy egész órán túl is, és ha megfigyeljük, lehetőségünk adódik rá, hogy a folyamatot egységeire bontsuk. Minden emberi beszéd beszédegységekből, bizonyos szekvenciában épül fel. Ugyanígy a prédikáció is. A folyamat lüktetése, üteme a hallgatóság méretétől függ. Ez egy nagyon fontos alapja a beszéd elmondásának. A négyszemközti beszélgetések üteme lehet rendkívül gyors. Képzeljük el, hogy két ismerős találkozik egy repülőtéren, mindketten sietnek.

– Chicagóba repülsz?
– Nem, Traverse Citybe, Michiganbe.
– Ott minden nyáron van egy ún. Cherry Fesztivál, ugye?
– Sajnos nem tudom. Én egy zenei táborba utazom.
– Zenélsz?
– Igen. Kürtön játszom.
– Az nehéz lehet szerintem.
– Valóban. De azért igyekszem.

[524] Uo., 405.

– Azért menjél ki horgászni is! Most van lazac szezon a Michigan-tóban.
– Szerintem nem lesz rá időm.

Ha ezt a beszélgetést megvizsgáljuk, azt látjuk, hogy egy röpke perc alatt milyen sok témát érintett beszélgetésében a két barát. Az ilyen gyors témaváltás csakis négyszemközti beszélgetésekben engedhető meg. Ha mindezt egy hallgatóság előtt kellene így elmondani, félő, hogy több téma vagy felvetés nem is jutna el a hallgatóság gondolkodásáig. A hallgatóság (mondjuk 200-300 ember) gondolkodása nem tudja kezelni a hirtelen váltakozó témákat. Olyan, mint amikor a film néha-néha hirtelen túl gyorsan kezd el peregni.

A hallgatóságnak szánt beszéd tehát nem tud annyi témát felölelni és kidolgozni, mint amennyi előjöhet egy négyszemközti, akár rövidebb beszélgetésben. Ugyanakkor mégis megvannak az előnyei, például képes elmélyíteni egy gondolatot, mely által képes formálni a hallgatóság gondolkodását. Továbbá, lassabb kifejtéssel, több nyelvi elem segítségével dolgozik, amelyre a publikum gondolkodása sokkal inkább nyitott. A rövid, de sok téma kifejtésénél megjelenik az a veszély is, hogy bizonyos szavak nem ugyanazt fogják jelenteni a beszélőnek és a hallgatónak. A szavak jelentésénél óhatatlanul is megjelenik a szubjektív értelmezés folyamata. Mást és mást jelent a „ház", a „kutya", a „szomszéd" stb. szavak jelentése, mert más és más tapasztalatok kapcsolódnak hozzá. A rövid és érintőleges témafelvetés nem tudja mélyen érzékeltetni azt a gondolatot, amelyre a beszélő gondol, és a jelentéseltéréseket sem tudja korrigálni a beszélő és a hallgatóság között. A hallgatóság gondolkodása igényli a kifejtést. Ugyanakkor a terjengősség hibájába sem szabad esni. Érzékelni kell a hallgatóság figyelési, befogadási képességét, mely a legfrissebb kutatási eredmények szerint kb. háromperces beszédegységre szorítkozik. Ezeknek a beszédegységeknek kell tudatosan felépülniük, és ezeknek a beszédegységeknek kell tudatosan, egy logikus rend szerint egybekapcsolódniuk. Így van esély arra, hogy a hallgatóság képes legyen végig figyelni és hatása alá kerülni az elhangzott beszédnek. Nézzük meg, hogyan is épülnek fel ezek a beszédegységek, a *move*-ok!

Talán a magyar fordítás – mozzanat – nem tudja kifejezni azt, amit itt az angol szó jelent. A szerző a prédikációt egy folyamatnak tekinti, melyet angolul a *movement* szóval fejez ki. Ennek a folyamatnak az összefüggő és egybekapcsolódó alkotóelemei az ún. *move*-egységek, ahogy egy film vagy színdarab esetében a megjelenő kép(egység)ek (epizódok, jelenetek). Ezzel ellentétben a magyar „mozzanat" szó nem foglalja magában ezt a folyamatos jelleget, inkább jelent egy kiragadott képet, semmint egy folyamatnak az egységét. Talán a magyar

epizód vagy jelenet szavunk jobban kifejezi az angol *move* szó itteni értelmét, de az angolban ezek a szavak más jelentéskörben mozognak, így most itt ezeket nem használom. Jobb fordítás nem lévén,[525] a *move* angol jelsort használom.

Lássuk hát, mit gondol maga Buttrick erről a fogalomról: *move*!

> A prédikáció egy nyelvi folyamat, amelyben az egyik gondolattól eljutunk a másikhoz, és amelyben a gondolatok szavak sokaságából épülnek fel. Tehát, amikor prédikálunk, akkor megformált nyelvi modulokat használunk egyfajta formai sorrendben. Ezeket a nyelvi modulokat nevezzük mi „*moves*"-nak. Ez mindenképpen egyfajta terminológiaváltást jelent. Évekig a prédikátorok az igehirdetés *pont*jairól beszéltek. Az a szó, hogy „pont", sajátos értelemmel bír; egyfajta racionális, vagy egy bizonyos távolságból valamire rámutató, tárgyiasító jelentést foglal magában. […] Ehelyett beszélünk mi *moves*-ról, vagy *moves* készítéséről egy nyelvi folyamatban.[526]

A *moves* több, mint egy mondat vagy szerkezet. A *move* egy tudatosan felépített egység, mely a beszédben két szünet között hangzik el. Ez így túl banálisnak is hangozhat, de mégsem az.

> A beszédek szavakból és köztük lévő szünetekből állnak. Hol fordulnak elő általában ezek a szünetek? A válasz: a *move*-ok között. […] Tanulmányok bizonyítják, hogy a hallgatóság egy szünet után sokkal éberebb, a figyelési szintjük magasabb. Ez a kimagasló figyelem csupán néhány mondat erejéig tart ki a szünet után […] Tehát a bölcs prédikátorok tudják, hogy csak néhány mondatuk van – talán három –, amelyben meg tudják célozni a hallgatóság figyelmét, és megfogalmazzák mondandójukat. […] Csupán néhány mondatot kapunk a szünet után, melyekkel megcélozhatjuk a gondolkodást, és ezt a lehetőséget nem szabad elpuskázni.[527]

Buttrick következetesen kiáll azon véleménye mellett, hogy a prédikálás igényel ugyan egyfajta képességet, de alapjában véve a prédikátorok nem születnek, hanem képzik magukat. A homiletikai készség elsajátítható. A *move*-ok formába öntéséhez pedig készség szükséges, melyet meg kell tanulni. A *move*-ok rendszerint egy kezdő állítással *(opening statement)* kezdődnek, és egy befejező állítással *(closure)* zárulnak, és ott van még a kettő között található, gondosan megformált, kidolgozott *(development)* beszédegység.

A kezdő állítás mindennél fontosabb a *moves*-on belül. Buttrick a kezdő állítást egy kamera objektívjához (lencséjéhez) hasonlítja, mellyel az fókuszál

[525] Martin Nicol *Dramatizált homiletika* művének magyar fordításában is a mozzanat szó szerepel.
[526] Buttrick: *Homiletic,* 23.
[527] Uo., 37–38.

az adott tárgyra. A beszélő kezeli a hallgatóság gondolkodását, és ráirányítja azt az adott tárgyra. A kezdő állítás megfogalmazása több mondatot igényelhet, de mégsem rejtheti el a mondanivalót. Ugyanakkor egy mondat kevés, mert a hallgatóság gondolkodása nem képes azonnal reagálni a gyors, egy mondatos gondolatváltásokra. A lényeg, hogy a *moves* kezdő mondatai erőteljesek legyenek, melyek képesek a hallgatóság gondolkodását irányítani.

Ugyanakkor a kezdő állításnak feladata még az is, hogy biztosítsa a kapcsolódást az előbbi *move*-hoz, mutasson fel perspektívát (szempontot), valamint adja meg a *move* hangulatát. „Néhány alaposan megformált mondatban kell fókuszba állítani a hallgatóság gondolkodását, biztosítani a konnektív logikát, a hangulatot és a perspektívát."[528]

A kezdő állítást követi a *move* kidolgozása. A kidolgozás többféle lehet: egyszerű, ellentétpárra épülő vagy pedig hármas tagolású. Lássunk ezekre egy-egy példát a könyvből!

Egyszerű kidolgozású

Kezdő állítás (A): Ma a legtöbb keresztyén az egyházakban nevelkedik fel. Bár lehet, hogy néhányan más városban születtek, mégis egyforma egyházi háttérrel rendelkezünk. Alig emlékezünk olyanra, hogy valamikor ne tartoztunk volna az egyházhoz. Egyszer gyermekként, most pedig felnőttként, az életünket az egyházon belül éltük.

Kidolgozás (A): Emlékezz csak vissza! Nem tudsz emlékezni az egyházban töltött első napodra, mikor megkereszteltek – talán éppen itt. De emlékszel az egyházban töltött kölyökéveidre. Mikor végigfészkelődted a prédikációt, a nagy gyermekfelvonulásokra, vagy amikor fogócskáztatok a templom előterében. Gondolj vissza és emlékezz a vasárnapi iskolai tanítódra! Emlékezz Mózes és Pál, de legfőképp Jézus történeteire. Emlékezz, hogy később, amikor idősebb lettél, milyen büszkék voltak rád a szüleid, amikor kiálltál a templomban, és mint a gyülekezet felnőtt tagja ezt mondtad: „hiszek". Közösek az emlékeink, nemde?

Befejezés (A): Megkereszteltek, tanítottak, együtt tiszteltük Istent. Mi egyházi emberek vagyunk.

A kidolgozás vezérlő rendszere: személyes emlékezés. Nagyon homogén gyülekezetre van ahhoz szükség, hogy ez így mindenkire igaz legyen, és a teológiai értelmezések is sokkal összetettebbek egy gyülekezeten belül. Ha mégsem szeretnénk a homogenitást szolgálni vagy a helyi szokásoknak megfelelni, akkor egy összetettebb teológiai struktúra alapján dolgozzuk ki a *move*-ot.

[528] Uo., 40.

Kezdő állítás (A): Ma a legtöbb keresztyén… (l. előző)

Ellenpont (B): Természetesen nem kell erre büszkének lennünk. Az afrikai egyházak, melyek naponta vonzanak százezer megtérőt, talán sokkal egészségesebbek. Talán ők izgalmasabbak hozzánk képest, hasonlóan az őskeresztyénekhez.

Kidolgozás (A): De mi vagyunk, akik vagyunk. Emlékezz csak vissza!… (l. előző)

Befejezés (A): Megkereszteltek… (l. előző)

Mindezek helyett most képzeljük el, hogy egy missziói gyülekezetnek beszélünk, mely sok megtérőt vonz magához. Egy háromrészes *move* lehetősége.

Kezdő állítás (A): Meglepő, de a legtöbb keresztyén Amerikában az egyházon belül nőtt fel. Itt született, itt keresztelték meg, itt nőtt fel. Veterán keresztyének ők.

Ellenpont (B): Nehéz elképzelni. Legtöbbünk még csetlik-botlik a keresztyén hitben. Itt a gyülekezetben tanuljuk a dicsőítést, halljuk az evangéliumot, itt mondtuk el az első imánkat. És mi buzgók vagyunk ebben az új hitben.

Kidolgozás (C): Ebben hasonlítunk az őskeresztyénekre. Isten odavonzott minket a világból a hithez. Nekünk, mint az őskeresztyéneknek is, az evangélium valóban jó hírt jelent.

Kidolgozás (A): De nézzetek körül az USA-ban. A legtöbb gyülekezet évekkel ezelőtt épült kinn határszélen. Otthont adtak több generációnak is. Így sokan mondhatják: nem emlékszem, hogy lettem volna nem-keresztyén is. A legtöbben vallásos családban születtek…

Befejezés(A): Nos, bár nehéz elképzelni, de ne feledjétek, a legtöbb amerikai keresztyén nem újjászületett hívő. A legtöbb keresztyén körülöttünk az egyházban nőtt fel.

Néhány szabály a kidolgozással kapcsolatban.

- Nem lehet háromnál több belső egység egy *move*-on belül. A legújabb tanulmányok bizonyítják, hogy amikor az embernek több mint három alárendelt rendszeren belül kell eligazodnia, a gondolkodás nem bírja követni a mondanivalót. „A »három szabálya« érvényes: egy *move* lehet egy egyszerű rendszer, lehet kétpólusú rendszer vagy szerepelhet benne három felvetés, de a belső egységek nem haladhatják meg ezt a hármas számot."[529]
- Fontos, hogy legyen mindig egy ellenpont beépítve. Ezzel csínján kell bánni, de mindenképpen hasznos, hiszen nem biztos, hogy a kezdő állítással mindenki egyetért a hallgatóságban. Arra vigyázni kell, hogy az ellenpont

[529] Uo., 47.

ne legyen túl erős, azaz a gondolkodásban ne jelenjen meg egyfajta önálló *move*-ként. Mert mindig a kezdő állítást kell megerősíteni, és nem annak ellenpontját.

– Minden *move*-t a prédikáción belül variábilisan kell kidolgozni. A változatos *move*-okkal lehet elkerülni, hogy mindegyik ugyanabban a gondolatmenetben, ugyanabban a formában és felosztásban unalmat keltsen. A *move*-ok formái egymással is kölcsönhatásban állnak. Nincs izolált és független *move* egy prédikáción belül.
– A *move*-oknak egységeseknek kell lenniük. Egy *move* állítását általában össze tudjuk foglalni egy egyszerű mondatban. A legjobb teszt az egység megállapítására az, ha a kezdő állítás és a befejezés között egység és összhang uralkodik, valamint a köztük lévő rész nem tereli el a figyelmet más gondolatok felé. Ekkor a *move* egységesnek bizonyul.

Minden *move*-nak van befejezése, egy lezáró végződése. A befejezés megerősíti a kezdő állítás gondolatát. Sohasem tartalmazhat új gondolatot vagy új következtetést a kezdő állításhoz képest. Ha lehet, a befejező mondat legyen egyszerű szerkezetű, mely könnyen érthető, érthető alannyal és állítmánnyal. A befejezés sohasem lehet kérdés, mert azt a képzetet kelti, hogy erre még érkezni fog egy válasz, azaz a kérdés nyitottságot érzékeltet. Ugyanez a helyzet az idézetekkel is.

A kezdő állítás és a befejezés együtt formálja a hallgatóság gondolkodását abban a keretben, amelyben a beszélő a gondolatát a *move*-on belül megfogalmazta.

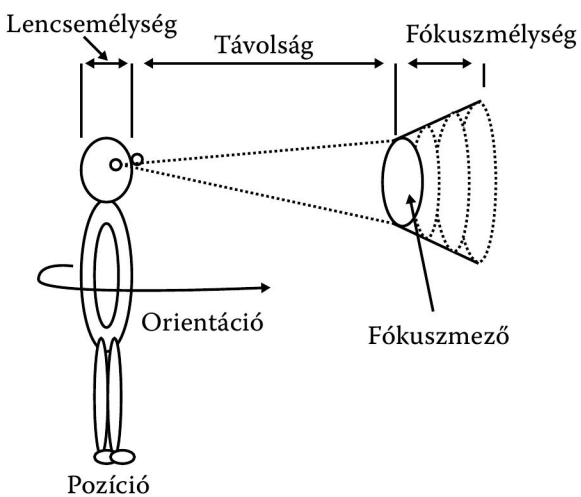
Eddig egy *move* felépítését vizsgáltuk meg az előbbiekben. Ám most vessünk egy pillantást arra is, mit jelent a technikai felépítésen túl a szempont (nézőpont) egy *move*-on belül!

Buttrick szerint a prédikátorok mindig csak beszéltek valamiről, például Bibliáról, Igéről, kegyelemről, szeretetről stb. mint tárgyiasítható dolgokról. Ezeket legtöbbször egyes szám harmadik személyben vizsgálták. A kegyelemről úgy beszéltek, mint valamiről, amire rámutathattak az asztalon és elemezhették azt. Ez is egyfajta szempontrendszer, de kevésbé dinamikus. Buttrick szerint elmúlt az az idő, amikor az emberek így gondolkodtak. A 20. századi ember gondolkodása perspektivikus, azaz a gondolkodáson és a beszéden belüli szempontok folyamatosan változnak.

Elegendő, ha egy filmforgatásra gondolunk. A filmgyártás korai időszakában a kamera rögzítve volt, és a jelenetek, a szereplők előtte mozogtak. Manapság ez nem így történik. A filmeket mozgó kamerával rögzítik, a látószög tágul, vagy szűkül, a távolság csökken, vagy nő, és ha kiadás-racionalizálás miatt nem így történik, az egész történet azonnal valótlannak tűnik a néző számára. Buttrick szerint a mai filmgyártás minden bizonnyal nagy hatással van a befogadási

folyamatunkra. Ám sokkal bizonyosabb, hogy csak az ember (néző, recipiens) gondolkodásában bekövetkezett változásokat követte az elmúlt évtizedekben. A 20. századi gondolkodás nagyon sok különböző nézőpontból vizsgálja a világot. A nyelvezet kapcsolatban áll a befogadással, az expresszivitás a recepcióval. Így, amikor a befogadás módja (gondolkodásmód) változik, vele együtt változik a mondatszerkesztésünk (szintaktika) és a szóhasználatunk is. Ez esetben pedig jó, ha figyelemmel vagyunk a mai gyülekezeti hallgatóság gondolkodásmódjára is, mely többé nem rögzített állásból szemléli a világot, hanem nagyon is perspektivikusan. Ez nincs másképpen a normál emberi beszédben (beszélgetésben) sem.

Itt nem arról van szó, hogy a szubjektivitást részesítenénk előnyben az objektivizáló beszéddel szemben. A pietisták kedvelt eszköze volt az előbbi, mely Buttrick szerint nem volt jó gyakorlat. Ma a 20. századi gondolkodáshoz alkalmazkodva kell megfogalmaznunk mondandónkat: egyidejű, perspektivikus és komplex módon. Amikor a nyelv alkalmazkodik a gondolkodáshoz, akkor könnyen alkalmazkodik a világot perspektivikusan befogadó képességünkhöz is. A szempont/nézőpont kategóriái: pozíció, orientáció, lencsemélység, távolság, fókuszmező és fókuszmélység.



A nézőpont az a helyzet, amelyből a beszélő beszél. Ez lehet időbeli, például jelenben vagyok és emlékezem vagy a jövőre gondolok, de lehet térbeli is, például a képzelet segítségével leírom, hogy egy hegytetőről nézek le vagy egy kanyon aljából nézek fel. Ezek az állapotok már magukban hordozzák az orientációt is, hiszen a jelenből orientálódhatok a múlt és a jövő felé is. De ugyanígy ez lehet érzelmi orientáció is. Az orientáció a cél. A távolság is lehet térbeli, időbeli és

érzelmi egyszerre. Egy éhező gyermekről beszélhetünk úgy, mint akiről képet láttunk az újságban vagy a televízió képernyőjén, vagy mintha a kezeink között tartanánk őt. Az elmúlt dolgokat le tudjuk úgy írni, mintha évszázadok választanának el tőle, és úgy is, mintha csak tegnap történtek volna. Istenélményeink elmondása is egyfajta távolságot sugároz. Közel vagyok, vagy távolabb, ezt azonnal érzi minden hallgató. A fókuszmező az a téma, amire fókuszálunk. Ez lehet széles látószögű „Nézzétek a világot…", vagy akár kis látószögű mező „Nézd meg a családodat…" Ugyanígy igaz ez a lencsemélységre és a fókuszmélységre is. Milyen mélyenszántó módon kívánom a témát érinteni? Ezt megtehetem felületesen is, de ugyanakkor mélyen is.

Egy *move*-on belül egyszerre csak egy szempont jöhet elő. Viszont különböző *move*-okon belül változhatnak a szempontok, és ez reálissá teszi a beszédünket a befogadó gondolkodásában.

A szempontokon túl figyelemmel kell lennünk még arra is, hogy a *move*-ok kapcsolódjanak egymáshoz, és ezt a kapcsolódást egy rendező logika biztosítsa. Amennyiben ez nem biztosított, a beszéd darabokra hullik. A kimondott vagy kimondatlan átmenet mindennél fontosabb, hiszen ez adja meg a koherenciáját és egységét a beszédnek. Még a legjobban kidolgozott *move*-ok is, ha nem állnak össze egy egységgé, fölösleges munkának bizonyulnak.

Buttrick *move*-ainak ennyire csiszolt kidolgozása azt mutatja meg számunkra, hogy homiletikai gondolkodásában a prédikáció formája nagyon nagy szerepet tölt be. Természetesen a forma egyáltalán nem választható el nála attól, amit hordoz, de a formai alaposság azt mutatja, hogy a retorikai kompetencia a fenomenológiai megalapozásban is szükséges. Míg a *New Homiletic* képviselői általában véve gyanúval tekintettek a retorika tudományára, többek között a tradicionális homiletika jellemzőjét látták benne, addig Buttrick ez alól fontos kivétel, aki szerint a retorikai gondolkodás segítséget nyújt a hallgatók megértési (prédikáció-értés) folyamatának elemzésében, és így a fenomenológiai kutatás eszköze.

Buttrick retorikához való viszonyulása egy másik művében válik sokkal érthetőbbé, amelyben a dialektikus teológia bezárkózását követően vallja, hogy az egyháznak ki kell lépnie a világba, és érthető módon kell kommunikálnia. Retorikatörténeti visszatekintésében ezt találjuk:

> A 19. században a homiletika igénybe vette a retorikai stúdiumokat. A 20. században a homiletikai bölcselkedés alábbhagyott, és a homiletika el lett választva a retorikától. A Bibliát akartuk prédikálni, a módszert a Bibliából akartuk kinyerni, és közben a szekularizált retorika machinációitól el kívántunk fordulni. Az eredmény: hatalmas bibliai lármát csaptunk, de igazán nem prédikáltunk jól. Természetesen az afroamerikai szószékek folytatták a hatalommal bíró prédikálást, a magasan képzett afroamerikai

> retorikai tradíció segítségével. De érdemes megjegyezni, hogy minél inkább közeledik a teológia a filozófiához és a bibliai kriticizmushoz, mely az irodalomkritikával rokon, a homiletikának, ha szégyenkezve is, de újra kapcsolatba kell majd lépnie a retorikával.[530]

Buttrick úgy véli, hogy az igehallgatók gondolkodása korról korra változik, így a retorikát is vele együtt újra és újra felülvizsgálják. „Az emberek teljesen másképpen hallanak és értenek ma, így a hasznos retorika igyekszik alkalmazkodni az aktuális beszédhez és megértéshez."[531]

A szerző célja, hogy feltárja azokat a lehetőségeket, melyeken keresztül a gondolkodás formálható. Célja még továbbá a befogadás folyamatának elemzése és az ehhez való alkalmazkodás, továbbá a megfelelő formák kicsiszolása az új kísérleti eredmények felhasználásával. Ebben nagyon sok használható eredményt tár az olvasó elé. Buttrick maximálisan figyelemben tartja a hallgató, recipiens szerepét. Lényeges kiemelni, hogy ő a prédikátort is ugyanolyan befogadónak tekinti, mint a hallgatót, legfeljebb annyi választja el kettejüket, hogy az igehirdető arra képezte magát, hogy igehirdető legyen. Ebben a gondolatában is jelentkeznek nála az új hermeneutika alapjai. A prédikátor tudatosan kíséri figyelemmel a gondolkodás reakcióit, és tudatosan igyekszik formálni a hallgató gondolkodásán belül a hit-tudatot *(faith-consciousness).* Tehát nincs autoritív joga sem egyiknek, sem másiknak. Isten mindkettejükhöz ugyanúgy szól. Ehhez az emberi magatartáshoz tanácsos minden igehirdetőnek eljutnia.

A példa prédikációból kitűnik, hogy a *move*-okat összefogó meghatározó struktúra egyike a szubjektív élményhez kapcsolódó előadásmód alkalmazása. A prédikáció az új homiletikában már nem racionalizáló, magyarázó, rámutató jelleget hordoz magán, hanem valóban olyan, mint egy film. Magával ragadja a nézőt, és a „képek", „filmkockák" segítségével olyan érzelmi és intellektuális élményben részesít, mely mindenképpen megérinti a hallgatót. Ez a prédikáció megjelenít, jelenetekben beszél, igényli a képzelet erejét. Buttrick tehát egy másik művészethez kapcsolja homiletikai rendszerét, mégpedig a filmművészethez. Ez nagyon találó, hiszen a 20. század emberének gondolkodására elsősorban a film gyakorolt nagy hatást.

Ugyanakkor jó azt is figyelemmel kísérni, hogy nem csak a valós vagy kreált sztori az egyetlen eszköz, ami által dramaturgiát vihetünk a prédikációba. Az élet éppen elegendő sztori. Aki részese saját hallgatósága életének, osztozik saját hallgatósága gondolkodásában, és képes ügyesen megfogalmazni (akár *move*-okban) ezeket az élet- és gondolatjelenségeket, az már a prédikáció részesévé, a dráma

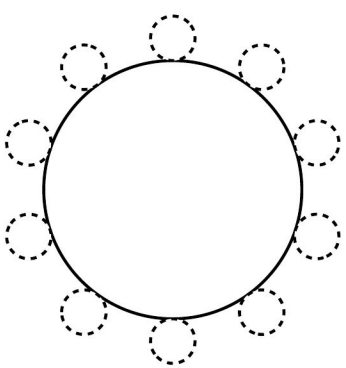
[530] David Buttrick: *Captive voices*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1994, 3.
[531] Buttrick: *Captive voices*, 67.

résztvevőjévé tette a hallgatót. Így tehát nem a sztori biztosítja a sikert, hanem az aktualitás, a valósághoz való hűség és a prédikáción belüli tudatos építkezés. Ahogyan egy valóságos történeten alapuló film életszerűsége mindig mélyebben és elevenebben érinti meg és foglalkoztatja a nézőt, úgy az életszerű prédikáció is jobban beépül és érthetőbbé válik, mint egy kitalált dramaturgia.

Talán le sem kellene írnom, hogy a TV készülékek előtt felnőtt generációk esetében a retorikai szituáció valóban igényel egy hasonló fenomenológiai elemzést. Ugyanakkor felvetődik a kérdés, hogy azt a mélyrétegekben keletkezett hatást, amelyet egy film a saját képi, színi és hangvilágával, mesterséges elkészítés útján képes elérni egy nézőben, képes-e elérni egy prédikáció, még ha minden erejével azon is van, hogy képszerű és valószerű legyen a prédikáció. Igaz, a filmvilág is dolgoz fel életeseményeket „igaz történet" alapján, és én el tudom fogadni, hogy a dramaturgia fontos elem egy prédikáció folyamatában, de látni kell azt is, hogy az igehirdető kommunikációja nem olyan, mint egy önkényes rendezőé vagy operatőré. Tény, hogy az igeeseményt minden igehirdető a saját szemszögéből szemléli (adott szituációja alapján), de nem szabad elfeledkezni arról sem, hogy ezt a saját szituációt ez az igeesemény már előre értelmezi és meghatározza. Éppen ezért az igehirdetés nem önkényes és tetszőleges szituációban történik, hanem konkrét és valóságos élethelyzetben. A mesterséges eszközökkel gyártott film (az igehirdetés analógiáját is ideértve) képes hatást gyakorolni, de az élet valóságos terepen játszódik, és az igehirdetés éppen ezért nem „képernyő", hanem maga az élet.

A megosztás retorikája – Rose

Konverzációs homiletika, így nevezte el Lucy Rose az általa képviselt homiletikai gondolkodást. Ennek a lényege a kölcsönös kommunikációs esemény, mely az igehirdető és a gyülekezet között mint egyenjogú, szükségszerűen egymás mellé rendelt felek között történik. Könyvének metaforikus címe nagyon árulkodó: *Sharing the Word, Preaching in the Roundtable Church* (Részesedni az Igében, egy kerekasztal-egyházban való prédikálás). Rose amellett érvel, hogy a konverzációs prédikációban a gyülekezet és az igehirdető együtt, egymás segítségével fedezi fel az Ige titkát. Ez a közösség egy kerekasztal körül gyűlik össze, ahol nincs sem asztalfő, sem „asztalláb",



ahol eltűnnek az olyan címkék, mint klérus és laikus.[532] Az igehirdető ebben a struktúrában egy az igehallgató közösségből, akinek a képesítése többek között lehetővé teszi azt, hogy szakszerűen prédikáljon.

A konverzációs homiletika kommunikációs eseményének két-két résztvevője Isten és az ember, valamint az ember és az ember.

Rose Gadamertől kölcsönzi a jó beszélgetés (konverzáció) négy alapelemét.

> Először is, azok az emberek, akik beszélgetnek egymással, egyedi, partikuláris, szociális és történeti helyzetben vannak. Egyedi érdeklődéseik és egyedi tapasztalataik vannak. Az adott helyzet tapasztalatait és kérdéseit mind beleviszik a beszélgetésbe. Másodszor, azok, akik beszélgetnek, általában megosztanak egymással valamit a közösből: például emberségükből, vagy akár a múlt tapasztalataiból, melyekre mindnyájan hivatkozhatnak. Harmadszor, a beszélgetés mindig kompromisszumos tevékenység [...] Negyedszer pedig azok, akik beszélgetnek, nyitottságot kell hogy tanúsítsanak a beszélő társ felé, és fel kell vállalniuk azt is, hogy a másik valami nagyon fontosat akar – akár megváltoztató szándékkal is – mondani nekik...[533]

Rose kommunikációelméletre alapozott homiletikai modellje nagyon szoros kapcsolatot feltételez az igehirdető lelkigondozói képességeivel és feladataival. Rose Craddock tanítványa. Már az igehirdető helyének meghatározása is mutatja mentora hatását, azaz az igehirdető nem léphet fel tekintéllyel a gyülekezet közösségében. Ő is egy a többi között. Az igehirdetőnek a lelkigondozás feladatához való szoros kapcsolódása nyilvánvalóan közvetlenül a 20. század pásztorálpszichológiai eredményeinek köszönhető, de nem szabad elfelejteni, hogy az amerikai pásztorálteológia már a 19. században is együtt kezelte az igehirdetést és a lelkigondozást mint a prédikátor-lelkipásztor két legfontosabb feladatát (l. Brooks).

Rose élesen bírálja azt a homiletika rendszert, amely a tartalmat és a formát teljesen külön kezeli egymástól. Broadustól való függőséget lát abban, hogy az amerikai homiletika több mint egy évszázadon át egyértelműnek tekintette, hogy az igehirdetés tartalmát a Bibliából nyert isteni igazságok, míg formáját a retorika biztosítja.[534] Úgy véli, hogy gúnyosan maradt rajta ezen a tradicionális retorikai formán a „három pont és egy vers" elnevezés.[535] Egyetért Broadusszal

[532] Lucy Atkinson Rose: *Sharing the Word, Preaching in the Roundtable Church,* Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1997, 4.

[533] Don S. Browning: Immanence and transcendence in Pastoral Care and Preaching, in James N. Lapsley – Brian H. Childs – David W. Waanders (eds.): *The Treasure of Earthen Vessels: Explorations in Theological Anthropology in Honor of James N. Lapsley,* Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1994.

[534] Uo., 15–17.

[535] Uo., 18.

abban, hogy az nagyon hasznos, ha a prédikációnak van témája, és azt össze is lehet foglalni egy kifejező mondatban, és azt is elismeri, hogy Broadus szerepet szánt az indukciónak és a narratív formának. De Rose a tradicionális homiletika minden hasznának elismerése mellett négy pontban[536] foglalja össze annak hiányosságait és saját javaslatait.

1) Az első probléma az igehirdető és a gyülekezet közötti szakadék. „A prédikálásról való elképzelésünkbe az nem fér bele, hogy az igehirdető a küldő, míg a gyülekezet a fogadó szerepét játssza. A prédikátor és a gyülekezet szeparálódása helyett sokkal fundamentálisabb módon van jelen az együvé tartozás, közös identitás és a kölcsönös egymástól való függés tapasztalata."[537] Rose amellett száll síkra, hogy a közös létből kell kiindulni, melyben a képzettséget illetően mindenki másban gyakorlott, így például jó esetben az igehirdető jól tud igét hirdetni. De ettől még semmivel sincs nagyobb hatalma, tekintélye, joga Isten titkát illetően, mint bármely másik igehallgatónak.

2) Másodszor az a gond, hogy legtöbbször úgy tekintenek az igehirdetésre, mint egy válaszra, mely adott kérdéses helyzetre érkezik. Ez is a tradicionális talajban gyökerezik, ahol a prédikációnak legtöbbször közvetítő szerepet szántak, hogy eljuttassa a szükséges isteni igazságokat a megfelelő helyre. Így lett az igehirdetés válasz, információ, magyarázat, közvetítő, meggyőző beszéd vagy egyszerűen csak valamilyen üzenet kommunikálása. Rose szerint a prédikáció nem egy direkt, autokratikus beszéd, hanem elsősorban megosztás, ezért a formája is és a funkciója is jobban hasonlít a beszélgetésre, melyben a résztvevők megosztják saját gondolataikat, érzelmeiket valamivel kapcsolatban.

3) Harmadszor a fundamentális homiletikai gondolkodás úgy véli, hogy a szavak egy az egyben hordozzák, képesek visszaadni a valóság jelentését. Csakhogy a 20. század második felében olyan krízisbe került a nyelv, hogy az a továbbiakban már csak ideaként lehet jelen a gondolkodásban, hogy a szavak a valóságban gyökereznek és mindent képesek visszaadni. A nyelvről való gondolkodás a homiletika területén is kifejtette hatását *(New Homiletic),* amelyből Rose konverzációs homiletikája is táplálkozik.

4) A negyedik pont pedig az, hogy a korábbi homiletikai gyakorlat nagyon racionalista volt. Ez többek között az illusztrációk, a hasonlatok és a metaforák használatából látszik, amelyek alárendelt szerepet töltöttek be a gondolattal, az érvvel vagy a magyarázattal szemben. Rose viszont a költői nyelvet, a képzeletet helyezi előnybe az igehirdető esetében, mert a misztériumhoz való kapcsolódás csupán ezek tevékenységében valósulhat meg.

[536] Uo., 21–33.
[537] Uo., 22.

Rose a prédikáció funkcióját annak esemény voltában látja, mely képes megváltoztatni egy személyiséget (hallgatót). Ezért ő a *New Homiletic* által képviselt többféle jellemző mellett a transzformációs prédikációt tartja a homiletikai tudomány céljának. A transzformációs prédikáció önmagában egy olyan élmény, tapasztalat, mely képes megváltoztatni a hallgatókat.[538] Azt elismeri ugyan, hogy a kérügmatikus prédikációnak is az igeesemény története a célja, de az túlságosan Isten szempontjából közelíti meg a kérdést, azaz a találkozás isteni oldala van kiemelve. A transzformációs prédikáció annyiban különbözik az előbbitől, hogy elsősorban a nyelveseményre alapoz, és a találkozás emberi oldalát hangsúlyozza, s úgy véli, az igehirdetőnek nagy a felelőssége ebben a találkozásban *(encounter).* Az igehirdető előbb hallgató kell hogy legyen, aki maga is megtapasztalja ezt a találkozást Istennel az Ige nyelveseményében. Csak hallgatóból lehet hirdető. Az előbbi sorokból heideggeri gondolat olvasható ki. Miután ez a találkozás megtörtént, következik a kérdés, hogy mit is hirdessen a prédikátor. A tradicionális homiletikák az igazság hirdetését vették alapul, ezzel szemben Rose mentora, Craddock alapján azt vallja, hogy nem csupán az elvont igazságot, hanem magát az „egzisztenciális igazságot" kell hirdetni. Rose számára nem Isten személye a legfontosabb hirdetnivaló, hanem a hallgató helyzete Isten jelenlétében. Míg a kérügmatikus homiletikában az Ige hordozza az igazságot, addig a transzformációs homiletikában az Ige és a világ az egzisztencialista gondolkodás alapján elválaszthatatlan. „Az Ige interpretálja és megváltoztatja az ember egzisztenciáját, a világ pedig az Ige tevékenységének arénája."[539] Rose az igehirdetés tartalmát az Írás szövegének és Isten e világban végzett munkájának kísérleti *(tentative)* interpretációjában látja. Elzárkózik a „színről színre" való látás és a teljes tudás önteltségétől, és felvállalja a töredékes és a homályos ismeretet, melyet az igehirdetés alázatosan közvetít.[540]

Összefoglalásul, a konverzációs homiletika célja, hogy eltüntesse a szakadékot az igehirdető és az igehallgató között, és egyben megerősítse e két felet abban, hogy szorosan kötődnek egymáshoz. Ugyanakkor nem individuumokat lát maga előtt, hanem Isten összegyűlt közösségét szólítja meg, ahogyan Isten és a világ előtt adott, konkrét helyzetükben megtalálhatóak. Végezetül pedig olyan esemény kíván lenni, ahol Isten összegyűlt emberei az Ige körül újra az Ige „konverzációjára" fókuszálnak hétről hétre.[541]

Rose homiletikai rendszerét értékelve azt kell mondanom, hogy nála jelentkezik leghangsúlyosabban az új homiletika hallgatóságra való koncentrálása

[538] Uo., 59.
[539] Uo., 63.
[540] Uo., 107.
[541] Uo., 99.

(hearer driven homiletic). Tanára, Craddock hatása nagyon jól érződik ebben a konverzációs homiletikában, a prédikátor etoszának szempontjából. Rose módszere is nagyon mélyen merít a modern pszichológiai kommunikációkutatás eredményeiből, és ezt kívánja meghonosítani a homiletikai kommunikáció területén is. Annyiban eltér az előbb tárgyalt homiletikusoktól, hogy nála valóban nincs rejtett üzenet, amit valamilyen módszerrel célba kell juttatni. Módszertana erősen a csoportdinamikai vívmányokra alapul. Így például homiletikai víziójának használhatósága is csak kisebb közösségekben képzelhető el.

E homiletikai modellnek hermeneutikai vizsgálata nem teljesen egyértelmű. A párbeszéd jellege miatt egyértelműen Gadamer hermeneutikájához kapcsolhatnánk. Ennek bizonyítékai könnyen előteremthetőek, hiszen ez a homiletikai modell arra alapoz, hogy a tagok saját élettörténeteiket *(story)* osztják meg egymással, melyek teljesen egyenrangúak egymással, sőt még a bibliai történettel is. A hermeneutika itt lép színre, ahol egymás történetei értelmezésre szorulnak, egyik síkból a másik síkba való áthelyezésre, azaz lefordításra várnak. Itt a résztvevők nem csupán kommunikátorok, akik üzeneteket továbbítanak egymásnak, azaz elsősorban nemcsak kommunikáció zajlik, hanem sokkal inkább kommunió. Ám az a feltevés, hogy a sztorik egymással teljes egyenlőségben és kölcsönös játékban állnak, és így az Ige körül elhelyezkedve fejtik ki kölcsönös „játékukat", Jeffrey Bullock szerint sokkal inkább Derrida játékkoncepciójához hasonlít, mintsem Gadameréhez. Ugyanis míg Derrida kritikai szemmel vizsgálja az értelmezendőt, elveti az értelem jelenlétét, és a kimondhatatlan definíciójáig jut el, addig Gadamer számára a beszéd, a párbeszéd a legfontosabb. Bullock szerint tehát látszólag gadameri modellre épít Rose, de valójában a konverzációs homiletikai modell derridai utánzás.[542]

Az Új Homiletika értékelése

Összegezve az Új Homiletikát, kimondható, hogy vannak pozitív hatásai.

1) A nyelv és a valóság összefüggése
   Mindenképpen pozitív hatású annak a ténynek a hangsúlyozása, hogy a nyelv nem eszköz, hanem a valóság értelmezésének kerete. Tudományos szinten is teljesen elfogadott, hogy a nyelv teremti a valóságot, hiszen a legegzaktabb tudományok is csak a nyelvi rendszerben képesek kifejezni magukat. A keresz-

[542] *"Preaching in a Postmodern Wor[l]d: Gadamer's Philosophical Hermeneutics as Homiletical Conversation"*,
http://www.luthersem.edu/ctrf/Papers/1997_Bullock.htm (Letöltés: 2009. március 10.

tyén teológia tudományának is mindenképpen jót tesz, egészen pontosan alázatra int, hogy a valóság (Isten) nincs a birtokunkban, vagyis a nyelvben nem formálhatjuk úgy, ahogy akarjuk –, hanem Ő a nyelvben közelítette meg az embert. Az Ő lényegét és létét olyannak látjuk, ahogyan Ő, alkalmazkodva az ember nyelvi – és egyben legfontosabb – képességéhez, nyelvi keretek között szólította meg az embert. A bibliai leírások ezt a megszólítottságot nem egzakt nyelvezetben fogalmazták meg, hanem a metaforák, a hasonlatok vagy a szimbólumok nyelvezetében. Isten valóságáról ma is így lehet beszélni.

2) A prédikáció nem fogalom, hanem esemény
Mindenképpen előnyös így gondolni a prédikációra. A prédikációnak egyik legnagyobb retorikai kihívása, hogy meg tud-e szólalni a hallgatók nyelvén. Mai korunk az élmények kora, melyben a dolgok, mozognak, történnek. Az esemény szónak ma pozitív jelentése van. Amennyiben az igehirdetés csak egy „idegen nyelv oktatása marad", akkor megreked a rendszer fogalmi tisztázásánál, szavak tanításánál, de párbeszéd nem alakul ki. A nyelvesemény legnagyobb élménye a párbeszéd, amelyben a megértés és a kifejezés teljesen természetes módon nyelvi keretben megy végbe. A hallgatók nyelvén kell tudni megszólalni, igényesen és érthetően. A stílus itt nem ráadás, hanem a kifejezés szerves része.
3) A tartalom és a forma egysége
A nyelvi fordulat következménye volt, hogy a nyelvet felszabadította az addig kárhoztatott instrumentális szerepéből. Természetesen a nyelvnek van eszköz szerepe is a kifejezésben, de ennél nagyobb a szerepe. Ugyanis, amíg valaki nem ért, addig nem tud kifejezni sem. A megértés pedig szervesen egybekapcsolódik a formával. A forma hordozza a tartalmat, nélküle nincs tartalom. Ez igaz a kifejezésre is, különböző formák különböző tartalmat közvetítenek. Ez természetesen kölcsönös, hiszen a tartalom is meghatározza a formát. Ebben az egységben bontakozik ki az a csoda, amelyet a prédikáció által Isten a hallgatók életében véghez visz.
4) A dráma feszültsége
A drámai eszközök a hallgatóknak a dráma szereplőivel való azonosulását kívánják elérni. A dráma nemcsak a profán irodalomban, hanem a Bibliában is évezredek óta meghatározza az olvasó önértelmezését. A drámai szituációban való részvétel identitásának megfejtésében segíti az embert. Fontos látni, hogy Isten cselekvése, az Ige eseménye egy világméretű drámában került kifejezésre az ember számára, mégpedig az inkarnációban (az emberi élet felvállalása), az áldozathozatalban (a halál megtapasztalása) és a feltámadásban (az új élet, az új lehetőség kibontakozásában). A dráma egzisztenciálisan érinti az embert, ezért a prédikációk dramatizált volta előnyös és szükséges.

5) Az indukció több mint illusztráció
   Az indukció eszköze a példa, az egyedi eset. A prédikáció kétezer éve él a lehetőséggel, hogy elvont vagy kevésbé érthető üzeneteket egy-egy tapasztalati érvvel megvilágosítson, életközelbe hozzon. Ahogy a nyelvi fordulat a nyelvet, úgy az új homiletika az illusztrációt, a példát, a képet szabadította fel eszköz voltából. A példa sokkal mélyebb és nagyobb tartalmat hordoz szabad mozgásában, mint alárendelt helyzetében. A prédikáció célja természetesen nem a képek halmozása, hanem a kifejezés elmélyítése, és erre a képek rendkívül alkalmasak. Itt az átélt példákról, képekről, tapasztalatok megújulásáról van szó. A legfontosabb dogmatikai kifejezések mind bibliai képeken alapulnak, melyek az évezredek alatt absztrahálódtak. A megváltás, megigazítás, megtérés, adoptáció, áldozat, adóslevél stb. mind-mind korabeli képek, metaforák, hogy a héber nyelv képiességét és Jézus példázatait most ne is említsük. A képes beszéd a Biblia sajátja.
6) Konkrétság
   Az új homiletika pozitívuma, hogy fellépett az általánosító, absztrakt igehirdetésekkel szemben. Hosszan lehet ecsetelni egy igehirdetésben azt, hogy mit jelent a halál közelségében és fenyegetettségében élni, lehet hozni rá bibliai példákat. Ha azonban az igehirdető a prédikációban el meri mondani, hogy az egyik egyháztag fia éppen haldoklik, azzal olyan tapasztalatokat hív elő, melyek azonnal elmélyítik az üzenetet, és ezáltal közösséget alakít a hallgatókból.

Ugyanakkor kritikai észrevételeket is tennünk kell az Új Homiletikával kapcsolatban.

1) A hallgatók elsőbbsége
   Az új homiletikai gondolkodásban nagyon felerősödik a hallgatók szerepe a prédikáció folyamatában, amit a legtöbb homiletika a hallgatók exegézisének nevez, és ezt pszichológiai alapon végzi el. De a teljes megértéshez többre van szükség, a hallgatók és az igehirdető közös tapasztalatainak összehangolásánál. A szöveg értelmezésében és továbbadásában a hallgatók helyzete, szerepe és tapasztalatai abszolút dominanciát élveznek a prédikáció más kommunikációs tényezőihez képest. Olykor megtapasztalható az a végletesség, hogy a prédikáció egyfajta szórakoztató eseménnyé válik.
2) Az élmény hatalma – korlátozott emberi tevékenység
   Fontos tényező, hogy a keresztyénség tapasztalati vallás, így természetes, hogy az igehirdetésnek is tapasztalattá kell válnia. Az igehirdető és az igehallgató közösség együtt alkotják meg a jelentés/megértés élményét,

mondja az új homiletika, viszont Isten személye, mely nem általános emberi tapasztalat, csak nagyon elvontan jelentkezik. Cselekvővé teljesen az emberi tényező válik, az ember, aki érez, átél, tapasztal. Az emberi mentális tevékenységet ez nagyon erősen az érzések szintjére redukálja. Természetesen az érzelmeknek nagyon fontos szerepük van például a hit megélésében, annak megosztásában, de emellett fontos szerepet játszik még a kognitív és az akarati szféra tevékenysége is.[543] A hit csak így lehet teljes. Az élménytársadalom célul tűzte ki, hogy az egyre növekvő élményigényeket kielégíti. Viszont az élményigények kiszolgálása nem biztosít elegendő alapot ahhoz, hogy a prédikáció teljesen betöltse küldetését. Az igeteológia doketista igehirdetése után az új homiletikában az igehirdetés teljességében érzékivé lett. Az emberi hittapasztalat vált a prédikáció alapjává. A helyes arány viszont csak akkor állhat fenn, ha az Ige-esemény a nyelveseményben teljes egészében kibontakozhat, így Isten szava és személye válik tapasztalattá és az élménnyé.

3) A sztori – korlátozott forma
Az, hogy az igehirdetés csak sztori vagy narratív elbeszélés lehet, nagyon erős redukálása a lehetséges prédikációs formáknak. Természetesen van helyük és szerepük, de egyáltalán nem megalapozott az a gondolkodás, hogy csak a sztori képes hordozni azt a kifejezőerőt, amely az evangélium továbbadásához szükséges. Richard Lischer fogalmazza ezt meg egyik cikkében, melyben a sztori behatároltságát elemzi. Példaként hozza, hogy nem minden ember élete alakul a sztori szintaxisa alapján, hanem sokaknak a minden pillanatban jelenlévő szükségletek határozzák meg az életükre való reflektálásukat.[544] Másik érvként azt hozza fel, hogy az emlékezetre való apellálás nem mindig a pozitív sztorikat hozza elő a mélyből. Az ember lelkének „fekete szobája" olyan emlékeket is tartalmaz, melyekkel a sztori nem tud mit kezdeni.[545] A nyelv kifejezőereje megtalálja a saját formáját, ami lehet más is, mint a sztori, így például lehet tételes beszéd is. „Ha az igehirdető a sztorimesélő szerepét ölti fel, tisztában kell lennie annak esztétikai előnyeivel és ugyanakkor behatároltságával is. A sztori előnye nem szabad hogy megvakítsa az igehirdetőt az őt megelőző retorikai tradícióval szemben."[546] A narratív forma jól illik az olyan bibliai szövegekhez, melyekben valóban valamit visszaemlékezve elmesélnek,

[543] F. Gerrit Immink: *In God geloven, een praktisch-theologische reconstructie,* Uitgeverij Meinema, Zoetemeer, 2003, 103–104.
[544] Richard Lischer: The Limits of Story, *Interpretation,* XXXVIII. évf., 1984/1, 31.
[545] Uo., 32.
[546] Uo., 36.

vagy amelyekben a kép, az életkép magában hordoz egy fontos üzenetet (például Jézus példázatai). A prédikációnak azonban nem csupán formája, hanem a jellege is az alapige alapján változik. Így, ahogy sajátos formát nyer egy meditatív prédikáció egy kisebb közösségben (l. Rose paradigmáját), vagy ahogy egy missziós célzatú, lelkes evangélizáció dinamikus formában bontakozik ki, sokszor a tanítói prédikáció is megtalálja a maga – ha kell, deduktív – évezredek óta formált és csiszolt tételes beszédformáját. Az új homiletika azon javaslata, hogy a prédikáció formáját az alapige határozza meg, teljes egészében elfogadható. Ez kellő szabadságot biztosít az igehirdetőnek, ugyanakkor az unalmasság ellen biztosítja az igehallgatót.

HOMILETIKA-RETORIKA SZINTÉZISE RAVASZ LÁSZLÓ HOMILETIKÁJÁBAN

A következőkben Ravasz László munkásságának a nyelvre és beszédre vonatkozó gondolatait vizsgálom meg. Azért tartom fontosnak az ő kiemelését, mert az általa felvetett – a beszéd, a nyelv fontossága – az igeteológia hatása után a 20. század második felében újra napirendre kerültek az európai homiletikai diskurzusban.

Amíg az európai homiletikában, főleg német nyelvterületen, a liberalizmus csak az első világháború megrendítő pusztításáig volt képes meghatározó szerepre, Czeglédy szerint ez az időszak Magyarországon a második világháború végéig tartott. Ennek az értékelésnek az alapja a barthi dialektikus teológia prédikálási eszményképe. Én mégis a Ravasz-féle homiletikát tekintem választóvonalnak a 20. század elejéről. Ravasz, osztozva a két világ határán élő nagy teológusok sorsában, értékes szintézist alkotott a magyar homiletika területén.

Ravasz László nem csupán az újkor, de az egész magyar prédikációtörténet egyik legnagyobb alakja. Gazdagon megáldott tehetség volt – teológus, igehirdető, lelkipásztor, egyházkormányzó, akadémikus, író, filozófus, államférfi –, akit egy róla írt tanulmányban vagy könyvben nem lehet részletesen értékelni. Én pusztán egyetlen szempontból vizsgálom itt tudós-teológus munkásságának kimagasló eredményét, mégpedig témámnak megfelelően az igehirdetés és a retorika kapcsolatáról írt tanulmányait és megalapozó gondolatait elemzem, illetve vonom le azokat a következtetéseket, melyek nagy szerepet játszottak e könyv témájának kiválasztásában is. Azért is fontos e téren kifejtett munkásságának ismerete, mert a második világháborút követő magyar tudományos élet szándékosan feledkezett meg Ravasz szellemi nagyságról és elért eredményeiről.

Ravasz László elméleti munkásságának egyik legnagyobb területét a homiletika és a retorika, azaz gyakorlati módon az igehirdetés és a szónoklás kapcsolata által felvetődő kérdésekre való megfelelő válaszok megadása adja.[547] Ezt Makkai Sándor a következőképpen foglalja össze:

> Ez a sajátosság az esztétáé és a poétáé, akinek lelkében a fogalmak szemléletekké, a gondolatok képekké válnak. Ha a vallásos élmény ilyen szellemiség életének áll középpontjában, akkor szükségképpen lesz a theológusból gyakorlati theológus és igehirdető, akit egyrészt a theológiai értékrendszer megvalósítási, kifejezési módjainak előíró, normáló törvényei fognak érdekelni, másrészt az az ösztönzés fog hajtani, hogy a hit élményét művészi alkotásban: igehirdetésben tegye a megragadó és a meggyőző láttatás tárgyává. [...] kétségtelen, hogy [...] személyiségének lényege, küldetése [...] elméletileg az esztétika és a homiletika, gyakorlatilag a szónoklás és az igehirdetés összefüggésének megoldása.[548]

[547] Ravasz Lászlót eleven emlékezet és óriási tisztelet övezi még napjainkban is, nemcsak az egyházi kereteken belül, hanem azon kívül is. Kimagasló tehetségét nem csupán az utókor, de már nagyon fiatalon saját kora is tökéletesen elismerte. Sohasem hallottunk vagy olvastunk arról, hogy Ravasz bármikor is visszaélt volna a beszéd hatalmával vagy ünnepeltette volna magát az őt elismerők sokasága által. (A Ravaszt ért kritikák legtöbbször ideológiai alapon fogalmazódtak meg a mögöttünk lévő diktatúrákban, tudományos munkásságát senki nem tudta megkérdőjelezni.) Nem szeretett szerepelni. Azt tapasztaljuk, hogy a beszéd, szónoklás vagy igehirdetés témájában kifejtett tudományos munkássága tökéletes összhangban volt saját etoszával, melyet alapjaiban meghatározott Istenbe vetett hite. Érdekes, hogy ilyen sokrétű munkásságot követően *Emlékezéseim* című művében alapvetően igehirdetőként tekintett önmagára. „Az áldott Kálvin téri szolgálat visszaadott önmagamnak: egész lélekkel igehirdető lehettem. Erre vágytam mindig és most elértem. Nem volt más dolgom, csak hogy tanuljak, meditáljak, írjak és beszéljek" (Ravasz László: *Emlékezéseim*, Budapest, Református Egyház Zsinatának Sajtóosztálya, 1992, 357). Felületes olvasás után is azonnal kitűnik, hogy Ravasz László igehirdetései nemcsak 1948 után, hanem már a második világháborút megelőző évtizedekben is magasan felülemelkedtek a református egyház általános prédikálási színvonalán. Ennek ellenére Ravasz nemcsak úgy gondolta, hanem leányfalui „száműzetéséig" gyakorlatilag is sokat tett azért, hogy ez a színvonal, amennyire lehet, emelkedjen. Igehirdetői, homiletikai munkássága egyházáért érzett felelősségét is motiválta. „A református egyház az Ige egyháza, lelkipásztorai [...] egyetlen élettevékenysége az igehirdetés. A földi viszonylatok között tehát az egyházi élet minőségének értékmérője a mindenkori igehirdetés színvonala". (Makkai: Ravasz igehirdetői útja, 14). Személyes példamutatásán túl a teológus ifjúság körében végzett oktatói és nevelői munkájára ma is előszeretettel gondol vissza mindenki, aki részesült benne. Az *Emlékezéseim*ben írja (358), hogy prédikációira hétfőtől csütörtökig készült, pénteken délelőtt alkotta meg a vázát, majd pénteken délután diktálta le a kész szöveget. A ma is érvényben lévő homiletikai gyakorlat tanegység megszervezése és vezetése Ravasz László nevéhez fűződik, aki írásos értékelést (és lehetséges felosztásokat) készített a beadott, illetve a Kálvin téren csütörtök este elmondott igehirdetésről, és az arról készült bírálatról is.

[548] Makkai Sándor: Ravasz László igehirdetői útja, in *És lőn világosság. Ravasz László emlékkönyv*, Budapest, Franklin Társulat, 1941, 14.

A homiletika és retorika kapcsolatáról Ravasz elsősorban munkásságának különböző szakaszaiban megjelent kiemelkedő tanulmányaiban[549] és természetesen 1915-ös *Homiletikájában* is sokat ír.

Nézzük hát meg azt a kort, amelyben Ravasz László megszerzi sokoldalú munkásságához szükséges képességeit! Ez a kor erősen befolyásolta aztán a retorikához való szoros kapcsolatát is, azaz az esztétikai élmény szerinte elengedhetetlen része a igehirdetésnek. Ezért is nevezte a prédikációt műalkotásnak.

A 19. és 20. század fordulója átmeneti korszakot képezett a magyar református teológiai gondolkodásban. Ennek egyik jele, hogy a Bethlen által 1622-ben felállított *Collegium Academicum*ból a teológiai fakultás 1895-ben Nagyenyedről Kolozsvárra költözik. Ennek a költözésnek mélyebb okai voltak, mint a helyi adottságait tekintve előnyösebb helyzetben lévő Kolozsvár kiválasztása. Az egyesült és a Magyarországi Református Egyházhoz csatlakozó Erdélyi Egyházkerületnek célja volt, hogy teológiai képzését megnyissa az európai teológiai irányzatok előtt is, és nem utolsósorban, hogy legkiválóbb teológusainak biztosítsa a tudományos továbbfejlődést a Kolozsvári Egyetemmel meglévő intézményes kapcsolata révén. A kiegyezést követő időszak kulturális és gazdasági fejlődése tehát az egyházat is a Nyugat felé való nyitásban tette érdekelté.

Míg az enyedi teológia egyetlen világnézeti alapját a 19. századi teológiai liberalizmus adta meg, addig a kolozsvári teológiát nem jellemezte egységes szellemű képzés, hanem egymás mellett élő és haladó irányok mentén fejlődött. A teológia terén így jelenik meg az Erdélytől addig idegen pietizmus. Makkai Sándor szerint a hazai liberális gondolkodás két részre szakadt, az egyik bezárkózott és elvonult, míg a másik réteg előbb heves harcokat vívott az importált iránnyal, de meg is termékenyült általa. Ez pedig továbbfejlődést biztosított az utóbbi számára.

[549] Ravasz László: A beszéd hatalma, in *Orgonazúgás,* Budapest, 1923, 36–40.
Ravasz László: Mi a prédikáció?, in *Alfa és Ómega I.,* Budapest, Franklin Társulat, 1933, 159–164.
Ravasz László: A beszéd mint műalkotás, in *Legyen világosság III.,* Budapest, Franklin Társulat, 1938, 32–42.
Ravasz László: Ars Hungarica, in *Legyen világosság III.,* Budapest, Franklin Társulat, 1938, 43–54.
Ravasz László: Szónoklás és igehirdetés, in *Legyen világosság III.,* Budapest, Franklin Társulat, 1938, 137–160.
Ravasz László: Gyakorlati bibliamagyarázat, in dr. Vasady Béla (szerk.): *Károlyi Emlékkönyv,* Budapest, 1940, 240-256.
Ravasz László: Az ige hirdetése és hallgatása, in Bárczay Gyula (szerk.): *Válogatott írások 1945–1968,* Bern, EPMSz, 1988, 260.
Ravasz László retorika és homiletika kapcsolatának témájáról lásd még két tanulmányomat: Literáty Zoltán: Ravasz László prédikációesztétikája, *Református Egyház,* LII. évf., 2000/7–8, 166–169, és *Református Egyház,* LII. évf., 2000/9, 208–212, valamint Literáty Zoltán: Az igehirdetés éke és éktelensége, *Református Egyház,* LIV. évf., 2002/3, 57–59, és *Református Egyház* LIV. évf., 2002/4, 79–81.

> Az importált irány helyesen és kívánatosan hangsúlyozta az élő hit, a személyes gyakorlati keresztyén élet döntő jelentőségét a teológiában is, de sajnálatosan nélkülözte a szilárd, megbízható, korszerű tudományos világnézeti alapot, és emiatt határozott ellenszenvet is mutatott a teológiában érvényesülő minden kritikai szellem és filozófiai gondolkozás iránt. Ebből szükségképpen kellett következnie annak, hogy a hit öntudatosítását a kultúra egészével való összefüggésben elhanyagolta, és elvágta, vagy elsorvasztotta azokat a szellemi szálakat, melyeken át az élő keresztyén hit a modern gondolkozás által meghatározott emberi lelket és életet meghódítani képes lett volna.[550]

A két iránynak felületes összebékítése, egy kényszerű fegyverszünet sohasem hozott volna gyökeres teológiai megújulást. Ennek a kettőnek egy személyben kellett egyesülnie.

> Ennek az életszükségletet jelentő kapcsolatnak a létrejöttében döntő szerepe lett Böhm Károly filozófiájának. A nagy magyar filozófus a kolozsvári egyetem professzori katedráján a theológiai főiskola legkiválóbb növendékeinek adta meg a szellemi segítséget és lendületet, amellyel saját lelkükben ellenmondás nélküli egységbe forraszthatták vallásos élményük és tudományos világnézetük követelményeit, hogy azután ezt az egységet termékenyítő módon érvényesíthessék theológiai munkásságukban is.[551]

Böhm Károly kantiánus és schellingiánus alapokra építkező szubjektív idealista filozófiája[552] nagyon jól illett és megfelelőnek bizonyult a protestáns teológia filozófiai alátámasztására. Ebben az időben minden teológus diák a filozófiát az egyetemen hallgatta három éven át.

[550] Makkai: Ravasz igehirdetői útja, 11.

[551] Uo., 13.

[552] Azért tartom fontosnak nagy léptékekben vázolni Böhm értékelméleti filozófiáját, mert annak alapján jobban érthetővé válik Ravasz homiletikája is. Kétségkívül Böhm Károly a századforduló Magyarországának legkiemelkedőbb filozófusa, aki Kant filozófiájának problémáját a szubjektív idealizmusban próbálta meg továbbfejleszteni. Fő műve a négykötetes *Az ember és világa* című értekezése, melyben a megismerést és az értékelést vizsgálja. A világ az ő felfogásában egységes létezőként áll a szubjektum előtt, ám mégis két részre oszlik, s ezeket a szellem foglalja egységbe. Az ember a világot mint létet és szubsztanciát egyszer megismeri (ontológia), másrészt értékeli (axiológia). Az előbbi folyamatot a szellem végzi, mégpedig projekció révén, azaz a megismerés nem más, mint az én által öntudatlanul kivetített kép tudatos utánképzése. Böhm szerint a világ így az Én műveként jelenik meg, mivel ismerni csak azt tudja az ember, amit ilyen módon megalkot. A létezés alapja a szellem, mely folytonosan és tevékenyen önmagát fejti ki Böhm szerint. Ezt nevezte ő „öntét"-nek. (II. köt. 7–21. §) Az „öntét" tulajdonképpen egyenlő az öntudattal, azaz az önállítással, mely két irányba képes kitérni, az *élv* vagy a *kín* felé. (II. köt. 53. §) Az öntudat az érzelemmel kölcsönhatásban él. A legnemesebb tevékenység és érzelem a szeretet Böhm szerint, mely az eszményi állapothoz vezet. Ezt a tevékenységet kutatja a szubjektív idealista filozófia. Az értékelés folyamatában a lélek saját fejlődésével három lépcsőfokon mehet keresztül: az érzékiség

> Ravasz László ifjúi szelleme a Böhm Károly filozófiájában megtalálta azt a modern világnézeti fundamentumot, melynek tudományos érvényű bizonyságtételére rá tudta építeni személyes, élő hitének benső bizonyságtételét, és az öntudatosításnak ebben a folyamatában kialakult előtte az az értékrendszer, melyben a hit tartalma a modern ember egész szellemi világát és a kultúra egész területét életformáló erővel képes áthatni.[553]

Ravasz László volt tehát az a személy, aki az élő hit és a modern tudomány ilyen mély szintézisét képes volt saját életében és munkásságában megteremteni.[554]

Azt látjuk, hogy Ravasz László személye egybekapcsolódik a 20. századi magyar homiletika tudományának és általánosan a teológia tudományának megújulásával.

> A modern teológus, akivé Ravasz László [...] növekedett, Istentől kapott kegyelmi ajándéknak vallja a szellemtudományt, a hitigazságok emberi oldalról való megmagyarázására, hogy ezáltal a hit megszentelhesse a kultúra egész világát, a hívő értelmen keresztül. Theológus-mivolta azonban mindenestől gyakorlati irányulású, benső

(hedonizmus) (III. köt. 37–39. §), az értelem (utilitarizmus) (III. köt. 40–50. §), végül pedig az ÉN, az önérték (idealizmus) (III. köt. 51–58. §) lépcsőfokán. Ez az igazi szabadság csúcsa.
Böhm szerint a szellem igaz, jó és szép, így a szubjektív idealizmus három normatív tudomány ered: a logika, az etika és az esztétika. A logikai síkon a szellem valósággá válása, az Én ismeretének gyarapodása történik meg. Az etikai síkon a kötelesség és a szabadság függ össze, minél inkább kötelezik az Ént a valóságos értékek, annál nagyobb szabadságot él meg. Az esztétikai síkban eggyé lesz a megismerő és a cselekvő Én, aki gyönyörködik a tudományában és a nemes tetteiben mint saját alkotásaiban. (Böhm Károly: *Az ember és világa, philosophiai kutatások*, Budapest, Országos Evangélikus Tanáregyesület, 1883)

553 Makkai: Ravasz igehirdetői útja, 13.

554 Az *Emlékezéseim*ben (76) így ír: „[...] csodálkozó lelkesedés ébredt bennem [...] a felséges Szellem iránt. Beavatottnak éreztem magam, és ajándékul vettem az intellektuális kegyességnek világosságát, békességét, lelkesedését és indításait. Mindezt nem éreztem ellentétben állónak a Böhm filozófiájával. Alaptétele, hogy nem a dolgokat, hanem a róluk szellemünk szerkezete szerint megalkotott és nem tudatos kényszerűséggel kivetített képeket ismerjük meg, csak egy ismeretelméleti álláspont volt, ami elhatárolta, hogy mi tartozik a filozófiai vizsgálódás tárgyába, de egyáltalán nem állította, hogy az én alanyi képeimen kívül nincs világ és nincs valóság. [...] hangsúlyozta a Szellem világteremtő erejét, és ennek az erőnek a munkáját nevezte ismerésnek. Mindebből az következett, hogy egy theista alapon épült intellektuális kegyesség jól összefért a bőhmi filozófiával. Mivel pedig én ezt a kegyességet mélyen átéreztem és komolyan gyakoroltam, zavartalanul láttam hozzá a két nagy gondolkodási alkotmány tanulmányozásának, azzal a titkon táplált reménységgel, hogy a kettő szintéziséből felépíthetem magam és talán mások számára az új világértelmezést, immár nem mint filozófiát, hanem mint teológiát. Ezzel eldőlt életem nagy kérdése, anélkül, hogy jelentőségét akkor még fel tudtam volna becsülni. Én csak azt tudtam, hogy teológus vagyok és az leszek a Böhm Károly filozófiája alapján, mint ahogy teológus volt *Biederman* a hegeli és *Ritschl* a kanti filozófia alapján."

minőségükben emelni, építeni akarja a hívő lelkeket. Ezért lett ő a magyar református gyakorlati teológia tudományának úttörője, és általában a magyar református theológiai tudománynak megújítója.[555]

Sőt, a homiletika és a beszéd témájában megfogalmazott biztos filozófiai alapokkal rendelkező, mégis a gyakorlati élettel szervesen egybekapcsolódó tételei, valamint egységes rendszerbe tagozódó kommunikáció-elméleti tanulmányai kiemelik őt a magyar homiletika történetéből, és az egyetemes homiletika történetének alakjává teszik. Erről beszél az a tény is, hogy az eddig legteljesebb angol nyelvű homiletikatörténeti kézikönyvsorozat 2007-ben megjelent utolsó művének[556] a XI., *Európa krízisben* című fejezetében Ravasz Lászlót a szerző egy lapon említi Bultmannal, Barthtal, Niemöllerrel, Bonhoefferrel, Lüthivel és Thielickével.

Ravasz retorikája

A következőkben Ravasz retorikai és homiletikai rendszerét elemzem. Korában az élőbeszédnek szerepe kezdett újra felértékelődni. A technikai vívmányok – elsősorban a rádió, telefon, majd később a televízió elterjedése[557] – újra ráirányították a figyelmet a nyelv akusztikai fontosságára. „Vissza kell hát térnünk a nyelvtől, mint vizuális testtől a nyelvhez, mint akusztikus testhez. […] Keresni kell a nyelv grammatikai és ortográfiai helyessége mellett a fonétikai helyességét is. A nyelvet nemcsak írják, hanem beszélik is, és éppen olyan nagy érdek, hogy helyesen beszéljék, mint ahogy helyesen írják." [558] Ravasz László tehát arra a következtetésre jut, hogy a retorika leghatásosabb eszköze az élőbeszédben van. Több helyen is olvashatjuk tőle, hogy „a beszéd azáltal van, hogy lesz." [559] Tehát

[555] Makkai: Ravasz igehirdetői útja, 13.

[556] Old: *The Modern Age*, 864–872. „A huszadik század prófétikus igehirdetői között senki sem volt bátrabban szóló, mint a Magyar Református Egyház püspöke, Ravasz László." (864) „Ravasz rövid idő alatt érdemelte ki kiemelkedő igehirdetői hírnevét. A magyar nyelv mind a költőknek, mind a szónokoknak rendkívül finom, élettel teli és kifejező nyelvi örökséget biztosít. Széles körben a modern magyar nyelv mesterének ismerték Ravaszt. A szószék legjobb mestere volt." (866)

[557] A könyvnyomtatás feltalálása óta talán ez volt a következő olyan forradalmi lépés, amely az élőbeszédnek visszaadta korábban megtépázott tekintélyét.

[558] Ravasz László: Ars Hungarica, in *Legyen világosság III.*, Budapest, Franklin Társulat, 1938, 51. (Az idézetben olvasható igény ma is érvényes kellene hogy legyen a közéletben és a médiumokban egyaránt.)

[559] Ravasz László: Gyakorlati bibliamagyarázat, in dr. Vasady Béla (szerk.): *Károlyi Emlékkönyv*, Budapest, 1940, 249.

a leírt beszéd még nem beszéd, hanem csupán előkészület. A beszéd elmondása, elhangzása idejében születik, és azonnal meg is hal. Retorikai rendszerének a médiuma tehát a hangzó beszéd, retorikai vizsgálódásának tárgya pedig az akaratátvitelre, meggyőzésre fókuszáló beszéd.[560]

Ahogy látjuk, Ravasz az európai gondolkodás áramlatában helyezkedik el, amikor a beszédet teszi meg a nyelv alapjául. Ez a gondolat már Humboldt idejében is ismert volt, bár ekkor a beszédet, a nyelvet még csak eszközként vizsgálták. Így van ez Ravasz Lászlónál is.

Érdemes egy gondolat erejéig Ravasz szóhasználatánál is elidőzni. Nagyon ritkán használja a retorika és a rétor fogalmakat, és azokhoz legtöbbször nem túl előnyös jelentéseket kapcsol. Ezek helyett az előbbi fogalmak magyar megfelelőit használja: ékesszólás, szónoklás és szónok. Ravasz a klasszikus retorikára mint nyelvi rendszerre holt tudományként tekint, de jelentőségét nem kisebbíti

> A retorika, mint tudomány meghalt, és ma már aligha akad olyan ember, aki szónoki beszédeket olvas avégből, hogy azoknak retorikai törvényeit megfigyelje és megállapítsa, mennyire érvényesülnek ezek a törvények. Politikusoknak, igehirdetőknek, jogászoknak beszédeit merőben más szempontból szokták tanulmányozni, ha ugyan tanulmányozzák; egyébként a beszélő ember megelégszik azzal, ha meghallgatják. […] Az élet azonban nem változott meg. Ma is az a természete, ami ezelőtt kétezer esztendővel. […] szükséges, hogy akaratunkat mások akaratává tegyük és minél nagyobb, minél szervezettebb táborokat gyűjtsünk magunk köré.[561]

A klasszikusok által megfogalmazott célok, igények és normák Ravasz korában is és ma is ugyanúgy érvényesek. A retorika nem önmagáért létezik, hanem a gyakorlati élet hívja életre, mert a közösségi élet egyszerűen elképzelhetetlen nélküle. Ezért a retorikát nem lehet időszakos tudománynak tekinteni. Minden korban jelen van, bár megnyilvánulási formái meglehetősen különböznek. „Mindezekből az következik, hogy az ékesszólás tudományának csak az iskolás formája: a régi jó retorika halt meg, de az élet tényei és a hozzájuk fűződő tudományos problémák merőben új arculattal, de a régi erővel és igénnyel állnak velünk szemben."[562] Ezek az igények arra várnak, hogy a retorika újjászülessen, amint az a filozófiával vagy az esztétikával már megtörtént. Egy helyen Ravasz László a következőképpen

[560] Ravasz tanulmányainak nagy része, ahogy láthattuk is, a náci ideológia Magyarországon való meghonosodásának idejére esik. Nagy bátorságra is vall mély tudományossága mellett, hogy ebben a korban fogalmazza meg többször is a demagógia és az igazi szónoklat közötti különbséget.

[561] Ravasz László: Szónoklás és igehirdetés, in *Legyen világosság III.*, Budapest, Franklin Társulat, 1938, 138–139

[562] Uo., 141.

nevezi el ezt a születendő új tudományt: „Egy új retorika születik meg, amelyet *beszédtudománynak* lehet nevezni."[563] Ennek a beszédtudománynak megvannak a maga filozófiai alapjai: „a beszéd lélektani, logikai, etikai és metafizikai tény, van történelme és van normációja, mindez az új retorikának alapját tárgyazza."[564] De hasonlóképpen megkülönböztethetőek saját építőegységei is: „Négy lényeges dologgal foglalkozik tehát a modern retorika: az alkalom, az élő szó, a hatás és a beszélő. E négy tényezőből tevődik össze a beszéd hatalma."[565]

Ennek az új retorikának Ravasz az anyagát nem tudta teljes mértékben kidolgozni, de bő vázlatát megalkotta, és e négy tényező alapján elemzem retorikai rendszerét.

Az alkalom. A klasszikus retorika már a beszédnemek megalkotásánál figyelembe vette, hogy a beszéd szituációja, alkalma meghatározza a beszéd minden részletét. A mai retorika ezt a fogalmat „retorikai szituáció" néven ismeri.

A retorikai szituációnak három eleme van, a szükséghelyzet (és az erre adott válasz), a beszélő és a hallgató. Arisztotelész is e három köré csoportosította retorikai rendszerét.

A beszéd válasz egy bizonyos alkalomra, retorikai szituációra. Alkalom nélkül nem jöhet létre releváns beszéd. Az alkalom szüli a beszédet. Ez is azt mutatja, hogy a retorika tudománya nem csupán a beszéd elmondásával kezdődik, hanem a beszéd szükségességének a felismerésével. Annak az igénynek a felismerésével, mely választ vár egy bizonyos élethelyzetben. Ezért is igaz az a retorikán belül elfogadott vélekedés, hogy az képes jól beszélni, aki képes jól hallgatni, illetve az képes relevánsan beszélni, aki képes a lényeges szükségeket felismerni.

Ravasz László is ezzel kezdi retorikai rendszerét. Az alkalom felismerése döntő. Az alkalom pedig nem más, mint a gyakorlati élet kontextusainak összessége. A szónok feladata pedig az, hogy felismerje a gyakorlati élet égető kérdéseit, és azokra választ adjon. A beszéd „mindenképpen exisztenciális feszültségből támad; aki képzelt esetekre ír beszédet, olyan dolgot művel, mintha szemléltetés céljából készítene papírvégtagokat, vagy ágyúmodelleket"[566] – mondja Ravasz. A beszédnek tehát relevánsnak és funkcionálisnak kell lennie. Lényegi kérdésekre lényegi válaszokat kell adnia. A beszéd relevanciáját a valósághoz való kötődése biztosítja. Ravasz ezt úgy fogalmazza meg, hogy az a jó beszéd, amely: „gyakorlati. Ez azt jelenti, hogy az élet egy egészen konkrét adottságában gyökerezik. […] Nem beszél senki sem azért, hogy beszéljen; minden beszédnek van

[563] Ravasz: Ars Hungarica, 51.
[564] Uo., 52.
[565] Ravasz: Szónoklás és igehirdetés, 141.
[566] Ravasz: A beszéd mint műalkotás, 35.

valami gyakorlati célja. [...] a beszéd mindig megadott szükségből születik."[567] Ugyanazokat a gondolatokat találhatjuk itt, melyeket a 20. század végi amerikai homiletika az élet konkrétságát igényelve újra megfogalmazott. Sőt ezt a gondolatot tovább folytatva azt látjuk, hogy a Lowry által felvetett dramatizált homiletika már csaknem egy évszázaddal korábban jelen volt a homiletikai diskurzusban. Ugyanis a retorikai szituáció Ravasznál drámai szituáció kifejezéssel is felcserélhető, azaz Ravasz az alkalmon olyan élethelyzetet ért, amelyben megtalálható a feloldásra váró feszültség. Sokszor a beszéden is múlik, hogy a hallgató felismeri-e az alkalmat, érzi-e a feloldásra váró feszültséget. Ezért a beszéd sokszor a bevezetésben teremti meg a hallgatóság előtt még ismeretlen szükséghelyzetet. „...a beszéd szükségképen dráma lesz, ha igazán életteményező, mert kettős funkciót végez: feszültségeket idéz elő és fennálló feszültségeket old fel."[568] Csak az igazi műalkotások képesek arra, hogy ezt a feszültséget érezhetővé tegyék, majd fel is oldják. Ha nincs feloldásra váró drámai feszültség, akkor nincs alkalom, és így szónoki beszéd sem születik. „Tehát a beszéd logikai dráma. Minden műalkotás velejében ellentét feszül, és ennek győzelmes feloldása a művészi siker; de ez a feszültség sehol sem olyan döntő fontosságú, mint a drámában és a beszédben."[569]

A feszültségnek eme feloldása adja meg aztán a beszéd pragmatikus és funkcionális képességét, vagyis azt, hogy a beszéd szükséghelyzetben képes lényegre törő választ adni. „...drága minden perc, mert a beszéd abból a kényszerből születik, hogy rövid idő alatt sokat kell mondanunk, és úgy kell beszélnünk, hogy beszédünkben minden benne legyen, ami kell, de semmi fölösleges teher ne nyomja a gályát."[570] Az tehát a releváns beszéd, „amelyik összefüggésben van az életemmel, amelyiknek bírásával az én életem gazdagabb, teljesebb, erősebb és ékesebb lesz."[571]

Tehát kérdés nélkül nincs válasz, feszültség nélkül nincs feloldás, és így alkalom nélkül nincs szónoki beszéd sem. Ravasz retorikájának magva tehát a beszéd. Ezt vizsgálom meg a következőkben.

A beszéd. Ahogy azt fentebb már írtam, Ravasz szerint a retorika célja a hatás, médiuma pedig az élőbeszéd. A beszéd pedig kifejezőeszközként nem mást közöl, mint gondolatokat. Ravasz nyelvfilozófiájának alapja a gondolat. „...a beszéd a legmagasabb rangú, méltóságú, képességű lélekkifejező eszköz. [...] a nyelv az az eszköz, amely éppen gondolatok közlésére született. Egész szerkezete

[567] Uo., 34–35.
[568] Ravasz: Gyakorlati bibliamagyarázat, 248.
[569] Ravasz: A beszéd mint műalkotás, 41.
[570] Uo., 39.
[571] Ravasz László: A beszéd hatalma, in *Orgonazúgás*, Budapest, 1923, 39.

a gondolatközlés érdekéből támadt, és ennek a céljait szolgálja."[572] A beszéd mellett természetesen másféleképpen is lehet üzeneteket kifejezni, de a legdinamikusabb és legrészletesebb kifejezőereje az élőszónak van, amely annak ellenére, hogy csupán eszköz, mégis a legteljesebb eszköze a gondolatközlésnek és a hatás elérésének. „A rábírásnak egyetlen formája van: *az új és magasabb akaratnak kiábrázolása*. […] Ennek a lélekközlésnek nem egyedülálló, de minden esetre legáltalánosabb eszköze a *beszéd*. […] A beszéd lélekhordozó eszköz, az akaratnak, érzésnek és ismerésnek legtermészetesebb és legalkalmasabb kivetítője."[573] A gondolat pedig nem más, mint valaminek az állítása: „A gondolat szerkezete az, hogy két fogalom között szükségszerű kapcsolatot létesítek: valamiről mint alanyról állítok valamit, azaz predikátumot mondok."[574] Ravasz gyakran nevezi az állítást ítéletnek. A kifejezett és kifejtett ítélet pedig Ravasz szerint maga a gondolat.

Az előző bekezdésben leírtak mutatják meg számunkra leginkább a 19. századi filozófiai alapokat, melyeken a szubjektum az állítás révén teremti meg a világot. Ez az állítás lesz a gondolat csírája, mely saját megtestesülését a nyelv eszköze által véli megvalósíthatónak. Ezért, ahogy olvashattuk is, Ravasz számára a gondolat mindennél előbbre való.

A beszéd gondolatokból, a gondolat ítéletből épül fel, azaz az állítás biztosítja a beszéd témáját, tételét. „Tétel alatt értem azt az ítéletet, amely a beszédnek tárgyát adja meg, és magában foglalja annak egész anyagát. […] A tétel csak ítélet lehet, fogalom soha. Ugyanis a fogalom olyan, mint a geometriában a pont: nem fejez ki tért."[575] Ezzel a képpel Ravasz jól érzékelteti, hogy a beszéd analógiája a tér, legyen az két- vagy akár háromdimenziós, ugyanis a drámai folyamatnak el kell jutnia egyik pontból a másikba, a *van*-ból a *kell*-be. „A beszéd – síkban elképzelve – egy ellipszis alakú logikai idom, amelynek két középpontja van: a *causalis* tétel és a *finalis* tétel. Ha testnek képzeljük el, akkor logikai kúpnak, vagy gúlának nevezhetjük: alapja a *causalis* tétel és csúcsa a *finalis* tétel."[576] Ravasz terminológiája szerint a *van*-t, az aktuális valóságot az ún. *causalis* tétel állítja, míg a *kell*-t, az ideális célt a *finalis* tétel állítja, vagy pontosabban fogalmazva imperatívuszban követeli. A beszéd pedig a *casualis* tételtől az ideális tételig, az állítástól a felszólításig teszi meg az útját, és így válik szónoki beszéddé. „Maga a beszéd az a művelet, amely a *causalis* tételt logikai és lélektani kényszerűséggel *finalis* tétellé változtatja át. Ez az átváltozás a beszéd életeleme és értelme."[577]

[572] Ravasz: Gyakorlati bibliamagyarázat, 248.
[573] Ravasz: Ars Hungarica, 44.
[574] Ravasz: Gyakorlati bibliamagyarázat, 243.
[575] Ravasz: A beszéd mint műalkotás, 39.
[576] Uo., 40.
[577] Uo., 40.

A hatás. A beszéd nem az elmondással kezdődik, és nem annak befejezésével végződik. Utolsó szavának elhangzása után rejtett életformája kezdődik el: a hatás. Ravasz retorikai rendszerének célja pedig ez: a hatás. Az élő nyelv fontossága abban van, hogy az nem más, mint „akaratelhatározó tényező". A nyelvvel kapcsolatos eredményeit és retorikai rendszerét erre a hatásra építi fel. „Az akaratot formáló szó, ha művészi formában jelentkezik, *ékesenszólás.*"[578] „Foglalkozni kell a rábírás tudományával, és mindazokkal a kérdésekkel, amelyek ezzel összefüggenek."[579] „Az új tudománynak központi kérdése az lesz, miképpen hat a beszéd?"[580]

A hatás tehát nem más, mint rábírni a hallgatót arra, hogy tegye meg azt, ami a beszélő szándéka. Ennek eszköze a beszéd, melynek alapja a gondolat, az állítás, ugyanis Ravasz szerint a gondolat logikuma az állítás, létesítés. Ez pedig minden cselekedetnek a gyökere.[581]

A rábírás, megindítás, tettre való motiválás az élet minden területén fel-felbukkan, nem csupán a nagy szónoklatok és nem csupán az egyházi igehirdetés területén. Ravasz szerint ez az az állandó folyamat, amely a világ nagy gépezetét fenntartja, és örök mozgását biztosítja. „Rábírni! Ebben a szóban benne van az élet súlya és tragikuma, legfőbb feladata, minden dicsősége és örök csalódása. Rábírni mást az én véleményemre, rávenni az én akaratomra: ez az a fogaskerék, mely a világ nagy gépezetét tartja."[582]

A rábírás, meggyőzés természetesen sokféle lehet, akár ösztönző, motiváló, akár csendesítő, nyugtató. Hogy melyik a nagyobb tett, nehéz eldönteni, de a nagy szónokok Ravasz szerint mindkettőt jól művelik. Mindenesetre a beszéd általi meggyőzésnek különböző hatásai és következményei lehetnek a gyakorlati életben. A látszat és a szónok belső érzése nem mindig árul el mindent. Ahogy Ravasz fogalmazza: „A beszéd hatása merőben kiszámíthatatlan."[583] Ettől függetlenül azonban egyetlen dologra törekszik, arra, hogy a beszélő szándékát a hallgató cselekvésévé alakítsa át.

> A beszédnek célja van: meg akar határozni, reá akar bírni egy érzésre, magatartásra, viszonyulásra; rá akar bírni egy belső vagy külső tettre. Azért beszélnek hozzám, hogy valamit helyeseljek, szeressek, kövessek jobban, mint eddig; valahova felemelkedjem,

[578] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 252.
[579] Ravasz: Ars Hungarica, 51.
[580] Ravasz: Szónoklás és igehirdetés, 141.
[581] Ravasz: Gyakorlati bibliamagyarázat, 243.
[582] Ravasz: A beszéd hatalma, 37.
[583] Ravasz: Szónoklás és igehirdetés, 150.

> valami mélységbe leszálljak, valakinek a pártjára álljak, és ugyanakkor másnak nyilván ellentmondjak; szándék elhatározás támadjon bennem, egyszóval: lelkem irányuljon és alakuljon [...][584]

A rábírás dinamikáját pedig az emberi akarat dinamikája biztosítja. Mivel az ember „akaró lény"[585], ezért az élet legnagyobb kérdése mindig a körül forog, hogyan érvényesül az akarat mások felett: akár más akarata felettem, akár az én akaratom mások felett. „Az ember az a lény, aki társát valamire rábírni akarja. A *rábírás életkategória,* ami azt jelenti, hogy az emberi életnek érdekesebb, színesebb, változatosabb és végzetesebb fele az, ami önmagán kívül, a *másokra való hatásban áll...*"[586] Ez pedig már az emberi viszonyok etikai normáit feszegeti. Ugyanis rábírni vagy meggyőzni valakit csak akkor lehet, ha van döntési szabadsága arra is, hogy nemet mondhasson a beszélőnek. A retorika területét mindig a szabadon meghozható döntések határolják.

> Szabad emberek között a rábírás művészete [...] Előtted áll valaki, aki teheti, hogy ne hallgasson, aki teszi, hogy másképp akarjon, mint te, akinek joga is van, oka is van a maga útján haladni: te pedig arra teszed fel az életedet, hogy az az ember rád hallgasson, azt tegye, amit te akarsz [...] Ez a világ egyik legérdekesebb, legnehezebb kérdése, és mégis olyan kevesen foglalkoznak vele.[587]

A szabad döntési lehetőség mellett viszont fontos a kitűzött cél is, amelyet Ravasz a szónoklás lélektani alapjaként tart számon. Ez pedig az, hogy a beszéd célja építő kell hogy legyen. Fontos az igazság, mert csak az épít, fontos a beszéd formája, mert az eszköz, de a legfontosabb az „etikai életirányítás", vagyis az, hogy a szónok jót akarjon, hallgatóságát egy értékesebb állapotba akarja eljuttatni.

> Nem elég tehát az igazság és nem elég a költészet. Egy harmadik, új elem az, ami a szónoklat lényegét teszi: a prófétaság, amelynek értelme az, hogy lelkeket alakít, és a világban új magatartást teremt. A próféta igazat kell, hogy beszéljen, mert különben vége van hitelének. Kell, hogy megragadóan is tudjon beszélni, mert esztétikailag felháborító beszéd bukását jelentené. Ezen felül azonban valami olyan jót kell akarnia és akartatnia, amelyben mindnyájan súlyos szükségünket fedezzük fel. Igazság nélkül nincs beszéd, de az igazság a beszédben eszköz; szépség nélkül nincs beszéd,

[584] Ravasz: A beszéd mint műalkotás, 36.
[585] Ravasz: Ars Hungarica, 43.
[586] Ravasz: A beszéd hatalma, 37.
[587] Uo., 38.

> de a szépség a beszédben eszköz, bár kevésbé, mint az igazság; ethikai életirányítás, azaz a jó akarása nélkül nincs beszéd és érdekes, hogy ez már nem eszköz, hanem ez a beszédben a cél. Minden ebből ered és minden ezt szolgálja.[588]

Szónoklásról tehát csak ott lehet szó, ahol egy magasabb igazságot képviselnek azért, hogy annak érvényt szerezzenek. Ez az igazság pedig mindig etikai érték, mert a szónoklás területe az erkölcs, és ezek az etikai értékek Ravasz szerint csakis az emberi akarat dinamikájában találhatóak meg. Így tehát a szónoklás célja a hatás, ez a hatás pedig a szónok részéről az erkölcsi nevelés, építés, a hallgató feljebb vitele az értékek lépcsőzetén.

A beszélő. Az arisztotelészi felosztás alapján a beszéd mint logosz, a hatás mint pátosz után a beszéd hatalmának van még egy tényezője, a beszélő mint etosz. Ravasz László szerint a beszélőnek teljes mértékben azonosulnia kell a gondolattal, amit mond. Erre pedig csak egy érző és gondolkodó személyiség képes, akinek – miután felismerte az alkalmat, és azt gondolattal megtöltötte – fellépése eredményeképpen létrejön a hatás. „Személyiség, aki ki tudja fejezni egyéni érzéseit, aki mindenestől fogva azonosítja magát az általa előadott gondolatokkal, akiben életté válik az alkalom meg a gondolat, és a kettő nászából megszületik a hatás."[589] Két dologra kell hozzáértő módon figyelnie, egyrészt arra, hogy ne maradjon túlságosan háttérben, másrészt arra, hogy ne kerüljön túlságosan előtérbe.

A szónokot hallgatósága számára azok az igazságok teszik elfogadhatóvá, amelyeket hitelesen képvisel. „Az ékesszólás ethikai alapja a meggyőződés."[590] A relevanciának a szónok személyiségéből is áradnia kell. Meggyőződéséből, szavaiból, életéből. „Olyan igazságok termik a szónokokat, amelyekben egy-egy darab élet van."[591] Ezekért az értéktermő igazságokért pedig legtöbbször küzdeni kell, létük és elfogadottságuk nem természetes. Éppen ezért nevezi Ravasz a beszédet kockázatos küzdelemnek, amelynek csak két kimenetele lehetséges: győzelem vagy bukás. „Beszélni annyi, mint verekedni. A veteránok mellén sok az érdemrend, de arcukon több a sebhely."[592]

[588] Ravasz: A beszéd mint műalkotás, 38.
[589] Ravasz: Szónoklás és igehirdetés, 152.
[590] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 249.
[591] Ravasz: A beszéd hatalma, 39.
[592] Ravasz: Szónoklás és igehirdetés, 154.

Ravasz retorikus homiletikája

Eddig a beszédről vagy szónoklatról semleges módon rendszereztem Ravasz gondolatait, tudatosan nem emeltem be az igehirdetés kérdését. Most azt vizsgálom meg, hol vannak a közös pontok, illetve az eltérések Ravasz értelmezésében a retorika és a homiletika között.

Ravasz László 1915-ben adta ki *A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika)* című könyvét. Itt most mégsem általában homiletikáját, hanem konkrétan homiletikájának a retorikához való kapcsolatát kívánom néhány rövid gondolatban összefoglalni. Legérthetőbb módon a következő idézetben olvasható az ő véleménye e két terület kapcsolatáról.

> Ha tehát van egy disciplina, mely az ethikai értékhatások szóbeli átvitelének elméletével foglalkozik, törvényei szükségképpen irányadóak lesznek arra az elméletre is, amely a vallásos értékhatások szóbeli átvitelével foglalkozik: a rhetorikának és a homiletikának közös gyökre van. Ez a közös gyökér az, hogy mind a két diszciplina beszéddel foglalkozván, még pedig olyan beszéddel, amelynek célja ethikai értékek hatásának másokra való átvitele, egymással találkoznak ott, ahol azt fejtegetik, hogy miképpen megy végbe az ethikai értékhatások szóbeli átvitele, tehát a psychológiai alapozásban, míg eltérnek egymástól akkor, mikor a hatást végző értékrendszert állítják össze. Nincs közünk semmi olyan rhetorikával, amely e végső kérdésekig le nem szállott, bármilyen ügyesen technikázzék is, de kötelesek vagyunk figyelni és tanulni ott, ahol arról van szó, hogy miben áll a beszéd hatalma. Lélektani alapon úgy viszonylik a homiletika tárgya a rhetorikáéhoz, mint az általános a különöshöz; míg axiológiai tekintetben mind a kettő sui generis.[593]

Tehát a kapcsolat létezik, de a homiletika nem retorika – mondja Ravasz. A homiletika igazi művelője Ravasz szerint nem a szónok, hanem a próféta. Az előbbi abban különbözik az utóbbitól, hogy az igehirdetőnek nem pusztán valamilyen cselekvésre való rábírás a célja. Az igehirdetés már önmagában is kultuszi cselekvés, melyben nem pusztán a kultuszban résztvevők fejezik ki önmagukat, hanem elsősorban Isten fejezi ki önmagát. Ez az igehirdetés által történik, mégpedig bizonyságtétel formájában. Tehát az igehirdetés nem pusztán szónoklat, hanem profetikus bizonyságtétel.[594]

Ravasz kultuszi cselekményként tekint tehát a prédikációra, de pontosan látja, hogy ennek hordozó eszköze az emberi beszéd, mert Isten emberi beszéd

[593] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 252.
[594] Uo., 240–245.

segítségével közli Önmagát a hallgatók felé. Ravasz szerint, mint minden beszédnek, így a prédikációnak is szónoki vagy művészi (akár mindkettő) célja kell hogy legyen, „s így föltétlenül le kell számolnia azokkal a törvényekkel, amelyeknek foglalatát az antik műértők *rhetorikának* neveztek."[595] Itt most nem a klasszikus retorika, hanem – ahogy Ravasz nevezte – a „modern retorika" négyes felosztása alapján vizsgáljuk meg a prédikáció és a retorika hasonlóságait és eltéréseit.

Az alkalom. A kiindulópont maga az alkalom. Ahogy Ravasz szerint egy szónoknak fel kell fedeznie az alkalmat, és azt kell megtöltenie gondolattal, hogy megszülessen a kívánt hatás, úgy az igehirdetőnek is mindig készen kell lennie arra, hogy felismerje az igehirdetés alkalmát. Itt nem arról van szó, hogy kell-e minden vasárnap prédikálni, vagy sem, mert az igehirdetés alkalmát csak másodsorban határozzák meg a külső tényezők. Az igehirdetés alkalmát az Ige hordozza magában és teremti meg, éppen ezért fontos az igehirdetés műalkotás volta, mert az igehirdetés azért is felelős, hogy az Igében található üzenetet feszülten várakozó lelkek várják és fogadják. „…az igehirdetésnek […] annyi hatása van, amennyi hiányt tud pótolni, tehát munkájának jó része arra irányul, hogy e hiányokat felébressze, azaz a látens szükségeket a tudatba hozza."[596] Ha az igehirdetés műalkotás, akkor válasszá válik az egzisztenciális kérdésekre.

Először is az igehirdetés alkalmát, retorikai szituációját Isten teremti meg, azaz a szükséghelyzet felismeréséről, a beszélőről és a hallgatóról is Ő gondoskodik.

> Ha tehát össze akarjuk hasonlítani az igehirdetést a szónoklással az alkalom szempontjából, azt kell mondanunk, hogy az igehirdetésben az alkalmat Isten maga szerzi eleve elrendelésének kettős tényével. Először azzal, hogy van élő egyház és abban élő gyülekezet, és másodszor azzal, hogy van kiválasztott bizonyságtevő, aki ajkára veszi Isten üzenetét. Az anyaszentegyház isteni alkalomrendszer; ezzel azt mondjuk, hogy az egyháznak minden mozzanata, minden pillanata millió meg millió „itt és most" avégre, hogy Istennel találkozzunk.[597]

Természetesen vannak külső tényezők is, amelyek meghatározzák az igehirdetés alkalmát, hiszen az igehirdető és az egyház is konkrét történelmi szituációban éli életét. Éppen ezért az igehirdetés nem tekinthet el a meghatározó körülményektől, viszont nem is lehet azoknak szolgai módon alárendelt értelmezője. Az előbbi esetben az igehirdetés egyszerűen nem ereszkedik le a hallgatók konkrét élethelyzetébe, az utóbbira pedig az lehet példa, amikor az igehirdetés

[595] Uo., 246.
[596] Uo., 256.
[597] Ravasz: Szónoklás és igehirdetés, 157.

kortesbeszéddé, propagandává, demagóg manipulációvá válik valami értéktelenebb ügy szolgálatában, például aktuálpolitikai kérdések támogatásában vagy ellenzésében. Ravasz László a külső körülmények által is meghatározott alkalom felismerését mesterien bizonyította 1945 februárjában[598] és 1956 novemberében.[599] Isten Igéjének nagyon konkrét és releváns üzenetei vannak a történelem nagy fordulópontjain is.

Az igehirdetés mint beszéd. Az alkalom felismerését követi a gondolatokat megfogalmazó beszéd. Ez is az Ige munkája, nem csak az alkalom megteremtése. Isten Önmagát mint gondolatot közli, mondja Ravasz: „mert Isten szellem és a szellem gondolatban jár."[600] Éppen ezért az igehirdetést gondolatok képezik, melyeket beszéd által fejezünk ki. „A mi egyházunk beszélő egyház; mondhatnám azt is, vokális egyház. […] Mi gondolatban közöljük az Igét."[601]

Ugyanakkor a prédikáció természete kettős, ahogy Nagy István nevezi, a prédikáció Janus arcú mű.[602]

> Az emberinek és az isteninek az egysége és mégis teljes különbözősége az igehirdetésben látszik meg. Amit az igehirdető mond, az valósággal Istennek az Igéje kell, hogy legyen. […] De ugyanakkor a prédikáció emberi beszéd, egy egészen gyarló, tökéletesen esendő, talán emberi mértékkel mérve is fogyatékos és csekély személyiségnek a beszéde, gondolatainak, érzéseinek a kifejezése, általa választott szavakkal, logikai renddel, műszerkezettel, technikával és stílusban. Ez az igehirdetés nagy paradoxonja.[603]

Egyszerre isteni és emberi mű. Nem általunk, hanem éppen Isten akarata által. „…mert ugyanaz az Isten teremtette a szellemi világot, a beszéd törvényeit, aki Igéjében hozzánk szól és nem az emberi szellem ellenére, hanem az emberi szellem által szól."[604] Isten döntött így, mert az emberi beszéd által közli Magát mint gondolatot. „Az Ige legtökéletesebb kifejezése, éppen szellemi természeténél fogva, a beszéd, tehát Istennek legmagasabb önközlése a beszéd. Az Igének legteljesebb ruhája, öltözete, közvetítője az élőszó, a beszéd."[605]

[598] Ravasz László: Amit vet az ember, azt is aratja (prédikáció Kálvin tér 1945. február 11. ostrom utáni vasárnap), in Bárczay Gyula (szerk.): *Válogatott írások 1945–1968,* Bern, EPMSz, 1988, 23–27.

[599] Ravasz László: Magyar reformátusok szava (rádiószózat, Budapest, 1956. november 1.) és A magyar csoda (Kálvin téri harcok miatt el nem mondott prédikáció, Budapest, 1956. november 4.) in Bárczay Gyula (szerk.): *Válogatott írások 1945–1968,* EPMSz, Bern, 1988, 274–279.

[600] Ravasz: Gyakorlati bibliamagyarázat, 243.

[601] Uo., 249.

[602] Nagy István: *Homiletika*, Budapest, KRE HTK, 2006, 16.

[603] Ravasz: Gyakorlati bibliamagyarázat, 247.

[604] Ravasz: Szónoklás és igehirdetés, 159.

[605] Ravasz: Gyakorlati bibliamagyarázat, 249.

Milyennek kell lennie ennek a beszédnek, az igehirdetésnek? Lényegét tekintve az isteni gondolat, az idea határozza meg, formáját viszont az Isten által teremtett beszéd törvényszerűségei biztosítják. A beszéd szerkezetét tekintve a homiletika kölcsönöz a retorikától, hiszen közös síkjuk ugyanaz a médium: a beszéd. A homiletikai műalkotás is ugyanazon törvények alá esik, mint a szónoki műalkotás, ezek pedig a logikának, az esztétikának és az etikának a törvényei. „Tulajdonképen tehát a homiletikai műforma abban áll, hogy a logikai síkon mozgó értékek az aesthetikai síkon át tolódnak bele az ethikai síkba."[606] Éppen ezért a homiletikai forma leginkább a drámára hasonlít: egy adott és egy kívánt élethelyzet közötti feszültség feloldására vállalkozik. A *van*-ból el kell juttatnia a hallgatót a *kell*-be, a *causalis* tételnek *finalis* tétellé kell változnia. A vallásos értéknek meg kell elevenednie a hallgató életében. Ez az egy szinttel való feljebb lépés.

A beszéd egységét itt is a tétel határozza meg, mert a tétel önmagában gondolat, amely állít valamit. Ez a tétel pedig a felvett textushoz van kötve, csak abból veheti a gondolatot, az állítást vagy – ahogy Ravasz nevezi – az ítéletet.

A beszédnek tehát mindig van formája, és így formai kérdései is vannak. „Mindenki, aki öntudatos céllal beszél, érzi, hogy mondanivalójának nem csak tartalmával, hanem formájával is hat. A »mit« mellett ott áll a leánytestvére: a »hogyan«. Amióta beszéd van, azóta vannak a beszédnek formai problémái is."[607] Éppen ez a tapasztalat tette legtöbbször elfogadhatatlan és elutasított tudománnyá a retorikát a homiletika művelői előtt. Hiszen a *hogyan* sokszor előzte meg a *mit* kérdését, és így vált sokszor az igehirdetés is semmitmondó, üres, csillogó szofisztikává. Ezt a fajta hozzáállást Ravasz is csak elítélni tudja, de felhívja arra is a figyelmet, hogy a vallásos értékek magaslatára legegyszerűbb módon az esztétikai élmények lépcsőzetén vezet az út. Az esztétika nem cél, hanem eszköz kérdése a prédikációban. „Az igehirdetésnek tehát az épülés érdekében aesthetikainak, azaz megragadónak kell lennie."[608] Ő is jól tudja azonban, hogy a beszéd van kitéve az egyik legnagyobb kísértésnek.

> Mint minden adomány, a szónoklás is egy csomó kísértéssel jár. A beszédnek van egy tragikus vonása, az, hogy csak eszköz, és értéke felett az dönt, hogy minémű lélek lakik benne. Ez a szónoklásnak az instrumentális vonása. Nincs az emberi kifejezések között egyetlen egy sem, amelyiknél a forma és tartalom meghasonlása olyan hamar létrejöhetne és olyan rikítóan érvényesülhetne. […] A szónok ott kezd el beszélni, ahol elhallgat a rétor és egy lélek szólal meg.[609]

[606] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 382.
[607] Ravasz: A beszéd mint műalkotás, 33.
[608] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 256.
[609] Ravasz: Ars Hungarica, 48.

Az előzőek quintilianusi és augustinusi hatást tükröznek. A beszéd etikája a beszélő belső jellemétől függ.

Ugyanakkor nem arról van szó, hogy formai kérdésekre nem kellene figyelni, de első mindig a beszéd gyakorlati értéke.

> A beszéd mindig gyakorlati vállalkozás és nem művészi. Ezen a téren hasonlít az építészethez: senki sem azért épít házat, hogy gyönyörködjék benne, hanem azért, hogy lakjék benne. A művészi szempont a második, és csak akkor jogosult, ha a gyakorlati szempontnak nem árt. A beszéd mindig gyakorlati vállalkozás, és ezért az esztétikai elem benne mindig ráadás: ha még szép is egy beszéd, annál jobb, de értékét a foganatja adja. Semmi sem bizonyítja ezt jobban, mint az ízléstörténetnek az a megállapítása, hogy amikor a beszéd esztétikai célt tűzött ki maga elé, mindig elerőtlenedett, megromlott és árulást követett el önmaga lényege ellen.[610]

Egyértelmű utalásokat olvashattunk az előző idézetekben a szofisztika gyakorlata ellen. Ravasz nem volt híve az önmagáért létező művészieskedésnek, annak ellenére, hogy prédikációi élményszámba mentek saját korában is. A prédikáció igazi formáját csakis a tartalommal együtt lehet kezelni. A tartalom pedig gondoskodni fog a megfelelő formáról.

A hatás. Már két és fél ezer éve tapasztalják, hogy a beszédnek hatalma van, és ez sokakat erre a fent említett árulásra késztet. Ennek az „árulásnak" a motivációja akár tudatos, akár nem, Ravasz szerint mindenképpen egy hibás következtetésen alapul:

> a beszéd döntő erejét nem önmagából vette. A beszéd csak eszköz [...] a szó alkalmas arra, hogy meglévő érzéseket ismétlődő kifejezésekkel hihetetlenül megerősítsen, alapmeggyőződéseket még mélyebbre cövekeljen; kételyt és gyanút ébresszen, és ezzel megakassza az elhatározást, áradatával új medret vágjon, és más irányba terelje a cselekvést. Minden szónoklat személyes viszony, nász és birkózás a beszélő és hallgatósága között. A szónok erkölcsi súlya, szellemi fölénye, népszerűsége és vakmerősége rendkívüli módon érvényesülhet benne, és a tömeg változó hangulata, érzéseinek kifejezése, tetszése és nem tetszése, úgy erősítheti és fokozhatja a beszélő magánszólamát, mint a görög tragédiákban a kar a monológot. [...] A szónoklás, hogy – a tárgyhoz illendően – a régiek kifejezését használjam, csak *ratio cognoscendi*-je és nem *ratio essendi*-je az Eseménynek. Ezt a régiek nem látták [...] Azt gondolták, hogy mindezt a gyümölcsöt a retorika a maga erejéből termi.[611]

[610] Ravasz: Gyakorlati bibliamagyarázat, 248.
[611] Ravasz: Forradalmak a szó birodalmában, 396.

Éppen ezért nagyon fontos tudni, hogy az igehirdetés nem produkció, nem öncélú tett, hanem titok. „Az igehirdetés, a hirdetett Ige nem színházi előadás vagy művészi mutatvány, hanem csoda…"[612] Ez a mondata kijózanítóan hat a mai elgondolásokra is, melyekben a prédikáció lényegét a színpad keretei között keresik.

Isten munkája racionálisan nem magyarázható meg benne, csak eredményeit lehet felfedezni. A Szentlélek az, amely eszközül használ fel önálló személyiségeket, életüket, gondolkodásukat, beszédüket. Ő teszi érthetővé az Igét, és Ő segít annak továbbadásában is. „A prédikáció a maga erejét nem a szépségéből veszi, a szép beszéd még nem jó beszéd. Nem is bölcsességéből, tudományából veszi […] A prédikáció ereje abból ered, hogy az Igét a Szent Lélek a maga eszközéül fogadja el és a maga titkos céljait munkálja vele."[613]

A Lélek tehát eszközül választja az ember élő beszédét, melynek célja a hatás. Ravasz itt is pontos terminológiára törekszik. Különbséget tesz meggyőzés és rábírás között. A meggyőzés szerinte a racionális talajon álló homiletikákban fordul elő mint *terminus technicus,* mert ott logikai alapon feltételezik, hogy az intellektuális élmény közvetlen hatásaként a tett is azonnal megjelenik. Ravasz mégis inkább a rábírás szó mellett marad. „Mi a rábírást tartjuk az egyházi beszéd céljának, mert a mi felfogásunk szerint az igehirdetés prófétai aktus, mely az életet valami pozitív jóval gyarapítja és épen [sic!] arra van berendezve, hogy ezt a pozitív jót a hallgatóság lelkének alkotó részévé tegye. Ehhez pedig az szükséges, hogy úrrá legyen a hallgatóság felett, amit a rábírás igen jól kifejez."[614] A rábírás elsődleges célja sohasem egy cselekedet megtétele, mert ha az lenne, akkor semmiben sem különbözne a világi szónoklástól, amely szintén cselekvésre ösztönöz. A rábírás elsősorban mindig belső, lelki gyarapodásra vezet. Célja, hogy egy értéket elfogadtasson a hallgatóval, és élete így gazdagodjon, ami aztán majd meghozza a maga gyümölcseit cselekedetek formájában. A rábírásra nézve tehát az a jellemző, hogy „nem külső cselekedetből, hanem belső meggyarapodásból, a lelki habitus meggazdagodásával jár."[615]

Hatáshoz kell a jó stílus, a jó stílus pedig néha elbír egy kis iróniát is. „…a hallgatóság lelkében az igehirdetés által valamelyes változás menjen végbe, mert ha prédikáció után is épen [sic!] olyan a lélek és világ, mint előtte, akkor egészen felesleges dolog prédikálni, hisz nagyon sok mulatságosabb dolog van, mint ez."[616]

[612] Ravasz: Az ige hirdetése és hallgatása, 262.
[613] Ravasz: Mi a prédikáció?, 163.
[614] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 436.
[615] Uo., 437.
[616] Uo., 281.

Az igehirdető mint beszélő. Az igehirdetőnek elsősorban engedelmesnek kell lennie. „…az igehirdető legfőbb tevékenysége: a hit és engedelmesség."[617] Azonban nem csupán az Ige helyes értelmezésében és hű tolmácsolásában, hanem már az elhívásra való válaszadásban is, hiszen igehirdetővé csak Isten tehet bárkit is. „Igehirdetővé tehát nem én leszek, nem is csak az egyház ordinál; igehirdetéssel maga Isten bíz meg. Ez nem az én mesterségem, vagy művészetem, hanem Istennek az ügye […] Igehirdetővé nem érdem és nem tanulás és nem képesség után leszünk, hanem eleveelrendelő és teremtő ténnyel."[618]

Az igehirdető így tehát nem saját személyiségére nézve hirdeti az Igét, hanem egyedül Istenre hagyatkozva. Nem más ő, csak hírnök, „csak herold, aki egy láthatatlan király nevében beszél. Ez a láthatatlan király: az ő igazsága."[619] Ilyenkor nem a hírnök, hanem a király tekintélye van jelen.

> Ha Isten nevében, az ő megbízatásából történik a beszéd, más annak a tekintélye. Nem azzal az igénnyel lép fel, nem az a várakozás fogadja, mint aminőt tudós előadásoknál, politikai beszédeknél, erkölcsi intelmeknél tapasztalunk. Mindezeknél a gondolatok megett az előadó szelleme, bölcsessége, tehetsége áll […] A prédikátor mögött az Ige tekintélye áll.[620]

Mi hát az igehirdető szerepe ebben a folyamatban? Az, hogy meggyőződése átragyogjon bizonyságtételén. Mindazokat az értékeket kell saját élményein keresztül továbbítania, amelyeket az Igéből megnyer, és lelki élményként megél.

> Élményekké válnak tehát az értékek legelsősorban az ideálokban, de az ideálok élményeit a szónok élményei közvetítik. Tehát a szónok sohasem lehet hideg, közömbös, hanem a saját lelkén kell átizzania minden gondolatnak, a szónok nem referál, hanem kifejez, nem játszik, hanem él. Meggyőzni csak meggyőződötteknek lehet, és minden meggyőződés csak akkor érte el ereje teljességét, mikor meggyőzni kezd másokat.[621]

Így minden szónoknak a súlyát az általa meggyőződésesen képviselt igazság adja meg.

> Mögöttünk egy nagy igazságnak kell izzania, és annak kell egész lényünkön átsütnie. Szónok csak az lett, aki egy ilyen nagy gondolatnak kényszere alatt áll, akiben ural-

[617] Ravasz: Szónoklás és igehirdetés, 159.
[618] Uo., 157–158.
[619] Ravasz: A beszéd hatalma, 38.
[620] Ravasz: Mi a prédikáció?, 161.
[621] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 251.

> kodóvá vált egy idea, szenvedéllyé egy ismeret. Az igazi szónokon mindig látszik egy rabszolgabélyeg: egy gondolatnak a stigmáját hordozza, és csak az beszél igazán, aki kénytelen beszélni.[622]

Minden igehirdetőnek a súlyát az általa meggyőződésesen képviselt Igének a mindent szétfeszítő igazsága adja meg. „Nincs igehirdetés, csak ott, ahol Istennek ez a belső kényszere munkál. Jaj annak a pásztornak, akinél az igehirdetés kenyér, vagy szórakozás, szereplés, vagy művészi ösztön: csak akkor vagyok igehirdető, ha lehetetlen volna nem lennem az."[623] Ez pedig Isten munkája az igehirdető életében, az a bizonyos belső elhívás, amely az Ige hirdetésére kényszeríti az prédikátort. Természetesen szükség van a belső elhívás mellett az úgynevezett külső elhívásra is. Isten egy nagy közösséget bíz meg azzal, hogy az Ige hirdetésére folyamatosan igehirdetőket válasszon ki. Bár az Ige igazsága nem függvénye az igehirdető életének, de a hitelesség az építő és nevelő munka érdekében mégis fontos, hogy az Ige elsősorban az igehirdetőnek szóljon, és a prédikátor életén látsszon meg annak hatása.

> Az Ige igazsága nem függ a prédikátor egyéni életétől. Ha csak tökéletes embereknek lehetne prédikálni, a földi anyaszentegyház örökre megnémulna. Csak bűnbánó és töredelmes emberek, csak alázatos emberek lehetnek igehirdetők. […] a prédikátor egyéni élete: alázatossága, bűnbánata, újjászületett és megszentelődött lénye: hangerősítő az Ige számára. Annak, amit mond, a prédikátor legyen első gyümölcse, látható bizonysága…[624]

> A prédikátor feddhetetlen és példás keresztyénsége […] az igehirdetés apológiája: a legszebb tropus és egyszersmind a legerősebb érv.[625]

Az igehirdető külső elhívatásának része a felkészültsége is, hiszen ahhoz, hogy az Igét megértse és továbbadja, a reformátori hagyományok alapján először is rendkívül képzett teológussá kell válnia. Ravasz úgy gondolta, hogy a prófétai igehirdetés nem képzelhető el abban a gyakorlatban, melyben az igehirdetők egymás prédikációit mondják el (l. Augustinus felvetését.) Olyan eszménykép élt előtte, melyben minden igehirdető életének része ez a prófétai tűz, ez az Istentől jövő belső kényszer.

[622] Ravasz: A beszéd hatalma, 38.
[623] Ravasz: Mi a prédikáció?, 160.
[624] Uo., 162–163.
[625] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 264.

Összegezve tehát Ravasz László retorikus homiletikáját elmondható, hogy a korai Ravasz teológiájának és homiletikájának alapját a szubjektum, az alkotó Én képezi. A később beállt igeteológiai fordulat után Ravasznál továbbra is a szubjektum marad a kulcskérdés, az alkotóerőt ugyan a Lélek biztosítja, de a Léleknek a szubjektum engedelmességgel tartozik. Ezen a téren tehát Ravasz a 19. századi gondolkodás hű képviselője, akinél a homiletikát alapvetően a logosz és az etosz (objektum–szubjektum viszony) határozza meg.

Ravasz László *A gyülekezeti igehirdetés elmélete* című műve a magyar homiletika egyik legkiemelkedőbb alkotása. A könyv I. része, az egyetemes és a magyar homiletika történetének filozófiai alapokon történő feldolgozása, azóta is egyedülálló munka, a mű IV. részének értéke pedig elévülhetetlen. *Az igehirdetés mint műalkotás* című befejező rész a prédikáció *quo modó*járól beszél, és itt, a formai résznél foglalkozik részletesen az igehirdetés és a retorika kapcsolatával. Ravasz nagy érdeme, hogy a kérdést kiragadta a 19. századot jellemző formális retorika uralma alól, és komoly esztétikai alapra helyezte, ami biztosítja a cél szükségszerű elérését: az épülést. Ravasznál a prédikáció is műalkotás, amelyre vonatkoznak a szónoklás külső és belső törvényei. A szerkezeti szabályok nagyobb hangsúlyt kapnak, mint a stilárisak. Többi, e témában írt rövidebb-hosszabb tanulmánya is azt mutatja, hogy élete egyik legnagyobb feladatának az élőbeszéd tudományának művelését tekintette az igehirdetés tudományának fejlődése érdekében.

Hogyan is summázható ez a törekvése? Amiben Ravasz megelőzte saját korát, az az élmény, pontosabban az esztétikai élmény biztosítása az igehirdetés során. Az igehirdetés a korai Ravasz értelmezésében műalkotás, belső lelki építést biztosító esztétikai élmény, mely megtermi saját gyümölcsét: az etikai döntést, a szeretetet. A műalkotás részleteinek felvázolásakor Ravasz olyan részleteket nevez meg, melyeket 60-70 évvel később az amerikai homiletika új kísérleti eredményeként próbál felvezetni. Lowry dramatizált homiletikai modellje, Craddock konkrétságot követelő indukciója, Buttrick legelemibb szintig kidolgozott formai sajátossága mind-mind megtalálható Ravasz műalkotás-értelmezésében és a műalkotásra vonatkozó előírásaiban. Az élmény nyilván különböző hatások formájában jelentkezik a tartalom–forma egységétől függően, de nem szűkíthető le egyetlen kizárólagos formára (például narrativizmusra). Az élményre szükség van az igehirdetésen belül, de ez az élmény Ravasz szerint elsősorban nem a formához, hanem az értékhez kötött. Természetesen ő sem képes az értéket csak önmagában szemlélni, és itt jelentkezik a szubjektum–objektum egymáshoz való viszonyulásának 19. századi leképeződése, az ítélet, vagyis az állítás. Az állítás (ítélet, tétel) formája hordozza magában a legnagyobb értéket, az eszmei

gondolatot, az ideát, a megnyilvánuló cselekedetet, a szeretetet. Ebben a folyamatban található meg Ravasznál a retorika legfontosabb szerepe, mely formát biztosít ennek az értéket teremtő erőnek.[626]

Fontos azonban látni, hogy Ravasz *Homiletiká*ja még a pozitivista, szubjektív idealista filozófiai alapokon született meg. Későbbi munkásságában azonban – nyugati hatásra – az igeteológiai irányba mozdult el, amely éppen az első világháborút megelőző liberális teológiáját ítélte el. Ravasz tehát egyfajta korrekciót gyakorolt saját korai munkássága felett, azaz nem a szubjektum megismerő és alkotó képességét hangsúlyozta, hanem az egyedüli Isten Szentlelke által való munkáját. Ám fontos látni, hogy filozófiai gyökerei, amelyek mélyen az európai tudományos kultúrában helyezkedtek el, kései alkotásaiban is követhetően jelen vannak. Ravasz sok mindenben messze megelőzi saját korát.

Ravasz tartalom–forma elgondolása a 19. századi struktúrát tükrözi. A nyelv az ő esetében ugyanúgy eszköz, mint ahogy arról a nyugati filozófiában a századfordulón még gondolkodtak. A gondolat (idea) és a forma (nyelv) a retorikai műveletben képes egyesülni, mely egységet az alkotás erejéig a szónok zsenialitása, etosza biztosítja. Ez a hangsúly Ravasz kései munkásságában is megmarad, azaz a személyiség, az etosz döntő szerepet játszik az igeteológiában is. Míg az első világháborút megelőző műveiben a folyamatos fejlődésben elképzelt lélek egyre csak halad előre az értékek skáláján, míg eljut a tökéletes és eszményi értékhez, a szeretethez, addig az 1930-as években született alkotások szerint a személyiség képes önmagát Isten instrumentumává tenni, ezzel biztosítva az alkotóerő, a Lélek jelenlétét.

[626] Böhm Károly szerint az ítélés a megismerés egyetemes formája, és az Én életét biztosítja, mert a szubjektum ebben képes önmaga és a világ alkotására. Ugyanakkor a kor filozófiai nézetei szerint a megismerés elsősorban nem formailag válik megismeréssé, hanem a tapasztalás mindig a tartalomtól függ. Ebben is jól elkülönül egymástól a tartalom és a forma, mint két önállóan létező szubsztancia. l. Böhm Károly: *A megértés mint a megismerés központi mozzanata (ismeretelméleti töredék), Akadémiai székfoglaló,* Budapest, MTA, 1910, 39, 48.

A RETORIKUSSÁG ÉRVE – BEFEJEZŐ GONDOLATOK

Több korszak átfogó vizsgálata után elérkeztem a befejezéshez, melyben szintézist szeretnék felkínálni a kibékíthetetlennek látszó ellentétek után. Ezt az elméletet Gadamer alkotta meg fő művében, az *Igazság és módszer*ben.

Gadamer kísérletet tett arra, hogy többek között a retorikát is újraértelmezze a filozófiai, vagy másképpen az új hermeneutika talaján. Míg a történeti, grammatikai módszerek a szerzőre és a mű születésének idejére koncentráltak, majd a strukturalizmus magára a szövegre és csak annak belső szerkezetére figyelt, addig a 60-as évektől kezdve az új hermeneutika számára az olvasó és vele együtt az értelmezés által megértett alkalmazása került a figyelem középpontjába. Ennek a módszernek a lényege a párbeszéd, abból indulva ki, hogy az önmegértés csakis a másikkal való dialógusban működik. Azaz előbb mindig a megnyílás, a befogadás, majd utána a kifejezés, a megosztás következik. Ez a művelet pedig felerősíti a befogadó szerepét és az általa megélt élményt, a befogadóra való vonatkoztatást. A befogadó és az applikáció hangsúlyossá válása pedig mindig is fontos előidézője volt a retorika felértékelődésének. A korábbi korok a szellemtudományokat tudományosságuk alapján értékelték. Gadamer szakított ezzel a szemlélettel, amikor a humanista forrásokhoz nyúlt vissza, és onnan olyan kritériumokat emelt át, amelyek egy speciális tudásformát eredményeztek. Így a gadameri tudásforma meghatározása alapvetően a humanista értékekhez kötődik, azon belül is a *sensus communis*hoz. Gadamer szerint Vico[627] „Az iskola tudós és bölcs ellentétére támaszkodik [...] tárgyi alapja [...] a szophia és a phronészisz fogalmi ellentéte, melyet elsőként Arisztotelész dolgozott ki, és a peripatetikus iskola a teoretikus életeszmény kritikájává fejlesztette tovább...”[628] Gadamer a továbbiakban ezt írja: „a gyakorlati és a teoretikus tudás régi arisztotelészi ellentéte érhető itt tetten,

[627] Ezeket az értékeket Giambattista Vico: *De nostri temporis studiorum ratione* (Korunk tudományának módszeréről) című munkájához kötődve értékeli. Angolul elérhető *On the Study Methods of Our Time,* Cornell University Press, 1990.

[628] Gadamer: *Igazság és módszer,* 37.

és ez az ellentét nem redukálható az igaz és a valószínű ellentétére. A gyakorlati tudás, a *phronészisz* másfajta tudás. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a konkrét szituációra irányul."[629] Így hát Gadamer átveszi Vico szemléletének azt a részét, mely szerint nem az elméleti tudás az elsődleges, és így nem is lehet a tudományokat elméletileg vizsgálni, hanem csak gyakorlati szinten. Itt mutatkozik meg az arisztotelészi gyakorlati filozófia szerepe. Vico természetesen már nem az skolasztika ellen harcol, hanem a modern természettudományos felfogással.[630] Ez utóbbinak erényeit nem vitatja, viszont igyekszik felmutatni korlátait. Így érkezik el a régiek bölcsességéhez, amelyre ma is nagy szükség van: „a *prudentia* (eszesség) és az *eloquentia* (ékesszólás) ápolása most, az új tudomány és a hozzá tartozó matematikai módszer mellett is nélkülözhetetlen. A nevelés célja még most is valami más: a *sensus communis* kiképzése, mely nem az igazból, hanem a valószínűből táplálkozik."[631] Továbbá hangsúlyozza, hogy ez a *sensus communis* nem egy általános, minden emberben meglevő alapképesség, hanem egy olyan érzék, amely képes közösségeket létesíteni. Szerinte „…az emberi akaratnak nem az ész elvont általánossága ad irányt, hanem az a konkrét általánosság, melyet egy csoport, egy nép, egy nemzet vagy az egész emberi nem közössége jelent. Ezért ennek a közös érzéknek a kiképzése döntő jelentőségű az élet számára."[632]

> A megértésnek és értelmezésnek, de éppígy a beszéd- és meggyőzésművészetnek az a célja és normája, hogy meggyőző és megvilágító legyen anélkül, hogy képes lenne bizonyításra. A megvilágító meggyőződéseknek és az általánosan uralkodó nézeteknek ezt a tág körét nem szoríthatja fokozatosan vissza a tudomány fejlődése – bármily nagy legyen is az –, hanem a kutatás minden új felismerését magába olvasztja, hogy azokat a maga számára igénybe vegye és önmagához idomítsa. A retorika mindenütt megjelenését semmi sem korlátozza. Csak általa válik a tudomány az élet társadalmi tényezőjévé […] A retorika alapvető funkcióját a társadalmi életen belül aligha vitathatjuk. Minden gyakorlati célú tudomány rá van utalva.[633]

> Megcsonkítjuk a retorika értelmét, ha pusztán technikának, sőt csupán a társadalmi manipuláció eszközének tekintjük. Valójában minden értelmes viselkedés egyik lényegi oldala. A retorikát már Arisztotelész sem tekhnének, hanem dünamisznak nevezi, olyannyira hozzá tartozik az ember általános meghatározásához.[634]

[629] Uo., 38.
[630] Művének első kiadása 1708-ban jelent meg.
[631] Uo., 38.
[632] Uo.
[633] Gadamer: Hermeneutika, 176.
[634] Gadamer: *Igazság és módszer,* 381–382.

A homiletika területén ezek a megállapítások szintén helytállóak. A homiletika tudománya, csakúgy, mint a többi tudomány, rendszerezetten épül fel, s így ennek a tudománynak is megvan a maga szabályszerűsége. Különösképpen a homiletika mint a prédikálás tudománya szükségszerűen kell hogy bírjon egy teológiai és egyben egy kommunikációs keretrendszerrel, amely meghatározza a prédikáció teológiai-elvi, tartalmi és formai minimumait. A humanista korszak bemutatásával kísérletet tettem arra, hogy megértsük a mai magyar református homiletika keretrendszerét. A reformátori homiletika nem csupán egyfajta formálódás időszakában volt ekkor, hanem egy szabályos – retorikus – paradigmaváltást hajtott végre azzal, hogy teljesen új alapokra helyezte a homiletika tudományát. Vagy, Thomas Khun szavait kölcsönözve, a homiletika terén a 16. században „tudományos forradalom" történt.

> Mindegyik tudományos forradalom elkerülhetetlenné tette, hogy a közösség elvesse a hagyományos tudományos elméletet egy vele összeegyeztethetetlen másik kedvéért, következésképpen mindegyik megváltoztatta a tudományos vizsgálódás számára hozzáférhető tények körét és azokat a kritériumokat, amelyek alapján a szakma eldönti, hogy mi tekinthető értelmes problémának és mi jogos problémamegoldásnak. Mindegyik úgy átalakította a tudományos képzelőerőt, hogy azt kell mondanunk: maga a tudományos munka színterét képező világ alakult át. Mindezek a változások az őket szinte mindig kísérő vitákkal együtt adják a tudományos forradalmak meghatározó sajátosságait. [...] Ez a magyarázata annak, hogy az új elmélet – bármilyen szűk legyen is az alkalmazásának a köre – ritkán vagy sohasem pusztán adalék a már ismerthez. Teljes feldolgozásához át kell alakítani a korábbi elméletet és újra kell értékelni az előző helyzetet.[635]

A tudományok fejlődése tehát szükségszerűen paradigmaváltásokkal jár. Ezek a paradigmaváltások pedig nem izolált módon történnek meg, hanem szervesen beágyazódnak az adott kor szellemtörténeti, filozófiai és társadalmi kontextusába. Ezért is született meg ez a munka, hogy a homiletika kommunikációs keretrendszerének tágabb kontextusát és változásait különböző korszakonként bemutassa.

A humanizmus korában a paradigmaváltás kiindulópontja az egyén és az egyén döntésének a középpontba helyezése volt. Köztudott, hogy a humanizmus megfelelő talajt biztosított a reformáció fejlődésének. De mit is jelentett ez a homiletikára nézve? Történt egy paradigmatikus változás, amely alapvetően határozta meg a 16. századi homiletikát. A humanista szellemiség talaján

[635] Thomas S. Khun: *A tudományos forradalmak szerkezete,* Budapest, Gondolat, 1984, 24–25.

újratájékozódó református teológia a skolasztikával szemben már nem spekulatív tudományként határozza meg magát, hanem alkalmazott, vagy pontosabban alkalmazandó tudományként. A reformátorok szerint minden öncélú vagy önmagáért végzett teológia messze áll a Biblia normáitól. A reformáció ezzel a felismeréssel visszatér az ősgyülekezeti normákhoz, melyek szerint az egyén lelki-szellemi fejlődése nagy hangsúllyal bír, mégpedig a Szentírásból merítve ahhoz minden szükséges jót. A keresztyének első századaiban a misszió, vagy durvábban fogalmazva, az „effektivitás" elsősorban az egyén fejlődésén, a magatartáson keresztül akár radikálisan is jelentkező (mártíromság) teológián múlott. Azaz kevésbé a hierarchikus rendet igazoló dogma, sokkal inkább az emberre, annak lelkiismeretére hatást gyakorló egyházi tanítás volt a középpontban. A humanista szempontrendszerbe ez a fajta szemlélet tökéletesen beleillett. Az a teológia a jó teológia, amely képes hatást gyakorolni az egyénre, azaz gyakorlati értelemben vett alkalmazható és hasznos tudást tud felkínálni. Ennek élettere pedig a beszéd, a nyelv, s azok szabályozó tudománya, a retorika. Ezért lett ennek a paradigmaváltásnak a közvetlen következménye az egyházi beszédek felértékelődése, amin keresztül Isten igéje a legrövidebb és a leghatásosabb módon tudott hatni az emberek életére. Azaz a humanista reformátorok a retorikusság eszményével teljesen tisztában voltak, s úgy tekintett rá, mint az Isten igéje hirdetésének természetes életterére. Ez a református retorikus paradigma azóta is változatlan, éppen ezért tudatosítása minden prédikátor számára elengedhetetlen.

FÜGGELÉK

Ahhoz, hogy az előbbiekben vázolt korszakok teljességében követhetőek legyenek, szükség van az adott kor retorikai elemzésére is. Így ebben a függelékben a tárgyalt korszakok retorikai és hermeneutikai gondolkodásának vázát, a retorika filozófiai alapvetésének összefoglalását, a retorika különböző megítélését summázom. Ez nem átfogó retorikatörténet, és nem hermeneutikatörténet, hanem a nagy korszakok közötti összefüggést kívánja bemutatni a retorika szempontjából. Azért nem a főszövegben helyeztem el az itt leírtakat, mert azok bizonyos értelemben nem kapcsolódnak a főtémához, ugyanakkor ettől teljesebb retorikatörténeti művek ma már magyarul elérhetőek. Mégis, mivel a retorika történetének, s ezáltal magának a fogalomnak a megítélése sem egyöntetű, fontosnak tartottam, hogy itt ebben a formában jelezzem, mit is értek én retorika alatt. Mivel ezt néhány oldalon nehéz összefoglalni, jobb megoldásnak tartottam, hogy röviden ugyan, de mégis összefüggéseiben érthetőbben összefoglalva egy függeléket készítsek. A főszöveg bizonyos pontjain erre a függelékre mutató utalásokat helyezek el.

A klasszikus görög retorika

A „legcsupaszabb" társadalmiság saját „brutalitását"[636] feltárva jelentkezett a nyugati civilizáció kezdeti időszakában a beszéd kutatásának tudománya, a retorika, mégpedig azért, hogy az elűzött földbirtokosok saját birtokaikat megvédjék, vagy visszaszerezzék – fogalmazta meg Barthes a retorika egyik kiindulópontját, hogy lássuk, a retorika nem csupán az esztétika, művészet vagy a történetírás kereteit határozta meg. Ugyanerről így fogalmaz Vígh Árpád:

[636] Roland Barthes: A régi retorika, fordította Szigeti Csaba, in Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei III,* Pécs, Jelenkor, 1997, 76.

A görög retorika megszületésének közvetlen kiváltó oka a demokráciának az arisztokrácia elleni politikai harca, valamint különféle földbirtokok önkényes elfoglalását követő vagyonjogi perek ösztönző hatása lehetett. Csak később vált belőle „gyakorlati tudomány", görög szóval *tekhné,* az antik civilizáció és egész klasszikus kultúránk egyik tartópillére.[637]

A kezdetek

A retorika tehát előbb a tulajdonjogi perek szükséges tudománya volt, mégpedig Kr. e. 485-re tehető az a kor, amikor Gelon és Hieron testvérpár szicíliai uralkodók lakosságcseréket és eltulajdonításokat hajtottak végre, hogy zsoldosaikat és az általuk képviselt arisztokráciát földhöz juttassák, míg egy felkelés el nem söpörte hatalmukat, miután megszámlálhatatlan perek sokasága következett teljesen új népbíróságok előtt, ahol mindenki saját maga ügyvédjeként lépett fel, hogy földtulajdonát visszaszerezze.[638] A retorikai beszédnemek közül így előbb kettő vált az oktatás részévé – itt most politikai és jogi beszédeknek nevezem őket (később bontom ki a témát részleteiben) –, értelem szerint leendő politikusok és jogászok számára.

Ha viszont oktatás, akkor oktatóra, illetve tananyagra is szükség volt. A retorika első tanárai a Kr. e. 5. századi görög világ vándorló tanítói, az ún. „szofisták". Iszokratésszel kezdve viszont a Kr. e. 4. században általánossá váltak a retorikai iskolák, és a görög-római világban a retorika oktatása a hivatalos oktatás részévé vált.[639] Cicero *Brutus* (46–48) című művében Arisztotelészt idézi, aki szerint Korax és Teisziasz volt az első szónoki elmélet megalkotója Szicíliában, a Kr. e. 5. század második negyedében.[640]

> Bizonyos ókori adatokból úgy tűnik, hogy a szürakuszai demokrácia létrejötte idején (Kr. e. 467) Korax a tanácsadó beszédet művelte, és nagy hatással alkalmazta a valószínűségen alapuló érvelést, továbbá leírta a hármas tagolású szónoki beszéd részeit: a bevezetést, az elbeszélést és a befejezést. Teisziasznak érdeme a törvényszéki beszéd leírása, és az, hogy a Korax feltárta három részhez még egy negyediket csatolt, a bizonyítást.[641]

[637] Vígh Árpád: *Retorika és történelem,* Budapest, Gondolat, 1981, 14.
[638] Jacob Burckhardt: *History of Greek Culture,* fordította Hilty Palmer, Courier Dover Publications, 2002, 294., valamint még l. Barthes: A régi retorika, 75., ill. *Pallas Nagylexikon,* Gellon címszó.
[639] Kennedy: *A New History of Classical Rhetoric,* 3.
[640] *Cicero vegyes munkái, rhetoricumok és philosophicumok,* 1. kötet, fordította Fábián Gábor, Pest, Lampel Róbert, 1865.
[641] Kennedy: *A New History of Classical Rhetoric,* 27.

Ebből azt látjuk, hogy a kezdetekben a retorika a szintagmák retorikája volt, azaz a beszédrészek tudománya, és még nem foglalkozott az alakzatok kérdésével, azaz nem tartozott az irodalom területéhez. Barthes úgy fogalmazta meg, hogy ekkor még a retorikát a „színlelt szó" jelentette, elkülönülve a „fiktív szótól", mely a költészet sajátja volt.[642]

A szó eredete a klasszikus görög nyelvben található meg, ugyanakkor különböző korokban más és más jelentés társult hozzá.

> […] a retorika a görög *rhétoriké* szóból ered, amely kétségtelenül Szókratész idejében, a Kr. e. 5. században lett használatos fogalommá, első említése pedig Platón *Gorgiasz* című művében található…[643]

> Mind a görög *rhétor*, mind a latin *orator, eloquens* és a magyar *szónok* főnév a szólni, beszélni, kimondani igére vezethető vissza (görög: *eiró*, latin *oro, eloquor*). […] Szakszóként a *rhétor* Arisztophanésznál fordul elő először (frg. 945), a *rhétoriké* pedig Platónnál, aki a rábeszélés mestereként határoztatta meg Gorgiasszal (*Gorgiasz* 453a), később pedig ő maga így definiálja a retorikát: „a lelkek irányítása beszédek révén" (*Phaidrosz* 261a).[644]

Gorgiasz

Fontos tény, hogy a retorika tudománya egyfajta ellenhatásként született meg, mégpedig a szofisták gyakorlatára való reakcióként Platón, majd pedig Arisztotelész munkáiban. Mielőtt az ő műveikre térek, az első szofisztika néhány tulajdonságát mutatom be. Gorgiasz (athéni követsége Kr. e. 427-re esett), aki Teisziasz tanítványa, majd Thuküdidész mestere volt, mint szofista a meggyőzést tartotta a retorika legfontosabb feladatának. Legnagyobb szerepe abban volt, hogy „a prózát bevitte a retorika fennhatósága alá, tudós beszédként, esztétikai tárgyként, legfelsőbb nyelvként, az irodalom őseként ismertetve el."[645] A később bemutatói beszédnemként ismertté vált forma kezdetben versbe szedett temetési beszédként volt ismert *(threnosz),* mely később egyfajta dekoratív prózává vált, melyből eltűnt a metrum és a zene. Gorgiasz ezt a díszítettséget vette kölcsön (vagy vissza) a költészettől, és építette be a prózába (például alliterációk, azonos hangzású szavak, metaforák, antitézisek, mondatszimmetriák stb. révén).

[642] Barthes: A régi retorika, 76.
[643] Kennedy: *A New History of Classical Rhetoric,* 3.
[644] Adamik – A. Jászó – Aczél: *Retorika,* Budapest, Osiris, 2005, 17.
[645] Barthes: A régi retorika, 76.

Gorgiasz tehát ezért fontos mérföldkő a retorika történetében, mert a figurák kidolgozását szorgalmazta, és „a retorikának paradigmatikus távlatot adott: rányitotta a prózát a retorikára, a retorikát pedig a stilisztikára."[646]

Gorgiasz szerint a meggyőzésre törekvő rétornak háromféle beszédben kell jártasnak lennie „...a természetbölcselők, a szónokok és a dialektikusok beszédében. A természetbölcselők a tudást, a szónokok a beszédben való jártasságot, a dialektikusok a helyes logikát biztosítják a számára, azazhogy a »kellőt mondja helyesen«."[647] E három közül a szónoki beszédnek volt ő a tanára, ún. vándor szofista, aki keresetért oktatta a meggyőzés művészetét. Erről mondja a következőket: egyetlen beszéd nagy tömeget gyönyörködtetett és győzött meg, mert művészien volt megírva, bár nem az igazságot mondta. (Gorgiasz: *Heléné magasztalása*, 13). Az ügy milyensége (igaz vagy hamis volta) sokszor nem is játszott szerepet a szofistáknál, azaz visszaéltek a retorika fegyverével, és a beszéd etikai szabályait figyelmen kívül hagyva úgy alkalmazták szónoki képességüket, az elsajátított *tekhnét*, mint egy technikai eszközt. „A szicíliai iskola legnagyobb veszélye abban rejlett, hogy hozzászoktatta az elméket a fülnek tetsző, külsődleges szépségek élvezetéhez, feláldozta a gondolatot a kifejezésnek, a tartalmat a formának, és még ezen belül is a racionális elemet a pusztán érzékinek."[648] A Kr. e. 4. század elején már nagy ellenszenv fogadta a szofisták tevékenységét, akik meggyőzési gyakorlatukkal tulajdonképpen megteremtették a lehetőséget arra, hogy a filozófiai alapokon nyugvó retorika megszülessen. Itt három nevet kell megemlítenünk, akik mérföldkőnek számítanak a retorika fejlődésének útján: Iszokratész (Kr. e. 436–338), Platón (Kr. e. 427–347) és Arisztotelész (Kr. e. 384–322).

Iszokratész

Iszokratész elévülhetetlen érdeme az oktatás ma is meglévő hármas szintjének megalkotása (alap, közép, felső), amelyet a művelődéstörténetben először az ő retorikai iskolájában láthatunk. Azzal, hogy a retorikát a felsőoktatás tárgyává tette, tulajdonképpen előkészítette azt a tudományos továbbfejlődésre, ami Platón és Arisztotelész munkásságának köszönhetően meg is történt. A tudományos retorika megalkotásában döntő szerepe volt annak, hogy e három szerző a retorikát elválaszthatatlanul a filozófiához kötötte, filozófiai tárgyként kezelte. „Iszokratész [...] *A szofisták ellen* című munkájában filozófiának nevezi a szónoki művészetet, és a nevelésnek filozófiai alapot akar adni."[649]

[646] Uo., 77.
[647] Adamik: *Antik stíluselméletek*, 22–23.
[648] Vígh: *Retorika és történelem*, 15.
[649] Adamik – A. Jászó – Aczél: *Retorika*, 29.

Platón

Platón a *Gorgiasz* és a *Phaidrosz* című munkájában foglalkozik a retorika kérdéseivel. A két mű megszületése között kb. 10-15 év lehet. Ez idő alatt jól láthatjuk Platón véleményének a továbbfejlődését is a retorika megítélésének kérdésében. *Gorgiasz* című művében Platón Szókratész szájába adja saját gondolatait, melyek saját magukért beszélnek. Egy summázó körülírás helyett álljon most itt egy hosszabb Platón idézet, melyben nagyon jól meglátszik az általa megfogalmazott feszültség a beszéd céljával kapcsolatban.

Gorgiasz

A szónoklás azon rábeszélés művészete, melyre, mint már mondtam, a törvényszék előtt és egyéb gyülekezetekben van szükségünk, rábeszélése tárgya pedig a jogos és jogtalan.

Szókratész

Én is gyanítom, Gorgiasz, hogy azt a rábeszélést és a rábeszélésnek ilyen tárgyát érted. [...] Mondhatjuk-e azt, hogy valamit „tudunk"?

Gorgiasz

Mondhatjuk.

Szókratész

Hát azt, hogy „hiszünk"?

Gorgiasz

Azt is.

Szókratész

Vajon egyet jelent-e a „tudunk" és a „hiszünk"? Egy-e a tudás és a hit, vagy különböző?

Gorgiasz

Véleményem szerint különböző, Szókratész.

Szókratész

Helyesen vélekedel. Azonnal fel is ismerheted őket, mert ha kérdezné valaki: „Van-e igaz és hamis hit, Gorgiasz?", azt hiszem, azt felelnéd: van.

Gorgiasz

Jól mondod.

Szókratész

S tovább? Van-e igaz és hamis megismerés?

Gorgiasz

Éppenséggel nincs.

Szókratész

Világos tehát, hogy a két dolog nem azonos.

Gorgiasz

Igazat beszélsz.

Szókratész

De azért rábeszélés kellett annak is, aki megtanult valamit, akárcsak annak, aki elhisz valamit?

Gorgiasz

Ez már úgy van.

Szókratész

Ha tetszik tehát, két fajtáját különböztetjük meg a rábeszélésnek: az egyik hitet kelt tudás nélkül, a másik tudást.

Gorgiasz

Úgy van.

Szókratész

Vajon melyik rábeszélést kelti a szónoklás a törvényszék előtt és egyéb helyeken a jogos és jogtalan körül? Azt-e, mely hitet ad tudás nélkül, vagy azt, amely tudást?

Gorgiasz

Világos Szókratész: azt, amely hitet ad.

Szókratész

A szónoklás tehát, úgy látszik, az elhitető rábeszélés művészete, nem pedig az oktató rábeszélésé a jogos és jogtalan ügyében.

Gorgiasz

Úgy van.

Szókratész

Ennélfogva, a szónok nem oktatja a törvényszéket és a tömeget arra, hogy mi a jogos, mi a jogtalan, hanem azt is, ezt is csak elhiteti velük. Annyi népet ily rövid idő alatt oly nagy dologra meg sem taníthatna.

Gorgiasz

Nem bizony.[650]

Később pedig Szókratész hivatkozik Gorgiasz szavaira: „Amikor te így szóltál, én úgy éreztem, hogy a szónoklás sohasem lehet igazságtalan dolog, hiszen beszédei mindig az igazságosság körül forognak. Midőn azonban később azt állítottad, hogy a szónok jogtalanul vissza is élhet a szónoklással, csodálkozni kezdtem, és úgy vélekedtem, hogy ezek az állítások nem egyeztethetőek össze."[651] Majd ismét néhány sorral később Platón rútnak nevezi a szónoklást, mert „a rosszat

[650] Platón: Gorgiasz, in *Platón összes művei I.*, fordította Péterfy Jenő, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 454b–455a.

[651] Uo., 461a.

rútnak nevezem"[652] adja Szókratész szájába. „Amit én nevezek szónoklásnak, az bizony nem valami szép dolognak a része. [...] Úgy vélem, Gorgiasz, oly foglalkozás, melynek a művészethez semmi köze, inkább csak agyafúrt, merész és az emberekkel ügyesen bánni tudó elmének a tevékenysége. A legfőbb benne a hízelgés."[653]

A *Gorgiasz* című mű megítélése nem egyértelmű. Van, aki – például Croiset – úgy gondolja, hogy Platón a retorikáról ír, sőt kiátkozza azt. Barthes úgy vélekedik, hogy Platón írt egy rossz és egy jó retorikát. A rossz retorika tulajdonságai a *Gorgiasz*ban olvashatóak.

Taylor vagy Lamb viszont nem a retorikát látja e dialógus fő témájának, mert ezt írja: „Élet és életmód a dialógus valódi tétje, nem a rétorika és értéke, pontosan úgy, ahogy az Államnak a tétje nem a különböző és egymással vetélkedő politikai-gazdasági rendszerek értéke és érdeme, hanem az igazságosság, a mértéktartás és az utolsó ítélet.[654] Vígh ezt írja: „Platón szerint az ékesszólás – a költészettel és a zenével ellentétben – nem az élvezet, hanem a közjó szolgálója. Célja nem a tetszés, hanem a társadalmi hasznosság."[655] Platón állítása szerint a retorika nem lehet *episztémé,* mivel tárgyi tudást nem tartalmaz, ezért *doxá*nak nevezi azt. Kétféle megalapozást lát a két irányultság mögött. A szofisták retorikája a logográfián alapul, amelynek tárgya a valószerű, az illúzió, a közvélemény.

Platón a jó retorikát a *Phaidroszban* fogalmazta meg, amikor a retorikát az igazság függvényévé tette. Ezzel Platón megalkotja a filozófiával való kapcsolatát, pontosabban a retorika helyét a filozófián belül találja meg. A jó retorika tehát a dialektikus retorika. A jó rétor pedig teljes, érdek nélküli és általános tudással rendelkezik. Ezt Platón pszichagógiának nevezte, ami nála azt jelentette, hogy a lelkek alakítása a szavak segítségével. A *Phaidrosz* című munkájában Platón már jóval árnyaltabb képet fest a retorikáról, és tudományosan rendszerezi annak feladatait. Olyan retorikát mutat be, amelyet már művészetnek lehet nevezni. A jó szónok rendelkezik a dolgok igazi ismeretével, melyet a filozófiai vagy dialektikai tudás révén ér el. Ez a dialektika, mely a beszélgetés révén jut el az igazi ismeretre és belátásra, ez a filozófus tudása. Ez a dialektika az igazi retorika. A jó szónoknak tehát a következőket kell a birtokolnia:

– „az alapvető feltétele minden jó és helyes beszédnek, hogy a szónok elméje világosan lássa az igazságot abban a kérdésben, amiről szólni akar."[656]

[652] Uo., 463d.
[653] Uo., 463a–b.
[654] Adamik: *Antik stíluselméletek*, 34.
[655] Vígh: *Retorika és történelem,* 15–16.
[656] Platón: *Phaidrosz*, 259e.

- „a sokféle szétszórt dolgokat együtt látva, egy fogalomba foglaljuk, és így minden egyes fogalmat meghatározva világossá tegyük, amit éppen fejtegetni akarunk", illetve „a fogalmat ismét fajokra tudja tagolni."[657]
- Ennek pedig feltétele: „hogy értelmesen tudjak gondolkodni és beszélni."[658]
- Ezek után arról beszél Szókratész, hogy ha az igazság ismerete a filozófia feladata, a fogalomalkotás pedig a dialektikáé, akkor mi a retorika feladata. Phaidrosz utal a retorikai kézikönyvekre, majd Szókratész felsorolja a beszéd részeit: „bevezetés", „elbeszélés", „bizonyítékok", „valószínű érvek", „sőt első- és másodrendű bizonyítások".[659]
- „milyen beszédekre van szükség: […] se nem hosszú, se nem rövid, hanem a tárgyhoz mért beszédre van szükség."[660]
- Szókratész szerint azonban ezek a dolgok csak előfeltételei a retorikának, nem jelentenek igazi retorikaelméletet. Szerinte az igazi retorika műveléséhez három dologra van szükség: „Ha megvan a természetes tehetséged rá, hogy szónok légy, jelentős szónok leszel, ha szerzel még hozzá tudást és gyakorlatot; ha ezek valamelyike hiányzik, annyiban tökéletlen leszel."[661]
- Ezek után Szókratész analógiába állítja az orvostudományt és a retorikát. Az előbbinek a testet kell ismernie, az utóbbinak a lelket. Egyik sem megismerhető a mindenség ismerete nélkül. A szónoknak tehát ismerni kell a lelkeket, kit hogyan tud meggyőzni (271d), illetve a „kellő pillanatot" is fel kell ismernie, hogy „mikor kell beszélnie és mikor kell hallgatnia. Ha mindezek megvannak, akkor szerzett igazi és tökéletes szónoki művészetet".[662]

Az igazi retorika célja tehát Platón szerint az interakció, a dialógus, a kapcsolatteremtés, az, ami összeköti a lelkeket a beszédfajtákkal. Platón nem foglalkozik az írással, hanem a párbeszéd lehetőségeit kutatja. Barthes szerint a mester és a fiatal tanítványa között történő párbeszédet az átlelkesítő szerelem hatja át, így „áterotizált retorikáról", „szerelmi párbeszédről"[663] van szó ezekben a dialógusokban. A dialektikus retorika kétféle mozgást végez. Egyrészt a részek felől a nagy általános és teljes rész felé felépítő mozgást, másrészt a nagy általános felől a már feloszthatatlan legapróbb rész felé tartó lebontó mozgást. A lefelé tartó mozgásban mindig két lehetőség adódik, amelyek közül a tanítványnak egyet választania kell. Ez viszi előre a mozgást, amely majd újra elágazáshoz vezet,

[657] Uo., 265d–e.
[658] Uo., 266b.
[659] Uo., 266d–e.
[660] Uo., 267b.
[661] Uo., 269d.
[662] Uo., 272a.
[663] Barthes: A régi retorika, 78.

majd újra stb. „E felosztáskedvelő retorika [...] nagyban hasonlít egy számítógépes programra: minden egyes választás meghatározza a következő alternatívát; vagy inkább a nyelv paradigmatikus szerkezetére hasonlít, ahol a binárisokat egy megjelölt és egy meg nem jelölt terminus alkotja: a megjelölt terminus viszi előre az alternációs játékot. [...] A platóni dialógusban a (tanítvány) válaszoló engedménye biztosítja a megjelölést: ez a mozgás előfeltétele."[664]

A végén Phaidrosz összegzi véleményét a felsorolt részletek hallatán: „Nagyon szépen kifejtetted mindezt, Szókratész, csak legyen is képes valaki eleget tenni neki." Mire Szókratész: „De szép dolog már vállalkozni is szép dolgokra és vállalni mindazt, ami azzal együtt jár."[665] Ezzel a gondolattal maga Platón is kifejezésre juttatja, hogy a jó retorika nem csupán az igazságra, de a legmagasabb rendű erkölcsiségre alapul. Ahogy később az „öreg" Cato megfogalmazza: *Vir bonus dicendi peritus*.

Arisztotelész

Platón tanítványa, Arisztotelész volt az, aki aztán a mestere által lefektetett filozófiai, lélektani és etikai alapelveken nyugvó retorikát részletesen kidolgozta *Rétorika*[666] című művében. Ugyanakkor az arisztotelészi retorika nem platóni retorika, amint az a következőkben részleteiben is látható lesz. Ugyanis Arisztotelész nem dialektikaként kezelte a retorikát, hanem a hétköznapi kommunikáció, a nyilvános beszéd mesterségeként. Ugyanakkor megkülönböztette a retorikát *(tekhné rhétoriké)* a poétikától *(tekhné poétiké).* Az előbbi a gondolatról gondolatra haladó beszéd *tekhnéje,* az utóbbi a képekről képekre haladó műalkotás szabályait adja elő. Ez a két rendszer alapjaiban szemben áll egymással, és ez az az oppozíciós tény, mely az arisztotelészi retorika sajátosságait adja. Aki ebben az oppozíciós rendszerben határozza meg a retorikáját, az mind arisztotelészi retorikát művel, akinél pedig a retorika beolvad a poétika rendszerébe, mint például a Quintilianust követő kor, a középkor irodalma vagy napjaink dekonstrukciós irodalmi elméletei, azok kilépnek Arisztotelész rendszeréből. Arisztotelész ugyanis elsősorban az érvelést emeli ki a retorika feladataként (a stílusnak egy fejezetet szentel). Az irodalmi retorika számára viszont nem a bizonyítás a döntő, hanem a figurák kompozíciója, a stílus problémája. Az arisztotelészi retorika nagy művelői közé tartozott Cicero és Quintilianus is.

Előbb Arisztotelész *Rétorika* című könyvét vizsgálom meg. A szerző bevezetőjében kiemeli, hogy a korábbi szerzők szónoklattanai a retorikának „csak

[664] Uo., 80.
[665] Platón: *Phaidrosz*, 274a–b.
[666] Arisztotelész: *Rétorika*.

kis részét dolgozták ki", amely részek viszont nem tartoznak igazán a tárgyhoz, inkább csak „kiegészítés"-jellegük van. Ezeket viszont „igen részletesen tárgyalják"[667]. Arisztotelész számára a retorika lényege a bizonyítás, mégpedig a logikai bizonyítás. A rétorika a dialektika[668] párja – írja a bevezetésben Arisztotelész. Mindkettő olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyeket valamiképpen minden ember egyaránt megismerhet, és nem tartoznak egy külön tudományhoz. Ezért többé-kevésbé mindenkinek köze van mindkettőhöz, hiszen bizonyos fokig mindenki megpróbál kijelentéseket bírálni és indokolni, védekezni és vádolni. A hétköznapi emberek egy része ezt ösztönösen teszi, más része gyakorlással szerzett készségből. Mivel mindkét út járható, nyilvánvaló, hogy e tárgyat lehet módszeresen is művelni, mert feltárható az oka annak, miért érnek el sikereket egyesek gyakorlással, mások ösztönösen. Abban pedig már mindenki egyetérthet, hogy ez a vizsgálat egy mesterség[669] feladata.[670] Gorgiásznál a retorika a meggyőzés mestersége, de Arisztotelésznél nem ez a retorika feladata, ő azt egy olyan mesterségként határozza meg, amely minden tárgyat a meggyőzéshez rendel hozzá, egy olyan képességként, mely fel tudja tárni adott helyzetben a meggyőzéshez szükséges érveket. „A retorika nem egy meghatározott tárgykörhöz kapcsolódik, hanem olyan, mint a dialektika, és az is nyilvánvaló, hogy hasznos. Világos továbbá, hogy nem az a funkciója, hogy meggyőzzön, hanem az, hogy feltárja minden téren a meggyőzés lehetséges módjait."[671] A legfontosabb kijelentések közül pedig az, hogy Arisztotelész a *tekhné*n nem tapasztalást ért, hanem egy, az alkotóerőben gyökerező eszközt, mely képes feltárni a meggyőzés módjait.

A retorika meghatározása után pedig osztályozza a bizonyítékokat, melyek lehetnek retorikán kívüliek (tárgyak, tanúk stb.) és nyelven belüliek.

> A beszéd által nyújtott bizonyítékoknak három fajtája létezik: az első a szónok jellemében van, a második a hallgatóságra tett hatásban, a harmadik pedig magában a beszédben […] Jellemünk által győzünk meg, ha a beszédet úgy mondjuk el, hogy az hitelt érdemlőnek tüntessen fel bennünket, mert a becsületes embernek általában minden téren jobban és könnyebben hisznek […] A hallgatóságon keresztül érjük el célunkat,

[667] Uo., 1354a.

[668] Augustinus mondja a dialektikáról: *Dialectica est bene disputandi scientia.*

[669] Adamik Tamás megjegyzése: egy *techné* (mesterség, művészet, gyakorlati „tudomány") sajátos jellegét olyan rendszer vagy módszer felfedezése biztosítja, mely megkülönbözteti azt az ösztönös ügyességtől. A retorikának megvan ez a sajátos vonása, és éppen ez az, amivel Arisztotelész a retorika *techné* jellegét bizonyítja, azaz a retorika képes feltárni a meggyőző beszéd szabályrendszerét. Arisztotelész a *technét* megkülönbözteti az *episztemét*től, az elméleti tudománytól.

[670] Arisztotelész: *Rétorika,* 1354a.

[671] Uo., 1355b.

ha beszédünk hat érzelmeikre; mert nem ugyanúgy ítélünk, ha bosszúsak vagy vidámak vagyunk, ha szeretünk vagy gyűlölünk. […] Magával a beszéddel győzünk meg, ha az adott ügyben rejlő hihető mozzanatok segítségével bizonyítjuk az igazságot […][672]

A könyv ennek megfelelően három részből áll:

- Az első könyv a retorika fogalmát határozza meg, majd a bizonyítékokat és a beszédfajtákat tárgyalja. Ez tulajdonképpen a beszélő, a szónok könyve.
- A második könyv a bizonyítékokat vizsgálja meg, mégpedig a szónok jelleme és az érzelmek szolgáltatta bizonyítékokat. Ez a pátosz területe, azaz a szónok és hallgató között kialakuló kapcsolatrendszer könyve.
- A harmadik könyv a stílus és a beszéd részeit veszi végig, azaz maga a beszéd könyve.

Arisztotelész e hármas felosztása – etosz, pátosz, logosz – azóta is folyamatosan megjelenik a retorikai rendszerekben mint az érvek feltárásának lehetséges helyei.

Arisztotelész nevéhez kötődik a három beszédfajta – a bemutató, a tanácsadói és a törvényszéki beszéd – meghatározása is, azaz a beszéd helyzetének, kontextusának figyelembe vétele, a később elnevezett „retorikai szituáció" már itt megjelenik. [673] A tanácsadói beszéd a jövőre irányul, és lehet rábeszélés vagy lebeszélés, célja hasznos vagy káros. A törvényszéki beszéd a múltba tekint vissza, és lehet vád vagy védőbeszéd, célja a jogos vagy jogtalan bizonyítása. A bemutató beszéd a jelenben történik, tárgya lehet dicséret vagy feddés, célja a szép vagy a rút bemutatása.

Arisztotelész a retorika feladatát abban látja, hogy tanácsokat adjon olyan helyzetben, melyben a hallgatóságnak nem adottak a feltételek a többféleképpen megítélhető és sokrétű ügy áttekintéséhez, illetve a következtetések levonásához. Csak akkor tanácskoznak az emberek, ha az ügy legalább kétféleképpen megítélhető, ahol nincs választási lehetőség, ott a retorikának nincs helye, azaz a természetes vagy szükségszerű dolgoknak nincs *tekhné*jük.

Ezután Arisztotelész megvizsgálja a bizonyítás eszközeit, mégpedig párhuzamosan a dialektikai kategóriákkal. Ahogy a dialektikában van indukció és szillogizmus, úgy a retorikában a példa megfelel az indukciónak, az enthüméma (csonka, valószínűségen alapuló szillogizmus) pedig a dialektika szillogizmusának. „Az enthümémát retorikai szillogizmusnak nevezem, a példát pedig retorikai

[672] Uo., 1356a.
[673] Uo., 1358b.

indukciónak. Mindenki bizonyítással érvel úgy, hogy vagy példát alkalmaz, vagy enthümémát; e kettőn kívül nincs más."[674] Az enthüméma fogalmát Arisztotelész *Első analitikájában* és a *Rétorikában* fejti ki. Az *Első analitikában* a következőket olvashatjuk:

> Az enthüméma valószínű tételekből és jelekből való következtetés. A valószínű tétel és jel nem ugyanaz, hanem a valószínű tétel egy általánosan elfogadott tétel, hiszen valószínű az, amiről tudjuk, hogy legtöbbször úgy történik, vagy nem úgy történik, vagy úgy van, vagy nincs úgy [...] A jel pedig egy bizonyító tétel akar lenni, amely vagy szükségszerű, vagy általánosan elfogadott, mert aminek létéről van szó, vagy aminek korábbi vagy későbbi, keletkezéséből keletkezett a dolog, az jele ama dolog megtörténésének vagy létének.[675]

A *Rétorikában* pedig a következőket találjuk az enthümémáról:

> Nos, enthümémákat valószínűségekből és jelekből alkotunk, ennélfogva szükséges, hogy e kettő közül az egyik egybeessék a lehetségessel, a másik a szükségszerűvel. Valószínű az, ami gyakran megtörténik; azonban nem egyszerűen ez, ahogy sokan meghatározzák, hanem az, ami másképp is lehetséges. Ez ugyanúgy viszonyul ahhoz, amihez képest valószínű, mint az általános a különöshöz. Az egyik fajta jel megfelel a különösnek az általánoshoz való viszonyának, a másik az általánosnak a különöshöz való viszonyának. A jelek közül azt, amelyik szükségszerű, bizonyosságnak nevezzük, annak, amelyik nem szükségszerű, nincs megkülönböztető neve.[676]

Tehát Arisztotelész ezen a ponton Platónhoz képest továbblép, és már nemcsak a konkrétan megismert igazságokat tekinti elfogadható kiindulópontnak az érvelésben, hanem a valószínűsíthető igazságokat is. Arisztotelész szillogisztikája tehát valószínű premisszákból, valószínű okokból, jelekből és példákból épül fel. Ennek a retorikának a célja, hogy a hallgatóság szintjén legyen képes mozogni, ezért fokozza le a biztosat a valószínűre, mégpedig arra a valószínűre, melyet a közvélekedés biztosnak fogad el. „Ez az, amiért *mutatis mutandis* és (történetileg) megőrzött arányaival együtt jól illeszkedik a mi tömegkultúránk termékeihez, ahol az arisztotelészi »valószerű« uralkodik, vagyis »az, amit a közönség lehetségesnek hisz«."[677] Ugyanakkor a racionalizmus lesz az a kor, amely élesen támadja majd ezt a fajta bizonyítási módszert, és teljes egészében elveti.

[674] Uo., 1356b.
[675] Arisztotelész: *Organon I.*, 2.27.
[676] Arisztotelész: *Rétorika*, 1357a–b.
[677] Barthes: A régi retorika, 82.

Arisztotelész megalkotta tehát az első tudományos és rendszerezett retorikát. Az utána következő írók ezt a rendszert bővítgették, találóan szólva stilizálták, de alapjában véve újat hozzátenni nem tudtak.

Klasszikus római retorika

Ad Herennium

Az első latin retorikai tankönyv megírása „A *C. Herenniusnak ajánlott Retorika*"[678] a Kr. e. 80-as évekre tehető. Ezt a művet Cornificiusnak tulajdonítják, de vannak, akik Cicero munkájaként olvassák. Szerzőssége tehát kétes, de jelentősége nagy, hiszen nyomon lehet benne követni az Arisztotelésztől terjedő időszak retorikai fejlődését. A Kr. e. 1. századig a legteljesebb és legaprólékosabban kidolgozott retorikai rendszert adja elénk ez a könyv. Cornificius nagyon szűkszavúan határozza meg a retorika fogalmát, inkább a rendszerre és a stílusra helyezi a nagyobb súlyt. Kiemel azonban két dolgot: a gyakorlat fontosságát és a retorika törvényektől való függését.

> [...] egyre figyelmeztetlek: az elmélet gyakorlat nélkül nem sokat ér; ebből megértheted, hogy az ilyenfajta tanításokat a gyakorlatban kell alkalmazni. A szónoknak az a feladata, hogy a szokások és a törvények által a polgárok érdekében szabályozott dolgokról tudjon beszélni, és amennyire lehetséges, vívja ki a hallgatóság helyeslését.[679]

A könyv négy részből áll: az első három az anyaggyűjtést, a felosztást, az előadásmódot és a memóriát tárgyalja, míg a negyedik a stílust. A negyedik rész – mely terjedelemben majdnem megegyezik az első három résszel – jellegzetessége, hogy a szakmai részleteket a szerző görögből fordította le, de saját (római) példáival illusztrálja azokat.[680] A könyv latinságát jól példázza az is, hogy az összes ismert retorikai *terminus technikus*t lefordítja latinra, ezek közül némelyik (például a *metafora, translatio*) nem honosodott meg. A mű jelentős hosszúságú negyedik része a stílussal foglalkozik, és már ez is mutatja, hogy a latin retorikák meghatározó eleme az *elocutio* lesz. A stílus „részletes kifejtése azért bír különös jelentőséggel, mert azt mutatja, hogy a Kr. e. 2/1 század fordulóján Rómában már tudatosan törekedtek a művészi formára mind a szóválasztásban,

[678] Cornificius: *A szónoki mesterség, A C. Herenniusnak ajánlott retorika,* fordította Adamik Tamás, Budapest, Magyar Könyvklub, 2001.
[679] Uo., 1. I–II.
[680] Uo., 4. I. 1, 77.

mind a szófűzésben".[681] Ebben a műben jelenik meg a három stílusnem, melyeket majd Cicero fejleszt tökélyre. „Három stílusnem van – én formának nevezem […] az egyik a fennkölt, a másik a közepes, a harmadik az egyszerű."[682]

Cicero

Cicero (Kr. e. 106–43) az egyik legnagyobb szónok, aki a retorikát nemcsak a könyv lapjain, hanem a gyakorlatban is rendkívül magas szinten művelte. Azt a rendszert, amelyet Cornificius megalkotott, Cicero tovább gazdagította és tökéletesítette. Több művében is vissza-visszatér a szónoklás tudományára, mint például: *De inventione, De oratore, Orator,*[683] *Brutus.*[684] Munkásságának végső szakaszában írta meg a római retorikatörténetet, a *Brutus* című munkáját, míg a tökéletes szónokot az *Orator* című művében állítja elénk.

Ez utóbbi egy könyvből áll, melyet Brutusnak címez. Bevezetőjében, mely meglehetősen hosszú, saját szavai szerint nem egy már létezett szónokról formázza meg a tökéletes képet, hanem eszményi szónokot lát maga előtt: „így látjuk a tökéletes ékesszólás eszményképét is lelki szemünkkel, így keressük annak visszhangját fülünkkel."[685] Cicero kifejti, hogy tökéletes szónok nem létezik a gyakorlatban, mert vannak, akik a dolgok, mások pedig a szavak titkait kutatják. Antoniusra hivatkozik, aki jó szónok volt, de magát nem sorolta az ékesen szólók közé, mert benne is élt egy eszmény a tökéletes szónokról, amelyet ő sohasem ért el.

Cicero Platón és Arisztotelész alapjaira épít. Nem pusztán a valóságos és eszményi kategóriák elkülönítésével, hanem azzal is, hogy „filozófia nélkül senki sem válhat jó szónokká".[686] Amíg a szónok nem érti meg azt, amit el kell mondania, vagy egyszerűen tudatlan az égi és földi tudományokban, addig nem lehet szónok.

> Valóban, a filozófusok tudománya nélkül nem tudjuk megkülönböztetni valamely dolog nemét és faját, sem magát a dolgot meghatározni és kifejteni, sem osztályokba sorolni; nem tudjuk megítélni, mi az igaz, mi a téves, sem a következményeket felismerni, sem az ellentmondásokat észrevenni, és a kétes dolgokban dönteni. […] És e sokféle tárgykör: az élet, a kötelességek, az erény, az erkölcsök alapos ismerete nélkül ugyan szónokolhat-e, megérthet-e valamit bárki is?[687]

[681] Uo., 139 (Utószó).
[682] Uo., 4. VIII. 11, 84.
[683] Cicero: A szónok, fordította Kárpáty Csilla, in *Cicero válogatott művei,* Budapest, Európa Könyvkiadó, 1987, 203–286.
[684] *Cicero vegyes munkái, rhetoricumok és philosophicumok,* 1. kötet, fordította Fábián Gábor, Pest, Lampel Róbert, 1865.
[685] Cicero: A szónok, 3.
[686] Uo., 4.
[687] Uo., 4.

Majd később visszatér erre a kérdésre: „Azt akarom ugyanis, hogy a szónok előbb ismerje tárgykörét, amelyről szólni kíván, és ez művelt hallgatóságához legyen méltó, csak azután gondolkodjék azon, mily szavakkal, hogyan mondja el."[688]

A retorika rendszeréről nagyon röviden ír Cicero. Az anyaggyűjtésről és a felosztásról a 16–18. részekben, *A szónok* című művében. Majd következik a könyv hátralévő része – a 19–71. fejezetek –, melynek egésze a stílusról szól. Ebből az „aránytalanságból" is arra következtethetünk, hogy Cicero szerint a tökéletes szónokot a tökéletes stílus teszi. „De határozzuk meg immár a tökéletes szónok és a valódi ékesszólás mibenlétét. Már maga a név is elárulja, hogy ebben az egyben, vagyis a szónoklásban a legkiválóbb; a többit ez mind magában rejti. Nem a beszéd tárgyának megválasztásáról, elrendezéséről vagy az előadásmódról kapta nevét a szónok – noha mindezt felöleli a szónoki beszéd –, hanem az ékesszólásról nevezték el görögül *rhétor*nak, latinul *eloquens*nek (ékesszóló)."[689] Cicerónál a szónoklás helyszíne a fórum. Ezért is különbözteti meg a nagy filozófusok beszédeit a szónoklástól, mert „a filozófusok beszéde nyugodt, az árnyas csarnokokat kedveli". Sőt, még a szofisták sem érik el a szónoki eszményt, stílusuk inkább a történetíráshoz áll közelebb. Igazi szónok tehát

> az lesz, aki a forumon és a közügyeket érintő kérdésekben meggyőzően, fület gyönyörködtetően, megindítóan beszél. A meggyőzés alapvető feltétele a szónoklatnak; a gyönyörködtetés kellemes; a lelkek megindítása maga a győzelem. […] Csakhogy ahányféle a szónok feladata, annyiféle a stílus is: egyszerű a bizonyításban, mérsékelt a gyönyörködtetésben, magával sodró erejű a lelkek megindításában. […] Biztos ítéletre és a legkiválóbb képességekre van szüksége a szónoknak ahhoz, hogy megfelelően alkalmazza, mintegy összevegyítse e három különféle stílust, először is eldönti, hol mire van szükség, és azután úgy tud majd szólani, ahogy az ügy megköveteli. […] Ámde az ékesszólásnak is, mint minden egyébnek, a bölcsesség az alapja.[690]

E hosszabb idézet gondolatai Augustinus retorika-homiletikai vizsgálatánál szerepelnek.

Cicero retorikáját jellemezve azt mindenképpen ki kell emelnem, hogy, bár mindent Arisztotelésztől vesz át, mégis leépíti annak intellektualitását, rendszerét. Cicero a természetesség híve, az ízlésre alapozza tanításait és az egész oratoriát. Augustinus is követi ebben a szemléletében Cicerót, amikor a keresztyén szónok esetében tulajdonképpen a szabályok fölé emeli a bölcsességet és a szeretetet, mint a meggyőzés két legfontosabb elemét. Ugyanakkor Cicero

[688] Uo., 34.
[689] Uo., 19.
[690] Uo., 21.

tevékenysége alatt válik a retorika igazán rómaivá (l. *Brutus* című műve), valamint a kultúra és a politika szoros egybefonódása tapasztalható meg az ő munkásságában. *Summa summarum,* ahogy azt a közemlékezet is őrzi, Cicero szinte eggyé vált stílussal, ő virágoztatta fel igazán az *elocutió*t.

Quintilianus

Nemcsak a római, hanem az egész antik kor retorikája Quintilianus (Kr. u. 35–100) munkájában, az *Institutio Oratoriá*ban[691] érte el csúcspontját. Nem egyszerűen a leghosszabb, de a legrészletesebb klasszikus retorikai művet forgathatjuk kezünkben. Még az arisztotelészi rendszeren belül gondolkodik, de munkássága már hidat képez a második szofisztika időszakába. Hivatásos rétor volt, fizetését az államtól kapta, saját idejében nagyon tisztelték, majd később feledték. A 4. századtól újra felfedezték, és többek között Luther is nagyon kedvelte.[692]

Quintilianus elvitatja Gorgiasztól, Platóntól, sőt még Cicerótól is, hogy a retorika egyetlen célja csupán a meggyőzés lenne. Szerinte sok más eszközzel is meg lehet győzni bárkit, például pénzzel, tekintéllyel vagy akár tekintettel is, és ha ez így van, akkor a meggyőzés nem lehet tökéletes célja a retorikának, ha valaki (csaló, kéjelgő) szavak nélkül is eléri ugyanezt a hatást. Ugyanakkor Arisztotelész *Retorikájára* pedig azt mondja, hogy mit ér a feltalálás *(inventio),* ha nincsenek hozzá szavak, melyekkel el tudnánk azokat mondani. Quintilianus szerint a retorika „nem egyéb, mint a cél irányos beszélés tudománya [...] legfőbb végcélja a cél irányos beszéd lesz."[693] Ezt a mondatot – *rhetoricen esse bene dicendi scientiam* – a mai fordítások Szenczy fordításától kissé eltérően a „jó beszélés tudománya"-ként adják vissza. Így fordítja ezt a nemrégiben megjelent új Quintilianus-fordítás is: „a retorika a jól beszélés tudománya [...] Ha ezt a meghatározást elfogadjuk, egyúttal az is nyilvánvalóvá válik, mi a retorika legfontosabb és végső célja, amit a *telosz* szó jelent, és amire a művészet minden erejével törekszik, mert ha a retorika a jól beszélés tudománya, legfontosabb célja is maga a jól beszélés."[694]

Quintilianus kitágította a retorika határait, ahogy az előző idézetben olvashattuk is, hiszen nem a meggyőzést tekinti a retorika feladatának, hanem a „beszél" igét használja helyette.[695] Ennek a kitágításnak már az ókorban jelentkező hatása

[691] *Marcus Fabius Quintilianus utasítása az ékesszólásra,* fordította Szenczy Imre, Eger, Érseki Lyceum, 1856.
[692] Barthes: A régi retorika, 85.
[693] Quintilianus utasítása az ékesszólásra XV. 39.
[694] Quintilianus: *Szónoklattan,* XV. 38, 188.
[695] Adamik – A. Jászó – Aczél: *Retorika*, 18.

volt, mégpedig az, hogy a retorika nem csupán művészet *(tekhné)*, ahogy Arisztotelész állította, hanem egyszerre tudomány *(episztemé)* is. Itt Quintilianus a sztoikusok megközelítését vette figyelembe, mely szerint a tudományoknak és a művészeteknek ugyanaz a tárgyuk, csak a megközelítés módja különbözik. Ennek a kétféle megközelítésnek aztán az újkorban követhetjük tovább az utóéletét.

Quintilianusnál a beszéd mint cselekvés nagyon szorosan kapcsolódik az etikához. Az író szerint a nevelést, azaz a jó rétor felnevelését már csecsemőkorban el kell kezdeni. Oktatási rendszere háromlépcsős. Csecsemőkorban a dajka felelőssége, hogy tiszta beszédet halljon a gyermek. Hétéves korától a tanítvány a *grammaticus*hoz kerül, akitől előbb előadásokat hallgat a költészetről, majd maga is kisebb felolvasásokat tart, szerepeket tanul be. Ezután következnek a *narratio* és a *declamationes* gyakorlatai, melyek során előbb az elbeszélés műfaját, majd pedig már szinte a műalkotás gyakorlatát sajátítják el a hallgatók. Ez a képzés egy az egyben a szóra építi fel a pedagógia rendszerét. Beszélni tanítani, ez Quintilianus célja.

A beszélés tanítása pedig a jó beszéd (és a jól beszélés) érdekében történik. Etika nélkül nem lehet szónokot nevelni, mert egyszerűen nincs olyan ügy, amelynél az erkölcs ne játszana nagyon fontos szerepet. Quintilianus ebben látja az egész retorika lényegét. A jól beszélés tudománya azért fontos, mert magába foglalja a beszéd minden erényét, ugyanakkor a szónok erkölcsösségét is, mivel jól beszélni csak erkölcsös ember képes. „A Quintilianus elfogadta definícióban tehát a jó *(bene)* két jelentésben szerepel: egyfelől a beszéd igazságos, tisztességes voltát emeli ki, másfelől szakmai értelemben vett jóságát, megfelelőségét, azaz már a retorika meghatározásában kiemeli annak nyelvi, stilisztikai fontosságát."[696] Quintilianus művében a feltárást és a stílust hangsúlyozza. A 8. könyv előszavában ír arról, hogy az egész beszéd szavakból és gondolatokból épül fel. A gondolatokkal a feltárás (anyaggyűjtés) foglalkozik, a szavakkal a stílus. Ez is mutatja, hogy számára a legfontosabb a gondolat, és annak formája a szó, a többi mind másodrendű dolog. Ezzel a gondolatával, illetve a 8–9. könyvben megfogalmazott *elocutio* tanával Quintilianus lerakja az írás elméletének alapjait. A 10. könyv annak szól, aki írni szeretne. Ebben éri el az arisztotelészi retorika a saját határát. Hiszen ezzel az elgondolással, mely szerint a retorika a beszéd és az írás tudománya is egyben, a retorika az irodalom területén találja magát. Itt feloldódik az arisztotelészi ellenállás retorika és poétika között, ezután már nem csupán tantárgy (bár a legfelsőbb szinteken oktatják), hanem művészet, mégpedig az írás művészete. „Tulajdonképpen már a Római Köztársaság végén,

[696] Adamik: *Antik stíluselméletek*, 211.

tehát abban a korszakban, amelyre Tacitus a beszéd hanyatlásának kezdetét teszi, átalakult a stílusfordulatok retorikájává, és ezzel hozzájárult az irodalom megszületéséhez."[697]

Második szofisztika

Újretorikának vagy második szofisztikának a Kr. u. 2. és 4. század közötti békeidő irodalmi esztétikáját nevezik. A mozdulatlan társadalom ökumenikus kulturális vonásai ugyanúgy voltak jelen a központi részeken, mint a birodalom végpontjain. Ugyanazt a retorikát művelték Görögországban, Rómában, Afrikában és Kis-Ázsiában. Ez az összbirodalmi irodalmi esztétika két alapra helyezkedett Barthes szerint:

- a szofisztikára, ugyanis főleg kis-ázsiai rétorok, Gorgiasz követőiként tekintve magukra, a szofisztika gyakorlatát űzik (ott akkor már nem pejoratív értelemben);
- a retorikára, mely átsző mindent, és nem áll ellentétben más *tekhné*vel, sőt el is veszíti *tekhné* jellegét és az általános kultúra, nemzeti oktatás letéteményesévé válik.[698]

Így történhetett meg tehát, hogy a második század elejétől a római arisztokrata családok ifjú tagjai a görög rétoroktól tanulták a retorikát. Vagy a tanoncok utaztak az akkori görög világba, hogy gyakorolhassák azt, mivel görög tudományként tekintettek a retorikára, vagy pedig görög rétorok mentek Rómába, hogy ott oktassanak a római retorikai iskolákban.[699] Az oktatás rövid ideig, két évig tartott, és már a kezdetekben a nyelvi gyakorlatokra helyezték a legnagyobb hangsúlyt, elhanyagolva a filozófia, a történelem, a jog és más egyéb, a retorikát megalapozó tudományok alapos tanítását. A fiatal gyermekeknél a *suasoriae*t alkalmazták a meggyőző beszéd gyakoroltatásával *(deliberitivum),* az idősebbeknél pedig a *controversest (iudiciale).*[700] Cicerót például korábban nem engedték ilyen római retorikai iskolába, mert a „tekintélyes tudós hozzátartozói és ismerősei úgy vélték, hogy a görög retorikai gyakorlatokkal jobban lehet fejleszteni az észbeli képességeket, mint a latinnal."[701] Ahogy Corbett fogalmaz: „Ezeknek a második századi

[697] Philippe Breton: *A manipulált beszéd,* Budapest, Helikon, 2000, 170.
[698] Barthes: A régi retorika, 89.
[699] Maurice Croiset: *A görög kultúra,* fordította Dr. Révay József, Budapest, Holnap, 1994, 261–262.
[700] Barthes: A régi retorika, 83.
[701] Cornificius*: A szónoki mesterség,* 134.

szofistáknak a hírneve aztán hamar megromlott, mivel visszaéltek hivatali előjogaikkal és teljesen meghamisították saját tudományukat. A szofisták célja az volt, hogy elkápráztassák hallgatóságukat, ahelyett, hogy meggyőzték volna. A hatás kedvéért felhasználták a stílus és az előadás minden trükkjét."[702]

A klasszikus kor legismertebb retorikusainak munkái alapján az antik retorika rendszere a következőképpen vázolható fel.

Az antik retorika területét négy részre oszthatjuk: a szónoki beszéd részei, a szónok feladatai, a szónoki beszéd fajai és a perügyvitel jogi vonatkozásai.[703]

A szónoki beszéd hat részét különböztették meg:

- bevezetés (*prooimion – exordium* vagy *printipium*) – célja az érdeklődés megragadása, a jóindulat felkeltése, a téma bevezetése;
- elbeszélés *(diégésis – narratio)* – a tényállás rövid, érthető ismertetése, a helyszínek, időpontok és a szereplők bemutatása;
- kitérés (*egressus* vagy *digressio, excursus*) – nem mindig használt elem, helye sem állandó. Célja, hogy pihentesse a hallgatót, lejárassa az ellenfelet vagy érzelmi hatást gyakoroljon;
- tétel és felosztás (*propositio, partitio* vagy *divisio*) – amit a későbbiekben bizonyítani kíván a beszélő, azaz amivel ő egyetért, vagy nem ért egyet, az egész beszédnek a lényege;
- bizonyítás (*pistis – probatio, argumentatio* vagy *confirmatio*) – a tételt bizonyító érvek logikus bemutatása;
- cáfolás (*confutatio, reprehensio* vagy *refutatio*) – az ellenérvek helytelenségének bemutatása (a bizonyítás és a cáfolás egy részben is szerepelhet, vagy párhuzamosan is haladhat);
- befejezés (*epilogos – conclusio* vagy *peroratio*) – lezárás, összegzés, érzelmileg is elfogadtatni a hallgatókkal azt, amit értelmileg már igaznak fogadnak el;

A szónok feladatait a következőképen határozta meg a klasszikus retorika:

- feltárás *(heuresis – inventio)* – azaz egy adott üggyel kapcsolatban az anyag egybegyűjtése, az indítékok feltárása, az ügyállás meghatározása, „a meggyőzés lehetséges módjainak feltárása" *(ethos–pathos–logosz),* a megoldások megtalálása;
- elrendezés *(taxis – dispositio)* – a feltárt anyag logikai elrendezése, strukturálása (l. a beszéd részei);

[702] J. Edward Corbett: *Classical Rhetoric for the Modern Student,* New York, Oxford University Press, 1971, 603.

[703] Adamik – A. Jászó – Aczél: *Retorika,* 34.

- megfogalmazás *(lexis – stilus, elocutio)* – a formába öntés, nyelvi megfogalmazás;
- emlékezetbe vésés *(mnémé – memoria)* – a leírt beszéd megtanulása;
- előadás *(hüpokriszisz – pronuntiatio)* – a beszéd elmondásának minden eleme.

A retorika három beszédfajtát különböztetett meg, amelybe a szónoki beszédek besorolhatóak voltak. A beszéd részei és a szónok feladatai a különböző beszédfajták esetén változtak. A beszédfajták a következők:

- bemutató *(epideikton – demonstrativum)* – valamely személy dicséretét vagy elmarasztalását adta elő, amikor tisztségre jelölték, kitüntették, ünnepelték vagy éppen temették. E beszéd a mindenkori jelenre vonatkozik elsősorban;
- tanácsadó *(szümbuleutikon – deliberativum)* – ezt a beszédfajtát legtöbbször a politikai kérdéseknél vették igénybe. Célja, hogy rábeszélje valamire, vagy lebeszélje valamiről a hallgatót pozitív és negatív érvek felsorakoztatásának segítségével. Ez a beszédfajta a jövőre irányult, hiszen a beszéd hatása a jövőben érvényesül;
- törvényszéki *(dikanikon – iudiciale)* – a peres eljárásokhoz kapcsolódott, a vádat vagy a védelmet képviselte. Ez a beszédfajta a múltra vonatkozott, hiszen a már megtörtént eseményeket vették elő a célból, hogy helyes ítéletet hozzanak.
- „A fenti témakörök tárgyalását befolyásolta az ügyállás (görögül: *sztaszisz*, latinul *status, constitutio*) tana, melyet Hermagorasz dolgozott ki [...] Négy fajtája van:
  - következtetésen *(coniecturalis)*;
  - meghatározáson *(definitiva)*;
  - jogosságon *(legitima)*;
  - kifogáson *(translatio)*

  alapuló ügyállás van."[704] Az ügyállás alapvetően befolyásolja a védő- és a vádbeszédek felépítését és érvelési rendszerét.

[704] Uo., 36. l. még Cornificius: *A szónoki mesterség,* 1. XI–XV., 17–21.

Retorika a középkorban

Quintilianus retorikai tankönyve jelentette a klasszikus retorika csúcspontját. Az őt követő két évszázadban a retorika tudománya – legalábbis klasszikus értelemben véve – uralkodott, de nem fejlődött tovább. Ennek okai részben a római császárság társadalmi berendezkedésében kereshetőek. A császárság, majd később a feudális társadalmak kora nem biztosított olyan megfelelő lehetőséget a közérdekű, meggyőző beszéd virágzásának, mint azt tették a szabad görög városállamok évszázadokkal korábban. Ez például az egyik oka annak is, hogy a római retorika a stílus kidolgozására lényegesen nagyobb súlyt helyezett, mint a szónok többi feladatának kiemelésére. De másik okként megjelenik az is, hogy az iskolák tananyagaiban a retorika oktatásának mennyisége és ezáltal minősége is csökkent. Például megváltozott a felsőoktatás tananyaga: míg az ókorban a retorika adta a legmagasabb szintű oktatás anyagát, addig ezt a középkorban felváltotta elsősorban a teológia, a jog és az orvostudomány. A retorika az alapképzésben kapott helyett a triviumon[705] belül. Ez egyszerre siker és kudarc is egyben. Siker, mert a középkor korai szakaszában a grammatikával és a logikával szemben uralja az oktatást, és kudarc, mert csak itt kap szerepet a társadalmon belül.

A középkor (500–1400) retorikája nagyon színes. Adamik szerint egyrészt eddig még részben feltérképezetlen, de valahol könyvtári polcokon szunnyadó források fogják gazdagítani a mai ismereteket. Másrészt, a csaknem ezer év alatt a társadalom viszonyulása a retorikához sokszor gyökeresen megváltozott, így ennek megítélése nem mindig egységes. Bár az antik és a középkor választóvonalán, a 4. és 5. század mezsgyéjén, a retorika alászállásának időszakában kiemelkedik egy hajdani szónok, az akkor már keresztyén Augustinus (a következő fejezetben, a homiletikát tárgyaló részben térek ki részletesen rá), akinek munkássága nagy hatást gyakorol mind a középkori retorikára, mind a teológia tudományának kialakulására, sőt a két tudományág kapcsolatára, a keresztyénség távolságtartása a retorikával mint pogány tudománnyal kapcsolatban mégsem volt ismeretlen. A 12. században viszont, amikor a retorika teljesen háttérbe szorult, a grammatika és a logika vívja a maga csatáját, mely különböző iskolák vetélkedése révén volt tapasztalható. A párizsi iskola a teológiai filozófiát

[705] *Septem artes liberales:* a szóval, szöveggel foglalkozó *trivium* tárgyakon belül a retorika, grammatika és a dialektika található, melyek a középkori felsőoktatás első négy évének tananyagai voltak, és baccalaureátusi fokozatot eredményezett, míg a természettudományos *quadrium* tárgyaihoz az asztronómia, aritmetika, geometria és a zene tartozott, melyeket három év alatt sajátítottak el a hallgatók, és mester fokozatot jelentett számukra. l. Corbett: *Classical Rhetoric,* 603.

hangsúlyozta, melyet *sacerdotium*nak neveznek, a chartres-i iskola az irodalmi grammatikát. A logikát előtérbe helyező iskolák a retorikára mint pogány tudományra tekintettek, vagy pedagógiai alapon feleslegesnek tartották.

> Joannes Saresberiensis (Salisburyi János 1115/20k.–1180), az úgynevezett chartes-i iskola kiválósága Cornificius-követőknek nevezi ezen irányzat követőit, akik azt hirdették, hogy a természet megtanít mindenkit beszélni, ezért fölösleges retorikával foglalkozni, helyette a filozófiát kell tanulmányozni. Velük szemben János hangsúlyozza, hogy a retorika az etika és a kultúra letéteményese, és arra tanítja meg az embereket, hogy megfelelően kifejezésre juttassák szándékukat, és kölcsönösen megértsék egymást.[706]

A grammatika és a logika vitájából aztán a logika került ki győztesen, és ez határozta meg a filozófiai gondolkodást a 15. századig. A retorika nem tűnt el teljesen, a középkor oktatásában továbbra is megmaradt, de nem benne csúcsosodott ki a felsőoktatás. Egyaránt befolyásolta a tudományos és szépirodalmat, de rányomta bélyegét a kancelláriai hivatalos iratok struktúrájára és hangnemére is. A retorika ókorban betöltött szerepe tehát, – amikor az élő és nyilvános beszéd tudománya és gyakorlata volt –, háttérbe szorult a középkorban a levélírással *(ars dictaminis)* és oklevélszerkesztéssel szemben. „A levél és egyéb hivatalos dokumentumok írása az ars notaria (jegyzői tudomány) területéhez tartozott, és sajátos »hivatalos« stílust teremtett meg, melynek fontos követelménye volt a világosság, az illőség…"[707] Tulajdonképpen „A múlt irodalmi rendszerének a jelen sajátos szükségleteit kellett szolgálnia, az ókori hagyomány továbbélésének az érett középkorban nem volt egységes története, hanem az azt aktualizálva felhasználó területek szerinti részrendszerekben fejlődött tovább."[708]

Az egyetlen helyet, ahol a retorikát gyakorlatban (hallhatóan) is művelhették, a templomok szószékei jelentették. A kora középkor prédikációs formáját a homília adta meg, de jelentékeny homiletikai mű Augustinus munkássága után csaknem nyolc évszázadon át nem jelent meg.[709] Csak a 13. században találkozunk olyan homiletikai írásokkal, melyek a virágzó skolasztika új stílusát, a textusból kiinduló igehirdetés, a „thematikus" sermó megalkotásának szabályait és példáit adják elő.

A klasszikus retorika tudománya itt azonban mégsem tudta kielégíteni az efféle skolasztikus prédikációs gyakorlat igényeit, mivel az egyházi beszéd céljai merőben különböztek az antik szónokok céljaitól. Emellett természetesen az anyag is

[706] Adamik – A. Jászó – Aczél: *Retorika,* 131.
[707] Uo., 135.
[708] Kecskeméti Gábor: A prédikáció műnemi besorolása és a prédikációelméleti gondolkodás korszakai, in Kecskeméti Gábor (szerk.): *Tarnai Andor emlékkönyv,* Budapest, Universitas, 1996. 144.
[709] Murphy: *Rhetoric in the Middle Ages,* 284–285.

teljesen eltért a klasszikus retorikai tankönyvek által felkínált anyagoktól. Bár Murphy szerint[710] ezek a munkák már nagyon árnyaltan foglalkoznak a forma, a tagolás és a stílus kérdésével, mégsem tesznek egyetlen utalást sem arra, hogy a klasszikus retorika bármilyen szabályszerűségét átvették volna. Szükséges volt tehát, hogy az egyházi prédikáció megfelelő elméletet kidolgozzák, melynek neve az *„ars praedicandi"* lett. Így a középkori retorika tudományának kialakulásában nagy szerepe volt a skolasztikus korban a prédikációs elméletet megfogalmazó *„ars praedicandi"*-k, *„ars concionandi"*-k, *„ars sermocinandi"* tankönyveinek, melyek az igehirdetést végző papokat oktatták a prédikálás művészetére. Mindezek szükségességét a prédikáló – többek között a ferences és domonkos – rendek elterjedése és az egyházi kultúrát erősen befolyásoló aktivitásuk is okozta.

Kecskeméti még egy fontos momentumra hívja fel a figyelmet, melyet eddig meglehetősen elnagyoltan kezeltek az irodalomtörténet-kutatók. A skolasztikus prédikáció és a világi szónoklat mérlege a trecento elején még az előbbi javára billent. Például Petrarca költővé koronázásakor olyan „thematikus" szónoklatot mond, melynek „textusa" egy Vergilius idézet.[711] A mérleg világi szónoklatot bíró serpenyője azonban még ugyanebben a században kezd egyre súlyosabbá válni.

> A 14. század végi Itáliában jelennek meg először olyan prédikációk, amelyek szakítanak a középkori prédikáció hagyományával, és félreérthetetlenül a klasszikus retorika felélesztésének hatását mutatják. Az európai prédikáció történetében a *homilia* és a skolasztikus *sermo* után egy új, eddig figyelemre alig méltatott szakasz, az általában *oratio*nak nevezett, a világi szónoklattan hatása alatt írott prédikációk kora jön el.[712]

Az eddig a klasszikus műnemekbe való besorolástól mereven elzárkózó homiletika innentől kezdve azonosítani kezdi a prédikációt egyik vagy másik antik *genus*szal, és bár annak ellenére, hogy a tematikus sermo az egész 15. században fennmaradt, és széles körben gyakorolták is, a homiletikai tudomány ezzel a lépéssel irányt vált, és a prédikáció lassan, de biztosan a klasszikus kultúrát előtérbe helyező humanista szónoklat hatása alá kerül.

A középkor évszázadaiban a retorikával kapcsolatban még egy fontos értelmezési kérdés vette kezdetét, melynek hatása a felvilágosodásban lett egyértelmű. A kétféle értelmezés gyökere oda nyúlt vissza, hogy a dialektikát élesen elválasztották a retorikától, és egyfajta uralkodó szerephez juttatták a *trivium* másik két tárgya felett.

[710] Uo., 311–314.
[711] Kecskeméti: A prédikáció műnemi besorolása, 146.
[712] Uo., 146.

Boethius (480–524) volt az első, aki a retorikát a dialektikához kapcsolta. A későbbi középkori filozófusok hamarosan a dialektika részévé tették az *inventió*t és a *dispositió*t, így a retorikának tulajdonképpen két része maradt meg: az *elocutio* és a *pronuntiatio.* A nyilvános beszédek visszaszorulása miatt a *memoriá*ra nem nagy súlyt helyeztek akkor, ahogy azt említettem is.

Peter Ramus (1515–1572) nevéhez kötődik az a különbségtétel, mely a retorikát a dialektikától élesen elválasztotta. Ramus Arisztotelésszel szállt vitába, mert szerinte az ókori szerző két logikát alkotott meg, egyet a tudomány, egyet pedig a kommunikáció számára. Szerinte azonban csak egyfajta logika létezik, ez pedig a dialektika része, mely minden kommunikáció alapja – legyen az tudományos, vagy népszerű –, mivel az anyag feltalálásáról és annak felosztásáról gondoskodik. Ez a kísérlet pedig, hogy a logikát minden kommunikációs formára érvényessé tette, megteremtette azt a lehetőséget, hogy minden feltárt ismeret közölhető legyen, és nem csupán a közkedvelt témák. Ennek a felvilágosodás kezdetén nagy szerepe lett.

Ám Ramus azon véleménye, mely szerint nem fontos figyelembe venni a hallgatóság helyzetét és szükségeit, még a népszerű kommunikáció esetében sem, csakhamar tarthatatlannak bizonyult, és tanítványai már azon fáradoztak, hogy a retorika társaként meghonosítsák a közkedvelt kommunikáció formáját, az *oratoriá*t. A végeredmény az lett, hogy a retorika intellektuális komponensei a filozófiához kerültek, a többi mint eszköztár (stílus, előadás) pedig maradt a retorika név alatt. Ez utóbbi eszköztárat pedig a végtelenségig tökéletesítve, tulajdonképpen formalizálva a tudományt (több száz cikkelyes, trópus-, metafora-, szóképgyűjtemények vagy a gesztuselmélet, a chironómia kodifikálásával)[713] el is veszítették annak minden belső erejét. Ez a fajta szétválasztás pedig azóta is meghatározza sokakban a retorika értelmezését, egyfajta üres ékesszólásként tartva számon azt.

Retorika a humanizmusban

Ahogy láthattuk, a képzés és a nevelés terén a retorikának – ha hullámzó módon is – hosszú évszázadokon keresztül meghatározó szerepe volt. A klasszikus antikvitást előtérbe helyező reneszánsz és humanizmus korában, a klasszikus nyelvek újraéledésével a retorika újra előtérbe került.

[713] A középkor minden művészetének lényegéhez hozzátartozott a szabály, illetőleg bizonyos szabályok összessége. Művészetnek csak azt ismerték el, amit a szabályok teljes birtokában, azoknak megfelelően hoznak létre.

> Az a lelkesedés, amellyel a humanisták a görög nyelvet és az erudíció útját proklamálták, többet jelentett az ókor iránti szenvedélynél. A klasszikus nyelv feltámasztása a retorika új megbecsülését hozta magával. Az „iskola", vagyis a skolasztikus tudomány ellen irányult, és az emberi bölcsesség olyan eszméjét szolgáltatta, melyet az „iskolában" nem értek el.[714]

A humanista tudományszemlélet, így a nyelvszemlélet is örömmel feledkezett meg a filozófiai-logikai indíttatású, általános elméletalkotásra ösztönző tudományfelfogásról. Ehelyett inkább konkrét nyelvi kérdésekre keresték a választ, mely kérdéseket az átalakuló kulturális helyzet vetett fel. Ilyen volt a modern nemzeti nyelv, az irodalom és a kultúra viszonya. Danténak nagy hatása volt abban, hogy a humanizmus őt követve felhagyjon a nyelv metafizikai-logikai vizsgálatával, és a nyelv kérdéseit a retorika keretein belül tárgyalja meg.

„A humanista nyelvfelfogás alapmotívuma a »retorikai humanizmus«."[715] A retorikai humanizmus a topikát részesítette előnyben a dialektikával szemben. A topika Arisztotelész fogalma, mely az érvekhez található közhelyek (toposzok) gyűjteménye. Cicero szerint „a bizonyítékok ismérveinek forrása [...] ahonnan egy-egy ügy mellett és ellen szóló érveket meríthet a szónok".[716]

A humanisták szerint míg a topika az *inventio* művészete, addig a dialektika az ítélet megalkotásának művészete. Cicero mint fő mesterük alapján tehát az előbbit részesítették előnyben.

A humanisták nemcsak a nyelven belül érvényesítették a retorika módszerét, hanem az antropológiájuk is nagymértékben azon alapult. Cicerót és Quintilianust követve vallották, hogy a retorika az emberlét meghatározó jegye, minden képesség és tudás alapja. Azt a felfogást, hogy az embert a nyelv különbözteti meg más élőlényektől, főleg az állatoktól, a humanisták úgy értelmezték, hogy az ember az ékesszólás művészete, a retorikai nyelvhasználat által lesz civilizált, társadalomban élni képes egyén a vademberekhez képest. A nyelv az ő értelmezésükben nem pusztán a kommunikáció eszköze, hanem az egymásra való hatás eszköze is. Így a humanizmus a nyelvet politikai és morális erővel ruházta fel. A humanista nyelvszemlélet

> ellentétben van a középkor legfontosabb filozófiai örökségével, a tomista metafizikával, de felelevenít egy másik középkori hagyományt: az akarat elsőbbségének a fe-

[714] Gadamer: *Igazság és módszer,* 36.
[715] Kelemen: *A nyelvfilozófia rövid története,* 82.
[716] Cicero: A szónok, 193–194.

rencesek által hirdetett elvét. Ennek megfelelően egy olyan műveltségeszményt fejez ki, amely szerint az igazi, az ember számára lényeges tudnivalók a gyakorlati tudás: az etika, a politika és morálfilozófia területén keresendők.[717]

A humanizmus nyelvi felfogása egyenes utat készített a 17. századi felvilágosodás nyelvhasználata számára. A 15-16. századi nyelvfelfogás az általánosító, skolasztikus preskriptív nyelvfilozófia helyett a leíró irányba mozdul el. A humanisták szerint a tudós nem előírja a nyelv grammatikáját, hanem deskriptív módon felfedezi és leírja azt, vagyis kezdett egymástól elválni a nyelv és az episztemológia. A 16. század derekán a humanisták[718] úgy vélték, hogy a megismerés nem függ a nyelvi kerettől, azaz attól, hogy a nevek miként viszonyulnak a dolgokhoz. Ezzel az iránnyal pedig már a humanista alapokat is fenyegették, illetve előkészítették az utat a felvilágosodott nyelvfelfogás számára. „A dolgok elsődlegességének polémikus hangsúlyozása nyilvánvalóan összefügg a természetkutatás terén érlelődő forradalommal, és valóban, a XVII. század nyelvfilozófiájának sarkalatos tétele lesz, hogy a szavak másodlagosak, nélkülözhetők és az igazság kutatása során kiküszöbölendők."[719] Így a nyelv háttérbe szorult, mert a humanizmust követő korok tudományterületei egyszerű eszközként tekintettek rá, amire legfeljebb a lényeg, a tartalom, az egyértelmű és cáfolhatatlan igazság kifejezésénél volt szükség. Ez a fajta „egyértelműség" a 16. századtól kezdődően három irányban ragadható meg: a protestantizmusban személyes egyértelműségként, a kartezianizmusban racionális egyértelműségként és az empirizmusban érzelmi egyértelműségként. A retorikára ezekben a korokban legjobb esetben is megtűrt, de inkább megvetett díszítményként, a beszéd színeként tekintettek.[720]

Az újkor retorikája

Az „ész" retorikája

A tudománynak nincs szüksége ékesszólásra[721] – Locke mondása szerint. Ez a mondat is érzékelteti, hogy a 17. század kartezianizmushoz kötődő filozófiai gondolkodói nem viseltettek különösebb előszeretettel a humanista művészetek kultúrája

[717] Kelemen: *A nyelvfilozófia rövid története,* 83.
[718] Uo., 85–86. Speroni *Dialógus a nyelvekről* 1542-ben kiadott művét összegzi.
[719] Uo., 87.
[720] Barthes: A régi retorika, 107.
[721] Forrás nélkül használt mondás.

iránt. A felvilágosodás elvetette a retorikai humanizmust, Locke már tudományelméleti alapon foglalkozik a retorikával az *Értekezés az emberi értelemről* című művében. Szavai rendkívül árulkodóak:

> ha a dolgokról úgy akarunk beszélni, amint vannak, meg kell engednünk, hogy a renden és a világosságon kívül a retorika egész művészkedése, a szavaknak mindez a mesterséges és képletes alkalmazása, amelyet az ékesszólás kitalált, nem való egyébre, mint helytelen ideák becsempészésére, szenvedélyek felkeltésére, és így az ítélés félrevezetésére, tehát valójában tökéletes rászedés. [...] a retorika tudománya, azokban a beszédekben, melyek tájékoztatni, vagy tanítani kívánnak [...] teljesen kerülendők. És ahol igazságról és tudásról van szó, csakis súlyos hibának gondolhatók akár a nyelv, akár a személy részéről, aki alkalmazza őket.[722]

Locke természetesen nemcsak a retorika tudományát, de azokat az embereket is élesen elítéli, akik hagyják magukat megcsalatni a beszéd művészete által. Úgy véli, hiába bizonyítják, hogy a retorika a csalás művészete, ha az emberek örömmel csalatják meg magukat általa.[723] Locke értekezésében a nyelv absztrakt voltára mutat rá, és ezzel akaratlanul is nagy segítséget nyújt majd a 20. századi tropologikus alapozású nyelvészetnek.

„A felvilágosodás a nagy kijózanodás korszaka volt; Montesquieu, Rousseau és kortársaik rádöbbentek arra, hogy a valóság korrigálása csalás, hogy az ékesszólás és a költészet hazugság."[724] A felvilágosodás korának győzedelmes filozófiája a mechanikai tudományokra épül, nem pedig a *septem artes liberales* hagyományaira. Bacon és Descartes új módszerű tudományával a retorika, azon belül is az *oratio* szinte szitokszóvá válik. Descartes a valószínűt, az enthüméma alapját szinte a hamissal azonosítja. Az új tudomány a történeti hagyományoktól, közösségi beágyazottságtól, azaz előítéletektől kíván független módon kutatni és a világot feltárni. Csak azt fogadta el igaznak, ami bizonyos és igazolható volt, a nyelvet pedig neutrális módon eszközként fogta fel. A szó és a nyelv teljesen leértékelődött.

> A klasszikus tudományok helyét új, történelmi tudományok foglalják el. A történelmi nyelvészetet a nyelv mint rendszer, mint kommunikációs eszköz nem érdekli, a nyelvek

[722] John Locke: *Értekezés az emberi értelemről,* fordította Dienes Valéria, Budapest, Akadémiai, 1964, 119.
[723] Uo., 120.
[724] Kibédi Varga Áron: *Szavak, világok,* Pécs, Jelenkor, 1998, 55.

> eredetét kutatja, hipotetikus ősnyelveket állít fel. A mondattant az etimológia váltja fel, a retorikát és poétikát pedig az irodalomtörténet, mely általában nem más, mint az írók története [...][725]

Ahogy Platón idejében, a filozófia és a retorika viszonya feszültséggel teli kapcsolat maradt a felvilágosodás korában is. Mondhatom, hogy a retorika leértékelése már az ókortól kezdve hagyománnyá lett. Ahogy azt már írtam, a retorika és az ékesszólás megkülönböztetése már a középkor hajnalán elindult, de igazán a felvilágosodás korában lett teljesen nyilvánvaló. Ezt a határozott különbséget a retorika és az oratoria között a *meggyőzés* és *rábeszélés* pontos meghatározásával lehet leginkább bemutatni. Ez azért fontos, mert a magyar *meggyőzés* terminus köznapi használata nem egyértelmű. Meggyőzni (latinul *convincere*) azt jelenti, tisztán racionális eszközökkel történő okfejtéssel bebizonyítani valaminek a valóságát, jelentését, értelmét. Ez ebben a korban kizárólag az értelmet megcélzó vállalkozás volt. Rábeszélni *(persuadere)* ezzel szemben azt a folyamatot jelentette, amelyben elsősorban emocionális eszközökkel az érzelemre, és ezen keresztül az akaratra kívántak hatást gyakorolni. Ez tartozott az *oratoria* (ékesszólás) mesterségéhez.

> A' meggyőzés és rábeszélés, ha néha szintén felcseréltetnek is, egymástól különböző dolgok. A' meggyőzés csupán az értelmet, a' rábeszélés az akaratot és cselekvést veszi czélba. Valamely igazság felől meggyőzni, a' bölcselkedő dolga; ellenben valakit hajlandósága megnyerése által arra bírni, hogy cselekedeteit a' győzedelmes igazság szerint intézze: a' szónoké.[726]

A felvilágosodás kezdetén Descartes és Bacon még mereven elutasítja a retorikai kommunikáció minden lehetséges formáját, de néhány évtizeddel később már az tapasztalható, hogy szükségét érzik egy bizonyos kereteken belül megalkotott retorikai rendszernek, mivel az „ész" által feltárt igazságok továbbadásra vártak.

A retorika elutasításának egyik oka az arisztotelészi enthümématikus érvelés volt. Azaz, mivel az arisztotelészi retorika a valószínűségen alapuló rábeszélés mesterségének vagy *technéjének* vallotta magát, későbbi hanyatlásához nem kis mértékben járult hozzá a születő, majd győztes racionalizmus. A 17. századi kartezianizmus elveti a látszat- és valószínűségi érvekkel való bizonyítási módszert, és ehelyett csakis az észokokkal való érvelést fogadja el. Descartes *Értekezés a módszerről* című műve első részében írja, hogy majdnem mindent hibásnak kell tartani, ami valószínű.

[725] Uo., 55.
[726] *Blair Hugo Rhetorikai és Aesthetikai Leczkéi,* fordította Kis János, Budán, 1838, 360.

> A retorikával való szembenállásra épített kartezianizmus nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a retorika terepe tartalmilag gyorsan kiüresedjen. Az elvont, kvázi-tudományos ész apológiájára támaszkodó felvilágosodás-eszme maga is sokat tett annak a légkörnek a kialakulása érdekében, amely elősegítette, hogy az intellektuális színpadról gyökeresen eltűnjön ez a tudás (noha a demokrácia egyik alapját képezné. Az eltemetés és a belső elgyengülés következményei minden bizonnyal sokkal fontosabbak, mint gondolnánk). A retorikát valójában kidobták a kultúrából (erről tanúskodik a pejoratív hangsúly is, amely ettől a korszaktól fogva tapad a szóhoz).[727]

Ám Descartes-nak később mégis fel kellett ismernie, hogy a logika nem képes a kommunikációt megfelelő módon uralni. Itt látszik meg, hogy újra teret enged egy „új", a klasszikus célkitűzésekhez képest eltérő retorika létezésének. Ez a retorika, mely az észokokkal bizonyító nyelv tudománya, szemben a rábeszélő oratoriával, megmarad a felvilágosodás és az azt követő romantika korában is, de helyzete és súlya – a fentebb olvashatók alapján – megváltozik. Erre hívják fel a figyelmet Fehér M. István, Boros Gábor és Losonczi Péter a *Világosság* 2003/11–12. számában megjelent, a témával foglalkozó cikkei.

Descartes művei alapján a következőket állapíthatjuk meg. A platóni szétválasztás Descartes írásaiban is határozottan megjelenik.

> A dialektikusok minden művészete nem képes olyan szillogizmust formálni, amely következtetésekkel találja meg az igazat, ha előbb nem rendelkeznek ennek anyagával, azaz ha már előbb nem ismerték fel azt az igazságot, amelyet ez a szillogizmus levezet. Nyilvánvaló ebből, hogy ők maguk az ilyen formulából semmi újat nem tanulnak, és hogy ezért a közönséges dialektika teljesen haszon nélkül való azok szempontjából, akik a dolgok igazságát akarják kutatni, hanem csak akkor használható arra, hogy már a ismert érveket könnyebben magyarázzunk másoknak. Ennélfogva a filozófiából a retorikába kell utalni.[728]

A filozófiai és a retorikai érvelésmód tehát különbözik, de mindkettőnek megvan a létjogosultsága. Descartes célja az, hogy elkerülje a dialektikusok tévedését, azaz a retorikában alkalmazható érvelési módot nem engedi a filozófiai igazságok kutatási módszereként alkalmazni. A dialektika nem új igazságok megismerésére való, hanem arra, hogy a már ismert igazságokat könnyebben magyarázzuk el, ismertessük meg. A filozófia alapelveiben ugyanez a gondolat található: „a dialektika […] annak módozatait tanítja, hogyan értessük meg másvalakivel az általunk

[727] Breton: *A manipulált beszéd,* 170–171.

[728] René Descartes: Szabályok az értelem vezetésére, in *Válogatott filozófiai művek,* Budapest, Akadémiai, 1981, 125.

már ismert dolgokat."[729] Ezt tulajdonképpen már Augustinus is kijelentette a 4. század végén a *De doctrina Christiana* című művében. „Ha a Retorikát elsajátítjuk, nem annyira arra kell felhasználnunk, hogy megértsük a dolgokat, mint inkább arra, hogy előadjuk, amit már megértettünk."[730]

Értekezés a módszerről című művében a következőképpen szól a retorikáról:

> Nagyra becsültem az ékesszólást, és szenvedélyesen szerettem a költészetet; de úgy véltem, mindkettő inkább az elme adománya, mintsem a tanulás gyümölcse. Akik a legélesebb elméjűek és legjobban dolgozzák ki gondolataikat, hogy világosan és érthetően fejtsék ki őket, azok tudják meggyőzni a legjobban az embereket arról, amit állítanak, ha paraszti nyelven beszélnek és sohasem tanultak is retorikát.[731]

Descartes szerint az ékesszólás segítségével történő meggyőzés képessége egyfajta veleszületett tehetség, nem pedig megtanulható tudomány. Itt pedig már maga a szónok, a beszélő kap nagyobb hangsúlyt. Descartes-nak ez a nézete a költészet megítélésekor is hangot kap.

> Érdekesség, hogy Descartes nemcsak a retorikai gyakorlatot és tant veti el üressége és haszontalansága miatt, hanem a költészetet is, mint retorikai mesterséget. Azzal a gondolatával, hogy a költői tehetség és képzelőerő az egyén belső világában lakozik, közel százötven évvel megelőzte a romantikát, amely végérvényesen száműzte a retorikát a költészetelmélet alapjaiból. [...] Talán ezen a ponton ragadható meg a felvilágosodás és a romantika retorikadestrukciója közötti rokonság. A *cogito* mint bizonyosság megingathatatlan alapja egyszerre hozza létre a tudomány személytelen vagy elvont szubjektumát és a romantika önformáló, kreatív személyiségét. A diskurzust és a reprezentációt egyre inkább uraló szubjektív funkciók miatt a retorika már nem tudja megőrizni kulturális dominanciáját. A megalapozó szubjektivitás – legyen a szubjektum akár *res cogitans*, akár kreatív alkotóerő mint egyedi individuum [...] – bomlasztóan hat a retorika ideológiai premisszáira.[732]

[729] René Descartes: *A filozófia alapelvei*, Budapest, Osiris, 1996, 15.
[730] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*, II. XXXVIII. 55, 139.
[731] Descartes: *Értekezés a módszerről*, 20.
[732] John Bender – David E. Wellbery: Retorikusság: a retorika modern kori visszatérése, fordította Boda Zsolt, in Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára: Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*, Budapest, Universitas – Nemzeti Tankönyvkiadó Rt., 2000, 296; John Bender – David E. Wellbery: Rhetoricality: On the Modernist Return of Rhetoric, in John Bender – David E. Wellbery (eds.): *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, 3–39. Stanford, Stanford University Press, 1990.

Gadamer ír arról, hogy tulajdonképpen a filozófia a retorikával szemben tanúsított kritikusságának köszönhetően, azaz a szavak iránti bizalmatlanság folytán lehet az ma, amivé vált.

> A görög filozófia persze épp azzal a felismeréssel kezdődött, hogy a szó csak név, tehát nem az igazi létet képviseli. Épp ebben áll a filozófiai kérdezés betörése abba a senki által nem vitatott elfogultságba, mely a név iránt eleinte fennáll. A szóba vetett hit és a szóban való kételkedés jellemzi azt a problémaszituációt, amelyben a görög felvilágosodás gondolkodása a szó és a dolog viszonyát látta.[733]

Gadamer szerint aki szavakkal szeretné kifejezni magát, az azonnal benne találja magát a közösségi nyelvhasználat világában, és ez a terület a retorika felügyelete alatt áll. Aki párbeszédbe elegyedik embertársaival, annak nem elegendő beszélnie, de a megfelelő nyelvet is meg kell találnia. Így aztán sok olyan személy, aki a retorika ellen fogalmazta meg érveit, maga bizonyult kora egyik legnagyobb rétorának. Ez Descartes-ra is igaz, amit Gadamer a következőképpen fogalmaz meg. „Maga Descartes, akinél senki sem érvelt szenvedélyesebben a módszer és bizonyosság mellett, minden írásában a retorika eszközeivel virtuóz módon bánó íróként jelenik meg előttünk."[734] A retorika szükségességét végül maga Descartes is belátta, akinek egyik kései levelében *(Censura quarandam Epistolarum Domini Balzacii)* az olvasható, hogy bár a retorika módszereivel sokszor visszaéltek, mégis szükség van rájuk, mégpedig a feltárt igazságok kifejezése céljából. Ebben a levelében Descartes kitér arra, hogy a kezdeti kor ékesszólása nem szorult kiegészítésre. Az évszázadok alatt a retorika céljai (nevelés, törvényhozás, politika) nem, ám módszerei nagyon megváltoztak, pontosabban elsilányultak – mondja Boros Gábor. Ezek a módszerek (például álokoskodás, csalárd kifejezések) később pedig már rossz ügyeket is szolgáltak. Ezért Descartes fontosnak tartja, hogy a saját korát meghatározó „tiszta ékesszólás nem elegendő, ki kell őket egészíteni *persuadendi scientia* technikáival."[735] Mindezt pedig azért, hogy a mindennapi gondolkodásnál sokkal mélyebben fekvő igazságokat a mindennapok nyelvén képes legyen kifejezni. Itt tapasztaljuk azt, hogy Descartes belátja, hogy a közkedvelt kommunikáció eszközeire van ahhoz szükség, hogy a feltárt igazságokat át lehessen adni. „Alapvető célja nem lehetett más, mint hogy elkerülje a mesterkélt logikai eszközök használatát, és hogy megteremtse azt az összhangot mély gondolkodás és mindennapi kifejezésmód között, melynek példázatos alakja

[733] Gadamer: *Igazság és módszer,* 284.
[734] Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika,* 176.
[735] Boros Gábor: Descartes, retorika, humanizmus, *Világosság* XLIV. évf., 2003/11–12, 232.

Guez de Balzac volt."[736] Tehát azt látjuk, hogy Descartes a szófűzés szofisztikus mesterkedéseit ugyan elveti, ugyanakkor tisztában van azzal, hogy az érthető stílusra szükség van, mert megfelelő kifejező eszközök nélkül a feltárt igazságok nem átadhatóak.

> Főként Bacon és Descartes hatására érlelődött a felismerés, hogy a logikának fel kell adnia önmagát, mint a kommunikáció elméletét, a kutatás elméletévé kell válnia, felszabaduló helyére benyomulva pedig a retorika veheti át a kommunikáció általános elméletének szerepét, a népszerű mellett a tudós diskurzust is fennhatósága alá vonva. Ekként jelent meg a retorika fokozatosan Descartes saját műveiben is: közléssel szembeni saját bizalmatlanságát kényszerűségből tudományos írásainak elkötelezett meggyőző szándéka váltotta fel.[737]

Ez a fajta retorika Bacon szerint úgy ismerhető meg helyesen, ha kétféle invenciót és kétféle diszpozíciót feltételezünk. Egy logikai és retorikai invenció között az a különbség, hogy míg az első új tudást hoz létre, addig a másik ezt a meglévő tudást érvekként és a beszéd anyagaként felismeri. A logikai és retorikai diszpozíció között pedig az a különbség, hogy az előbbi analitikus módon halad előre az indukció módszerét alkalmazva, míg az utóbbi a meglévő definíciók, axiómák és következtetések segítségével a szintézis útján halad a dedukció módszerével élve. A lényeg, hogy mindkettőt alkalmasnak tartották a tudományos eredmények kommunikálására.[738] Howell a retorikának ezt a fajta baconi és descartes-i új értelmezését „új retorikának" nevezte el, melynek meghatározó jegyeit előbb négy,[739] majd később hat[740] pontban foglalta össze.[741] Ez a hat ismertetőjel pedig, a következőképpen foglalható össze röviden. Az új retorika tehát:

- a közkedvelt meggyőző stíluson túl a tudományos kommunikációra is kiterjed;
- a valószínűségek közlésén és az azokkal való bizonyításon túl a teljes igazságot kívánja feltárni;

[736] Uo., 233.
[737] Kecskeméti: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet,* 39.
[738] Wilbur Samuel Howell: Logic and Rhetoric in England, 1500–1700, in *History of Logic and Rhetoric in Britain, 1500–1800.* Bristol, Thoemmes Press, 1999, 365–375.
[739] Uo., 375–388.
[740] Wilbur Samuel Howell: Eighteenth-Century British Logic and Rhetoric, in *History of Logic and Rhetoric in Britain, 1500–1800,* Bristol, Thoemmes Press, 1999, 441–447.
[741] Részletesen l. Kecskeméti: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet,* 41–49.

– a művészi bizonyítékok alkalmazásán túl a művészeten kívülieket[742] is alkalmazza;
– bizonyítása elsősorban induktív módon történik, szemben az enthümematikus módszerrel;
– a régi, kötött sematikus rendszer helyett az egyszerűbb diszpozíciót javasolja;
– a díszes és elvárt ékes stílussal szemben az elokúció egyszerűségét, a mindennapi nyelvhez való alkalmazkodását tartotta fontosnak.

Ritkán említik Descartes-tal kapcsolatban azt a gondolatát, amely a 19. századi nyelvészetet és filozófiát alapvetően meghatározta. Ugyanis Descartes szerint a nyelvi képesség az ember kizárólagos tulajdonsága. Az *Értekezés a módszerről* ötödik részében az ember egyedi természetét két jellemzővel ismerteti, mégpedig a nyelvhasználat és a tudatos cselekvés adottságával. Mint Descartes írja: „a gépek sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket használni, és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, ti. hogy gondolatainkat közöljük másokkal."[743] Továbbá, míg a gépek „nem tudatosan cselekszenek, hanem csupán szerveik elrendezésénél fogva", addig „az ész egyetemes eszköz, amely minden esetben feltalálja magát."[744] A nyelviség és a gondolkodás egyetemessége a későbbiekben az egzisztencialista filozófia nyelvről való gondolkodását abszolút meghatározza.

A német idealizmus retorikája

A francia felvilágosodás hatására egy bő évszázaddal később a német idealizmus atyja, Immanuel Kant az ész kritikájáról írt három kritikai művében az elméleti (*A tiszta ész kritikája,* 1781) és a gyakorlati (*A gyakorlati ész kritikája,* 1788) megismerőképesség mellett az ítéleterő képességével (*Az ítéleterő kritikája,* 1790) is foglalkozik. Ez utóbbiban szentel nagyobb figyelmet a retorikának. A szépművészetek mellett a hangzó művészet képes a gondolatok kifejezésére. A szóló művészeteken belül pedig meg kell különböztetni a szónoklatot és a költészetet. „A szónoklat az a művészet, amely az értelem ügyét mint a képzelőerő szabad játékát műveli; a költészet a képzelőerő szabad játékát úgy viszi végbe, mint az értelem ügyét."[745]

[742] Arisztotelész öt „külső bizonyítékot" *(piszteisz atekhnoi)* különböztet meg: 1) törvények *(nomoi, leges),* 2) szerződések *(pacta),* 3) tanúk *(testes),* 4) eskük *(horkosz),* 5) vallatások *(baszanoi)* – l. Arisztotelész: *Rétorika,* 33.
[743] René Descartes: *Értekezés a módszerről,* Budapest, Matúra, 1992, 64.
[744] Uo., 65.
[745] Immanuel Kant: *Az ítéleterő kritikája,* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 288.

Ugyanakkor Kant szerint a szónok, amellett, hogy a képzelőerő szórakoztató játékát adja, bár nem ígéri, el is vesz abból, amit ígér: nem célszerűen foglalkoztatja az értelmet.[746]

Kantnál is találkozunk a descartes-i gondolattal, mely szerint az *eloqutió*ra, a stílusra szükség van, de ezek nem igazán tanulhatóak, inkább a zseni veleszületett ajándékai. Így tehát a költészetet, amelyben minden becsületesen és őszintén megy végbe, nagyra tartja Kant, de a tanult és szabályozott rábeszélés művészetét, mely csak annyit vesz át a költészettől, amennyire a lelkek megnyerése ügyében szüksége van, elveti. Azért veti el a rábeszélést (*oratoriát*), mert a költészettel ellentétben nem vállalja fel, hogy pusztán szórakoztató játékot űz a képzelőerő segítségével, hanem egyenesen az a célja, hogy az értelemre érzéki ábrázolás útján hasson, és Kant szerint a rábeszélés „megzavarja"[747] azt.

> Az ékesszólás – amennyiben ezen a rábeszélés művészetét, azaz a szép látszat általi megtévesztést értjük, (mint *ars oratoriát*) és nem a puszta szép kifejezésmódot (elokvenciát és stílust) –, olyan dialektika, amely a költészettől csak annyit kölcsönöz, amennyi szükséges ahhoz, hogy a lelkeket a szónok számára, saját javára megnyerje, és a lelkeket szabadságuktól megfossza, tehát sem a bírósági emelvénynek, sem a szószéknek nem tanácsolható. Ha ugyanis polgári törvényekről, egyes személyek jogairól vagy arról van szó, hogy a lelkeket tartósan irányítsuk, és helyes ismeretekre és kötelességeik lelkiismeretes figyelembevétele felé tereljük, akkor egy ilyen fontos ügy méltósága alul van, hogy csak nyomát mutassa az elmésség és képzelőerő túlburjánzásának, még kevésbé a rábeszélés művészetének és annak, hogy hogyan lehet valakinek a jóindulatát megnyerni. Hiszen ha ez olykor önmagában ugyan jogos és dicséretre méltó célokra fel is használható, ám azért mégis elvetendő, mert ily módon a maximák és érzületek szubjektíve megromlanak, még ha mindjárt a tény objektíve törvényszerű is: amennyiben nem elegendő azt tenni, ami jogos, hanem abból az egyedüli okból kifolyólag is gyakorolni kell azt, mert jogos.[748]

[746] Uo., 289.

[747] Uo., 295. Az ide vonatkozó lábjegyzetben a következőket olvashatjuk: „A beszédkészség és az ékesszólás (együttesen retorika) a szépművészethez tartozik; azonban a szónoklás művészete *(ars oratoria)* mint az a művészet, amely az emberek gyengéit a maga céljaira használja fel (gondolják még a célokat olyan jónak, vagy legyenek azok valóban is olyan jók, amilyenek csak akarnak), semmiféle tiszteletre nem méltó. A szónoklattan – Athénban csakúgy, mint Rómában – abban az időben emelkedett tetőfokára, amikor pusztulás felé rohant az állam, és kihunyt az igazi hazafias gondolkodásmód. Az, aki az ügyekbe való tiszta bepillantás mellett a nyelvet annak gazdagsága és tisztasága szerint hatalmában tartja, és eszméinek ábrázolásához megfelelő termékeny, képzelőerővel élénk szívbeli érdeklődést érez az igazi jó iránt, az a vir bonus dicendi peritus, a mesterkélten, de nyomatékos szavú szónok, amilyennek őt Cicero látni akarja, de mégis anélkül, hogy ő maga ehhez az eszményhez mindig hű maradt volna."

[748] Uo., 294–295.

Kant csakúgy, mint Platón, a rábeszélés mesterségében nem látott egyebet, mint egyszerű technikát, mely erkölcstelen módon használja fel a beszéd hatalmát céljai elérése érdekében. Ez a jelenség a szofisztika sajátja, melyről már korábban szóltam, és amely minden időben támadási felületet nyújtott a beszéd etikájáért síkra szálló filozófusok előtt. Kant tehát, ahogy olvastuk is, úgy tekint az ékesszólásra, mint ami az esztétikai szép látszata mögött valójában a rászedés, rábeszélés dialektikájának technikája. Az az ékesszólás, amelynek célja e rejtett rábeszélés, a döntéshozóktól elveszi a döntés szabadságát. Kant csak úgy tudott elfogadni bármilyen szándékot az akarat befolyásolására, ha az az erkölcsfilozófia uralma alatt állt. Minden önző szándékú akaratra való hatásgyakorlást a legnagyobb erkölcstelenségnek tartott (l. a Ciceróra utaló lábjegyzetet). „Ezért vetette ő meg az *ars oratoria*t, míg a beszéd szépségét, a stílus eleganciáját mint valóban művészi követelményt ugyancsak fontos dolognak tartotta és rhetorika név alatt műszabályait nemcsak elismerte, de tulajdonképen megalapozni próbálta."[749]

Angol retorika a 18-19. században

Érdekes megfigyelni az angol nyelvű retorika fejlődését a 18-19. században, amikor az „új brit retorika" pszichológiai megalapozásával változást hozott a retorikaelméletbe. Grammatikai és logikai kiindulópont helyett ismeretelméletit választott, és a befogadó érzelmi és lelkivilágát elemzi. A filozófiához való kapcsolata alapvetően más utat jár be a kontinentális, főleg kantiánus filozófia retorika-értékeléséhez képest. Az újkori retorika virágzását így a tizennyolcadik századi brit retorikusok garantálták. Egészen pontosan Hugh Blair, George Cambell és Richard Whately munkásságára gondolok.

Hugh Blair skót lelkész, majd később egyetemi tanár gyakorlatban és elméletben is művelte a retorikát. Nyugdíjba vonulása után, 1783-ban írta meg egyetemi előadásai alapján az 1838-ban Kis János által magyarra is lefordított *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* című művét. Öt előadása szól az irodalomkritikáról, négy a nyelvről, tizenöt a stílusról, tíz az ékesszólásról, tizenhárom pedig költészetről és prózáról. Blair retorikájának történelmi gyökerei vannak, mégis saját kora elvárásainak is meg tudott felelni. A klasszikusok eszméit képes volt szintetizálni saját kora gondolkodóiéval. Leginkább Quintilianus és Cicero gondolatainak továbbvitelét találhatjuk meg művében, amikor az ékesszólás lényegéről ír:

[749] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*, 247.

> Különösen az ékesszólásnál annyival is szükségesebb meghatározni: mit kelljen rajta érteni; minthogy semmiről sincs sokaknak olly hamis képzetök, mint arról. [...] Igazán ékesszóló annyit tesz, mint czélirányosan beszélni. [...] Minden emberről a' ki ír vagy beszél, föl kell tenni mint okos teremtményről, hogy van valamely bizonyos szándéka, és hogy vagy tanítani, vagy gyönyörködtetni, vagy valamire rábeszélni, vagy embertársaira egy-vagy másképen hatni szándékozik. A' ki úgy beszél vagy ír, hogy minden szavait legczélirányosabban alkalmazza szándéka előmozdítására, a' legékesebben szóló.[750]

George Campbell szintén skót lelkész, 1776-ban adta ki *The Philosophy of Rhetoric* című művét, mely annyiban lép túl Blair retorikai szemléletmódján, hogy nem csupán alkalmazza a klasszikus rendszert a 18. századi angol helyzetre, hanem új, pontosabban lélektani alapokon vizsgálja meg a meggyőzés lehetőségeit. Szinte az egész mű egyik legfontosabb kérdése, hogyan lehet hatni az érzelmekre a meggyőzés és a megindítás érdekében. „Valóban a kommunikáció legnagyszerűbb művészete [az ékesszólás], nem csupán a gondolatok, hanem az érzelmek, a szenvedélyek, a felosztások és a célkitűzések területén is."[751] Campbell retorikája kiemelt figyelmet szán a hallgatónak, hiszen a cél, hogy a hallgató megértse és magáévá tegye a szónok által mondottakat. Ezért a szónoknak kell alkalmazkodnia mondanivalójával a hallgatóhoz.

Richard Whately angol származású, Dublin anglikán érseke, 1828-ban jelent meg *Elements of Rhetoric* című műve. Campbellhez képest ő nem a lélektan, hanem a logika útján, az ok-okozati összefüggések feltárásával kívánta a meggyőző erőt létrehozni. A retorika lényege szerinte az érvelésben található meg, feladata az érvek művészi elrendezésében van.

> Napjainkban tág értelemben elfogadott, hogy a retorika területe az összes „prózai művet" magába foglalja, míg szűk értelemben véve, csakis a meggyőző beszédet. Én ebben a műben az arany középutat keresem a két véglet között, és az érvelő művekkel foglalkozom általános és exkluzív értelemben. Úgy tekintek a retorikára (Arisztotelésszel megegyezően), mint a logika egyik ágára.[752]

A 18. századi és 19. század eleji angol nyelvű retorikai munkák termékenyítően hatottak az amerikai retorikai oktatásra és kutatásra a 20. században. Előbb az írott formák kaptak nagyobb figyelmet, majd egyre nagyobb hangsúly esett

[750] *Blair Rhetorikai és Aesthetikai Leczkéi,* 358–359.

[751] George Campbell: *Philosophy of Rhetoric,* New York, Harper & Brothers Publisher, 1858, 18.

[752] Richard Whately: *Elements of Rhetoric Comprising an Analysis of the Laws of Moral Evidence and of Persuasion with Rules for Argumentative Composition and Elocution,* New York, Harper & Brothers Publisher, 1858, 16.

az élőbeszéd tudományos vizsgálatára is. Az 1893/94-es tanévben 52 amerikai egyetemen állítottak fel beszéd tanszéket.[753] Így a retorikai gondolkodás megújulása a 20. században Európából átkerült a tengeren túlra.

Retorikus „észkritika" – Nietzsche

Még mielőtt a 20. századra térnék, fontos megvizsgálnom a retorika tudományának helyzetét a 19. század második felében Európában. A felvilágosodás korát követő csaknem másfél évszázadban a retorikafejlődés multifokális jelleget mutat. Megítélése e korban erősen függött a filozófiától, illetve a tudományos világszemlélettől, ugyanakkor a beszéd formakészletét tekintve megőrizte szuverenitását a tudományos szemléletű kritikák ellenére is. Ez az ambivalens helyzet, mely szerint a retorikára gyanakvóan tekintő modern kor tradicionális beszédformákat örökít át, a 19. század végére feloldódni látszik egyfajta rációkritikai magatartásban, mely az európai tudományos életet alapvetően jellemezte (l. F. Nietzsche, H. Bergson, S. Freud munkásságát).

A következőkben a korai Nietzsche esztétikai területen végzett munkásságát és retorikáról vallott nézeteit vizsgálom meg, melyek nagy hatást gyakoroltak a 20. század nyelvfilozófiai gondolkodásoknak, valamint napjaink a nyelv retorikai figuráira alapozott dekonstrukciós elméleteire.

Egyik korai kis tanulmányát elemzem, melynek lényege alátámasztja azt az állítást, hogy a nyelv alapjaitól fogva retorikus térben működik. Nietzsche azt kívánja bemutatni *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*[754] című, 1873-ban megjelent munkájában, hogy a nyelv alapvetően tropologikus működésű rendszer, és a szavak nem képesek az igazságot[755] magukba foglalni, mert nem mások, mint megkopott metaforák. Nietzsche a megismerés tudományának kritikáját fejti ki ebben a művében, mely szerint az a kérdés, hogy a szavak mögött található jelentések az igazságnak megfelelnek-e vagy sem. „Adekvát kifejezője-e vajon a nyelv minden realitásnak?"[756] Nietzsche szerint nem, és legjobb esetben is csak egy pici részletet birtokolhat a szó jelentése a dolog lényegéről vagy a benne rejlő valóságról. Amennyiben a szavak a teljes igazságot hordoznák – véli Nietzsche –, akkor nem lenne annyi nyelv a világon, hiszen egy tökéletes nyelv akkor mindent kifejezhetne. Szerinte az általánosságban vett megismerés a legnagyobb hazugság.

[753] Adamik – A. Jászó – Aczél: *Retorika,* 141.

[754] Friedrich Nietzsche: A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, fordította Tatár Sándor, in Bacsó Béla (szerk.): *Athenaeum,* I. évf., 1992/3, 3–15.

[755] Itt a nem morális értelemben vett valóságot és nem valóságot kell érteni az igazság szó alatt.

[756] Nietzsche: A nem-morálisan fölfogott igazságról, 5.

Mi is az a szó tehát, amelynek az igazságot kellene hordoznia? – kérdezi Nietzsche. Egy idegi inger hangokká való leképezése. De egy idegi inger kevés ahhoz, hogy szubjektív módon a rajta kívül álló igazságot megnevezze.

> Hogyan is jelenthetnénk ki, ha a nyelv genezisénél egyedül az igazság, a megjelöléseknél egyedül a bizonyosság szempontja lett volna döntő, hogyan állíthatnánk: a kő kemény, mintha bizony a „keménység"-et máshonnan is ismernénk, és nem csupán teljességgel szubjektív ingerként. […] Azt mondjuk „kígyó", és amire a név vonatkozik, csupán a tekergődzés, tehát akár a gilisztát is megillethetné.[757]

A nyelvalkotónak nem célja, hogy a gyakorlattól független teljes igazságot kívánja kifejezni egy-egy névadással.

> Ő a dolgoknak csak az emberekkel való relációit jelöli, és ezek kifejezésére a legmerészebb metaforákhoz nyúl. Egy idegi inger, először képpé átalakítva! Első metafora. Majd hangokkal adjuk vissza a képet! Második metafora. S mindmegannyiszor teljes átugrása ama szféra határának, amelyben az imént tartózkodtunk, egy teljesen új és más szféra kellős közepébe. Úgy hisszük, hogy magukról a dolgokról tudunk valamit […] pedig semmi egyebünk nincs, mint a dolgok metaforái, melyek azok eredendő lényegének a legkevésbé sem felelnek meg.[758]

Nietzsche tehát azt kívánja bemutatni, hogy a nyelv kialakulását nem a logika irányította, és a nyelv nem a dolgok lényegéből származik. A szavak pedig éppen metaforikus jellegüknek köszönhetően fogalmakká alakulnak, mert nemcsak egyetlen dolgot jelentenek, hanem számtalan, az „ősélmény"-hez hasonló dolog jelentését is magukba foglalják. „Minden fogalom a nem-azonos azonossá-tétele révén keletkezik."[759] A fogalmak pedig rendszert kívánnak, amelybe egymáshoz való kapcsolatuk alapján rangsoroltatnak be. A nyelv nem más, mint egy piramisszerű kasztrendszer, amelyben nem szabad hibázni a különböző szintek között, mert akkor borul az épület. Nietzsche szerint a természet nem ismeri ezeket a rangsorokat. A természet csak „hozzáférhetetlen és definiálhatatlan X-et" ismer. Nietzsche kritikája itt a modern kor nyelvértelmezését veszi célba, mely szerint a megtapasztalható világ egy logikai rend alapján épül fel, és ezt a világot egy logikailag rendszerezett nyelvvel vissza lehet adni, újra lehet fogalmazni. De az adott korban már nem gondolnak arra, hogy „a fogalom nem más, mint egy metafora maradványa és hogy az idegingerek művészi természetű

[757] Uo., 5–6.
[758] Uo., 6.
[759] Uo.

képekké-alakításának illúziója…"[760] A felvilágosodás az embert tette meg minden mértékévé. Téved azonban, amikor úgy gondolja, hogy minden dologgal, mint kívülálló objektummal áll szemben. Azaz nem vesz tudomást arról, hogy metaforákkal dolgozik, és nem magukkal a dolgokkal. A felvilágosodás nem kíván tudomást venni arról, hogy az ember szubjektum, mégpedig „művészi módon alkotó szubjektum",[761] és így viszonyul az általa tapasztalt külső környezetéhez is. Nietzsche tehát levonja a következtetést, mely szerint két olyan teljesen más szféra között, mint az objektum és a szubjektum, nincs kauzalitás, nincs helyesség, csakis esztétikai viszony állhat fenn. Ehhez pedig a költő áthidaló tehetségére van szükség.

Mi tehát az igazság? – kérdezi Nietzsche.

> Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege, azaz röviden: emberi viszonylatok összessége, melyeket valaha poetikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt értelemmel ruháztak föl, és amelyek utóbb a hosszú használat folytán szilárdnak, kanonikusnak és kötelezőnek tűntek föl egy-egy nép előtt: az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, melyek megkopván elveszítették érzéki erejüket, képüket vesztett pénzérmék, amelyek egyszerű fémek csupán, és nem csengő pénzdarabok.[762]

Tehát azt látjuk, hogy Nietzsche saját nyelvkritikájával a fogalomrendszert és az absztrahálást illetően egyrészt az idealista világképet illeti. Azt ugyan nem állítja, hogy helytelen eljárás lenne az általa kritizált nyelvi rendszer működése, hiszen akkor ő is a dogmatizmus csapdájába esne, de semmiképpen nem igazolható az a meggyőződés, hogy az egyes dolgokon kívül létezne mindegyik dolognak a saját megfelelő ősképe, ideája, és tulajdonképpen ezeket az ideákat illetjük az elfogadott köznevekkel. Másrészt viszont közel helyezi magát Platón metafizikájához azzal, hogy kijelenti: a dolgok lényege nem mutatkozik meg az érzékek számára. Igaz, Platón feltételezi azt, hogy az empirikus világ és az ideák világa között hasonlóság áll fenn, Nietzsche azonban ezt tagadja. Szerinte az empirikus világ semmiben sem segít megismerni a *„Ding(e) an sich"* világát. Ebben pedig Nietzsche extravagáns valláskritikáját is felfedezhetjük, vagy ahogyan ő fogalmazta: „Isten halott".

Nietzsche a tudományos nyelv működésére is fordít egy kis figyelmet. Mivel egy rendszeren belül lehet csak egy nyelvet használni, ezért meghatározó annak a rendszernek a szempontja. Ha az ember képes lenne például más élőlények

[760] Uo., 8.
[761] Uo., 10.
[762] Uo., 7.

módjára percipiálni a világot, akkor máris megváltoznának kialakult fogalmai. Az ún. természeti törvények szétesnének, és nem alkotnának egy megbonthatatlannak hitt egységet. Ugyanis a természeti törvény sem magában ismerhető meg, csupán hatásai által, pontosabban egymáshoz viszonyított hatásai által. Azaz a természeti törvényeket is csak relációkként lehet felfogni, melyek egymásra utalnak, de a lényegük nem fejthető meg ezek által. Ami megismerhető belőlük, az az, amit az ember tesz hozzá: az idő és a tér, pontosabban a kronológiai és a számviszonyok.[763] De ezek az idő- és térképzetek is mind-mind az ember alkotásai, tehát csakis azokat csodálják a természeti törvények kutatói ezekben a törvényekben, amelyeket maguk alkottak meg hozzá, egészen pontosan a számviszonyok tökéletes emberi rendszerét, a matematikai szigorúságot. Az ember azokat a formákat csodálja, melyeket maga alkot meg, mert csak így és ezeken keresztül képes befogadni a világot.

> Megállapítható mindenesetre ennek kapcsán, hogy az a művészi metaforaalkotás, amely mindenféle érzékelésünk kezdete, máris előfeltételezi a mondott formákat, más szóval azok keretei között megy végbe – csakis ezen ősformák szilárd megrögzülésével magyarázható, hogy miképpen volt lehetséges azután a metaforákból ismét a fogalmak építményét megkonstruálni. Ez utóbbi ugyanis nem más, mint az idő-, tér- és számviszonyok utánzása a metaforák szférájában.[764]

A logika ezt a folyamatot az induktív és deduktív érvelési sémák egymásba kapcsolódásával fejezi ki. Az előbbi az egyedi esettől (példától) halad az általánosítás felé, míg az utóbbi éppen fordítva, a szillogizmus útján következtet az egyedire. Mindkét módszer egyszerre veszi figyelembe az egyedi esetet és az általános igazságot, csak így képesek működni. Arisztotelész példája szerint minden ember halandó. Ez a kijelentés nagy premisszaként, azaz általános igazságként szerepel, melynek igazságát kétségkívül egyedi tapasztalatok támasztják alá, azaz előbb-utóbb minden ember meghal. Ugyanakkor egy szillogizmus nagy premisszáját az indukció biztosítja, mely egy következő kispremisszával (Szókratész ember) – melyet szintén az indukció biztosít – való egybevetés után egy egyedi esetre következtethetünk, azaz: Szókratész halandó. Az indukció és a dedukció tehát egymást kiegészítő módszerek, melyeknek irányai – az egyeditől az általánoshoz, illetve az általánostól az egyedihez – ellentétesek. Ezek az irányok a kezdeteknél mégis egymásba kapcsolódnak, mint két félkör, megalkotva egy egészet. Így fogalmazza meg a logika tudományos nyelve a Nietzsche által leírtakat, mely

[763] Uo., 11.
[764] Uo., 11–12.

szerint a metaforaalkotást előre meghatározza egy formarendszer, melyet az ember valósága már az ősélmények tapasztalása előtt létrehoz. Nietzsche ezzel fejezi ki azt, hogy az ember megismerése nem lehet előzetes feltevések nélküli, azaz bizonyos fokú előítélettel mindig számolni kell.

Nietzsche végül is az igazat kereső vagy igazat mondani kívánó tudós helyett a művészt nevezi meg e tanulmányában a dolgokhoz a legoptimistábban viszonyuló típusnak, aki nem hiteget azzal, hogy az igazat mondja, hanem illúziókat kínál azoknak, akik illúzióra vágynak. A művészek felvállalják saját műveikben a metaforák alkotását, a dolgok tudatos összecserélését, hogy a kifejeznivalót esztétikai módon közvetítsék a többiek felé.

Ha az „Idea" nem létezését nem is tudom elfogadni Nietzschétől, az igazság teljes megismerhetetlenségét illetően ez a rövid tanulmánya mindenképpen rámutat arra a keresztyén igazságra, amelyet Pál apostol – még ha nem is egy episztemológia vita kapcsán – így fogalmaz meg: „rész szerint van bennünk az ismeret" (1Kor 13,9).

Nietzschének egy másik rövid, ún. hármas előadása is foglalkozik az antik retorika kérdésével *(Rhetorik. Darstellung der antiken Rhetorik; Vorlesung Sommer 1874, dreistündig)*, és a szerző annak korabeli értékelését adja. Kiindulópontja megegyezik az előző tanulmányban foglaltakkal, azaz:

> Nem nehéz azonban bebizonyítani, hogy amit a tudatos művészet eszközeiként „retorikusnak" nevezünk, azok a nyelvben és annak létrejövésében, mint a tudattalan művészet eszközei működtek, vagyis hogy a retorika a nyelvben rejlő művészi eszközök továbbfejlesztése az értelem napvilágánál. Egyáltalán nem létezik a nyelv nem retorikus „természetessége", amelyre apellálhatnánk: a nyelv maga színtisztán retorikai fogások eredménye.[765]

Nietzsche itt arra alapoz, amit „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról" című tanulmányában részletesen kifejtett. Ahogy Arisztotelész szerint is a retorika mindenben képes fellelni a meggyőzés eszközeit, úgy a nyelv lényege is az, hogy benyomásokat közvetítsen és hasonló benyomásokra késztessen. Nietzsche itt már távol van a hagyományos retorikai felfogástól, az ékesszólástól és a meggyőzéstől. A retorikus beszéd nála tulajdonképpen maga a nyelv használata a beszédben, melyben trópusok és retorikus alakzatok váltják folyton egymást. A nyelv sem a lényegre, sem az igazra nem kíván vonatkozni, nem tudást akar visszaadni, hanem érzéseket képez le, ingereket fog fel, és azokat öltözteti hangokba. Az érzékelés nem a lényeget, nem magát a dolgot, hanem

[765] Nietzsche: Retorika, 21.

annak képét, pontosabban a dologhoz való viszonyulásunk egy jegyét fogja fel. Ez tehát Nietzsche első szempontja: „a nyelv retorika, mert csak egy *doxa*-t és nem *episztemé*-t akar közvetíteni."[766] Nem létezik – szerinte – a nyelv nem-retorikus természetessége, mert a nyelv önmagában retorikai források eredménye.

A nyelv tehát Nietzsche szerint tropologikusan működik. A történelem folyamán volt, aki harmincnyolc vagy akár még több fő- és altrópust különböztetett meg. Nietzsche pedig azt mondja, hogy az összes szó nem más, mint trópus: „Önmagában és kezdettől fogva, a jelentésére vonatkozóan azonban minden szó trópus."[767] A trópus ugyanis feladat, hogy egy hiányzó jelentést pótoljon. Vagy azért, mert nem létezik ilyen jelentés még, vagy azért, hogy erősebbé váljék ezáltal az adott, már létező jelentés. Ugyanis azzal, hogy a beszélő nem a közelit, hanem a messzit ragadja meg, foglalkoztatja a hallgatót. Természetesen mégis szükségét érzi annak, hogy nevesítve meghatározza azokat elvégzett nyelvi munkájuk alapján. Így megkülönbözteti az antonomásziát, az onomatopoésziszt, a kathakhréziszt, a metalepszisztt, az epithetont, az allegóriát, az iróniát, a perifrázist, a hüperbatont, az anasztróphét, a parenthésziszt, valamint a hüperbolát.[768] A három legfontosabb trópus szerinte a szünekdokhé, a metafora és a metonímia. A beszédben és a nyelvben ezekkel lehet a leggyakrabban találkozni. Az átvitt jelentések itt már nem csupán a szavakat, hanem az egész stílust meghatározzák, illetve annak fogadtatása mindig is a hallgatók többségi elfogadásán múlik.

> Amiként a tulajdonképpeni szavak és trópusok között nincs különbség, éppúgy a közönséges beszéd és az úgynevezett retorikai alakzatok között sincs. Tulajdonképpen minden figuráció, amit szokás szerint beszédnek/szónoklatnak nevezünk. A nyelvet az egyes nyelvművészek hozzák létre, viszont a sokak ízlése szerinti kiválasztódás szilárdítja meg. […] Az alakzat, amelyet senki sem fogad el, hibává válik.[769]

Ezzel pedig már a stílus tisztaságára utal. Az alakzatok létrehozásának is megvannak a saját keretei. Azokat a kifejezéseket (figurákat), melyeket nem fogadnak el, illetve nem értenek meg, fölösleges létrehozni. A stílus tisztasága pedig mindig abban rejlik, hogy észrevétlen marad. Ezzel fontos megállapítást tesz Nietzsche, mert korának szónoklatgyakorlata, főleg az általa szkeptikusan szemlélt egyházi szónoklatok rendkívül erősen kötődtek a klasszikus retorika formáihoz,

[766] Uo., 22.
[767] Uo.
[768] Uo., 44–45.
[769] Uo., 23–24.

egészen eltévedve a formalizmus útvesztőiben. „…a »tisztaság« pozitíve az *usus* által szankcionált használata a társadalom képzett rétegében, »nem-tiszta« pedig minden, ami feltűnő benne. Tehát a »nem-feltűnő« a tiszta."[770]

Itt Nietzsche a szónok ethoszában látja a megoldást, mely a hitelességet és a képzettséget egyszerre tudja megjeleníteni. Ezt ő karakterisztikus stílusnak nevezi, mely a szónok személyiségét hitelesen közvetíti. „A szónok művészete az, hogy szónoklatában soha ne lehessen észrevenni műviséget: innen a karakterisztikus stílus, amely azonban igazán csak a legmagasabb művészet terméke […] Az igazi szónok az általa képviselt személy vagy tárgy éthoszából szól ki…"[771]

Miközben retorikai képzettsége észrevétlen marad, morális értékei, azaz a dologhoz, személyhez vagy témához való morális és hiteles viszonyulása meggyőző erőként hat hallgatóira. Ez a legnagyobb feladata egy szónoknak.

> A retorikai művészet voltaképpeni titka mármost a tisztesség és a művészi megformálás kétféle szempontjának bölcs viszonya. A „természetesség" pőre utánzásakor a hallgatóság művészi érzéke mindig sértve érzi magát, amikor viszont tisztán művészi benyomásra törekszenek, akkor könnyen megtörik a hallgató erkölcsi bizalma. Játék ez az esztétikai és a morális határán: minden egyoldalúság, megsemmisíti a sikert. Az esztétikai varázslatnak az erkölcsi bizalommal kell társulnia […][772]

Nietzsche előbbi gondolatai jól beleillenek a 19. század második felét meghatározó retorikai gondolkodásba, főleg Schopenhauertől merített sokat az objektum-szubjektum között létrejövő képzetalkotások területén. Az esztétikai sík egy láthatatlan lépcső, melyen a hallgató feljebb kerülhet a szónok etosza által egy értékesebb fokra. A legtöbb korabeli homiletika átvette ezt a gondolatot. A magyar homiletika szintén Schopenhauer filozófiáját értékelve Ravasz László doktori értekezésének köszönhetően lépett kapcsolatba az előbbi eszmefuttatással.

Ugyanakkor a nyelv tropologikus, retorikus működésére vonatkozó gondolatok leginkább a 20. század második felében a dekonstrukció képviselői és főleg Paul de Man munkásságában jelentkeznek újra. A nyelviség alapja tehát korunkban Nietzsche alapján, a Ricouer által negatív hermeneutikának nevezett módszerben a retorika lett.

[770] Uo., 25.
[771] Uo., 32.
[772] Uo., 33.

A 20. század

Az igazi váltás a retorikai gondolkodásban is a 20. században történt, amikor előbb a klasszikus rendszer csupán egy-egy szegmensének elsősorban pszichológia alapvetésű részletezésére került sor. Később a retorika a filozófia területéhez kapcsolódik szorosabban, előbb az episztemológia, majd pedig a nyelvfilozófia szempontján keresztül a logika segítségével keresi a választ az adott kor kérdéseire. Ezekre hozok néhány példát a következőkben.

A klasszikus korhoz képest a múlt század retorikái már nem törekszenek teljes rendszer megalkotására, a klasszikus egésznek csupán egy-egy elemét emelik ki és állítják kutatásuk középpontjába. Ez ettől még nem régi retorika, hanem, ahogy követői tudatosan nevezik: új retorika. „Az instrumentális kommunikáció speciális technikái helyett immár az emberi tapasztalat és cselekvés általános feltételeivel foglalkozunk”[773] – mondja Bender.

Az érvelés modern retorikája – Perelman

Az egyik ilyen meghatározó mű Perelman és Olbrechts-Tyteca könyve, az *Új Retorika, érveléselméleti értekezés*, a 20. század egyetlen szisztematikus retorikája, mely nem a stíluselméletben vagy a szónoklástanban, hanem az argumentációban találja meg a retorika lényegét. A mű az arisztotelészi invenció hagyományát folytatja, és arra figyel, hogy milyen érveket használnak a hirdetők, a politikusok, az ügyvédek, a bírók és a filozófusok. „Elemzésünk azokkal az érvelésekkel foglalkozik, amelyeket Arisztotelész »dialektikusnak« nevezett és a *Topiká*jában vizsgált, valamint amelyeknek a használatát retorikájában mutatta meg.”[774] Az érvelés elméletének tárgya szerintük „olyan következtető technikák tana, amely képessé tesz arra, hogy a jóváhagyásra szánt tétel iránt a tudat ragaszkodását és elfogadását ösztönözzük és növeljük.”[775] Arisztotelész hagyományát azonban két lényeges ponton kibővítik. Először is, nem csupán az élőbeszéddel foglalkoznak, hanem az írott szövegek érvelésmódját is vizsgálják, „tekintettel a modern nyomtatott sajtó fontosságára”. Másodsorban pedig az érveléstechnika területét kiterjesztik a magánbeszélgetésekre is. „Véleményünk szerint az általános érveléselmélet hatálya alá esik az egyedüli beszélgetőtárssal, sőt az embernek önmagával folytatott diskurzusa is.”[776]

[773] Bender– Wellbery: Retorikusság: a retorika modern kori visszatérése, 290.

[774] Perelman Chaim és L. Olbrechts-Tyteca: *The New Rhetoric a Treatise on Argumentation,* Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2000, 5.

[775] Uo., 4.

[776] Uo., 6.

Perelman bevezetőjében a felvilágosodás retorikaszemléletét bírálja, amely az elmúlt háromszáz év tudományos gondolkodását alapvetően befolyásolta. Nem kérdés a szerzőpáros számára, hogy az ember gondolkodó lény, de úgy vélik, hogy a descartes-i szemlélet nagyon egyoldalú, az analitikus és deduktív módszert tekinti egyedül érvényesnek, és a humán tudományokra nincs tekintettel.

Ennek köszönhetően az érveléselmélet hosszú időn át a retorika egyik fejezetét alkotta. Minden emberi gondolkodásforma mércéjévé a formális deduktív logikát tették, és mindent, ami nem-formális módon nyilvánult meg, azt az analitikus ideál mellett tökéletlen próbálkozásnak tartották. Az enthümémát például logikai szillogizmusként tartották számon, amelyből hiányzik egy premissza. Az indukciót leginkább tévesnek minősítve elvetették, minthogy az induktív érvelés konklúziói nem teljes bizonyossággal következtek a premisszákból. Így tehát az argumentációt *normatív* egységként határozták meg, amely előírja, hogyan *kellene* érvelni. Ezeket a normákat az analitikus módszerrel határozták meg. Perelman új retorikája erre az analitikus formalizmusra mondott nemet. Ehelyett azt képviselte, hogy az analitikus szillogizmus mellett szükség van az emberi kommunikációban általánosan *elfogadott* érvelési mintákra is. Perelman Arisztotelésztől kölcsönözve mondja: „A gondolkodás és a bizonyítás lényege ellentétben áll a szükségszerűvel és az evidenciával. Senki sem azon gondolkodik el, aminek megoldása egyértelmű, és senki sem érvel magától értetődő állításokkal szemben. Az érvelés helye a hihetőség, bizonyíthatóság és a valószínűség."[777] Perelman arra hívja fel a figyelmet, hogy a beszédnek mindig van hallgatója, és a gondolkodás nem egyszerűen a beszélő észszerűségének a bizonyítása. Amikor a megnyilatkozás létrejön, akkor ez egy olyan valóságban történik, ahol a tudás és a bizonyosság legalább két egyén viszonyában formálódik, akik aztán az ismeretekhez különböző módon kötődnek. Nincs kész sem a tudás, sem a bizonyosság, amit csak fel kellene fedezni, hanem mindkettő egy kommunikációs folyamat, amelyet a szereplők egymás számára prezentálnak.

A mű nagyon rendszerezett munka, mely három nagy részből épül fel. Százöt 4-6 oldalas paragrafus szerepel a valamivel több mint ötszáz oldalon. Az első rész *Az érvelés kereteiről* szól, a második *Az érvelés kiindulópontjáról*, a harmadik pedig *Az érvelés technikáiról*.

A keretfeltételekről beszélve újabb három résztémát fejt ki a szerzőpáros: először is az érveléselmélet és a bizonyítás közötti különbségről (1. §), aztán a hallgatóságról (2–9. §), majd pedig az érvelés és környezetének kapcsolatáról olvashatunk (10–14. §).

[777] Uo., 1.

Az új retorika hasonlít a régire, a klasszikusra, mivel a meggyőzésre törekszik, igyekszik elnyerni a hallgatóság beleegyezését. Ez a meggyőzési folyamat elvi síkon kezdődik, ám a végére gyakorlativá válik. Az érvelés kereteit a szándékok alkotják, pontosabban a szándékok találkozásai. A szónok szándéka, hogy meggyőzzön, és ne parancsoljon vagy utasítson, a hallgatók szándéka, pozitív hozzáállása pedig az, hogy meg akarják hallgatni a beszélőt. Perelman retorikájának, az érvelés keretének meghatározó része a hallgatóság. Minden érvelés vagy bizonyítás csakis egy adott hallgatóság viszonyában értelmezhető. Megcáfol több tudományos, a hallgatóságot mellőző, csak a tényekre apelláló kísérleti eredményt, mivel a tények csak akkor beszélnek magukért, ha a hallgatóság beleegyezik, azaz a tényeket valóban tényként kezeli. A hallgatóságot alkotják azok az emberek, akikre a beszélő érvelésével hatást akar gyakorolni. A hallgatóság fogalma igen tág fogalom. Az egyetlen hallgatótól a tömegig, a sokszorosan képzett hallgatótól a tanulatlanokig mindenki helyet kap benne. Az érvelés hatékonysága tehát nem csupán az érvek hatékonyságától függ, hanem a hallgatóságtól is. A szónoknak ezért a hallgatósághoz kell igazítania az érveit, abból kell elindulnia, amit a hallgatóság a magáénak vall. Perelman megkülönböztet univerzális és partikuláris hallgatóságot. A partikuláris hallgatóság az emberek vagy jelenlévő, vagy pedig adott alapon szerveződő csoportja. Az univerzális hallgatóság egy ún. „konstruált hallgatóság", mely kultúra- és társadalomfüggő. „Az univerzális hallgatóság tulajdonképpen a beszélő önmagával folytatott vitájának eredményeképpen, a partikuláris hallgatóságon túlmutató érvelés révén jön létre."[778] Miért is volt szükség ennek a „konstruált hallgatóság"-nak a közbeiktatására? Ahogy írtam, az analitikus ideál feladásával jól kiszámítható veszélyek jelentkeztek, amivel Perelman is tisztában volt. Ezek a veszélyek az abszolút relativizmus veszélyei, amikor már nincsenek normák az állítások értékelésére, azaz minden kijelentés egyenlő módon érvényes lesz. Ha ez megtörténne, akkor csak a megérzéseire hagyatkozhatna minden hallgató. Ezért hozza létre Perelman és Olbrechts-Tyteca az univerzális, konstruált hallgatóság fogalmát, amely egy bizonyos állandóságot képvisel a formalizmus és a relativizmus között. Az univerzális hallgatóság feladata, hogy az érvek fokmérője legyen.

A második részben Perelman a kiindulópontokkal, pontosabban a premisszák és a kijelentések taglalásával foglalkozik. Itt is három részben fejti ki a témát, mégpedig a premisszákban való egyetértésről (15–28. §), a premisszák kiválasztásáról (29–35. §) és bemutatásáról (36–43. §) beszél. Az érvelés kiindulópontjai mindig a hallgatóság által elfogadott premisszák. Ezek a premisszák kétfélék lehetnek. Először is tények, igazságok és elvárásokon alapuló valószínűségek és

[778] Uo., 30.

feltételezések, majd pedig elvont és konkrét értékek, hierarchiák és preferenciák. A szónoknak tudnia kell, hogyan vélekednek ezekről a hallgatók. A hallgatók által elfogadott vélemények és meggyőződések nagy halmazából a szónoknak tudnia kell kiválasztani azt, ami az érvelése szempontjából feltétlenül szükséges és előnyös. Például jelenlevőnek tünteti-e fel a jelen nem lévő témát? Ha igen, felnagyítja-e, vagy inkább lekicsinyíti azt? Ugyanis ezek mind hatással vannak az érzelmekre. Ezért Perelman új retorikájában nagy szerepe van a megjelenítésnek *(presentation),* azaz a nyelvi figurák segítségével jelenvalóvá tenni a témát. Itt Perelman például Arisztotelészre hagyatkozik, és Cornificiustól kölcsönözve a *hypotyposis*t (szemléletességet) említi, melynek segítségével a nem ott lévő dolgok jelenlévőkké lesznek. Erre azért van szükség, mert a szemléletesség által a szónok a hallgatóság előtt mozgalmasságukban ábrázolja a dolgokat, és ez érzelmeket kelt, márpedig érzelmek nélkül nincs meggyőzés.

A harmadik részben a technikák tárgyalása során Perelman a közhelyek, az általános érvek és a valóság viszonyát vizsgálja. Megkülönböztet összekapcsoló (asszociatív) és szétválasztó (disszociatív) közhelyeket. Az asszociatív közhelyek körében a logikai, az ok-okozati és az ellentéten alapuló érvek találhatóak meg. Az összekapcsoló érveknek két fajtája van: az egyik a lineáris időszemléleten, a másik az egyidejűségen alapul. A lineáris időszemléleten alapuló érvelés az ok-okozati viszonyok alapján halad, míg az egyidejűségen alapuló érvelés a cselekvő és tettei között meglévő viszony, azaz az etosz, a jellem feltárását tartja fontosnak.

A disszociatív közhelyek a valóság és a látszat, a nyilvánvaló és a rejtett viszonyán alapulnak. Perelman szerint a szétválasztó érvelés éppoly fontos, mint az összekapcsoló. Politikai érvelésekben fontos hangsúlyt kap a disszociatív érvelés. A disszociáció az összeférhetetlenségeket szünteti meg. Például: minden embernek van valamilyen fogalma a valóságról, a jelenségeket ennek alapján ítéli meg. Ami harmonizál egy adott értékkel, azt értékesnek és igaznak fogadja el, ami nem áll azzal összhangban, azt tekinti látszatnak. A disszociáció segítségével a korábbi igazságok látszatként tüntethetőek fel. Ezt egy szónok csak akkor tudja elérni, ha a valódi értéket hitelesen be tudja mutatni, és ennek fényében, vagy ehhez viszonyítva képes a kritizált valóságot látszatként bemutatni.

Episztemikus retorika

A 20. század utolsó negyedében az amerikai retorikakutatás egy még újabb irányba indult el, mely felfogás szerint a retorika maga is episztemikus tudomány. Míg a tradicionális felfogás elkülöníti az episztemológiát a retorikától, addig a modern kutatók legmerészebbike szinte egyenlőségjelet tesz a két tudomány közé. A hagyományos elgondolás alapján az episztemológia az igazság feltárásának

eszközeit kutatja, a retorika ezzel szemben az igazságnak művészi kifejezésformát kölcsönző eszközöket. De nem csupán működési területüket és céljaikat illetően bizonyultak különbözőnek a korábbi évszázadokban, hanem az episztemológia logikai módon is elsődleges volt a retorikához képest, hiszen az első lépés mindig is az igazság feltárása volt, és csak a második lehetett a retorika szerepe, vagyis az, hogy hogyan lehet az igazságot hatékonyan előadni. Ezt a hagyományos megközelítést kérdőjelezi meg a retorikát episztemikusnak tekintő irányzat. Ilyen jellegű írások a 1970-es évek közepétől jelentek meg különböző konferenciák és folyóiratok anyagaiként, melyeket 1999-ben egy szerkesztett könyv köt egy csokorba *Contemporary rhetorical theory: a reader*[779] címmel.

Az episztemikus retorika irányzatának első képviselője Robert L. Scott, aki szerint a retorika nem pusztán az igazság közvetítése, hanem maga is aktív részes annak feltárásában. Szerinte az igazság nem olyasvalami, ami csak úgy önmagában létezik, s amit aztán a hozzáértőknek kell meggyőzően kommunikálni a „gyengébbek" felé.[780] Scott Stephen Toulmin *The Uses of Argument* című művére alapozva fejti ki álláspontját, mely szerint a retorikának abban ismeretelméleti szerepe van, hogy lehetővé teszi annak megismerését, hogy a partikuláris dolgok és események miképpen viszonyulnak bizonyos rögzített, absztrakt alapelvekhez. Ennek a viszonynak a megismerése azt eredményezi, hogy jelentéssel vagy jelentőséggel ruházzuk fel a partikulárist. Ez a fajta rögzített alapelvhez való viszonyítás abban nyújt segítséget, hogy „megismerjük" annak természetét. Scott arra hívja fel a figyelmet, hogy még a látszólag tisztán deduktív ismeretelméleti foglalatosságoknak is van retorikai síkjuk. Ide tartozik még az is, hogy az írás minősége hogyan befolyásolja a gondolatok interpretációját.

A következő retorikakutató, Thomas Farrell arról beszél, hogy a retorika sajátos ismeretekre vezet el bennünket. Farrell különbséget tesz technikai és társadalmi tudás között. Az előbbi a külvilággal való összevetésből és megfeleltetésből következik, míg az utóbbi a vitázók közötti interszubjektív megegyezés eredménye. A társadalmi tudás tartalmát – „a problémák, személyek, érdekek és cselekedetek közötti szimbolikus viszonyokra vonatkozó koncepciók, amelyek (elfogadásuk esetén) a kívánatos nyilvános viselkedéssel kapcsolatban is tartalmaznak bizonyos elképzeléseket"[781] – alkotják. Azaz olyan tudás ez, amelyet

[779] John Louis Lucaites – Celleste Michelle Condit – Sally Caudill (eds.): *Contemporary Rhetorical Theory: A reader,* New York, The Guilford Press, 1999.

[780] Robert L. Scott: On Viewing Rhetoric as Epistemic, in John Louis Lucaites – Celleste Michelle Condit – Sally Caudill (eds.): *Contemporary Rhetorical Theory: A reader,* New York, The Guilford Press, 1999, 132.

[781] Thomas Farrell: Knowledge, Consensus and Rhetorical Theory, in John Louis Lucaites – Celleste Michelle Condit– Sally Caudill (eds.): *Contemporary Rhetorical Theory: A reader,* New York, The Guilford Press, 1999, 142.

annak a hallgatóságnak tulajdonítanak, amelyet a beszélők megcéloznak. Mivel a társadalmi tudás kategóriái enthümematikusak, nem pedig szillogisztikus jellegűek, csupán általános vonatkoztatási keretet kínálnak, nem pedig *a priori* döntési szabályokat.

A következő retorikus, Barry Brummett szerint a retorika alapvető alkotóeleme minden megismerésnek, vagyis végső soron minden megszerzett tudás retorikai jellegű. Ez a megközelítés azt mutatja, hogy az ismeretek megszerzése az interszubjektív megegyezéseken alapul. Mivel minden ismerettel együtt jár az értékelés és a cselekvés, ezért az ismereteket nem lehet kiszakítani saját kontextusukból. Ez a gondolkodás a tudományfilozófiában is megjelent. Ha pedig a tudományról is megállapítható, hogy retorikai jelleget hordoz, akkor ebből az következik, hogy a retorika áthatja a tudás minden válfaját. Például a precíznek elfogadott méréseket megelőzik azok a konszenzusok, melyeket érvelésekkel védtek és támadtak. Ezek a konszenzusok tartalmazzák a mérés mértékegységére és a mérendő jelenség előfordulására vonatkozó végső döntéseket. Azaz tág értelemben véve magának a tudományos módszernek az alkalmazhatósága is egy olyan előzetes konszenzus függvénye, amelynek megalapozása tudományon kívüli.[782]

A retorikakutatók kacérkodtak ugyan ezzel a szélsőséges állásponttal, de többségük vonakodik azt elfogadni. Alighanem azért, mert akkor olyannyira mindent magába ölelővé válnék saját szakterületük, hogy már nehezen lehetne különbséget tenni a retorika és a többi diszciplína között.

Mi is az a retorika?

Gorgiasz szerint a retorika a meggyőzés művészete, egyszerre művészet, mesterség és gyakorlat. Platón szerint a filozófusok dialektikája a helyes retorika. Arisztotelész szerint a retorika *tekhné (ars),* mely ugyanakkor képesség *(dynamis)* is arra nézve, hogy feltárja minden téren a meggyőzés lehetséges módjait. Cicero szerint a retorika győzelem mások akarata felett a megfelelő stílus használata által. Quintilianus szerint a retorika „a jó beszélés tudománya", és nem csupán művészet *(tekhné),* hanem tudomány *(episztemé)* is, azaz célja nem csupán a meggyőzés lehet.

A középkorban a retorika területe a megfogalmazásra és egyházi viszonyok között az előadásra korlátozódik, így a levélírás és prédikálás tudományaként él tovább, térvesztése számottevő. A felvilágosodás korában jelentőségét csaknem

[782] Brummett, Barry: Some implication of „Process" or „Intersubjectivity", in John Louis Lucaites – Celleste Michelle Condit – Sally Caudill (eds.): *Contemporary Rhetorical Theory: A reader,* New York, The Guilford Press, 1999, 156–158.

elveszíti. A 19. században újra virágzásnak indul, melynek gyümölcsei a 20. század második felében érnek be mint az érvelés, a motívumok feltárásának vagy a megértés folyamatának tudományai. Napjainkban a klasszikus retorika sajátos, leegyszerűsített formában, az egyetemeken tanított tárgyként maradt fenn. Összezsugorodásának oka, hogy sok területet, amelyre Arisztotelész és Bacon között vagy két évezreden keresztül abszolút befolyása volt, mostanra már más tudományágak sajátítottak ki: például a nyelvészet, az információelmélet, a stilisztika, az irodalomtudomány, a szociológia, a kommunikációtudomány, a marketing és a *public relations* – fogalmazza meg Bender.[783] Bár a retorikát sohasem önmagában szemlélték és kutatták, mindig is a rokon területekkel (grammatika, logika, poétika, filozófia) folytatott közös strukturális játékon keresztül lehetett csak értelmezni, mégis nehéz megnevezni a 21. század elején a nyelvészeti, kommunikációs, szociálpszichológiai és marketinges térhódítás mellett azt, hogy mit is jelent ma. A tudományos igényesség nem feltétele a közéleti sikernek[784] – mondja Aczél Petra. A mögöttünk lévő több mint két és fél évezredben a retorikára tekintettek már elméletként és gyakorlatként, művészetként és tudományos eszköztárként, filozófiaként és etikaként. Egy definíció a retorikáról a sokszínű múlt fényében egyet jelent azzal, hogy valamely retorikai iskola mellett tesszük le a voksunkat.

Mi is az a retorika? Görög politikai társadalomtudomány, vagy modern elemző nyelvészet? Ki a rétor: született tehetség, vagy felkészült beszélő? Milyen egy retorikus beszéd: szónoklat, vagy beszélgetés? Hol vannak a beszéd általi meggyőzés határai? Logikában, etikában, esztétikában? Hol kell a retorikát tanítani? Lássunk néhány magyar nyelven és magyar környezetben született választ a fenti kérdésekre!

Ravasz László retorikáról szóló egyik meghatározása a következőképpen definiál:

> Szónoklás csak ott van, ahol egy magasabb igazságról tesznek bizonyságot azért, hogy annak érvényt szerezzenek. A magasabb igazság mindig *ethikai* igazság, mert a szónoklat egész világa az erkölcsi síkban van [...] Egyedül az etikai igazságok azok, amelyek csak az emberi akarat alkotásaiban fejezhetőek ki. [...] Az akaratot formáló szó, ha művészi formában jelentkezik, ékesenszólás.[785]

[783] Bender– Wellbery: Retorikusság: a retorika modern kori visszatérése, 291.
[784] Aczél Petra: *Retorika. A szóból épült gondolat,* Budapest, Krónika Nova, 2001, 9.
[785] Ravasz: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* 251–252.

Nagyon elgondolkodtató Babits „Irodalmi Nevelés”[786] című tanulmánya, melyet fogarasi diákjainak írt.

> E tanulmány célja megmutatni, miért lett az irodalmi nevelés, és miért marad az emberi szellem minden nevelésének tengelye. A stilisztikáról és a retorikáról lesz szó: arról a két stúdiumról, melyet a klasszikus ókor egynek tekintett, és egy néven retorikának nevezett. Egy stúdium ez most is, csakhogy két oldala van: gondolataink összegyűjtése és kifejezése. Egy oldalról gondolkodni, más oldalról beszélni tanítani […] Gondolkodni és beszélni tanítunk. […] Gondolkodni és beszélni: voltaképp egy. […] Ezért a retorika, amely gondolkodni és a stilisztika, amely beszélni tanít, voltaképp egy tudomány, külön nem lehetnek.[787]

Kibédi Varga Áron szerint a retorika „nem más, mint átfogó kísérlet minden emberi beszéd, azaz szóbeli közlés kodifikálására, szabályokba foglalására”. Továbbá „a retorika, akár csak a modern nyelvészeti irányzatok, abból indul ki, hogy a nyelv rendszerezhető, és hogy a beszéd felépítésénél fontos szerepe van a hallgatónak is, a »vevőnek«, akihez a »message«-et intézzük. […] Mivel a retorika nemcsak a szónokok magánügye, hanem minden verbális közlés formatára, megfigyelései más területekre, így az irodalomra is vonatkoznak.”[788]

Wacha Imre szerint ma már nem csupán a nagyobb nyilvánosság előtt elhangzó szónoklatok tartoznak a retorika illetékességi körébe, hanem minden

> olyan élőszóbeli megnyilvánulás, megnyilatkozás, mely valamilyen tekintetből közérdekű; pontosabban: mindaz, ami nem magánjellegű. […] Ilyenformán a retorika tulajdonképpen nem más, mint a közérdekű kérdésekkel foglalkozó hasznos közéleti megnyilatkozások előkészítésének, a közélet nyilvánossága előtti és a közösség számára, az ő céljaik érdekében és szolgálatában való gondolkodásnak (mégpedig logikai és nyelvi gondolkodásnak) az elméleti és gyakorlati tudománya; az a tudomány, mely ezen túl az ilyen gondolatok kifejtésének, kifejezésének, átadásának, átvételének, cseréjének, azaz az igényes, kulturált kommunikációnak az ismereteire tanít meg.[789]

> A retorika tulajdonképpen minden, ami verbálisan vagy – a kommunikációhoz kapcsolódóan – nem verbálisan, a tudat és az érzelmek megmozdulása és megmozdítása

[786] Babits Mihály: Irodalmi nevelés, egy tantárgy filozófiája tanulók számára, in *Esszék, tanulmányok,* Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1978, 87–99.
[787] Uo., 87.
[788] Kibédi Varga Áron: Retorika és strukturalizmus, in uő.: *Szavak, világok,* Pécs, Jelenkor, 1998, 52.
[789] Wacha Imre: *A korszerű retorika alapjai I.,* Budapest, Szemimpex, 1995, 24–25.,

érdekében létrejön. Tehát a retorika minden, ami az imént említett kérdésre igennel válaszol. Megformáltságát a rend és a rendszeresség, kifejezőerejét a nyelv ismerete teszi használhatóvá.[790]

A retorika olyan verbális eszközrendszer, amely a nyelvi építkezés egészére vonatkozik úgy, hogy a logika, az esztétika és az erkölcs nem nyelvi elemeit a nyelvi struktúrában a hatás elérése végett használja fel.[791]

A retorika a nyelv tudománya, melyet alapvetően nyelvfilozófiai (hermeneutikai), erkölcsfilozófiai, szociológiai és pszichológiai területen kutatnak és művelnek. Számomra most a legfontosabb terület a nyelvfilozófia retorikai megközelítése, azaz a megértés, értelmezés és kifejezés, hirdetés kapcsolatának megvizsgálása.

Ennek fényében a retorika művelője hallgat és beszél, megért és kifejez, befogad és átad, olvas és ír. A retorika egy olyan (főleg beszédben történő) folyamatot/eseményt rendszerez és elemez, amelyben egy megfogalmazott gondolat útját (egy üzenet kommunikálását) kísérhetjük végig annak megszületésétől (megértésétől) az általa kiváltott hatás eredményéig.

Mi az a hermeneutika?

A hermeneutika fogalma a klasszikus kortól a 19. századig

A hermeneutika Hermész, az isteni parancsokat az emberek nyelvére lefordító és elmagyarázó követ után kapta nevét. Így a hermeneutika nevéhez mindig is hozzákapcsolódott az a jelentés, hogy egy másik világból származó üzenetet közvetít az emberek világa felé. Maga a görög szó (*herméneia* = gondolatok kifejezése) magában foglalja a kimondás, a magyarázat, az értelmezés és a fordítás jelentéseket is. A klasszikus korban – írja Gadamer – a hermeneutika művészete a szakrális szférához kötődött, amelyben egy, a megszólítottak számára mértékadó, autoritatív akarat nyilatkozik meg.[792] Majd már a kanonikus szövegek egy újabb korba való átvitelének jelensége kísérte a hermeneutikát. Ezért feladata az volt, hogy átmenetet képezzen két nyelvi állapot között, hogy az állandósult kifejezések – elöregedett vagy nem szokványosan használt – szereplése miatt keletkezett homályra és érthetetlen jelentésekre fényt derítsen. A hermeneuta

[790] Aczél: *Retorika*, 9.
[791] Uo., 21.
[792] Hans-Georg Gadamer: Hermeneutika, in Bacsó Béla (szerk.): *Hermeneutikai filozófia*, Budapest, ELTE, 1990, 11–12.

képes volt olyan szavakat használni, melyek a nem érthető jelentéseket értelemmel tudják megtölteni. Ez leginkább a *sensus litteralis* jelenséghez kapcsolódott, és egyfajta grammatikai értelmezést hajtott végre. Ugyanakkor hamar jelentkezett a *sensus spiritualis* allegorizáló értelmezési mód, mely a megnyert jelentést az értelmező új helyzetére igyekezett aktualizálni. Ez a két módszer teljesen szemben állt egymással, hiszen a grammatikai értelmezés a szó régi jelentését kereste, és a jelenben a megfelelő új formát társította hozzá, vagy helyettesítette, míg az allegorikus mód a régi formát tartotta meg, de új jelentést társított hozzá a jelenből. Ennek ellenére abban megegyeztek, hogy mindkét módszer célja az volt, hogy az időben létrejött távolságot valahogyan áthidalják. E két módszer közötti vetélkedés meghatározta a keresztyén írásértelmezés első másfél ezer esztendejét.

Az újkori hermeneutika első műve (Dannhauser*: Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*) 1654-ben jelent meg, s azóta a teológiai-filológiai és a jogi hermeneutika két irányban fejlődött tovább. Teológiai értelemben a hermeneutika az Írás helyes értelmének a megtalálását jelentette, mely művészetként volt nyilvántartva. Ezeknek a műveknek a célja az volt, hogy az Ó- és Újszövetség közötti értelmeket megfelelő módon értelmezze, és az előbbi jelentőségét az utóbbiban érvényre juttassa. Az első jelentős és tudatos módszerességgel felépített keresztyén hermeneutikai mű Augustinus: *De doctrina christiana* című munkája volt. Kortársának, Cassianusnak tulajdonítják azt a kis versecskét,[793] amelyben az ő négyes értelmezése megfogalmazódik: az egyik a betű szerinti, történelmi, a másik a szellemi értelmezés, melyen belül megkülönböztethető az allegorizáló, a moralizáló és az anagógikus értelmezés. Augustinus is használta ezt a fajta négyes értelmezési módot.

A hermeneutika nagy felvirágzása a humanizmus és a reformáció idejére esett, amit egyrészt az antik művek lefordítása, másrészt a római egyház dogmatikájával és tradíciójával való szembeszállás eredményezett. Különösen a középkorban (a skolasztikában) előszeretettel alkalmazott allegorikus módszert vetették el, és ehelyett egy, a szubjektumtól mentes, objektív módszert igyekeztek kifejleszteni a Biblia értelmezésében.[794] A protestáns hermeneutika módszereit teljes mértékben a retorikától vette át (l. később Melanchthon), például az egész csak a részből, a rész csak az egészből érthető meg – mondja ismét Gadamer.[795] Továbbá Luther és Melanchthon munkásságán keresztül egyesült a humanista

[793] Fabiny Tibor: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története,* Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 189. *„Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia."*

[794] Gadamer: *Igazság és módszer,* 135.

[795] Gadamer: Hermeneutika, 14.

hagyomány és a reformáció törekvése a hermeneutika területén (bővebben l. a Gadamerről szóló résznél). Az allegorikus értelmezés visszaszorulása és a szó szerinti, grammatikai értelmezés térhódítása a 16. századot követően egészen a 19. századig azt eredményezte, hogy „a magyarázat elmélete készen kapott szabályok gyűjteményévé korcsosul."[796]

A felvilágosodás korában a történet-kritikai (egyben grammatikai) módszer nyer legitimációt a hermeneutikai területen, amelyben az volt a cél, hogy amennyire csak lehet, a szövegek történeti korát és szituációját tárják fel a jobb megértés érdekében. A módszer lényege az volt, hogy a formális és grammatikai analízis, a szerző szóhasználatának saját kora nyelvhasználatával való összevetése, illetve a *„Sitz im Leben"*-re való rákérdezés által fejtse meg a szerző eredeti szándékát, amely egyben a szöveg igazi értelme. A felvilágosodás eszmeisége is nagy hatást gyakorolt arra, hogy ezt a módszert alkalmazta a keresztyén, főleg a protestáns hermeneutika, és sok helyen gyakorolja még ma is. Ez a módszer igyekezett közel kerülni a szöveg születésének időpontjához, mert azt remélte, hogy ez biztosítja a legteljesebb megértést. Bizonyos, hogy egészen a 19. századig a keresztyén hermeneutika egy speciális területnek, az Írás értelmezése tudományának számított.

Ám a romantika korában elsőként Schleiermacher hatására, majd pedig a 20. században legfőképp Heidegger hatására a hermeneutikai módszer általánossá vált, és napjainkban is alapvetően meghatározza a filozófiai, irodalmi és nem utolsósorban a teológiai szemlélődést. A következőkben ezt a folyamatot kívánom részletesebben megvizsgálni, kezdve Humboldttal és Schleiermacherrel, majd Heideggeren és a nyelvi fordulaton keresztül a mai ún. negatív hermeneutikával befejezve.

A romantika hermeneutikája. A nyelv és a gondolat – Humboldt

A 19. század első felének egyik legnagyobb nyelvésze Wilhelm von Humboldt. 1836-ban kiadott *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésre gyakorolt hatásáról (Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und seinen Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts)* című műve korszakváltást eredményezett a nyelvről való gondolkodás területén. Kimondva vagy kimondatlanul, de az egész nyelvtudományt és nyelvfilozófiát az ő munkássága határozta meg a következő évszázadban, és talán nem túlzás azt állítani, hogy mai nagy gondolkodók is bátran

[796] Szondi Peter: Schleiermacher hermeneutikája, in *Helikon,* XXVIII. évf., 1981/2–3, Budapest, Akadémiai, 292.

merítenek gondolataiból. Ennek a részletes munkának csak azokat a részeit veszem elő röviden, melyek új irányt jelöltek ki a nyelv és beszéd kapcsolatán keresztül a nyelvi tudományok számára, és melyeknek másfél évszázaddal később az egyházi nyelvhasználatban is beértek gyümölcsei.

Humboldt számára „az artikulált hang" minden beszéd lényege és alapja.[797] A beszéd a nyelv alapja, és fordítva, a nyelv a beszéd alapja. Mivel „a nyelv, ha valóságos lényegében fogjuk fel, szakadatlanul és minden pillanatban elmúló valami. Ha meg is marad az írás segítségével, mindig csupán tökéletlen, múmiaszerű megőrzésről lehet szó",[798] ezért a nyelv alapjait is a beszédben kell keresni. Tovább folytatva az idézetet Arisztotelészre utaló híres megállapítását találjuk:

> Maga a nyelv nem mű *(Ergon),* hanem tevékenység *(Energia).* Igazi meghatározása ezért csak genetikus lehet. A nyelv ugyanis nem más, mint a szellem örökké megújuló munkája, hogy az artikulált hangot képessé tegye a gondolat kifejezésére. Közvetlenül és szigorúan véve ez a beszéd használatának mindenkori meghatározása; ám valódi és lényegi értelemben, igazából nyelvnek csak e beszéd totalitását tekinthetjük.[799]

Beszéd nélkül tehát nem lehet a nyelvet tanulmányozni. Ugyanakkor a nyelv és a beszéd mint a gondolatok formája kölcsönhatásban áll egymással. Nemcsak arról van szó, hogy a beszéd kifejezi a nyelvet, hanem az utat visszafelé is fontos bejárni, a nyelv meghatározza a gondolatok formálódását. Az, hogy nincs nyelvtől független gondolat, nem arra utal, hogy a nyelv szükségszerű kifejezőeszköz lenne csupán, hanem azt jelenti, hogy a gondolatok a nyelvből születnek. „A nyelv a gondolat alakító szerve."[800] A nyelv ezért nemcsak eszköztár, hanem tevékenyen dolgozó rendszer is. A nyelv léte tevékenység, azaz a beszéd.

> A nyelvet nem annyira holt produktumnak, mint inkább produkciónak kell tekintenünk, inkább el kell vonatkoztatnunk attól, amit mint a tárgyak megjelölése és a megértés közvetítése művel, és ehelyett tüzetesebben a nyelvnek önnön belső szellemi tevékenységével szorosan összefonódott eredetével kell foglalkoznunk, és a nyelv és a szellemi tevékenység kölcsönös egymásra hatásával.[801]

[797] Wilhelm L. von Humboldt: Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról, fordította Rajnai László, in Telegdi Zsigmond (szerk.): *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai,* Budapest, Európa Könyvkiadó, 1985, 65.

[798] Uo., 82.

[799] Uo., 83.

[800] Uo., 95.

[801] Uo., 80–81.

A nyelv totalitását hirdeti meg Humboldt, mégpedig abban az értelemben, hogy a szubjektumot körbevevő világértelmezésnek alapokat nyerjen. Számára a szellem alkotja meg a nyelvet, és ezekkel az alkotásokkal egyezik meg maga a szellem is. Ezzel az állításával Humboldt hegeli gondolatokat vesz át a „cselekvő szellem" párhuzamában. „A szellem munkájának nevezni a nyelveket már csak azért is tökéletesen helyes és adekvát kifejezés, mert a szellem léte egyáltalán csak a maga tevékenységében, és csakis mint tevékenység gondolható el."[802] A német idealizmus szerint a szellem nyelvben megtapasztalható munkája az állítás. Mivel a szellem a szubjektum, a tárgy pedig az objektum, ezért a szubjektum–objektum kapcsolatban az állítás (tézis) válik szintézissé. Humboldt ezt az állítást nevezi „világ"-nak, mely a szubjektum és az objektum között jön létre. Így az ember mindig a saját világképe által fejezi ki magát. Humboldt közismerten híres nyelvész volt, közel harminc amerikai nyelv grammatikáját alkotta meg. A különböző nyelvek mögött is az egyetemes nyelvteremtő képességet ismerte fel, amely aztán a saját közegében már egyedi nyelvet hoz létre, mely a környezetét képes megismerni és kifejezni. Így a különböző nyelvek esetében elsősorban nem a hangok és jelek különbözősége dominál, hanem a világnézetek különbsége.

Humboldt munkásságát azonban meghatározza még a tartalmi és formai elemek elválása, ebben kanti irányt folytat, mely szerint a tudat aktív megnyilvánulása, hogy a külvilágból származó benyomásokhoz külső formát rendel. „A nyelv lényege abban áll – mondja Humboldt –, hogy a jelenségek világának anyagát a gondolatok formájába önti: törekvése teljes egészében formális."[803] Humboldt úgy vélte, hogy a nyelvteremtés mindig is egy passzív anyagon végzett formaalkotási folyamat. A modern nyelvészettel ellentétben úgy gondolta, hogy minden nyelvteremtésnek meghatározott iránya van, melynek végcélja, hogy a forma uralkodni kezd a tartalom felett. Ehhez elegendő tapasztalatot szerzett saját kora nyelvi használatából, mely a század végére valóban formalista módon uralta például az egyházi beszédeket.

Humboldt szerint a nyelv egyszerre jel és képmás.[804] Itt arra gondol, hogy minden szónak van jelző értéke, amely a dologra irányítja a figyelmet, ugyanakkor minden szónak egyszerre van a dolgot leíró tulajdonsága is, azaz ennyiben egy szó képmás is. A beszélőnek kell eldönteni, hogy adott esetben miként használja a szót. Amennyiben jelként, akkor a szónoki szóhasználat esete, amennyiben képmásként, a tudományos nyelvhasználat esete áll fenn.

Ugyanakkor egy másik ponton a modern nyelvészetnek kiindulópontja lett az a Humboldt által képviselt gondolat, hogy a nyelvet minden beszélő újraalkotja.

[802] Uo., 84.
[803] Uo., 49.
[804] Uo., 62.

Azaz nem a társadalom kényszeríti rá a nyelvtanulásra az embert, hanem az emberrel született belső kényszer, hogy a nyelvet használja. Természetesen az ember társadalomban él, és társadalomban használja a nyelvet, vagy, ahogy korábban fogalmazott, a társadalomban próbálja ki a nyelv érthetőségét,[805] de a tanulásra és használatra vonatkozó kényszer belülről érkezik.[806] Ez minden embernél egyformán működik. A gyermekeknél például nem a nyelv növekszik, hanem a nyelvi képesség. Humboldt kitér a beszéd megértésére is: „megértés és beszéd csupán más-más működése ugyanannak a nyelvi erőnek."[807] Ezért olyan természetes, hogy az ember, ha megért valamit, akkor azonnal ki is mondja azt. Szerinte ez is azt bizonyítja, hogy a nyelv teljessége minden emberben megtalálható.

Ez utóbbi gondolata már a hermeneutikai vizsgálódások felé tereli a gondolatot, és tulajdonképpen ő az első olyan tudós, aki a nyelvi adottságban egyszerre kezeli a megértés és a beszéd (továbbadás) funkcióját. Humboldt (és Schleiermacher) után a modern nyelvészet egy évszázaddal később ezt a szétválaszthatatlan egységet még inkább kihangsúlyozta, vagyis azt, hogy az emberi létezés alapja a nyelvben található. Ennek a gondolkodásnak az első lépéseit Heidegger tette meg. De mielőtt Heideggerrel folytatnám, előbb Humboldt kortársát és szellemi jó barátját, Schleiermachert mint a hermeneutikai módszer univerzalitásában elévülhetetlen kezdőlépéseket megtevő filozófust vizsgálom meg.[808]

A modern hermeneutika megjelenése – Schleiermacher

Ahogy láttuk, Humboldt munkásságában a nyelv és a gondolkodás elindult azon a közös úton, amelyen megbonthatatlan, szerves egységet alakítanak ki egymás közt. Schleiermacher, a romantika nagy filozófus-teológusa szintén ezen az úton indulva a hermeneutika fogalmának és módszerének kiterjesztésében alkotott maradandót. Szondi kiemeli, hogy Schleiermacher a gyakorlati, módszertani hermeneutikát fejlesztette, míg az őt követők inkább a filozófiai magasságokban rekedtek meg.[809] Tulajdonképpen ő volt a mai értelemben vett hermeneutika megteremtője. Alapjában véve a Schleiermachert megelőző évszázadokban a hermeneutikára mint művészettanra tekintettek, melynek célja az volt, hogy a megértés művészetét szolgálja, ahogy például a retorika művészettana a szónoklás művészetét szolgálta. Igaz, hogy ő maga is művészetként fogalmazza meg saját hermeneutikai összefoglalását, de ez merőben eltér azoktól a konkrét művekre

[805] Uo., 99.
[806] Uo., 102.
[807] Uo., 100.
[808] teológus érdemeit l. később
[809] Szondi: Schleiermacher hermeneutikája, 292.

szorítkozó szabálygyűjteményektől, melyek saját korának hermeneutikai tudományosságát jelentették.[810] Schleiermacher óta viszont magát a megértést, azaz a hermeneutikát tették meg a kutatás fő céljává. Maga Schleiermacher szünteti meg a keresztyén hermeneutika fogalmát, és terjeszti ki az általános hermeneutika területét a filológia és a teológia területére, azaz a filológus és a teológus közös eljárását kívánja elméletileg megalapozni.

> Schleiermacher a hermeneutika egységét már nem annak a hagyománynak a tartalmi egységében keresi, amelyre a megértést alkalmazni kell, hanem minden tartalmi különösségtől elválasztva, egy eljárás egységében, mely még aszerint sem differenciálódik, hogy a gondolatok milyen módon, írásban vagy élőszóban, idegen nyelven vagy a mi korunk nyelvén hagyományozódtak. A megértés művészetére mindenütt szükség van, ahol nem sikerül a közvetlen megértés, illetve ahol a félreértés lehetőségével számolni kell. Ezen alapul Schleiermachernál az univerzális hermeneutika eszméje.[811]

Schleiermacher itt arra alapoz, hogy az idegenség a legtermészetesebb és megszüntethetetlen módon adott a „te" individualitásában, vagyis a félreértés elkerülhetetlen, a megértésért viszont sokat kell tenni. Így olvassuk ezt nála:

> A laxista gyakorlat úgy tartja, hogy a megértés teljesen természetes, és célját legfeljebb negatív formában fogalmazza meg: a félreértést mindenképpen el kell kerülni. […] A rigorista gyakorlat pedig abból indul ki, hogy a félreértés (hamis értelem) természetes módon jelen van, és a megértést minden ponton keresni és kutatni kell.[812]

A pozitív megoldást Schleiermacher a grammatika és a pszichológia értelmezési területén találja meg, mert ezek képesek függetlenedni az értelmező tudatában a dogmatikus előfeltételektől.

> Schleiermacher volt az első, aki […] a hermeneutikát mint a megértés és értelmezés általános elméletét megszabadította minden dogmatikus és okkazionális vonásától […] Ezáltal háttérbe szorult a szöveg normatív alapjelentése, amely eddig a hermeneutikai erőfeszítés egyedüli értelmét adta. A megértés az eredeti szellemi alkotófolyamat reproduktív megismétlése a szellemi kongenialitás alapján.[813]

[810] Friedrich Schleiermacher: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben, in Bacsó Béla (szerk.): *Hermeneutikai Filozófia,* Budapest, ELTE, 1990, 29–30.

[811] Gadamer: *Igazság és módszer,* 138.

[812] Friedrich Schleiermacher: *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings,* fordította Andrew Bowie, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 21–22.

[813] Gadamer: Hermeneutika, 15.

Ez utóbbi azt jelentette számára, hogy a szerző helyzetébe való beleélés és belehelyezkedés a fontos. Schleiermacher kevésnek találta egy bibliai könyvnek csak a klasszikus hermeneutikai szabályok alapján elvégzett vizsgálatát, és éppen ezért egészítette ezt ki az ún. pszichológiai értelmezéssel. Ez az értelmezés arra törekedett, hogy feltárja azt a folyamatot, amely az író lelkében ment végbe a mű megalkotása idején. Amennyiben ezt sikerült feltárni, és ezzel azonosulni, akkor az olvasó is eljutott a mű igazi értelméhez.

Ennek a belehelyezkedésnek a fontossága az, hogy a mű befogadásakor nem csupán intellektuális esemény történik, hanem egyben egzisztenciális esemény is. Az adott szöveg az egész énemre, életemre hatással van. Másféleképpen ugyan, de ez a módszer is a szöveg geneziséhez igyekszik visszatérni, és ebben a „visszahelyezkedésben" reméli a teljes jelentés megtalálását. De látnunk kell, hogy Schleiermacher „problémája nem a homályos történelem, hanem a homályos Te problémája."[814]

A grammatikai és pszichológiai interpretáció tehát két szempont a megértés folyamatában. Először is a beszédet csakis a nyelv totalitásában lehet megérteni, másodszor pedig a beszélő személyéből fakadó realitásból. Az előbbi grammatikai értelmezést, az utóbbi pszichológiai vagy, ahogy ő nevezte, technikai értelmezést kíván. Az előbbi a nyelvvel, az utóbbi a gondolattal teremt kapcsolatot. Természetesen e kettő nem állhat idegen módon egymás mellett, hanem kölcsönösen kiegészítik egymást.

Schleiermacher a hermeneutika és a retorika szoros egybetartozását is hangsúlyozta. Abból indul ki, hogy ha a szövegeket elfogadjuk művészi ábrázolásoknak, akkor a beszédeket is annak kell elfogadnunk, és vele együtt azok megértését is. Szerinte a megértésaktus egy beszédaktus megfordítása,[815] egy konstrukció utánalkotása. Így tehát a hermeneutika a retorika megfordítása.[816] A megértés a beszélő, az olvasás az író produkciójának a reprodukciója. De megegyezhet-e ez a kettő egymással? Természetesen a pszichológiai értelmezés nem eredményezhet teljes identifikációt Schleiermacher szerint sem. Az azonosulás más eredményre jut a szöveggel kapcsolatban. Schleiermacher fogalmazta meg a következő mondatot, melyet azóta a hermeneutika legújabb kori történelmében is újra és újra elővesznek, ha más-más módszerekkel is, de mindig az értelmezés

[814] Gadamer: *Igazság és módszer,* 145.

[815] Schleiermacher: *Hermeneutics and Criticism,* 7.

[816] Gadamer: *Igazság és módszer,* 143–144. A reformáció korában már alkalmazott rész–egész összefüggést is használja Schleiermacher. Ahhoz, hogy az egész megismerhető legyen, fontos, hogy a rész már ismerté legyen, de ugyanakkor az egész fogalma viszonylagos marad, és a kör egyre tágul, hiszen újabb és újabb részek várnak megértésre. L. bővebben Friedrich Schleiermacher: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben, in Bacsó Béla (szerk.): *Hermeneutikai Filozófia,* Budapest, ELTE, 1990.

és megfejtés tárgya marad: „nekünk jobban kell értenünk az írót, mint ő saját magát, mert ami őbenne legtöbbször tudatlanul megfogalmazódik, annak bennünk tudatossá kell válnia."[817]

A hermeneutikai fordulat

A nyelv a lét háza – Heidegger

Egy bő évszázaddal Humboldt után Martin Heidegger egzisztencialista filozófus gondolkozása határozta meg a 20. század második felének nyelvről folytatott diskurzusát. Heidegger munkássága a harmincas években a korábbiakhoz képest nagy változáson ment át, amit ő maga csak fordulatként említ. Munkásságát alapvetően a lét értelmezése határozta meg. Első munkájában *(Lét és idő)* még metafizikai pontossággal keresi a választ a lét és a létezés kapcsolatában felvetődő kérdésekre. A harmincas évektől azonban egyre inkább sajátos hermeneutikai kiindulópontot[818] képvisel, mely szerint kiiktatja a tudat vezérlő szerepét, ugyanakkor – kizárólagosan logikai alapokon – a történetiség és a destrukció elvét érvényesíti. Egyre inkább a nyelvhez fordul, melyben megtalálni véli a létezés alapját. A nyelv Heideggernél a létezés egyik ontológiai közegévé válik, ezen belül is a megértésé, az önmegértésé. A 20. századi új hermeneutika, mely az egyházi diskurzust is meghatározta, többek között ezekre a kései heideggeri alapokra építkezett. Néhány kisebb, de nagyon fontos tanulmánya vagy előadása bemutatja számunkra, hogyan is tekint a nyelvre, mint a „lét házára".[819]

Heidegger azt a kérdést feszegeti, hogyan lehet a nyelv eszközeivel a nyelvről beszélni úgy, hogy annak nem a nyelvi tudományok által tárgynyelvnek és metanyelvnek nevezett különböző használt vagy elvont síkjairól beszéljen a filozófus. „A nyelvet nyelvként szóba hozni".[820] Az ebben a mondatban háromszor előfor-

[817] Schleiermacher: *Hermeneutics and Criticism,* 33.

[818] Érdekes vallomása olvasható az Útban a nyelvhez című párbeszédben a 12. oldalon: „A hermeneutika nevet jól ismerem teológiai tanulmányaimból. Akkoriban különösen élénken foglalkoztatott a Szentírás szavának és a teológiai-spekulatív gondolkodás viszonyának a kérdése. Ez – ha úgy tetszik – ugyanaz a viszony, azaz a nyelv és a lét viszonya volt, csak rejtett és számomra megközelíthetetlen módon, úgyhogy hiába kutattam számos kerülő és tévúton vezérfonal után. [...] A teológiai eredet nélkül soha nem tértem volna a gondolkodás útjára..."

[819] Martin Heidegger: *Útban a nyelvhez, egy japán és egy kérdező párbeszédéből,* fordította J. A. Tillmann, Budapest, Helikon, 1991, 8, 21.

[820] „Die Sprache als Sprache zur Sprache bringen" in Heidegger: Az út a nyelvhez, 224.

duló jelsornak *(Sprache)* mindháromszor különböző jelentése van. Így tehát ő nem a nyelvről akar értekezni, hanem, ahogy maga is később kifejti, a nyelvből kíván beszélni.

> A nyelvről vitázni egészen más, mint kizárólag a nyelvről értekezni; inkább nekünk magunknak kellene eljutnunk oda, ahol a nyelv lényegével találkozhatnánk, és ez a következő lenne: a nyelvet úgy kellene megragadni, hogy az teljesen a miénk legyen *(Ereignis)*. Egyedül a nyelvet szeretnénk gondolatainkban követni, semmi mást. Csak a nyelv létezik – rajta kívül semmi más. Maga a nyelv a nyelv.[821]

Olyan metaforikus és képi utalásokra, sejtetésekre igyekszik – legtöbbször saját maga által létrehozott kifejezőeszközökkel, szavakkal –, melyek használatával valami felvillanhat abból, hogy az emberi lét és a nyelv lényege egymásban létezik.

Heidegger tehát arra a nehéz kérdésre keresi a választ, hogyan is beszél az ember, és hogyan is beszél a nyelv. Az ember beszédét természetesen meghatározza azon képessége, hogy képes artikulált hangokra, de ez a képesség nem egy a sok közül. „A beszédképesség nem egyszerűen az emberi képességek egyike, mely egyenrangú a többivel. A beszéd képességétől rajzolódik ki az, ami az embert emberré teszi. […] A nyelv az, ami ebben részesít minket; ennyiben alapul a nyelven emberi létezésünk."[822] Vagy, ahogy egy másik fontos tanulmányát kezdi: „a nyelv teszi lehetővé, hogy az ember olyan életlény legyen, amelyik mint ember létezzen. Az ember csak akkor ember, ha beszél."[823] Heidegger viszont a másik végletre is felhívja a figyelmet, arra, hogy nem minden beszéd alkotja azt a fajta beszédet, mely a nyelvnek lenne az alapja.

Ugyanis a mondás és a beszéd nem azonos. Beszélhet valaki vég nélkül és az egész semmitmondó. Ezzel szemben van, aki hallgat, nem beszél, mégis sokat mondhat a beszéd hiányával.[824] De a nyelv nem pusztán az ember tevékenysége, akár beszéljen, akár hallgasson. Akkor csak egyfajta önkifejezést szolgálna. Ugyanakkor a nyelvnek megvan a maga nyelve, azaz önmagában is beszél. Az ember beszédét, az ember létezését, önértelmezését ez képes megfejteni, ha képes a nyelv beszédét meghallani, ha képes a nyelvből beszélni.

[821] Martin Heidegger: *A dolog és A nyelv, két tanulmány* (kétnyelvű kiadás), fordította Joós Ernő, Sárvár, Sylvester János Könyvtár, 1998, 56.

[822] Martin Heidegger: Az út a nyelvhez, fordította Hévizi Ottó, in *„…Költőien lakozik az ember…" – Válogatott írások*, Budapest – Szeged, T-Twins, 1994, 223–224.

[823] Heidegger: *A dolog és A nyelv,* 54.

[824] Heidegger: Az út a nyelvhez, 235.

> Ha kizárólag az emberi beszédet vesszük, és ha ezt csak benső érzéseink kifejezésének fogadjuk el, és úgy tekintjük, hogy ez lenne a legfontosabb szerepe, akkor a nyelv lényege teljesen az emberi tevékenység szolgálatában *(expression)* lenne. Másrészt az emberi beszéd, mint a halandók beszéde, nem létezhet mindentől függetlenül *(in sich).* A halandók beszéde elválaszthatatlan a nyelv beszédétől.[825]

Akkor tehát ki beszél elsősorban, a nyelv vagy az ember? Heidegger szerint a nyelv mindenképpen beszél. Akkor tehát mit tesz az ember? Szerinte az ember is beszél, de csak akkor, ha úgy beszél, ahogy azt a nyelv megkívánja. „A beszéd a hallgatásban találkozik a nyelvvel. Az ember csak akkor beszél, amikor a nyelvre hallgat. A nyelv beszél."[826] Innen érkezik el Heidegger ahhoz az állításához, hogy nem a nyelvről, hanem a nyelvből kell minden embernek beszélnie, mert csak az igazi beszéd. „A nyelvből való beszéd csakis beszélgetés lehet. […] egy beszélgetés mivolta onnan nyeri meghatározását, ahonnan a látszólag egyedüli beszélők, az emberek megszólíttatnak. […] amely nem a nyelv-*„ről"*, hanem belőle, a nyelv lényegétől alkalmazottan, mondana."[827] Igyekszik teljesen maga mögött hagyni a tradicionális megközelítéseket, mint például: a nyelv szavai pusztán jelek, és ehelyett azt hirdeti, hogy a nyelv kétoldalú dialógus. A nyelv használata feltételezi, hogy valakitől indulnak a szavak, és valakihez megérkeznek, és ez utóbbi igyekszik a megértésre. Így tehát a nyelv esemény, történés, aktus *(Ereignis).*[828] Ez a történés, esemény tehát csak akkor valósul meg, ha a beszéd valakik között történik, és ha ez a beszéd a nyelvből szól, azaz igazán tiszta és tudja, mit mond. „Tiszta beszédről ott lehetne szólni, ahol a mondanivaló teljességében megfelel a mondottaknak, és így eredeti gondolat lesz. Ilyen tiszta beszéd a költemény."[829] Már Humboldt is hirdette, hogy „a nyelv mindig együtt halad az irodalommal, és így e kettő elválaszthatatlanul összefonódik".[830] Heidegger is a nyelvnek effajta költői megnyilvánulását tekintette egyedül a nyelv beszédének. A nyelvből beszélni nála azt jelentette, hogy átélni azokat a hatásokat, melyeket a nyelv esztétikuma biztosít, valamint azok hatására nyilvánulni meg újra, pontosabban a nyelv eseményéből élményként megélt jelentéseket továbbítani.

[825] Heidegger: *A dolog és A nyelv,* 102.
[826] Uo., 106.
[827] Heidegger: *Útban a nyelvhez,* 44–45.
[828] Az *Ereignis*t az angol és francia fordítók előbb az *'event'* vagy *'événement'* szavakkal fordították le – ezzel a történésre, eseményre utaltak. Később pedig az *'appropriation'* szóra tértek át, mely történés mellett annak élmény voltát is kifejezi.
[829] Heidegger: *A dolog és A nyelv,* 66.
[830] Uo., 77.

„A megélés folytonos visszavonatkoztatás; az életnek és a megélteknek egy énre való visszavonatkoztatását jelenti. Az élmény az objektívnek a szubjektumra való visszavonatkoztatását jelöli."[831]

„A nyelvről" tartott előadásában azt mutatja be Heidegger egy verselemzés kapcsán, hogy a nyelv saját nyelve hogyan hallható meg a szavak elolvasása útján.

> Közismert, hogy egy vers a képzelet alkotása *(dichten).* Akkor is képzeletet alkot, amikor úgy tűnik, mintha valamit leírna. A költő képzelete hozza létre, ami mint valódi jelenség lehetséges lenne. A költemény a saját elképzelésünket adja vissza. A költeményben testesül meg képzeletünk teremtő ereje. A költemény nyelve több nyelven beszél. Tagadhatatlan, hogy a nyelv mint kifejezésmód jelenti ki magát. De mindez ellentmond állításunknak: a nyelv beszél, más szóval a nyelv természeténél fogva több mint kifejezésmód.[832]

Heidegger szerint a költőiségen nem egy magasabb szinten álló stílusra kell gondolni: „Az igazi költészet sosem a hétköznapi nyelv magasabb változata *(melos).* Inkább az ellenkezője áll: a mindennapi beszéd elfelejtett, tehát elnyűtt költészet, amely már alig mond valamit. A próza nem az ellenkezője sem a tiszta beszédnek, sem a költészetnek. Az igazi próza, nem »prózai«. Az igazi próza költői, ezért éppen olyan ritka, mint a költemény."[833]

Heidegger *„…költőien lakozik az ember…"*[834] című tanulmányában ezt a létet bizonyítja. A költés tulajdonképpen az álmodozás, a semmi csinálása, a valóság és a realitás felett való eltekintés. „A »csinálás« görögül poészisz."[835] Ez a csinálás a létezés alapja. Csak poétikusan élhet az ember – vallja Heidegger, mert csak akkor képes a nyelvből beszélni. Amíg az ember uralni akarja a nyelvet, és azt a látszatot fenntartani, hogy ő alkotja a nyelvet, addig a nyelv eszközzé válik, az ember pedig lakás nélkülivé, lét nélkülivé. Ebben az esetben nem lesz képes megérteni létezésének okát. Ez csak akkor történik meg, ha az ember engedi beszélni a nyelvet, amennyiben hallgat a nyelv beszédére.

Heidegger tehát a nyelvben találja meg a létezés alapjait. A nyelv nem az ember többlet adottsága, mellyel megkönnyíti saját társadalmi létét, nem egy eszköz,

[831] Heidegger: *Útban a nyelvhez,* 33.
[832] Heidegger: *A dolog és A nyelv,* 73.
[833] Uo., 102.
[834] Friedrich Hölderlin: Csodás kékségben című írásából vett idézet, fordította Szijj Ferenc in Martin Heidegger: Az út a nyelvhez, fordította Hévizi Ottó, in *„…Költőien lakozik az ember…" – Válogatott írások,* Budapest – Szeged, T-Twins, 1994, 281–283.
[835] Heidegger: Az út a nyelvhez, 192.

melyet tudatosan vagy tudattalanul használ, hanem a létezés háza. A nyelv teremti meg a létezés lehetőségét, mégpedig úgy, hogy biztosítja a „világ" és „önmagunk" megértését.

A korai Heidegger retorikához fűződő viszonya újra visszaadta a tudomány pozitív jelentését. Ugyanis Heidegger Arisztotelész filozófiájának alapjelentéseit értelmezve egyik előadását[836] nem Arisztotelész metafizikájával, sem a fizikájával kezdte, hanem a *Retorikával*. Heidegger itt arra a Platóntól *(Phaidrosz)* átvett arisztotelészi alapvetésre hivatkozik, mely szerint ahhoz, hogy a hallgatót meggyőzzük, ismernünk kell. Heidegger számára így Arisztotelész retorikája a filozófiai antropológiába való bevezetéssé vált. Heidegger a *Retorika* második könyvében tárgyalt *pathé*ra (érzelem) már a *Lét és idő* című művében is kitér.

> Affektusok és érzések néven a fenomének ontikusan régóta ismeretesek, és ezekre mindig is tekintettel volt a filozófia. Nem véletlen, hogy az első fennmaradt, szisztematikusan megvalósított affektus-interpretációt nem a „pszichológia" keretei között végezték el. A *pathé*-t (érzéseket) Arisztotelész *Retorikájának* második könyvében vizsgálta. Ezt – a retorika fogalmának tradicionális irányával szemben, mely szerint az valamiféle „szaktárgy" – mint az egymássallét mindennapiságának első szisztematikus hermeneutikáját kell felfognunk. A nyilvánosságnak az akárki létmódjaként nemcsak általában van hangoltsága, hanem szüksége van a hangulatra, és »megteremti« azt a maga számára. A szónok a hangulatra épít és abból indul ki. Szüksége van a hangulat lehetőségeinek megértésére, hogy azt megfelelően felkeltse és kormányozza. Ismeretes az affektusok interpretációjának továbbvitele a sztoában, és ugyanígy e hagyomány átvitele az újkorra a patrisztikus és skolasztikus teológián keresztül. De senki sem vette észre, hogy az általában vett affektivitás alapvető ontológiai interpretációja Arisztotelész óta egyetlen említésre méltó lépést sem tett előre. Ellenkezőleg: az affektusok és érzések tematikusan a pszichikai fenomének közé kerültek, amelyeknek többnyire harmadik osztályát alkotják a képzetalkotás és az akarás mellett. Kísérőjelenségekké süllyedtek.[837]

Heidegger az arisztotelészi alapfogalmak fejtegetései között arra törekszik, hogy a filozófiának a hagyományokhoz, így a retorikához való kapcsolatát felülvizsgálja, amit ő maga destrukciónak nevez. Arra, hogy az újkori filozófia mennyire nem tudott mit kezdeni a retorikával, példaként hozza Arisztotelész műveinek

[836] Martin Heidegger: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, in: Mark Michalski (Hg.): *Gesamtausgabe,* Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2002, 18. http://books.google.com/books?id=MSZjvRGU-x8C&printsec=frontcover&hl=hu, Letöltés: 2020. január 2.; Fehér M. István: Filozófia, retorika, hermeneutika, *Világosság,* XLV. évf., 2003/11–12, 29–30.

[837] Martin Heidegger: *Lét és idő,* Budapest, Osiris, 2004, 167.

Becker-féle berlini akadémiai kiadását 1830-ból, amelyben a *Retorikát* a mű végére tették, mivel azt nem tudták elhelyezni az arisztotelészi sorban.[838] Heidegger szerint „a retorika nem más, mint az a diszciplína, melyben az emberi ittlét önértelmezése kifejezetten végbemegy. A retorika nem más, mint a konkrét emberi jelenvalólét értelmezése, magának a jelenvalólétnek a hermeneutikája."[839]

Heidegger tanítványai több területen érvényesítették ezt a fajta egzisztencialista nyelvértelmezést, így például Gadamer a művészeti, míg kollégája és tanítványa, Bultmann a teológiai megértés céljából. Igaz, Bultmannra a korai Heidegger gyakorolt nagy hatást, de Heidegger későbbi, nyelvről vallott téziseivel már nem tudott mit kezdeni. Ezek a tézisek már Bultmann tanítványai, Ernst Fuchs és Gerhard Ebeling munkáiban érvényesülnek a kései Wittgenstein hatására kibontakozott pragmatikai szempontú beszédaktus-elméleteknek köszönhetően. A következőkben az ide elvezető utat vizsgálom meg.

A nyelvi fordulat – Wittgenstein

> Közismert, hogy a filozófia a huszadik században határozottan eltávolodott attól a felfogástól, amely szerint a nyelven *keresztül* a valóságot mint olyat és annak alkotóelemeit pillanthatjuk meg. A filozófia egy olyan paradigma felé mozdult el, amelyben a hangsúly magán a nyelven és a nyelv alkotóelemein van, és azon, ahogyan a világ felépül a nyelv által hordozott jelentésekből. Ez annak a tudományos és racionalista világképnek a *megfordítása*, amelyet a tudományos forradalom és az elmúlt pár évszázad empirikus filozófiái hagytak ránk örökül.[840]

Ezt a fordulatot nevezik nyelvi fordulatnak.

A korábbi felfogás szerint a nyelv állítólag semleges médium, amely egyértelműen képes tükrözni a tényeket és kifejezni a jelentéseket. A nyelvfilozófia, különösen a hermeneutikai filozófia elve alapján az igazság nem önmagában és eleve létező valóság, melyet egy nyelvi eszköz tökéletesen kommunikál, hanem a létezés és a megismerés csak a nyelvben lehetséges. Így, míg a klasszikus és középkori filozófia szívesen kutatta a dolgok világát, majd az újkor az ideákkal volt elfoglalva, addig a mai kor a nyelv működését szeretné a lehető legmélyebben megérteni.

Ez a nyelvi fordulat a 19. század végén és a 20. század első felében ment végbe. A nyelvi fordulathoz két fontos lépcsőfokon keresztül jutott el a filozófia: egyrészt

[838] Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* 109.
[839] Uo., 110.
[840] Terrell Carver: Diskurzuselemzés és a „nyelvi fordulat", fordította Szegedi Gábor, *Politikatudományi Szemle,* XIII. évf. 2004/4, 143.

a szimbolikus logika kidolgozásával, másrészt az episztemológia pszichológiairól logikai alapokra való áthelyezésével. Ugyanis, míg a korábbi gondolkodók a megismerés elméletét a pszichológiai folyamatokkal magyarázták (tulajdonképpen az egész újkori filozófia a pszichologizmus talaján állt), addig ezt az eljárást a századfordulón már gyanakodva figyelték, mert nem volt ismert, mi játszódik le a tudatban. A pszichologizmus azt a meggyőződést keltette, hogy a filozófus az introspekció révén tárhat fel igazságokat: mi a tudat, akarat, én stb. A pszichologizmus arra adott választ, hogy mi történik az individuum lelkében. Ám a 20. század elején a filozófia az episztemológiát már nem önelemző mentális folyamatként kezelte, mert nem felelt meg az interszubjektivitás kívánalmainak, hanem a nyelv tevékenységeként figyeltek rá, mert úgy gondolták, hogy az ekkor már jelentős hangsúlyt kapott megértés (megismerés) csakis a publikus kommunikáció segítségével valósulhat meg.

A nyelvfilozófia előtt több út is kínálkozott, de a legtöbben az analitikus vizsgálatot választották, melynek lényege, hogy a nyelvet az objektív valóság részének tartják. Ugyanúgy vizsgálható, mint bármely más természettudományos téma. A másik út a transzcendentális nyelvfilozófia vagy hermeneutikai filozófia, mely szerint a nyelvnek nem csupán empirikusan megvizsgálható része van, hanem egy transzcendentális is. Ez az irányzat vallotta azt, hogy az emberi értelem számára minden ismeret a nyelvben létezik, sőt a nyelvről is csak a nyelv által lehet beszélni.

Az analitikus nyelvfilozófia a nyelvet jelek rendszerének tartja, azaz a nyelv elmélete a jelek elmélete, a szemiotika. Ennek három része van:

- szintaktika (hogyan állnak össze a jelek rendszerré),
- szemantika (jelentéselmélet) és
- pragmatika (viszony jel és használója között).

Wittgenstein munkásságában jól látható a 20. század közepén beállt teljes fordulat. Munkássága korai szakaszában a szemantika diadikus modelljéből ő készített teljes filozófiai rendszert (*Tractatus logico-philosophicus,* 1921). E modell szerint a jel és a jelölt dolog teljes egészében megfeleltethető egymásnak (korrespondencia elmélet), így a jel a jelölt dolog helyett áll.

Jellemző, hogy míg a nyelvi fordulat előtt a szimbolikus logika alapján a szemantika, addig a nyelvi fordulat után főleg hermeneutikai talajon a pragmatika lett a kutatás területe. Wittgenstein késői munkái szerint (*Filozófiai vizsgálódások,* 1951) a nyelv nem formalizálható rendszer. Heidegger hatására már felülemelkedik saját korábbi álláspontján, és küzd az ellen, hogy a nyelvet mint tárgyat vizsgálja, illetve a gondolatot függetlenül létező dologként tartsa számon.

Szabályok természetesen léteznek, de ezek nem alkotnak egyetlen rendszert. A jelentés nem rögzíthető, mert a kontextus alapján változik. A nyelvi jel csak akkor él, ha használják. Ezt a használatot szabályozza a grammatika. Wittgenstein szerint a grammatika úgy viszonyul a nyelvhez, mint a játékszabályok a játékhoz. Azaz a nyelv egy játék *(Sprachspiel).* Ezzel a kései Wittgenstein közeli rokonságot mutat a művészet játékával foglalkozó Gadamerrel.[841]

Beszédaktus-elmélet – Austin és Searle

A nyelvi fordulat lehetőséget adott arra, hogy a filozófusok a lehető legmélyebben beletekintsenek működésébe, és ezzel pragmatikai eredményeket érjenek el. Ennek egyik fontos (az én számomra itt a legfontosabb) iránya a beszédaktus-elmélet *(speech act),* melynek két jeles képviselője John Langshaw Austin és John Rogers Searle.

Austin 1962-ben publikált fő műve, a *Tetten ért szavak (How to do things with words?)* a nyelv deskriptív (leíró) jellege mellett kihangsúlyozza annak performatív, cselekvő szerepét is. A filozófiai kutatás központjába a hétköznapi nyelvet állította. Szerinte nem lehet a szavakat a tettekkel szembeállítani. A nyelv nemcsak leíró, kijelentő funkcióval rendelkezik Austin szerint, hanem a hangzó nyelv, a beszéd egyszerre cselekvés is, általa alakítható a környezet, a világ. Az igazság kérdése például nem minden kimondott dologgal hozható összefüggésbe (házasság kinyilvánítása, fogadás kötése, végrendelkezés).[842] A beszédaktus-elmélet a nyelvi megnyilatkozás tevékenysége által megvalósított cselekedeteket vizsgálja, azaz a konstatív (igaz vagy hamis) mellett a performatív (hatásos vagy hatástalan) megnyilatkozásokra koncentrál. E performatív tevékenység megnyilvánulásának három aspektusát lehet megkülönböztetni:

- lokúciós aktus: kijelentés, közlés;
- illokúciós aktus: hatásra irányuló szándék (például utasítás, kérés, történetmesélés stb.);
- perlokúciós aktus: a hatás kiváltása, megvalósul a mondott cselekvés (bocsánatkérés, gratuláció, meggyőzés).

[841] Ennek részletes kibontását l.: Kerekes Erzsébet: Nyelv és játék Gadamer és a kései Wittgenstein filozófiájában, *Világosság,* XLIII. évf., 2002/4–7, 191–200. http://epa.oszk.hu/01200/01273/00001/pdf/20030704121012.pdf, Letöltés: 2020. január 4.

[842] John L. Austin: *Tetten ért szavak,* fordította Pléh Csaba, Budapest, Akadémiai, 1990, 34.

A performatív erő nem az igékhez és nem a szándékoltsághoz kapcsolódik, mert hathat a használat kontextusa miatt is, illetve lehet szándék nélkül is megbántani valakit.

A beszédaktus-elméleten Searle dolgozott tovább, és ő vezetett be egy kifinomultabb tipológiát. Searle szerint a beszédaktusok többféleképpen teremthetnek kapcsolatot a beszélő cselekvése és a világ között:

- Szó a világhoz *(word to world)* – ez a kapcsolat igyekszik igazodni a valósághoz, így ezek lehetnek igazak vagy hamisak.
- Világ a szóhoz *(world to word)* – ez a kapcsolat arra igyekszik, hogy elérje a világ igazodását egy kívánt állapothoz (kérés, parancs, fenyegetés).
- Nulla megfeleltetési irány – már megtörtént esetekre való referálás (sajnálkozás, örömkifejezés).
- Searle szerint a beszédaktusoknak öt alapvető típusa van, melyek az illokúciós lényeg típusai.[843] Az illokúciós lényeg az, ami miatt azt végrehajtják.
- Reprezentatívák – ezekben asszertív illokúciós lényeg jelenik meg, melyben a beszélő elköteleződik egy állítása mellett. Fontos, hogy higgye, hogy igaz (vagy hamis) az, amit mond.
- Direktívák – ezekben direktív illokúciós lényeg jelenik meg (utasítás, parancs, kérés). Hatásos vagy hatástalan lehet.
- Kommisszívák – ezekben elkötelezettség jelenik meg (ígéret, megállapodás, garanciavállalás). Beteljesültek vagy beteljesítetlenek lehetnek.
- Expresszívák – ezekben az expresszívumok jelennek meg illokúciós lényegként (bocsánatkérés, köszönet- vagy részvétnyilvánítás).
- Deklaratívák – ezekben deklarációk jelennek meg azzal a céllal, hogy előidézzenek valamilyen változást a valóságban (házasságkötés kinyilvánítása, elbocsátás, a tanév megnyitása, elítélés). A deklaratívákat csak bizonyos társadalmi intézmények teszik lehetővé.

Searle különbséget tett a direkt és az indirekt beszédaktusok között. Míg a direkt beszédaktusokban a nyelvi forma megegyezik a beszédaktus tartalmával vagy céljával, addig az indirekt beszédaktusokban a nyelvi forma elválik a tartalomtól és a céltól (például egy felszólítás kérdésként hangzik el).

[843] John R. Searle: *Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája,* Budapest, Vince, 2000, 147–152.

Rekonstrukció és dekonstrukció

Tehát, ahogy eddig láttuk, a nyelvi fordulat a nyelvet tette meg kutatása céljává, de nem csupán egyfajta jelentéselméleti (analitikus) szinten, hanem a hermeneutika szintjén is, melyen a megértés nemcsak módszertan, hanem egy gazdag jelentésű világnak a másik emberrel való közösségvállalásban való felfedezése is. Itt a heideggeri kifejezés lett a kiindulópont: „A nyelv a lét háza." Ez a fajta filozófiai hermeneutika a modern kor szellemiségének dualista paradigmáját, a szubjektum–objektum viszonyt egyesítette a nyelv szférájában.

A Heideggert követő hermeneutikai filozófia, mely a lét- és ismeretelméletet egyaránt magában foglalta, két irányba fejlődött tovább. Ezt Ricoeur pozitív és negatív hermeneutikának nevezte el. Az előbbi jellemzője, hogy hisz a jelentés megtalálásában, az utóbbi pedig a hamisságokat kívánja feltárni a szövegen belül, és nem fogadja el azt, hogy lenne birtokolt jelentés. A pozitív, ún. rekonstruktív hermeneutika képviselője Gadamer, a negatívé Derrida, a dekonstrukció atyja (akit Ricoeur a „gyanú mesterének" nevez) és Paul de Man.

A következőkben Gadamer és Paul de Man néhány gondolatát vizsgálom meg. Azért választottam kettőjüket a pozitív, illetve a negatív hermeneutika képviselői közül, mert mindketten behatóan foglalkoztak a retorika szerepével a nyelv és a megértés eseményében. A retorika, ha nem is a klasszikus értelemben, de mai használatában, az ő munkásságukban kapja vissza újra megérdemelt helyét a nyelvi stúdiumok között.

A nyelv önmagában retorikus – de Man

Gadamer pozitív hermeneutikai szemléletének retorikával foglalkozó gondolatai után most a negatív hermeneutika egyik neves alakja, a belga származású irodalomtörténész, az amerikai dekonstrukció jeles képviselője, Paul de Man retorikaértelmezését vázolom röviden, őrá Nietzsche gyakorolt nagy hatást.

Ám mielőtt Paul de Man alapvetően retorikai nyelvelemzését megvizsgálom, fontos, hogy néhány alapfogalmat a dekonstrukció atyjától, Paul de Man egyik legjobb barátjától, a francia Jacques Derridától megvilágítsak.

A dekonstrukció tagadja a *jelenlét* fogalmát. A *jelenlét* a dolgok identikus lényege, amelyben egy külső és belső között fennálló azonosság határozza meg a lényeget. Ilyen az ember test és lélek közti kapcsolata, de ilyen az irodalom is, melyben a nyelv és az általa kifejezett lényegszerű gondolat között áll fenn ez a fajta identifikáció. Derrida szerint a nyugati gondolkodást a kezdetektől a *jelenlét* fogalma határozta meg, amit ő logocentrizmusnak nevezett el. A dekonstrukció legfontosabb fogalmát így Derrida a logocentrikus oppozícióban

találja meg, mert szerinte a nyugati gondolkodás a lényeget mindig ilyen kettős ellentétpárban gondolta el, amelyben az ellentétpár egyik (lényegi) tagja hierarchikus elsőbbséget élvez a külsődlegeshez képest. A dekonstrukció célja tehát az, hogy ezt a hierarchiát megfordítsa, az eddig külsődlegesnek, másodlagosnak tartott elemet emelje és állítsa be lényegesnek. Erről ír Paul de Man, arról, ahogyan a forma elsődlegessé vált a tartalomhoz képest a 20. század első felében. „Az immanens, formalista kritika kialakulása a huszadik században megváltoztatta ezt a modellt: a forma mára az önreflexió szolipszista kategóriájává vált, és a referenciális jelentést tartják külsődlegesnek."[844] Ezen természetesen nem azt kell érteni, hogy a forma fontosabb lett a tartalomnál, hanem azt, hogy a belső jelentés külső referenciává lett, a külső forma pedig belső struktúrává alakult. Itt heideggeri hatás fedezhető fel, mely szerint a gondolattal és a szubjektummal szemben maga a nyelv válik lehetőséggé és leglényegesebbé, hogy a szubjektum a gondolatot elgondolhassa. A heideggeri filozófia létmegértésre vonatkozó kérdésére szintén egyedül a nyelv képes választ adni, mivel a nyelv már érti a világot azzal, hogy képes megnevezni a dolgokat. Ez az előzetes létmegértés teszi lehetővé az értelmezést, mely így folyton önmagába fordul vissza, és egy körkörös folyamatot jár végig (hermeneutikai kör). Így a létet az ember nem tudja, hanem tapasztalja egy értelmezési folyamatban. Ez a folyamat pedig végtelen. Így az értelmezés, vagy ahogy a dekonstrukciós nyelvhasználat azt mindenféle értelmezésre metaforikusan használja, az olvasás mindig félreértelmezés. Nincsenek igazi identikus jelentések. Derrida szerint a jelentés soha nem lehet az olvasóé, soha nem lehet konkrétan behatárolni, hogy a szöveg mit jelent. A jelentés mindig szétszóródik (disszeminálódik) és eloszlik (diszperzálódik), tulajdonképpen minden olvasatban különböző. Ezt úgy is lehet érteni, hogy a „szöveg" (itt minden számításba jöhet, ami értelmezésre szorul) önmagában zárt valóság, azaz nincs vonatkozása a valóságra, csak önmagában értelmezhető, mert a jelentés az olvasóban van. A szöveg előhívja ezt a bizonyos jelentést, mely az olvasó miatt egyedivé válik. Derrida szerint a szövegolvasás ajándéka, öröme maga a szöveggel végzett játék, nem pedig a folyamat végén a jól megérdemelt egyetlen jelentés.

Paul de Man szerint a nyelv nem megbízható közvetítő, azaz nem a referencialitása (a nyelv valóságra vonatkoztatása) a döntő, hanem a retorikussága. Ő a nyelvben található rendezetlenséget a nyelv retorikus szerkezetében látja. „Szemiológia és retorika" című tanulmányában arról olvashatunk, hogy az irodalmi közegben gond nélkül mosódnak össze a grammatikai struktúrák a retorikai struktúrákkal. „...egy felettébb tekintélyes erkölcsi imperatívusz [...] arra

[844] Paul de Man: Szemiológia és retorika, in *Az olvasás allegóriái, Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben,* fordította Fogarasi György, Budapest, Magvető, 2006, 14.

törekszik, hogy az irodalmi nyelv belső, formai személyes struktúráit összebékítse azok külső, referenciális és nyilvános hatásaival."[845] Paul de Man példaképpen hozza fel a performatív nyelvhasználat elméletét, a beszédaktus teóriáját. Ebben az elméletben a logika és a grammatika nagy összhangot mutat, mert egy igaz állítás grammatikai konzisztenciát igényel. Így jelentkezik ez a tettekben, és a tettek logikájában is, amelyben a beszédaktusok és a grammatika között zavartalan az átjárás, vagyis az illokúciós aktus (parancsolás, tagadás, kérdezés) performanciája összhangban áll a nyelven belül a szintaxis megfelelő grammatikai struktúráival (felszólító, kérdő stb. mondattal). Mivel itt a retorikai mező kizárólag a meggyőzésre koncentrál (nem pedig az alakzatokra és trópusokra, ahogy az Paul de Mannál található), így zavartalan a kapcsolat az illokúciós aktus és a perlokúciós aktus, azaz a grammatika és a retorika birodalma között.[846]

Ám de Man szerint ezek a rendszerek összeférhetetlenek. Példaképp hozza Kenneth Burke *elhajlás (deflection)* gondolatát, amely a nyelvben elkerülhetetlenül jelen van. Ennek lényege a jel és jelentés grammatikai szerkezetben megkövetelt szabályszerű kapcsolatának dialektikus felforgatása. Burke így különbözteti meg a grammatikát a retorikától. Burke után Peirce interpretáns elméletét veszi példának, mely szerint a jel és jelentése között van még egy harmadik elem, az ún. interpretáns elem is. Azaz a jel egy újabb jelet hoz létre, tehát az értelmezés nála nem dekódolást, hanem olvasást jelent, majd ez a jelgyártás a végtelenségig tart. Ezt a folyamatot, melyben az egyik jel szüli a másikat, Peirce színtiszta retorikának nevezi, amely különbözik a grammatika problémátlan és a logika univerzális igazságát feltételező jelentéseitől. Mivel a jel nem megjelenítés útján hozza létre a jelentést – ahogy az egy tárgy esetében történik –, nagy különbség van retorika és grammatika között. Ezzel tehát azt fejezi ki, hogy nem fogadja el a nyelv grammatikai ellenőrizhetőségének lehetőségét, és azt sem, hogy a nyelv megbízható közvetítő volna. A nyelv tropologikus működésű, és ezek a trópusok bomlasztóan bármikor felbukkanhatnak. De Man egy hétköznapi példával illusztrálja, hogy például a retorikai kérdés hogyan jelenik meg egyszerre grammatikai és retorikai értelemben.

> …felesége kérdésére, hogy vajon felül- vagy alulfűzötten szeretné-e viselni tekecipőjét, Archie Bunker egy kérdéssel válaszol: „Mi a különbség?" Felesége, a maga nemes egyszerűségével olvasva e kérdést, válaszul türelmesen elmagyarázza a különbséget a felső és az alsó fűzésmód között, bármi légyen is az, ám ezzel csak haragot vált ki férjéből. A „Mi a különbség?" nem a különbség után érdeklődött, hanem csupán annyit

[845] Uo., 13–14.
[846] Uo., 18–19.

> jelent: „Nem érdekel, mi a különbség." Egyazon grammatikai szerkezet két olyan jelentést hoz létre, melyek kölcsönösen kizárják egymást: a szó szerinti jelentés arra a fogalomra (a különbségre) kérdez rá, amelynek létezését a figuratív jelentés tagadja.[847]

Amíg ezek a párbeszédek tekecipőről szólnak, addig nincs gond. De mi történik akkor, ha ezeket a kérdéseket a jelentéselméletekben teszik fel, például Derrida vagy Nietzsche? Mi történik akkor, ha nem tudjuk egy kérdésről eldönteni, hogy kérdés-e vagy sem? Érdemes-e így egyáltalán kérdezni – fogalmazza meg de Man.[848] Szerinte nem az okozza a zavart, hogy egy kérdés egyszerre grammatikai és retorikai jelentéssel is feltehető, hanem az, hogy melyik az uralkodó az adott pillanatban.

Paul de Man nem csupán azt mutatja be, hogy miképpen retorizálódhat egy grammatikai szerkezet, hanem azt is, hogy miképpen grammatizálódhat egy retorikai séma. Marcel Proust *Az eltűnt idő nyomában* című regényéből idéz egy részt,[849] amelyen keresztül a metafora és a metonímia egymás közötti kapcsolatát értékeli át, azaz a szövegben szereplő metafora dekonstrukcióját végzi el. Abból indul ki, hogy a retorikai figurák (helyettesítésen alapuló metafora) alkalmazását mindenki az egyéni leleményességnek tulajdonítja és értékeli, viszont nem olyan biztos, hogy a mechanikusan ismételt grammatikai szerkezeteket is ugyanez az értékelés követné. Proust szövege éppen azt mutatja be, hogy míg a szöveg a legnagyobb hévvel bizonygatja a metafora egységesítő erejét, addig a képek tulajdonképpen félig önműködő grammatikai sémákon alapulnak. Paul de Man szerint a metafora – mely hasonlósággal leplezi a különbséget – dekonstrukciója kimutatja, hogy az egész retorikus szerkezet „a grammatika és egy grammatikai sémákra épülő szemiológia személytelen pontosságához vezet vissza bennünket. Ez az olvasat egy sor olyan fogalmat kérdőjelez meg, melyekre kritikai diskurzusunk értékítéletei alapulnak: megkérdőjelezi az elsőségnek, a genetikus történelemnek és legfőképpen az én autonóm akaraterejének metaforáját."[850] Ez a Proust-szöveganalízis[851] azt mutatja be, hogy a metafora lényegileg, eredendően és metafizikailag nem magasabb rendű, mint a metonímia.

Paul de Man itt különbséget tesz a két eljárás között. A fűzési technikán alapuló grammatikai kérdés retorizálódása határozatlanságot eredményez, kérdéses, hogy melyik az érvényes a két értelmezés közül. Viszont a retorikai

[847] Uo., 20.
[848] Uo., 21.
[849] Uo., 24., vagy Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában, I.,* fordította Gyergyai Albert, Budapest, Európa, 1983, 98–99.
[850] de Man: Szemiológia és retorika, 27.
[851] Uo., 72–96.

séma grammatizálódása eljut egy bizonyos igazságig, mégpedig negatív úton, a színlelés, egy tévedés leleplezésével. Ám a kérdés ennyivel nincs elintézve, hiszen a dekonstrukció eredménye mégsem ad választ. Itt de Man másodfokú dekonstrukciós (pszicholingvisztika retorikai dekonstrukciója) szövegelemzésre hivatkozik, amelynek eredménye, hogy nem lehet pontos választ megfogalmazni egy felvetett kérdésre.

> Így aztán a szemiológia retorikai grammatizálásának esetében, miként az illokúciós kifejezések grammatikai retorizálásának esetében is, végül ugyanabba a felfüggesztett tudatlanságba jutunk. Minden olyan kérdés, mely egy adott irodalmi szöveg retorikai működésmódjára irányul, maga is mindig retorikai kérdés, mely még azt sem tudja, valóban kérdez-e. […] Mind az irodalom, mind pedig a kritika […] arra van kárhoztatva (vagy kiváltságosan feljogosítva), hogy mindenkor a legszigorúbb, következésképp legmegbízhatatlanabb nyelv legyen, mely által az ember megnevezi és átalakítja önmagát.[852]

A szimbólum és allegória különbségét de Man egyik leghíresebb tanulmányában, *A temporalitás retorikájában* dolgozza ki. A 18. század második felében olyan szubjektivista kritikai szókincs jelent meg, amelynek hatására a szimbólum felértékelődött az allegóriával szemben. Gadamer is foglalkozott a témával, aki szerint ebben az időszakban egy olyan esztétika jelenik meg, mely nem kíván különbséget tenni élmény és annak reprezentációja között.[853] „A szimbólum, mint meghatározhatatlanul értelmezhető, és ezért kimeríthetetlen, kizáró ellentétbe kerül az allegóriával, mely pontos jelentésvonatkoztatásban áll, és ki is merül ebben – ellentétük a művészet és a nem-művészet ellentéte."[854] A szimbólum olyan jelölő, amely azonos saját jelöltjével, a szimbólumban az élet és a forma egy és ugyanaz. „Szerkezete szerint szinekdoché, hiszen a szimbólum mindig része annak a totalitásnak, amelyet megjelenít. Következésképpen a szimbolikus képzeletben nem válnak szét a konstitutív képességek, hiszen a tárgyi észlelés és a szimbolikus képzelet úgy függ össze, ahogy a rész az egésszel."[855] Az allegória ezzel szemben olyan jelölő, mely nem azonos a jelöltjével, hanem külsőleg kapcsolódik hozzá, a jelölő és jelölt kapcsolata esetleges. Az allegóriánál a jelölő és a jelölt kapcsolata külsődleges, esetleges, míg a szimbólumnál elsődleges, organikus. A szimbólumot az önazonosság, az allegóriát pedig a különbség határozza

[852] Uo., 31.
[853] Gadamer: *Igazság és módszer,* 70.
[854] Uo., 72.
[855] Paul de Man: A temporalitás retorikája, fordította Beck András, in Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei I.,* Pécs, Jelenkor, 1996, 10.

meg. Paul de Man szerint a szimbólum ilyen nagy fokú felértékelődésének történeti okai nyilvánvalóak, hiszen a romantikus költészetben a külső és a belső világ annyira összefonódik, hogy a képeket semmi sem különbözteti meg a képzelet illúziójától. A romantika a természet és a tudat analogikus egységét tartotta szem előtt, ami megegyezett az objektum–szubjektum, külső és belső szintézisét lehetővé tevő nyelvi alakzattal, a szimbólummal.

Paul de Man azonban az allegorikus nyelvi modell mellett érvel, mégpedig a temporalitás segítségével.

> A szimbólum világában a kép egybeeshet a valósággal, mivel a valóság és annak reprezentációja létében nem, csupán kiterjedésében tér el egymástól: viszonyuk olyan, mint egy kategória-sor és egyik elemének viszonya. Kapcsolódásuk szimultán jellegű, valójában azonban térbeli természetű, és az idő pusztán esetleges szerepet játszik benne, ezzel szemben az allegória világában az idő eredendően konstitutív kategória. […] Míg a szimbólum egy azonosság vagy azonosítás lehetőségét kívánja meg, az allegória mindenekelőtt a saját eredetétől való eltávolodását jelöli, és lemondva az időbeli egybeesés nosztalgikus vágyáról, nyelvét eme időbeli különbség révén keletkező üres térben teremti meg.[856]

Így tehát az allegóriánál a jel és a jelölt relációja időben változhat (később más jelölteket lehet társítani), létmódját a temporalitás, azaz az időbeliség jellemzi. Az időbeliség a posztstrukturalista irodalomtudományos irányzatok számára az elkülönböződéshez kapcsolódik, az önazonosság elvesztését jelenti, és így az allegória a dekonstrukció fontos elemévé válik a szimbólum ellenében.

A dekonstrukciót végző irodalomtudósok tehát, főleg Nietzsche szellemi hatására, a nyelv tropologikus működését vizsgálva a szövegeknek a legmélyebbre alászálló retorikai elemzését végzik el. Fő céljuk, hogy az eddig bevált dichotomikus oppozíciók lényegi értelmezését megfordítsák, és ezáltal olyan eredményeket kapjanak, melyek a szöveget rendkívül szigorúan analizálják. Ez a fajta elemzés viszont azt eredményezi, hogy semmi sem garantálja, hogy a kérdésekre válaszokat kapunk, mert, ahogy láttuk, már maga a kérdés sem biztos, hogy kérdés kíván lenni.

A dekonstrukciós elemzés nem csupán valaminek (egy szövegnek) a leépítését célozta meg, hanem ugyanabban a folyamatban a hamisságok feltárását is. Így ez a módszer rendkívül fejlett retorikai módszerével jól alkalmazható rejtett ideológiai vagy manipulatív szándékok leleplezésére is, azaz a szövegek, beszédek mögött meghúzódó motivációk és szándékok etikai vizsgálatára.

[856] Uo., 31.

IRODALOMJEGYZÉK

Aczél Petra: *Retorika. A szóból épült gondolat,* Budapest, Krónika Nova, 2004.

Adamik Tamás: *Antik stíluselméletek,* Budapest, Seneca, 1998.

Adamik Tamás – A. Jászó Anna – Aczél Petra: *Retorika,* Budapest, Osiris, 2005.

Alexandriai Kelemen: *Propreptikosz, buzdítás a görögökhöz,* Budapest, Jel, 2006.

Arisztotelész: *Organon I: Katégoriák, Herméneutika, Első analitika,* fordította Rónafalvi Ödön – Szabó Miklós, Budapest, Akadémiai, 1979.

Arisztotelész: *Rétorika,* fordította Adamik Tamás, Budapest, Telosz, 1999.

Augustinus: A rendről, in Redl Károly (szerk.): *Az égi és a földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez,* Budapest, Gondolat, 1988.

Austin, John L.: *Tetten ért szavak,* fordította Pléh Csaba, Budapest, Akadémiai, 1990.

Babits Mihály: Irodalmi nevelés, egy tantárgy filozófiája tanulók számára, in *Esszék, tanulmányok,* Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1978.

Bárány István: Szofisták Athénban: egy angol liberális látomása, (George Grote: *A History of Greece*), *Ókor,* V. évf., 2006/1, 44–49.

Barrett, Charles Kingsley: *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians,* London, A & C Black, 1971.

Barth, Karl: *Church Dogmatics I.*, Edinburgh, T&T Clark, 1960.

Barth, Karl: *Das Wort Gottes und die Theologie,* München, Christian Kaiser Verlag, 1925.

Barth, Karl: *Homiletics,* Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1991.

Barth, Karl: *The Preaching of the Gospel,* Philadelphia, The Westminster Press, 1963.

Bartha Tibor: *Az Isten Igéje és igehirdetésünk (Kísérlet a barthi teológia homiletikai problémáinak megértésére),* Debrecen, Különlenyomat a *Theologiai Szemle* XIV. évfolyamának 1938. évi, második pótfüzetéből, 1938.

Barthes, Roland: A régi retorika, fordította Szigeti Csaba, in Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei III.,* Pécs, Jelenkor, 1997.

Beecher, Henry Ward: *Yale Lectures on Preaching, Delivered before the Theological Department of Yale College, New Haven, Conn., as the First Series in the Regular Course of the Lyman Beecher Lectureship on Preaching,* New York, J. B. Ford and Company, 1872.

Bencze Lóránt: *Mikor[,] miért[,] kinek[,] hogyan[?], I. Stílus és értelmezés a nyelvi kommunikációban, 1,* Budapest, Corvinus, 1996.

Bender, John – Wellbery, David E.: Retorikusság: a retorika modern kori visszatérése, fordította Boda Zsolt, in Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára: Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus,* Budapest, Universitas – Nemzeti Tankönyvkiadó Rt., 2000.

Bitzer, Lloyd: The rhetorical situation, in John Louis Lucaites – Celleste Michelle Condit – Sally Caudill (eds.): *Contemporary Rhetorical Theory: A reader,* New York, The Guilford Press, 1999, 217–225.

Blair, Hugh: *Blair Hugo Rhetorikai és Aesthetikai Leczkéi,* fordította Kis János, Buda, 1838.

Bohren, Rudolf: *Predigtlehre,* München, Christian Kaiser Verlag, 1971.

Bohren, Rudolf: *Preaching and Community,* Richmond, John Knox Press, 1965.

Boman, Thorleif: *A héber és görög gondolkodásmód egybevetése,* Budapest, Kálvin, 1998.

Bonhoeffer, Dietrich: Finkenwaldi Homiletika, fordította Steinbach József, in *Theologiai Szemle,* XLIV. évf. 2001/2–3.

Bonhoeffer, Dietrich: *No rusty swords: letters, lectures and notes 1928-36 from the collected works of Dietrich Bonhoeffer,* fordította és szerk. Robertson, Edwin H., New York, Harper and Row, 1965.

Boros Gábor: Descartes, retorika, humanizmus, *Világosság,* XLIV. évf., 2003/11–12.

Boross Géza: *Hogyan prédikáljunk ma?,* Budapest, Református Zsinati Iroda, 1986.

Boross Géza: *Homiletika,* Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Gyakorlati Tanszéke kiadása, 1994.

Böhm Károly: *A megértés mint a megismerés központi mozzanata (ismeretelméleti töredék), Akadémiai székfoglaló,* Budapest, MTA, 1910.

Böhm Károly: *Az ember és világa, philosophiai kutatások,* Budapest, Országos Evangélikus Tanáregyesület, 1883.

Breton, Philippe: *A manipulált beszéd,* Budapest, Helikon, 2000.

Broadus, John A.: *On the Preparation and Delivery of Sermons,* 12. kötet, Nashville, Broadman Press, 1944.

Brooks, Phillips: *Lectures on preaching, delivered before the Divinity School of the Yale College in January and February 1877,* New York, E. P. Dutton and Company, 1878.

Brown, Peter: *Szent Ágoston élete,* Budapest, Osiris, 2003.

Browning, Don, S.: Immanence and Transcendence in Pastoral Care and Preaching, in James N. Lapsley – Brian H. Childs – David W. Waanders (eds.): *The Treasure of Earthen Vessels: Explorations in Theological Anthropology in Honor of James N. Lapsley,* Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1994.

Brummett, Barry: Some implication of „Process" or „Intersubjectivity", in John Louis Lucaites – Celeste Michelle Condit – Sally Caudill (eds.): *Contemporary Rhetorical Theory: A reader,* New York, The Guilford Press, 1999.

Burckhardt, Jacob: *History of Greek Culture,* fordította Palmer Hilty, Courier Dover Publications, 2002.

Buttrick, David: *Captive voices,* Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1994.

Calvin, John: *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah,* 2. kötet, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1950.

Calvin, John: *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians,* Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1948.

Campbell, George: *Philosophy of Rhetoric,* New York, Harper & Brothers Publisher, 1858.

Carver, Terrell: Diskurzuselemzés és a „nyelvi fordulat", fordította Szegedi Gábor, *Politikatudományi Szemle,* XIII. évf. 2004/4.

Cicero: A szónok, fordította Kárpáty Csilla, in *Cicero válogatott művei,* Budapest, Európa Könyvkiadó, 1987, 203–286.

Cicero vegyes munkái, rhetoricumok és philosophicumok, 1. kötet, fordította Fábián Gábor, Pest, Lampel Róbert, 1865.

Corbett, P. J. Edward: *Classical Rhetoric for the Modern Student*, New York, Oxford University Press, 1971.

Cornificius: *A szónoki mesterség, A C. Herenniusnak ajánlott retorika,* fordította Adamik Tamás, Budapest, Magyar Könyvklub, 2001.

Craddock, Fred B.: *Overhearing the Gospel, Preaching and Teaching the Faith to Persons Who Have not Heard It All Before,* Nashville, Tennessee, Abingdon Press, 1978.

Craddock, Fred B.: *As One Without Authority,* Saint Louis, Missouri, Chalice Press, 2001.

Craddock, Fred B.: *Preaching,* Nashville, Tennessee, Abingdon Press, 1985.

Croiset, Maurice: *A görög kultúra,* fordította Dr. Révay József, Budapest, Holnap, 1994.

Czeglédy Sándor: A Heidelbergi Káté magyarországi magyarázatainak története 1791-ig, in Bartha Tibor (szerk.): *A Heidelbergi Káté története Magyarországon,* Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1965, 131–168.

Czeglédy Sándor: *A homiletika vázlata,* Debrecen, DRTA Jegyzetkészítő Irodája, 1971.

Davis, Grady Henry: *Design for preaching,* Philadelphia, Fortress Press, 1958.

de Man, Paul: A temporalitás retorikája, fordította Beck András, in Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei I.,* Pécs, Jelenkor, 1996.

de Man, Paul: Szemiológia és retorika, in *Az olvasás allegóriái, Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben,* fordította Fogarasi György, Budapest, Magvető, 2006.

Descartes René: *A filozófia alapelvei,* Budapest, Osiris, 1996.

Descartes, René: *Értekezés a módszerről,* Budapest, Matúra, 1992.

Descartes, René: Szabályok az értelem vezetésére, in *Válogatott filozófiai művek,* Budapest, Akadémiai, 1981.

Dyck, Joachim: The First German Treatise on Homiletics: Erasmus Sarcer's Pastorale and Classical Rhetoric, in James J. Murphy (ed.): *Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric,* Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1983, 221–237.

Ebeling, Gerhard: Isten és szó, fordította Lukács Ilona, in Fabiny Tibor (szerk.): *Isten és szó,* Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995.

Ebeling, Gerhard: Isten szava és a hermeneutika, fordította Lukács Ilona, in Fabiny Tibor (szerk.): *Isten és szó,* Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995.

Edwards, Felicity: *The Relation Between Biblical Hermeneutics and Formulation of Dogmatic Theology. An Investigation in the Methodology of John Calvin,* New York, Oxford University Press, 1968.

Emerson, G. James Jr.: Pastoral Psychology in the Dynamic of the New Millennium, in *Pastoral Psychology,* XLVIII. évf., 2000/4, 251–291.

Engemann, Wilfrid – Lütze, Frank M.: *Grundfragen der Predigt,* Leipzig, Evangelisshee Verlagsanstalt, 2006.

Erasmus, Desiderius: *Ecclesiastes Or the Preacher: An Essay,* Whitefish Montana, Kessinger Publishing, 2003.

Éber Márk Áron: *Élménytársadalom. Gerhard Schulze koncepciójának tudás és társadalomelméleti összefüggéseiről,* Budapest, ELTE Társadalomtudományi Kar, 2007.

Fabiny Tibor: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története,* Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.

Fant, Clyde E.: *Bonhoeffer: Worldly Preaching,* New York, Thomas Nelson Inc. Publishers, 1975.

Farell, Thomas: Knowledge, Consensus and Rhetorical Theory, in John Louis Lucaites – Celleste Michelle Condit – Sally Caudill (eds.): *Contemporary Rhetorical Theory: A Reader,* New York, The Guilford Press, 1999, 140–152.

Fehér M. M. István: Filozófia, retorika, hermeneutika, *Világosság,* XLV. évf., 2003/11–12.

Fekete Károly: Ernst Lange – az igehirdetésről, in Kocsev Miklós (szerk.): *Találkozások Istennel és emberrel, Ernst Lange gyakorlati teológiája,* Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, 2004.

Fischer Sándor: *Retorika,* Budapest, Kossuth, 1975.

Fisher, Walter R.: *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value and Action,* Columbia, University of South Carolina Press, 1989.

Fisher, Walter R.: Narration as Human Communication Paradigm. The Case of Public Moral Argument, in John Louis Lucaites – Celeste Michelle Condit – Sally Caudill (eds.): *Contemporary Rhetorical Theory. A Reader,* New York, The Guilford Press, 1999, 265–287.

Frei, Hans W.: *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1980.

Gaál Botond: Mi legyen a „kánaáni nyelvvel"? A teológiai szaknyelv és az istentiszteleti nyelvezet legfőbb gondjairól, *Református Egyház,* LV. évf., 2003/12, 281–283.

Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutika, in Bacsó Béla (szerk.): *Hermeneutikai filozófia,* Budapest, ELTE, 1990.

Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer,* Budapest, Gondolat, 1984.

Gadamer, Hans-Georg: Retorika, hermeneutika és ideológiakritika, in Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika,* Budapest, ELTE, 1990.

Gadamer, Hans-Georg: Neuere Philosophie. I. Hegel, Husserl, Heidegger, in *Gesammelte Werke,* 3. kötet, Tübingen, Mohr Siebeck GmbH & Co, 1987.

Grote, George: *Plato, and The Other Companions Of Sokrates,* London, John Murray, 1867.

Grote, George: *History of Greece,* VIII. kötet, New York, Narper & Brothers, 1879.

Gánóczy Sándor: *Kálvin hermeneutikája,* Budapest, Kálvin, 1997.

Heidegger, Martin: *A dolog és A nyelv, két tanulmány* (kétnyelvű kiadás), fordította Joós Ernő, Sárvár, Sylvester János Könyvtár, 1998.

Heidegger, Martin: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, in Mark Michalski (ed.): *Gesamtausgabe,* Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2002.

Heidegger, Martin: *Lét és idő,* Budapest, Osiris, 2004.

Heidegger, Martin: *Útban a nyelvhez, egy japán és egy kérdező párbeszédéből,* fordította J. A. Tillmann, Budapest, Helikon, 1991.

Heidegger, Martin: Az út a nyelvhez, fordította Hévizi Ottó, in *„...Költőien lakozik az ember..." – Válogatott írások,* Budapest – Szeged, T-Twins, 1994.

Heidegger, Martin: Hörderlin and the Essence of Poetry, fordította Douglas Scott, in Martin Heidegger: *Existence and Being,* Read Books, 2007, 291–315.

Hernádi Sándor: *Beszédművelés,* Budapest, Tankönyvkiadó, 1977.

Hézser Gábor: *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez,* Budapest, Kálvin, 2005.

Howell, Wilbur Samuel: *History of Logic and Rhetoric in Britain, 1500–1800,* Volume 1: *Logic and Rhetoric in England, 1500–1700;* Volume 2: Eighteenth-Century British Logic and Rhetoric, Bristol, Thoemmes Press, 1999.

von Humboldt, Wilhelm L.: Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról, fordította Rajnai László, in Telegdi Zsigmond (szerk.): *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai,* Budapest, Európa Könyvkiadó, 1985.

Immink, F. Gerrit: *In God geloven, een praktisch-theologische reconstructie,* Uitgeverij Meinema, Zoetemeer, 2003.

Imre Mihály: Cicero és/vagy Krisztus? A reformáció 16. századi retorikáinak egyik dilemmája, in Bitskey István–Oláh Szabolcs (szerk.): *Religió, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban.* Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004, 125–166.

Imre Mihály: Melanchthon retorikájától Buzinkai Mihályig, in Imre Mihály (szerk.): *Retorikák a reformáció korából,* Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000.

Jones, Serene: *Calvin and the Rhetoric of Piety,* Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1995

Josuttis, Manfred: Homiletik und Rhetorik, in *Monatsschrift für Pastoral Theologie 57,* 1968, 511–527.

Kálvin, János: *A keresztyén vallás rendszere, Institutio* (1559), Pápa, Magyar Református Egyház, 1909.

Kant, Immanuel: *Az ítéleterő kritikája,* Budapest, Akadémiai, 1979.

Kantzenbach, Friedrich W.: *Teológiai irányzatok – Gondolkodók, iskolák, hatások Scleiermachertől Moltmannig,* Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1996.

Kecskeméti Gábor: A korai protestáns homiletika szerepe az európai és hazai irodalmi gondolkodás történetében, *Irodalomtörténeti Közlemények,* CVII. évf., 2003/4–5, 367–399.

Kecskeméti Gábor: A prédikáció műnemi besorolása és a prédikációelméleti gondolkodás korszakai, in Kecskeméti Gábor (szerk.): *Tarnai Andor emlékkönyv,* Budapest, Universitas, 1996.

Kecskeméti Gábor: *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet,* Budapest, Universitas, 1998.

Kelemen János: *A nyelvfilozófia rövid története Platóntól Humboldtig,* Budapest, Áron, 2000.

Kennedy, George A.: *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times,* Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980.

Kennedy, George A.: *A New History of Classical Rhetoric*, New Jersey, Princeton University Press, 1994.

Kerekes Erzsébet: Nyelv és játék Gadamer és a kései Wittgenstein filozófiájában, *Világosság,* XLIII. évf., 2002/4–7, 191–200.

Kibédi Áron: Retorika és strukturalizmus, in uő.: *Szavak, világok,* Pécs, Jelenkor, 1998.

Kibédi Varga Áron: *Szavak, világok,* Pécs, Jelenkor, 1998.

Lischer, Richard: The Limits of Story, *Interpretation,* XXXVIII. évf., 1984/1.

Literáty Zoltán: Ravasz László prédikációesztétikája, *Református Egyház,* LII. évf., 2000/7–8, 166–169. és *Református Egyház,* LII. évf., 2000/9, 208–212.

Literáty Zoltán: Az igehirdetés éke és éktelensége, *Református Egyház,* LIV. évf., 2002/3, 57–59. és *Református Egyház* LIV. évf., 2002/4, 79–81.

Literáty Zoltán: Retorikakritika elméletben és gyakorlatban, különös tekintettel Pál Galatabeliekhez írott levelében, *Theologiai Szemle,* XLVI. évf., 2003/3, 141–149. és 2003/4, 200–209.

Literáty Zoltán: Az angol nyelvű homiletika ismertetése, *Református Egyház,* LVI. évf., 2004.

Literáty Zoltán: A fenomenológiai homiletika alapjai; David Buttrick „Homiletic – moves and structures" című műve alapján, in Békési Sándor (szerk.): *Ostium in Caelo, Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiaprofesszor 75. születésnapjára,* Budapest, KRE HTK, 2006.

Literáty Zoltán: „Pál apostol és a klasszikus retorika, az 1 Korintus 15-ben található érvelés elemzése", in Békési Sándor (szerk.): *Ki szíveket tanít: Jubileumi kötet dr. Boross Géza teológiaprofesszor 75. születésnapjára,* Budapest, KRE HTK, 2006.

Litfin, A. Duane: *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1–4 and Greco–Roman Rhetoric,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről,* fordította Dienes Valéria, Budapest, Akadémiai, 1964.

Lowry, Eugene L.: *The Homiletical Plot. The Sermon as Narrative Art Form,* Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2001.

Lowry, Eugene L.: *The Sermon, Dancing the Edge of Mystery,* Nashville, Abingdon, 1997.

Lucaites, John Louis – Condit, Celeste Michelle – Caudill, Sally (eds.): *Contemporary Rhetorical Theory: A Reader,* New York, The Guilford Press, 1999.

Makkai Sándor: Ravasz László igehirdetői útja, in *És lőn világosság. Ravasz László emlékkönyv,* Budapest, Franklin Társulat, 1941.

Marshall, Peter: *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians,* Heidelberg, Mohr Siebeck, 1987.

Martin Nicol: *Dramatizált homiletika,* Budapest, Luther, 2005.

McGrath, Alister E.: *Kálvin,* Budapest, Osiris, 1996.

McGrath, Alister: *Bevezetés a keresztyén teológiába,* Budapest, Osiris, 1995.

Melanchthon, Philipp: Az ékesszólás dicsérete, fordította Tóth Orsolya és Kálny Beatrix, in Imre Mihály (szerk.): *Retorikák a reformáció korából,* Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000, 32–48

Melanchthon, Philipp: Az ifjúság tanulmányainak megjobbításáról, in Imre Mihály (szerk.): *Retorikák a reformáció korából,* Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000, 19–31.

Melanchthon, Philipp: A retorika alapelemeinek két könyve, fordította János István, in Imre Mihály (szerk.) *Retorikák a reformáció korából,* Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2000, 49–86.

Mihályfi Ákos: *Az igehirdetés,* Budapest, Stephaneum Nyomda, 1912.

Mitrovics Gyula: *Egyházi szónoklattan,* Sárospatak, 1878.

Munck, Johannes: *Paul and the Salvation of Mankind,* Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1977.

Murphy, James Jerome: *Rhetoric in the Middle Ages: A history of rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance,* Los Angeles, University of California Press, 1973.

Nagy Géza: *Barth theologiájának előzményei, kritikája és jelentősége,* Debrecen, Theologiai Tanulmányok 12., 1931.

Nagy István: *Walter Lüthi Prédikációinak szemléletessége,* Budapest, 2003.

Nagy József: Kálvin igehirdetése, *Református Világszemle,* IV. évf., 1938.

Nietzsche, Friedrich: Retorika, fordította Farkas Zsolt, in Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei,* IV. kötet, Pécs, Jelenkor, 1997.

Nietzsche, Friedrich: A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, fordította Tatár Sándor, in Bacsó Béla (szerk.): *Athenaeum,* I. évf., 1992/3, 3–15.

Oberhelman, Steven M.: *Rhetoric and Homiletics in Fourth-Century Christian Literature, Prose rhythm, Oratorical Style, and Preaching in the Works of Ambrose, Jerome, and Augustine,* Atlanta, Georga, Scholar Press, 1991.

Old, Hughes Oliphant: *The Reading and Preaching of the Scripture in the Worship of the Christian Church,* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, 2002, 2007.

O'Malley, John W.: Content and Rhetorical Form in Sixteenth Century, in James J. Murphy (ed.): *Renaissance Eloquence, Studies in the Theory and Practice of renaissance rhetoric,* Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1983.

Otto, Gert: Die Rede ist der Mensch, Drei Thesen zur Bedeutung der Rhetorik für die (Praktische) Theologie, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89, 1992/4, 486.

Otto, Gert: *Predigt als Rede: Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1976.

Otto, Gert: *Predigt, als rhetorische Aufgabe, Homiletische Perspektiven,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1987.

Pákozdy László Márton: Az exegézistől az igehirdetésig, *Theologiai Szemle,* IV. új évf., 1961/5–6.

Parker, T. H. L.: *Calvin's Preaching,* Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1992.

Pásztor János: *Homiletika, Krisztus hirdetése a Magyarországi Református Egyházban,* Debrecen, 1986.

Perelman, Chaim – L. Olbrechts-Tyteca: *The New Rhetoric. Treatise on Argumentation,* Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2000.

Platón: Gorgiasz, in *Platón összes művei I.,* fordította Péterfy Jenő, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.

Porter, Ebeneezer: *Lectures on Homiletics and Preaching, and on Public Prayer Together Sermons and Letters,* London, Thomas Ward and Co., 1834.

Quintilianus – Marcus Fabius Quintilianus utasítása az ékesszólásra, fordította Szenczy Imre, Eger, Érseki Lyceum, 1856.

Quintilianus, Marcus Fabius: *Szónoklattan,* Pozsony, Kalligram, 2008.

Rácz Lajos: Vinet Sándor, *Protestáns Szemle,* XXIII. évf., 1911, 386–397, 448–462.

von Rad, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája II.*, Budapest, Osiris, 2001.

Randolph, David James: *The Renewal of Preaching,* Philadelphia, Fortress Press, 1969.

Ravasz László: A beszéd hatalma, in *Orgonazúgás,* Budapest, 1923, 36–40.

Ravasz László: A beszéd mint műalkotás, in *Legyen világosság III.,* Budapest, Franklin Társulat, 1938, 32–42.

Ravasz László: A két pohár, in *Isten rostájában,* Budapest, Franklin Társulat, 1938

Ravasz László: Amit vet az ember, azt is aratja (prédikáció Kálvin tér 1945. február 11. ostrom utáni vasárnap), in Bárczay Gyula (szerk.): *Válogatott írások 1945–1968,* EPMSz, Bern, 1988, 23–27.

Ravasz László: Ars Hungarica, in *Legyen világosság III.,* Budapest, Franklin Társulat, 1938, 43–54.

Ravasz László: Az ige hirdetése és hallgatása, in Bárczay Gyula (szerk.): *Válogatott írások 1945–1968,* Bern, EPMSz, 1988, 260.

Ravasz László: *Emlékezéseim,* Budapest, Református Egyház Zsinatának Sajtóosztálya, 1992.

Ravasz László: Gyakorlati bibliamagyarázat, in dr. Vasady Béla (szerk.): *Károlyi Emlékkönyv,* Budapest, 1940, 240–256.

Ravasz László: Magyar reformátusok szava (rádiószózat, Bp. 1956. november 1.) és A magyar csoda (Kálvin téri harcok miatt el nem mondott prédikáció, Bp., 1956. november 4.) in Bárczay Gyula (szerk.): *Válogatott írások 1945–1968,* EPMSz, Bern, 1988, 274–279.

Ravasz László: Mi a prédikáció?, in *Alfa és Ómega I,* Budapest, Franklin Társulat, 1933, 159–164.

Ravasz László: Szónoklás és igehirdetés, in *Legyen világosság III,* Budapest, Franklin Társulat, 1938, 137–160.

Ripley, J. Henry: *Sacred Rhetoric or Composition and Delivery of Sermons*, Boston, Gould and Lincoln, 1859.

Romilly, Jacqueline de: *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Rose, Lucy Atkinson: *Sharing the Word, preaching in the Roundtable Church*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1997.

Roth, Robert: *Story and Reality*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1973.

Russell, Donald Andrew: *Greek Declamation,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Schleiermacher, Friedrich: *A vallásról, Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez,* Budapest, Osiris, 2000.

Schleiermacher, Friedrich: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben, in Bacsó Béla (szerk.): *Hermeneutikai Filozófia,* Budapest, ELTE, 1990.

Schleiermacher, Friedrich: *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings,* fordította Andrew Bowie, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Schleiermacher, Friedrich: *Brief Outline of Theology as a Field of Study*, fordította Terrence N. Tice, Richmond, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1966.

Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt – New York, Campus Verlag, 2005.

Scott, Robert L.: On viewing rhetoric as epistemic, in John Louis Lucaites – Celeste Michelle Condit – Sally Caudill (eds.): *Contemporary Rhetorical Theory: A reader,* New York, The Guilford Press, 1999, 131–139.

Searle, R. John: *Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája,* Budapest, Vince, 2000.

Shuger, Deborah: Sacred Rhetoric in the Renaissance, in Franz Heinrich Plett (ed.): *Renaissance-Rhetorik/Renaissance Rhetoric,* Berlin, de Gruyter, 1993.

Siku, Akinsiku: *Biblia Manga,* Budapest, Athenaeum, 2008.

Szabó Ferenc: *Keresztény gondolkodók a XX. században,* Szeged – Budapest, Agapé, 2004.

Szent Ágoston vallomásai, fordította Városi István, Budapest, Ecclasia, 1975.

Szent Ágoston: *A keresztény tanításról,* fordította Városi István, Budapest, Szent István Társulat, 1944.

Szondi, Peter: Schleiermacher hermeneutikája, in *Helikon,* XXVIII. évf., 1981/2–3, Budapest, Akadémiai.

Szűcs Ferenc: Kálvin hermeneutikája, in *Tükör által, válogatott írások és tanulmányok,* Budapest, Théma Protestáns Tanulmányi Kör, 2004.

Thiselton, Anthony C.: The New Hermeneutic, in Donald K. McKim (ed.): *A Guide to Contemporary Hermeneutics: Major Trends in Biblical Interpretation,* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1986.

Thiselton, Anthony C.: *The Two Horizons, New Testament Hermeneutics and Philosophical Description,* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.

Thurneysen, Eduard: *Az Ige szolgálata,* Sopron, Evangélikus Hittudományi Egyetem, 1942.

Thurneysen, Eduard: Die Aufgabe der Predigt, in *Das Wort Gottes und die Kirche. Aufsätze und Vorträge,* München, ThB 44, 1971.

Vatz, Richard E.: The Myth of the Rhetorical Situation, in John Louis Lucaites – Celeste Michelle Condit – Sally Caudill (eds.): *Contemporary Rhetorical Theory: A reader,* New York, The Guilford Press, 1999, 226–231.

Vígh Árpád: *Retorika és történelem,* Budapest, Gondolat, 1981.

Vinet, Alexander: *Homiletics Or, The Theory of Preaching,* fordította Thomas H. Skinner, Whitefish, Montana, Kessinger Publishing LLC, 2007.

Wacha Imre: *A korszerű retorika alapjai I.,* Budapest, Szemimpex, 1995.

Walden, John William Henry: *The Universities of Ancient Greece,* New York, Charles Scribner's Sons, 1910.

Westermann, Claus: *Az Ószövetség theológiájának vázlata,* fordította Fórisné Kalós Éva, Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia, 1993.

Whately, Richard: *Elements of Rhetoric Comprising an Analysis of the Laws of Moral Evidence and of Persuasion with Rules for Argumentative Composition and Elocution,* New York, Harper&Brothers Publisher, 1858.

Whitmarsh, Tim: *The Second Sophistic,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Winter, Bruce W.: *Philo and Paul Among the Sophists,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Witherington, Ben III.: *Conflict and Community in Corinth: A Socio-rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians,* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing, 1995.

Witherington, Ben III.: *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary,* Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing, 1997.

Zerfass, Rolf: *Nevedet hirdetem,* Budapest, Szent István Társulat, 1994.

Zsarnay Lajos: *Paptan,* Sárospatak, 1857.

A SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT

Monográfia

Lovász Irén: *Szakrális kommunikáció*

Galsi Árpád: *Jakab, az Úr testvére*

Pap Ferenc: *Templom mint teológia. Kulcsok az Ezékiel 40-48. értelmezéséhez*

Tóth Sára: *A képzelet másik oldala.*
Irodalom és vallás Northrop Frye munkásságában

Tari János: *A néprajzi és az antropológiai filmkészítés.*
Történeti, elméleti és gyakorlati példák

Buda Béla: *Empátia. A beleélés lélektana*

Németh Dávid: *Pasztorálantropológia*

Szenczi Árpád: *Az ember természete – természetes(en) nevelés.*
A reformpedagógia egy lehetséges reformja

Váradi Ferenc: *Vázlatok az óvodai anyanyelvi-irodalmi nevelésről*

Semsey Viktória (szerk.): *Latin-Amerika 1750–1840.*
A gyarmati rendszer felbomlásától a független államok megalakulásáig

Bagdy Emőke: *Pszichofitness. Kacagás – kocogás – lazítás*

Balázs Siba: *Life Story and Christian Metanarration. The importance of the research results of narrative identity to practical theology*

Kocziszky Éva: *Antifilozófusok huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez*

Honti László: *Magyar nyelvtörténeti tanulmányok*

Szummer Csaba: *Freud, avagy a modernitás mítosza*

Kun Attila: *A munkajogi megfelelés ösztönzésének újszerű jogi eszközei*

Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára: *Életútinterjú*

Görözdi Zsolt: *Protestáns egyházértelmezés a reformáció századában*
a jelentősebb egyházi rendtartásokban

Békési Sándor: *Sisi személyének teológiai portréja*

Török Emőke: *Munka és társadalom.*
A munka jelentésváltozásai a bérmunkán innen és túl

Sepsi Enikő: *Pilinszky János mozdulatlan színháza*
Mallarmé, Simone Weil és Robert Wilson műveinek tükrében

Erdélyi Ildikó: *A lélek színháza. A pszichodráma és az önismeret útjai*

Szummer Csaba: *Pszichedelikumok és spiritualitás*

Papp Sándor: *Török szövetség – Habsburg kiegyezés.*
A Bocskai-felkelés történetéhez

Bolyki János: *Teológia a szószéken és a katedrán*

Balogh Eszter: *Túlélési stratégiák a magyar gazdaságban.*
Esettanulmányok a 2000-es évek elejéről.

Falussy Lilla: *Trendek a kortárs olasz drámában*

Bekő István Márton: *Jézus csodáiról szóló elbeszélések Márk evangéliumában*

Kovai Melinda: *Lélektan és politika. Pszichotudományok a magyarországi*
államszocializmusban 1945–1970

Spannraft Marcellina: *Költészet és szakralitás*

Németh István: *Műtárgyak a boncteremben. Tanulmányok az orvoslás és*
a képzőművészet tárgyköréből

Homicskó Árpád Olivér: *A magyar társadalombiztosítási*
és szociális ellátások rendszere

Fabiny Tibor: *Az eljövendő árnyékai. A figurális tipológiai olvasás*

Szetey Szabolcs: *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat*
újraértékeléséhez 1784–1878 között

Balogh Tamás: *Huizinga Noster.*
Filológiai tanulmányok J. Huizinga magyar recepciójáról

Dávid Gyula: *Angol fogalmi idióma szótár.*
Angol idiómák és magyar megfelelőik

Beke Albert: *Gyulai Pál személyisége és esztétikája*

Németh Dávid: *Vallásdidaktika.*
A hit- és erkölcstan tanítása az 5–12. osztályban

Papp Ágnes Klára: *A tér poétikája – a poétika tere. A századfordulós*
kisvárostól az ezredfordulós terekig a magyar irodalomban

Lányi Gábor János: *A kálvinizmus nyitánya. Berni zwingliánusok és francia-svájci kálvinisták vitája az egyházfegyelem gyakorlásáról*

Kovács Dávid: *Nemzetfelfogás és történelemszemlélet a 20. századi Magyarországon*

Pap Ferenc: *Az egyházi év*

Farkas Ildikó: *A japán modernizáció ideológiája*

Horváth Csaba: *Megtalált szavak*

Csízy Katalin: *Az ideális vezető politikus alakja a görög-római hagyományban*

Siba Balázs: *Pasztorálteológia*

Indries Krisztián, Szummer Csaba: *Freud és a felkelő nap országa*

Bognárné Kocsis Judit: *A vallás mint forrás Karácsony Sándor nevelési koncepciójában*

Vető Miklós: *Jonathan Edwards gondolatvilága*

Kodácsy Tamás: *A homiletikai aptum. Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*

Simon Gabriella: *A mentorálás elmélete és gyakorlata. A mentori kompetenciák attitűdelemei és a kezdő pedagógusok mentormodellek szerinti támogatása*

Legéndy Kristóf: *A természettudományos és a teológiai megismerés modelljei*

Siba Balázs: *Pasztorálteológia* (Második, javított kiadás)

Szabados Ádám: *Az apostolok hagyománya*

Lukács Olga: *Az erdélyi egyházak ezeréves együttélésének szinopszisa*

Tanulmánykötet

Császár-Nagy Noémi, Demetrovics Zsolt, Vargha András (szerk.): *A klinikai pszichológia horizontja. Prof. dr. Bagdy Emőke 70. születésnapjára készített emlékkötet*

Szávay László (szerk.): *„Vidimus enim stellam eius…”*

Petrőczi Éva, Szabó András (szerk.): *A zsoltár a régi magyar irodalomban*

Horváth Erzsébet, Literáty Zoltán (szerk.): *Történelmet írunk. Tanulmánykötet Ladányi Sándor tiszteletére 75. születésnapja alkalmából*

Czeglédy Anita, Fülöp József, Ritz Szilvia (Hg.): *Inspirationen. Künste im Wechselspiel*

Gudor Botond, Kurucz György, Sepsi Enikő (szerk.): *Egyház, társadalom és művelődés Bod Péter korában*

Péti Miklós, Ittzés Gábor (eds.): *Milton Through the Centuries*

Kendeffy Gábor, Kopeczky Rita (szerk.): *Vallásfogalmak sokfélesége*

Zsengellér József, Trajtler Dóra Ágnes (szerk.): *„A Szentek megismerése ad értelmet." Conferentia Rerum Divinarum 1–2.*

Trajtler Dóra Ágnes (szerk.): *Tan és módszertan. Conferentia Rerum Divinarum 3.*

Pap Ferenc, Szetey Szabolcs (szerk.): *Illés lelkével. Tanulmányok Báthori Gábor és Dobos János lelkipásztori működéséről*

Somodi Ildikó (szerk.): *A mindennapos művészeti nevelés megvalósulásának lehetőségei. Értékközvetítés a művészeti nevelésben*

Dávid István (szerk.): *Merre tovább kántorképzés? Gondolatok egy konferencián – Nagykőrös, 2012. október 5.*

Hansági Ágnes, Hermann Zoltán (szerk.): *Jókai & Jókai*

Dringó-Horváth Ida, N. Császi Ildikó (szerk.): *Digitális tananyagok. Oktatásinformatikai kompetencia a tanárképzésben*

Erdélyi Ágnes, Yannick François (szerk.): *Pszichoanalitikus a társadalomban*

Fülöp József, Mirnics Zsuzsanna, Vassányi Miklós (szerk.): *Kapcsolatban – Istennel és emberrel. Pszichológiai és bölcsészeti tanulmányok*

Pap Ferenc (szerk.): *Dicsőség tükre. Művészeti és teológiai tanulmányok*

Tóth Sára, Fabiny Tibor, Kenyeres János, Pásztor Péter (szerk.): *Northrop Frye 100: A Danubian Perspective*

Spannraft Marcellina, Sepsi Enikő, Bagdy Emőke, Komlósi Piroska, Grezsa Ferenc (szerk.): *Ki látott engem? Buda Béla 75*

Komlósi Piroska (szerk.): *Családi életre és kapcsolati kultúrára felkészítés*

Dringó-Horváth Ida, Fülöp József, Hollós Zita, Szatmári Petra, Czeglédy Anita, Zakariás Emese (Hg.): *Das Wort – ein weites Feld*

Fülöp József (szerk.): *A zenei hallás*

József Fülöp, Szilvia Ritz (Hg.): *Inspirationen II*

Tóth Sára, Kókai Nagy Viktor, Marjai Éva, Mudriczki Judit, Turi Zita, Arday-Janka Judit (szerk.): *Szólító szavak. The Power of Words. Tanulmányok Fabiny Tibor hatvanadik születésnapjára*

Lázár Imre, Szenczi Árpád (szerk.): *A nevelés kozmológusai. Kodály Zoltán, Karácsony Sándor és Németh László megújuló öröksége*

Erdélyi Erzsébet, Szabó Attila (szerk.): *A hit erejével. Pedagógiai tanulmányok*

Makkai Béla (szerk.): *A Felvidék krónikása. Tanulmányok a 70 éves Popély Gyula tiszteletére*

Farkas Ildikó, Sági Attila (szerk.): *Kortárs Japanológia I.*

Gér András László, Jenei Péter, Zila Gábor (szerk.): *Hiszek, hogy megértsem*

Simon-Székely Attila (szerk.): *Lélekenciklopédia. A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében*

Papp Ágnes Klára, Sebők Melinda, Zsávolya Zoltán (szerk.): *Nemzet sors identitás*

Vassányi Miklós, Sepsi Enikő, Voigt Vilmos (szerk.): *A spirituális közvetítő*

Julianna Borbély, Katalin G. Kállay, Judit Nagy, Dan H. Popescu (eds.): *English Language & Literatures in English 2014*

Sepsi Enikő, Lovász Irén, Kiss Gabriella, Faludy Judit (szerk.): *Vallás és művészet*

Bubnó Hedvig, Horváth Emőke, Szeljak György (szerk.): *Mítosz, vallás és egyház Latin-Amerikában. A Boglár Lajos emlékkonferencia tanulmánykötete*

Czeglédy Anita, Sepsi Enikő, Szummer Csaba (szerk.): *Tükör által. Tanulmányok a nyelv, kultúra, identitás témaköréből*

Méhes Balázs (szerk.): *Lelki arcunk. Tanulmányok Szenczi Árpád hatvanadik születésnapja alkalmából*

Spannraft Marcellina, Korpics Márta, Németh László (szerk.): *A család és a közösség szolgálatában. Tanulmányok Komlósi Piroska tiszteletére*

Horváth Csaba, Papp Ágnes Klára, Török Lajos (szerk.): *Párhuzamok, történetek. Tanulmányok a kortárs közép-európai regényről*

Anka László, Kovács Kálmán Árpád, Ligeti Dávid, Makkai Béla, Schwarczwölder Ádám (szerk.): *Natio est semper reformanda. Tanulmányok a 70 éves Gergely András tiszteletére*

Fülöp József, Mészáros Márton, Tóth Dóra (szerk.): *A szél fúj, ahová akar. Bölcsészettudományi dolgozatok*

Zsengellér József, Kodácsy Tamás, Ablonczy Tamás (szerk.): *Felelet a mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére*

Borgulya Ágnes, Konczosné Szombathelyi Márta (szerk.): *Vállalati kommunikációmenedzsment*

Szávay László, Gér András László, Jenei Péter (szerk.): *Hegyen épült város. Válogatás a Fiatal Kutatók és Doktoranduszok Nemzetközi Teológuskonferencián elhangzott előadások anyagából.*

Wakai Seiji, Sági Attila (szerk.): *Kortárs Japanológia II.*

Sepsi Enikő: *Kép, jelenlét, kenózis a kortárs francia költészetben és Valère Novarina színházában*

Sepsi Enikő, Tóth Sára (szerk.): *Mellékzörej. Írások Visky András hatvanadik születésnapjára*

Erdélyi Erzsébet, Szabó Attila (szerk.): *Az üzenetjét, azt kell megbecsülni. Tanulmányok Barabás László hetvenedik születésnapja alkalmából*

Kendeffy Gábor, Vassányi Miklós (szerk.): *Istenfogalmak és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban*

Bárdi Nándor, Éger György (szerk.): *Magyarok Romániában 1990–2015. Tanulmányok az erdélyi magyarságról*

Zila Gábor: *Hitetek mellé tudományt*

Kiss Paszkál, Tóth Dóra (szerk.): *Ubi dubium, ibi libertas. Tudományos diákköri dolgozatok*

Julianna Borbély, Borbála Bökös, Katalin G. Kállay, Judit Nagy, Ottilia Veres, Mátyás Bánhegyi and Granville Pillar (eds.): *English language & literatures in English 2016*

Spannraft Marcellina, Tari János (szerk.): *A kultúraátörökítés médiumai*

László Emőke (szerk.): *A szolgálat ékessége. Tanulmányok Fruttus István Levente hetvenedik születésnapja alkalmából*

Spannraft Marcellina (szerk.): *Tertium datur. Tanulmányok Lázár Imre tiszteletére*

Bárdi Árpád, Gombos Norbert, Tóth Etelka (szerk.): *Kisgyermeknevelés a 21. században*

Lányi Gábor János (szerk.): *A reformáció örökségében élve. A reformáció hatása a teológiai oktatásra*

Dróth Júlia (szerk.): *Gépiesség és kreativitás a fordítási piacon és a fordításoktatásban*

Lator László Iván (szerk.): *Sorsok és missziók a politikai változások tükrében*

Literáty Zoltán (szerk.): *Quoniam tecum est fons vitae in lumine tuo videbimus lumen. Teológiai témák a 65 éves Kocsev Miklós tiszteletére*

Fehér Pálma Virág, Kövesdy Andrea, Szemerey Márton (szerk.): *Testképek a gyógyításban. A test mint eszköz és referenciapont*

Zonda Tamás, Bozsonyi Károly, Moksony Ferenc (szerk.): *Az öngyilkosság szociológiája*

Fóris Ágota, Bölcskei Andrea (szerk.): *A szabványosítás fordítási és terminológiai vonatkozásai*

Kövi Zsuzsanna, Mirnics Zsuzsanna, Reinhardt Melinda (szerk.): *Lélek(sz)árnyak*

Czentnár Simon, Nagy József, Nagy Levente (szerk.): *Beszéljétek el dicsőségét. Conferentia Rerum Divinarum 6.*

Kovács Tibor (szerk.): *Tehetségek hite. Hallgatói tanulmánykötet*

Zalatnay István: *Félúton. A liturgia erőterében született írások*

Farkas Ildikó, Sági Attila (szerk.): *Kortárs Japanológia III.*

Furkó Péter (szerk.): *Az önképtől és tudásreprezentációtól a hatalommegosztásig. Tanulmányok a bölcsészettudomány, a hittudomány és a jogtudomány területeiről*

Olay Csaba, Schmal Dániel (szerk.): *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban. Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*

Fóris Ágota, Bölcskei Andrea (szerk.): *Dokumentáció, tartalomfejlesztés és szakírás*

Dróth Júlia (szerk.): *Korpusz és kontrasztivitás a szakfordítás oktatásában és gyakorlatában*

Sebők Melinda, Papp Ágnes Klára, Török Lajos (szerk.): *Kötelezők emelt szinten Balassitól Borbély Szilárdig*

Béres István, Korpics Márta (szerk.): *Ha kiderül az alkony*

Lázár Imre (szerk.): *A társas–lelki és művészeti folyamatok pszichofiziológiája*

Németh István: *El Grecóról és más mesterekről. Stíluskritika – ikonográfia – műgyűjtéstörténet*

Karasszon István: *Az ószövetségi teológia történetéhez*

Czeglédi Sándor: *Történelem és önismeret*

Műfordítás, forrás

Giovanni Pico della Mirandola: *Benivieni neoplatonista versének kommentárja* (Fordította: Imregh Monika)

Alice Zeniter: *Szomorú vasárnap, avagy a semmi ágán* (Fordította: Kovács Veronika, szerkesztette és a bevezetőt írta: Sepsi Enikő)

Szent Ágoston: *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről* (Fordította, válogatta és a bevezetőt írta: Hamvas Endre)

Paul Claudel: *Délforduló* (Fordította: Székely Melinda)

Veerle Fraeters, Frank Willaert, Louis Peter Grijp (szerk.): *Hadewijch: Dalok* (Fordították: Daróczi Anikó, Rakovszky Zsuzsa)

Landauer Attila (szerk.): *A Kárpát-medencei cigányság és a keresztyén egyházak kapcsolatának forrásai (1567–1953)*

Yves Bonnefoy: *Hollán Sándor. Harminc év elmélkedései, 1985–2015* (Fordították: Gulyás Adrienn, Kovács Krisztina, Kovács Veronika, Makádi Balázs, Sepsi Enikő)

Vassányi Miklós (írta, fordította, szerkesztette): *Szellemhívók és áldozárok. Sámánság, istenképzetek, emberáldozat az inuit (eszkimó), azték és inka vallások írásos forrásaiban.*

Rauni Magga Lukkari, Inger-Mari Aikio: *Örökanyák – Világlányok. Számi versek* (Fordították: Domokos Johanna, Németh Petra)

Rajvinder Singh: *Hat szemmel. Német, angol, hindi és pandzsábi versek* (Szerkesztette: Domokos Johanna. Fordították: Tibold Katalin, Széles Beáta, Domokos Johanna)

Günter Eich: *Katharina és más elbeszélések* (Válogatta, szerkesztette és az utószót írta: Fülöp József)

Augusto Monterroso: *A fekete Bárány és más mesék* (Szerkesztette, fordította és az utószót írta: Fülöp József)

Michael Galuske: *A szociális munka módszerei. Bevezetés* (Fordította: Udvari Kerstin, szerkesztette: Bányai Emőke)

Titus Livius: *Róma története a város alapításától,* I. kötet (I–XX. könyv) (Kis Ferencné és Muraközy Gyula fordítását és a jegyzeteket átdolgozta: Kopeczky Rita, a fordítást az eredetivel egybevetette: Kocsisné Csízy Katalin, Ligeti Dávid Ádám, Bajnok Dániel)

Titus Livius: *Róma története a város alapításától,* II. kötet (XXI–XXX. könyv) (Muraközy Gyula fordítását és a jegyzeteket átdolgozta: Kopeczky Rita, a fordítást az eredetivel egybevetette: Czerovszki Mariann, Tamás Ábel)

Titus Livius: *Róma története a város alapításától,* III. kötet (XXXI–XL. könyv) (Muraközy Gyula fordítását és a jegyzeteket átdolgozta: Kopeczky Rita, a fordítást az eredetivel egybevetette: Berkes Lajos, Kozák Dániel, Ligeti Dávid Ádám)

Titus Livius: *Róma története a város alapításától,* IV. kötet (XLI–CXLII. könyv) (Muraközy Gyula fordítását és a jegyzeteket átdolgozta: Kopeczky Rita, a fordítást az eredetivel egybevetette: Ligeti Dávid Ádám, Takács Levente, Bajnok Dániel)

Tzveta Sofronieva: *A föld színe* (Szerkesztette: Domokos Johanna)

Bangha Imre: *Költők és koldusok között. Indiai napló 2001–2017* (Szerkesztette: Frazer-Imregh Monika)

Marie Luise Kaschnitz: *Ádám és Éva* (Válogatta, szerkesztette és az utószót írta: Fülöp József)

Műfordítás, forrás – Rezonőr

René Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások*
(Fordította: Boros Gábor, Gulyás Péter)

Alexandre Koyré: *Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéről*
(Fordította: Szigeti Csaba)

Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*
(Fordította: Farkas Henrik, Szabó Zsigmond)

Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája* (Fordította: Sajó Sándor)

Michel Foucault: *A rendellenesek* (Fordította: Berkovits Balázs)

Michel de Montaigne: *Útinapló*
(Fordította és a bevezető tanulmányt írta: Kovács Eszter)

L'Harmattan France-Hongrie, Collection Károli

Anikó Ádám, Enikő Sepsi, Stéphane Kalla (eds.): *Contempler l'infini*

Tibor Fabiny, Sára Tóth (eds.): *The King James Bible (1611–2011). Prehistory and Afterlife*

Katalin G. Kállay, Mátyás Bánhegyi, Ádám Bogár, Géza Kállay, Judit Nagy, Balázs Szigeti (eds.): *The Arts of Attention*

Katalin G. Kállay, Nóra D. Nagy, Elizabeth Walsh, Ádám Fónai, Béla Erik Haga, Péter Káplár, Krisztina Milovszky, Gergely Molnár, Dorina Obrankovics, Tamás Szanyi (eds.): *This is Just to Say. A Collection of Creative Student-Responses*

György Kurucz (ed.): *Protestantism, Knowledge and the World of Science*

Brigitte Geißler-Piltz, Éva Nemes, Sijtze de Roos (eds.): *Inspire and Be Inspired. A Sample of Research on Supervision and Coaching in Europe*

Johanna Domokos: *Endangered literature. Essays on Translingualism, Interculturality, and Vulnerability 2018*

Tímea Kovács: *Code-Switching and Optimality*

Viktória Semsey (ed.): *National Identity and Modernity 1870–1945. Latin America, Southern Europe, East Central Europe*

Anita Czeglédy, Géza Horváth (Hg.): *Inspirationen III – Wege*

Renáta Raáb: *Austria's Schleswig Policy 1848–1852*

Anita Czeglédy, Anikó Szilágyi-Kósa (Hg.) unter Mitarbeit von József Fülöp: *Geopoetische Reisen in Mitteleuropa. Studien zur Sprache und Kultur*

Krisztina Kovács: *La relation poétique entre l'oeuvre d'Yves Bonnefoy et celle de Paul Celan*

Ádám Bethlenfalvy: *Living through extremes in process drama*

Marcus Kracht: *Knowledge and Material Culture. How much knowledge can we afford?*

Anikó Daróczi, Enikő Sepsi, Miklós Vassányi (eds.): *Initiation into the Mysteries. A Collection of Studies in Religion, Philosophy and the Arts*

Judit Mudriczki: *Shakespeare's Art of Poesy in* King Lear. *An Emblematic Mirror of Governance on the Jacobean Stage*

Jegyzet

Nádor Orsolya: *Tanított (anya)nyelvünk*

Hegedűs Rita: *Élő magyar grammatika. A nyelvhasználat rendszerének rövid áttekintése*

Csontos Nóra, Dér Csilla Ilona: *Pragmatika a magyar mint idegen nyelv oktatásában*

H. Varga Márta (szerk.): *Magyar grammatika funkcionális megközelítésben. Elmélet és gyakorlat*

M. Pintér Tibor, Wéber Katalin: *Mérés és értékelés: magyar mint idegen nyelv*

Holló Dorottya: *Kultúra és interkulturalitás a nyelvórán*

Schmidt Ildikó: *A magyar írás és olvasás tanítása. Az alfabetizálás folyamata*

Lannert Keresztély István: *Bevezetés a drámapedagógiába*

Fóris Ágota: *Lexikológiai és lexikográfiai ismeretek*

Balogh Judit: *Leíró grammatikai ismeretek. Magyar mint idegen nyelv szakos hallgatók részére*

Gyöngyösi Lívia, Kampó Ildikó, M. Pintér Tibor: *A magyar kiejtés tanítása*

Nádor Orsolya (szerk.): *Régebbi és újabb nyelvoktatási módszerek*

Schmidt Ildikó, Nagyházi Bernadette: *Magyarnyelv-tanítás gyermekeknek*

Kovács Tünde: *Nyelvi játékok*

Oszkó Beatrix: *Nyelvtörténet dióhéjban*

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 TORINO
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

Technikai szerkesztő: Molnár A. Aliz
Nyomdai előkészítés: Károli Könyvműhely
Szakmai koordinátor: Vincze Ferenc
Borító: Kára László
Nyomdai kivitelezés: Prime Rate Kft.
Felelős vezető: Tomcsányi Péter