

A kommentár és szubjektuma

author: Walter Haug

Walter HAUG, „A kommentár és szubjektuma. Az exegetikai kommentálás alappozíciói a késő antikvitásban és a középkorban: Tertullianus, Énekek Éneke-misztika, Eckhart mester”, ford. FÖLDVÁRY Miklós István = *Metafilológia 1.*, szerk. DÉRI Balázs – KELEMEN Pál – KRUPP József – TAMÁS Ábel, Ráció Kiadó, Budapest, 2011, 532–559.

WALTER HAUG

A kommentár és szubjektuma

*Az exegetikai kommentálás alappozíciói
a késő antikvitásban és a középkorban: Tertullianus,
Énekek Éneke-misztika, Eckhart mester*

Sokan és különféleképpen föltételezték már, hogy az interpretáció eleve valami erőszakosat jelent, mivel az ember többé-kevésbé erőszakosan keríti hatalmába tárgyát, anélkül, hogy az ellenállást fejthetne ki.¹ Ehelyett az embernek valami odaadó tapintattal kellene a szöveghez közelítenie, nem rátelepedni, hanem inkább odafigyelni, nem kényszeríteni előzetesen adott kategóriákba, hanem hagyni, hogy magától szólaljon meg. Ezzel az állásponttal szállnak szembe a dekonstruktivisták, akik – minde megfontolásokra süketen – a durva eljárást a végletekig viszik: szerrintük aki értelmezőként nyúl egy szöveghez, annak úgy meg kell győttörnie tárgyát, hogy üvölni kezdjen és bevallja, amit tulajdonképpen gondol; mintha a szavak épp azért hangoznának el, hogy elrejtsek, amiről alapvetően szó van, következképp szétrombolásukig kellene eljutni ahhoz, hogy az igazság megnyilvánuljon.

E két pozíció szélsőségében ma egészen nyilvánvalóan az a megoldatlan helyzet fejeződik ki, amelybe az interpretáció a modern hermeneutika kialakulása óta jutott. Egészen más talajon áll ezzel szemben a kommentár, amelyet ez a dilemma egyáltalán nem érint, mivel olyan alapelvnek van elkötelezve, amely eleve kizár minden újkori értelemben vett dialektikus mozgást. Senki nem várja egy kommentátortól, hogy tapintatos hallgatással közelítsen meg egy szöveget, hanem azt várja, hogy tárgyla-

¹ Iskolapéldák erre az interpretációellenes érzületre: Susan SONTAG, *Against Interpretation and Other Essays*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1967³ [a kötet címadó esszéje magyarul: „Az értelmezés ellen”, ford. RAKOVSKY Zsuzsa, *Holmi* 10 (1998/3), 416–424]; Hans Magnus ENZENSBERGER, *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreuungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, 23–41; Jochen HÖRISCH, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

gosan fáradozzék az elhangzó szavak megértésének útjában álló, konkrét akadályok elhárításán. És ha a kommentátor mégis magyarázatba bocsátkozik, az akkor is egy előzetesen adott, kötelező érvényű jelentésszerkezet keretein belül fog történni. Mégis egészen gyakran úgy tűnhet, hogy a kommentátor a szöveggel nagyon erőszakosan bánik – gondoljunk mindenekelőtt az allegorézisre –, e nyilvánvaló erőszaknak azonban – bármily radikálisan jelenik meg – megvan a legitimitása, és ezért alapvetően problémátlan. Az erőszak fölhánytorgatása – ez esetben: az allegóriakritika – tehát téves premisszákból indul ki. Ami viszont semmiképpen nem jelenti azt, hogy e radikális eljárás maga ne válhatna reflexió tárgyává. Ha ez megtörténik, valószínűleg el lehet jutni odáig, hogy a kommentátor meglepően nagy függetlenségre és távolságra tesz szert saját cselekvésétől: jelentésszerkezettől jelentésszerkezetig mozog egyre átfogóbb rendszerekben; játszani kezd a vonatkozások hálójában, és hirtelen, egy univerzális értelemhorizonton maga mögött hagyja az erőszakosság látszatát is. Mert aki a végső jelentésig törekszik eljutni, annak nincs többé olyasmi, ami ehhez a jelentéshez ne illeszkednék, sőt kötelezve látja magát arra, hogy mindent, ami csak létezik, vonatkozásba hozzon vele. A látszólagos erőszak elszivárog a rejtett összefüggések e játékos föltárása során.

Ennek alapján kénytelenek leszünk a modern hermeneutikát alapvetően elkülöníteni a kommentáló eljárástól. És meggyőződéssel teszünk így, habár kevert formák lehetségesek: az interpretáló kommentár és a kommentáló interpretáció. A kétféle eljárás különbségét így lehetne összefoglalni: a kommentár zárt, az interpretáció nyílt horizonton zajlik. És így lesz a szubjektum pozíciója itt, illetve ott – amint még pontosabban kimutatjuk – alapvetően különböző. De itt, illetve ott párhuzamosan fönnáll valamiféle feszültség az ellentétes hangsúlyok között. Az a feszültség, amely az interpretáció esetén a szöveghez való odafordulás és annak megerőszakolása között jelentkezik, a kommentárnál a pontos tárgylagosság és a kombinatorikus játék közötti feszültségnek felel meg. Emellett eltekintek a kommentálásnak minden olyan megnyilvánulásától, amely rendszerré alakul át, így például a szentenciakommentárok hagyományától, amely az átfogó jellegű summában törekszik kiteljesed-

ni, és valóban, végül történetileg is abba tagozódik.² Ez a szöveghagyomány még csak afféle köfjítő egy majdani épülethez, később pedig maga a kommentár el is marad: a beépítés teljes mértékű.

A modernitás ismeri ugyan az interpretációban rejlő feszültséget az említett szélsőségek között, de ami a kommentárt illeti, nincs már fogalma az egykori ellentétről; a kommentáló kombinatorika lehetősége mindenestül megszűnt. Mi már csak a tárgyi kommentárral dolgozunk, amely többé-kevésbé az interpretáció segédeszköze. Ám a középkor még a kommentár lehetőségeinek teljes skálájával, így azok feszültségével is rendelkezik, ezért egy, a középkori kommentáriródlalom történetéről szóló munkának tekintetbe kellene vennie ezt a kettős távlatot. A tárgyi kommentár bemutatásának minden olyan irányzatra ki kellene térnie, amely a Biblia betű szerinti vagy történeti értelmének föltárásán munkálkodott. Ezek jelentékenyebbek, mint többnyire föltételezik. Bernhard Bischoff például a Közel-Kelet és Írország közti hagyománykapcsolatokra hívta föl a figyelmet, amelyek révén az antióchiai iskola befolyásolta a nyugatot, vagyis az az iskola, amely az alexandriaiakkal szemben a szöveg történeti, illetve betű szerinti megalapozásához ragaszkodott. Ezek az irányzatok a 12. századig éreztetik hatásukat, különösen Szentviktori Hugónál.³

Mégsem ezt az oldalt szeretném a következőkben szemügyre venni, hanem a másik, nekünk szokatlanabb és ezért nehezebben megközelíthető lehetőség felé fordulok: a kommentáló kombinatorika felé.

E tanulmányban természetesen csak néhány kiragadott szövegen mutathatom be, ezeket viszont úgy választottam ki, hogy így is képesek legyenek valamiféle történeti folyamatba ágyazva érzékeltetni az eljárásban rejlő, különféle lehetőségeket.

Három lépésben haladok előre. Az első szakaszban a patrisztikus írásmagyarázat egyik jellegzetes példájának segítségével mutatom be az ob-

² A szentenciakommentárhoz és a summába való átmenetéhez vö. *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV., 436–437; IX., 670–674.

³ Bernhard BISCHOFF, „Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter”, *Sacris erudiri* 5 (1954), 189–279 (= UÖ, *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, I., Hiersemann, Stuttgart, 1966, 205–273); Szentviktori Hugóhoz: *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100–c. 1375*, szerk. A. J. MINNIS – A. B. SCOTT, Oxford University Press, Oxford, 1988, 65. skk.

jektív és egyetemes kombinatorika eljárását. A második szakaszban a kombinatorika szubjektivizálására kívánok példákat hozni a 12–13. század új misztikájából: a korábbi eljárás itt a kombinatorikának metaforikába való beolvasztásával válik termékennyé. És végül egy harmadik szakaszban Eckhart mester egyik prédikációrészlete hivatott illusztrálni, hogyan veszi el a kommentáló kombinatorika játékos jellegét és szilárd viszonyítási pontjait, miután a szubjektivizálás szélsőségessé válik.

1.

Első vizsgálódásom alapja Tertullianus kommentárja, amelyet Mózes József fölött mondott áldásáról írt (Dt 33,17):⁴

(1) Ioseph et ipse in Christum figuratus, nec hoc solo (ne demorer cursum) quod persecutionem a fratribus passus est, et venumdatus in Aegyptum, ob Dei gratiam, sicut et Christus a Iudaeis carnaliter fratribus venumdatus, a Iuda cum traditur.

József előképileg Krisztusra utal. És nemcsak azért (hogy ne időzzek ezzel sokat), mert üldöztetést szenvedett saját testvéreitől és isteni kegyelemből Egyiptomba adatott el, amint Krisztust is a zsidók, test szerinti testvérei adták el, amikor Júdás elárulta.

(2) Nam et benedicatur in haec verba (Deuter. XXXIII,17): *Tauri decor eius, cornua unicornis cornua eius, in eis nationes ventilabit pariter ad summum usque terrae.*

Hanem azzal is Krisztusra utal [József], hogy a következő szavakkal nyer áldást: *Szépsége a bikáé, szarvai az egyszarvú szarvai; ezekkel szórja szét a nemzeteket egyszerre a földnek végső határáig.*

(3) non utique rhinoceros destinabitur unicornis, nec Minotaurus bicornis; sed Christus in illo significabatur, taurus ob utramque dispositionem; aliis ferus, ut iudex; aliis mansuetus, ut salvator; cuius cornua essent crucis extima.

⁴ *Patrologia Latina*, II., 346. skk. [A továbbiakban: PL.]

Az egyszarvú alatt semmiképpen sem az orrszarvút kell értenünk, és nem is a kétszarvú Minotaurusról van szó; sokkal inkább Krisztust jelölik ezek, aki bika az ő kettős tulajdonságát tekintve: az egyikkel szemben vad, mégpedig mint bíró, a másikkal szemben szelíd, mégpedig mint szabadító; és az ő szarvai a kereszt végei.

(4) Nam et in antenna navis, quae crucis pars est, extremitates cornua vocantur: unicornis autem, media stipitis, palus.

Mert a hajó vitorlarúdján is, amely az árboc keresztjének része, a végeket szarvaknak nevezik, az egyszarvú pedig a kereszt tengelye, az árbocrúd.

(5) Hac denique virtute crucis, et hoc more cornutus, universas gentes et nunc ventilat per fidem, auferens a terra in caelum; et tunc per iudicium ventilabit, deiiciens de caelo in terram.

A keresztnek ezzel az erejével és ilyen szarvak birtokában szórja [Krisztus] a nemzeteket a hit által a magasba, fölemelvén őket a földről az égbe; és egykor ugyanígy szórja majd le őket az ítélet által, levetvén őket az égből a földre.

És végül további magyarázatok után, amelyeket, mivel a témától távolabb esnek, kihagyok, a 21. zsoltár egyik verse és annak magyarázata következik:

(6) *Salvum, inquit, fac me ex ore leonis, utique mortis; et de cornibus unicornis humilitatem; de apicibus scilicet crucis, ut supra ostendimus.*

Szabadíts meg engem az oroszlán szájától: azaz a halálétől, és engem az én megalázottságomban az egyszarvú szarvaitól: azaz a kereszt szarvaitól, amint főntebb megmagyaráztuk.

Tertullianus tehát a József-áldást itt allegorikusan értelmezi. De nem mindjárt a szöveggel foglalkozik, hanem inkább azzal, akiről a szöveg szól: Józseffel (1. szövegrészlet). József, amint előrebocsátja, Krisztus előképe,⁵ majd megalapozza ezt egyfelől azzal, hogy története előképi megfelelésben áll Krisztus történetével. József üldöztetése test szerinti test-

⁵ Az előképesség, előkép, előképi stb. terminusokhoz lásd alább a 11. jegyzetet!

véri által megfelel Krisztus üldöztetésének az ő test szerinti testvérei: embertársai által. Az Egyiptomba való eladatás megfelel a zsidók árulásának. Júda tanácsára adják el Józsefet, Júdas szolgáltatja ki és árulja el Krisztust.

A megfelelésekre viszonylag szabadon utal, némelyik csak bennfoglaltan, de könnyen kiegészíthető formában szerepel. A József-történetben szereplő üldöztetés és megmenekülés nem tér vissza kifejtve Krisztus vonatkozásában. Krisztus Júdas általi elárultatása csak kimondatlanul idézi föl József eladatását bátyja, Júda által. Más, közismert tények teljesen említetlenül maradnak, így például az ezüstpénzek szerepe itt, illetve ott. Nyilvánvaló, hogy az előképi összefüggések közegeiben mozgunk, amelynek részleteit az olvasó fel tudja idézni, ezért nem szorulnak arra, hogy a kommentátor kifejtse őket. Egy rögzült előkép földézéséről van tehát szó, és ez szolgál alapjául egy másik előképi vonatkozásnak, amely a tényleges szövegből, a József-áldásból (2) indul ki. Ez az áldás azért utal Krisztusra, mert a kijelentés szó szerint véve értelmetlen (3): nem arról van szó, hogy József egy orrszarvúval lenne összehasonlítható, vagy hogy egy bikaembert, egy Minotaurust kellene benne látnunk, hanem arról, hogy mind a bika, mind az egyszarvú csakis előképi jelentőségük miatt szerepelnek. József egy bikához hasonló, a bika kettős tulajdonsága miatt: egyszerre vad és szelíd, és ez Krisztusra utal mint bíróra, illetve mint szabadítóra. Amikor pedig a szövegben az egyszarvú szarvairól van szó, azzal a kereszt szarvaira történik utalás. A hidat a kettő között a 4. szövegrészlet alkotja: arra emlékeztet, hogy a hajó árbocában az *antenna* végeit is szarvaknak nevezik, miközben az „egyszarvú” megjelölés az árboc keresztjének hossztengelyét takarja. Ez volna az az árbocrúd, amelyen, amint Justinus egyik megjegyzése mondja, a megfeszített lovaglóülésben ülhetett.⁶ És így jelenik meg az 5. szövegrészletben Krisztus mint kereszt-szarvú bika, aki a nemzeteket a hit által az egekbe emeli, de az utolsó ítéletkor az egekből a földre taszítja. Ez a megállapítás ismét arra a kettősségre épül, amely az egyszerre vad és szelíd bikával kapcsolatban merült föl korábban. És ez ad alkalmat arra, hogy az idézet végén igen figyelem-

⁶ Vö. *Patrologia Graeca*, VI., 652–653. [A továbbiakban: PG.] Távolabbi párhuzam: Hugo BRANDENBURG, „Einhorn” = *Reallexikon für Antike und Christentum*, IV., Hiersemann, Stuttgart, 1959, 840–862, 847.

reméltó módon két ellentétes tartalmat kapcsoljon össze egy kifejezésben: *ad summum terrae*, vagyis szerinte 'föl az égbe és le a földre'.

A Ps 21,22 fölidézése (6) ezek után az egyszarvú újabb ószövetségi említését vonja be az összefüggésbe. A kérés, amely az egyszarvú szarvai-tól való megszabadulásra irányul, a megelőző értelmezéssel a háttérben a kereszttől, azaz a keresztszarvú Krisztus-bírótól való megmenekülésre irányuló kéréssé válik, és az oroszlán szája megfelelésbe kerül a halál tor-kával, amely magától értőddően a második halált jelenti az utolsó ítéletkor.

A József-áldásnak ez az értelmezése olyan szellemes merészségről ta-núskodik, hogy az ember nehezen tagadhatja meg tőle teljesen a csodá-latot.⁷ Annál is kevésbé, mert az ószövetségi szöveg, amelyről szó van, bizonyos mértékig félrevezető, pontosabban szólva: félrevezetővé vált a fordításokban. Hogyan viszonyul egymáshoz a bika és az egyszarvú a bib-liai szövegben? Hogyan lehetnek Józsefnek a bika képében szarvai, ame-lyek egyszersmind egy egyszarvú szarvai? Egyáltalán miként lehetséges, hogy egy egyszarvúnak több mint egy szarva legyen? Meg lehet szüntetni ezt az állattani zavart, ha tisztában vagyunk azzal, hogy a héber szöveg-ben a *re'em* van említve, a mezopotámiai vadbika, amelyet viszont a gö-rög fordítók nyilvánvalóan nem ismertek, így azzal az állattal helyettesí-tettek be, amely az ő korokban a legvadabbnak számított: az egyszarvú-val. Ahol pedig a Septuaginta *monókerost* mondott, ott a latin fordítás az *unicornis* és a *rhinoceros* között ingadozott, ami a zavart teljessé tette.⁸

De Tertullianus ezzel a legkevésbé sem törődik. El tudja fogadni a bi-kát az egyszarvú szarvaival, mert figyelme azonnal a magyarázat felé for-

⁷ A Dt 33,17 szarvainak keresztértelmezése már Justinosnál megtalálható, PG, VI., 692–693. A későbbiekben tovább hat, jóllehet allegorikus kiterjesztése sehol nem olyan művészi, mint Tertullianusnál. Ezzel összhangban mondja pl. Szent Jeromos a Ps 91 kommentárjában Krisztusról: *in cornibus crucis suae ventilavit inimicos* (az ő kereszttjének szarvaival szórta szét ellenségeit): Sancti Hieronymi Presbyteri *Tractatus sive homiliae in Psalmos*, in *Marci evangelium aliaque varia argumenta*, kiad. G. MORIN, k. n., Maredsolus, 1897, 124. A jeromosi párhuzamok a kiadás jegyzetanyagában van-nak föltüntetve; a távolabbi párhuzamokat lásd Ágostonnál: PL, XXXIV., 776, Amb-rusnál: PL, XIV., 725. A hivatkozásokhoz: BRANDENBURG, I. m., 847.

⁸ Ez az ingadozás a jeromosi bibliafordítás, illetve -revízió különböző rétegeivel függ össze. A Vetus Latina a Septuaginta *monókeros*ának az *unicornist* feleltette meg, és Je-romos a Zsoltárok revidálásakor ehhez szigorúan tartotta magát, így került az egy-szarvú a Psalterium Gallicanum révén a Vulgátába. Az ószövetségi könyvek újrarendé-lésakor ezzel szemben Jeromos a *rhinoceros*t használja a *monókeros* megfelelőjeként, így ez a változat jelenik meg mindazon helyeken, ahol az új fordítás érvényesült.

dul. A *bika* nem fejez ki egyebet, mint hogy Józsefnek, azaz Krisztusnak két vonása van, amelyek egyben a bikának is tulajdoníthatók: vadság és szelídség, ez pedig ismét nem jelent mást, mint hogy Krisztus az egyik szempontból bíró, míg a másiktól szabadító. Az egyszarvú szarvai pedig, amelyekről itt hallunk, az ő kereszttjének szarvai. Hogy az utóbbi azono-sítás érthetőbb legyen, Tertullianus a hajózási szókincset hívja segítségül. Ezt mint összekötő kapcsot pedig azért lehet fenntartás nélkül elfogadni, mert az előképi viszony az árboc és Krisztus kereszttje között már a ke-resztény hajóallegóriában rögzült: az Egyház hajója a keresztárboccal e világ tengerén át fut az örökkévalóság felé.⁹

Hogy e kombinatorikus eljárás folyamán milyen mértékben vihetők át az egyik tárgyhoz kötődő elemek a másikra, azt nemcsak az érzékelteti, hogy a bika antitípusában, Krisztusban egy egyszarvú egyébként keresz-tet jelentő szarvaival rendelkezik, hanem az is, hogy a bika és az egyszar-vú egymásra vetítésekor egy, eredetileg az egyszarvúra jellemző kettős tulajdonság: a *ferus* és *mansuetus* itt a bika sajátjává válik. Ez azt föltéte-lezheti, hogy az olvasónak ismernie kell a *Physiologus* egyszarvú-allegó-riáját, amely szerint az egyszarvú olyan vad, hogy nem lehet foglyul ejteni; ám ha egy szüzet kísérnek oda, ahol tartózkodik, odamegy hozzá, fejét az ölébe hajtja, és annyira megszelídül, hogy foglyul ejthetik és a királyok palotáiba vezethetik. A *Physiologus* idetartozó allegóriája természetesen a megtestesülésre vonatkozik: Isten, a bíró Krisztusként szelíd, ami azt jelenti, hogy szabadítónak lett a szűz ölében.¹⁰

A tipológiai módszer, vagyis az a sajátos, előképi megfelelésekre épülő eljárás, amelyet Tertullianus itt használ, már magában a Bibliában meg-jelenik és a patrisztikus kortól kezdve általánosan elfogadott. Alapelveit újra meg újra bemutatták és kifejtették.¹¹ Az alapot az Ószövetség és az

⁹ Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller, Salz-burg, 1964, 239. skk.

¹⁰ Görögül: *Physiologus*, kiad. Francesco SBORDONE, Dante Alighieri, Milano, 1936, 22. fejezet. A latin hagyományhoz és a népnyelvi változatokhoz: Nikolaus HENKEL, *Studien zum Physiologus im Mittelalter*, Niemeyer, Tübingen, 1976 (Hermaea, 38). A teljes anyag feldolgozásához: Jürgen Werinhard EINHORN, *Spiritualis unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters*, Fink, München, 1976 (MMS, 13).

¹¹ A tipológiáról és tipológiai módszerről szóló, mára alig átlátható szakirodalomból kü-lönösen jelentékeny címek: Erich AUERBACH, „Figura”, ford. BERNÁTH Gyöngyvér =

Újszövetség közti történeti-előképi viszony adja, ami annyit jelent, hogy a tipológiai magyarázat az ószövetségi szövegek megértésére irányul az Újszövetség felől. De nem ez a tulajdonképpeni célja, mivel az Újszövetség nem az az értelem, amelyből kiindulva az Ószövetséget kellene kommentálni. Sokkal inkább igaz, hogy az Újszövetség az Ószövetség rejtett jelentését nyilatkoztatja ki, éspedig mint történeti esemény: az Újszövetség valósága az, amely fölfedi az Ószövetség rejtett értelmét. Isten maga tárja föl ezt az értelmet az ő üdvtörténete folyamán. A kommentátor feladata pedig az, hogy ebben az üdvtörténetben helyezkedjék el és e pozíciója révén fölismerje Isten föltárási művét a történeti beteljesedésben. Ugyanakkor azáltal, hogy az Ószövetség az Újszövetség értelmét képeken keresztül tárja szemünk elé, az Ószövetség bizonyos értelemben az Újszövetség kommentárjává lesz: történeti képeket kínál, amelyekben az üdvtörténet önmagára visszapillantva jelentésben gazdagon és sűrítetten mutatkozik meg, és egyszersmind tudatosítja a történelem menetét. E szerepükben az ószövetségi előképek mindenütt jelen vannak; fölfedezhetők a misztériumdrámába vagy a Biblia Pauperumba¹² ágyazva, sőt a tipológiai eljárás hatása messze túlnyúlik a középkoron.¹³

A hermeneutika elmélete, szerk. FABINY Tibor, JATEPress, Szeged, 1998 (Ikonológia és Műértelmezés, 3), 17–58; Jean DANIELOU, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Beauchesne, Paris, 1950 (Etudes de théologie historique, 19); Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I–V., Aubier, Paris, 1959–1964; Christel MEIER, „Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorieforschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen”, *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), 1–68; Friedrich OHLY, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, WBG, Darmstadt, 1977; Max WEHRLI, *Literatur im deutschen Mittelalter. Eine poetologische Einführung*, Reclam, Stuttgart, 1984, 246. skk. Vö. még az alábbi kötet mutatójában a *Typologie, Typus* címszavakkal: *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel 1978*, szerk. Walter HAUG, Metzler, Stuttgart, 1979 (Germanistische Symposien. Berichtsbände, 3). A terminológiához: az *előkép*, *előképi* megjelölések átfogóan takarnak minden, az Újszövetségre utaló jelenséget a természetben és a történelemben. A *tipus/antitipus*, *tipológiai* kifejezések kimondottan az Ó- és az Újszövetség viszonyát írják le.

¹² A tipológia képi emlékeinek áttekintése: Peter BLOCH, „Typologische Kunst” = *Lex et Sacramentum im Mittelalter*, szerk. P. WILPERT, de Gruyter, Berlin, 1969 (Miscellanea Mediaevalia, 6), 127–142. A Biblia Pauperumhoz: K.-A. WIRTH, „Biblia Pauperum” = *Verf. Lex.*, I/2., 1978, 843–852, itt 845. skk. A misztériumdrámákhoz: Theo STEMMLER, „Typological Transfer in Liturgical Offices and Religious Plays of the Middle Ages”, *Studies in the Literary Imagination* 8 (1975/1), 123–143.

¹³ A reformáció korához lásd pl. Konrad HOFFMANN, „Typologie, Exemplarik und reformatorische Bildsatire” = *Spätmittelalter und frühe Neuzeit*, II., *Kontinuität und Umbruch*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977 (Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, 2),

Az Ószövetség mellett megjelenik általában a világ, itt mindennek előtt a természet. A hidat a Bibliában említett természeti jelenségek képezik, a mi esetünkben tehát a bika és az egyszarvú. A természeti jelenségek szintén előképi viszonyban állnak az újszövetségi történettel. Így pl. a *Physiologus* állattana; a mi esetünkben ez az egyszarvúról szóló történet *ferus* és *mansuetus* jelzői révén játszik szerepet Tertullianus magyarázatában. Ehhez járulnak artefaktumok, mint a hajó árboca az *antennájával*, amelyet a keresztény hajóallegória miatt már eleve lefoglalt magának az előképi szemlélet.

De az Új- és az Ószövetség, illetve a természet és a világ egymásra vonatkozásával még nem neveztünk meg minden réteget, amely Tertullianus magyarázatában szerepet játszik. Az Ószövetség ugyanis a kereszt-szarvú bika képével a végidők pillanatában részévé lesz az Újszövetségnek. A kereszt-szarvú Krisztus az idők végezetén mint bíró jön majd el. És ezzel a távlattal veszi elő Tertullianus a 21,22 zoltárverset: ez a zoltárvers kérést tartalmaz, hogy a beszélő szabaduljon meg a végső napon a halálos kereszt-szarvaktól, a második, örök haláltól.

Így vonatkozik végül minden mindenre: a természet az Ószövetségre és az Ószövetség a természetre, mindkettő ismét az Újszövetségre, majd mint további vonatkoztatási pont léphet be a végidő – és mindez a maga nyitottságában az értelemmel bíró tárgyak egész teljességére, az allegorikus előképek felé. Ez a hagyománykészlet szolgál alapul és eszközül a magyarázat számára, amelyen az egyes kommentátor dolgozik, és ez ágyazza a kommentárt egy általános utalásrendszerbe. Minden, ami létezik, bizonyos értelemben egyszerre szöveg és kommentár.

Az utalásoknak ebből a végtelen játékból mégis van kivezető út, mégpedig azon a ponton, ahol az exegéta maga helyezkedik el, és ahol a magyarázat szövege így a döntő kérdésig, a saját üdvösség kérdéséig vezet. Itt ragadható meg e kombinatorikus eljárás végső értelme. A tét a szöveg és a kommentár közti prózai ellentét föloldása egy olyan mozgás érdekében, amelyben az értelmezőt saját eljárása ragadja meg. Csak akkor képes a magyarázatra, ha abban az igazságban helyezkedik el, amelyre a ma-

189–210. A barokkhoz: Wolfgang HARMS, „Rezeption des Mittelalters im Barock” = *Deutsche Barockliteratur und europäische Kultur*, szerk. Martin BIRCHER – Eberhard MANNACK, Hauswedell, Hamburg, 1977, 23–52, itt 42.

gyarázat irányul, ugyanakkor a magyarázás teszi számára lehetővé, hogy megtapasztalja ezt az igazságot. Magyarázva sajátítja el az igazságot, s ennek során olyan mozgásba kapcsolódik, amely az univerzális értelem-összefüggést felöleli.

E kombinatorika vonzereje az utalásrendszerek sziporkázó fölvillanásaiban rejlik. Képek vetülnek egymásra, egyik hagyomány a másikba áramlik. Minden metaforává válhat. Nem kerülheti el a figyelmünket a játékoságra való hajlam. Ám van ebben a művészetben valami hermetikus is, amennyiben leleplezés és elleplezés egymásba játszanak. Ha lecsupaszítjuk ezt a kombinatorikát, olyan struktúrákhoz jutunk, amelyek a vicc struktúrájához hasonlítanak. Walter Ong gyűjtött össze erre vonatkozó bizonyítékokat egyik, a sokatmondó *Wit and Mystery* címet viselő tanulmányában.¹⁴

Más szempontból teljesen érthető, hogy történetek kísérletek e vége-láthatatlan kombinatorika korlátok közé szorítására, rendszerbe kényszerítésére és valamiféle módszertannal való megrendszabályozására. Az eredmény az Írás négy szintű értelméről szóló, közismert tan. De ez a tan ténylegesen sosem vált kényszerítő erejűvé. Különböző rendszerek léteztek.¹⁵ E próbálkozások lényege – bárhogyan nézzenek is ki egy-egy adott esetben – a mi szempontunkból egyedül az, hogy a rendszerezés épp az exegetikai kombinatorika lényegét teszi tönkre, tudniillik azt a folyamatot, amely az értelmezőt bevonja a mozgásba. Ettől kezdve a szövegeket már célirányosan az egyes szinteken érvényes értelmezési lehetőségekről kérdezik. A magyarázás a továbbiakban már nem véget nem érő játék: terméketlen sematizmusba torkollik. A végeredményt a késő középkor allegorikus szótárai jelentik.

De a veszély, amely az efféle sematizálásból származik, nem maradt rejtve. Iohannes Scotus Eriugena azt mondja, hogy az exegézisnek nem volna szabad az Írás négy szintű értelmére korlátozódnia, mivel annak értelme végtelen.¹⁶ Ez másként fogalmazva természetesen azt jelenti, hogy a lényeg maga a mozgás, amely a magyarázót az igazságba vezeti.

¹⁴ Walter J. ONG, „Wit and Mystery: A Revaluation in Mediaeval Latin Hymnody”, *Speculum* 22 (1947), 310–341.

¹⁵ Vö. Harry CAPLAN, „The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Medieval Theory of Preaching”, *Speculum* 4 (1929), 282–290; MEIER, I. m., 18. skk.

¹⁶ PL, CXXII., 749: *Est enim multiplex et infinitus divinarum eloquiorum intellectus.*

2.

Nagy időbeli ugrással térek át a hagyományos exegetikai eljárás szubjektivizálására a 12–13. század Énekek Éneke-misztikájában. Ezt azzal igazolhatom, hogy a Tertullianusnál leírt bibliamagyarázó technika alapvetően az egész késő ókori és kora középkori kereszténységben mértékadó volt. Először a 12. században kerül sor módszertani fordulatra, ami azonban nem jelenti azt, hogy a régi eljárás ne hatott volna még évszázadokon át. A fordulat abban áll, hogy objektív adatok kombinálásának helyébe a magyarázat tárgyának termékeny kibontása lép.

Szövegpéldának a St. Trudpert-i Énekek Éneke-kommentár egyik szakaszát választottam. A szöveg a 12. század első felének végén keletkezett, és ez az Énekek Éneke első német kommentárja, amely a Canticum Cantorum menyasszonyában többé nem – mint a régebbi exegézis – az Egyházat, hanem az egyes lelket látja. A szerelmesek egyesülése az Énekek Énekében ettől kezdve a lélek eggyé olvadását jelenti Krisztussal.¹⁷

A St. Trudpert-i Énekek Éneke-kommentár szerint a Ct 2,16skk. szövege és magyarázata így hangzik (36,11. skk.):¹⁸

Mîn wine ist mir holt unde ich ime, er weidôt under den lilien unz der tac
ûf gê unde der nahtschate hine wîche. diu lilie ist ein wîzer blûme unde
hât beslozin in ime einin gelwen blûmen goltvarwen. er duinget sich des
nahtes daz den gelwen niemin sihit, sô aber der tach ûf gât sô breitt er sich.

Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur. („Mert sokszoros és végtelen a Szentírás értelme. Ahogyan a páva tollában is a végtelen színek egy és ugyanazon, csodálatos és szép változatosága látható.”)

¹⁷ A *sponsa* értelmezése az egyes lélekre már Órigenésnél megtalálható. Azután viszont háttérbe húzódik az 'Egyház' értelmezéssel szemben. A 'Mária' értelmezést, amely először Ambrusnál mutatható ki, Deutzi Rupert a 12. században feleleveníti. A St. Trudpert-i Énekek Éneke-kommentár 'lélek' értelmezése párhuzamosan merül föl Clairvaux-i Bernátnál és St. Thierry-i Vilmosnál; vö. Friedrich OHLY, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, F. Steiner, Wiesbaden, 1958. Ezek egymásra hatásainak problémájához: Regine HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*. „St. Trudperter Hohelied”, *Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry, Kümmerle, Göppingen*, 1989 (GAG, 522).

¹⁸ *Das St. Trudperter Hohelied*, kiad. Hermann MENHARDT, Niemeyer, Halle, 1934 (Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde, 21–22), 163–164.

Az én barátom az enyém és én az övé. A liliomok alatt legeltet, míg a Nap feljön és az éji árnyak meghátrálnak. (A Vulgatában ez áll: *Donec aspiet dies et inclinentur umbrae!*) A liliom egy fehér virág, és egy aranyárga virág van benne bezárva. A fehér virág éjszaka összezárul, hogy senki nem látja a sárga virágot. Ha viszont feljön a Nap, kinyílik.

A kommentár tehát a szövegből mindenekelőtt egy szót emel ki: *diu lilie*, és ezzel a képi szempont gazdagodása kezdődik meg, amelynek során szabadon kerülnek elő a liliom részleges tulajdonságai: hogy fehér, és bel-sejében aranyárga virág van. Éjszakánként becsukódik, így a sárga virág nem látható. Ezután hozzáfűzi:

dirre blüme stët in den telren nieht an den bergen.

Ez a virág a völgyekben áll, nem a hegyeken.

Ez utalás az Énekek Éneke 2. fejezetének 1. versére. Csak most kezdődik a liliom magyarázata:

er bezeichnenôt unser trûtfrowen: ir wurde was uon yesse, der starm was uon iudêa, diu pletir wârin die patriarche unde die wisagin ire heiligen uorderen.

Ez a virág a mi Boldogságos Szűzanyánkat (Máriát) jelenti. Gyökere Jesszéből támadt, szára Júdeából, levelei a pátriárkák és próféták, az ő szent ősei.

Ezzel a kommentár újabb lépést tesz a képi oldal kifejtésében: itt ugyanis már nemcsak a virág, hanem annak gyökere, szára és levelei is magyarázatot kapnak, amelyekről eddig említés sem történt. Ekkor térünk vissza az első részlethez fűzött megjegyzésre:

der oberôste blüme daz was diu wîze unde diu reinu maget. der inre blüme der goltvarwe daz was crist unsir herre. in ir wonete er unde weidôte er unz diu naht was der ungeluobe, dô irscain der wâre wîstûm,

dô intluoch sich der blüme, dô wart allir êrist gesehin der goltvarwe blüme crist, dô was der nahteschate hine der ungeluobe.

A külső virág a fehér, tiszta szűz volt. A belső, aranyárga virág volt Krisztus, a mi Urunk. Az előbbiben lakozott az utóbbi, amíg a hitetlenség éjszakája tartott. Ezután megjelent az igaz bölcsesség, ezután nyílt ki a virág. Akkor vált először láthatóvá Krisztus, az aranyszínű virág. Akkor tűntek el az éji árnyak, a hitetlenség.

Míg először csak tárgy és jelentés feleltek meg egymásnak (a külső virág jelenti Máriát, a belső jelenti Krisztust), addig a második mondatban megkezdődik a képi sík összeolvadása a jelentéssíkkal. Immár a hitetlenség éjszakájáról és Krisztusról, az arany virágról van szó.¹⁹

És ekkor bekövetkezik egy további, meglepő exegetikai fordulat:

Nû suln wir sehin wie er noch an uns wêdine, ube unsir wurze ist uon yesse unde ube wir stên in deme tale, daz ist unser diemuot, und ube unseriu bletter ûf erdenet sint, daz wir bilden die heiligen an ir lebene, unde ube unsir stam ist uon israhel: daz chît ube wir got wellen sehen mit den inren ougin, unde ube wir linde unde senfte sîn in unsereme gehebede, unde ube wir wîs sîn unde raine unde chûske, unde ube wir wole stinchen unde wole smakhaft sîn in den heiligen tugenden: sô wonet unde weidôt got in uns unz diu naht ist, daz chît unz uns irschînit der wâre tach nâch diseme ellende. sô zaiget sich aller êrist der goltvarwe bluome daz ist got, den sehen wir denne a facie ad faciem.

Most meg kell vizsgálnunk, hogy vajon mibennünk is legeltet-e, gyökérünk Jesszéből való-e és völgyben, azaz a mi alázatosságunkban állunk-e és a mi leveleink terebélyesek-e, hogy tudjuk a szentek életét követni, és hogy vajon Izráelből van-e a mi szárunk. Ez azt jelenti, hogy vajon akarjuk-e látni Istent saját szemünkkel és engedelmes és szelíd-e a magavi-seletünk és bölcssek vagyunk-e és tiszták és szemérmesek és jó illatunk

¹⁹ A képkifejtő magyarázathoz és a metaforaalkotáshoz a St. Trudpert-i Énekek Énekek-kommentárban: Heinz G. JANTSCH, *Studien zum Symbolischen in frühmittelhoch-deutscher Literatur*, Niemeyer, Tübingen, 1959, 282. skk.

és jó ízünk van-e a szent erényeknek köszönhetően. Ekkor legeltet mibennünk Isten, amíg éjszaka van, azaz míg az igaz nap ezen élet számkivetése után föl nem kel. Akkor mutatkozik meg először az aransárga virág, vagyis Isten; akkor látjuk majd meg őt színről-színre.

Jóllehet tehát a magyarázat a liliomot és a belsejében lévő arany virágot először mint Máriát, illetve Krisztust azonosította, az éjszakát pedig mint a hitetlenséget, amely Krisztus előtt uralkodott, Mária helyére most az egyes ember lép. A jelentéshez való viszony pedig önvizsgálattá válik, amely azt a fölszólítást foglalja magában, hogy e megfelelést valósággá kell tenni: mindenkinek meg kell vizsgálnia, vajon valóban benne legeltet-e Krisztus, alázatos, erényes-e stb. Aki pedig ilyen, abban Isten benne lakozik az éjszaka idején, amely itt a földi élet idejének felel meg: az életnek *im ellende*, vagyis az Istentől való távolság számkivetésében, miközben a nap, amely feljön, az örökkévalóság, amelyben majd az aransárga virágot, Istent közvetlenül megláthatjuk.

Az alapot ismét, mint Tertullianusnál, egy üdvtörténeti magyarázat képezi, és ismét bekövetkezik egy fordulat az olvasó, vagyis egy olyan mi felé, amelyhez a kommentátor magát is sorolja. Végül a gondolatmenet ismét a végidőkre terjed ki. Az eljárás alapjaiban tehát ugyanaz, az alkalmazás mégis egészen különböző.

A döntő különbség ebben áll: Tertullianus az ószövetségi hely közvetítésével az újszövetségi történéshez jut, és lehetőség szerint mindent kapcsolatba hoz vele, ami csak a kombinatorika alapján bevonható az összefüggésbe. Ez olyan mozgáshoz vezet, amely nyitott, s végül az értelműt a végidőkkel szembeállítja, saját kérésként adva ajkára a zsoltárverset: „Szabadíts meg engem az oroszán szájától és az egyszarvúnak szarvaiától”, azaz: szabadíts meg engem a végső napon a kárhozát ítéletétől!

A St. Trudpert-i kommentár szinte teljesen lemond az egyetemes kombinatorikus eljárásról, mindössze egyetlen további helyet idéz még a könyvből (Ct 2): a liliom a völgyekben áll. Ehelyett a liliomot a maga belső, képi mivoltában bontja ki, nemcsak a szakasz elején, ahol azt mondja el, hogy a fehér, külső virág még egy belső, arany virágot is hordoz magában, hanem a kommentálás folyamán később is, ahol a gyökér, a szár és a levelek kapnak szerepet a kifejtésben. Olyan mértékig tesszük tehát

magunkévá a képet, hogy az értelembeli célját lehetőleg teljesen képes legyen megjeleníteni. A magyarázatnak ez a célja azonban belülről előzetesen adott, mivel érvényesül az előfeltevés, hogy az Énekek Éneke szerelmi jelenetei Máriára és Krisztusra, ugyanakkor az egyes lélekre és Krisztusra vonatkoznak. Az üdvtörténet ennek eredményeképpen a lélek Krisztussal való egyesülésének sajátos nézőpontjából jelenik meg, amely ebben az életben rejtetten megy végbe, mígnem majd az idők végezetén a lélek közvetlenül találkozik Istennel. Az Énekek Énekéből vett hely tehát két szinten kap magyarázatot: először hagyományos módon, tipológiailag az Újszövetségre vonatkoztatva, másodsor azonban a Krisztus és Mária közti újszövetségi viszonyt egy újabb, a lelken belüli történésnek feleltetve meg. Az üdvtörténet szubjektívizálása következik itt be. A magyarázat végkifejlete tehát nem az, ami Tertullianusnál, hogy tudniillik az egyén bevonódik az igazságkeresés folyamatába, hanem az, hogy az üdvtörténet a maga egészében a szubjektumba helyeztetik át. A kombinatorikus mozgást valamiféle fokozatokban való előrehaladás váltja föl, amelynek mindjárt második lépése az egyénre irányul.

Hogy milyen mértékben indul ezzel változásnak a hagyományos exegézis, azt az erotikus misztika további fejlődése teszi egyértelművé, különösen Magdeburgi Mechthild „Az Istenség omló fényárja” című művében. Példa gyanánt az I. könyv 44. fejezetét idézem.²⁰

A fejezet egy látomásbeli beszélgetéssel indul a szerelmes lélek és a Szentlélek között. A Szentlélek azt mondja, hogy ha a hölgy – a lélek – keresztülment a bűnbánat és a gyónás fájdalmain és kínjain, a világon és annak kísértésein, s ha minden ellenségén győzelmet aratott, bizonyára elfárad majd és kérdezi: „Szép ifjú, vágyakozom utánad; hol találhatlak meg?” És az ifjú akkor válaszol: „Hallom hangodat, mely szerelemből szól, elédbbe kell sietnem.” És a lélek akkor fölékesíti magát neki, a völgegynek: felölti a szelíd alázat ingét, arra a tiszta szemérem ruháját, magára teríti a szentség illatos köntösét, melyet erényeivel szerzett magának. Azután a szent emberek társaságának erdejébe megy. Ott az Istennel való egyesü-

²⁰ MECHTHILD von Magdeburg, „Das fließende Licht der Gottheit”, kiad. Hans NEUMANN, Artemis, München–Zürich, 1990 (MTU, 100), 27. skk. [Részletek magyarul: Magdeburgi MECHTHILD, *Az Istenség omló fényárja = Ezer év misztikájából*, szerk. PUSKELY Mária, Szent Gellért, Szeged, 1990, 93–100.]

lés legédesebb csalogányai énekelnek éjjel és nappal, és a lélek táncolni kezd: ez egy *lobetanz*, azaz valójában menyasszonyi tánc.²¹ Mikor pedig a táncban kimerül, így szól érzékeihez, akik az ő apródjai: „Távozzatok, a hűvösbe szeretnék térni, hogy felüdüljek!” És ekkor következik egy újabb, rövid párbeszéd után a misztikus egyesülés alábbi jelene:²²

So gat dú allerliebste zû dem allerschoenesten in die verholnen kammeren der *unsûnlichen* gotheit. Da vindet si der minne bette und minnen gelas, von gotte unmenschliche bereit. So sprichet únsere herre: „Stant, vrôwe sele!” „Was gebútest du, herre?” „Ir soent *úch usziehen!*” „Herre, wie sol mir denne geschehen?” „Frôw sele, ir sint so sere genatúrt in mich, das zwúschent úch und mir nihtes nit mag sin. Es enwart nie engel so her, *dem* das ein stunde *wúrde* gelúhen, das úch eweklich ist gegeben. Darumbe sont ir von úch legen beide vorhte und schame und alle uswendig tugent; mer alleine die ir binnen úch tragent von nature, *der* sont ir eweklich *phlegen*: Das ist úwer edele begerunge und úwer grundelose girheit; die wil ich eweklich erfüllen mit miner endelosen mil-tekeit.” „Herre, nu bin ich ein nakent sele und du in dir selben ein wolgezieret got. Únsere zweiger gemeinschaft ist das ewige *lip* ane tot.” So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen. Er gibet sich ir und si git sich ime.

Akkor a mindenek fölött szeretett a mindenek fölött szépséggel a láthatatlan Istenség titkos kamrájába lép. Ott van a nászágy és a szerelem helyei, melyeket Isten nem emberi módon készített elő. Akkor így szól a mi Urunk: „Maradjon állva, Lélek asszony!” „Mit parancsolsz, Uram?” „Le kell vetköznie.” „Uram, mi fog akkor történni velem?” „Nemes Lélek asszony, Ön olyannyira egygyé vált az én lényegemmel, hogy Ön és én között semmi nem lehet. Magának a legfenségesebb angyalnak sem jutott soha osztályrészül egyetlen órára, ami Önnek örökké megadatott. Ezért kell Önnek minden félelmet és szégyenérzetet félretennie, és minden külsődleges erényességet. Csakis azt, amit Ön mint leglényegeseb-

²¹ Arne HOLTORF, *Neujahrswünsche im Liebesliede des ausgehenden Mittelalters. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Neujahrsbrauchtums in Deutschland*, Kümmerle, Höppingen, 1973 (GAG, 20), 112–113, valamint a függelékben: 399, amely viszont a Mechthild-helyből kiindulva kevésbé meggyőző.

²² MECHTHILD, *I. m.*, 31, 78. skk. sorok.

bet hordoz magában, azt szabad magában mindörökké élni hagyja: azaz a lelke nemességéből fakadó kívánságot és visszatartathatlan vágyakozását. Én örökké ki fogom azt elégiteni végtelen bőkezűségemből.” „Uram, én most egy meztelen lélek vagyok, míg te magad szépen föl vagy ékesítve. A mi kettőnk egyesülése a halál nélküli örök élet.” Akkor boldog csönd lesz, amint mindketten akarják. Az Úr [er] a Léleknek [ir] adja magát, és a Lélek [si] az Úrnak [ime].

Ezt a szerelmi találkozást egyfelől valami hallatlan, közvetlen érzékiség tölti be. Nem véletlenül mondták az *Omló fényárt* a középkor talán legmerészebb erotikus költeményének.²³ Másfelől viszont a közvetlen szemlélet azonnal megtöri az allegorikus reflexió. A menyasszony az, aki fölékesíti magát a szerelmesének, de ruhái már az erények; majd ott a kies természeti környezet, a csalogányok, a társaság, de ez a szentek társasága, és a fonségesen éneklő madarak az istenismeretet jelentik. Ekkor következik a menyasszonyi tánc. És végül, amikor a menyasszony felüdülést keres szerelmesénél, a misztikus vetközési jelenet: semmi sem lehet Isten és a lélek között, még maguk az erények sem. Egyetlen dolog marad csak meg, valami mélységes vágyakozás, amely az ember természetéhez tartozik: a lélek szerelmes vágyakozása Isten iránt, amelyet ő örökre kielégíteni ígér. És ez csúcsonyul ki azután az egyesülés leírásában, amely viszont már annyira közvetlen és áttétel nélküli, hogy akár egy világi erotikus jelenetből is származhatna: *So geschihet da ein selig stilli nach ir beider willen. Er gibet sich ir und si git sich ime.*

A szerelmes hölgy útja a vőlegényhez, kezdve az öltözködéstől-ékszeréstől a társas ünnepségig, a táncig, majd a titkos kamráig, a levetközésig és az önátadásig: ugyanez az út egyfelől szemléletesen-érzékenyen van bemutatva, másfelől viszont lelki folyamatnak, az Istennel való egyesülés folyamatának mutatkozik. Az Énekek Éneke motívumai csendülnek ugyan föl, a titkos kamra például, de ez megmarad asszociatív horizontnak; Mechthild teljesen szabaddá tette magát szövegtől és exegézistől. Saját elgondolás alapján alkotja újra a szerelmi jeleneteket, úgy rajzolja

²³ Wolfgang MOHR, „Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg” = *Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift F. von der Leyen*, szerk. Hugo KUHN – Kurt SCHIER, Beck, München, 1963, 375–399, itt 393.

meg a menyasszony útját szerelmeséhez, mint erotikus képekre váltott, misztikus önküresítést. Az Énekek Éneke csak a motívumokat szolgál-tatja. Alapvetően bármely elképzelhető szerelmi jelenet az Énekek Éneke helyére léphetne, és semmivel sem kevésbé lenne alkalmas szemléltetni a misztikus események sorozatát. Ha történetileg nézzük, a vallási él-mény ezen újfajta szabadságának hátterében magától értődően Szent Bernát és az Énekek Éneke-misztika 12. századi, személyes megnyilvá-nulásai állnak,²⁴ de lényegében az üdvtörténethez mint objektív vonat-koztatási kerethez való viszony változott meg egészen döntő módon. Az unióhoz vezető folyamat maga mögött hagyja az üdvtörténetet: egyedül a teljesen kötetlen lehetőség marad meg: minden múlandót egy pillanat alatt elvetni. Ez indokolja az új típusú szerelmi jeleneteket is, amelyek bár udvari stílusban vannak kidolgozva, mégis szabadon alkalmazható metaforikájukkal minden valószínű elképzelést szétrobbantanak, s így túlmenni az Énekek Éneke jeleneteinek hagyományos, krisztológiai megfeleltetésén. Noha világ és történelem a maguk hagyományos ma-gyarázatával még jelen vannak, már nem ezek az elsődleges, objektív tá-jékozódási pontok, tartópillérek vagy biztosítékok; mindössze több nyers-anyagot szolgáltatnak, amelyek azután Mechthild egészen sajátos isten-tapasztalatában épülnek egybe.

Míg a St. Trudpert-i Énekek Éneke-kommentár még bibliai szövegek alapján tájékozódott, addig Mechthildnél immár kizárólag az erotikus nyelvezet hivatott ábrázolni a lélek Istennel való egyesülését. Bizonyos értelemben az Énekek Éneke szövegének közvetítésével jutunk vissza a sze-relem alapvető emberi tapasztalatáig. Ez többé nem a hagyományos ér-telemben vett természeti allegória, mivel a természet már nem valamiféle eszköztár, amelynek elemei kombinatorikusan valamely vallási történésre vonatkoztathatók – a természet itt a testi erotikus tapasztalat a maga tel-jességében. Ebből kifolyólag egészen új módon kapcsolódik a misztikus egyesülési folyamathoz. Az erotikus összeolvadás a te-vel valóban az Is-tennel való unió metaforája, ám ahogy az Ószövetség is több, mint meta-forák pusztá készlete az Újszövetség használatára (mivel megtartja saját történeti igazságát), úgy a profán erotika is több, mint egyszerű metafo-

²⁴ Kurt RUH, „Geistliche Liebeslehren des XII. Jahrhunderts”, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 111 (1989), 157–178.

ralehetőség az unió kifejezésére. Az antropológiai alap a legmagasabb szintű te-viszonyra rezonál. Kissé merészen talán azt mondhatnánk, hogy az ószövetségi történéshez hasonlóan olyan isteni intézmény, amelynek előképi jellege van. Az emberi természet szerkezete éppen a maga nemi meghatározottságában tesz lehetővé egy olyan, jelszerű tapasztalatot, amely a legmagasabb szintű unió felé nyitott. E fordulat történeti szük-ségszerűsége abból is következik, hogy a személyes istentapasztalat éppen azután igényelt egyetemes antropológiai alapot, hogy bizonyos értelem-ben abszolúttá vált. A világ és a történelem mint értelmezői horizontok jelentősége messzemenően visszaszorult. És ezzel kitörünk a kommentár műfaji keretei közül: Mechthild minden kifejezett szöveghivatko-zástól szabadon fogalmazza meg könyvét.

Ez a végső következménye annak a fejlődésnek, hogy a szubjektum sze-repe a kommentálási folyamatban egyre inkább megnő. Tertullianusnál még a szubjektum vonódik be a kommentálási mozgásba, habár annak végén, a kéréssel kilép belőle és közvetlenül áll Isten elé. A St. Trudpert-i Énekek Éneke-kommentárban a magyarázat az üdvtörténet közvetítésé-vel továbblép a szubjektív tapasztalatig, de ez a szubjektív tapasztalat még megáll a kommentáló kifejtés horizontján. Mechthild az Énekek Éneke szövegén keresztül már antropológiai mintát tesz magáévá, és az Istentől teremtett emberi természetből kiindulva ábrázolja saját istentapasztala-tát, amelyben mindaz, amit a különféle hagyományok rendelkezésére bo-csátanak, egybeépülhet. A kombinatorika metaforikává alakul át – de hozzá kell fűznünk, hogy maguk a metaforák is rezonálnak saját, szöveg-től független, antropológiai hátterükre, azaz bizonyos fokig maguk is ontológiai valósággá válnak.

3.

És most következik egy utolsó lépés a fejlődésben: ez az a lépés, amelyet Eckhart mester tesz meg, amikor minden objektív alapról lemond, hogy a szubjektív vallási tapasztalatot tegye az egyetlen hiteles szöveggé. Így lesz számára a Biblia, amikor erre a tapasztalatra vonatkoztatva magya-rázza, bizonyos mértékig a személyes tapasztalat kommentárja.

Szövegpéldámat a 2. német prédikációból veszem:²⁵

Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, exceptit illum in domum suam. Lucae II.

Ich hân ein wörtelîn gesprochen des êrsten in dem latîne, daz stât geschriben in dem êwangelîo und sprichet alzô ze tiutsche: „unser herre Jêsus Kristus der gienc ûf in ein bûrgelîn und wart enpfangen von einer juncvrouwen, diu ein wîp was.”

Mondottam néhány szócskát, először latinul, az evangéliumban állanak, és németül így hangzanak: „A mi Urunk, Jêzus Krisztus betért egy városkába, s ott befogadta ôt egy szűz, aki asszony volt.”

Amit Eckhart itt úgy ad meg, mint a Lk 10,38 bibliai helyének fordítását, nem fedti a latin szöveg értelmét. A bibliai szöveg csak ennyit mond: *mulier quaedam*. Eckhart ezt így tolmacsolja: „egy szűz, aki asszony volt”.

A következőkben Eckhart részletesen kifejti ezt az eltérést, amikor kijelenti, hogy ennek a *mulier*nek szűznek kellett lennie:

Eyâ, nû merket mit vlîze diz wort: ez muoz von nôt sîn, daz si ein juncvrouwe was, der mensche, von der Jêsus wart enpfangen. Juncvrouwe ist alsô vil gesprochen als ein mensche, der von allen vremen bilden ledic ist, alsô ledic, als er was, dô er niht enwas. Sehet, nû möhte man vrâgen, wie der mensche, der geborn ist und vor gegangen ist in vernünftic leben, wie er alsô ledic müge sîn aller bilde, als dô er niht enwas, und er weiz doch vil, daz sint allez bilde; wie mac er denne ledic sîn? Nû merket daz underscheit, daz wil ich iu bewîsen. Wære ich alsô vernünftic, daz alliu bilde vernünfticliche in mir stüenden, diu alle menschen ie enpfîngen und diu in gote selber sint, wære ich der âne eigenschaft, daz ich enkeinez mit eigenschaft hæte begriffen in tuonne

²⁵ Meister ECKHART, *Die deutschen Werke*, I., III–V., kiad. Josef QUINT, Kohlhammer, Stuttgart, 1958–1976, I., 24. skk. [Magyarul: ECKHART mester, *Beszédek*, ford. ADAMIK Lajos, Helikon, Budapest, 1986, 10–14. A beszédből kiemelt idézetek fenti magyar fordítása a tanulmány szerzője által megadott modern német fordítás figyelembevételével készült.] Vö. a következőkben: Kurt RUH, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, Beck, München, 1989², 143. skk.

noch in lâzenne, mit vor noch mit nâch, mêr: daz ich in disem gegenwertigen nû vrî und ledic stüende nâch dem liebsten willen gotes und den ze tuonne âne underlâz, in der wârheit sô wære ich juncvrouwe âne hindernisse aller bilde als gewêrlîche, als ich was, dô ich niht enwas.

Nos, ügyeljeteK figyelmesen arra, amit mondok: szűkségszerűen úgy van, hogy szűz volt ő, aki Jêzust magához fogadta. Szűznek lenni ugyanis annyit tesz, hogy egy ember minden idegen képtől szabad, olyan szabad, amilyen szabad akkor volt, amikor még nem volt. Lássátok, most megkérdezhetné valaki, hogyan képes egy ember, aki megszületett és az értelem használatára eljutott, ismét olyan szabadnak lenni minden képtől, amilyen akkor volt, amikor még nem volt, mikor pedig már számos dolgot tud, és azok mindannyian képek, hogyan lehetne akkor szabad tőlük? Nos, figyeljeteK a magyarázatomra, amellyel ezt nekteK meg akarom világítani. Ha annyira átfogó is volna az értelmem, hogy benne lenne minden kép, amelyet az emberek valaha fölfogtak, sőt azok is, amelyek Istenben magában vannak, és âne eigenschaft birtokolnám őket, azaz anélkül, hogy kötve volnék hozzájuk, úgy, hogy egyhez sem ragaszkodnék annyira, hogy az engem magához kössön, sem cselekvőleg, sem szenvedőleg, sem a múlt, sem a jövőre nem tekintettel, igen: ha én ebben a jelen pillanatban szabad és mentes lennék Isten szerelmes akaratára és azt teljesíteném szakadatlanul, akkor valóban szűz lennék, nem akadályozna egyetlen kép sem – épp olyan bizonyosan, mint ahogy az voltam, amikor még nem voltam.

Arról van tehát szó, hogy az ember a képektől, azaz a jelenségekben lévő megkötöttségektől olyan mértékben megszabaduljon, amilyen mértékben szabad volt tőlük, mielőtt a földi életbe lépett. E szabadság állapotát írja le Eckhart szüzességgént.

Ich spriche aber: daz der mensche ist juncvrouwe, daz enbenimet im nihtes niht von allen den werken, diu er ie getete; des stât er megetlich und vrî âne alle hindernisse der obersten wârheit, als Jêsus ledic und vrî ist und megetlich in im selber. Als die meister sprechent, daz glich und glich aleine ein sache ist der einunge, her umbe sô muoz der mensche maget sîn, juncvrouwe, diu den megetlichen Jêsum enpfâhen sol.

Továbbá azt mondom: ha egy ember szűz, az semmit nem vesz el azokból a cselekedetekből, amelyeket valaha végbevitt. Hanem mindettől szűzen és szabadon és hátráltatás nélkül áll a legfőbb igazságban, ahogyan Jézus érintetlen és szabad és szűzies önmagában. Ahogyan a mesterek mondják, a hasonlóság az azonosulás előfeltétele, ezért kell az embernek szűznek lennie, ha a szűzies Jézust akarja magához fogadni.

Ami itt a bibliai szöveget helyesbíti vagy legalábbis kiegészíti, egy előzetesen adott elképzelés az emberi lélek Krisztussal való találkozásáról. Krisztust csak olyasvalaki fogadhatja magához, aki szűz, azaz olyasvalaki, aki szabaddá tette magát minden e világhoz való kötődéstől. Bizonyos értelemben a saját születése előtti állapotba kell visszatérnie. De ez sem elég. Eckhart tovább megy:

Nû merket und sehet mit vlîze! Daz nû der mensche iemer mê juncvrouwe wære, sô enkæme keine vruht von im. Sol er vruhtbære werden, sô muoz daz von nôt sîn, daz er ein wîp sî. Wîp ist daz edelste wort, daz man der sêle zuo gesprechen mac, und ist vil edeler dan juncvrouwe. Daz der mensche got enpfæhet in im, daz ist guot, und in der enpfenclicheit ist er maget. Daz aber got vruhtbærlich in im werde, daz ist bezzer; wan vruhtbærkeit der gâbe daz ist aleine dankbærkeit der gâbe, und dâ ist der geist ein wîp in der widerbernden dankbærkeit, dâ er gote widergebirt Jêsum in daz veterliche herze.

Most pedig ügyeljenek és figyeljenek jól ide! Ha mármost az ember örökké szűz maradna, akkor nem hozna termést. Ha termékeny, akkor szükség-szerű, hogy asszony is legyen. Az „asszony” a legnemesebb szó, amellyel a lelket jelölni lehet, sokkal nemesebb, mint a „szűz”. Hogy az ember Istent magához fogadja, az jó, és amikor fogadja, akkor szűz. De hogy Isten őbenne termékennyé legyen, az még jobb. Mert csak akkor vagyunk há-lásak egy ajándékért, ha az termést hoz. És ezért a lélek egy asszony, amikor újraszülve hálás, azáltal, hogy Jézust újra megszüli Isten atyai szívében.

A bibliai szöveg, amelyet Eckhart magyaráz, azt mondja, hogy Jézust egy városkában egy Márta nevű asszony fogadta magához. Ez a történeti esemény metaforájává válik Krisztus belső befogadásának. Krisztus befogadása azonban szűziesen történik, és a történeti esemény, amely ezzel

egybecseng: Mária szűzi foganása maga is metaforájává válik Krisztus befogadásának egy szűzies, azaz a földi jelenségekhez való minden kötődéstől mentes, szabad lélekben. Itt Eckhart továbbviszi a fogadás gondolatát: a fogadást szülés követi, ezért a szűznek asszonnyá kell válnia. És ahogyan Isten beleszüli Jézust az emberi szívbe, úgy szüli vissza az ember Jézust Isten szívébe.²⁶

Ezzel a hagyományos exegetikai eljárás a feje tetejére áll.²⁷ Innentől kezdve mindössze egy mértékadó szöveg van: az Ige, amelyet Isten a lélekbe jelent ki, ami viszont egyenértékű azzal, hogy önmagát jelenti ki. Az Ige születésének megvalósulása tehát az a ténylegesen hiteles szöveg, amellyel szemben minden további csak kommentár lehet. Ez azt jelenti, hogy a továbbiakban más szövegek, így a Biblia, de a filozófusok és az egyházatyák mércéje is az a kérdés lesz, hogy az egyedüli hiteles szöveggel úgyszólván együtt beszélnek-e, vagyis képesek-e kibontani és szemléletes-sé tenni az unió tapasztalatát. Ami ezekben a további szövegekben a lélekben bekövetkező istenszületésre magyarázható, igazságként érvényesülhet. Az Újszövetség tehát a legnagyobb mértékben metaforizálódik és szubjektivizálódik. Így hangzik el azután az 5b. prédikációban kifejezetten is: „Az ígét, hogy »Isten elküldte az ő egyszülött Fiát erre a világra«, nem a külső világ értelmében kell fölfognotok, amely világban ő velünk evett és ivott, hanem a belső világ értelmében kell fölfognotok.”²⁸ A 22. prédikációban pedig az áll, hogy Istentől nagyobb ajándék, ha ő [Krisztus] minden szűztől, azaz minden jó lélektől megszületik, mint az, hogy Máriától test szerint megszületett.²⁹

²⁶ Eckhart tanításához az istenszületésről és annak hagyományához lásd RUH, I. m., 138. skk.

²⁷ Eckhart exegetikai módszeréhez: Konrad WEISS, „Meister Eckharts biblische Hermeneutik” = *La mystique rhénane*, PUF, Paris, 1963, 95–108; Uő, „Die Hermeneutik des Meister Eckhart”, *Studia Theologica* 21 (1967), 1–12; Eberhard WINKLER, *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart*, Mohr, Tübingen, 1965 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 6); Uő, „Wort Gottes und Hermeneutik bei Meister Eckhart” = *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, szerk. Udo KERN, Kaiser, München–Mainz, 1980, 169–182.

²⁸ ECKHART, *Die deutschen Werke*, I., 90. 3. skk.: „daz wörtelîn ..., got hât gesant sînen einbornen sun in die werlt; daz sult ir niht verstan vür die üzwendige werlt, als er mit uns az und trunk: ir sult ez verstan vür die inner werlt.”

²⁹ Uo., I., 376. 3. skk.: „Daz ist gote werder, daz er geistliche geborn werde von einer ieglichen juncvrouwen oder von einer ieglichen guoten sêle, dan daz er von Mariâ lipliche geborn wart.”

Az egyetlen igazsággal, az istenszületés megvalósulásával szemben minden további tanúság: az Írás, a természet, a történelem egyenértékű. A természet szemlélése az Írás nélkül is el tud vezetni az igazságra. Eckhart azt állíthatja, hogy Mózes, Krisztus és Aristotelész ugyanazt tanították.³⁰ Ez pedig, hogy még egyszer nyomatékosítsuk, azt jelenti, hogy minden kijelentés annyiban igaz, amennyiben az igazságnak az istenszületésben való megvalósulásával összhangban van vagy arra vonatkoztatható – kódolva, metaforikusan vagy bármi más módon.

Így tehát Eckhartnál a magyarázás folyamata már nem az Ószövetségből tart az Újszövetség felé, vagy a természettől az Újszövetség és még tovább, a végidők felé. A tipológiai gondolkodás megszűnik. Eckhart gondolkodása nem a cél felé tart, hanem a céltól indul. Amit Tertullianus, a St. Trudpert-i Énekek Éneke-kommenár és Mechthild is folyamatként mutattak be, amely az én megtapasztalására irányul, azt Eckhart már rég maga mögött tudta. Az istenszületés tapasztalatával az ember annak folyamatos megvalósulásában helyezkedik el; nincs többé folyamat, így értelmezői törekvés sem, amely szubjektív tapasztalathoz vezet. Ha Eckhart mégis úgy tesz, mintha prédikációiban a Bibliát magyarázná, akkor eljárása tisztán formális természetű. Valójában nem a Szentírást értelmezi, hanem magát az istenszületés tapasztalatát ábrázolja a Biblia segítségével, vagy még pontosabban szólva: ezt a tapasztalatot kommentálja az isteni Ige más tanúságaival. A kommentár látszólagos tárgya maga válik kommentárrá.

Ezzel a fejlődés egyik szélsőségét sikerült elérni. Eckhart utódainak, Taulernek és Seusének már csak arra marad lehetősége, hogy kompromisszumokat kössenek a régibb exegetikai formákkal, azaz a folyamat-szerű eljárással.

Visszatekintve: A fejlődés kezdetén áll Tertullianus egyetemes kombinatorikája, és ez legalább mint lehetőség alapvetően megmarad. Egy totális utalásösszefüggés közvetítésével arra irányul, hogy a magyarázat szubjektumát egzisztenciálisan bevonja a maga működtette folyamatba. A kommentálás végül felöleli magát a kommentátort. Az eljárás a vég-

³⁰ Meister ECKHART, *Die lateinischen Werke*, I–V., kiad. Josef KOCH és mások, Kohlhammer, Stuttgart, 1936–, III., 155: „Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus” – ez a mondat a világnak Istenből való keletkezésére vonatkozik.

időkkel kerül vonatkozásba, az utolsó ítélettel és azzal a veszedelemmel, amelyet az magával hoz.

A 12. és a 13. század új misztikájában az ember veszi a bátorságot, hogy – még ha csak egy pillanatra is – már ezen a világon törekedjék az Istennel való egyesülésre. A kölcsönhatást egyesülés és elválás között az Énekek Énekében látja illusztrálva. Az Istennel való unió, azaz a tulajdonképpeni végidő, amelyre itt a magyarázat irányul, kezdeteiben már itt és most megvalósulhat. Ennek megértésében, illetve e megértés közvetítésében egy antropológiai állandó: férfi és nő nemi egyesülése kap szerepet mint jelszerű tapasztalat. Ezzel áttörés következik be az Írás és a világ előzetes adottságainak közvetítésével valami elemi, természetszerű alaphoz. Írás és világ azonban nem veszti el jelentőségüket, hanem az áttételek sorozatában közvetítenek a testi kiindulás és a lelki unió között.

És végül Eckhartnál az eljárás megfordul. A szubjektív istentapasztalat válik abszolúttá. Írás és világ csak annyiban érdekesek, amennyiben ezt a tapasztalatot fölfedik: bár formálisan továbbra is a Biblia kommentálása folytatódik, ez valójában azt takarja, hogy a Biblia a szubjektív tapasztalatnak alárendelve hitelesíti, kifejti, szemléletessé teszi annak kommentárját. És ha ez a kifejtés végül mégsem jut el magához a tapasztalathoz, akkor a kommentáló vonatkoztatási eljárás negatív kombinatorika alakját ölti. A 2. prédikációban Eckhart így magyaráz: „Azt mondtam, hogy van a lélekben egy erő, amely egyedül szabad; eddig azt mondtam, hogy ez a lélek beárnyékolása, eddig azt mondtam, hogy ez a lélek fénye, eddig azt mondtam, hogy ez egy kis szikra. De most azt mondom: sem az egyik, sem a másik. És mégis valami, ami annyival magasabb rendű ezeknél, mint amennyivel föntebb van az ég a földnél.”³¹ Ez – amint folytatja – minden névtől és alaktól szabad, egy és egyszerű, miként az Isten: ez az az erő, amelyben az Atya a Fiút szüli.³²

Vagyis: Kiiktatandó mindaz, ami a kommentálás során képekre vonatkoztatható, és az elképzelés is, hogy ezek egymás helyére léphetnek.

³¹ ECKHART, *Die deutschen Werke*, I., 39. 1. skk.: „Ich hân underwîlen gesprochen, ez si ein kraft in dem geiste, diu si aleine vîr. Underwîlen hân ich gesprochen, ez si ein huote des geistes, underwîlen hân ich gesprochen, ez si ein lieht des geistes, underwîlen hân ich gesprochen, ez si ein vûnkeln. Ich spriche aber nû: ez enist weder diz noch daz, nochdenne ist ez ein waz, daz ist hoeher hoben diz und daz dan der himel ob der erde.”

³² Uo., 40. 1. skk.

Ez a kombinatorika ugyanis többé nem út, hanem csak olyasvalami, amit az ember elővesz, hogy azután ismét eldobja. A tökéletes megvalósultság állapota csak úgy mutatkozhat meg, ha a tökéletlent, tehát a folyamatot, a kombinatorikus mozgást újra és újra elutasítja magától: elvet minden képet, elveti a kombinatorikát, amely nem út.

Tanulmányom elején azt mondtam, hogy a kombinatorikus eljárás mintegy erőszakot tesz a szövegeken, de játékoságával ismét megszünteti ezt az erőszakot. Minél inkább háttérbe szorul a játékoság, minél egyértelműbb lesz a magyarázat folyamata, annál erőteljesebben kell, hogy az eljárás erőszakossága kiütözzék. A St. Trudpert-i Énekek Éneke-kommentár bőséget adja a „szigorú” allegorézisnek. Mégis a képanyag termékeny kibontásának mértékében szert tesz valamiféle, az allegorézis fogalmai szerinti különállóságra, és ezzel elhagyja az első, erőszakosnak ható kiindulást.

Eckhart nemcsak tapintatlanul bánik a bibliai szöveggel, hanem ki is javítja, sőt kifejezetten ellentétébe fordítja annak egy-egy kijelentését: a leghíresebb ezek közül a Máriáról és Mártáról szóló hely átértékelése.³³ Mégsem lenne illendő itt exegetikai erőszakról beszélni. Mégpedig azért nem, mert ami itt a magyarázat tulajdonképpen tárgyát képezi, az egyáltalán nem a bibliai szöveg, hanem maga a bibliai szöveg is – mint minden egyéb – csak lehetőség az igazságra annyiban, amennyiben az istenszületés tapasztalatát kifejezésre juttatni képes. A szöveg hamisítja meg az igazságot! De valóban meghamisítja-e?

Az értelmezői tudat felől nézve a hamisítás a modern-hermeneutikai gondolkodás kategóriája. A kombinatorikus kommentár a maga különféle átváltozásaival és módosulásaival zárt értelemhorizonton mozog. Az értelmező szubjektum nem dialektikusan vonódik be ebbe a mozgásba, hanem az ő helye is előzetesen adott az értelemhorizonton; ez a hely pedig, amint e történeti sorrendben előadott példákkal bemutatni igyekeztem, változó lehet. Mégis mindenképpen kizárja azt, hogy a szubjektum ön-

³³ A L 10,38. skk. értelmezési hagyományához: Dietmar MIETH, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur christlichen Lebens*, Pustet, Regensburg, 1969, 186. skk.; Martina WEHRLI-JOHNS, „Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung” = *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, szerk. Kurt RUH, Metzler, Stuttgart, 1986, 354–357.

hatalmúan helyezkedjék el a magyarázat folyamatában. A szoros értelemben vett kommentár ezért természeténél fogva nem hamisíthat meg semmit és nem tehet semmin erőszakot. Értelemhorizontja révén mindig az igazságban helyezkedik el.

Fordította Földváry Miklós István

Bibliography

Walter HAUG, „A kommentár és szubjektuma. Az exegetikai kommentálás alappozíciói a késő antikvitásban és a középkorban: Tertullianus, Énekek Éneke-misztika, Eckhart mester”, ford. FÖLDVÁRY Miklós István = *Metafilológia 1.*, szerk. DÉRI Balázs – KELEMEN Pál – KRUPP József – TAMÁS Ábel, Ráció Kiadó, Budapest, 2011, 532–559.

HAUG, Walter, „Der Kommentar und sein Subjekt” = *Text und Kommentar*, szerk. Jan ASSMANN - Burkhard GLADIGOW, Fink, München, 1995, 333-354.