

A FORDÍTÁSTÓL A PARAFRÁZISIG
VON DER ÜBERSETZUNG BIS ZUR PARAPHRASE

A FORDÍTÁSTÓL A PARAFRÁZISIG VON DER ÜBERSETZUNG BIS ZUR PARAPHRASE

34. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia
34. Internationale Bibelkonferenz in Szeged

2023. augusztus 28–30. / vom 28. bis zum 30. August 2023



Szeged 2024

Unterstützt von SZNBK Stiftung, Katholische Diözese Szeged-Csanád



A konferencia védnökei / Schirmherren der Konferenz

DR. KISS-RIGÓ LÁSZLÓ

a szeged-csanádi egyházmegye püspöke / Bischof vom Bistum Szeged–Csanád,

PROF. DR. MARTOS LEVENTE BALÁZS az esztergom-budapesti egyházmegye

segédpüspöke / Weihbischof der Erzdiözese Esztergom–Budapest,

PROF. DR. SZUROMI SZABOLCS ANZELM

rector emeritus / emeritierter Rektor,

PROF. DR. MARTIN MEISER Universität des Saarlandes,

PROF. DR. KOCSIS IMRE

Pázmány Péter Katolikus Egyetem / Pázmány Péter Katholische Universität,

PROF. DR. PECSUK OTTÓ

a Magyar Bibliatársulat főtíkára / Generalsekretar der Ungarischen Bibelgesellschaft,

PROF. DR. KUSTÁR ZOLTÁN, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

/ Debrecen Reformierte Universität für Religionswissenschaft

Lektorálták / Lektoriert von

BENYIK GYÖRGY, CZIRE SZABOLCS, KUSTÁR GYÖRGY,

NÉMETH ATTILA

Szerkesztette / Herausgegeben von

BENYIK GYÖRGY

Grafikus és tipográfus / Grafik und Typografie

SZÓNYI ETELKA

ISBN 978–615–6646–03–3

© a szerkesztő és a szerzők / Herausgeber und Autoren, 2023

© SZNBKA, 2024

TARTALOM / INHALT

BEVEZETÉS / EINLEITUNG	1
NÉMETH Áron: Kustár Zoltán köszöntése a Gnílka-díj átadása alkalmából	5
SZÓ SZERINT VAGY TARTALOM SZERINT / WORT WÖRTLICH ODER DEM INHALT NACH Újabb magyar, német, angol, horvát és szlovák fordítások és azok eltérő fordítási koncepciói / Neuere ungarische, deutsche, englische, kroatische und slowakische Übersetzungen und deren Übersetzungskonzepte	7
György BENYIK: Von der Texttreue zur Botschaftstreue	9
KOCSIS Imre: Simon T. László Újszövetség-fordításának nyelvi újdonságai	27
Zoltán KUSTÁR: Die neueste Revision (RÚF 2014) der Neuen Bibelübersetzung (1975) und die Umgangssprache	35
PECSUK Ottó: A missziói bibliafordítás: Good News Bible	47
NÉMETH Áron: BasisBibel 2021. Egy innovatív bibliafordítás koncepciója és kritikája	57
Katalin KONCZ-VÁGÁSI: Politische Korrektheit in der Bibel? Die Bibel in ge- rechter Sprache (2006)	73
Martin MEISER: Der Hintergrund semantischer Festlegungen in den griechi- schen Übersetzungen des Alten Testaments	87
Mario CIFRAK, OFM – Blažka RIOSA: Kroatische Bibel nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil	109
Anton TYROL: Die Kamaldulenser Bibel in Červený Kláštor (Rotes Kloster) ..	125

ZSENGELLÉR József: Manassé imájának fordítása Luther bibliafordítói pályafutásában	131
SZÉCSI József: A Targumokról	145
Balázs NÉMETH: An AI-based comparison method for English Bible translations with illustrations on selected New Testament texts	151
PARAFRÁZISOK HASZNÁLATA ÉS SZEREPE AZ ÜZENETÁTADÁSBAN / NUTZUNG UND ROLLE DER PARAPHRASEN BEIM SENDEN VON BOTSCHAFTEN	163
Manabu AKIYAMA, John: “Parapetasma” („Curtain”, Clement of Alexandria, <i>Stromateis</i> 5:4:24:2) as a Paraphrase of the “Katapetasma” („Drapery”; Mt 27:51): Theological Message of Clement of Alexandria	165
ENGHY Sándor: Intertextualitás Strack és Billerbeck munkásságában. A szövegkezelés tanulságai II.	175
FABINY Tamás: Λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν – a parafrázisok szerepe a biblikus hagyományban	189
KOCSI György: Kiket hagytak el, és mit kaptak Jézus tanítványai (Mk 10,28–30)?	199
Viktor KÓKAI-NAGY: Wie hat Paulus die Schrift verwendet – am Beispiel von 1Kor 1,26–31	211
Mihály KRÁNITZ: Understanding Scripture ecumenically. The art of communicating God’s Word among the Christian churches	225
KUSTÁR György: Lélek-exegézis – egy teológiai-lelkigondozói exegetikai projekt elméleti alapvetése	237
Virgil LÁSZLÓ: Theological Ramifications of a Two Millennial Translational Dilemma in Luke 17:21	259
Imre HORVÁTH: Approaching Biblical Paraphrases and Teaching Literature	271

Erik KORMOS: The Place and Role of Paraphrases in Relevant Bible Translations	285
Gottfried SCHIMANOWSKI: Die Kunst einer angemessenen und verständlichen Bibelübersetzung am Beispiel des Benedictus (Lk 1,67ff)	299
Vadim WITTKOWSKY: Hebr 11,7: Kann man durch den Glauben Mitmenschen verurteilen?	317
BARNA Gábor: Verses Bibliák	327
FRAUHAMMER Krisztina: Bibliai történetek parafrázisai és azok forrásai a magyar folklórban	339
BATÓ Ágnes: „Vetélkedik bölcs kormányzatban még a Mennyei is” – Dogma és dráma az <i>Elveszett paradicsomban</i>	353
A SZÖVEGÉRTÉS AKADÁLYAI ÉS AZOK FELOLDÁSA / HINDERNISSE DES TEXTVERSTÄNDNISSES UND DEREN AUFHEBUNG	365
Szabolcs Anzelm SZUROMI: From customary law to written legislation: the doctrinal and disciplinary unity of the Church in the first five centuries ...	367
ZÓLYOMI-KATONA Theodóra: Érted, amit olvasol? (ApCsel 8,30)	379
LAURINYEZ Mihály: Akadálymentesített Biblia. Fordítás vagy parafrázis? A hallássérült személyek jelnyelvétől az értelmileg akadályozottak (egyszerűsített nyelvű) bibliafordításáig. Rövid kitekintéssel a látásukban akadályozottak szentírásolvasására	387
BÁCSKAI Károly: Akadálymentes Újszövetség – Az Újszövetség magyar jelnyelvi fordításának elméleti és gyakorlati kérdései	399
BENYIK György: Interjú Prof. Dr. Kustár Zoltán Gnilka-díjas professzorral ..	417
KUSTÁR Zoltán: Publikációs jegyzék	421
Szerzők / Mitwirkende	439

BEVEZETÉS / EINLEITUNG

Minden fordítás híd és minden fordító hídépítő az eredeti szöveg vagy az első szerző és az aktuális olvasó között. A Szentírás esetében ez a híd igen hosszú és sok pillére van. A nyelvek országútján (Ter 21,1) a legkorábbi héber bibliai történetek több országot megjártak a vándorló pásztorok ajkán, akik vallási meggyőződésüket, az isteni vezetés és gondoskodás érzését örökítették át a következő generációknak. Ez a vallási és emberi kötelet építő mesélés lett az isteni kinyilatkoztatás útkészítője, és ennek írásba foglalt változata Salamon korában (1Kir 8sk) a vallási alapú zsidó közösség „útlevele”. A szöveggé vált mesélés és emlékezés, a rögzített parancsok és vallásilag értékelt események, az időközben megszületett sajátos költemények, a zoltárok az egyetlen Istennel építendő kapcsolatnak az időben épített hídjaivá, alagútjává, irányt mutató hitbéli útikönyvvé váltak. A címzettek pedig hánykolódtak a történelemben, és nyelvet is váltottak, héberről arámrá, görögre (LXX), majd latinra (Vulg).

De egybegyűjtötték az írásos anyagot a Tórát, majd a prófétai könyveket, a lelki Tórát, a zoltárok könyvét. A vallási intézményeik változtak, templomuk lerombolódott (Kr. e. 597), de a múltba nyúló és égis éró hídnak a szövegfolyama megmaradt és egyre gyarapodott. Nem csak vallási archívumként, hanem folyamatosan olvasott és átértékelt vallási párbeszédé válva (Neh 8,1sk). Nem csak a zsinagóga látogatói számára, akik több nyelvi közegeből jöttek össze, hanem Jézus követői, a korai keresztények számára is, akik folytatták ennek a vallási szöveggyűjteménynek, a Szentírásnak az olvasását (Kr. u. 2. sz.), fordítását és tovább értelmezését. Így a Héber Bibliából a masszorák segítségével szilárd szövegbázisú könyvvé vált e gyűjtemény, egyedül álló vallási tekintéllyé, amit nem csak emberek által írt, hanem Istentől sugalmazott könyvgyűjteménynek tartottak. A hellén és a zsidó keresztények nem csak megörökölték ezt a szöveget, nem csak őrizték, hanem használták és értelmezték is azt, sőt görög és latin nyelvre le is fordították. Ezért latin nyelven lett az európai keresztény szent hagyományának alapja (Kr. u. 5. sz.), majd a humanizmus és reformáció idején (16. sz.) a nemzeti nyelvekre való fordítások által a nemzeti nyelvű vallásos irodalmak ihletője is.

A kánoni Szentírás több nyelven át vándorló szövegei nyomot hagytak minden ország irodalmában. Sok esetben átírták, különböző szempontok és igények alapján parafrazálták a szent szövegeket, vagy apokrif változatokat hoztak léte, hogy közelebb hozzák az aktuális hallgatóságához a Biblia üzenetét. A magyar folklórban is születtek verses, sőt énekelhető bibliai szövegek, amelyekben a rímes verselést is felhasználták a népi fordítók, hogy könnyebben memorizálható szövegeket készítsenek az olvasóknak vagy búcsújáró hallgatóságuknak.

A 20. és 21. század bábeli nyelvsokaságában egy adott nemzeti nyelven is jelentős szóhasználati változások történtek. Korábban a Biblia nyelve alakította a köznyelvet, mára a médiumok változtatják igényeik szerint a köznyelvet, és ezért a mai fordítóknak az a feladata, hogy ebbe az új nyelvi közegbe juttassák el az ősi bibliai szövegek üzenetét.

Konferenciánk elsősorban a 21. század fordítói dilemmáival foglalkozik, de kitér a régi fordítások és parafrázisok problémájára is. A legtöbb tanulmány azzal a kihívással foglalkozik, hogy miként lehet a fiatalok nyelvébe integrálni a szent szöveget. Tizenkét tanulmány mutatja be a legújabb fordítói kísérleteket, és értékeli a német, angol, olasz, magyar, valamint horvát és szlovák fordítások kísérleteinek eredményességét, illetve hibáit.

Előadónk a történelmi parafrázisokat és folklorizált szövegeket is számba vették és értékelték, sőt fordítói koncepciókat is bemutatnak és elemeztek. A kommunikációs akadálymentesítés eredményeit és nehézségeit vizsgálták azok a felmérések, amelyeket iskolások körében végeztünk. A süketek számára készített jelnyelvi bibliák hatásával is foglalkoztak szerzőink.

A kötet egyedülálló tanulmánygyűjtemény a fordítás hosszú útjáról, és széles panorámát nyújt a jelen fordítási dilemmákról vagy a bibliai üzenetet torzító ideologikus fordítói kísérletekről. Szó esik a mesterséges intelligencia által használt Biblia szövegének analíziséről és arról a dilemmáról is, hogyan lehet nyomon követni a fordító filológiai pontos és tartalmilag hatékony fordítási technikáját.

A kötetet dr. Kustár Zoltán professzor úrnak ajánljuk, akit kollégái „21. századi masszorétának” tartanak a RÚF magyar fordítás héber (szöveg) fordítási analízisének alapossága miatt.

Szeged, 2024. január 25-én, Szent Pál megtérésének ünnepén

Dr. Benyik György
az SZNBK igazgatója



Kustár Zoltán

KUSTÁR ZOLTÁN KÖSZÖNTÉSE A GNILKA-DÍJ ÁTADÁSA ALKALMÁBÓL

A masszoréták különleges társaság. Ők a középkori zsidóságnak azon tudós tagjai, akik a szentírási szöveg pontos hagyományozását tekintették legfőbb küldetésüknek. A héber bibliai szöveg mássalhangzóit nagy odafigyeléssel másolták, közben magánhangzók bevezetésével biztosították a helyes kiejtést, hangsúlyjelek alkalmazásával kijelölték a szöveg értelmi egységeit, és különböző megjegyzések, statisztikák és szólisták készítésével igyekeztek védeni a számukra oly fontos szentírási szöveget. Munkásságuk nagyjából az első ezredfordulóig tartott, hagyatékuk viszont máig rendkívüli jelentőséggel bír.

Úgy gondolom, Kustár Zoltán ezeknek a masszorétáknak egy kései örököse, mondhatnák: egy 21. századi magyar református masszoréta. Ennek a vallás- és teológiatörténeti képzavarnak a valóságáról győződhettem meg az évek során, amikor tanítványaként, majd később kollégjaként megismerhettem hiteles személyét és igényes munkáját. A Szentírás szeretete és ismerete, amelyre egész tudományos pályája épül, mélyen gyökerezik. Református lelkészcsaládban felnőve már kisgyermekként közel kerülhetett a Bibliához, de a Bázelen ószövetségtudományból doktorált édesapja mellett még az is megadatott neki, hogy belehallgasson azokba a beszélgetésekbe, amit a héber bibliai szöveg felett folytattak a parókián időnként összegyűlő lelkipásztorok. Az otthonról hozott impulzusok és a személyes hitbéli meggyőződés 1988-ban a Debreceni Református Teológiai Akadémiára vezették őt, ahol református lelkészi diplomát szerzett. Közben volt ösztöndíjas a Bázeli Egyetemen, majd később Halléban, ahol már doktori fokozat megszerzése végett folytatott tanulmányokat az ószövetségi írásmagyarázat területén. Németországból ismét Debrecenbe vezetett az útja, ahol megkezdődött egyetemi karrierje a tanársegédsegtől az egyetemi tanárságig, a tanszékvezetéstől a rektorságig, és lett biblikus területen meghatározó alakja a teológiai tudományművelésnek.

Kustár Zoltán munkásságának két sajátosságát szeretném kiemelni, amelyekben – mint említettem – igazi masszoréta-attitűdöt vélek felfedezni. Az egyik sajátosság véleményem szerint, hogy kutatóként egyszerre érzékeny a nagyívű összefüggésekre és a legapróbb részletkérdésekre; a másik jellegzetes vonás pedig a tekintély és a kritika dinamikus kölcsönhatásának érvényesülése az írásmagyarázatban, amely által az Ószövetség vizsgálata egyszerre tud hitvalló és tudományos lenni. Ilyen a masszoréták hozzáállása is: a szentírási szöveg mikrokozmoszának legkisebb rezdüléseitől eljutni a Biblia makrokozmoszának örök érvényű igazságaiig, valamint szeretni és tisztelni Isten írott Igéjét a szöveg hagyománnyal szemben felmerülő kritikai kérdések elhallgatása nélkül.

Ezek a törekvések sokszor tetten érhetőek Kustár Zoltán munkamódszerében, tudományos eredményeiben, közegyházi hozzájárulásaiban.

Doktori disszertációját Ézsaiás könyvéről írta, amelyben a betegség és gyógyulás motívumát kíserte végig. Az apró részletek és az átfogó ívek együttlátása, tekintély és kritika kölcsönhatása jellemzi ezt a munkát is, hiszen az egyes perikópáktól a félversekig sebészi pontossággal végzett irodalomkritika végül a teljes Ézsaiás könyvének keletkezésmodelljévé áll össze. Ez az értekezés módszertanát tekintve meghatározó felütése Kustár Zoltán későbbi kutatásának, hiszen számos további tanulmányában kísérhetünk végig hasonlóan precíz elemzéseket, melyek egy-egy bibliai történet, ószövetségi költemény vagy teljes irat szerkesztéstörténetét tárják fel.

Az Ószövetség szövegének egészét is többféle formában vizsgálat alá vonta. Habilitációs értekezését a masszoréta szövegahagyományozásról és annak a Biblia Hebraicában való megjelenítéséről írta 2007-ben, ennek könyvváltozata aztán elnyerte a Magyar Református Egyház „Év könyve” díját. 2009 és 2014 között a protestáns új fordítású Biblia revíziójában az ószövetségi munkacsoport vezetője volt, jelenleg pedig ószövetségi bevezetéseket dolgozik. Írásai közül több közvetlenül is kapcsolódik oktatói munkájához, amivel nagy szolgálatot tett a lelkészképzésért református berkeken belül és kívül, sok teológus hallgatót kötelezve hálára minden vizsgaidőszakban.

Fontos ezen a helyen kiemelni Kustár Zoltán tudományszervező tevékenységét is, amelyben jelentős szerepet játszanak az ökumenikus kapcsolatok. A Both Antal Teológiai és Kulturális Alapítvány kuratóriumának elnökeként sokat tesz azért, hogy az egyházak közti párbeszéd alkalmai, ezen belül is a biblikus kutatás ökumenikus fórumai megvalósulhassanak hazánkban.

Jézus mondja, hogy *„amíg az ég és a föld el nem múlik, egy ióta vagy egy vessző sem vész el a törvényből, míg az egész be nem teljesedik.”* (Mt 5,18) Mindenek beteljesedése még hátra van, de addig is a legapróbb betűk és a legjelentéktelenebbnek tűnő vesszők dolgát nyugodtan bízhatjuk Kustár Zoltánra, aki jó masszoréta módjára szeretve gondolja és hitvalló lelkülettel magyarázza Isten írott Igéjét.

Sok szeretettel gratulálva a Gnilka-díjhoz kívánom, hogy még sokáig végezhesse Isten áldásával tudományos és oktató-nevelő munkáját, tudományszervezői tevékenységét és egyházi szolgálatát.

**SZÓ SZERINT VAGY TARTALOM SZERINT /
WORT WÖRTLICH ODER DEM INHALT NACH**

**ÚJABB MAGYAR, NÉMET, ANGOL, HORVÁT ÉS SZLOVÁK FORDÍTÁSOK
ÉS AZOK ELTÉRŐ FORDÍTÁSI KONCEPCIÓI /
NEUERE UNGARISCHE, DEUTSCHE, ENGLISCHE, KROATISCHE
UND SLOWAKISCHE ÜBERSETZUNGEN UND DEREN ÜBERSETZUNGSKONZEPTE**

György BENYIK

VON DER TEXTTREUE ZUR BOTSCHAFTSTREUE

ABSZTRAKT

A Biblia szövege nem egyszerre hullott le az égből, sőt az olvasókhöz nemcsak a „kinyilatkoztatott” szöveg juttatta el a vallási üzenetet, hanem annak átdolgozásai, parafrázisai is. Az alábbi tanulmányban e bonyolult történeti folyamatnak a legfontosabb állomásait és dokumentumait szeretném vázlatosan bemutatni. Isten üzenetei ugyanis embereken keresztül érkeztek hozzánk: Ábrahám, Izsák, Jákob és az egyiptomi József, de legfőképpen Mózes adták tovább szóban az általuk személyesen átélt üzenetet. Vallási élményeik jóval később formálódtak szöveggé, és e folyamathoz valószínűleg Mózes egyiptomi műveltsége is nagyban hozzájárult: a Tóra Kr. e. 1000 környékén, Salamon uralkodása idején kezd kialakulni, óhéber nyelven. Ezt megelőzően – sőt részben még ezt követően is – klánok, majd törzsek keretében zajlott a szóbeli továbbhagyományozódás, még Dávid és Salamon korában is. A különböző ünnepeken szóbeli írásértelmezés is folyt, ám idővel kialakult az írott szöveg is, immár egész Izrael számára őrzött vallási alapként. E kevesek által ismert szöveg azonban talán el is vesztetett; erre utal Joziás király (Kr. e. 640–609) – a Templom romjai között újra megtalált szövegről beszélve –, aki a deuteronomista reform elindítója lehetett, jelentősen hozzájárulva a Tóra szövegének átdolgozásához. Az Ószövetség és az Újszövetség rögzült szövege – több nyelvi váltáson keresztül – csak igen későn fixálódott, és részben eltérő formában élt tovább a különböző közösségekben. Az idők során más műfajú kísérletek is születtek az isteni üzenet átadására.

Der Text der Bibel ist nicht auf einmal vom Himmel gefallen: der Text der Hebräischen Bibel und des griechischen Neuen Testaments ist das Ergebnis eines langen Prozesses, und wird auch heute noch in verschiedenen Varianten und vielen Sprachen benutzt – und es ist gar nicht leicht zu beantworten, welcher Text als authentisch zu betrachten ist. Und die religiöse Botschaft der Bibel wurde nicht nur mit Hilfe von Übersetzungen weitergegeben, sondern auch durch andere Gattungen, wie zum Beispiel Überarbeitungen, Paraphrasen. In meiner Vorlesung möchte eine kurze Skizze dieses langen geschichtlichen Prozesses geben.

Gottes Botschaften sind über menschliche Vermittlung an uns gekommen: Abraham, Isaak, Jakob, Joseph in Aegypten und hauptsächlich Moses haben das von ihnen persönlich Erlebte mündlich weitergegeben. Diese ihre alttestamentlichen religiösen Erfahrungen formierten sich nur viel später zum Text, worin wahrscheinlich auch die ägyptische Bildung von Moses eine wichtige Rolle spielte. Die schriftliche Tora in

althebräischer Sprache begann sich zirka um 1000 vor Christus in der Zeit von Salomo zu verfestigen, auch wenn ihre mündliche Weitergabe in Sippen- und Stammeskreisen – wie in früheren Zeiten – bei den verschiedensten religiösen Feierlichkeiten auch zur Zeit von David und Salomo weiterhin florierte; die schriftlich fixierten Texte waren nun aber die religiösen Grundlage für ganz Israel. Dieser nur von wenigen Menschen gekannte schriftliche Text kann mal auch verlorengegangen sein: zumindest Hinweise darauf sind im Josija-Reform (7. Jahrhundert von Chr.)¹ zu finden, wo es von einem unter den Ruinen des Tempels aufgefundenen Text die Rede ist, der danach zur Grundlage des deuteronomistischen Reforms wurde und wesentlich zur Überarbeitung des Toratextes beitrug.

Die babilonische Gefangenschaft begann für das jüdische Volk im Jahre 597 vor Christus, gipfelte zehn Jahre später in der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, und ging erst im Jahre 538 zu Ende. Diese Zeitspanne war für Israel zum Teil eine nationale und politische Katastrophe, zum anderen aber bekam die textzentrische Religiosität einen starken Aufschwung. Die Institutionen der jüdischen Religion wurden nämlich zerstört, und in der Synagoge blieb ein einziges heiliges Element unangetastet, der Text der Tora, der nun der Bewahrung des Glaubens diente. In dieser Epoche veränderte sich das Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition grundlegend: der schriftliche Text und dessen genaues Verstehen als Grundlage der jüdischen Identität wurden immer wichtiger.

Diese Epoche ist zugleich Zeitalter des Textzuwachses und der Texttrennungen. Denn die Autoren des Samariterpentateuches nehmen den Zuwachs der heiligen Texte mit den Prophetentexten nicht hin, was in der Zeit von Esra und Nehemiah (5. Jh. v. Chr.) zum offenen Bruch zwischen den beiden jüdischen Gruppierungen führte. Die Samariter benutzten einen anderen Toratext, als in den Synagogen der Brauch war. Und der Synagogentext der Bibel war ja mit den Texten der Propheten reicher, bei diesen aber tauchte ein weiteres Problem auf: der Kontakt zwischen den jetzt als authentisch betrachteten prophetischen Texten und den ihnen den Namen gebenden Person der Propheten war selten direkt, da ja die Schule des Propheten schrieb die Texte meist weiter (charakteristisch dafür sind die Texte von Jesaja und Jeremia). Die Texte der sogenannten schreibenden Propheten fixierten sich zirka um das 5. und 4. Jahrhundert vor Christus.

Die babilonische Gefangenschaft hatte noch eine Wirkung auf den Bibeltext, die des Sprachwechsels: die Juden beginnen statt des Hebräischen allgemein die aramäische Sprache des Babilonischen Reiches zu benutzen, die allmählich auch in den Synagogen

¹ Das Gesetzbuch aus der Zeit König Josias (2Kön 22,8ff) ist identisch mit dem des Deuteronomiums, oder genauer gesagt, ein Teil davon, da die vom König durchgeführten Reformen (2Kön 23) deren Umsetzung darstellen Bestimmungen, soweit dieses Buch von den bisherigen vier Büchern durch die gefundenen Kultbestimmungen abweicht.

zugelassen wurde. Die offiziellen Übersetzer des in der Synagoge vorgelesenen Toratextes, die Meturgame (מְתוּרְגָמֵן רִנְנוּרְגָמֵן), haben die hebräischen Texte nicht einfach übersetzt (vgl. Aberbach, M. – Grossfeld, B. 1982), sondern kommentiert und an die jeweilige Lebenssituation adaptiert (vgl. Ezr 4,7): das führte bald zur Geburt der aramäischen Targume², die sich schnell verbreiteten; bald begann auch ihre schriftliche Weitergabe. Das alles bedeutete aber, daß im 4. Jh. v. Chr. die Tora in drei semitischen Sprachvariationen aufzufinden war: der Synagogentext (תַּרְגוּם אֲנְקְלוֹס), der der Samariter und der in Aramäisch.³ Alle drei wurden in ihren jeweiligen Gemeinschaften als sakrale Texte betrachtet, und da die Varianten der rivalisierenden Gemeinschaften gegenseitig klar abgewiesen worden sind, war auch ein Vergleich von ihnen nicht möglich. Die Prophetentexte waren auf den 4. Jh. v. Chr. fixiert; die aramäischen Targume der Prophetenbücher heißen Targum Jonathan, verfasst vom Jonathan ben Uzziel, (יונתן בן עוזיאל) dem Schüler von Hillel dem Älteren.

Die Septuaginta (LXX, Ἡ Μετάφραση τῶν Ἑβδομήκοντα) ist die griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel, angefertigt im ägyptischen Alexandria im 3. Jahrhundert vor Christus, zur Zeit des Pharaos Ptolemaios II. Zu seiner Zeit wurde wahrscheinlich nur die Tora fertig, die prophetischen Bücher erst im 2. Jahrhundert. Die Qualität und der Stil der Übersetzungen ist sehr unterschiedlich: von einer buchstäblichen Übersetzung über die Paraphrasen bis hin zu einem deutenden Stil. Wichtige Tatsache ist, daß der Text der Septuaginta in den Synagogen außerhalb von Jerusalem als offizieller Text galt. Die Führung des Jerusalemer Tempels betrachtete ihn aber nicht so, und hatte zahlreiche kritische Bemerkungen gegenüber dem griechischen Text: für sie galten nur der hebräische Text und die Targume als authentisch, die griechische Übersetzung nicht. Letztere ist sogar in dem Zeitalter der aramäischen Targume entstanden, was sie noch stärker der Kritik aussetzte. Philo von Alexandria akzeptierte aber die Septuaginta-Übersetzung und benutzte sie auch. Beim griechischen Bibeltext können wir auch vom Textzuwachs sprechen, da der griechische Text vom Umfang her größer war, als der hebräische und aramäische. Nicht nur deshalb, weil die Übersetzung der Prophetentexte später erfolgte, sondern weil neue Bücher hinzukamen. Dieser Text wurde nun zum heiligen (kanonischen) Bibeltext der hellenistischen Diasporajuden, den sie in ihren Synagogengottesdiensten vorlasen und erläuterten.

Dieser griechische Text verlor später, in der Zeit nach der Zerstörung des zweiten Tempels (70. n. Chr.) allmählich seinen Einfluß. Denn damals hat sich das sich

² Damals erkannten die religiösen Führer sie nicht als maßgeblich an und es war verboten, sie aufzuschreiben. Beginnend mit den babylonischen Juden akzeptierten sie die geschriebenen Targumim als authentische Übersetzungen der hebräischen Schriften ins Aramäische. Heute ist die allgemeine Bedeutung von Targumi schriftliche aramäische Übersetzung der Bibel. Nur noch jemenitische Juden verwenden in der Liturgie noch Targumim.

³ Davon zeugt der älteste heute bekannte Targum, der Targum Hiobs, der aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. stammt.

wehrende Judentum eingeschlossen, und der rabbinisch geleitete Judentum begann mit der Durchsetzung eines einheitlichen Konsonantentextes, des sog. protomasoretischen Textes (Proto-MT) (vgl. Kustár Zoltán 2010). Die Septuagintaübersetzung wurde aber von den sich immer mehr abgrenzenden Vertretern des Judentum nicht sofort abgewiesen: um das Jahr 100 v. Chr. bestrebten sie mit der „kaige“-Version der damaligen Septuagintavariationen eine Harmonisierung von Proto-MT und Septuagintatext. Ein Beweis dafür ist die in der Höhle Nahal Chever am Toten Meer gefundene Rolle der zwölf kleinen Propheten; ähnliche Korrekturen hat man auch in Texten von weiteren Büchern gefunden (Richter, Samuel, Könige).

Im 2. Jahrhundert n. Chr. wurden mehrere griechische Übersetzungen des damals schon einheitlichen Tanakh angefertigt – von Aquila, Symmachus und Theodotion. Letztere folgte am strengsten der Auffassung der Septuaginta, aber sein Text ist sehr bruchstückhaft erhalten geblieben, und selbst aus dem Hexapla des Origenes ist er nur zum Teil zu rekonstruieren. Zum anderen haben die frühen Massoren an der Vereinheitlichung des hebräischen Textes gearbeitet, mit systematischer Vernichtung aller nichtmasoretischen Codices.

DIE SYNAGOGALE UND DIE CHRISTLICHE TEXTÜBERLIEFERUNG

Jesus predigte auf Aramäisch, und in den Synagogen waren die aramäischen Targume bekannt, die auch auf Jesus sicher gewirkt haben. Die Redaktoren des griechischen Neuen Testaments haben einige semitische Wörter mit griechischen Buchstaben umgeschrieben; und wo der Text selbst auf die Sprache solcher semitischen Glossen verwies, benutzte man zwar Wörter mit der Bedeutung „hebräisch, jüdisch“ (Apg 21,40; 22,2; 26,14: *têi hebraïdi dialéktôi*), meinte man aber eigentlich das Aramäische. Die Logien waren zuerst sicher auf Aramäisch verfasst, wie das am Thomasevangelium – unter den Funden von Nag Hammadi – gut zu sehen ist (vgl. Edwards, James R. 2009), wo der Textaufbau ganz anders ist, wie in den anderen neutestamentlichen Apokryphen und in den vier kanonischen Evangelien. Denn das Thomasevangelium ist nicht eine Erzählung über das Leben Jesu, wie in den vier kanonischen Evangelien, sondern besteht aus Jesus zugesprochenen Logien, Sprüchen, die mal ganz in sich stehen, mal in Dialoge oder Gleichnisse eingebettet sind. Von den 16 Gleichnissen des Thomasevangeliums sind 13 auch in der synoptischen Tradition aufzufinden; und Logion 65 könnte einen Verweis auf den Tod Jesu beinhalten.

Der christliche Text des Alten Testaments war grundsätzlich die Septuaginta, aber nach der Verurteilung von Origenes wurde der durch ihr redigierte Text immer weniger benutzt. Ganz im Gegenteil handelte Hieronymus: zu seinen Übersetzungen und Kommentaren benutzte er nicht nur die Arbeiten von Origenes, sondern plagisierte sie auch, und konsultierte oft die Hexapla von Origenes. Neben dem griechischen Text

rief aber Hieronymus auch die allegorisierenden aramäischen Targume zur Hilfe, und aus ihnen schöpfte er einen Teil seiner allegorisierenden Erklärungen.

Nur wenige Experten meinen oder, daß der größte Teil gar alle Teile des Neuen Testaments ursprünglich auf Aramäisch (vgl. Klaus Berger, Christiane Nord:1999), verfasst worden waren. Die Entstehungszeit des sog. „Evangeliums nach den Hebräern“ – (vgl. Vanyó László 1980) in einem aramäisch-syrischen Dialekt geschrieben – kann im 2. Jahrhundert n. Chr. liegen. Das Werk kannte schon sowohl Hegesipp, als auch Ignatios von Antiochien; später wird es von Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebeios von Caesarea, Kyrillos von Jerusalem, Nikephoros von Sticho metria, Philippus von Side und Theodoret erwähnt. Laut Hieronymus (Epifanio, pan XXIX 7.7) wurde das Buch von den Judenchristen in Berea gelesen. Das Evangelium nach den Hebräern wurde von ihren Benutzern bis auf den Evangelisten Matthäus und auf das Logion des Papias von Hierapolis zurückgeführt; diese Hypothese ist als Primat des aramäischen Evangeliums bekannt. Die Evangelien wurden aber schließlich doch in der Sprache des koine-Griechischen bekannt. Ihre Texte enthalten viele alttestamentliche Zitate, die fast alle aus der Septuaginta stammen (die Unterschiede in den Zitaten sind darauf zurückzuführen, daß die Verfasser den Text frei ins Gedächtnis riefen).

Die heiligen Schriften der Hebräer wurden von den Christen eifrig studiert – in der Form des Septuagintatextes. Bei den Juden wurde aber die exegetische Methode des Rabbi Akiba (50–135. n. Chr.) vorherrschend, so daß die Septuagintabnutzung der Christen viel dazu beigetragen hat, daß die Juden den griechischen Text von sich gewiesen hatten, und den Proto-Massoren, den späteren Massoren und den Targumen treu blieben. In den Augen der Juden wurde die Septuaginta zu dieser Zeit zu einem unauthentischen Text: die christlichen und jüdischen allegorisierenden Texterklärungen gingen von nun an einen ganz anderen Weg. Als symbolischen Abschluß dieses Prozesses können wir das sog. „Konzil von Jamnia“ betrachten (vgl. Xeravits Géza 2012.), wo der jüdische Kanon in Abgrenzung zum christlichen genauer definiert wurde.

Aber die ganze Theorie dieses sogenannten Konzils von Javne/Jamnia kann man mit der Person des schlesischen Heinrich Graetz (1817–1891) verknüpfen, genauer mit seinem Kommentar zum Buch Kohelet, wo der Autor im Anhang behauptet, die Rabbis hätten am Ende des 1. Jahrhunderts nach Christus in Javne eine Synode gehalten. Hingegen stellte Marc Zvi Brettler fest: neben der Tora und den Propheten war zu dieser Zeit der Text der anderen biblischen Bücher noch fließend, und bei den verschiedenen jüdischen Gruppierungen hatten die einzelnen Bücher verschiedene Grade der Authentizität erlangt.

Heute ist uns schon klar, daß die Geburt des jüdischen Kanons nicht an einen konkreten Zeitpunkt zu datieren ist, sondern Ergebnis eines längeren Prozesses ist, der schon vor dem 1. Jahrhundert nach Christus begonnen hatte und sich dann parallel zur Verstärkung des Christentums verfestigte. In dieser Zeitspanne wurde die Botschaft nunmehr immer stärker vom Text getragen, obwohl erst die Vorlesung und das münd-

liche Vortragen des Textes an den Festtagen dem ganzen Volk das bekannt machte, was im Text nur für wenige genau bekannt war.

Der rabbinische Judaismus (יהדות רבנית) erkannte den masoretischen Text der 24 Bücher als besonders wichtig (kanonisch) an, und nannte diesen Textcorpus meistens Tanakh (תנ"ך) oder die Hebräische Bibel. Nach einer heutigen allgemeinen Auffassung standen die Tora schon um 400 vor Christus, die Propheten um 200 v. Chr., die Schriften um 100 nach Christus fest, und sie wurden vielleicht auf einer hypothetischen Rabbinenversammlung in Javne/Jamnia bestätigt.

Um die Zeit der Geburt des Christentums beinhalteten also schon drei verschiedene Texttraditionen die heilige Botschaft: der Pentateuch der Samariter, die ungepunkteten (protomasoretischen) hebräischen Texte und der Septuaginta für die in der Diaspora lebenden Juden. Die markante Auseinandersetzung über den authentischen Text hing also mit der Vernichtung von Jerusalem als Zentrum des Judentums und mit der Geburt des Christentums zusammen, beziehungsweise mit jenem eigenartigen Prozess, daß das Christentum die jüdischen Vorgängertexte in der Form der Septuaginta weiterhin benutzte. Da ja alle drei jüdische religiöse Gruppierungen ihren eigenen Text für authentisch hielten – und weil wegen ihrer scharfen Trennung für den Textvergleich nicht viel Raum blieb –, stießen die Christen in den frühesten jüdisch-christlichen Auseinandersetzungen auf das Problem des authentischen Grundtextes.

DER AUTHENTISCHE TEXT DES NEUEN TESTAMENTES

DER AUF ARAMÄISCH LEHRENDE JESUS UND DER GRIECHISCHE TEXT DER CHRISTEN

Die Verkündigung von Jesus lief mündlich und aller Wahrscheinlichkeit nach auf Aramäisch. Wenn sich Jesus auf die Schriften bezieht, meint er damit die Bücher von Moses und den Propheten; als Synagogenbesucher kannte er die aramäischen Targume, Bibelparaphrasen. Auch die Jünger von Jesus mussten wegen den sogenannten Judenchristen, die eine Zeit lang auch die Synagoge besuchten, die religiöse Bildung ihrer Zuhörer beachten. Die Verkündigung von Jesus wurde von seinem Freundeskreis verbreitet (siehe die 70 Jünger: Lk 10,38; Joh 11,1). Dem Prozess der mündlichen Weitergabe der Jesusbotschaft und ihrer Verschriftlichung lagen wenige geschriebene Quellen zu Grunde. Die frühesten Texte des Neuen Testamentes sind die Paulusbriefe: diese und die nach einer Weile niedergeschriebenen Evangelien sind schon im Koine-Griechischen verfasst, gemäß dem Bedürfnis der griechischsprachigen Mission. Aber diese Texte sind erst nach dem Tode der Augenzeugen wichtig geworden.

Aus der Zwischenzeit der mündlichen Verkündigung und der auf Griechisch niedergeschriebenen Evangelien stammt die dem Markusevangelium vorangehende sogenannte „Quelle“, deren Forschung im 20. Jahrhundert sehr intensiv wurde (vgl. Hubai Péter 1990). Nach Papias von Hieropolis (cc. 60–130) – in der *Historia Ecc-*

lesiastica von Eusebius zitiert (III. 39,16) – hätte Matthäus Jesus-Logien auf Hebräisch zusammengestellt, aber die wurden dann verschiedentlich übersetzt. Diese Papias-Bemerkung wird von einigen heutigen Experten auf das Matthäusevangelium bezogen, von anderen aber auf die Logienquelle.

Neben den schließlich auf Griechisch niedergeschriebenen Evangelien lief die Verkündigung in breiten Kreisen immer noch mündlich, da ja nur zirka ein Prozent der Hörerschaft lesen konnte. Schriftliche Textzeugen der Komplexität dieses mündlich ergangenen Evangeliumserzählens sind die neutestamentlichen Apokryphe. Parallel dazu wurden aber auch die verschriftlichten Evangelien der einzelnen Gemeinden sorgfältig gepflegt, das des Markus', des Matthäus' und des Lukas' an geographisch verschiedenen Orten. Schon vor dem Text der Evangelien war der der Paulusbriefe fixiert (um 67 n. Chr.), etwas später der Text der katholischen Briefe, und schließlich Johannes am Ende des 1. Jahrhunderts. Das heute bekannte älteste schriftliche Evangeliumfragment ist P52, ein Johannesfragment: es dürfte um das Jahr 125 n. Chr. entstanden sein.

Der griechische Evangeliumstext ist in zahlreichen Majuskel-⁴ und Minuskelcodices⁵ auf uns geblieben, die davon zeugen, daß die Schreiber nicht genau den gleichen Text wiedergegeben hatten.⁶ Am auffallendsten ist das sich zeitlich lange hinziehende Redaktionsgeschichte des Johannesevangeliums, in dem wir eine von den Synoptikern verschiedene Episodenfolge beobachten oder gar eingefügte Textteile vorfinden können, wie zum Beispiel das hohepriesterliche Gebet von Jesus (Joh 17ff) und seine Abschiedrede.

BOTSCHAFT IN WORT UND SCHRIFT

In der Zeit dieser Textbildungen wurde bei den liturgischen Feiern die Botschaft von Jesus auch mündlich weitergegeben: nicht nur in der auf Griechisch wiederholten Wörtern seiner ursprünglich aramäischen Verkündigung, sondern auch durch die persönlichen Ergänzungen der noch lebenden Evangelisten (vgl. Tobias Nicklas / M. Till 2003), die diese Botschaft erklärten. Im Zeitalter der Griechisch sprechenden frühchristlichen Gemeinden gelang die Botschaft auch über die Liturgie und über die in sie eingebetteten Symbolhandlungen zum im Glauben vereinten Volk der Christen aus vielen Völkern, Ethnen.

⁴ Der bekannteste Großbuchstabe ist der Codex Sinaiticus und wir kennen etwa 200 Codexe, die ausschließlich in Großbuchstaben geschrieben sind.

⁵ Wir kennen etwa 2.500 Kleinbuchstaben codices.

⁶ Der bekannteste Kodizesforscher ist der Leipziger Professor Konstantin Tischendorf (1815–1874).

DER HEILIGE TEXT

Um die Weitergabe der alttestamentlichen Botschaft kümmerte sich natürlich auch das zerstreute Judentum. Die Massoreten versuchten zum einen den exakten hebräischen Text zu präsentieren, zum anderen aber versuchte man für die aktuelle jüdische Hörschaft – in den sie umgebenden sehr unterschiedlichen Kulturen – den Sinn des Textes durch Targumim und Midraschim verständlich und schmackhaft zu machen, wobei die moralische, die juristische und die spirituelle Interpretationen nicht klar voneinander getrennt worden sind. Der diese Erklärungen vereinheitlichende Talmud in seiner Babilonischen und Jerusalem Variante wurde mit der Zeit zu einem so wichtigen sekundären Text, daß seine Autorität mit der des Toratextes wetteiferte – was auch zu harten Auseinandersetzungen führte.

DER DIE BOTSCHAFT DER OFFENBARUNG TRAGENDE TEXT

Die christlichen Grundtexte waren wegen der missionarischen Ausrichtung der Jesusjünger von Anfang an auf Griechisch verfasst. Im Zuge der Glaubensdebatten wurden diesen biblischen Grundtexten mit der Zeit die der neoplatonistischen Philosophie gemäß formulierten positiven Lehren, die sogenannten Dogmen aufgestülpt, die dann in den Konzilsentscheidungen als verbindliche Interpretationsweisen formuliert wurden (mit größter Wirkung auf dem Konzil von Nicæa).⁷ Aber die neutestamentlichen Texte hatten auch einen ganz anderen Kontext: den der christlichen Liturgie, den der feierlich gesungenen Hymnen – hier hatte die philologische Exaktheit natürlich einen anderen Stellenwert; in den liturgischen Perikopen wurde nicht immer exakt das vorgelesen, was in der „kompakten“ Bibel stand. In den dogmatisch gefärbten Annäherungen zum Bibeltext aber bekam – wegen den zu offiziellen Interpretationen avancierten Konzilsbeschlüssen – diese philologische Exaktheit eine Schlüsselposition: der/die galt als treu zu den biblischen Texten, der/die neben dem Text auch dessen Konzilsinterpretation annahm. Die Treue zum biblischen Text spitzte sich bei den Bibelstellen zu, auf die sich die Konzilsbeschlüsse berufen haben.

DIE BUNTHEIT DES KANONISCHEN TEXTES

Die christliche Botschaft wurde auch in solchen Texten überliefert, die in der Liturgie nicht benutzt worden waren und deshalb „Apokryph“ oder „Pseudoepigraph“ genannt wurden. Solche Texte hatten auch einen großen Einfluß auf das mündliche Tradieren der Botschaft. Eine bis heute nicht abgeschlossene Diskussion umkreist das Thema, welche christliche Gemeinschaft welchem dieser Texte den höchsten Rang gegeben hat

⁷ Die Erstellung des Textes des Glaubensbekenntnisses ist mit den ersten beiden Universalkonzilen des trinitarischen Christentums verbunden, dem Ersten Konzil von Nicæa im Jahr 325 und dem Ersten Konzil von Konstantinopel im Jahr 381.

(vgl. Egbert Ballhorn, Georg Steins 2007), und überhaupt welche Bücher zu den angesehenen, „kanonischen“ gehören (vgl. Xeravits Géza Zsengellér József 2015.).

Der christlichen Mission zufolge verließ die Botschaft der Evangelien allmählich die Griechisch sprechenden Gemeinden, und tauchte auch in Nordafrika, in den dort Lateinisch sprechenden Gemeinschaften auf. Obwohl die ersten lateinischen Bibelübersetzungen (Afra und Itala) nicht von professionellen Übersetzern angefertigt worden waren (vgl. Benyik György 2023), hatten sie doch eine Schlüsselrolle in der Vermittlung der Botschaft zu den auf Lateinisch sprechenden Christen.

VERSUCH DER VEREINHEITLICHUNG DER TEXTVARIANTEN

Der Versuch zur Vereinheitlichung der als authentisch betrachteten verschiedenen Textvarianten tauchte dann im 3–4. Jahrhundert bei Origenes,⁸ Hieronymus, Ambrosius und Augustinus auf (und verschärft bei den Apologeten). Ihre Tätigkeit war für die westliche Kirche von höchster Bedeutung, aber sie schuf doch keinen einheitlichen Text. Im Osten ergaben das Septuaginta-Altes Testament und die griechischen Texte des Neuen Testaments die Grundlage der christlichen Botschaft, im Westen dann die sich unter dem Namen „Vulgata“ verbreitende Textvariante, ein Gemisch⁹ aus den altlateinischen (Afra und Itala) und den Hieronymus-Übersetzungen (vgl. Thomas Johann Bauer 2017). Auf die moralische, dogmatische und spirituelle Interpretation waren aber auch die sogenannten Catenen von hoher Bedeutung, die eine Zusammenfassung der Erklärungen von angesehenen Theologen geboten haben.

Neben den Bibelcodices hat die Liturgie eine große Rolle gespielt in der mündlichen Weitergabe der Botschaft, und noch mehr die Predigten und Homilien, ja auch die christliche Dichtung. Dies alles zusammen war die „heilige Tradition“, deren detaillierte und hierarchisierte Betrachtung bis zum Konzil von Trient als nicht besonders wichtig gehalten wurde.

DER ALTENTESTAMANTLICHE KRITISCHE TEXT

Die kräftige Hervorhebung des Prinzips „sola scriptura“ gab den biblischen Texten eine herausragende Rolle, und motivierte die Fachleute in der Erforschung des authentischen Textes. Aber der systematische Vergleich der voneinander stark abweichenden griechischen und lateinischen Codices war ein langer Prozess, obwohl in Byzanz die

⁸ Die Hexapla ist eine sechsbändige Ausgabe des Alten Testaments von Origenes, dem Leiter der alexandrinischen Katecheseschule. Um das Werk zu schreiben, verwendete er ein altes Manuskript des Buches der Psalmen, das in einem Gefäß in der Nähe von Jericho entdeckt wurde.

⁹ Er korrigierte den lateinischen Text der gesamten frühen Vulgata-Evangelien, die Briefe des Paulus gingen wahrscheinlich in der Itala- oder Afra-Version in die Sammlung ein und er übersetzte auch mehrmals die Psalmen, zunächst fertigte er die lateinische Übersetzung aus dem LXX-Text an; nur die Übersetzung des dritten Psalms ist aus dem Hebräischen gemacht.

Synopse der Minuskel- und Majuskelfcodices ziemlich früh in Angriff genommen wurde; als ein ähnlicher westlicher Versuch könnte die Vulgatakorrektion von Alcuin genannt werden. Die Bibelphilologie wurde dann durch Renaissance, Buchdruck, Reformation und Trienter Konzil enorm beschleunigt, und den kritischen Text versuchte man durch das Vergleichen von immer mehr Codices und durch das Erfassen von Codexfamilien¹⁰ zu erstellen. Auf der Grundlage des Codex Leningradensis – des von Aaron ben Moses ben Asher (אֲשֶׁר בֶּן מֹשֶׁה בֶּן אַהֲרֹן; +cc. 960)¹¹ aus der Familie Ben Ascher angefertigten Kodexes – versucht in neuester Zeit die „Biblia Hebraica Stuttgartiensi“ den genauesten Text des Alten Testaments zu erstellen, und nach der Entdeckung der Qumranfunde immer weiter zu präzisieren. Die „Rabbi-Bibel“ auf der Grundlage des Codex von Aleppo stellt aber bis heute Fragen an die zwei hebräische Texttraditionen.¹²

NEUTESTAMENTLICHE KRITISCHE TEXTE

Die Erstellung des kritischen Textes des griechischen Neuen Testaments ist mit Erasmus von Rotterdam zu verbinden. Der von ihm publizierte „textus receptus“ wurde zum Ausgangspunkt vieler protestantischer nationalsprachlichen Übersetzungen, obwohl der katholische Kardinal Thomas Cajetan de Vio (1469–1534) viel mehr griechische Codices in seine Bibelausgabe einarbeitete. Im 20. Jahrhundert benutzen die Katholiken seit 1933 das „Novum Testamentum Graece et Latine“ von Augustinus Merk SJ,¹³ die Protestanten seit 1898 das „Novum Testamentum Graece et Latine“ von Nestle–Aland, dessen letzte überarbeitete Auflage 1983 herauskam. Diese parallel laufende Arbeit gelangte im Jahre 1966 zu dem Punkt, wo eine Expertengruppe (unter der Leitung von Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger und Allen Wikgren) mit dem „The Greek New Testament“ herauskam, dem gemeinsamen kritischen Griechischtext des Neuen Testaments für alle Christen.

Im Westen wurde die eigenartige Textbewahrung der syrischen Kirche wenig beachtet, deren wichtigstes Werk der „Diatessaron“ ist, der an den Namen des Syren Tatianos zu knüpfen ist. Dies ist eine Evangeliumharmonie, ein wichtiges und beliebtes Stück der Evangelienrichtungen, das die arabische, armenische und die ägyptische koptische Evangelientradition stark bestimmte. Der später auch ins Lateinische über-

¹⁰ Die Kopienkette von Kodexfamilien wird am häufigsten durch häufige fehlerhafte Kopien aufgedeckt.

¹¹ Der Leningrader Kodex (Codex Leningradensis; כְּתָב יוֹד לְיִנְגֵּרָד) ist das älteste vollständige Manuskript der hebräischen Bibel in Hebräisch, mit masoretischem Text und tiberianischen Vokalen. Hergestellt in Kairo im Jahr 1008/9 n. Chr.

¹² Der Aleppo-Kodex (כְּתָר אֶרֶם צוֹבָא) Ke er 'Ārām-ō ā', „Krone von Aleppo“) wurde um 920 n. Chr. während des abbasidischen Kalifats in Tiberias geschrieben und von Maimonides genehmigt. Zusammen mit dem Leningrader Kodex enthält es die masoretische Ben-Ascher-Tradition.

¹³ Es erlebte mehrere Auflagen und erschien 1951 in der siebten Auflage.

setzte „Diatessaron“ wurde im Westen eine der Quellen der altenglischen Caedmon-Dichtung und vom frühmittelalterlichen altsächsischen Bibelesos, dem „Heliand“.

Die grundlegenden Bibelübersetzungen in den Nationalsprachen sind für die dortigen protestantischen bzw. katholischen Leser fast zum offiziellen muttersprachlichen Bibeltext geworden: die Luther-Bibel für die Deutschsprachigen, die King James Version für die englischen Anglikaner, und in Ungarisch die Übersetzung von Gáspár Károli,¹⁴ bzw. György Káldi.¹⁵

DIE WEITERGABE DER BOTSCHAFT

Die Bibelparaphrase oder die neugeschriebene Bibel ist eine literarische Gattung der biblischen Geschichten, die schon im Zeitalter des zweiten Jerusalemer Tempels verbreitet war: verschiedene Autoren schrieben verschiedene Paraphrasen zur gleichen Bibelstelle. Géza Vermes faßte als erster das Charakteristische dieser Gattung folgendermaßen zusammen: die neugeschriebene Geschichte folgt dem biblischen Text, macht aber zahlreiche Ergänzungen, gar Erweiterungen. Yaacov Kadori (James Kugel) meinte dazu, daß im Hintergrund dieser Umformulierungen oft eine neue Interpretation steht, so daß die Neuschreibung nicht einem zufälligen dichterischen Einfall zu verdanken ist, sondern dem Wunsch der Aktualisierung der biblischen Geschichten. So kann der Autor in seinem eigenen Stil die Bibel neu formulieren, die schwierigeren Ausdrücke erläutern, die Leerstellen in den biblischen Geschichten füllen, und währenddessen in die bekannten Texten verschiedene Legenden hineinfügen.¹⁶ Zu dieser Gattung gehören die folgenden Werke: das „Buch der Jubiläen“ (die ersten Teile der jüdischen Urgeschichte bis Joseph ben Makkabeus), der „Genesis-Apokryphon“, das „Testamentum Mosis“, und aus späterer Zeit das „Buch von Ischer“.

¹⁴ SZENT Biblia, az az Istennek O es Wy testamentvmanac prophétac es apostoloc által meg irattott szent könyuei. Magyar nyelvre fordittatott [Károlyi Gáspár és mások által] egészben és wíjonnan az Istennek Magyar országban való anya szent egyházának épülésére. Visolban MDXC Mantskovit.

¹⁵ Szent Biblia. Az Egész Keresztyénségben bévött Régi Deák bötüböl. Magyarra fordította. A Iesus alatt Vitézkező Társaság-béli Nagy-Szombati Káldi György Pap. Bécs, 1626

¹⁶ Die beiden Bücher der Chroniken sind Wiederholungen des historischen Materials von Josua 21 bis 2. Könige 25. Flavius Josephus' „Altertümer der Juden“ sind teilweise eine Zusammenfassung des Alten Testaments. Durch Samuel erzählt Pseudo-Philo die biblischen Bücher Genesis mit einer Midrasch-ähnlichen Erweiterung nach und trifft eine subjektive Auswahl des darin enthaltenen Materials. 2 Makkabäer ist eine Zusammenfassung eines längeren Werks von Jason von Kyrene, das nicht erhalten ist.

Das Genesis-Apokryphon paraphrasiert die Genesis-Texte über Henoah, Noah und Abraham. Das Buch der Jubiläen ist eine detaillierte Nacherzählung der Genesis. Die Tempelrolle aus Qumran ordnet die halachischen Materialien, die sich mit der Tempelverehrung befassen, neu. Das Jeremiah C-Apokryphon (4Q385a, 4Q387, 4Q388a, 4Q389) präsentiert den Propheten Jeremia als einen neuen Moses. Pseudo-Hesekiel (4Q385, 4Q386, 4Q385b, 4Q388, 4Q385c, 4Q391) ist ein alternatives Buch Hesekiels, das weitere Visionen detailliert beschreibt. Matthäus und Lukas überarbeiten das Markusevangelium.

Ephrem der Syre (306–373) schrieb in aramäischer Sprache und verband in seinen Schriften dreierlei Traditionen: die exegetischen Methoden des frühen rabbinischen Judentums, die griechische Wissenschaften und Philosophie, und die wunderschöne mesopotamische/persische mysteriensymbolische Betrachtungsweise. Er kommentierte viele biblische Bücher (Mos 1–2, Jos, Ri, Sam 1–2, Kön 1–2, Chron 1–2, Hiob). Von Mos 1–2 sind seine Kommentare auch in syrischer Sprache erhalten geblieben, wie auch sein Kommentar zu Tatians „Diatessaron“. In aramäischer Übersetzung können wir seine Kommentare zur Apostelgeschichte und zu den paulinischen Briefen lesen. Im Themenkreis der Paraphrasen sind seine Hymnen noch interessanter, denn sie bieten implizit Einsicht in die von Ephrem wahrgenommene Welt mit ihren vielen weiblichen Aspekten. Einer seiner Hymnenzyklen (mit 28 Hymnen) hat den Titel „Hymnus zur Geburt“: darin steht Maria im Mittelpunkt, die auch sonst eine zentrale Rolle in den ephremischen Hymnen hat. Als ein Beispiel der weiblichen Vorstellungen von Ephrem kann die Stelle genannt werden, wo er über das Jesuskind schreibt: „Er war hoch gewachsen, aber er trank die Milch der Maria. Durch die Segen von Jesus trinkt die ganze Welt diese Milch.“

Aus der früheren Phase der Bibelparaphrasen, die den neutestamentlichen Lesern den „kanonischen“ Text näher bringen möchten, nenne ich noch eine neben dem schon erwähnten „Diatessaron“ des Syrers Tatian: die „Demonstratio“ von Aphrahat aus den Jahren 337–344, die für die syrische Kirche die Evangelien interpretiert. Er scheint alle Evangelienzitate aus dem „Diatessaron“ genommen zu haben, aus jener Evangelienharmonie, die der Kirche zu dienen versuchte. Die Bibelinterpretationsmethode von Aphrahat steht denen der damaligen rabbinischen Akademien erstaunlich nahe.

Philo von Alexandrien (cc. 25 v. Chr. – cc. 43 n. Chr.) entstammte einer reichen jüdischen Familie in Alexandrien. Er hatte eine tiefe hellenistische und jüdische Bildung erlangt, war also die ideale Person für die Verknüpfung der zwei Wissensbereiche. Er betrachtete es auch als seine eigene Aufgabe, den Judentum mit der Welt des Hellenismus zu verbinden. In seinen Werken hat er die Hebräische Bibel allegorisch interpretiert um zu zeigen, daß sie mit der Philosophie, besonders mit dem mittleren Platonismus und den Stoikern in Einklang zu bringen ist. Philos Erklärungen beruhen hauptsächlich auf der Septuaginta, nicht auf dem hebräischen Text. Er geht in seiner Exegese sowohl den Weg der buchstäblichen, als auch den der allegorischen Deutung, und mit letzterer hatte er einen sehr starken Einfluß auf die alexandrinische christliche Bibelinterpretation ausgeübt. Auf Philo wirkten Platos Werke am stärksten, hauptsächlich Timaios und Phaidros; er schöpfte aber auch aus Symposium, Politeia und Nomoi viel. – Die Bibel betrachtete Philo nicht nur als religiöse Offenbarung, sondern auch als Quelle der philosophischen Wahrheit, und so verstand er die Geschichten des Pentateuchs als Metapher und Symbole, mit denen er beweisen kann, daß die Gedanken der griechischen Philosophen schon in der Bibel aufzufinden seien (zum Beispiel die binären Oppositionen von Heraklet oder der weise Mensch des Stoi-

zismusgründers Zeno). Obwohl Philo die subjektive Erfahrung des Judentums nicht von sich gewiesen hatte, erklärte er mehrmals, daß die Septuaginta nicht als konkrete, objektive Geschichte interpretierbar ist. Seine eigenartigen, philosophisch begründeten prosaischen Bibelparaphrasen sind: „De vita Mosis“, „De opificio mundi“, „De Abrahamo“, „De Josepho“, „De decalogo“.

Die „Antiquitates Judaicae“ von **Josephus Flavius** sind eigentlich auch eine Paraphrase des Alten Testaments: die 21 Bücher des Werkes wurden in den letzten Herrscherjahren des Kaisers Flavius Domitianus fertig, um 93/4 nach Christus. In den ersten zehn Büchern folgt Josephus den Geschehnissen der Hebräischen Bibel, von der Erschaffung Adams und Evas ab. In den nächsten zehn Büchern lesen wir die Geschichte des jüdischen Volkes auch aus der nachbiblischen Zeit ganz bis zum ersten jüdisch-römischen Krieg (66–73 n. Chr.). Josephus erläutert die jüdische Geschichte, Gesetze und Bräuche, berührt aber dadurch viele im damaligen Rom aktuelle philosophische Diskussionen. Louis Feldman meint, Josephus klärt etliche Irrglauben über die Juden auf, die damals im Römischen Reich verbreitet waren: z. B. daß die Juden weder große historische Gestalten, noch eine authentische Volksgeschichte vorzuweisen hätten; oder daß die Juden den Nichtjuden gegenüber feindlich gesinnt wären; oder daß aus Juden die Treue, die Ehrfurcht gegenüber der Autorität oder die Mildeherzigkeit fehlen würde. Josephus betonte demgegenüber das beachtliche Alter und die universale Bedeutung des jüdischen Volkes. Als Quelle seiner Meinungen benannte Josephus die „Hebräischen Schriften“, aus den er geschöpft hatte [68], und daß er Augenzeuge des jüdisch-römischen Krieges war [67]. Die „Antiquitates“ enthalten reichlich wertvolles, manchmal einmaliges geschichtliches Material, z. B. über die hellenistischen Staaten, das Partherreich, Armenien, das Königreich der Nabatäer und natürlich über das Römerreich. Josephus beschreibt aber grundsätzlich die jüdische Geschichte von der Schöpfung an, und seiner Meinung nach habe Abraham den Ägyptern in den Wissenschaften unterrichtet, die das später an die Griechen weitergaben [69]; und Moses hätte eine sogenannte senatorische Priesteraristokratie gegründet, welche – wie die römische auch – der Monarchie gegenüber stand gehalten hatte. Die großen Figuren der Tanakh sind bei Josephus ideale Philosophenherrscher.

Die „Antiquitates Judaicae“ werden „jüdische Altertümer“ genannt und nicht „jüdische Geschichte“. Obwohl Josephus behauptet, daß er die Ereignisse in den „Antiquitates“ gemäß der historischen Reihenfolge erzählen würde, stellte Louis H. Feldman fest, daß Josephus sein Material nicht chronologisch anordnet, sondern eher systematisch. Er stelle die Einzelheiten in solchen Zusammenhänge dar, die weit über die politische Geschichte hinweg zeigen: in die Richtung der Entwicklung der politischen Institutionen, der Religion und des Privatlebens.

Gregorios Thaumaturgos (213–270) versucht in seinem sehr frühen Bibelparaphrase „Metaphrasis“ (das später fälschlich oft Gregorios Nyssenos zugeschrieben

wurde)¹⁷ das biblische Buch des Kohelet in eine auch für das breitere Publikum leichtere, sprachlich genießbarere Form umzusetzen.

Juvenus Aquilinius ist der erste namhaft bekannte christlicher Dichter aus dem 4. Jahrhundert. Sein biblisches Epos „*Historia evangelica*“ (oder „*Evangeliorum libri IV*“) hat er in über dreitausend Hexametern verfaßt, in vier Büchern. Er wollte Homer und Vergil übertreffend dem Gründer des Christentums in epischer Form ein würdiges Denkmal setzen. Er beschrieb das Leben Jesu möglichst bibeltreu: zur Kindheitsgeschichte benutzte er hauptsächlich Matthäus und Lukas, zum Leben des erwachsenen Jesus das Matthäus- und an manchen Stellen das Johannesevangelium. Die Sprache von Aquilinus ist ziemlich einfach, seine Dichtung ist fließend. Mit seinem Werk erlangte er den Namen „christlicher Vergil“.

Faltonia Betitia Proba (306–366), die herausragende Dichterin der späten Antike besang in ihrem einzigen auf uns gebliebenen Gedicht „*Cento vergilianus de laudibus Christi*“ die Geschichte der Welterschöpfung bis zum Ausgießen des Heiligen Geistes. Das Gedicht besteht aus zirka 700 Verszeilen von Vergil, diese aber ein wenig so umgestaltet, daß dadurch ein das Leben Christi beschreibendes Epos entsteht: die ersten 55 Zeilen sind das Proemium; danach Altes Testament (Z. 56–345), dann das Neue Testament (Z. 346–688), schließlich ein Abschluss. Proba hatte wahrscheinlich vor, auf Grund der Vergilttexte eine epische Paraphrase des ganzen Alten und Neuen Testaments zu geben. Die sowohl in Griechisch, als auch in Latein sehr bewanderte Proba hat auch einen ähnlichen Homer-Cento geschrieben, der aber nicht auf uns geblieben ist. Hieronymus kritisierte aber ihr Werk: er war der Meinung, die Verfasserin wolle so über die Bibel lehren, daß sie sie selbst nicht verstehe, und sie wolle den ungläubigen Vergil als Christen darstellen.

Das Werk „*Historia Scholastica*“ von **Petrus Comestor** (1100–1179)¹⁸ ist auch eine Bibelparaphrase, verfaßt um 1173 in Latein für die Kathedrale der Pariser Notre Dame. Das Werk wird auch „*Volksbibel des Mittelalters*“ genannt, aber es stützt sich nicht nur auf die Bibel, sondern auch auf andere Quellen (wie z. B. auf klassische Werke griechischer Wissenschaftler und auf die der Kirchenväter), um so einen weiten Überblick zu geben über die heilige Geschichte. Das Werk wurde schnell zu einem festen Schultext, und gehörte sowohl in Paris, als auch in Oxford zur Pflichtlektüre an den Universitäten. Vom Jahre 1175 bis zum 15. Jahrhundert sind davon mehr als 800 handschriftlichen Exemplare erhalten geblieben (nur in der Bibliothek des College of Sorbonne werden 17 aufbewahrt), und die „*Historia Scholastica*“ ist auch eine der sehr früh gedruckten Werke (in Strasbourg und Reutlingen wurde sie schon 1470 verlegt).

¹⁷ Hieronymus, *De vir. illust.*, 65 und *Commentar in eccles.*, iv

¹⁸ Die Universitätsbibliothek Utrecht ist der glückliche Besitzer einer solchen Manuskriptversion, die online eingesehen werden kann (Ms. 262; Signatur HSS: Hs. 4 J 15). Lediglich das Neue Testament wurde 1473 von Günther Zainer in Augsburg gedruckt.

Petrus Riga (cc. 1140–1209) war französischer Dichter, Verfasser zahlreicher Werke und Kanoniker der Kathedrale in Reims, mit großer Wirkung auf John Gowerre. Vor dem Jahre 1200 schrieb er sein Werk mit dem Titel „Aurora“, das als dichterische Version der „Historia Scholastica“ betrachtet werden kann. Dieses „Aurora“ ist eine Art Bibelkommentar mit starkem Akzent auf der allegorischen und moralischen Deutung, ist also als „Versbibel des Mittelalters“ bei weitem nicht nur eine einfache Sammlung von Paraphrasengedichten.

Rudolf von Ems (cc. 1200–1250) wurde im Vorarlberg geboren. Er bekam seinen Namen von der Burg Hohenems bei Bregenz, und stand als Ritter im Dienste der Grafen von Montfort. Seine Werke schuf er zwischen 1220 und 1254, darunter die Konrad IV. gewidmete Weltchronik, Rudolfs letztes Buch. Er erzählt darin als Ergänzung der Bibel (mit Übernahmen aus der „Historia scholastica“ von Petrus Comestor und aus dem „Pantheon“ des Gottfried von Viterbo) die Weltgeschichte von der Schöpfung bis zum Salomos Tod – um mit all dem die Herrschaft der Hohenstauffer im Lande zu legitimieren.

Jacob van Maerlant (cc. 1230–1300) war ein flämischer Dichter, einer der wichtigsten mittelalterlichen mittel-niederländischen Autoren. Sein Werk „Wrake van Jherusalem“ aus dem Jahre 1271 überarbeitete und ergänzte das Buch „Bellum judaicum“ von Josephus Flavius. Jacobs umfangreichstes Werk ist der „Spiegel Historiae“, eine Weltchronik in Reimgedichten, eine ergänzende Übersetzung des „Speculum historiale“ von Vincent de Beauvais. Der katholische Jacob wurde von den Priestern angeblich kritisiert wegen dieser seiner volkssprachlichen „Bibelübersetzung“, seiner „Rijmbijbel“.

LITERATURVERZEICHNIS

- Agius, George (1928, ²2005). *Tradition and the Church*. Rockford, Illinois: Tan Books and Publishers.
- Andersson, Theodore M. (1974). „The Cædmon fiction in the Heliand Preface“ *Publications of the Modern Language Association* 89(March 1974):278–84.
- Ballhorn, Egbert; Steins, Georg (Hrsg.) (2007). *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung: Beispiel-exegesen und Methodenreflexionen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bauer, Thomas Johann (2017). „Das Evangelium des Markion und die Vetus Latina“. In: *Zeitschrift für antikes Christentum*, Bd. 21 Heft 1, 73–89.
- Beichner, Paul E. (ed.) (1965). *Aurora Petri Rigae Biblia Versificata. A Verse Commentary in the Bible*.
- Benyik György (2023). „A Jeromos előtti latin bibliai szövegek“ in: *Szeresd az Írások tudományát, Ama scientiam Scripturarum*. Budapest: SZIT, 17–56.
- Berger, Klaus; Christiane Nord (1999). *Das Neue Testament und Frühchristliche Schriften*. Frankfurt: Insel Verlag, 1999.

- Bindseil, H. E. und Niemeyer, H. A. (Hrsg.) *Lutherbibel 1545: Kritische Ausgabe*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2017.
- Bloch, René (2013). *Jüdische Drebbühnen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bollók János ford. (1994). *Mózes élete*. Budapest: Atlantisz.
- Borgen, Peder (1997). *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*. Leiden: Brill.
- Brock, Sebastien P. (Hrsg.) (1990). *Hymns on paradise: St. Ephrem the Syrian*. Crestwoos, New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Brock, Sebastien P. (1985). *The luminous eye: the spiritual world vision of Saint Ephrem*. Western Michigan University: Cistercian Publications.
- Burke, David G.; John F. Kutsko, Philip H. Towner (eds.) (2013). *The King James Version at 400: Assessing Its Genius as Bible Translation and Its Literary Influence (Society of Biblical Literature)*.
- Clark, Elizabeth Ann (1980). "Jesus the Hero in the Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba", *Sixth Annual Byzantine Studies Conference*, October 24–26.
- Cohn, Leopold; Wendland, Paul; Reiter, Siegfried (Hrsg.) (1962–1963). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. 7 Bände. Reimer, Berlin 1896–1930 (unveränderter Nachdruck: de Gruyter, Berlin).
- Denzinger, Henrich – Hünermann Peter (2004). *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Bányterenyé–Budapest: Örökmécs Kiadó–Szent István Társulat.
- Doane, Alger N. (1991). *The Saxon Genesis: An Edition of the West Saxon 'Genesis B' and the Old Saxon Vatican 'Genesis'*. Madison, Wisconsin / London: University of Wisconsin (with Genesis B).
- Ehrismann, Gustav (ed.). *Rudolf von Ems: Weltchronik. Aus der Wernigeroder Handschrift Deutsche Texte des Mittelalters 20*. Dublin: Weidmann.
- Fischer, Bonifatius (1957). *Die Alkuin-Bibel*. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 1).
- „A nazoreusok evangéliuma” (ford. Rugási Gyula) in: Hubai Péter (szerk.) (1990) *Jézus rejtett szavai*. Budapest: Holnap Kiadó.
- Kustár Zoltán (2010). *A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában* [Der Text des hebräischen Alten Testaments. Die masoretische Texttradition und ihre Darstellung in der Biblia Hebraica, ungarisch] Budapest: Kálvin János Kiadó.
- Lehnhardt, Pierre; Peter von der Osten-Sacken (1987). *Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und zum Neuen Testament*. ANTZ 1; Berlin: Institut Kirche und Judentum.
- Levine, Amy-Jill (2011, 2017). *The Jewish Annotated New Testament*, New York: Oxford University Press.
- Morey, James H. (January 1993). "Peter Comestor, Biblical Paraphrase, and the Medieval Popular Bible". *Speculum*, 68 (1): 6–35.
- Nicklas, Tobias /M. Tilly (eds.) (2003). *The Book of Acts as Church History: Text, Textual Traditions and Ancient Interpretations*. De Gruyter.
- Pecsuk Ottó (szerk.) (2008). *Bibliaismereti kézikönyv*, Kálvin Kiadó, 2008.

-
- Salvesen, Alison (Hrsg.) (1998). *Origen's hexapla and fragments. Papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla*, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th July–3rd August 1994 (= Texts and studies in ancient Judaism. Band 58). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Spilsbury, Paul (1998). *The Image of the Jew In Flavius Josephus' Paraphrase of the Bible*. Texts and Studies in Ancient Judaism 69. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vanyó László (szerk.) (1980). *Apokrifek*. Budapest: Szent István Társulat.
- Zsengellér József (2015). „A kánon többszólamúsága”, *Vigilia* (80. évf.) 7. sz. 558–560.
- Xeravits Géza (2012). „A jamniai zsinat mítosza” (tanulmány), *Vigilia* (77. évf.) 6. sz. 402.
- Zahn, Theodor (1881). *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. Teil 1. Tatian's Diatessaron*. Erlangen: Deichert.

KOCSIS Imre

SIMON T. LÁSZLÓ ÚJSZÖVETSÉG-FORDÍTÁSÁNAK NYELVI ÚJDONSÁGAI

ZUSAMMENFASSUNG

Während des 20. Jahrhunderts erschienen mehrere ungarische Übersetzungen der Heiligen Schrift. Eine davon (die sogenannte Békés–Dalos-Übersetzung, die nach dem Zweitem Weltkrieg für die in der Emigration lebenden Ungarn bestimmt wurde) befasst sich nur mit dem Neuen Testament, die anderen dagegen decken die gesamte Bibel ab. Sie sind entweder modernisierte Fassungen einer älteren berühmten (protestantischen oder katholischen) Übersetzung oder moderne Übertragungen der hebräischen und der griechischen Originaltexte. Im Jahr 2014 veröffentlichte die Erzabtei Pannonhalma eine neue Übersetzung des Neuen Testaments: die Version, die von dem seit Jahren in Rom lehrenden Benediktinermönch László T. Simon angefertigt wurde, ist sowohl in der Form als auch in der Sprache innovativ. In formaler Hinsicht besteht das Hauptmerkmal darin, dass der Übersetzer auf die Einteilung der biblischen Bücher in Abschnitte und auf die Verwendung von Zwischenüberschriften verzichtete, während er sprachlich die neuesten Erkenntnisse der Exegese aufgriff. Im folgenden Aufsatz werden diese Neuerungen an einigen Beispielen illustriert.

A *szentiras.hu* honlap szerint ma hat hivatalosan elismert magyar nyelvű bibliafordítás van forgalomban. Ebből négy a Szentírás egészére kiterjed, kettő viszont csak az Újszövetséget tartalmazza. A Szentírás egészét felölelő fordítások egyik fele valamelyik régebbi híres fordításnak revidéált, többé-kevésbé modernizált változata (revidéált Károli,¹ illetve a Káldi-Neovulgáta kiadás²), másik fele pedig az eredeti héber, illetve görög szövegek korszerű tolmácsolása (ÚKF;³ RÚF⁴). Nagyon érdekes, hogy a csak Új-

¹ *Szent Biblia*. Revidéált Károli (1908) mai helyesírással, Kálvin Kiadó, Budapest 2021.

² *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2013. Első kiadására 1997-ben került sor.

³ *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Szent István Társulat, Budapest 2005. Első kiadása 1973-ban jelent meg. Katolikus szentírástudósok készítették. Ezért az ÚKF (Új Katolikus Fordítás) rövidítést használjuk.

⁴ *Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése*, Kálvin Kiadó, Budapest 2017. A kiadvány az 1975-ben közzétett Új Fordítás revidéált változata (innen a RÚF = Revidéált Új Fordítás elnevezés). A fordítás a főképp protestáns felekezeteket magában foglaló Magyar Bibliatársulat kezében történt.

szöveget érintő fordítások tudós szerzetesek „egyéni” kezdeményezésének eredményei. Az 1950-es években Békés Gellért Rómában élő bencés atya Dalos Patrik oratoriánus társával együtt azzal kívánt lelki táplálékot nyújtani az emigrációban élő magyar honfitársainak, hogy az Újszövetség könyveit szép, gördülékeny magyar nyelvű fordításban jelentette meg. Ez az ún. Békés–Dalos fordítás, amelyet az anyaországban is nagy haszonnal forgattak.⁵ Évtizedekkel később egy szintén Rómában élő és oktató bencés szerzetes, Simon Tamás László a 27 újszövetségi irat újabb magyar nyelvű tolmácsolására vállalkozott, amely 2014-ben lett közzé téve.⁶ Ez a fordítás mind formai, mind tartalmi szempontból több újdonságot mutat fel. Értekezésemben ezekről az újdonságokról kívánok rövid áttekintést adni.

Kiindulópontként szabadjon magáról a fordítóról néhány fontosabb adatot közölni. A Pannonhalmi Főapátság honlapján az alábbi ismertetés olvasható:

Pannonhalmi bencés szerzetes, magyar–angol szakos tanár, biblikus teológus. 1963-ban született Győrben. A Pannonhalmi Szent Gellért Hittudományi Főiskola elvégzése és a tanári diploma megszerzése után a győri Czuczor Gergely Bencés Gimnázium tanára volt. Tanulmányait Rómában folytatta: a Gregoriana Pápai Egyetemen szerzett PhD fokozatot biblikus teológiából. 2000 óta a római Szent Anzelm Egyetem teológiai fakultásán tanít biblikus tárgyakat. 2010 óta az Egyesült Államokban is tanít (Saint John’s University, MN; Saint Vincent Seminary, PA). Rendszeresen publikál magyar nyelven biblikus témában. 2014-ben jelent meg a magyar katolikus egyházban hiánypótló munkája: a biblia-tudomány kortárs eredményeit felhasználva készítette el a görög eredetiből az Újszövetség fordítását. 2020 februárjában a Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó az ő fordításában jelentette meg a Zsoltárok könyvét. Ez utóbbi a Héber Biblia tudományosan is elfogadott stuttgarti kiadását (BHS) veszi alapul.⁷

Fontos megjegyezni, hogy Simon T. László professzor az elmúlt évtizedekben, még a szóban forgó fordítás megjelentetése előtt, több tudományos értékű monográfiát közzétett, amelyekben az evangéliumokhoz és a páli levelekhez közelít exegétaként és teológusként.⁸ Figyelemre méltó, hogy e kötetek végén a tárgyalt bibliai könyvek olyan ma-

⁵ *Újszövetségi Szentírás*. Görög eredetiből fordította és magyarázta P. Békés Gellért és P. Dalos Patrik, Róma 1955. 2014-ben a fordítás 19. kiadását jelentette meg a Bencés Kiadó.

⁶ *Újszövetség*. Fordította, a bevezetőket és az utószót írta Simon Tamás László o.s.b., Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalmi 2014.

⁷ <https://apatsagitermekek.hu/wp-content/uploads/2021/04/Simon-Tama%CC%81s-La%CC%81szlo%CC%81-2.pdf> (utolsó letöltés ideje: 2023. 09. 27.)

⁸ SIMON T. László, *Hagyományok dialógusban. Közelítések János evangéliumához* (Pápa – Budapest: Pápai Ref. Teológiai Akadémia – L’Harmattan, 2007); Uő, *Nem írkokok, hanem írástudók. Közelítések a szinoptikus evangéliumokhoz* (Bakonybél – Budapest: Szent Mauriciusz Monostor – L’Harmattan, 2008); Uő, *Az üdvösség mint esély és talány. Közelítések a Márk-evangéliumhoz* (Bakonybél – Budapest: Szent Mauriciusz Monostor – L’Harmattan, 2009); Uő, *Nem csak Isten evangéliumát, Közelítések Pál apostol örökségéhez* (Pannonhalmi: Bencés Kiadó, 2009); Uő, *A kezdetek varázsa és lendülete. Közelítések a Lukács-evangéliumhoz és az Apostolok cselekedeteihez* (Budapest: Sapientia Főiskola – L’Harmattan, 2012).

gyar fordítása olvasható, amelyet a kötet szerzője készített. Simon kolléga tehát tudatosan és folyamatosan dolgozott azon, hogy az Újszövetség minden iratát lefordítsa, az eredményt pedig összefüggő kiadványként jelentesse meg.

A fordító az Újszövetség görög szövegének legújabb kritikai változatát, a Nestle–Aland 28. kiadását vette alapul, s annak döntéseihez szigorúan ragaszkodott. Zárójellel jelzi, ha a görög szöveg gondozói egy-egy vers vagy szakasz eredetiségét illetően bizonytalanok. Kettős zárójelet alkalmaz, ha a görög szöveg gondozói egy-egy vers vagy mondat kihagyása mellett döntöttek.

A szóban forgó kötet sajátossága, hogy a bibliai szöveghez nem kapcsolódik értelmezést elősegítő segédanyag. Az egyes könyvek vagy könyvcsoportok előtt ugyan található bevezető, de ezek nem az iratokat magyarázzák, hanem tágabb összefüggésekre mutatnak rá. Nagy ritkán lábjegyzetek is előfordulnak, de ezek többnyire a megszokottól eltérő fordítást igyekeznek alátámasztani. A fordítás egészéhez fűzött bevezetésében Simon professzor az alábbi módon indokolja eljárását:

Egyrészt a fordítás során arra jutottunk, hogy a Szentírás szövegét körülfutó magyarázatok és utalások labirintusa akadályt jelenthet a szöveggel való közvetlen találkozásban. Másrészt a fordításban arra törekedtünk, hogy az – minden esetlegessége ellenére is – önmagában is érthetővé tegye a szerzők üzenetét, pontosabban legalább ennek az üzenetnek egy – éppen a fordítás révén felszínre kerülő – értelmezését. (12. old.)

Mindenképp újszerű eljárás, hogy a kiadásból elmaradtak a lapszéli utalások is, amelyek az ószövetségi idézetek vagy allúziók eredeti helyét közlik. A Nestle–Aland 28. kiadásában idézettnek minősített részeket Simon T. László dőlt betűvel jelzi, de egyéb eligazítást – közvetlenül a szöveg összefüggésében – nem ad hozzá. Úgy érvel, hogy az idézetek szerves részei a cselekmény alakulásának és a szerző argumentációjának, ezért „célravezetőbb a közvetlen szövegkörnyezetben betöltött szerepük azonosítása, semmint eredetük feltérképezése.” (13. old.) Szintén újszerűnek mondható, hogy a könyvek belső tagolását illetően a fordító igen visszafogott. Az egyes könyvek elején ugyan vázolja a főbb szerkezeti egységeket, de a részletesebb szakaszokra osztásról többnyire lemond. A könyvek szövegében semmiféle alcímet nem alkalmaz. Ennek okát így fogalmazza meg:

A címadás, amellyel a szerkesztők egyengetni próbálják előttünk az olvasás, a befogadás útját, gyakorlati szempontból mindenképpen hasznos, és az adott szakaszt is egyértelműen felcímkézve rögzíti emlékezetünkben. Rövidzárlat viszont abból a szempontból, hogy sokszor egy adott perikópa üzenetének egyetlen mozzanatát állítja a figyelem fókuszába. (12. old.)

A kiadvány végén függelékként – szinoptikus formában, vagyis a párhuzamos helyek feltüntetésével – mégiscsak megtalálható a perikópákra való felosztás. A függelékben az ószövetségi idézetek eredeti helyei is fel vannak sorolva.

PÉLDÁK AZ ÚJ NYELVI MEGOLDÁSOKRA

SIKERESNEK TARTOTT MEGOLDÁSOK

Mt 5,21–22

²¹Hallottátok, hogy megmondták a régieknek: Ne ölj! Mert aki öl, *méltó arra, hogy ítélkezzenek felette*. ²²Én viszont azt mondom nektek, hogy aki haraggal van testvére iránt, *méltó arra, hogy ítélkezzenek felette*. Aki pedig azt mondja testvérének: »Raká!« – *méltó arra, hogy a szanhedrin járjon el ellene*. Aki pedig azt mondja: »Bolond!« – *méltó a gyeheña tüzére*.

A fordításból két szempontot emelek ki. Az egyik a görögben található tömör megfogalmazás szabadabb feloldása. A vétkek büntetésére vonatkozó kifejezések (*enokhosz esztai té kriszei; enokhosz esztai tó szinedrió*) szó szerint ennyit jelentenek: „méltó lesz az ítéletre”, illetve „méltó lesz a főtanácsra”. Ehelyett sokkal érthetőbb formák szerepelnek: „méltó arra, hogy ítélkezzenek felette”, illetve „méltó arra, hogy a szanhedrin járjon el ellene” (persze a „szanhedrin” forma sokaknak idegen, célszerűbb lett volna magyar szót használni helyette). A másik érdekesség a 22. versben a „Raká!” szó meghagyása. A görögben ez az arám szó áll, amelyet az evangélista nem fordított le. Mivel egyéb arám szavakat a modern fordítások meghagynak, persze magyar változatukkal kiegészítve, a tárgyalt helyen is helytállónak vélem ezt az eljárást. A „raka” jelentése egyébként: ‘ostoba’. E jelentést Simon T. László lábjegyzetben adja meg.

Lk 2,14

Dicsőség a magasságban Istennek, és a földön békesség *az embereknek, akiket szeret*.

Katolikus körökben „a jóakarátú embereknek” kifejezés a megszokott, amely azonban a Vulgata hatására keletkezett. A görögben az *anthrópoisz eudokiasz* szófordulat áll, amelynek szó szerinti jelentése: jóakarát embereinek. Érdekes, hogy a Szent István Társulat által kiadott Bibliában ez a forma olvasható. A Károli fordításában, valamint a Revideált Új Fordításban „az emberekhez jóakarát” változatot találjuk. Ám egyik szófordulatból sem derül ki egyértelműen: Isten jóakarátáról van itt szó. Simon professzor ellenben kétségtelenné teszi, hogy az embereknek osztályrészül jutó békesség Isten szeretetének a bizonyítéka.

Róm 5,1–2

¹Mínthogy a hit révén megigazultunk, békében vagyunk Istennel a mi Urunk, Jézus Krisztus által. ²Általa kaptunk a hitben szabad utat ahhoz a kegyelemhez, amelyben *szilárdan állunk*, és dicsekszünk azzal a reménnyel, hogy részesülünk Isten dicsőségében.

A 2. versben találunk újszerű megoldást. Egyéb modern nyelvű magyar fordításokban a „kegyelemhez, amelyben élünk” (Békés–Dalos; ÚKF), „kegyelemhez, amelyben va-

gyunk” (RÚF), „kegyelemhez, amelyben kitartunk” (Káldi-Neovulgáta) változatokat találjuk. Simon professzor viszont, Károlihoz hasonlóan, figyelembe vette, hogy a görög *hisztémi* ige alapjelentése: ‘állítani’, illetve ‘állni’. A vizsgált szövegben perfectum alak (*hesztékamen*) áll, amely egy múltbeli cselekmény jelenben is hatékony valóságát juttatja kifejezésre. Isten kegyelme Krisztus által talpra állított (= megigazulttá tett) minket, s jelenleg is a kegyelem által „állunk”, vagyis a megigazultság állapotában való folyamatos létet a kegyelem teszi számunkra lehetővé.

Róm 12,1–2

¹Tehát Isten irgalmára kérlek titeket, testvérek, ajánljátok testeteket élő, szent és kedves áldozatul Istennek. Ez a *hozzátok illő istentisztelet*. ²Ne igazodjatok e világhoz, hanem alakuljatok át értelmek megújulásával, hogy megítélhessétek, mi az Isten akarata, mi a jó, a neki tetsző és a tökéletes!

Az 1. vers végének megszokottabb fordításai: „ésszerű hódolatotok/istentiszteletetek” (Békés–Dalos / Káldi-Neovulgáta); „szellemi hódolatotok” (ÚKF); „okos istentisztelet” (RÚF). A görögben a *logiké latreia* kifejezés szerepel. A *logikosz* melléknév voltaképpen jelentése: ‘ésszerű, értelmes, logikus’. A korabeli filozófiai áramlatokban, amelyek a hellenista zsidóságra is hatottak, a szó vallásos tartalmat kapott: ‘lelki, szellemi, az ember valódi énjéhez való’. Simon T. László fordításában ez a vallásos értelem tükröződik.

1Kor 1,18

Mert a keresztről szóló ígéretek balgaság azoknak, akik *a vesztükbe rohannak*, de nekünk, akik *az üdvösség útján haladunk*, Isten ereje.

A mondatban található igék más fordításokban egyszerűbb formában szerepelnek: „elvesznek” (Békés–Dalos; ÚKF; Káldi-Neovulgáta; RÚF) – „üdvözülnek”/„üdvözülünk” (Káldi-Neovulgáta / Békés–Dalos; ÚKF; RÚF). Ám érdemes figyelembe venni, hogy a görögben az igék imperfectumban állnak, vagyis a jelenlegi folyamatot jelzik, amely nem szükségképpen a végső állapot. Az „elveszés” útján járók megtérhetnek, az „üdvösség” útján haladók pedig letérhetnek arról.

1Pét 2,18

A házaknál lévő rabszolgák teljes tisztelettel engedelmeskedjenek uraiknak, ne csak a jóknak és engedékenyeknek, hanem a *rigolyásoknak* is!

Az engedelkeny urakkal szembenállókra egyéb fordítások a „szigorúak” (Békés–Dalos; Káldi-Neovulgáta), „durvák” (ÚKF), „kíméletlenek” (RÚF) jelzőket alkalmazták. A görög szónak (*szkolioisz*) azonban tényleg a „rigolyás”, „hóbortos” jelzők felelnek meg leginkább. Nem egyszerűen csak „szigorú” háziurakról van itt szó, hanem olyanokról, akik teljesen kiszámíthatatlanok és szeszélyesek.

VITATHATÓ MEGOLDÁSOK

Mk 1,14–15

¹⁴Miután Jánost fogságba vetették, Jézus Galileába ment hirdetvén Isten «evangéliumát: ¹⁵»*Itt a pillanat! Közel van az Isten országa! Tartsatok bűnbánatot, és higgyetek az evangéliumban*«

A 15. vers elejét hagyományosan így fordítják: „Betelt az idő” (Békés–Dallos; Káldi–Neovulgáta), illetve „Beteljesedett az idő” (ÚKF; RÚF). Simon László azonban kétségét fejezi ki afelől, hogy itt a Jézus igehirdetését megelőző időszak egészére lenne utalás. Úgy érvel, hogy az ógörögben két időt jelző főnév is előfordul: míg a *kairosz* egy meghatározott időpontot jelöl, a *khronosz* az időtartamot juttatja kifejezésre. Jelen esetben a *kairosz* szerepel. A *pléroó* ige pedig perfectumban áll, s azt jelzi, hogy „valami elkezdődött, fennáll, és folytatódik.” (154. old.) Ám, miként fentebb már említettük, a perfectumnak múltbeli vonatkozása is van.

Mt 6,9–13

⁹Mi Atyánk a mennyekben, szenteltessék meg a te neved, ¹⁰jöjjön el a te országod, legyen meg a te akaratod, amint a mennyben, úgy a földön is; ¹¹mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma, ¹²és *engedd el adósságainkat, miképpen mi is elengedjük adóssainknak*; ¹³és *ne állíts minket próbatétel elé, hanem szabadíts meg a gonosztól!*

Egyértelmű, hogy az új megoldások az ima utolsó fohászait érintik. A 12. vers görög szövegében az *opheilémata*, illetve *opheilétai* főnevek kétségkívül „adósságokat”, illetve „adósokat” jelentenek. Lábjegyzetben Simon professzor a szívtelen szolgáról szóló példabeszédre (Mt 18,23–35) utal, amelyben az „adósság” mint a bűn metaforája jelenik meg. A 13. verset, vagyis a Miatyánk utolsó fohászait illetően, szintén a lábjegyzetben, azzal érvel a fordító, hogy a *peiraszmosz* görög főnév az Újszövetségben gyakran „a hétköznapiak erőpróbát jelentő nehézségeit” jelöli. Emellett a Jak 1,13-ra hivatkozik, amelyben nyíltan ki van mondva, hogy Isten senkit sem kísért. A kísértéssel/próbatétellel kapcsolatos kérdés lényege Simon László szerint: „Isten ne engedje, hogy az imádkozót erejét meghaladó próbatétel érje, illetve hogy ne hagyja magára erejét meghaladó megpróbáltatások között.” (73. old.)

Magam részéről egyetértek ezzel az interpretációval. Ám a „ne állíts minket próbatétel elé” fohász, önmagában tekintve, nem egészen ezt az értelmet sugallja. Tehát a Simon kolléga által javasolt változat éppúgy kiegészítő magyarázatot igényel, mint a fohász hagyományos, „kísértés” szót tartalmazó formája.⁹

⁹ Érdekességként említjük, hogy a Miatyánk hatodik kérésének fordítása komoly vita tárgyát képezte. A francia, spanyol, olasz és portugál nyelvterületeken már módosították a hagyományos formát, ám a „kísértés” szót mindenütt meghagyták: „*ne nous laisse pas entrer en tentation*” (franciául); „*no nos dejes caer en la tentación*” (spanyolul); „*não nos deixes cair em tentação*” (portugálul); „*non abbandonarci alla tentazione*” (olaszul).

Jn 1,1–18

¹Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige. ²Ő volt kezdetben Istennél. ³Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett. *Ami létrejött, abban* ⁴Ő volt az élet, és ez az élet volt az emberek világossága. ⁵A világosság ragyog a sötétségben, és a sötétség nem tartóztatta fel.

⁶Megjelent egy ember, akit Isten küldött. János volt a neve. ⁷Tanúságtétel végett jött: hogy tanúságot tegyen a világosságról, azért, hogy mindenki higgyen általa. ⁸Nem ő volt a világosság, hanem azért jött, hogy tanúságot tegyen a világosságról.

⁹Az igazi világosság volt az, aki a világba jöve megvilágosít minden embert. ¹⁰A világban volt, és a világ általa lett, és a világ nem ismerte fel. ¹¹Tulajdonába jött, és az övéi nem fogadták be. ¹²De mindazoknak, akik befogadták, hatalmat adott arra, hogy Isten fiaivá legyenek; mindazoknak, akik hisznek az ő nevében: ¹³akik nem vérből, nem a test akaratából, nem a férfi akaratából, hanem *Istentől nemzettek*. ¹⁴És az Ige testé lett, és közöttünk lakozott, és láttuk dicsőségét: az Atyától való egyszülött Fiú dicsőségét, aki *az igazság ajándékával* teljes. ¹⁵János tanúságot tesz róla, és kiált: „Ő volt az, akiről megmondtam: »Aki utánam jön, nálam feljebb való, mert előbb volt, mint én.«” ¹⁶Igen, mi valamennyien az ő teljességéből részesedünk: *ajándék egy másik ajándék helyébe*. ¹⁷Ugyanis a Törvény Mózes által adatott, az *igazság ajándéka* pedig Jézus Krisztus által jelent meg.

¹⁸Istent soha senki sem látta: az egyszülött Fiú – Isten, aki az Atya keblén van – *ő adott útmutatást*.

János evangéliuma prológusának fordításában viszonylag sok új megoldás figyelhető meg, amelyek közül néhányat tetszetősnek tartok, néhányat kevésbé meggyőzőnek.

A 3. és 4. vers tartalmának tagolása az ókortól fogva vitatott. Két lehetőség is fennáll: 1. „Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami lett. Benne élet volt...” 2. „Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett. Ami lett benne, élet volt...” A kérdés tehát az, hogy a 3. vers végén levő *ho gegonen* (ami lett) kifejezés az előző mondat befejezése-e, vagy pedig új mondat kezdetének kell-e tekinteni. A Vulgatában az első változat található, viszont több egyházatyá (pl. Iréneusz, Tertullianus, Órigenész) is a második változatot képviseli. A kérdésben nehéz teljes bizonyosságra jutni. Egyéb magyar fordítások (Békés–Dalos; ÚKF; RÚF; Káldi-Neovulgáta) az első változatot tükrözik, Simon T. László viszont a második változat szerint fordít. Mivel a Nestle–Aland 28. kiadását követi, eljárása magától értetődőnek mondható, mivel a kritikai kiadás is ezt a változatot részesíti előnyben. Egyébként Simon kolléga fordítását – „Ami létrejött, abban Ő volt az élet” – nagyon szerencsésnek tartom, mert nyilvánvalóvá teszi, hogy az Ige forrása az életnek, mégpedig a természetfeletti életnek.¹⁰

Az 5. verset illetően a „sötétség nem tartóztatta fel” szófordulat a figyelemre méltó. A görögben szereplő *katalambanó* igének három jelentése is szóba jöhet: 1) befogadni; 2) felfogni; 3) megfogni, azaz rabul ejteni. Az első két értelmezésben, amelyet a magyar fordítások többsége (Békés–Dalos; ÚKF; RÚF; Káldi-Neovulgáta) követ, a hangsúly

¹⁰ A kérdés bővebb tárgyalásához vö. KOCSIS Imre, *Krisztus-himnuszok az Újszövetségben* (Budapest: Szent István Társulat, 2023), 120–121.

azon van, hogy a „sötétség” elutasítóan viszonyult a „világosságához”. A harmadik értelmezés szerint viszont a „sötétség” támadólag lépett fel, s legyőzni igyekezett a fényt. Simon T. László változata ezt a harmadik nézetet képviseli, bár a megfogalmazás – „nem tartoztatta fel” – viszonylag árnyalt.

A 13. versben az eléggé szokatlan „Istentől nemzetek” forma emelhető ki, hiszen számunkra az „Istentől születtek” megfogalmazás az ismertebb. Simon professzor változata talán jobban kifejezi az új élet isteni eredetét. Szintén szokatlan a 14. és 17. versekben olvasható „igazság ajándéka” kifejezés. „A görögben a *kharisz kai alétheia* (szó szerint: „ajándék és igazság”, illetve „kegyelem és igazság” szerepel; a többi magyar fordítás mind-egyikében az utóbbi forma szerepel). Ám Simon professzor úgy véli, hogy a szóban forgó két kifejezést úgy kell tekinteni mint „hendiadis”, vagyis mint kéttagú, de egyjelentésű szópár. Emellett a *kharisz* főnevet általánosabb értelemben fogja fel, és ajándékként fordítja. Arra hivatkozik, hogy a kegyelem értelmében vett *kharisz* a páli teológia csúcshatalma. A görög szó János evangéliumában csak itt fordul elő, és szorosan kapcsolódik az igazság főnévhez. A Mózes által közvetített Törvény ajándékával a Jézus Krisztus által osztályrésziül adott igazság ajándéka van szembe állítva. (310. old.) A magam részéről minden- esetre szívesen maradnék a „kegyelem” szónál. A Jézustól kapott ajándék ugyanis különös erőt hordoz, ami éppen a kegyelem szóban tárul fel igazán.

A 18. versben is felfedezhető újdonság, és pedig az „ő adott útmutatást” szófordulatban. Az *exegeomai* igét a hellenista időszak irataiban az „előad”, „kifejt”, „megmagyaráz” értelemben használták, s ez tükröződik a fordítások többségében („nyilatkoztatta ki”: Békés–Dalos; ÚKF; Káldi-Neovulgáta; „jelentette ki”: RÚF). Ám az ige alapjelentése: „vezet valakit”, „utat mutat valakinek”. Simon kolléga ezt az eredeti jelentést ötvözte a későbbivel.

KONKLÚZIÓ

Az általam bemutatott újszerű fordulatok többsége mögött exegetikai megfontolás áll. Vagyis Simon T. László elsődlegesen nem a magyar nyelv igényeiből indult ki, sokkal inkább az eredeti szöveg sajátosságaiból. A fordítás magyar nyelvezete persze szép és gördülékeny. Kétségtelen, hogy az új megoldások nem önkényesek, hiszen exegetikai meglátásokon alapszanak. Ugyanakkor nem mindegyik meglátás mondható egyértelműen elfogadottnak a biblikus szaktudósok körében. Például nem minden exegéta tartja a „kegyelem és igazság” szavakat hendiadisznak, s nem mindenki gondolja úgy, hogy a Mk 1,14-ben nincs utalás a múltbeli várakozásra. Kérdés, hogy mennyire szerencsés egy szélesebb olvasó közönség számára készített bibliafordításban egy vitatott nézet mellett állást foglalni.

Ami a formai újdonságokat illeti, a fordító érvei számomra elfogadhatók. Ugyanakkor érdemes lenne bibliatudományban nem jártas olvasókat megkérdezni arról, vajon egy folyamatos szöveg, alcímek nélkül tényleg a szöveg különböző aspektusainak felfedezését segíti-e.

Zoltán KUSTÁR

DIE NEUESTE REVISION (RÚF 2014) DER NEUEN BIBELÜBERSETZUNG (1975) UND DIE UMGANGSSPRACHE

ABSZTRAKT

A magyarországi protestáns egyházak sokáig egyetlen, nagy hatású bibliafordítással rendelkeztek: az 1590-ben kiadott Károli-Bibliával, amely 1908-ig számos kiadást és revíziót élt meg. Az 1950-es években a Magyar Bibliatársulat azonban úgy döntött, hogy egy újabb revízió helyett teljesen új fordítást készít, amely nem a formális megfeleltetés, hanem a „funkcionális ekvivalencia” (E. A. Nida) elveit figyelembe véve készül, s így a köznyelvhez is jobban igazodik. A fordítás 1975-ben jelent meg, majd 1990-ben egy első revízió esett át.

Ezt az ún. „protestáns újfordítású Bibliát” (ÚF) a Magyar Bibliatársulat 2009–2014 között egy második revízióknak vetette alá. Mértékében ez messze felülmúlta az előző revíziót, hiszen az Ószövetség esetében a bibliai versek 55%-át érintette – a skála a központozás megváltoztatásától a stiláris alapú javításokon, a szerkesztői egyenetlenségek megszüntetésén, új keresztthivatkozások és lábjegyzetek beillesztésén és hebraizmusok kiiktatásán át egészen az új szövegkritikai vagy exegetikai döntésekig terjedt.

A tanulmány az így előállt „Revideált újfordítású Biblia” (RÚF – 2014) és a kortárs magyar köznyelv kapcsolatát vizsgálja. A szerző, aki a revízió során az ószövetségi munkabizottság vezetője volt, számos példával azt igyekszik bizonyítani, hogy a revízió eredményeként ez a bibliafordítás számos esetben hagyta maga mögött a formális megfeleltetés elvéből adódó fordítási megoldásokat, és közelített ezáltal nyelvezetében a magyar köznyelvhez.

I. VORGESCHICHTE: DIE KÁROLI-BIBEL UND IHRE REVISIONEN

Lange Zeit gab es in den protestantischen Kirchen von Ungarn nur eine Bibelübersetzung: die 1590 erschienene Károli-Bibel, die vom Bibelübersetzer Gáspár Károli und seinen Kollegen angefertigt wurde. Dies war die erste vollständige Bibelübersetzung ins Ungarische, deren Einfluss auf die Nationalliteratur und auf die ungarische Literatursprache mit dem der Lutherbibel verglichen werden kann.¹ Ihre Schöpfer hatten den reformatorischen Grundsatz im Sinn, dass das Wort Gottes jedem in verständlicher

¹ Zur Geschichte und Beschreibung der Übersetzung siehe Bottyán: *A magyar Biblia* (2009), 63–70, zu ihrer Bewertung siehe Kocsis: *Új fordítású protestáns Biblia* (2009), 72–73.

Form zugänglich sein sollte.² Doch die Übersetzung, die gleichzeitig für den liturgischen Gebrauch gedacht war, konnte von Anfang an eine gewisse Feierlichkeit gehabt haben,³ was teilweise auf die aus dem hebräischen und griechischen Original, sowie den lateinischen Zwischenübersetzungen übernommenen Strukturen, sowie auf die in das Ungarische früher nicht bekannten Phrasen, Gleichnisse und poetische Bilder zurückzuführen war.

Im Laufe der Jahrhunderte erfuhr diese Übersetzung bestimmte Überarbeitungen,⁴ die aber den Charakter und Wortlaut der Übersetzung kaum berührten. Kein Wunder also, dass sie sich mit ihren sich veralteten Verbformen und volkssprachlich gewordenen Wendungen allmählich weit vom aktuellen Stand der Alltagssprache entfernte.⁵ Die in 1908 abgeschlossene Revision hat in dieser Hinsicht nicht zu viel geholfen: Diese Version der „Károli-Bibel“ ist bis heute eine der beiden offiziellen Bibelübersetzungen der Reformierten Kirche in Ungarn.⁶

Die Ungarische Bibelgesellschaft beschloss 1970, eine völlig neue Übersetzung anzufertigen, und zwar auf der Grundlage der Prinzipien der „dynamischen Äquivalenz“ von Eugene A. Nida, anstatt ihre laufende Revision der Károli-Bibel zu Ende zu führen. So entstand die sogenannte „Neue Bibelübersetzung“ (NB), die erstmals 1975 veröffentlicht wurde.⁷ Die ungarischen protestantischen Kirchen haben sie als ihre offizielle Bibelübersetzung anerkannt.⁸

Diese Übersetzung brachte den ungarischen Bibeltext deutlich näher an den aktuellen Stand der Umgangssprache: Sie ersetzte veraltete Wörter und Wendungen, vermied ausgestorbene grammatikalische Formen („vala“, „-ván, -vén“) oder unterdrückte solche stark (so z. B. die Passivkonstruktionen) und eliminierte viele augenfällige Hebraismen. Am Ende entsprach diese Übersetzung zwar den Prinzipien der „dynamischen

² So Károli selbst im Vorwort seiner Bibelausgabe: „tiszta, igaz magyar szóval“ (durch klares und zuverlässiges ungarisches Wort), siehe dazu Vásárhelyi: *A Vizsolyi Biblia előjáróbeszéde* (2005), 39.

³ Siehe Pecsuk: *Az 1990-es Biblia revíziójának kérdései* (2011), 77.

⁴ Siehe Bottyán: *A magyar Biblia* (2009), 68, sowie Pecsuk: *Az 1990-es Biblia revíziójának kérdései* (2011), 74–75; Zsengellér: *Az 1908-as „Károli-Biblia“* (2014), 48–49.

⁵ Unter diesem Gesichtspunkt sind die Leitprinzipien der Revision von 1908 sehr aufschlussreich, siehe dazu Zsengellér: *Az 1908-as „Károli-Biblia“* (2014), 54–55, zum Adjektiv 'ódonyszerű' (altväterisch) als positive Kategorie siehe Zsengellér: zit. Werk, 55.

⁶ So die Entscheidung der Synode der Reformierten Kirche in Ungarn im Jahr 1977 und ihre Bestätigung 2014, Zsengellér: *Az 1908-as „Károli-Biblia“* (2014), 47.56–57, sowie Kustár: *Revideált Újfordítású Biblia* (2017), 21.

⁷ Zu ihrer Geschichte siehe Bottyán: *A magyar Biblia* (2009), 161–169; Kocsis: *Új fordítású protestáns Biblia* (2009), 74–81, sowie Karasszon: *Magyar Bibliatanács* (2014), I–XIII. Zu Nida's Übersetzungsprinzipien der „dynamischen Äquivalenz“ siehe Pecsuk: *A bibliafordítás elmélete, gyakorlata* (2020), 110–190, die Einstellung des Arbeitsausschusses dazu sowie zum Anspruch der liturgischen Brauchbarkeit (d. h. zur Bedarf eines guten Klangs) siehe Pecsuk: zit. Werk, 157–166, sowie Kocsis: zit. Werk, 79; Karasszon: zit. Werk, IV–V. und IX–X.

⁸ Siehe dazu Bottyán: *A magyar Biblia* (2009), 164–165.

/ funktionalen Äquivalenz“ doch nicht,⁹ aber sie konnte sich von der Tradition der formalen Entsprechung an vielen Stellen frei machen (so vor allem, aber nicht ausschließlich im Alten Testament) und sie war auch mit dynamischen Übersetzungslösungen kein Unbekannter (so vor allem, aber nicht ausschließlich im Neuen Testament).¹⁰ Ein klassisches Beispiel dafür ist aus dem Alten Testament, dass im hebräischen Ausdruck *rūm / hērīm qeren* das Wort *qeren* 'Horn' an den erforderlichen Stellen im übertragenen Sinne als 'Stärke, Macht' übersetzt wurde (z.B. 1 Sam 2, 1. 10). Angesichts der liturgischen Brauchbarkeit zielten die Übersetzer auf „das gehobene Niveau der ungarischen Umgangssprache“, mussten jedoch die Károli-Bibel (1908) bei bekannten Passagen und Formulierungen mit berücksichtigen.¹¹ Diese beiden Forderungen führten dazu, dass die neue Übersetzung zwar in einer „schönen Literatursprache“, aber doch „nicht in der Sprache der Straße“ angefertigt wurde.¹²

Die erste Überarbeitung dieser Übersetzung wurde 1990 veröffentlicht.¹³ Die Arbeit basierte im Wesentlichen auf der Auswertung von mehr als 1.300 Verbesserungsvorschlägen der Bibelleser.¹⁴ Die Gesamtzahl der Änderungen kann nicht als signifikant bezeichnet werden, innerhalb des Alten Testaments betraf sie beispielsweise weniger als 5% der Bibelverse (1090 Verse, 4,7%).¹⁵ Diese Revision verstärkte nur teilweise den eigenen, freieren Charakter der Neuen Bibelübersetzung. Ein erheblicher Teil der Änderungen bestand nämlich darin, auf die Károli-Bibel zurückzukommen und die von den Lesern als übertrieben empfundenen „dynamischen“ und umgangssprachlichen Lösungen zu reduzieren. Dies führte zum Ergebnis, dass im Großen und Ganzen, zumindest im Hinblick auf das Alte Testament, „die revidierte Neue Bibelübersetzung von 1990 etwas näher zum »alten Károli« empfunden werden kann als ihr Vorgänger, die Neue Übersetzung von 1975.“¹⁶

⁹ So Ottó Pecsuk anhand der zehn, von Nida als „Prüfsteine“ der dynamischen Äquivalenz bestimmten Schlüsseltexte, siehe Pecsuk: *A bibliafordítás elmélete, gyakorlat* (2020), 158–166, zusammenfassend 164–166. Zum Übergang von „dynamischer“ Äquivalenz zur Konzept der „funktionalen“ Äquivalenz bei Nida's Theorie siehe Pecsuk: zit. Werk, 185–190.

¹⁰ So zusammenfassen auch Pecsuk: *Az 1990-es Biblia revíziójának kérdései* (2011), 80–81; ders.: *Revideált új fordítású Biblia* (2014), 70.

¹¹ Siehe Bottyán: *A magyar Biblia* (2009), 163.

¹² So Karasszon: *Magyar Bibliatanács* (2014), V.VII.

¹³ Zur Historie der Revision und zur Beschreibung ihrer Ergebnisse siehe Tarr: *Revideált új fordítású Biblia* (2009), 157–161; Kustár: *Az újfordítású Biblia (1975) revíziója (1990)* (2001), 235–241; ders.: *Károli-Biblia* (2007), 209–220, sowie Pecsuk: *Az 1990-es Biblia revíziójának kérdései* (2011), 72–81; ders.: *1990-es revízió* (2014), 125–132.

¹⁴ Karasszon: *Magyar Bibliatanács* (2014), V; Pecsuk: *1990-es revízió* (2014), 125–132.

¹⁵ Kustár: *Az újfordítású Biblia (1975) revíziója (1990)* (2001), 236.

¹⁶ So anhand der Analyse der 584 Änderungen der Bücher Genesis – Ruth Kustár: *Károli-Biblia* (2007), 219–220, zur Zitat siehe Kustár: zit. Werk, 219.

2. DIE REVIDIERTE NEUE BIBELÜBERSETZUNG (RNB, 2014)

Die Neue Bibelübersetzung (1975) wurde zwischen 2009 und 2014 einer zweiten Revision unterzogen. Der Umfang dieser Überarbeitung übertraf den vorherigen bei weitem, da sie z.B. innerhalb des Alten Testaments 55% der Bibelverse betraf – die Skala reichte von Änderung der Zeichensetzung über stilistische Korrekturen, Beseitigung redaktioneller Inkonsistenzen, Einfügen neuer Querverweise und Fußnoten sowie von Eliminierung von Hebraismen bis hin zu neuen textkritischen oder exegetischen Entscheidungen.¹⁷

Es ist wichtig zu betonen, dass die Revision sich auch diesmal theoretisch aus der Berücksichtigung der eingegangenen Leserkommentare bestand. Im Jahre 2005 wandte sich die Ungarische Bibelgesellschaft mit einem Aufruf an die Öffentlichkeit, in welchem sie Bibelexperten, die breiteren bibellesenden Schichten der Mitgliedskirchen sowie „alle bibelliebenden Mitglieder der Gesellschaft“ aufforderte, Vorschläge zur Verbesserung des Bibeltextes der Neuen Bibelübersetzung zu machen. Die Bemerkungen konnten bis Ende 2008 per Brief, E-Mail oder über die Online Plattform der Neuen Bibelübersetzung eingereicht werden.¹⁸ Von den 23.028 Versen des Alten Testaments erhielten 13.325 Verse eine oder mehrere Änderungsvorschläge, was 58% der Bibelverse ausmacht; zu der ganzen Bibel sind etwa 20 000 Vorschläge eingekommen.¹⁹ Und obwohl der Arbeitsausschuss Altes Testament am Ende kaum 5% der eingeschickten Vorschläge ohne irgendeine Änderung akzeptierte,²⁰ lenkten die große Zahl und Art der Vorschläge den Arbeitsausschuss schon in sich zu funktionalen Übersetzungslösungen und zur Annäherung zur Umgangssprache.

Ich selbst war als Leiter des Arbeitsausschusses Altes Testament in der Revision beteiligt – erlauben Sie mir daher, mich bei der Darstellung der Revision grundsätzlich auf die Modifikationen im Alten Testament zu konzentrieren; im Hinblick auf das Neue Testament empfehle ich die Schriften meines Neutestamentler Kollegen, dr. Ottó Pecsuk, des Generalsekretärs der Ungarischen Bibelgesellschaft dem Hochwürdigem Publikum.²¹

¹⁷ Zur Geschichte der Revision und ihren Auswirkungen auf das Alte Testament siehe Kustár: *Revideált Újfordítású Biblia* (2017), zu ihren Prinzipien siehe auch Pecsuk: *Az 1990-es Biblia revíziójának kérdései* (2011), 72–81.

¹⁸ Kustár: *Revideált Újfordítású Biblia* (2017), 17–18.

¹⁹ Kustár: *Revideált Újfordítású Biblia* (2017), 29–30; Pecsuk: *Az 1990-es Biblia revíziójának kérdései* (2011), 78. Die Mehrheit der Vorschläge stammte von „30–40 begeisterten Bibelleser“, siehe Pecsuk: *Revideált új fordítású Biblia* (2014), 69.

²⁰ Kustár: *Revideált Újfordítású Biblia* (2017), 30–31.

²¹ Siehe dazu die Bibliographie dieses Aufsatzes.

Der Arbeitsausschuss Altes Testament hielt am Grundsatz fest, dass eine Revision die grundlegenden Merkmale der Übersetzung zu respektieren hat, und deshalb ihre Änderungen den Charakter der Originalübersetzung stärken und nicht schwächen sollen. Dies entsprach den Anforderungen des Grundsatzdokuments („Elvi dokumentum“), das die prinzipielle Grundlage der Revision bildete und in dem es hieß: „Wir möchten die grundlegenden Entscheidungen der Neuen Bibelübersetzung von 1990 in der Textkritik und in der Übersetzung, sowie die Einteilung des Bibeltextes und seinen Anspruch an ein erhabenes umgangssprachliches Niveau von heute bewahren.“ Im Grundsatzdokument wurden außerdem folgende Ziele festgehalten: „Die geplanten Änderungen betreffen: [...] verwirrend archaische / altmodische Ausdrücke, [...] verwirrende Hebraismen / Greekismen / Latinismen oder andere Einflüsse, die nicht aus der ungarischen Sprache stammen. Insbesondere im letzteren Fall, aber in allen unsicheren Fällen, müssen »gute ungarische« Sprachlösungen Vorrang haben.“²²

Wir versuchten daher, wo immer möglich, uns von allzu formaler Wiedergabe des Originaltextes zu lösen und den Text in Richtung einer freieren Übersetzung zu modifizieren, die besser zur Umgangssprache passt.²³ Die Neue Bibelübersetzung erntete von Anfang an viel Kritik hinsichtlich des guten Klangs, gerade wegen des Vergleichs mit der Károli-Bibel. Aus diesem Grund haben wir versucht, den zur Vorlesung bestimmten literarischen Charakter des Textes nicht zu verändern, gar durch kleine Eingriffe weiter zu verbessern.²⁴ Im Gegensatz zu Hunderten von eingegangenen Vorschlägen haben wir jedoch jene stilistischen Paraphrasen vermieden, die eine Kürzung des hebräischen Originals bedeutet hätten und so bei Lesern, die auch mit der Károli-Bibel vertraut sind, unnötige Zweifel an der Zuverlässigkeit der Übersetzung hätten wecken können.

Eine rein formale oder rein funktionale Übersetzung gibt es in der Praxis nicht. Diese beiden Kategorien stellen vielmehr die beiden Endpunkte einer Skala dar, und jede Übersetzung liegt irgendwo zwischen diesen beiden Endpunkten und zeigt einen bestimmten Anteil an Übersetzungslösungen der einen und der anderen Art. Insgesamt können wir sagen, dass die Revidierte Neue Bibelübersetzung von 2014 grundsätzlich eine formale Übersetzung blieb,²⁵ das Alte Testament sich jedoch weiter in Richtung funktionaler Äquivalenz bewegte und sich damit stärker an die Umgangssprache an-

²² Kustár: *Revideált Újfordítású Biblia* (2017), 24. Zur Funktion eines solchen Dokumentes siehe Pecsuk: *Az 1990-es Biblia revíziójának kérdései* (2011), 78–80.

²³ Anerkennend äußert sich über die Revision aus diesem Hinsicht Pecsuk: *A bibliafordítás elmélete, gyakorlata* (2020), 165. Er betont hier allerdings zurecht, dass die Übersetzung auch nach dieser Überarbeitung formal und aus der Sicht der Nida-Prinzipien „eklektisch“ geblieben ist.

²⁴ Pecsuk: *Az 1990-es Biblia revíziójának kérdései* (2011), 77.

²⁵ Siehe wiederum Pecsuk: *A bibliafordítás elmélete, gyakorlata* (2020), 165–166.

passte.²⁶ Im Folgenden möchte ich versuchen, diesen meinen Lehrsatz mit einigen Beispielen zu beweisen.

3. DIE REVISION UND DIE UMGANGSSPRACHE

3.1. TRANSLITERATION GEOGRAFISCHER NAMEN

Der Verfahren der Neuen Bibelübersetzung schwankte in der Schreibweise der Namen der Regionaleinheiten. Hier waren die etwas altmodisch klingende Genitivformen 'Nebó hegye' (Berg von Nebo), 'Párán hegye' (Berg von Paran), 'Móáb síksága' (Wüste von Moab) usw. in der Mehrzahl, aber öfters kam auch die von der ungarischen Rechtschreibung bevorzugte Bindestrichform vor, siehe 'Abárim-hegy' (Berg Abarim), 'Baalá-hegy' (Berg Baala), 'Calmón-hegy' (Berg Zalmon). Bei der Revision haben wir die Schreibweise in den meisten Fällen auf die Bindestrichform umgestellt.

3.2. BESEITIGUNG VERALTET GEWORDENER WÖRTER UND PHRASEN

Heute klingen viele Ausdrücke der Neuen Bibelübersetzung altmodisch oder volkstümlich. So wurde das Wort 'mondotta' (sagte) durch die moderne Form 'mondta' ersetzt,²⁷ oder das Wort 'néne' (Tantchen) mit 'nővér, lánytestvér' (Schwester) ausgetauscht. Veraltet ist auch die Form 'atyafi, atyámfia, atyádfia' (Blutsverwandter, Vetter), die je nach Kontext einfach 'testvér' (Bruder), 'embertárs' (Mitmensch), bzw. 'rokon' (Verwandter) oder 'honfitárs' (Landsmann) bedeutet. Zur Kategorie des störenden Archaismus zählt z.B. die Verwendung des Verbs 'megcsal' (betrügen) im Sinne von 'rászed' (überlisten) oder 'csalás által megkárosít' (durch Betrug Schaden zufügen) (z.B. Jos 9,11), denn die Umgangssprache verwendet das Verb heute ausschließlich im Sinne der sexuellen Untreue. Die Neue Bibelübersetzung verwendete ein interessantes Verfahren bei der Wiedergabe des hebräischen Partizips *nōrā*: Handelt es sich um von Menschen erregter Angst, dann bringt sie die heute gebräuchliche Form 'félelmetes' (schrecklich), wenn sich das Adjektiv jedoch auf Gott oder auf seine Taten bezieht, bietet sie die veraltete und solemn klingende Form 'félelmes' (etwa: furchterregend) (z.B. 1Mos 28,17). Diese Dualität deutet auf die Schaffung einer „heiligen kanaanitischen Sprache“ hin – die durch die Revisoren in keiner Weise zu akzeptieren war.

²⁶ Daher ordne ich diese Überarbeitung zwischen den beiden Typen der Revisionen, die von Pecsuk klassifiziert wurden: 3.b – Revision mit einem funktionalen Ansatz von Übersetzungen, die mit der Methode der formalen Äquivalenz erstellt wurden, sowie 3.c – aktuelle Revisionen älterer Übersetzungen aus den 60er und 70er Jahren, deren Autoren der vielen, inzwischen anerkannten Schwierigkeiten der formalen Äquivalenz bereits bewusst sind. Siehe Pecsuk: *Az 1990-es Biblia revíziójának kérdései* (2011), 73–74, der selber allerdings die Revision 2014 unter die Kategorie 3.c unterordnete, siehe Pecsuk: zit. Werk, 74.

²⁷ Ähnlich kamen die folgenden alten Verbformen in der Neuen Bibelübersetzung noch vor: 'szólani' anstatt der heutigen 'szólni', 'állanak' anstatt der heutigen 'állnak'.

NB (1975, 1990)	RNB (2014)
'mondotta' (sagte)	'mondta' (sagte)
'néne' (Tantchen)	'nővér, lánytestvér' (Schwester)
'atyafi, atyámfia, atyádfia' (Blutsverwandter, Vetter)	'testvér' (Bruder), 'embertárs' (Mitmensch), bzw. 'rokon' (Verwandter) oder 'honfitárs' (Landsmann)
'megcsal' (betrügen)	'rászed' (überlisten); 'csalás által megkárosít' (durch Betrug Schaden zufügen)

Zu den meisten Beispielen dieser Kategorie lässt sich sagen, dass die Neue Bibelübersetzung das gegebene hebräische Wort oder Phrase nicht konsequent mit einem alten oder volkstümlichen Ausdruck wiedergab, sondern dafür an anderen Stellen eine andere, nicht zu beanstandende Lösung gefunden hat. Daher wurden diese Fälle größtenteils mit Vokabeln geheilt, die aus der Neuen Bibelübersetzung selbst übernommen wurden, wodurch auch die interne Konsistenz der Übersetzung gestärkt wurde.

3.3. STILISTISCHE KORREKTUREN

Die meisten Korrekturen der Revision 2014 fallen in diese Kategorie, es wäre jedoch ziemlich schwierig, sie zu gruppieren. Dabei reichte die Skala von der Änderung der Zeichensetzung über das Hinzufügen oder Streichen eines Artikels bis hin zur Neuordnung der Wortstellung, dem Ersatz durch ein passenderes Synonym und bei poetischen Texten bis hin zu rhythmischen Änderungen. Schauen wir uns einige Beispiele dieser Kategorie an!

Könige 'egyesülnek' (vereinigen sich) im Ungarischen nicht, sondern nur Königreiche oder ihre Heere: Vielmehr 'összefognak' (schließen sie sich zusammen) gegen einen gemeinsamen Feind (Jos 11,5), und wir sagen heute nicht mehr, dass sie ein Land einander 'elosztanak' (ausgeben), sondern nur, dass sie es 'felosztanak' (verteilen) (Jos 13,7, so die NB selbst in Jos 13,8). Es gibt 'üres hencegés' (leeres Prahlern), aber normalerweise sagen wir nicht, dass jemand ein 'üres hencegő' (ein leerer Prahler) sei (Jes 16,6). Es ist ein stilistischer Fehler, das Wort 'nyögdécsel' (sanftes Stöhnen ausgeben) im Zusammenhang mit einer Person in Schwierigkeiten zu verwenden (Jes 59,11), da dieses Verb im Ungarischen normalerweise im Zusammenhang mit einem glücklichen Paar oder einem wohlgenährten Baby verwendet wird: Über eine leidende Person sagen wir eher 'nyög, nyöszörög' (stöhnen, wimmern).²⁸ Die Verwendung des Wortes 'víztartó' (Wasserbehälter) in Jer 2,13 ist geradezu irreführend, da sie uns aufgrund der Wörter 'olajtartó' (Ölbehälter), 'szappantartó' (Seifenbehälter) oder 'szen-

²⁸ Siehe die Neue Bibelübersetzung selbst in Jes 38,14 und Nah 2,8, die als Parallelen zu Jes 59,11 (!) aufgeführt wurden, sowie (ohne das Taubengleichnis) an vielen anderen Stellen.

teltvíz-tartó' (Weihwasserbehälter) usw. automatisch auf irgendeines Gefäß assoziieren läßt. An dieser Stelle meint das Hebräische aber eine 'ciszterna' (Zisterne) – dieses Wort ist zwar im Ungarischen ein Lehnwort, ist aber z.B. in der ungarischen katholischen Bibelübersetzung (Neovulgáta, 2003) an dieser Stelle vorhanden.

Bei einigen Stilfehlern handelt es sich eigentlich um Hebraismen, die darauf zurückzuführen sind, dass die Neue Bibelübersetzung unabhängig vom Kontext auf der gleichen Übersetzung eines bestimmten Wortes besteht oder hebräische Wortkombinationen wörtlich/formal wiedergibt. Im Ungarischen etwa ist die Wendung 'lázás félelem' (fiebriges Schrecken) in Jer 15,8 überraschend, da wir das Adjektiv 'lázás' (fiebrig) nicht mit Angst assoziieren, da es eher eine positive Ladung hat, siehe z.B. 'lázás készülődés' (fieberhafte Vorbereitung) oder 'lázás izgalom' (fieberhafte Erregung). Der Stilfehler entstand hier durch die formale Übersetzung der Wörter 'ir ūb'hālōt (Glut und Schrecken). Die Verbindung der beiden Substantive ist eigentlich als ein emotionales Trauma und die psychosomatische Reaktion darauf zu verstehen. Dies wurde bei der Revision mit seiner funktionalen Äquivalent als folgendes zurückgegeben: 'a félelemtől hideglelést (hozok rájuk)' (Schüttelfrost vor Angst).

NB (1975, 1990)	RNB (2014)
Könige 'egyesülnek' (vereinigen sich)	'összefognak' (schließen sie sich zusammen)
sie 'elosztanak' (ausgeben) ein Land	'felosztanak' (verteilen)
„üres hengegő“ (ein leerer Prahler)	'hazugságokkal hengegő' (mit Lügen prahlender)
'víztartó' (Wasserbehälter)	'ciszterna' (Zisterne)
'lázás félelem' (fiebriges Schrecken)	'a félelemtől hideglelés' (Schüttelfrost vor Angst)

3.4. ELIMINIERUNG VON HEBRAISMEN

Insgesamt kann die Neue Bibelübersetzung im Vergleich zu der Károli-Bibel durchaus als eine Übersetzung betrachtet werden, in der deutlich weniger Hebraismen zu erkennen sind als in der Károli-Bibel; aber auch in diesem Bereich gab es etliches zu verbessern.

Ein klassischer Hebraismus, der in vielen Variationen wiederkehrt, ist z.B. eine Variante der *figura etymologica*: wenn das Hebräisch ein Verb mit einem aus demselben Verb gebildeten Nomen als Objekt verbindet. So heißt es im Hebräischen zum Beispiel *zbb zabab* – aber die Übersetzung dessen mit 'áldozatot áldozni' (ein Opfer opfern) ist natürlich ein Hebraismus (3Mos17,5), der entsprechende ungarische Ausdruck lautet nämlich 'áldozatot bemutatni' (ein Opfer darbringen). Derselbe Hebrais-

mus steckt hinter den folgenden Übersetzungen: 'álmot álmodni' (einen Traum träumen, 1Mos 37,5), 'parancsot parancsolni' (einen Befehl befehlen, Richt 3,4), 'könyörgést könyörögni' (einen Flehen anflehen, 1Kön 9,3), 'imádságot imádkozni' (ein Gebet beten, 1Kön 8,28f.); 'tanácsot tanácsolni' (einen Rat beraten, 1Kön 12,8), 'bosszantással bosszantani' (mit Ärger ärgern, 1Kön 15,30), 'gondolatot gondolni' (einen Gedanke denken, Jer 49,20), 'félelemmel félni' (sich mit Furcht fürchten, Jon 1,16) usw. Bei der Revision haben wir diese Formulierungen mit ihren umgangssprachlichen Entsprechungen ersetzt.

Es kommt auch relativ häufig vor, dass die Bedeutung eines Verbs im Hebräischen durch ein untergeordnetes Substantiv gefärbt wird. Ein Beispiel dafür kann hier das Verb *jqc* 'felébredni' (aufwachen) sein. In 1Mos 9,24 wurde dieses Wort um die Substantivstruktur *mijjajin* 'borból/mámorból' (vom Wein/Rausch) erweitert. Diese Konstruktion wurde in der Károli-Bibel als 'felébred a mámorból' (erwachen aus dem Rausch) zurückgegeben. Doch diese Übersetzung ist ein Hebraismus, denn die Bedeutung der beiden Wörter zusammen einfach 'kijózanodik' (sich ernüchtern) ist. Dadurch, dass die Neue Bibelübersetzung das Verb *jqc* mit dem Verb 'kijózanodik' (sich ernüchtern, ausnüchtern) wiedergibt, aber auch das Wort *mijjānō* als 'mámorából' (aus seinem Rausch) übersetzt, beharrt sie unnötig auf der formalen Entsprechung und bringt so einen neuen Hebraismus hervor.

Ebenso ist die tautologische Übersetzung der Phrase *qārā* 'bešem' 'a nevéröl elnevezni' (nach seinem Namen benennen) in Jes 43,7 in der Neuen Bibelübersetzung ein Hebraismus, denn das Verb *qārā* 'kiált; hív' (schreien; rufen) erhält die Bedeutung 'elnevez' (benennen, benamen) erst dann, wenn es mit dem Nomen *šem* / *bešem* ergänzt wird. Die korrekte Übersetzung des Ausdrucks lautet daher einfach: 'róla elnevez' (nach ihm benennen), so die Neue Bibelübersetzung selbst in den zu Jes 43,7 als Parallele aufgeführten Stellen Jer 14,9 und 15,16.

Die Neue Bibelübersetzung gab das Hebräische wörtlich zurück und schaffte so Hebraismen, z.B. auch in den folgenden Fällen. Das Wort *šē'ār* bedeutet im Hebräischen 'szőr' (Haar, Behaarung), bestimmt also nicht (wie im Deutschen), ob dieses Haar am Kopf oder an anderen Teilen des Körpers zu finden ist. Doch das Ungarische besitzt zwei differente Wörter darauf: das erste heißt 'haj', die zweite 'szőr'. Im Hebräischen heißt deshalb 'haj' (Kopfhaar) *šē'ār r'ōš*, was wörtlich 'a fej szőre' (Haar des Kopfes) bedeutet. Daher sollte dieser Genitiv-Konstruktion in Richt 16,22 nicht mit 'fején a haj' (das Haar an seinem Kopf), sondern einfach als 'a haja' (seine Haare) übersetzt werden. In Richt 1,6f. heißt es im Hebräischen wörtlich: „die großen Finger seiner Hände“, was in der Neuen Bibelübersetzung als 'keze hüvelykujjai' (die Daumen seiner Hände) wiedergegeben wird. In dieser Übersetzung steckt sich wiederum ein Hebraismus. Die Wiedergabe des Wortes 'keze' (seine Hände) ist nämlich überflüssig, da im Ungarischen das Wort 'hüvelykujj' (wie im Deutschen der Daumen) immer den größten Finger an der Hand, aber nie eine Zehe am Fuß bezeichnet – es genügt also

hier zu sagen: 'a hüvelykujjait' (seine Daumen). Auch der Ausdruck 'a fazekas korsója' (Krug des Töpfers) stammt wörtlich aus dem Hebräischen (z.B. Jes 30,14), was natürlich nicht bedeutet: 'a fazekas birtokában lévő korsó' (der Krug im Besitz des Töpfers), sondern 'fazekas által készített korsó' (ein Krug vom Töpfer gemacht), kurz und gut also 'agyagkorsó' (Tonkrug) heißt.

NB (1975, 1990)	RNB (2014)
'áldozatot áldozni' (ein Opfer opfern)	'áldozatot bemutatni' (ein Opfer darbringen)
'álmot álmodni' (einen Traum träumen)	'álmot látni, van egy álma' (einen Traum haben)
'könyörgést könyörögni' (einen Flehen flehen)	'könyörgést elé tár' (einen Flehen vorbringen)
'az ő nevéől neveznek el' (nach seinem Namen benennen)	'róla neveznek el' (nach ihm benennen)
'keze hüvelykujjai' (die Daumen seiner Hände)	'a hüvelykujjait' (seine Daumen)
'a fazekas korsója' (Krug des Töpfers)	'agyagkorsó' (Tonkrug)

All diese Hebraismen wurden aus dem Text der Neuen Bibelübersetzung durch die Revision 2014 eliminiert.

4. ZUSAMMENFASSUNG

Wie die oben genannten Daten und Beispiele zeigen, war die Revision von 2014 in Umfang und Tiefe ungleich größer als die Revision von 1990 – und vielleicht wesentlich größer als das, was der Arbeitsausschuss in der Planungsphase beabsichtigt oder erhofft hatte. Ob dieser große Umfang an Änderungen der protestantischen Neuen Bibelübersetzung zugunste kam, kann anhand dieses kurzen Vortrages kaum beurteilt werden – so ermutige ich alle meine Lieben Zuhörern zur Lektüre dieser Übersetzung, um ein eigenes Urteil davon zu bekommen.

Den Vorwurf der Voreingenommenheit riskierend, bin ich der Meinung, dass die Revision 2014 zu den gewählten Übersetzungsprinzipien der protestantischen Neuen Bibelübersetzung 1975 treu geblieben ist, wobei ihre stilistischen Merkmale sowie ihr für dynamische Übersetzungslösungen offenes, aber grundsätzlich formales Charakter unverändert blieb. Der überarbeitete Text blieb der Text der Neuen Bibelübersetzung und bewahrte ihren Wert und ihre Schönheit. Die Änderungen, die in der Übersetzung des Alten Testaments vorgenommen wurden, haben zu einem inhaltlich präziseren, kohärenteren und sprachlich moderneren Bibeltext geführt, die zur heutigen Umgangssprache des Ungarischen einen Schritt näher kam.

LITERATURVERZEICHNIS

- Bottyán J.: *A magyar Biblia évszázadai*, 2., átdolgozott kiadás, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009.
- Karasszon I.: *A Magyar Bibliatanács 1975-ben megjelent új bibliafordítása*, in: Fabiny T. – Pecsuk O. – Zsengellér J.: *Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon*, Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány, 2014, Függelék: I–XIII.
- Kocsis E.: *Megjelent az új fordítású protestáns Biblia (1975)*, in: Református Egyház 27 (1975/2), 265–267, idézve az alábbi utóközlés alapján: Pecsuk O. (szerk.): *A Magyar Bibliatársulat harvan éve*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 72–81.
- Kustár Z.: *Az újfordítású Biblia (1975) revíziója (1990) ószövetségi részének eredményei*, in: *Theologiai Szemle* 43 (2001/4), 235–241.
- Kustár Z.: *Az 1975-ös Újfordítású Biblia és revideált változatának (1990) viszonya az 1908-as kiadású Károli-Biblia fényében*, in: Geréb Zs. (szerk.): *Isteni megszólítás ... emberi válasz. Jubileumi tanulmánykötet Eszenyeiné dr. Széles Mária professzor asszony tiszteletére*, Oradea, Partium Kiadó, 2007, 209–220.
- Kustár Z.: *A Protestáns Revideált Újfordítású Biblia (RÚF 2014) ószövetségi részében végzett módosítások: Elvek, eredmények, tartalmi indoklások (DÓTTF 7)*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2017.
- Pecsuk O.: *Az 1975-ben megjelent új fordítású protestáns Biblia 1990-es revíziója*, in: Fabiny T. – Pecsuk O. – Zsengellér J. (szerk.): *Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon*, Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány, 2014, 125–132.
- Pecsuk O.: *Az 1975-ös protestáns új fordítás 2014-es revíziója*, in: Fabiny T. – Pecsuk O. – Zsengellér J. (szerk.): *Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon*, Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány, 2014, 133–139.
- Pecsuk O.: *Az 1990-es protestáns új fordítású Biblia revíziójának elmélete és gyakorlata*, in: *Magyar Terminológia* 4 (2011), 72–81.
- Pecsuk O.: *Megjelent a revideált új fordítású Biblia*, in: *Theologiai Szemle* 57 (2014/2), 68–71.
- Pecsuk O.: *Pontos. Természetes. Érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai*, Budapest, Magyar Bibliatársulat, 2020.
- P. Vásárhelyi J.: *A Vizsolyi Biblia előjáróbeszéde mint vitairat*, in: Heltai J. – Tasi R. (szerk.): „Tenger az igaz hitrül való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne...” Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról, Miskolc, Miskolci Egyetem, 2005, 33–41.
- Tarr K.: *Beszámoló az Új fordítású Biblia revíziójáról és a Vizsolyi Biblia 400. évfordulójára megjelent revideált új fordítású Biblia munkálatairól*, in: *Theologiai Szemle* 39 (1991), 57–58, idézve az alábbi utóközlés alapján: Pecsuk O. (szerk.): *A Magyar Bibliatársulat harvan éve*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 157–161.
- Zsengellér J.: *Az 1908-as „Károli-Biblia”*, in: Fabiny T. – Pecsuk O. – Zsengellér J. (szerk.): *Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon*, Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány, 2014, 47–57.

PECSUK Ottó

A MISSZIÓI BIBLIAFORDÍTÁS: GOOD NEWS BIBLE*

ABSTRACT

In 1976, almost 50 years ago, the American Bible Society published the Good News Bible. Since then, many English translations of the Bible have been published, and therefore the GNB has been somewhat relegated to the background, even though it is still a very valuable Bible translation, whose translational solutions have been used by many later versions. What made the GNB special was that it represented the Bible translation principles of Eugene A. Nida. Later, under the auspices of the Bible societies, a number of vernacular Bible translations were published, whose exegetical and translational solutions were inspired by the GNB. Therefore, it had a huge missionary impact. GNB distinguished itself from its immediate predecessor, the British New English Bible (1970) by refraining from controversial or revolutionary textual criticism and exegetical decisions, but at the same time it followed and sometimes even outdid the NEB in its dynamic solutions. However, the translational solutions of the GNB were made a real success by the NIV, which adopted the dynamic linguistic and exegetical solutions, but combined them with the traditional language of the popular King James Bible.

A GOOD NEWS BIBLE MEGSZÜLETÉSE

A GNB Újszövetség-fordítása nagyrészt Robert G. Bratcher¹ munkája, aki misszionárius szülők gyermekeként nőtt fel Brazíliában, gyakorlatilag kétnyelvűként, ott is végezte teológiai tanulmányait, majd az Egyesült Államokban doktorált Újszövetségből, és bibliai görögöt tanított évekig. Brazíliai kötődését azonban megtartotta, és részt vett a portugál nyelven történelmi jelentőségű d'Almeida-fordítás brazil revíziójában. Bratcher E. A. Nida, az Amerikai Bibliatársulat bibliafordítói munkájának koordinátora kérte fel az új angol nyelvű bibliafordítás elkészítésére, amelynek döntő szerepet szántak az angol nyelvű bibliatársulatok missziói munkájában. Bratcher munkáját a GNB Újszövetség-fordításában sokan segítették: külsős szakemberek, mint Howard

* Az írás nagyban épít a szerző habilitációs dolgozatának 4.4. fejezetére (136–146. oldalak). Pecsuk Ottó: *Pontos. Természetes. Érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2020.

¹ John Thomas Bratcher baptista misszionárius fiaként született Brazíliában, 1949 és 1956 között a Rio de Janeiroi Baptista Teológiai Szemináriumban tanított. A GNB miatt vitába keveredett a Southern Baptist Foreign Mission Board konzervatív tagjaival, és lemondott a tagságáról.

Kee professzor és az Amerikai Bibliatársulat Fordítói Bizottságának munkatársai. Az Újszövetség megjelentetését követően Bratcher szerepe nem csökkent: az ószövetségi fordítóbizottság² elnökeként felügyelte a teljes Biblia elkészítését. A GNB előszava³ szerint olyan fordításról van szó, amely igyekszik világosan és pontosan visszaadni az eredeti szövegek jelentését olyan megfogalmazásban és formákban, amelyek általánosan elfogadottak az angol nyelvet kommunikációs eszközként használó emberek között. Ez a fordítás nem követi a történelmi angol bibliafordítások hagyományos nyelvezetét és stílusát. Ehelyett arra törekszik, hogy a bibliai szövegek tartalmát és jelentését megszo- kott, mindennapi és természetes angolsággal tolmácsolja.

A fordítók bevezetőjükben⁴ világosan kifejtik a GNB mögötti fordítói elveket, amelyek tulajdonképpen Nida dinamikus ekvivalencia elméletének egyszerűsített megvalósításaként értelmezhetők. A felvázolt gyakorlati eljárások azonban nem különböznek semmiben azoktól a lépésektől, amelyeket egy megbízható tudományos háttérrel rendelkező bibliafordításnak követnie kell. Ami megkülönbözteti a GNB-t a többi fordítástól, az a fáradhatatlan törekvés az „értelmes” fordítás elérésére. Minden fordítói protokoll végső céljának ez tekinthető.

1. Az Ószövetség fordításában a maszoréta szöveget követték (az 1977-es Biblia Hebraica Stuttgartensia alapján). Ha szükséges volt, a mássalhangzós szöveget eltérő módon osztották szavakra, központoszták vagy látták el magánhangzókkal. Máskor a *qere* olvasatot követték a főszövegben hozott *ktiv* helyett, illetve kiválasztottak egyetlen olvasatot a variánsok közül. Ha a héber szöveg ezekkel az engedményekkel sem bizonyult értelmezhetőnek, a régi fordításokat követték (görög, szír, latin), és csak legvégső esetben követtek egy valószínűsíthető jelentést kínáló konjektúrát. Ez a leírás szövegkritikai fontossági sorrendet jelöl, és láthatjuk, hogy a döntéshozatali folyamat logikailag következetesen halad egy értelmes és a kontextusba illeszkedő jelentés elérése felé.
2. Az Újszövetség esetében az alapszöveg az 1975-ös harmadik kiadású *The Greek New Testament* volt, de néhány esetben eltérő olvasatokat is követtek.
3. A fordítás elsődleges célja a héber-arám-görög alapszöveg hűséges fordítása volt. Ennek elérése érdekében az első lépés az alapszöveg jelentésének meghatározása volt, a második pedig ennek a felismert jelentésnek a visszaadása olyan módon és formában, ami könnyen érthető az olvasók számára.

² Az ószövetségi bizottság tagjai voltak Roger A. Bullard, Keith G. Grether, Barclay M. Newman, Heber F. Peacock, John A. Thompson és Brynmore F. Price (aki a brit angol nyelvű adaptációt készítette párhuzamosan). Egy kivételével a bizottság minden tagjának volt az akadémiai mellett missziói tapasztalata is. Ez garantálta, hogy a fordítás minden részletében „megértésre” törekedjék. Vö. Nida (1977), 48–51.

³ *Good News Bible* (1994), v.

⁴ I. m., vii–ix. A GNB fordítási elveiről és „brief”-jéről vö. még „The Good News Bible Translation Principles” (1977), 408–412.

4. A célközönség az angol anyanyelvűek mellett az angolt kommunikációs nyelvként (*English as a second language*) használó szélesebb olvasóréteg volt, ezért a fordításban kerültek a hagyományos kommunikációban nem szereplő kifejezések használatát, bár ennek érdekében nem állítottak fel mesterséges korlátokat, például nem maximálták a felhasználható szókincset.⁵ A cél egy természetes, világos, egyszerű és egyértelmű angol szöveg létrehozása volt.
5. A hűség a GNB fordítói számára nem jelentette a bibliai szöveg formájának megőrzését, de a Biblia kulturális és történeti környezetének megőrzését igen. Ez alól csak a pénzek, a súly-, hosszúság- vagy területmértékek, illetve a napszakok óráinak fordítása jelentett kivételt, amelyek esetében az olvasó számára értelmetlen lett volna meghagyni az eredeti mértékegységeket, még átszámítási táblázatokkal együtt is, hiszen a mai „ekvivalens” megtalálása olykor több faktor együttes figyelembevételével lehetséges csupán.⁶
6. A tulajdonnevek átírása minden bibliafordítás egyik legnehezebb feladata. A GNB fordítói a különböző írásmódokat egységesítették, és a leggyakrabban használt formát alkalmazták, ha bizonyos volt, hogy ugyanarról a személyről van szó (Jójakimot például hívják még Jekonjáhúnak és Konjáhúnak is Jeremiás könyvében, de a GNB mindenütt ugyanazt a nevet használja rá).

Az itt megfogalmazott fordítási elvekből és gyakorlatból is látható tehát, Nida milyen nagy hatást gyakorolt a GNB létrejöttére. Nem véletlen, hogy éppen maga Nida írta a kísérő kötetet (*Good News for Everyone, 1977*), tisztázva, hogy milyen jellemzői vannak az új fordításnak, és miben különbözik a korábbi angol bibliafordításoktól. Ezt a praktikus ismertető, népszerűsítő kötet a GNB szövege segítségével szemlélteti a dinamikus ekvivalencia elveit.

Nida abban látja a GNB újszerűségét, hogy

a) középutat foglal el a régebbi formális bibliafordítások és a 20. század első felében megjelent radikálisan egyszerűsített nyelvű, és ezért szükségképpen parafrázáló missziói bibliafordítások (pld. Basic English Bible, 1949, Phillips, 1958) között.

b) Megértésre és megértetésre törekszik. Ez azt is jelenti, hogy azokon a „problémás” helyeken (fordítói *crux*-ok), amelyeknél a régebbi bibliafordítások beismerték, hogy maguk sem értik a jelentést, és ezért értelmetlen formahű fordításban adták vissza a szö-

⁵ Ez utóbbi megjegyzés azért fontos, mert a kilencvenes években a nidai elvek mentén tovább „egyszerűsített” bibliafordításoknál (mint Groot Nieuws Bijbel, Traducción en lenguaje actual, Contemporary English Version vagy Basis Bibel) a fordítóknak szigorú szabályoknak kellett megfelelniük a felhasználható lexikális anyagot, illetve a mondatok hosszúságát illetően. (Lénart de Regt UBS fordítói konzultáns szóbeli közlése alapján.)

⁶ Az ókori pénzek mai átszámításánál nem lehet egységes kalkulációt alkalmazni. Sok esetben nem a kvantitatív érték, hanem a kvalitatív „vásárlóerő” adja a valódi jelentést: az ezüst *dénarion* hiába felelne meg ma csupán néhány száz forintnak, az Újszövetség korában mégis egy napi munkabér volt, vö. Mt 18,2.

veget, a GNB újszerű, de az egezetikai és fordítási szakirodalom többségi véleményét tükröző döntéseket hozott, ami *értelmes* jelentést adott, és a fordítási-értelmezési dilemmát jegyzetben jelezte az olvasóknak.

c) Olyan olvasókat segítő rövid bevezetésekkel és jegyzetekkel látja el a szöveget, amelyek addig ismeretlenek és szokatlanok volt a bibliafordításokban (kortörténeti, etnológiai és etimológiai jegyzetek), de ma már egy komolyabb bibliakiadás nem jelenhet meg ezek nélkül.

d) Elsőként alkalmazta következetesen a tudományos szövegkritika eredményeit azon az újszövetségi helyeken, amelyeket korábban minden bibliafordítás meghagyott a főszövegben hagyománytiszteletből. A GNB ezeket az olvasatokat a főszövegből kihagyta és a jegyzetekben helyezte el (pld. Mt 6,13 és 1Jn 5,7b–8a). A GNB fordítói az Ószövetségben is a korábbiaknál bátrabban hoztak meg olyan szövegkritikai döntéseket, amelyeket a maszoréta szöveg bizonytalansága tett szükségessé. Ilyenkor a LXX, a samaritanus Pentateuchos, a qumráni iratok olvasatai vagy éppen az egyértelmű kontextus javára döntöttek (pld. 1Móz 4,8; 48,15; 49,26; 1Sám 17,4; Hós 6,7).

Ha kategorizálni szeretnénk azokat a főbb fordítási eljárásokat, amelyekben a GNB szakított a korábbi bibliafordítási gyakorlattal, a következőket említhetjük:⁷

1. *költői (retorikai) kérdések.* Ezeknél ugyanazzal a dilemmával áll szemben a fordító, mint az ironia esetében. A szó szerinti fordítás nem mindig ad elég eszközt az olvasó kezébe, hogy helyesen értse, mire utal a szerző ezzel a retorikai eszközzel. A szó szerinti fordítás helyett ezért a GNB alapvetően kétféle megoldással él: a) Lefordítja a kérdést, majd kiegészíti a kérdésben implicite elvárt válasszal (Gal 1,10 revKároli: „Mert most embereknek engedek-é, avagy az Istennek? Vagy embereknek igyekezem-é tetszeni?” GNB: „Úgy hangzik ez, mintha embereknek akarnék megfelelni? Semmiképpen sem! Egyedül Istennek akarok megfelelni!”). b) A kérdés helyett hangsúlyos állítást fordít (Zsid 1,5 revKároli: „Mert kinek mondotta valaha az angyalok közül: Én Fiam vagy te, én ma szültelek téged?” GNB: „Mert Isten sohasem mondta egyetlen angyalának sem: »A Fiam vagy, ma lettem Atyáddá«”).
2. *Metaforák.*⁸ A bibliai szövegben található metaforát lehetőség szerint a célnyelven is metaforával kell visszaadni, de csak akkor, ha létezik ekvivalens metafora. A legtöbb esetben azonban ez nem lehetséges, mert a forrásnyelvi metafora szó szerinti fordítása félreértéshez vagy értelmetlen megfogalmazáshoz vezethet.

⁷ A következőkben Doty (2007), 53–67 kategorizálását követjük. A formális fordítások régebbi gyakorlatát, amelyhez képest a GNB új megoldásokat helyezett előtérbe, a revKároli fordítással illusztrálom. A GNB angol megoldásait a könnyebb összehasonlíthatóság érdekében lefordítom.

⁸ Vö. még Jan de Waard (1972), 107–116. Itt a metafora műfordítási kérdéseire további szakirodalmi ajánlásokat találhatunk.

Ebben az esetben a metafora felbontható (a leggyakrabban hasonlattá vagy más azonos értékű mondattá). Példa: ApCsel 2,20 revKároli: „A nap sötétséggé változik, és a hold vérré...” GNB: „A nap elsötétül, és a hold vörössé válik, mint a vér”.⁹

3. *Szófajváltás.* A transzformatív-generatív nyelvészet által javasolt kategóriák¹⁰ alapján a GNB nem mindig fordítja főnevekkel a főneveket. Ha ún. „esemény-főnevekről” (*event-nouns*) van szó, azokat a könnyebb érthetőség érdekében jobbnak tartja igével visszaadni (Ef 1,7 revKároli: „Akiben van a mi váltságunk az Ő vére által, a bűnöknek bocsánata...” GNB: „Krisztus vére által szabadulunk meg, vagyis a bűneink megbocsáttatnak”).
4. *Implicit információ explicitté tétele.* Sokszor az eredeti olvasók olyan információk birtokában voltak, amelyek segítségével a bibliai szöveget még helyesen értették. A mai olvasók már nem feltétlenül rendelkeznek ezekkel a háttérismeretekkel. Ezért Nida megengedi, hogy azokban az esetekben, amikor a szó szerinti fordítás e speciális háttérismeret hiányában félreértést okozhat, a fordításban ezt az információt ki lehet fejteni.¹¹ Természetesen itt nagyon vékony a határvonal a valódi segítség és a fordítói „túlbugzság” között. Nem véletlen, hogy még az a visszafogottság is, amely a GNB sajátossága, sok kritikára adott okot (Jn 3,14 revKároli: „És amiképpen felemelte Mózes a kígyót a pusztában, akképpen kell az ember Fiának felemeltetnie” GNB: „Ahogyan Mózes felemelte a bronzkígyót egy pálcán a pusztában, ugyanúgy kell az Emberfiának felemeltetnie”. Az „...egy pálcán” hozzáadás a gyakorló bibliaolvasóknak talán felesleges és zavaró, de ha belegondolunk az új bibliaolvasók helyzetébe, akik az eredeti történetet a 4Móz 21-ből nem ismerik, megértjük, miért van rá szükség.
5. *Eufémizmusok.*¹² Hasonlóan a metaforák fordításához, ha az olvasó nincs tisztában azzal, mi helyett hoz a szöveg „finomabb megfogalmazást” (eufémizmust), könnyen félreértheti a szó szerinti fordítást. Ilyenkor Nida azt javasolja, hogy az eufémizmust fel lehet oldani, de úgy, hogy a kifejezés ne legyen vulgáris vagy tisztetelen (a leggyakrabban ez a bibliai eufémizmusok célja is). Példa: ApCsel 8,20 revKároli: „De Péter monda néki: A te pénzed veled együtt vesszen el, mivel azt gondoltad, hogy az Istennek ajándéka pénzen megvehető” GNB: „De Péter így felelt neki: »A pokolba veled és a pénzeddel együtt, amiért azt hitted, hogy az Isten ajándéka pénzen megvehető!«”.

⁹ A RÚF 2014 ezen a helyen szép, az eredetihez közelítő metaforával él: „a hold vérvörös lesz”

¹⁰ Vö. Pecsuk (2020), 123–125.

¹¹ Bratcher szerint ez nem „hozzáadás”, hanem csupán pontos fordítása annak, ami az eredetiben is „benne van”. Vö. Bratcher (1986), 97–107.

¹² Az eufémizmusok jelenségéhez és fordítási kérdéseikhez bővebben lásd Ellingworth és Mojola (1986), 139–143; illetve Jan de Waard (1971), 107–115.

6. *Retorikai formulák (pld. litotés¹³ vagy hyperbolé¹⁴)*. Hasonlóan a retorikai kérdéshez, ezek a megfogalmazások is zavart okozhatnak az értelmezésben olyanok számára, akik még nem találkoztak ilyen szóközi eszközökkel. A GNB gyakran elhagyja az eredeti formát, és értelem szerint fordít. Példa: Mk 9,41 revKároli: „...bizony mondom néktek, el nem veszi az ő jutalmát” GNB: „...bizonyosan megkapja a jutalmát”. Hasonlóképpen jár el néha a GNB a metonímia vagy a költői megszemélyesítés esetén. Ezekben az esetekben is körültekintésre van szükség, mert a legtöbb esetben az olvasó érti a költőiség mögött húzódó helyes jelentést. Optimális esetben csak akkor szabad élni ezeknek a képeknek a felbontásával, ha a szó szerinti fordítás könnyen félreérthető.
7. *Írónia vagy szarkasztikus megfogalmazás*. Ez is olyan írói eszköz, amely kiemeli a mondanivalót. Ha azonban a háttérinformációk és a kontextus nem világos, az olvasó könnyen félre is értheti (2Kor 12,1 revKároli: „A dicsekvés azonban nem használ nékem” GNB: „Dicsekednem kell, még ha nem is érek el vele semmit”).
8. *Passzív szerkezetek*. Különösen Máténál, az ún. *divinum passivum* esetében lehet hasznos, ha a fordításban odaírjuk, ki a cselekvés valódi alanya (Isten), nehogy az olvasó általános alanyként értse a rejtett alanyt (Mt 7,1 revKároli: „Ne ítéltetek, hogy ne ítéltessetek” GNB: „Ne ítéltetek el másokat, nehogy Isten is elítéljen titeket”).
9. *Kronológiai sorrend helyreállítása a mondatszerkezetben is*. Néha a bibliai megfogalmazás (retorikai vagy más okból) nincs tekintettel az elbeszélésben foglalt események valós sorrendjére, és ez értelmezési zavart okozhat. Ennek elkerülése érdekében a GNB ilyenkor a logikai-kronológiai sorrendet követi a fordításban (Lk 10,34 revKároli: „...bekötöze annak sebeit, olajat és bort töltvén azokba” GNB: „olajat és bort öntött a sebekre, és bekötözte azokat”).
10. *Genitivusos szerkezetek feloldása*. A görög birtokos eset többféle jelentéssel bírhat a birtokos és a birtok kapcsolatát illetően. Ezeket a kapcsolatokat a görög nyelv-tanok különböző kategóriákba sorolják a könnyebb azonosíthatóság és érthetőség kedvéért. Ha a fordítás egyszerűen csak lefordítja a birtokos szerkezetet, nyitva hagyja az ajtót a különböző értelmezések irányába. Ez néha kívánatos is lehet, például amikor a szerző szándékosan fogalmaz többértelműen. Ha azonban a szerkezet világosan csak egyféle viszonyt jelöl, akkor a GNB fordítói szerint jobb azt világossá is tenni (Róm 15,33 revKároli: „A békességnek Istene pedig legyen mindnyájan ti veletek!” GNB: „Isten, aki a mi békességünk forrása, legyen mindnyájatokkal”).

¹³ Úgy állít valamit, hogy az ellenkezőjét tagadja.

¹⁴ Túlzó megfogalmazással hangsúlyozza a mondanivalót.

11. *Idiómák.* Sok esetben a forrásnyelvi idiómák szó szerinti fordítása felesleges, mert nem adnak hozzá a jelentéshez, sőt a tapasztalatlan olvasóban azt a képzetet keltik, hogy valamilyen különleges jelentést hordoznak. A GNB ilyen esetekben az elhagyásuk vagy feloldásuk mellett dönt (Jn 11,41 revKároli: „Jézus pedig felemelé szemeit az égbe, és monda...” GNB: „Jézus felnézett és így szólt...”).
12. *A nagyobb diszkurzusok belső logikai kapcsolatainak erősítése.* Néhol a bibliai szöveg egy-egy nagyobb egységen belül a mai olvasó számára furcsa módon nevezi meg a szereplőket, tartja meg a beszélőt vagy éppen vált a szereplők/beszélők között. A GNB ilyenkor többször kiteszi a beszélő nevét vagy névelővel utal rá, hogy a diszkurzus belső logikája követhetőbb legyen.¹⁵ Terjedelmi okokból itt nem idézzük a hosszabb szövegeket, de ezt teszi a GNB például a tékozló fiúról szóló példázatban (Lk 10,25–37).

A GNB jellemzését azzal zárjuk, hogy a dinamikus ekvivalencia talán legérthetőbb és legtömörebb definícióját idézzük, amelyet Nida a GNB-ről írt 1977-es könyvben adott, és amely már reflektál a fordítási elvvel kapcsolatos félreértésekre, kritikákra is:

Néhányan úgy értelmezték a „dinamikus ekvivalencia” elvét, hogy az bármiféle mai (*up-to-date*) jelentést magába foglalhat, ami hatással van az olvasóra, és az eredeti szöveghez legalább egy jellemző ponton kapcsolódik, de ez az értelmezés az elv súlyos félreértésén alapul... A dinamikus ekvivalencia lényege éppen az, hogy lehetővé tegyük a mai olvasó számára azt a megértést, amelyre az eredeti olvasó feltételezhetően eljutott. Az ilyen fordítás kifejezi az eredeti szöveg történeti valóságát és tényeit (a Biblia kortörténeti, helytörténeti és etnológiai hátterét), de ezt olyan nyelvi formában teszi, mintha már eredetileg is angolul, és nem héberül vagy görögül írták volna.¹⁶

A GNB teljes (Ó- és Újszövetséget is tartalmazó) kiadása 1976-ban jelent meg. Az első teljes revízióra 1986-tól került sor, két fő szempont alapján. Egyrészt az akkoriban jelentkező inkluzív nyelvi vitára és az ezzel kapcsolatos olvasói reflexiókra adott válaszként igyekeztek áttekinteni azokat a helyeket, ahol a bibliai szöveg megszólításában férfiakra és nőkre egyaránt gondol, de a hagyományosan patriarchális környezetben született szöveg csak a férfiakról beszél expliciten. Ezekre a helyekre a fordítók igyekeztek nyilvánvalóvá tenni a megszólítás inkluzív jellegét. A revízió másik szempontja az elavult kifejezések, újabb egzegetikai felismerések vagy az elmúlt tíz év használata so-

¹⁵ William A. Smalley kritikát fogalmaz meg azzal kapcsolatban, hogy bár a GNB erősíti a diszkurzusok belső logikája alapján rekonstruált jelentés megértését (pl. khiasztikusan elválasztott gondolati elemek összevonásával), a költői-prófétai szakaszok (pl. Ám 5,4–6) prózai fordításával egyszerűsíteni veszni hagyja a szöveg kommunikációs elemeinek egy részét: Smalley (1980), 119–125. Hasonló eredményre jut az ószövetségi szakaszok diszkurzusainak GNB fordítását vizsgálva E.-A. Gutt (1982), 408–409 is.

¹⁶ E. A. Nida (1977), 70.

rán felmerült kritikák figyelembevétele (a „vér” gyakori, metaforikus értelmű kifejezésének kihagyása és a „halál” kifejezéssel való helyettesítése).

Érdeemes a GNB-t elhelyezni a kortárs angol nyelvű bibliafordítások palettáján. Közvetlen elődje, az Egyesült Királyság egyházai által készített ökumenikus jellegű New English Bible (Úsz 1961 – teljes Biblia 1970) forradalmi fordítási megoldásokat és sokszor radikális, nehezen védhető szövegkritikai döntéseket hozott. Megértésre és megértetésre törekvése miatt Nida is elismerően beszélt róla. Ugyanakkor a nyelvezete túlzottan választékos és irodalmiasan brit volt, ami a szigetország irodalmilag is művelt olvasóközönségén kívül nem sokaknak hatott természetesen. Nem véletlen, hogy utódja, a Revised English Bible a NEB legtöbb érdekes megoldását „visszacsinálta”. Mégis, a NEB sok szempontból a GNB előfutárának tekinthető, de a GNB fordító egy olyan angol nyelvet választottak, amely egyformán érthető az angolt anyanyelvként használó közembernek, és az angolt második vagy kommunikációs nyelvként használó felnőtt, átlagos képzettségű embereknek. Nyelviileg a GNB tehát missziói megfontolásból szélesre tárta a kapukat a NEB-hoz képest.

A másik sikeres, népszerű angol nyelvű bibliafordítás, amellyel érdemes még összevetni a GNB-t, a konzervatívabb, evangélikál amerikai közegben, az International Bible Society (ma Biblica) által jegyzett New International Version (Úsz 1973-teljes Biblia 1978), amely egészen az elmúlt évtizedekig a legnépszerűbb angol nyelvű bibliafordítás volt protestáns körökben. Az NIV fordítási elvei meglepően hasonlóak voltak, mint a GNB elvei (kiegyensúlyozott dinamikus ekvivalencia), ugyanakkor a készítők nagy hangsúlyt helyeztek arra, hogy a megfogalmazás a tradicionális és jól ismert KJV szókincsén alapuljon. Ez a döntés nagyon jónak bizonyult, hiszen a KJV-ön szocializált olvasók ismerős szöveggé vehették kézbe az NIV-t, miközben örömmel csodálkozhattak rá arra, hogy végre érték is, amit olvasnak.

Az angol nyelvű bibliafordítás egyik legnagyobb 20. századi szaktekinvélye, akire szövegkritikai és egzegetikai munkássága és gyakorlati bibliafordítói tevékenysége (NRSV) miatt is érdemes odafigyelnünk, így jellemzi a GNB-t:¹⁷

A Good News Bible nem szó szerinti fordítás, inkább azt az elméletet követi, amelyet az Amerikai Bibliatársulat munkatársa, Eugene A. Nida „dinamikus ekvivalenciának vagy megfeleltetésnek” nevezett, s amelyet később „funkcionális ekvivalenciára” módosított. Ebben a fordításban a ma már ismeretlen szokásokat átnevezik, ma is érthető formában: a „megkened fejemet olajjal” (Zsolt 23,5) így lesz „úgy fogadsz asztalodnál, mint egy tiszteletreméltó vendéget”. Ezek az átalakítások és a fordítás nyelvezete kerüli a szlenget és a túl közvetlen megfogalmazásokat, de a mai mindennapi nyelvezettel fogalmaz. Így olvashatunk arról, hogy Sámson felesége „folyamatosan nyaggatta őt” (Bír 14,17) vagy hogy Dávidot a bátyja, Elíáb „okostojásnak” nevezi (1Sám 17,28). Mivel a GNB célja az volt, hogy

¹⁷ Érdekes, hogy Metzger igyekszik a tényekre és a szövegi példákra hagyatkozni, nem igazán mond értéktételeket. Bruce M. Metzger (2001), 167.

olyan „új olvasókat” érjen el, akik nem ismerik a hagyományos bibliai nyelvezetet, a szó-készletben szükségképpen jelentős változtatásokat hajtottak végre a fordítók. A 2Sám 7,16-ban ahelyett, hogy „a te királyságod örökre megmarad” a GNB így fordít: „dinasztiád örökre fennmarad”. A Róm 12,20 „paraszat gyűjtesz a fejére” helyett (amit gyakran valamiféle kínzásnak értenek az olvasók) a GNB így fordít: „hagyd, hogy égesse a szégyen”. A Zsolt 23,3 „az ő nevéért” kifejezése a GNB-ban „ígérete szerint” lesz.

ÖSSZEFOGLALÁS

A GNB a maga megjelenése idején, az 1960-as és 70-es években rövid ideig eladási csúcspontot ért el, és a legnépszerűbb, legtöbb példányszámban olvasott angol bibliafordításnak számított. Egyes számítások szerint világszerte mintegy négyszázmillió példányt adtak el belőle (1998-ig 230 millió).¹⁸ Ez a népszerűség aztán az 1980-as években megváltozott, éppen az NIV népszerűsége árnyékolta be a GNB-t. Azóta némileg mostoha sorsa volt, hiszen érdemben nem követték egymást azok a revíziók, amelyeknek köszönhetően megtarthatta volna „up-to-date” jellegét mind egezetikai, mind nyelvi szempontból. Azt is mondhatjuk, hogy leginkább abban a hatásában él tovább ma is, amelyet a legkülönfélébb missziói bibliafordítások létrejöttében annak idején betöltött. Sokáig erre a fordításra voltak tekintettel a bibliafordítók, amikor azt a feladatot kapták, hogy fordítsanak „érthetően” az alapos egezetikai megértésre támaszkodva. Ez utóbbi jellemvonása a GNB el nem évülő érdemének számít biblikus írás-magyarázati szempontból.

IRODALOM

- Bratcher, Robert: “The Nature and Purpose of the New Testament in Today’s English Version” in *TBT* 22:3 (1971), 97–107.
- de Waard, Jan: “Do you use ‘Clean Language?’” in *TBT* 22:3 (1971), 107–115.
- de Waard, Jan: “Biblical Metaphors and Their Translation” in *TBT* 25:1 (1972), 107–116.
- Doty, Stephen Howard, *The Paradigm Shift in Bible Translation in the Modern Era With Special Focus on Thai*. PhD-disszertáció. Auckland: University of Auckland, 2007.
- Good News Bible*. New York: American Bible Society – United Bible Societies, 1994.
- Gutt, Ernst-August: “Literalness on Old Testament Translations” in *TBT* 33:4 (1982), 406–409.
- Ellingworth, Paul – Mojola, Aloo: “Translating Euphemism in the Bible” in *TBT* 37:1 (1986), 139–143.
- Nida, E. A., *Good News For Everyone*. Glasgow: Collins, 1977.

¹⁸ Philip C. Stine: “From *Good News for Modern Man* to *Good News Bible*: Origins and Early Issues” in *TBT* 69/3 (2018), 346.

Szerző nélkül (szerkesztőségi írás): “The Good News Bible Translation Principles” in *TBT* 28:4 (1977), 408–412.

Metzger, Bruce M., *The Bible in Translation. Ancient and English Versions*. Grand Rapids, Mi.: Baker Academic, 2001.

Pecsuk Ottó, *Pontos. Természetes. Érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2020.

Smalley, William A.: “Discourse Analysis and Bible Translation” in *TBT* 31:1 (1980), 119–125.

NÉMETH Áron

BASISBIBEL 2021. EGY INNOVATÍV BIBLIAFORDÍTÁS KONCEPCIÓJA ÉS KRITIKÁJA

ZUSAMMENFASSUNG

„Die BasisBibel ist die Bibelübersetzung für das 21. Jahrhundert“ – so lautet der Slogan des innovativen Übersetzungsprojekts der Deutschen Bibelgesellschaft, das 2006 mit der Veröffentlichung von Teilübersetzungen begann, mit dem vollständigen Neuen Testament (2010) und den Psalmen (2012) fortgesetzt wurde, und sich mit der Erscheinung der kompletten Basis-Bibel 2021 vollendete. Modernes Design, klare und sinnvolle Textgliederung, Erklärungen an der Randspalte, einfache (aber nicht vereinfachende) Sprache und kurze Sätze kennzeichnen diese Bibelübersetzung, die an die Lesegewohnheiten der Digital Natives angepasst ist. Als primäre Zielgruppe nennt die Bibelausgabe die junge Generation, und diejenigen, die zum ersten Mal mit der Bibel in Berührung kommen.

Dieser Beitrag stellt die Geschichte und das Konzept dieser neuen deutschsprachigen Bibelausgabe vor und reflektiert die kritischen Stimmen, die das Erscheinen der Gesamtausgabe begleitet haben. Während das positive Presseecho nicht ausblieb und der Rat der EKD diese Bibelausgabe empfiehlt, hat sich in Fachkreisen eine heftige Debatte um die Übersetzung entwickelt, die auch für uns sehr lehrreich ist.

In der vorliegenden Untersuchung wird an dem Text des Ruthbuches geprüft, ob das vorgelegte Konzept vollständig umgesetzt wurde und inwieweit die vorgebrachten Kritikpunkte berechtigt sind. Schließlich wird das neue ökumenische Bibelübersetzungsprojekt der katholischen und protestantischen Kirchen in Ungarn kurz angedeutet, in dem das Buch Ruth als alttestamentliche Testübersetzung ausgewählt wurde.

I. HÁTTÉR ÉS KONCEPCIÓ

A BasisBibel a legújabb német nyelvű bibliafordítás, amely a Német Bibliatársulat (*Deutsche Bibelgesellschaft*) gondozásában jelent meg 2021-ben, és amit a Németországi Protestáns Egyházak (EKD) tanácsa hivatalosan is elfogadott és egyházi használatra javasolt. Az egyházi ajánlás szerint a BasisBibel a Luther-Biblia kiegészítéseként használ-

ható elsősorban a gyülekezeti gyermek- és ifjúsági munkában, valamint azok körében, akik először találkoznak a Szentírással.¹

A teljes projekt az alapgondolattól a minden bibliai könyvet tartalmazó összkiadásig majd két évtizeden át tartott, csak a fordítási munkálatok kb. 100.000 órát vettek igénybe. 2003-ban – ami Németországban a „Biblia éve” volt – a Német Bibliatársulat a Gute Nachricht Bibel átdolgozására és nyelvileg aktualizált új kiadására tett javaslatot, hogy az jobban megfeleljen a fiatalabb generáció igényeinek. A különböző keresztyén ifjúsági szervezetekkel folytatott előzetes konzultációk során kiderült azonban, hogy a jelenleg használatban lévő bibliafordítások egyike sem illeszkedik egészen a mai fiatalság nyelvéhez és olvasási szokásaihoz. Emiatt egy teljesen új koncepció kidolgozását kezdték el a bibliatársulattal, amely immár nem egy bibliarevíziót, hanem egy új bibliafordítást eredményezett.

A BasisBibel-projektben kb. 40 fordító működött közre, valamint további teológusok, germanisták, tesztolvasók alkották azt a munkacsoportot, akik a fordításon dolgoztak. Az első próba-, illetve részfordítások 2006-tól jelentek meg,² ezt követte a teljes Újszövetség kiadása 2010-ben, majd a Zsoltárok könyve fordításának közreadása 2012-ben.³ A projekt a komplett BasisBibel kiadásával ért révbbe, amikor 2021. január 21-én napvilágot látott az Ó- és Újszövetség teljes fordítása (deuterokanonikus iratok nélkül).

A BasisBibel az eredeti bibliai nyelvek alapján készült, az Újszövetség forrásszövegeként a Nestle–Aland 28. kiadását használták, ahol már elérhető volt, ott az Editio Critica Maior szövegét is, az Ószövetség esetében pedig a Biblia Hebraica Stuttgartensia, ill. ahol rendelkezésre állt már, ott a Biblia Hebraica Quinta jelentette a fordítás alapszövegét.

Nyelvileg a BasisBibel a filológiai és a kommunikatív bibliafordítások közötti utat járja, azaz a bibliai szöveg szószerinti és értelemszerinti visszaadása között igyekszik navigálni. Ezt a középutat abban határozták meg a szerkesztők, hogy a fordítás nem tartalmazhat szövegbe iktatott értelmező betoldásokat, magyarázatokat, hanem minden értelmezést segítő megjegyzést, fogalommagyarázatot a fordításon kívül, a margószélen kell megadni. A fordítás arra törekszik, hogy az eredeti szóhasználatot visszatükrözze, beleértve a gyakran ismétlődő kifejezéseket is, amelyeket – a szóismétlés stiláris problémáját félretéve – inkább megtart a fordítás, és nem old fel különböző szinonimákkal.

¹ Az EKD sajtóközleményében a következő határozat olvasható: „*Die Lutherbibel 2017 ist die vom Rat der EKD für den kirchlichen Gebrauch empfohlene Übersetzung. In Ergänzung dazu empfiehlt der Rat der EKD die BasisBibel als gut lesbare Bibelübersetzung insbesondere zur Erstbegegnung mit der Bibel und für die Arbeit mit Kindern, Konfirmanden und Jugendlichen.*” Lásd EKD Pressemitteilung 94 – 2020, <https://www.ekd.de/basis-bibel-der-deutschen-bibelgesellschaft-57191.htm>. (2023. 12. 13.)

² Márk evangéliuma (2006), Máté evangéliuma (2006), Lukács evangéliuma (2007), A négy evangélium (2008).

³ Ezekon felül 2015-ben készült egy válogatás is „BasisBibel Auslese” címmel, ami 40 szöveget tartalmaz az Ó- és Újszövetségből. Ugyanebben az évben az Újszövetség és a Zsoltárok könyve hangoskönyvként is megjelent.

Ebben a tekintetben a BasisBibel más kommunikatív bibliafordításokhoz képest szóhasználatában közelebb marad az eredeti szöveghez, hogy a központi fogalmak újbóli visszatéréseit érzékelhetővé tegye.⁴ A terminológiát nem igazítja anakronisztikus módon mai trendekhez, ideológiai igényekhez, ahogyan a *Bibel in gerechter Sprache*, de nem is egyszerűsíti a szöveget szlenggé vagy parafrázissá, mint a *Volxbibel*. A BasisBibel összességében gördülékeny, mai németességgel íródott, ahol az irodalmi nyelvezet egyszerű szövegstruktúrával párosul. Szándék szerint tehát egyszerű, de nem leegyszerűsítő fordítás akar lenni.

A mondatszerkesztés kerüli a bonyolultságot, összetettséget, többszörös mellé- vagy alárendeléseket, hogy ezáltal is könnyen értelmezhető legyen a szöveg. Ennek az elvnek olyan előre lefektetett kvantitatív szabályok segítenek megfelelni, mely szerint egy mondat nem tartalmazhat 16 szónál többet, és lehetőleg tömondatokban kell fogalmazni, vagy egy fő- és legfeljebb egy mellékmondatból állhat minden gondolat.

A nyomtatott teljes kiadásnak két változata létezik: a komfortábilis és a kompakt.⁵ Az alapvető különbség a szöveg elrendezésében, tördelésében tapasztalható. A komfortábilis kiadás szövege egy verseskötet hatását kelti, a kompakt kiadás ezzel szemben, mint regény olvasható.

A sorkizárt szöveget tartalmazó kompakt kiadás fizikai tulajdonságait tekintve egyszerűbben kezelhető, mivel lényegesen vékonyabb és könnyebb. A regényszerű szövegelrendezés azt az újszerű olvasói élményt ígéri, hogy feltárulnak a Biblia nagyobb gondolati ívei és intertextuális összefüggései.⁶ A tulajdonképpeni szerkesztői koncepciót azonban a vastkosabb, komfortábilis kiadás képviseli, amelynek nyelvi struktúrája erősen elementarizáló, vagyis az írott sorok egyetlen gondolatot tartalmaznak. Általában 2–3 sor ad ki egy verset. Ez a tördelés olyan olvasókat tart szem előtt, akik (már csak) rövid, kisméretű képernyőn megjelenített internetes szövegekhez vannak szokva.

Az oldalkép az okostelefonok képernyőjét imitálja, a kevésbé ismert kifejezések kék kiemeléssel szerepelnek (mint egy link a digitális szövegben), a szöveg mellett, a lap szélén pedig rövid megjegyzés tartozik hozzájuk: fogalommagyarázatok, ismeretlen szókások magyarázata, történelmi vagy földrajzi adatok. Az online kiadásban a kiemelt szavak egy bővebb apparátushoz is kapcsolódnak, ahol terjedelmesebb szócikkek, ábrázolások, térképek találhatóak. A rövid információk előhívhatóak az egér kurzorának a szó

⁴ Deutsche Bibelübersetzungen im Vergleich, lásd <https://www.die-bibel.de/bibeln/wissen-zur-bibel/wissen-bibeluebersetzung/deutsche-bibeluebersetzungen-im-vergleich/>.

⁵ A kiadásokat többféle formában lehet elérni: különböző színekben; puha- és keménykötésben; jegyzetelésre alkalmas margóval.

⁶ Magyarországon legutóbb a Magyar Bibliatársulat „A Könyvek” (MBTA – Kálvin Kiadó, 2022) című négyrészes bibliakiadása választott hasonló formát. A négy kötet mindegyike egy-egy „nagyregény”, amely Isten „nagy történetét” beszéli el a protestáns Revidált Új Fordítás (2014) vers- és fejezetbeosztás nélküli egyhasábos szövegén keresztül.

főlé mozgatóásával is, de rákattintva a kiemelt szóra a link átvezet a bővebb adattárhoz. Minden bibliai könyvhöz rövid bevezető is tartozik.

Az értelmezést segítő többletinformációk csak a digitális verziókban érhetőek el teljeskörűen, a nyomtatott BasisBibel ezeknek csak egy részét tartalmazza. A digitális kiadás ingyenesen elérhető a Német Bibliatársulat honlapjáról (<https://www.die-bibel.de/bibeln/unsere-uebersetzungen/basisbibel/>), illetve telefonos applikáción keresztül.

Segédanyagokat a kiadvány legelején és legvégén is találunk. Elsőként a Szentírás felépítését ismerhetjük meg, majd minden bibliai könyvről olvashatunk egy frappáns tartalmi összefoglalót. Ezt olyan olvasási tervek követik, melyek mentén egy-egy fontos szempont vagy életkérdés válik megragadhatóvá a Biblia szövegein keresztül. Ilyenek például: 10 tipp, hogy jól élj; a 10 legszebb imádság; a 10 legörültebb bibliai történet; a 10 legfontosabb bibliai szereplő; a 10 legismertebb bibliai szöveg; 10 téma átgondolásra. Mintegy függelékként a kiadvány végén magáról a fordításról érhetünk el információkat a következő címek alatt: Fordítási profil; Az ÚR és Úr különbségtétel; Alfa-betikus zsoltárok; Idézetek; Hivatkozások; Megjegyzések a hagyományozásról és írásmódról; Közreműködők; Támogatók; Térképek.

„A BasisBibel a 21. század bibliafordítása” – hangzik a Német Bibliatársulat innovatív bibliafordítási projektjének szlogneje. De miben is áll ez az innováció, mitől lesz ez a fordítás 21. századi? A fentiek alapján röviden azt a választ adhatjuk, hogy a BasisBibel a világ első bibliafordítása, ami az újabb médiákhoz kötődő speciális felhasználói magatartásokat tartja szem előtt. Mind a digitális, mind pedig a nyomtatott változatok a „digitális bennszülöttek” olvasási szokásaihoz igazodnak. Modern megjelenés, világos és jól értelmezhető szövegtagolás, azonnal elérhető többletinformációk, egyszerű és rövid mondatok jellemzik a BasisBibelt.

2. RECEPCIÓ ÉS KRITIKA

A következőkben a BasisBibel fogadtatására szeretnénk kitérni, megemlítve azokat a kritikai hangokat is, amelyek a különböző médiafelületeken kísérték az új bibliakiadás megjelenését. A BasisBibelt 2021. február 7-én a ZDF televíziós csatorna által közvetített istentiszteleten mutatták be a nyilvánosságnak, ami nagyban hozzájárult ahhoz, hogy hamar bekerüljön a köztudatba az új bibliakiadás. A reflexióknak széles teret nyitott az a kezdeményezés is, hogy a BasisBibel reklámkampányának keretében maga a bibliatársulat keresett fel keresztyén youtubereket és bloggereket, hogy értékeljék a legújabb német bibliafordítást. Ezzel együtt további keresztyén médiatartalom-fejlesztők, influenszerek is reagáltak a BasisBibel megjelenésére, illetve klasszikus sajtóorgánumban is sorra jelentek meg nyilatkozatok és recenziók a fordításról. Ezekben a kritikákban és értékelésekben formai, tartalmi és módszertani kérdések egyaránt felmerülnek a recenzensek részéről.

Ami a BasisBibel teológiai prekonceptióját illeti, egymásnak ellentmondó értékítélet érkezett a különböző egyházi irányzatok felől. A konzervatívoknak túl liberális, a liberálisoknak túl konzervatív az a teológiai alapállás, ami a fordításból, vagy még inkább a jegyzetekből és segédanyagokból tükröződik. A Protestáns Nők Németországban (*Evangelische Frauen in Deutschland /EFiD/*) szervezet nyílt levelet intézett a Német Bibliatársulathoz, amelyben a következő kritika fogalmazódik meg: „Sajnálatos azonban, hogy a BasisBibel tartalmilag megmarad a hagyományos férfiközpontúságnál. Elszalasztott lehetőség!”⁷ A levél konkrét példaként a tetragrammaton (יהוה) fordítását említi, amit a BasisBibel HERR [ÚR] formában ad vissza. Más kritikusokat szintén irritált ez a megoldás, és olyan lehetséges opciókra hívják fel a figyelmet, amely kreatívabb – és kevésbé maskulin – módon adja vissza Isten ószövetségi nevét: pl. *G*tt* [Ist*n], *JHVH* vagy *Adónáj*.⁸ Uwe-Karsten Plisch, aki részletekbe menően elemzi az új biblia kiadást, szintén megjegyzi, hogy a BasisBibel „özönvíz előtti” képet közvetít a nőkről,⁹ és ebben nem is egyedül az istennév „ÚR”-ként való fordítása játssza a döntő szerepet.

Ahogy említettük, a fordítás egyszerű nyelvezetre törekszik, ami könnyen érthető mégsem vulgáris. Ez egy kétségtelenül legitim célkitűzés, ugyanakkor kontraproduktív is lehet. „A gyámság alá helyezés nem vigasztalja a lelket!”¹⁰ – így fogalmazza meg ezt a problematikát a Frankfurter Allgemeine Zeitung egyik véleménycíkje. A cikk szerzője továbbá a következő kérdést teszi fel: „Miért ne lehelne egy fiatal vagy új olvasó örömet abban, ha el kell gondolkodnia egy olyan mondaton, ami nehezen érthető, de éppen a reflexió mélységén keresztül vezet új felismerésekhez? [...] Gyámság alá helyezik [az olvasókat], amikor megszabadítják őket a gondolkodás minden nehézségétől, még mielőtt megpróbálhattak volna gondolkodni”.¹¹

Hasonlóan fogalmaz kritikus recenziójában Uwe-Karsten Plisch: „Az érthetőség kétségtelenül kívánatos cél minden fordítás esetében, de ez nem jelenti azt, hogy az olvasókat ostobának kell nézni vagy át kell ejteni”.¹²

⁷ „Bedauerlich ist jedoch, dass die BasisBibel inhaltlich in traditioneller Androzentrík verharret. Das ist eine verpasste Chance!” Susanne Kahl-Passoth elnök és Angelika Weigt-Blätgen elnökhelyettes által jegyzett nyílt levél elérhető a szervezet (EFiD) honlapjáról, lásd <https://www.frauenarbeit-ekm.de/arbeitsbereiche/theologie/aktuelles/efid-kritisieren-basisbibel-fuer-einseitige-uebersetzung-des-gottesnamens/> (2023. 12. 13.)

⁸ Silber: BasisBibel (2021), 3; Plisch: Lebender Hund (2021), 37.

⁹ Plisch: Lebender Hund (2021), 39.

¹⁰ Bethke: Entmündigung ist kein Seelentrost (2021), 9.

¹¹ „Warum sollten junge oder neue Leser keine Freude daran haben, über einen Satz nachzudenken, der schwer zu verstehen ist, aber gerade durch die Tiefe der Reflexion zu neuen Erkenntnissen führt?... Man entmündigt sie (dh. die Leser), wenn sie schon, noch ehe sie es versucht haben, von allen Schwierigkeiten des Denkens befreit werden sollen.” Bethke: Entmündigung ist kein Seelentrost (2021), 9.

¹² „Verständlichkeit ist zweifellos für jede Übersetzung ein erstrebenswertes Ziel, das aber nicht impliziert, die Leser*innen für dumm halten oder verkaufen zu müssen.” Plisch: Lebender Hund (2021), 38.

A gyakorlati teológus Bernd Beuscher csatlakozik a kritikához, és a következőkkel egészíti ki azt: „A »BasisBibel« és a hozzá tartozó EKD-ajánlás egy teológiai szegénységi bizonyítvány.” Majd így folytatja: „A »BasisBibel« törölte a teonóm dimenziót. Így az »Ige teológiájából« a »helyes szavak teológiája« lett.”¹³ Beuscher szerint ez a tendencia a keresztyénséget kegyes színezetű humanizmussá változtatja, melyben „a felebaráttól embertárs lesz, a feltámadásból felébresztés, az irgalmasságból együttérzés”.¹⁴

Uwe-Karsten Plisch, aki az Újszövetség és Zsoltárok könyve fordításáról még egészen pozitívan nyilatkozott, a teljes BasisBibel már említett kritikus értékeléseiben további szigorú megállapításokat tesz:

- „A BB fordítási programja végső soron tévút.”
- „[...] a komplett BasisBibel semmi esetre sem ajánlható beszerzésre vagy használatra gyülekezeteknek, ifjúsági csoportoknak, egyetemi gyülekezeteknek.”
- „Végtelenül sajnálatos és egyenesen égbekiáltó szégyen, hogy egy ilyen ígéretesen indult projekt ilyen szánalmas véget ért.”¹⁵
- „A 21. század bibliafordítása, ami a 19. század szellemében született, nem működőképes. Senkinek sem ajánlott a használata.”¹⁶

Egy bibliakiadás nemcsak a fordítás elvi és technikai kérdéseit veti fel, hanem pragmatikai kérdéseket is. Hogyan lehet majd jól használni az új bibliafordítást? Ebben a tekintetben a reakciók messzemenően pozitívak. A szöveg könnyen olvasható, az oldalkép jól áttekinthető, a lapszéli megjegyzések és egyéb segédanyagok többnyire hasznosak, valamint egyes megoldások segítik az igehelyek kikeresését.

A kritikai hangok egyik rendre visszatérő eleme, hogy a kiadványt a viszonylag magas vételár ellenére silány papírra nyomtatták; ugyanakkor rögtön hozzá kell tenni, hogy ezt a Bibliát digitális platformra optimalizálták, és ebben a változatában ingyenesen is el lehet érni. A dizájn tekintetében viszont a nyomtatott kiadás számos dicsőrethetőt kapott: a vidám színek fiatalos és üdítő hangulatot árasztanak, a fehér kereszt pedig, ami a könyv oldalán is tovább fut, amellet, hogy egyértelmű keresztyén szimbólum, olyan hatást kölcsönöz, mintha a könyv szalaggal átkötött ajándék lenne.

3. SAJÁT MEGFIGYELÉSEK RUTH KÖNYVÉBEN

A következőkben Ruth könyvén keresztül szeretnénk szűrőpróbaszerűen megvizsgálni, hogy a fentebb vázolt koncepció mennyiben valósult meg, és a felhozott kritikai érvek

¹³ „Die »BasisBibel« hat die theonome Dimension gelöscht. So ist aus einer »Theologie des Wortes« eine »Theologie der richtigen Wörter« geworden.” Beuscher: Wortgewordenes Fleisch (2021), 18.

¹⁴ Beuscher: Wortgewordenes Fleisch (2021), 18.

¹⁵ Plisch: Lebender Hund (2021), 38.39.

¹⁶ Plisch: Vorwärts in die Vergangenheit, <https://coptot.manuscriptroom.com/blog/-/blogs/vorwaerts-in-die-vergangenheit-beobachtungen-zur-at-ubersetzung-der-basisbibel>. (2023. 12. 13.)

mennyiben állják meg a helyüket. Ruth könyve nyelvi és irodalmi szempontból a könnyen fordítható ószövetségi szövegek közé tartozik, így – mivel nem kell elvesznünk a szövegkritikai és filológiai problémák tengerében – alkalmas arra, hogy számonkérjük a fordítás mögötti elvi megfontolásokat. Ruth könyve másrészt azért lett tesztelésünk tárgya, mert a most készülő első magyar nyelvű ökumenikus Bibliának ezt az ószövetségi szöveget választotta ki próbafordításra az előkészítő bizottság.

3.1. SZÖVEGHŰSÉG

A BasisBibel önmagát szövegű fordításként definiálja, és összehasonlítva a Gute Nachricht Bibel vagy a Hoffnung für Alle szövegével ez az önmeghatározás meg is állja a helyét. A szövegűségeit biztosítják a margószéli megjegyzések is, mert így a megértést segítő kiegészítések a szövegen kívülre kerülhetnek. Noha a szövegűség nem azonos a szószerintiséggel, a BasisBibel koncepciójában az a törekvés is megfogalmazódik, hogy lényeges, ismétlődő fogalmakat nem takarhat ki a fordítás szinonimákkal, hanem a szóismétlés megőrzésével kell érzékeltetnie az adott kifejezés teológiai súlyát. Ruth könyvének egyik irodalmi jellegzetessége éppen az, hogy az olvasót kulcsszavak ismétlésével irányítja a megértésben. Minden fejezet rendelkezik egy (vagy több) ilyen „motívumszóval”,¹⁷ illetve több fejezeten vagy akár a könyv egészén átívelő kulcskifejezéseket is találunk.¹⁸ Ez utóbbiak közé tartozik az igen gazdag jelentéstartamú רַחֵם ’jószág, szeretet, hűség, odaadás, irgalom, szolidaritás, barátság, jóindulat, kegy’ főnév.¹⁹ A könyv narratív antropológiai keretében Ruth a רַחֵם megszemélyesítője lesz, ő „a megtestesült odaadás”.²⁰ A BasisBibel a fordításban nem teremti meg a kulcsszókapcsolatot, mivel a רַחֵם három előfordulásánál, három különböző fordítási megoldást választ: *lieben* ’szeretni’ (Ruth 1,8); *gnädig sein* ’kegyesnek lenni’ (Ruth 2,20); *Treue zeigen* ’hűséget mutatni’ (Ruth 3,10).²¹

¹⁷ Ruth 1: שׁוּב ’visszatérni’ (12-szer: 1,6.7.8.10.11.12.15.16.21.22); Ruth 2: לָקַח ’kalaszt szedgetni’ (12-szer: 2,2.3.7.8.15.16.17.18.19.23); Ruth 3: שָׁכַב ’lefeküdni’ (9-szer: 3,4.7.8.13.14) és לָלַיְתָא ’éjszaka’ (3,2.8.13); Ruth 4: נָאֵל ’kiváltani, megváltani’ (4,1.4.6.7.8.14) és קָנָה ’megvenni’ (4,4.5.8.9.10), lásd Fischer: Rut (2005), 36–40; Egeresi: Ruth (2006), 33; Zenger–Frelvel: Rut (2016), 281.

¹⁸ Hausmann: Ruth (2006), 29; Zenger–Frelvel: Rut (2016), 280.

¹⁹ Lásd pl. Gesenius: Handwörterbuch (182013), 375–376 A Ruth 2,20-nál rövid margószéli megjegyzés is tartozik a kifejezéshez, mely szerint a kegyelem (*Gnade*), amiről a Ruth 2,20 szól: „Isten szerető gondoskodása, amelyet előfeltételek nélkül ad az embereknek.” (*Liebevolle Zuwendung Gottes, die er den Menschen ohne Vorbedingung schenkt.*) Problémás, hogy a kifejezésnek csak a teológiai értelmezése jelenik itt meg, a Ruth könyvében oly fontos antropológiai aspektusra, vagyis az emberek közötti רַחֵם-re csak a digitális változat bővebb fogalommagyarázata tesz utalást, illetve a könyv előtti bevezető.

²⁰ Vö. Janowski: Anthropologie (2019), 191.193–195. Hasonlóan fogalmaz Jutta Hausmann: „Így Ruth könyve a gyakorlatban megvalósított női szolidaritás védőbeszédévé lesz.”, lásd Hausmann: Ruth (2006), 47. Továbbá LaCocque: Ruth (2004), 32: „She is characterized by *hesed*.”

²¹ Azonos szavak különböző fordítására egy mondaton belül is találunk példát: „*Du hast dich um deine Magd (שֶׁפֶחָה) gekümmert, obwohl ich keine von deinen Dienerinnen (שֶׁפֶחָה) bin.*” [Gondoskodtál cselédnányodról, noha nem vagyok szolgálóleányaid közül való] (Ruth 2,13).

E jelenség fordítottjára is találunk példát, azaz különböző, akár tudatosan megkülönböztetett kifejezések harmonizálására a fordításban. A 2. fejezetben a mezőre kiérkező Bóáz intézkedéseket hoz Ruth biztonsága érdekében. Utasításaiban fokozás figyelhető meg, melyben először Ruth fizikai érintését (נגע) tiltja meg (Ruth 2,9),²² majd elejét veszi a verbális atrocitásoknak, a megszégyenítő vagy fenyegető megjegyzéseknek (נער; כלם) is (Ruth 2,15–16).²³ A BasisBibel a fordításban nem érzékelteti ezt a fokozást, sőt a נגע és כלם gyököket, azaz a zaklatás fizikai és verbális formáit ugyanazzal a kifejezéssel (*belästigen*) adja vissza.

A Ruth 3,8-ban szereplő חרר gyök, amely szinte kivétel nélkül mindig a félelemmel és annak szomatikus manifesztációival (reszketés, remegés) függ össze, jól illeszkedik a 3. fejezet kontextusába, ahol Bóáz éjszakai felriadásáról, összerезzenéséről olvasunk. A BasisBibel más asszociációt teremt a fordításával: „az éjszaka közepén Bóáz fázni kezdett” (*Mitten in der Nacht wurde es Boas kalt*). Ez a fordítás, figyelembe véve a חרר előfordulásait,²⁴ egészen valószínűtlen. Igaz, hogy a remegés, reszketés szomatikus tünete egyaránt utalhat félelemre és a hidegre,²⁵ de még az éjszakai lehülés figyelembe vétele mellett sincs igazi ok arra, hogy חרר gyököt spekulatív módon és egészen leszűkített értelemben a fázás miatti reszketésként értelmezzük ebben a kontextusban.

3.2. KÖZÉRTHETŐSÉG

Egy szöveg könnyű érthetősége nagyban múlik a mondatszerkesztésen és a szöveg strukturálásán. Ruth könyvének eredeti héber szövege ebből a szempontból nem számít bonyolultnak: az idői és térbeli dimenziók majdnem teljesen lineárisak,²⁶ a fejezetek jól követhető struktúrával rendelkeznek.²⁷ A BasisBibel a rövid mondatokkal, tördeléssel még tovább segíti a szöveg áttekinthetőségét – és így megértését is –, ami megfelel az elvi alapvetésben rögzített szándéknak.

A közérthetőség ugyanakkor nem csupán a szintaktika vagy a tördelés kérdése, hanem lexikológiai kérdés is. Egy mai bibliafordításnak arra kell törekednie, hogy a szókészlete megfeleljen a megcélzott olvasóközönség szókincsének, miközben a fordítót kötik egy letűnt kor és kihalt nyelv szavai. A BasisBibel erre a problematikára a margószéli megjegyzéseket kínálja megoldásként. Ruth könyvében a személy- és földrajzi nevekhez, ko-

²² Itt gondolhatunk akár nemi erőszakra is, aminek egy egyedülálló, fiatal nő a településen kívül komolyan ki volt téve, lásd Fischer: *Rut* (2005), 172–173.193; Köhlmoos: *Ruth* (2010), 39.

²³ Köhlmoos: *Ruth* (2010), 45.

²⁴ Gesenius: *Handwörterbuch* (182013), 394.

²⁵ Ebből adódóan a félelem konceptualizálásánál fontos forrástartomány a hideg, Kipfer: *Angst* (2016), 33–34.

²⁶ Fischer: *Rut* (2005), 25; Hausmann: *Ruth* (2006), 21.

²⁷ A struktúrában fontos szerepet játszanak a párbeszéddek. Sajátossága a könyvnek, hogy a szöveg 58%-a dialógus, lásd Köhlmoos: *Ruth* (2010), XI–XII. A 85 versből 55 vers, így Hausmann: *Ruth* (2006), 27.

rabeli szokásokhoz, mezőgazdasági és jogi kifejezésekhez tartozik ilyen lapszéli jegyzet. Ezek a helyben elérhető rövid információk sokat segítenek az olvasottak megértésében olyanok számára, akik nem járatosak a Biblia világában.

A lapszéli magyarázatok lehetőségével elkerülhető a szöveg parafrazeáló fordítása, amit a BasisBibel koncepciója alapvetően nem támogat, sőt elviekben kerüli a szövegbe iktatott betoldásokat, hogy minél közelebb maradjon az eredeti szöveghez. A kommunikatív bibliafordítások általában körülírják a bonyolultabb fogalmakat, a BasisBibel szerkesztői azonban eredeti szándék szerint inkább megmaradnak a nehezebb, de eredetihez közel álló kifejezésnél, amit a margószélen szükség szerint magyaráznak. E tekintetben azonban a Ruth könyve némi következetlenséget mutat, vagyis a magyarázat olykor glosszaként a szövegbe beépülve szerepel.

Ruth könyvében különös jelentőséggel bírnak a tulajdonnevek, ennek megfelelően a margószélen meg is jelennek a szükséges névmagyarázatok.²⁸ Ettől a gyakorlattól eltérően a Ruth 1,20 beágyazza a szövegbe a névmagyarázatot: „De azt mondta: Ne nevezetek engem Noominak, »Örömöm«-nek, hanem nevezetek Márának, »a Keserű«-nek! Mert a Mindenható megkeserített engem.”²⁹ Valószínűleg a vers második felében olvasható magyarázat adott okot a névjelentések megadására, ugyanakkor közvetlenül a mondat mellett, a margószélen is meg lehetett volna ezt tenni, ahogyan ez más esetben is történik.

A מַגְוָלָה 'megváltó, kiváltó' participium fontos kifejezése Ruth könyvének, ez ugyanis az a jogi kategória, amely megoldja az övegyen maradt Naomi és Ruth helyzetét. A מַגְוָלָה a legközelebbi családtagot jelenti, aki a családi kötelékből kikerült földet vagy a rabszolganának eladott családtagot köteles visszavásárolni, azaz 'kiváltani' (Lev 25,25.26), a meggyilkolt rokonért bosszút állni (Num 35,12–25; Deut 19,12), illetve a Ruth könyve szerint a meghalt fivéréért, rokonért a sógorházasságot vállalni (Ruth 2,20; 3,9 stb). A kifejezés első előfordulásánál a Ruth 2,20-ban a BasisBibel fordítása nem elégszik meg a lapszéli fogalommagyarázattal, hanem szövegközi betoldás formájában is magyarázza a kulcskifejezést: „És elmagyarázta Ruthnak: »Ez a férfi közeli rokonunk. Ő a megváltónk, támogatónk a szükségben.«”³⁰ Ez a megoldás jelenik meg a Gute Nachricht Bibel és a Hoffnung für Alle esetében is. A héber szöveg szó szerinti fordításban így hangoz-

²⁸ Itt hívjuk fel a figyelmet a legközelebbi rokon feltűnő névtelensége a 4. fejezetben. Ahogyan a korábbi részekben a nevek fontos üzenethordozóként, tömör jellemábrázolóként működnek, úgy annak is jelentőséget kell tulajdonítanunk, ha valaki névtelen marad. A legközelebbi rokont Bóáz mint „הַגְּוָלָה שֶׁלִּי” szólítja meg, ami annyit tesz: „hogyishívják”, „xy”, lásd Fischer: Rut (²2005), 23.235; Egeresi: Ruth (2006), 36; Köhlmoos (2010), 72. A BasisBibel ezt a kifejezést nem fordítja és nem is magyarázza a margón.

²⁹ „Doch sie sagte: »Nennt mich nicht Noomi, »meine Freude«, sondern nennt mich Mara, »die Bittere! Denn der Allmächtige hat mich bitter werden lassen. [...]«” Hasonló megoldással találkozunk a Hoffnung für Alle (2015) fordításban, ahol azonban a névmagyarázó glossza zárójelben szerepel.

³⁰ „Und sie erklärte Rut: »Dieser Mann ist ein naher Verwandter von uns. Er ist unser Löser, unser Beistand in Not.«”

na: „És mondta neki Naomi: Hozzá tartozónk az a férfi, a *góélj*aink közül való ő.”³¹ A BasisBibel a „*Löser*” [megváltó] kifejezést margószéli jegyzettel is magyarázza, ami megjelenik a kifejezés minden előfordulásánál, de a könyv előtti bevezető is kitér rá. A lapszéli magyarázat szerint: „A megváltó gondoskodik arról, hogy a szükségét szenvedő családtag segítséget kapjon. Átvitt értelemben Izrael és az emberek számára Isten a megváltó.”³²

Ezekkel a fordításba illesztett magyarázatokkal együtt is jóval közelebb marad a BasisBibel az eredeti szöveghez, mint a Gute Nachricht Bibel vagy a Hoffnung für Alle, ahol több esetben is találkozunk parafrázáló fordítással, olykor hosszabb kiegészítéssel is (pl. Ruth 3,9).

A bibliai mértékegységek egy mai európai olvasó számára nem evidensek, amit a bibliafordítások többnyire függelékben oldanak fel, megadva a bibliai mértékegységet a nemzetközi mértékegységrendszer (SI) szerint. Modern kommunikatív fordításokban történik kísérlet arra, hogy magában a fordítás szövegében megtörténjen a feloldás, ahogyan ezt pl. a Gute Nachricht Bibel teszi a Ruth 2,17 versben. Az אֵיפָה 'véka' mértékegységet „*etwa 17 Kilo*” [nagyjából 17 kiló] fordítással adja vissza,³³ míg például a Lutherbiblel meghagyja az archaikus és autentikus „*ein Scheffel*” [egy véka] mértékegységet. A BasisBibel a Ruth könyvében visszatükrözi azt a középutat, amit a fordítási koncepcióban leszögeztek a szerkesztők. Egyrészt a „*Scheffel*” [véka] német kifejezés helyett egy könnyebben érthető szó szerkezetet alkalmaz a fordítás, amikor „*ein kleiner Sack*” [egy kis zsák] formában adja vissza az אֵיפָה héber szót. A „kis zsák”, ha nem is azonos a vékának nevezett edénnyel, mégis jól elképzelhető egy mai olvasó számára, a mennyiséget is megfelelően érzékelteti, ráadásul nem anakronisztikus a bibliai szövegben, mint az SI-mértékegységek. A BasisBibel mindezt kiegészíti azzal, hogy a margószélen jegyzetet is kínál a mértékegységhez: „egy kis zsák: szó szerint »egy éfa«. Az éfa a gabona és liszt mérésére való edény és nagyjából 20–21 litert jelenet. 20 l árpa nagyjából 12 kg-ot nyom”.³⁴

Fordítás és értelmezés szempontjából nehezebb dolgunk van a Ruth 3,15 versben, ahol a שֵׁשׁ־שְׁעָרִים, hat árpa⁴ kifejezés pontos mértékegység nélkül közli a mennyiséget. A fordítások nem kerülhetik el, hogy valamilyen módon ki ne egészítsék a szó szerkezetet, így a Lutherbiblel a „*sechs Maß Gerste*” [hat mérték árpa] formában teszi értelmezhetővé a kifejezést, nem konkretizálva ezzel a mennyiséget. A Gute Nachricht Bibel egy

³¹ [...] וְתֹאמַר לָהּ נַעֲמִי קָרוֹב לְנֹי הָאִישׁ מִנְּאֻלָּנוּ הוּא:

³² „Der Löser sorgt dafür, dass ein in Not geratenes Familienmitglied Hilfe bekommt. Im übertragenen Sinn ist Gott (Er-)Löser für Israel und die Menschen.”

³³ Vö. Hoffnung für Alle (2015): „*etwa 15 Kilogramm*” [kb. 15 kilogramm].

³⁴ „*ein kleiner Sack: Wörtlich »ein Efa«. Ein Efa ist ein Gefäß zum Abmessen von Getreide und Mehl und fasst etwa 20–21 l. 20 l Gerstenkörner wiegen etwa 12 kg.*”

régi német mértékegységgel (*halber Zentner* = kb. negyed mázsa), valamint egy megjegyzéssel teszi egyértelművé a mértékegységet, mely szerint 6 szeá-ra, azaz kb. 33 kg-ra kell gondolni. A BasisBibel az „*ein Sack*” [egy zsák] kifejezéssel hasonló megoldást választ, mint a Ruth 2,17-ben. Az ott megadott „kis zsák” helyett is „egy zsák” szerepel a szövegben, ezzel megkülönbözteti a fordítás a mennyiségeket, a konkrétumokat pedig újra a margószélen adja meg: „egy zsák árpa: szó szerint »hat árpa«. Hat szeá árpára kell gondolni. A szeá a gabona vagy liszt mérésére való edény és nagyjából 7 litert jelent. A 42 l árpa nagyjából 26 kg-ot nyom.”³⁵

Ruth könyvében tehát a mennyiségek megadásának azt az eljárását látjuk, ami az SI mértékegységeknek a lapszéli jegyzetben ad helyet, a szövegben viszont – szemben a Gute Nachricht Bibel fordítással – nem oldja fel, csak képileg közelebb hozza a bibliai mértékegységeket.

Érdekes azonban, hogy a BasisBibel más bibliai könyvekben eltérő megoldást alkalmaz. A Lev 5,11-ben például az éfá tizedrészét (עֲשִׂירִית הָאֶפָה) „egy kilogramm”-ként váltja át,³⁶ ugyanígy az Ez 45,24 az egy éfá mennyiséget „tizenkét kilogramm”-ban, az egy hín mennyiséget pedig „két liter”-ben adja meg. A BasisBibel az אֶמְנָה ’könyök’ mértékegységét is SI-rendszer szerint méterre váltja át pl. a szent sátor és a templom méreteinek leírásaiban (Ex 26–27; 1Kir 6–7; 2Krón 3–4; Ez 40–43).³⁷ A Bír 6,19 és 1Sám 1,24 versekben az egy éfát egy zsákkal felelteti meg a BasisBibel fordítása, ami hasonlít a Ruth könyvének megoldásához, ugyanakkor ott „egy kis zsák” jelölte ugyanezt a mennyiséget (vö. GNB 1Sám 1,24).

3.3. IDEOLÓGIAMENTESSÉG

Korunkban számos érzékeny téma készítheti a bibliafordítót is arra, hogy megfogalmazásaiban kínosan törekedjen a politikai korrektségre. Ennek radikális megvalósítását láthatjuk a Bibel in gerechter Sprache esetében. A BasisBibel nem akarja ezt az igényt a szöveghűség rovására kielégíteni, így koncepciója alapján mentes az ideológiai elvárásoktól. A kritikusok ezt többek között idejétmúlt és kirekesztő férfiközpontúságként érzékelik.

³⁵ „*ein Sack Gerste: Wörtlich »sechs Gerste«. Gemeint sind sechs Sea Gerste. Ein Sea ist ein Gefäß zum Abmessen von Getreide oder Mehl und fasst etwa 7 l. 42 l Gerste wiegen etwa 26 kg.*”

³⁶ Margószéli megjegyzés a következő pontosítást teszi: „*Wörtlich »ein Zehntel«. Meint ein Zehntel Efa, also etwa 2 l. Zwei Liter Mehl wiegen etwa 1,2 kg.*” A GNB mindezt szövegbe ágyazza: „...so soll er dem Herrn stattdessen 1/10 Efa (gut 1 Kilo) Weizenmehl darbringen.”

³⁷ A LU17 (2017) és a ZB (2019) ezekben a leírásokban a „könyök” (*Elle*) mértékegység szerepel, érdekes, hogy a GNB (2018) az Ex 26–27, 1Kir 6–7 és 2Krón 3–4 részekben „méter”-t, az Ez 40–43-ban azonban „könyök”-öt alkalmaz mértékegységként. Megjegyzés: A bibliakiadások jelölésére a következő rövidítéseket használjuk: LU17 – Lutherbibel (2017); GNB – Gute Nachricht Bibel (2018); ZB – Zürcher Bibel (2019); BB – BasisBibel (2021).

Ruth könyve direkt módon foglalkozik az idegenség és a nőiség kérdéseivel, ezért alkalmas az ideológiamentesség tesztelésére. Rögtön a könyv kezdetén furcsa megoldásba botlunk. A Ruth 1,1 Elímelek Betlehemből való elköltözésének célját a következő módon fogalmazza meg az eredeti szövegben: [...] לָגֹר בְּשָׂרֵי מוֹאָב [...] „... hogy jövevényként éljen Móáb mezején.” Az utóbbi évek német nyelvű bibliakiadásai ezt a versrészletet így adják vissza:

LU17 (2017)	... um dort als Fremdling zu wohnen. [... hogy ott jövevényként lakjon.]
GNB (2018)	... und suchte ... Zuflucht im Land Moab. [... és menedéket keresett Móáb országában.]
ZB (2019)	... um sich als Fremder auf dem Land von Moab niederzulassen. [... hogy idegenként letelepedjen Móáb földjén.]
BB (2021)	Er (= Elimelech) wollte ... eine Zeit lang im Land Moab leben. [Ő (Elímelek) egy ideig Móáb országában akart élni.]

A BasisBibel fordítása alapvetően helyes és kimondottan egyszerű megoldást kínál, ugyanakkor olyan jelentésvesztést vállal fel, amely éppen a Ruth könyvében nehezen igazolható. Véleményünk szerint a BasisBibel túlzottan neutrális megfogalmazása kiiktatja a kényszerű migráció egzisztenciális aspektusát.³⁸ Elímelek áttelepülése Móádba jöllehet egy önként meghozott racionális döntés, de kényszerűen maga után vonja az idegenség és a menekültség élethelyzetét. Ezek az aspektusok a héber גֵּר gyökben benne foglaltatnak, amit ennek megfelelően sok fordítás vissza is ad. A 21. században, amikor a migráció egy érzékeny és égető kérdéskör, Ruth könyve igen nagy aktualitással bírhat, éppen ezért nehezen igazolható a direkt lexikális kapcsolódás kiiktatása a fordításból. Talán éppen a téma érzékeny volta és a politikai korrektség kényszere szülte ezt a fordítási megoldást.

Egy másik hasonló példát a Ruth 2,5b-ben találunk, ahol Bóáz Ruth hovatarozására kérdez rá a szolgálójánál: הַיְנַעֲרָה הַזֹּאת? Szó szerinti fordításban: „Kihez tartozik ez a fiatal nő?” A BasisBibel ezzel szemben így fordít: „Honnan származik ez a fiatal nő itt?” (*Woher stammt die junge Frau da?*) Ez a funkcionális ekvivalencia elve mentén valóban lehetséges visszaadása a héber szövegnek, ugyanakkor ez a megoldás jól érzékelhetően elhagyja a kérdésfeltevés egy fontos aspektusát. A „honnan származik...?” kérdés ugyanis kiiktatja a relationalitást, vagyis azt a tény, hogy az ókori Izraelben minden nőnek tartoznia kell egy férfihoz. A házasság előtt a lánygyermekek az apához, a házasságkötés után pedig a férjhez tartoznak. Bóáz kérdése erre irányul, és ebben a kérdésben foglalható össze az egész könyv központi problematikája is, amikor a történet a férj és

³⁸ Ugyanezt teszi a Hoffnung für Alle (2015) kommunikatív fordítása is.

fiúgyermek nélküli özvegyek helyzetére keres megoldást. Felmerül a gyanú, hogy a fordítás ebben az esetben is politikai korrektségre törekszik, és a nők férfiaktól való függése vagy tárgyiasítása ellen tiltakozik az erősen neutralizált megfogalmazással.

Mivel nincs olyan modern célnyelv, amely a bibliai forrásnyelvnek mindenben megfelelné, nincs is olyan fordítás, amely ne járna bizonyos mértékű jelentésvesztéssel. A fenti példák esetében azonban véleményünk szerint a jelentésvesztés nem lett volna szükségyszerű, sőt a szöveg fontos aspektusai iktatódnak ki ezáltal.

4. ÖSSZEZÉS ÉS KITEKINTÉS

Összegzésünkben messzemenő következtetéseket nem vonhatunk le, hiszen ahhoz a fordítás teljes szövegének mélyreható elemzését kellett volna elvégeznünk. A BasisBibel koncepciójának és kritikájának megismerése, valamint a Ruth könyve fordításának megvizsgálása néhány óvatos megállapítást mégis megenged.

Véleményünk szerint az az új bibliafordítási és bibliakiadási koncepció, amit a BasisBibel képvisel, jól rátapint és lehetőségeihez mérten megfelelő eszközökkel reagál az olvasás, szövegértés és információbefogadás 21. századi sajátosságaira. Ugyanakkor, ahogyan a fenti vizsgálatból is kiderül, a lefektetett elveket a fordítás nem tudja vagy nem akarja teljes következetességgel érvényesíteni. Ha nagy általánosságban igaz is, hogy a BasisBibel szövegűsége, közérthetősége és ideológiamentessége törekszik, Ruth könyvében olykor mégis tetten érhető az eredeti szöveg „elengedése”: például fontos kifejezések ismétlődésének elfedése, értelmező glosszák vagy indokolatlan – talán ideológiavezérelt – jelentésvesztések felvállalása által. Ha a BasisBibel elvi alapvetéseit rugalmasan is kezeljük, a koncepcióból kilógó megoldások nem minden esetben igazolhatóak. A fordításba beiktatott értelmező megjegyzések (lásd 3.2. pont) bizonyos esetekben olvasóbarát megoldást jelentenek, és hatékonyabban támogatják a szövegértést, mint a margószéli információk. Így a Ruth könyvében esetileg alkalmazott glosszák véleményünk szerint elfogadhatóak. Hasonlóan előremutató a bibliai mértékegységek feloldása, amelyre többféle megoldást is kínál a BasisBibel. Nem meggyőzőek viszont – sőt bizonyos esetben tévesek – a 3.1. és 3.3. pontban bemutatott eljárások.

A BasisBibel górcső alá vétele ebben a tanulmányban közvetlenül összefügg egy hazai bibliafordítási projekttel, ezért kitekintésként hadd tegyünk említést arról a vállalkozásról, amely első alkalommal tesz kísérletet egy magyar nyelvű, felekezetközi bibliai szöveg létrehozására. A reformáció 500. évfordulóján, 2017-ben kezdődött meg a munka az elvi alapok lefektetésével, amelyen egy római katolikus és protestáns biblikus szakemberekből álló bizottság dolgozott. A próbafordítás gyakorlati munkája 2022 decemberében kezdődött el egy szűkebb fordítói bizottsággal. Az ószövetségi próbafordításra

kiválasztott szöveg a jelen tanulmányban is vizsgált Ruth könyve lett.³⁹ A fordítási vállalkozás fő profilja, hogy a szöveget ökumenikus fordítói munkacsoport hozza létre, egy másik deklarált célkitűzés pedig az, hogy a magyar ökumenikus Biblia egy nagyon gördülékeny, egyszerűen megfogalmazott és közérthető, mégis irodalmilag igényes szöveg formájában hordozza hitelesen a Szentírás üzenetét. Ez utóbbi cél elérésében a Good News Bible és a Gute Nachricht Bibel dinamikus megoldásai jelentenek támpontot a fordítók számára, de véleményünk szerint a BasisBibel is jó impulzusokkal szolgálhat.

Az ökumenikus fordítás számára átvehető elv lehet a BasisBibel rövid mondatokra törekvő kvantitatív szabálya, a bibliai mértékegységek „átváltása”, megfontolandó a komfortábilis kiadás szövegrendezése, a margó használata a kiegészítő információkhoz, valamint a szövegben való tájékozódást segítő regiszter. Míg a bibliareviziók alapvetően a megváltozott nyelvhasználathoz igyekeznek alkalmazkodni, addig egy új bibliafordításnak ennél tovább kell mennie, számolva a megváltozott olvasási szokásokkal, a jellemző szövegbefogadási mechanizmusokkal, az átlagos szövegértési képességgel, modern kommunikációs stratégiákkal. Ezeknek a szempontoknak a magyarországi kontextusban való alapos átgondolása és bibliafordítási/bibliakiadási stratégiába való átkonvertálása elengedhetetlen előfeltétele annak, hogy a most készülő ökumenikus bibliafordítás – akárcsak a BasisBibel – „a 21. század bibliafordítása” lehessen.

IRODALOM

- BasisBibel Zeitung*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2020.
- Bethke, Hannah: Entmündigung ist kein Seelentrost, in: *FAZ* 27 (2021), 9.
- Beuscher, Bernd: Wortgewordenes Fleisch, in: *FAZ* 30 (2021), 18.
- Campbell, Edward F.: *Ruth. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 7), New York – London – Toronto et al., Doubleday, 1975.
- Deutsche Bibelübersetzungen im Vergleich*, <https://www.die-bibel.de/bibeln/wissen-zur-bibel/wissen-bibeluebersetzung/deutsche-bibeluebersetzungen-im-vergleich/> (2023. 12. 14.)
- Egeresi László Sándor: *Ruth könyve*, Kálvin Budapest, Kiadó, 2006.
- EKD Pressemitteilung 94 – 2020*, <https://www.ekd.de/basis-bibel-der-deutschen-bibelgesellschaft-57191.htm> (2023. 12. 13.)
- Fischer, Irmtraud: *Rut* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, ²2005.
- Gesenius, Wilhelm (Hg.): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin – Heidelberg, Springer, ¹⁸2013.
- Hausmann, Jutta: *Ruth* (Kréné 6), Budapest, Új Mandátum, 2006.
- Janowski, Bernd: *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.

³⁹ Németh: Ökumenikus bibliafordítás (2023), 8.

- Kipfer, Sara: Angst, Furcht und Schrecken. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung einer Emotion in biblischen Hebräisch, in: *JNSL* 42/1 (2016), 15–79.
- Köhlmoos, Melanie: *Ruth* (ATD 9,3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Lacocque, André: *Ruth: A Continental Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2004.
- Németh Áron: Ökumenikus bibliafordítás, in: *Bibliánk* 23/2 (2023), 8.
- Offener Brief an die Bibelgesellschaft* (31. Mai 2021), <https://www.frauenarbeit-ekm.de/arbeitsbereiche/theologie/aktuelles/efid-kritisieren-basisbibel-fuer-einseitige-uebersetzung-des-gottesnamens/> (2023. 12. 13.)
- Plisch, Uwe-Karsten: Ist ein lebender Hund wirklich besser als ein toter Löwe? Die ganze Basis-Bibel mit Altem und Neuem Testament, in: *ansätze. ESG-Nachrichten* (2021/4–5), 36–39.
- Plisch, Uwe-Karsten: Vorwärts in die Vergangenheit: Beobachtungen zur AT-Übersetzung der BasisBibel, <https://coptot.manuscriptroom.com/blog/-/blogs/vorwärts-in-die-vergangenheit-beobachtungen-zur-at-ubersetzung-der-basisbibel> (2023. 12. 13.)
- Silber, Ursula: Rezension zu: BasisBibel. Stuttgart 2021, in: *Biblische Bücherschau* 5.2021, <https://www.bibelwerk.de/fileadmin/verein/buecherschau/2021/BasisBibel.pdf> (2023. 12. 14.)
- Zenger, Erich – Frevel, Christian: Das Buch Rut, in: uó et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart, Kohlhammer, 2016, 278–288.

Katalin KONCZ-VÁGÁSI

POLITISCHE KORREKTHEIT IN DER BIBEL? DIE BIBEL IN GERECHTER SPRACHE (2006)

ABSZTRAKT

A 2006-os frankfurti könyvvásáron megjelent „Bibel in gerechter Sprache” (BigS) német bibliafordítás nagy feltűnést keltett. Sokan egy rendkívül izgalmas projektről beszéltek, mások „katasztrofális eredményekről” és „vallástörténeti abszurdításokról”. A BigS mind teológiai, mind nyelvészeti szempontból rendkívül ellentmondásos volt és a mai napig az.

A fordítás a jelenlegi politikai korrektség szellemében a „befogadó nyelv” amerikai modelljére épült. Igénye nem kevesebb, mint „igazságosnak lenni”, és célja, hogy a Bibliát igazságos, azaz nem kirekesztő nyelven fogalmazza meg. A fordítók – akik közül néhányan a német teológiai karok elismert professzorai – szándéka szerint ez hármas igazságosságot jelent: a nemek közötti igazságos nyelvhasználatot, a keresztény–zsidó párbeszéddel kapcsolatos igazságosságot és a társadalmi igazságosságot. Minden fordító vállalta, hogy figyelembe veszi ezeket a kritériumokat. Ez az „igazságos nyelv” vonatkozik Isten nevének visszaadására, a bibliai könyvek és személyek megnevezésére, valamint a szöveget kiválasztására, de a „problematikusnak” ítélt bibliai szakaszok szövegértelmezésében is megjelenik.

Kétségtelen, hogy ez a bibliafordítás kísérlet arra, hogy áthidalja a szakadékot a Biblia nyelve és a kortárs közbeszéd között. Véleményem szerint azonban a fordítók messze túlléptek azon, amit szűkebb értelemben „fordításnak” nevezhetünk. Nem világos, hogy milyen szempontok alapján kell eldönteni, hogy a szöveg mely hagyományos értelmezéseit kell/lehet „igazságtalanként” megváltoztatni, és melyek maradhatnak érintetlenül. E kritériumok nélkül azonban fennáll a veszélye annak, hogy a Bibliát nemcsak nyelvben modernizálják, hanem az uralkodó korszellemnek megfelelően át is írják – ezúttal a politikai korrektség szolgálatában.

ENTSTEHUNG UND PROFIL

Die Bibel in gerechter Sprache (BigS) erschien zur Frankfurter Buchmesse 2006 und erregte die Gemüter. Die einen sprachen von einem ungeheuer spannenden Projekt, wo *„eine Möglichkeit auch für Menschen, die nicht des Griechischen und Hebräischen kundig sind, neu zu verstehen, was der Urtext meint“*¹ und von *„der Überwindung der*

¹ Käßmann: *In der Sprache von heute*, in: Chrismon, Oktober 2006.

*Diskriminierung*². Andere sahen in ihr „*katastrophale Ergebnisse und religionsgeschichtliche Absurditäten*“³ oder eine „*gesinnungsterroristische Gerechtigkeitsbibel*.“⁴ Die BigS ist sowohl theologisch als auch sprachlich umstritten.

Die Übersetzung der BigS war ein Projekt, das von unten, von Bibelleserinnen und Bibellesern angestoßen und getragen worden war. Keine Kirchenleitung und kein Bibelwerk nahm daran teil. 42 Frauen und 10 Männer übersetzten in 5 Jahren (von 2011 bis 2006) die Bibel neu. Die Mehrzahl der Übersetzerinnen und Übersetzer hatte einen protestantischen Hintergrund. Es hatten aber auch einige Katholikinnen mitgearbeitet. Die Übersetzungen der einzelnen Schriften sind in der Ausgabe namentlich gekennzeichnet. Alle Übersetzer waren professionelle Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler⁵ und leisteten diese Arbeit neben ihren beruflichen Verpflichtungen, ohne dafür ein Honorar zu bekommen. Die meisten leb(t)en in Deutschland, andere in der Schweiz, in Österreich, in den Niederlanden, und auch in den USA.

Die Arbeit wurde durch einen 15-köpfiger Beirat⁶ zur Förderung, Unterstützung und Begleitung begleitet, unter dem Vorsitz des Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (damals Peter Steinacker). Ihm wurde eine Pfarrstelle für fünf Jahre zur Organisation des Vorhabens bis zum Ende Oktober 2006 bereitgestellt.

Das Projekt wurde durch Spenden finanziert, was die Unabhängigkeit dieses Projektes ermöglichte. Der Gütersloher Verlag hat sich jedoch verpflichtet, die Überset-

² Peter Steinacker (†), Präsident der hessen-nassauischen Landeskirche und Vorsitzender des BigS-Beirates.

³ Groß: „*Bibel in gerechter Sprache*“: *in richtiger und angemessener Sprache?* in: *Theologische Quartalschrift*, 4/2006, 343–345.

⁴ Schloemann: *Und die Weisheit wurde Materie*, in: *Süddeutsche Zeitung*, Dezember 2006.

⁵ Prof. Dr. Ulrike Bail, Prof. Dr. Gerlinde Baumann, Prof. Dr. Isa Breitmaier, Prof. Dr. Klara Butting, Prof. Dr. Frank Crüsemann, Dr. Marlene Crüsemann, Dr. Irene Dannemann, PD Dr. Detlef Dieckmann, Prof. Dr. Jürgen Ebach, Ulrike Eichler, Prof. Dr. Dorothea Erbele-Küster, Michaela Geiger, Prof. Dr. Christine Gerber, Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, Prof. Dr. Susanne Gillmayr-Bucher, PD Dr. Judith Hartenstein, Prof. Dr. Maria Häusl, Prof. Dr. Claudia Janssen, Prof. Dr. Renate Jost, Prof. Dr. Brigitte Kahl, Prof. Dr. Jürgen Kegl, Dr. Katrin Keita Prof. Dr. Rainer Kessler, Prof. Dr. Renate Kirchhoff, Dr. Karin Lehmeier, Prof. Dr. Martin Leutzsch, Prof. Dr. Christl M. Maier, Prof. Dr. Annette Merz, Prof. Dr. Matthias Millard, Christina Nießen, Prof. Dr. Silke Petersen, Ruth Poser, Simone Pottmann, Dr. Claudia Rakel, Dr. Ursula Rapp, Dr. Ulrike Sals, Dr. Kerstin Schiffner, Dr. Uta Schmidt, Dr. Beate Schmidtgen, Dr. Barbara Schmitz, Prof. Dr. Susanne Scholz, Prof. Dr. Luise Schottroff, Prof. Dr. Ruth Scoralick, Prof. Dr. Angela Standhartinger, Prof. Dr. Angelika Strotmann, Prof. Dr. Luzia Sutter Rehmann, PD Dr. Johannes Taschner, Dr. Elke Tönges, Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, Prof. Dr. Ulrike Wagener, Dr. Sigrun Welke-Holtmann, Prof. Dr. Klaus Wengst.

⁶ Prof. Dr. Micha Brumlik, Frankfurt; Prof. Dr. Irmtraud Fischer, Graz; Pfarrerin Renate Höppner, Magdeburg; Dr. Reinhard Höppner (†), Magdeburg; Prof. Dr. Rainer Kessler, Marburg; Pröpstin Friederike von Kirchbach, Berlin; Prof. Dr. Norbert Mette, Dortmund; Dr. Elisabeth Raiser, Berlin; Organisationsberaterin Heidi Rosenstock, Schwalbach/Ts.; Dr. Eva Renate Schmidt, Valdora; Prof. Dr. Helmut Schwier, Heidelberg; Kirchenpräsident Professor Dr. Peter Steinacker (†), Darmstadt (Vorsitz); Bischöfin Bärbel Wartenberg-Potter, Lübeck; Prof. Dr. Klaus Wengst, Bochum; Pfarrerin Mechthild Werner, Erfurt.

zungsarbeit von Anfang zu begleiten, durch Konferenzen, Workshops, Praxiserprobung und einen Prozess des Gegenlesens.

Dieses Übersetzungsvorhaben ging zurück auf US-amerikanische Vorbilder der sog. ‚inclusive language‘ (inklusive Sprache) im Geiste politisch-theologischer Korrektheit (correctness). Sie zielte darauf, die Bibel in einer gerechten, d.h. nicht ausgrenzenden Sprache zu formulieren. Es gab zuerst beim 22. Deutschen Evangelischen Kirchentag 1987 in Frankfurt am Main alternative Übersetzungen in sogenannter „gerechter Sprache“. Sie überarbeiteten die Lutherübersetzung und die Texte der Guten Nachricht, indem sie – zum Beispiel – die Umschreibung des Gottesnamens mit „Herr“ durch „Gott“ ersetzten.

Wichtiges Ziel des Projektes war es, die hebräischen und griechischen Texte in gutes, allgemein verständliches Deutsch zu übersetzen. Daran sollten viele Menschen mitwirken: mehr als 300 Gruppen, Kirchengemeinden und Einzelpersonen aus verschiedenen Konfessionen und von unterschiedlicher Herkunft. Jene Texte wurden an die oben genannten Gruppen gesandt, bei deren Übersetzung es besondere Fragen gab. Sie verwendeten sie in Gemeindegruppen, Bibelkreisen, Unterricht, Gottesdienst oder als eigene Lektüre. Ihre Kritiken und Anregungen flossen in die weiteren Überarbeitungen ein. Ein Beispiel: Die Übersetzerin des Markusevangeliums (*Irene Dannemann*) berichtete, dass eine Gruppe von behinderten Menschen heftig Einspruch eingelegt hat, weil sie mehrmals übersetzt hatte, dass Jesus „Mitleid“ gehabt habe. Mitleid sei aber eine Haltung von oben herab, unter der sie oft genug leiden würden, lautete die Rückmeldung der Männer und Frauen mit Behinderungen. Die Übersetzerin hatte den Ausdruck selbst ganz anders gemeint, ließ sich aber überzeugen und wählte bei der Übersetzung andere Formulierungen wie: „Weil ihn das anrührte“ (Mk 1,41) oder „das ging ihm nahe“ (Mk 6,34).⁷

Als Aspekte des besonderen Profils dieser Übersetzung wurden in der Einleitung der Ausgabe die folgenden genannt:⁸

1. Frauen werden überall ausdrücklich benannt, wo sozialgeschichtliche Forschungsergebnisse nahelegen, dass sie mitgemeint sind. So spricht die BigS von „Jüngerinnen und Jüngern“ (vgl. Lk 8,2–3 LU) oder von „Pharisäerinnen und Pharisäern“, weil das das Neue Testament selbst sage bzw. weil sozialgeschichtliche Forschungen ergeben haben sollen, dass diese Gruppierungen Frauen einschlossen.
2. Es soll deutlich werden, dass Jesus und seine Jünger sich als Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft verstanden, in der sie zwar kritische Akzente setzten, von der sie sich aber nicht – wie die spätere Kirche – grundsätzlich abgrenzten. So werden beispielsweise die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21–48) nicht mehr

⁷ Was bedeutet „Praxiserprobung“? in: Fragen und Antworten.

⁸ Einleitung der BigS, 10–11.

mit dem abgrenzenden „*Ich aber sage euch*“ (LU 1984), sondern im Sinne rabbinischer Auslegungspraxis als „*Ich lege euch das heute so aus*“ (BigS) übersetzt.

Jüdische Übersetzerinnen und Übersetzer wurden jedoch nicht zur Mitarbeit in den Herausgebenkreis eingeladen, da – so laut die Begründung – es nicht die Aufgabe von Jüdinnen und Juden sei, antijüdische Tendenzen in bestehenden christlichen Bibelübersetzungen zu korrigieren. Dieser Aufgabe müssten sich christliche Theologinnen und Theologen selbst stellen.

3. „*Soziale Realitäten*“ wie etwa die Sklaverei oder die Gewaltstrukturen des Römischen Reiches, die der Text benennt, sollen klar erkennbar sein und nicht, wie häufig in früheren Übersetzungen, verharmlost oder spiritualisiert werden. Die „*Knechte und Mägde*“ etwa aus der Luther-Übersetzung wurden zur „*Sklavinnen und Sklaven*“, weil diese Begriffe die „*Unterdrückungsbedingungen*“ präziser bezeichnen sollen.

Dementsprechend geht es hier um eine dreifache Gerechtigkeit: um eine geschlechtergerechte Sprache, um Gerechtigkeit im Hinblick auf den christlich-jüdischen Dialog und um soziale Gerechtigkeit. Alle Übersetzerinnen und Übersetzer verpflichteten sich schriftlich, diese Übersetzungskriterien zu berücksichtigen. Dies betraf die Wiedergabe des Gottesnamens, die Benennung der biblischen Bücher und die Auswahl der Glos-sar-begriffe auch.

AUFBAU UND NAMEN

Im Lauf der Übersetzungsgeschichte ist die Reihenfolge der biblischen Bücher mehrfach verändert worden. Die BigS besteht aus drei Teilen:

1. Altes Testament. Hebräische Bibel
2. Apokryphen. Deuterokanonische Schriften
3. Neues Testament

Die Anordnung der Bücher im Alten Testament orientiert sich in der BigS an der jüdischen Tradition. Sie nimmt die jüdische Dreiteilung der Bücher *Tora*, *Prophetische Bücher* und *Schriften* auf. Anders als bei den Büchern der Tora und den prophetischen Büchern, sind verschiedene Anordnungen der Schriften überliefert. Die BigS entschied sich für die aktuelle jüdische Reihenfolge: der alttestamentliche bzw. hebräische Teil endet dementsprechend mit dem Zweiten Buch der Chronik des Volkes Israel und nicht, wie z. B. die revidierte Lutherbibel (1984), mit dem Buch Maleachi.⁹

⁹ Genesis. Das 1. Buch der Tora (Gen), Exodus. Das 2. Buch der Tora (Ex), Leviticus. Das 3. Buch der Tora (Lev), Numeri. Das 4. Buch der Tora (Num), Deuteronomium. Das 5. Buch der Tora (Dttn), Über die Zeit Josuas (Jos), Über die Zeit der Richterinnen und Richter (Ri), Über die Zeit Samuels: 1. Buch (1 Sam), Über die Zeit Samuels: 2. Buch (2 Sam), Über die Zeit der Königin-

Die Reihenfolge und der Umfang des Mittelteils, der *Apokryphen* oder *deuterokanonischen Bücher* variieren in christlichen Bibelübersetzungen stark. Reformierte und lutherische Bibelausgaben druckten sie seit dem 19. Jahrhundert meist nicht mehr ab. Für die BigS wurden diejenigen Bücher ausgewählt, die in der römisch-katholischen Kirche zur Bibel gehören und die auch in der lateinischen Vulgata (Ausgabe von 1592) zu finden sind. Die Bibel in Gerechter Sprache versteht sich als eine Bibelübersetzung, die im ökumenischen Kontext verwendet werden kann. Darum sind alle Schriften in ihr enthalten, die in der römisch-katholischen und der protestantischen Kirche zur Bibel gehören.

In römisch-katholischen Bibeln sind die deuterokanonischen Schriften in das Alte Testament eingeordnet. In der BigS stehen sie in einem Block geschlossen zwischen der Hebräischen Bibel und dem Neuen Testament. Ihr Sonderstatus als Schriften, die im Judentum und im Protestantismus nicht als biblische Schriften anerkannt sind, wird auf diese Weise gekennzeichnet.¹⁰ Eine Besonderheit gibt es in Bezug auf die Bücher Daniel und Ester, weil sie in der BigS doppelt vorkommen. Sie erscheinen sowohl im Alten Testament, übersetzt aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen, als auch in den Apokryphen bzw. deuterokanonischen Schriften, übersetzt aus dem Griechischen. In der griechischen Übersetzung sind sie deutlich umfangreicher als im Hebräischen: Im griechischen Buch Ester sind z.B. Ester und ihrem Pflegevater Mordechai große Gebete in den Mund gelegt, die es im hebräischen Text nicht vorkommen, aber Mordechais Traum wird auch geschildert und Briefe des persischen Königs wurden in das Buch aufgenommen etc. Die griechische Fassung des Buches Daniel enthält auch ausführliche Zusätze: Am Anfang des Buches die Erzählung über Susanna, dann das Gebet Asarjas, den Gesang der Männer im Feuerofen sowie am Ende die Geschichte von „Bel und dem Drachen“. Luther hatte diese Texte in den Apokryphen als Stück zum Buch Esther bzw. Stücke zum Buch Daniel eingefügt. Die BigS ging einen anderen Weg. Die griechische Übersetzung hatte die hebräischen Texte theologisch interpretiert, weitergeführt und um neue Texte ergänzt. Aus Respekt davor und aus Re-

nen und Könige: 1. Buch (1. Kön), Über die Zeit der Königinnen und Könige: 2. Buch (2. Kön), Das Buch Jesaja (Jes), Das Buch Jeremia (Jer), Das Buch Ezechiel (Ez/Hes), Das Buch Hosea (Hos), Das Buch Joel (Joel), Das Buch Amos (Am), Das Buch Obadja (Ob), Das Buch Jona (Jona), Das Buch Micha (Mi), Das Buch Nahum (Nah), Das Buch Habakuk (Hab), Das Buch Zefanja (Zef), Das Buch Haggai (Hag), Das Buch Sacharja (Sach), Das Buch Maleachi (Mal), Das Buch der Psalmen (Ps), Das Buch der Sprichwörter (Spr), Das Buch Hiob (Hiob), Das Lied der Lieder (Hld), Das Buch Rut (Rut), Das Buch der Klagelieder (Klgl), Das Buch Kohelet (Koh), Das Buch Ester (Est), Das Buch Daniel (Dan), Über die Zeit Esras (Esr), Über die Zeit Nehemias (Neh), Chronik des Volkes Israel: 1. Buch (1. Chr), Chronik des Volkes Israel: 2. Buch (2. Chr).

¹⁰ Das Buch Tobit (Tob), Das Buch Judit (Jdt), Das griechische Buch Ester (St zu Est), Das Buch der Weisheit (Weish), Das Buch Jesus Sirach (Sir), Das Buch Baruch (Bar), Jeremiabrief (Ep Jer), Das griechische Buch Daniel (St zu Dan), Über die Zeit der Makkabäerinnen und Makkabäer: 1. Buch (1. Makk), Über die Zeit der Makkabäerinnen und Makkabäer: 2. Buch (2. Makk), Das Gebet Manasses (Geb Man).

spekt vor katholischen Menschen, für die die Übersetzung aus dem griechischen Text geläufig ist, sind diese Bücher zweimal übersetzt.

Für das Neue Testament folgt die BigS der traditionellen Reihenfolge, wie sie auch das griechische Neue Testament von Nestle–Aland vertreten,¹¹ aber von der Luther-Bibel abgewichen ist.¹²

In den verschiedenen Bibelübersetzungen erhielten die biblischen Bücher immer schon unterschiedliche Überschriften. Häufig wurden mit hebräischen Eigennamen betitelte Bücher an die griechische oder lateinische Sprache angepasst. Beispiele: Jechezkel wurde zu Hesekiel oder Ezechiel.

Zwei Überlegungen waren bei der Benennung der Bücher in der Bibel in gerechter Sprache entscheidend: Zum einen sollten die Kriterien der gesamten Übersetzung – Textgerechtigkeit, soziale Gerechtigkeit, Geschlechtergerechtigkeit, Gerechtigkeit gegenüber dem Judentum – auch auf die Titel der einzelnen Bücher angewendet werden. Zum anderen sollten die bekannten, an die deutsche Sprache angepassten Eigennamen der Bücher möglichst beibehalten werden. In einigen Fällen sind zwei Namen eines Buches aufgeführt, z. B. „Das Buch Kohelet (Prediger)“. Dadurch werden die unterschiedlichen protestantischen und römisch-katholischen Traditionen sichtbar gemacht. Die ersten fünf Bücher der Bibel haben sogar drei Namen erhalten: Die für katholische Menschen vertraute vom griechischen/lateinischen stammenden Bezeichnungen (z. B. „Genesis“), dann die im protestantischen Bereich geläufigen Namen (z. B. „1. Mose“) und die jüdischen Benennungen (z. B. „Das erste Buch der Tora“).

Einigen Buchnamen wurde die Formulierung „Über die Zeit“ beigefügt. So heißt es z. B. im Falle des 1. Samuels: „Über die Zeit Samuels“. Dieser Zusatz betont, dass das Buch nicht nur von einer einzigen (männlichen) Hauptfigur spricht, sondern dass es Erzählungen über eine bestimmte Epoche enthält, in denen das ganze Volk oder zumindest mehrere Menschen (incl. Frauen) eine Rolle spielen.

¹¹ Matthäusevangelium (Mt), Markusevangelium (Mk), Lukasevangelium (Lk), Johannesevangelium (Joh), Über die Zeit der Apostelinnen und Apostel (Apg), Brief an die Gemeinde in Rom (Röm), An die Gemeinde in Korinth: 1. Brief (1. Kor), An die Gemeinde in Korinth: 2. Brief (2. Kor), Brief an die Gemeinden in Galatien (Gal), Brief an die Gemeinde in Ephesus (Eph), Brief an die Gemeinde in Philippi (Phil), Brief an die Gemeinde in Kolossä (Kol), An die Gemeinde in Thessaloniki: 1. Brief (1. Thess), An die Gemeinde in Thessaloniki: 2. Brief (2. Thess), An Timotheus: 1. Brief (1. Tim), An Timotheus: 2. Brief (2. Tim), Brief an Titus (Tit), Brief an Philemon (Phlm), An die hebräischen Gemeinden (Hebr), Jakobusbrief (Jak), 1. Petrusbrief (1. Petr), 2. Petrusbrief (2. Petr), 1. Johannesbrief (1. Joh), 2. Johannesbrief (2. Joh), 3. Johannesbrief (3. Joh), Judasbrief (Jud), Johannesoffenbarung (Offb/Apk).

¹² Martin Luther bewertete den Brief an die hebräischen Gemeinden, den Jakobusbrief, den Judasbrief und die Johannesoffenbarung als weniger wichtige Schriften. Seiner Ansicht nach hatten sie in der Kirchengeschichte einen geringeren Stellenwert. Zudem stünde Jesus Christus in diesen drei Büchern weniger stark im Zentrum als in den anderen neutestamentlichen Schriften. Darum stellte er sie an das Ende seiner Bibelübersetzung von 1545. Diese Reihenfolge wurde auch in der Revision der Lutherbibel von 1984 und 2017 beibehalten.

Der Buchtitel „Über die Zeit der Königinnen und Könige“ soll sichtbar machen, dass in diesem Buch nicht allein von männlichen Herrschern die Rede sei, ähnlich im neuen Testament „Über die Zeit der Apostelinnen und Apostel“. Die Benennung einiger Briefe im Neuen Testament weicht ebenfalls von den Formen ab, welche in den meisten anderen Übersetzungen geläufig sind. So z.B. die BigS wählt den Namen „Brief an die Gemeinde in Rom“, weil sie deutlich machen möchte, dass hier die gesamte Gemeinde angesprochen sei, zu der Männer und Frauen ebenso gehören.

GLOSSAR

An vielen Stellen findet sich im Bibeltext vor einem Wort oder einer Wortverbindung ein kleines *circellus*. Es verweist auf das hebräische oder griechische Wort, das an der Stelle im Originaltext steht. Diese Worte werden dann in knappen Artikeln eines Glossars am Anhang der Ausgabe erklärt. Diese Glossarartikel enthalten neben möglichen deutschen Übersetzungen weitere Erläuterungen. Sie begründen, warum gleiche Wörter in unterschiedlichen Zusammenhängen verschieden übersetzt werden können. Sie lassen den Leserinnen und Lesern erkennen, dass hinter mehreren deutschen Begriffen das gleiche hebräische oder griechische Wort stehen kann. Zum Beispiel „*nefesch*“, das mit „Kehle“, „Atem“, „Leben“, „Seele“ wiedergegeben werden kann. Hebräische und griechische Begriffe, die zusammengehören, werden in einem Artikel erklärt. Zum Beispiel „*berit*“ und „*diatheke*“, die mit „Bund“ und „Testament“ übersetzt werden können.

Leserinnen und Leser der BigS können das Glossar gezielt an einer bestimmten Stelle befragen, wenn sie z.B. nachvollziehen wollen, warum sich womöglich dort eine Übersetzung findet. Sie können mit Hilfe des Glossars auch erproben, wie eine Textpassage klingt, wenn versuchsweise andere mögliche Wortbedeutung eingesetzt werden. BigS wolle ermuntern, in diesem Glossar selbst auf Entdeckungsreise zu gehen.

Die BigS versteht das Glossar wie die Gesprächstexte als zusätzliche Angebote, die das Verstehen der Texte fördern können. Also sie haben die Möglichkeit, mit Hilfe des Glossars eine andere Übersetzung zu finden und auszuprobieren.

KIRCHLICHE STELLUNGSNAHMEN ZUM GEBRAUCH DER BIGS

Die *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)* distanzierte sich von der BigS: Die Gerechtigkeit in drei Perspektiven bekomme als Übersetzungskriterium „den Charakter von vorgefassten Meinungen, die in den Text hineingetragen werden“, erklärte der Rat im März 2007. Gerechtigkeit bei einer Übersetzung bedeute, dass sie „dem zu übersetzenden Text gerecht werden muss“¹³. Sonst verliere die Bibel ihre Funktion als kritisches Gegenüber und Korrektiv des kirchlichen Handelns und theologischen Redens. Die

¹³ Stellungnahme des Rates der EKD zur „Bibel in gerechter Sprache“, März 2007.

Stellungnahme sagt, dass die Lutherbibel in der Fassung von 1984 „*der maßgebliche Bibeltext der EKD und ihrer Gliedkirchen für Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge*“¹⁴ bleibt. Der Rat sah in der BigS eine ergänzende Bibelausgabe.

In Übereinstimmung mit dem Beschluss der Bischofskonferenz der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)* in 2007 stellte der Rat fest: Die BigS eignet sich nach ihrem Charakter und ihrer sprachlichen Gestalt generell nicht für die Verwendung im Gottesdienst.¹⁵

Das Leitende Geistliche Amt der *Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau* stellte 2007 fest, dass die BigS für die Gemeindearbeit geeignet ist, dass aber, wie in der Lebensordnung der EKHN vorgesehen, die Lutherbibel Standard für Gottesdienste bleiben soll. „*Sie könne »durch andere Übersetzungen ergänzt und erläutert werden«, wenn es der Anlass nahelege. Die BigS biete dazu neben den anderen Übersetzungen eine weitere Alternative.*“¹⁶

Die Kirchenleitung der *Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche* bestimmte betont die Lutherbibel als „Grundtext“. Gleichzeitig ermutigte sie ihre „*Gemeinden, sich zusammen mit ihren Pastoren mit der BigS auseinanderzusetzen und sich ihr eigenes Urteil zu bilden.*“¹⁷

Die *römisch-katholischen Bischöfe aus Österreich* erklärten 2007, die BigS sei „*für den Gebrauch in der Liturgie, Katechese und im Religionsunterricht nicht geeignet.*“¹⁸

Was könnte zu dieser beinahe einstimmigen Ablehnung geführt haben? Wo liegen die wichtigsten kritischen Punkte, die verhinderten, dass die offiziellen kirchlichen Körperschaften diese neue Bibelübersetzung als offizielle Bibelausgabe anerkennen? Ich möchte im Folgenden zwei von den möglichen Gründen hervorheben.

KRITISCHE PUNKTE DER ÜBERSETZUNG I: DER GOTTESNAME

Eines der Markenzeichen dieser Übersetzung ist, dass der – nach jüdischer Tradition unaussprechliche – Eigenname Gottes (YHWH) nicht als „Herr“ übersetzt werde. Stattdessen biete die BigS dort, wo im Grundtext das *Tetragramm* steht oder gemeint ist, unterschiedliche Lesemöglichkeiten an. Die BigS bestrebt sich damit zum Ausdruck zu bringen, dass Gott mehr sei, als was Menschen durch ihre Sprache aus-

¹⁴ *Stellungnahme des Rates der EKD zur „Bibel in gerechter Sprache“, März 2007.*

¹⁵ *Beschluss zu neueren deutschen Bibelübersetzungen, VELKD, 2007.*

¹⁶ SHOLZA: *The Bible as Political Artifact*, 299.

¹⁷ *Kirchenleitung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche Niederschrift über die Sonder-sitzung der 6. Kirchenleitung am 31. Mai 2007.*

¹⁸ *Presseerklärungen der Frühjahrsvollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz, März 2007.*

drücken können. Darum kann alles, was Menschen zu Gott oder über Gott sagen, nur ein Versuch einer Annäherung sein. *„Gott hat in der Bibel einen Eigennamen und darüber hinaus weitere Namen und Bezeichnungen. Gemeinsam halten sie fest, dass Gott stets derselbe, aber nicht immer die Gleiche, stets die Gleiche, aber nicht immer derselbe ist. Das Zugleich der Erfahrung der Einheit und die Erfahrung der Vielfalt Gottes erkennbar werden zu lassen – eben jener Vielfalt, die sich der Einheit Gottes verdankt –, ist ein ganz zentrales Anliegen der Bibel in gerechter Sprache.“*¹⁹

Wo also im Originaltext das Tetragramm steht, finden sich, grau hinterlegt und mit einfachen Anführungszeichen, die an den hebräischen Buchstaben Jod erinnern sollen, in bunter Variation folgende „Lesevorschläge“: „Adonaj“, „GOTT“ (in Kapitalchen – nicht zu verwechseln mit „Gott“ oder „Gottheit“ als Übersetzung von „*elohim*“), „*ha Makom*“ („der Ort“), „*ha Schem*“ („der Name“), „*Schechina*“ („Einwohnung“), „*der/die Ewige*“, „*der/die Heilige*“, „*der/die Lebendige*“, „*Ich*“, „*Du*“, „*Er*“, „*Sie*“, „*Ich-bin-da*“, „*der/die Eine*“. So z.B. kann das Genus der Pronomina sogar in einem einzigen Satz wechseln: *„Er ist ein Krieger; sein Name ist Sie. ... Du, Er, hast gewaltige Kraft; du, Sie, zerreißt deine Feinde.“* (Ex 15,3.6).

Die BigS folgt im Falle des Wortes „*kyrios*“ dem gleichen Verfahren im Neuen Testament. Jesus wird hier nicht mehr „Herr“ genannt, selbst Maria von Magdala tut es nicht, wenn sie sagt: *„Ich habe den Herrn (ton kyrion) gesehen“* (Joh 20,18 – so die Luther-Bibel 2017). Dieser Satz lautet in der BigS als *„Ich habe Jesus den Lebendigen gesehen.“* (BigS).

Im Herrenpredigt nennt Jesus Gott „*Vater*“, dessen Name geheiligt werde. Nach der BigS sei aber „*Vater*“ nur ein Bildwort, die aber nicht geschlechtergerecht sei. So sie sagt *„Du, Gott“*; statt „*Vater*“ (nach Lk 11,2), und *„Du Gott, bist uns Vater und Mutter im Himmel“* heißt es an der Parallelstelle Matthäus 6,9.

KRITISCHE PUNKTE DER ÜBERSETZUNG 2: „GESCHLECHTERGERECHTE“ SPRACHE

Wenn der Mensch nach 1Mose 1,27 als Bild Gottes „*männlich und weiblich*“ geschaffen wird, müsse auch Gott selbst jenseits der Geschlechterpolarität, sowohl „männlich als weiblich“ sein, obwohl *„das Wort Gott grammatikalisch männlich ist.“*²⁰ – sagt die BigS. Dementsprechend wird „*Adam*“ oder der „*Mensch*“ in der BigS aus Gründen der Geschlechtergerechtigkeit immer als „*Menschenwesen*“ bezeichnet (vgl. 1Mos 2,15–16. 20–22). Aber die BigS geht noch weiter. Das Lied von Deborah und Barak nach ihrem Sieg über die Kanaaniter (Ri 5) versteht die BigS als Symbol für den „*Sieg der Frau*“

¹⁹ Was ist der Unterschied zwischen dem Wort „*Gott*“ und dem Namen Gottes? in: Fragen und Antworten.

²⁰ Crüsemann: BigS, 2280.

über den Mann“.²¹ Oder in Lk 1,55 der Satz „wie er geredet hat zu unsern Vätern, Abraham und seinen Kindern in Ewigkeit“ (Luther 1984) wird hier als „wie sie es unseren Vorfahren zugesagt hatte, Sara und Abraham und ihren Nachkommen für alle Zeit.“ wiedergegeben, also aus Gründen der „Geschlechtergerechtigkeit“ wird die Urmutter „Sara“ in das Text hineingefügt. Aber warum nur sie? Hätte man aus Gründen sozialer Gerechtigkeit nicht auch noch „Hagar“, „Saras Magd / Saras Sklavin“ hinzufügen sollen?

Schon diese Beispiele zeigen, dass die BigS stark von Positionen der feministischen Linguistik geprägt ist. Diese analysiert den Zusammenhang von Sprache und Geschlecht und kritisiert die deutsche Sprache als sexistisch, weil in ihr maskuline Formen und Substantive und Pronomina generisch verwendet werden können. Der Satz „Alle Bewohner der Stadt sind umgekommen“ kann sich entweder nur auf die männlichen Bewohner der Stadt oder auf die männlichen und weiblichen Bewohner der Stadt beziehen. Solche Formulierungen, so sagen ihre Vertreter, sollen dazu verleiten, nur an Männer zu denken, auch wenn Frauen mitgemeint seien, wodurch die Frauen „unsichtbar“ bleiben sollen. Um dem entgegenzusteuern, werden folgende Strategien verfolgt: *Neutralisierung* („Alle Personen der Stadt“) oder *Feminisierung*, das heißt: konsequente Benennung von Frauen bei gemischten Gruppen („Alle Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt“).²²

Die BigS praktiziert diese beide Strategien. Ein Beispiel für *Neutralisierung*: 2Mos 14,4: „Rede zu den Israeliten und sprich, dass sie umkehren“ (LU 1984); „Sag den Israeliten, sie sollen umkehren“ (EÜ 1980), dafür die BigS: „Richte Israel aus, es soll umkehren.“ Ein weiteres Beispiel aus der BigS: „eine schwer hautkranke Person“ (Mk 1,40), „Bauersleute gingen hinaus, um zu säen“ (Mk 4,3), Jesus saß als zwölfjährigen „mitten unter den Lehrenden.“ (Lk 2,46)

Beispiele für *Feminisierung*: 2Mos 1,7: „wuchsen die Nachkommen Israels und zeugten Kinder und mehrten sich und wurden überaus stark“ (LU 1984); „Aber die Söhne Israels waren fruchtbar“ (EÜ 1980) – dafür die BigS „Die Israeliten und Israelitinnen waren fruchtbar.“ Weitere Beispiele aus der BigS: „Jüngerinnen und Jünger Jesu“ (Mk 8,27; Joh 18,1), *toragelehrte Frauen und Männer* (Mk 1,22; 2,6; 7,1), *Pharisäerinnen und Pharisäer* (Mt 9,34), „Die Apostelinnen und Apostel“ (Mk 6,30).

Nach allen bisherigen Erkenntnissen gab es in biblischen Zeiten offensichtlich nur männliche Priester, Älteste, Apostel und Thoragelehrte, ebenso sucht man vergeblich nach „pharisäischen Lehrerinnen“ sowohl in der Bibel als auch in der zeitgenössischen Literatur. Frauen werden weder in den Berufungsgeschichten der zwölf Jünger erwähnt noch in deren späteren Auftreten. Wenn also wir z.B. in der BigS lesen, „Auf dem Stuhl des Mose sitzen Toragelehrte pharisäische Männer und Frauen“ (Mt 23,2), dann wurde

²¹ Kegler: BigS, 2288.

²² So Schwienhorst-Schönberger: *Auslegung statt Übersetzung?* 20–25.

hier offensichtlich ein Anachronismus konstruiert.²³ Zwar wird in fast allen biblischen Büchern auch von Frauen berichtet, manche Bücher sind sogar schwerpunktmäßig Frauen gewidmet (Ruth, Esther), die Meinung aber, dass Frauen an der Abfassung jener Schriften beteiligt waren, entspricht nach der Mehrheit reiner Spekulation.²⁴

ZUSAMMENFASSUNG

Jede Übersetzung ist Interpretation. Neben verständlicher Muttersprache gibt es nur ein wesentliches Merkmal für eine gute Übersetzung: *die Texttreue*. Die große Frage ist, nach welchen außerbiblischen Kriterien darüber entscheiden werden sollen, welche „ungerechten“ Bibeltexte verändert werden dürfen und welche unangetastet bleiben sollen. Wenn man die biblischen Texte als Zeugnisse einer anderen Zeit und Kultur ernst nimmt, dann sind sie keine philologisch brauchbaren Übersetzungsprinzipien. Kein Text der Bibel wurde in der Absicht verfasst, geschlechtergerecht, antidiskriminierend und frei von Antijudaismus zu sein.²⁵ Den Bibeltext nachträglich „verbessern“ zu wollen, ist ein Unding. Es ist inakzeptabel, wenn die Bibel nach dem jeweilig herrschenden theologischen Zeitgeist und der politischen Korrektheit umgeschrieben wird.

Der Versuch, die männliche Dominanz, die sprachlich aus den biblischen Texten hervorbricht, durch eine inklusive Sprache zu mildern, indem man die Frauen auch dort expliziert, wo sie eindeutig mitgemeint, aber nicht genannt sind, erscheint an vielen Stellen der Bibel sachlich ernst fragwürdig. Bei einer Eintragung weiblicher Sprachformen in den Bibeltext ergeben sich nun aber immer Probleme, wenn religions- und kulturgeschichtlich unklar ist, ob Frauen wirklich mitgemeint sein dürften oder können. Durch die konsequente Einfügung von „Richterinnen“, „Hirtinnen“, „Prophetinnen“, „Pharisäerinnen“ und „Königinnen“ wird auch der Eindruck erweckt, dass die damalige Gesellschaft fast schon „egalitär“²⁶ organisiert gewesen sei. Das ist völlig falsch. Das Alte Testament ist vom der patriarchalischen Gesellschaft beherrscht. Soll die Geschichte umgeschrieben, bzw. gefälscht werden? Ich denke das nicht: vielmehr müssen wir erlernen, mit unserer Vergangenheit kritisch umzugehen und die damaligen historischen Vorgänge mit der nötigen Kritik auszulegen. Das Aufzeigen der Gerechtigkeit auch dort, wo sie im Bibeltext nicht vorhanden ist, ist also eine Aufgabe der Auslegung und der Verkündigung, nicht aber der Bibelübersetzung.

Die Feststellung von Widersprüchen zwischen biblischen Aussagen zur Rolle von Mann und Frau auf der einen und gegenwärtigen westeuropäischen Rollenzuschrei-

²³ Vgl. Leicht: *Kein Wort sie wollen lassen stahn*, in: *Die Zeit*, 6.4.2006.

²⁴ So Kotsch: *Gerecht für Frauen, Juden und Arme*, 2–18.

²⁵ So Dalferth: *Der Ewige und die Ewige*. ‚Die Bibel in gerechter Sprache‘, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 269/2006.

²⁶ So Dölecke: *Nicht mehr genau dieselbe Kraft!?*

bungen auf der anderen Seite sollte nicht vorschnell zur Eliminierung unbequemer biblischer Aussagen führen. Schließlich ist es doch durchaus denkbar, dass das politisch korrekte Verständnis von Mann und Frau aus theologischer Sicht einseitig und damit korrekturbedürftig ist. Die ideologiekritische Potenz der Bibel geht gerade dann verloren, wenn sie nur noch zum geistigen Vasallen zeitgeistlicher Überzeugungen degradiert wird.²⁷

Die Kritik an der BigS sind üblicherweise hart, aber sie dürfen nicht selbstgerecht sein. Diese Bibel ist nämlich ein Symptom unserer heutigen Welt. Ein Teil der westlichen protestantischen Kirchen befürwortet nachdrücklich die Einbeziehung der politischen Korrektheit in die Bibelübersetzung. Sie fand große Interesse. Kann es sein, dass die politische Korrektheit siegen wird? Hoffentlich, nicht. In unseren Kirchen sollten die Texttreue und die Verständlichkeit die entscheidenden Kriterien bleiben.

Im Jahre 2023 wird die BigS 17 Jahre alt. Von der BigS sind ab 2006 Auflagen in Höhe von insgesamt 100.000 Exemplaren gedruckt worden.²⁸ Der herausgebende Verein BigS teilte im Herbst 2021 mit, dass die Arbeit an einer neuen Übersetzung anläuft. In den Debatten um Geschlechtergerechtigkeit und *Postkolonialismus* seien wichtige Fragen neu erhoben worden – begründete *Claudia Janssen*, Professorin für Neues Testament und Theologische Geschlechterforschung an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, Mitglied im Herausgabekreis und Verein. Das Wort „*Mission*“ etwa entstamme dem Kolonialismus der europäischen Neuzeit und müsse überdacht werden. Hier gibt es ein neues (das vierte) Kriterium. Das Ziel ist eine Neuausgabe der BigS.

LITERATURVERZEICHNIS

Dalferth, I. U.: „*Der Ewige und die Ewige. ‚Die Bibel in gerechter Sprache‘ – weder richtig noch gerecht, sondern konfus*“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 269/2006 (18.11.2006), 65, zugänglich: <https://www.nzz.ch/articleEBIFU-Id.385143?reduced=true>, Download: 03.05.2023.

Dölecke, A.: *Nicht mehr genau dieselbe Kraft?!? – Zu einer Bibelübersetzung, die in gerechter Sprache die Gemüter erregt*, in: *Rezensionszeitschrift zur Literaturübersetzung*, 8/2009, zugänglich: <http://www.relue-online.de/2009/04/nicht-mehr-genau-dieselbe-kraft/>, Download: 03.05.2023.

Groß, W.: „*Bibel in gerechter Sprache*“: *in richtiger und angemessener Sprache?* in: *Theologische Quartalschrift*, Band 186, Nr. 4, 2006, 343–345. (PDF; 84 kB auf nbc-pfalz.de (Memento vom 21. September 2007 im Internet Archive)).

²⁷ So KOTSCH: *Gerecht für Frauen, Juden und Arme*, 2–18.

²⁸ Von der Lutherbibel verbreitet die Deutsche Bibelgesellschaft jedes Jahr mehr als 100.000 Exemplare.

- Käßmann, M.: *In der Sprache von heute*, in: Chrismon, Das Evangelische Magazin, zugänglich: <https://chrison.evangelisch.de/kolumnen/auf-ein-wort/2513/der-sprache-von-heute>, Oktober 2006, Download: 03.05.2023.
- Keita, K. / Metzler, L.: *Fragen und Antworten*, in: *Bibel in gerechter Sprache*, zugänglich: <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/die-bibel/fragen-und-antworten/>, Download: 03.05.2023.
- Kotsch, M.: *Gerecht für Frauen, Juden und Arme: Die Bibel in gerechter Sprache*, Bibel und Gemeinde 107, Band 1, 2007, 2–18, zugänglich: <https://bibelbund.de/2015/06/gerecht-fuer-frauen-juden-und-arme-die-bibel-in-gerechter-sprache-2/#rf2-3930>, Download: 03.05.2023.
- Leicht, R.: *Kein Wort sie wollen lassen stahn*, in: Die Zeit 6.4.2006, zugänglich: https://www.zeit.de/2006/15/Bibel?utm_referrer=https%3A%2F%2Fde.wikipedia.org%2F, Download: 03.05.2023.
- Schloeman, J.: *Und die Weisheit wurde Materie Geht nicht fremd! Verletzt keine Lebenspartnerschaft! Über Gesinnungsterror und die Weihnachtsgeschichte in der Übersetzung der „Bibel in gerechter Sprache“*, in: Süddeutsche Zeitung, zugänglich: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/heilige-nacht-politisch-korrekt-und-die-weisheit-wurde-materie-1.428947>, Dezember 2006 / Mai 2010, Download: 03.05.2023.
- Sholza, S.: *The Bible as Political Artifact: On The Feminist Study of the Hebrew Bible*, Fortress Press, US, 2017.
- Schwienhorst-Schönberger, L.: *Auslegung statt Übersetzung? Eine Kritik der „Bibel in gerechter Sprache“*, Herder Korrespondenz, 61/1, 2007, 20–25.
- Bibel in gerechter Sprache* von Ulrike Bail (Herausgeber), Frank Crüsemann (Herausgeber), Marlene Crüsemann (Herausgeber), Erhard Domay (Herausgeber), Jürgen Ebach (Herausgeber), Claudia Janssen (Herausgeber), Helga Kuhlmann (Herausgeber), Martin Leutzsch (Herausgeber), Luise Schottroff (Herausgeber), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2006, zugänglich: <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/>.
- Einleitung der Bibel in gerechter Sprache*, zugänglich: https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/Einleitung_Bibel-in-gerechter-Sprache.pdf, Download: 03.05.2023., 9–26.
- Beschluss zu neueren deutschen Bibelübersetzungen*, (Memento vom 27. September 2007) der VELKD vom 6. März 2007 zu neueren deutschen Bibelübersetzungen, zugänglich: <https://web.archive.org/web/20070927025149/http://www.velkd.de/aktuell/presse.php?id=483>, Download: 03.05.2023.
- Kirchenleitung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche Niederschrift über die Sondersitzung der 6. Kirchenleitung am 31. Mai 2007*, zugänglich: https://web.archive.org/web/20070927020023/http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/downloads/Beschluss_Nordelb-Ev-luth_Kirche_31Mai07.pdf, Download: 03.05.2023.
- Presseerklärungen der Frühjahrsvollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz*, 12.–15. März 2007, zugänglich: <https://www.bischofskonferenz.at/2007/presseerklarungen-der-fruehjahrsvollversammlung>, Download: 03.05.2023.
- Stellungnahme des Rates der EKD zur „Bibel in gerechter Sprache“*, Sitzung am 30. und 31. März 2007, zugänglich: https://www.ekd.de/pm67_2007_bibel_in_gerechter_sprache.htm, Download: 03.05.2023.

Martin MEISER

DER HINTERGRUND SEMANTISCHER FESTLEGUNGEN IN DEN GRIECHISCHEN ÜBERSETZUNGEN DES ALTEN TESTAMENTES

ABSZTRAKT

A Septuaginta paradigmaként kínálja magát a lexicográfiai megfigyelések és hermeneutikai-teológiai kérdések számára, amikor arról van szó, hogyan viszonyulhat egy modern bibliafordítás a mai magyarországi hétköznapi nyelvhez. Hiszen a fordítás egyes részeit tekintve a Septuaginta egy más nyelvrendszerekből származó, vallási szempontból szentnek tekintett szövegtörzset stílusosan eltérő fordításainak gyűjteménye, amelyet olyan tudósok állítottak össze, akik valószínűleg papok voltak.

A stílus különbségek nemcsak a szintaxisra, hanem a szemantikára is kihatnak. Még a lexicográfia is kihat az a nézetkülönbség, hogy a Septuagintát szigorúan a héber forráson alapulónak kell-e tekinteni, vagy alapvetően görög szövegdokumentumként kezeljük.

Für die Frage, wie sich eine heutige Bibelübersetzung zur modernen Alltagssprache in Ungarn verhalten kann, bietet sich die Septuaginta als ein Paradigma für lexicographische Beobachtungen¹ und hermeneutisch-theologische Fragestellungen an, denn sie ist hinsichtlich ihrer Übersetzungsteile eine Sammlung stilistisch unterschiedlicher Übersetzungen eines aus einem differierenden Sprachsystem stammenden, religiös für heilig gehaltenen Textcorpus, von Gelehrten erarbeitet, die möglicherweise Priester waren.²

Die Wahrnehmung stilistischer Unterschiede betrifft nicht nur die Syntax, sondern auch die Semantik. Bis in die Lexikographie hinein wirkt sich der Dissens aus, ob man die Septuaginta als streng auf ihre hebräische Vorlage betrachtet ansieht und hebräische Semantik auch für die Septuaginta namhaft macht³ oder ob man sie erst einmal als griechisches Dokument würdigt.⁴

¹ Vgl. Harl/Dorival/Munnich, *La Bible grecque*, 241–253. Eine ungarische Einführung in die Lexikographie der Septuaginta bietet Eynikel, „A Septuaginta fordítása és lexicográfiája“.

² Mit einem priesterlichen Status und einem priesterlichen Selbstverständnis rechnet van der Kooij, „The Septuagint and Scribal Culture“, 35, der mit Recht die Frage nach den sozialen Voraussetzungen der Übersetzung im Bewusstsein hält.

³ Dorival, „lexicographie“, 278, in der Beschreibung von Lust/Eynikel/Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*.

⁴ Harl/Dorival/Munnich, *La Bible grecque*, 252; Muraoka, „Recent discussions on the Septuagint lexicography“, 226; Dorival, „lexicographie“, 294; Taylor, „NETS Translation“, 85, im Sinne einer Aufforderung: „translate what the Greek says, not what the Hebrew means.“

Gerade Papyrologen und Altphilologen stellen immer wieder die Einbettung der Septuaginta in das Griechisch ihrer Zeit heraus.⁵ Doch scheint bei streng Ausgangssprachlichen Übersetzungen wie der Septuaginta der Samuel- und Königebücher häufig die Semantik des Vorlagentextes die Semantik des Übersetzungstextes mitzubestimmen. So heißt es etwa in 1Reg 15,12 von Saul: ἀνέστηκεν αὐτῷ χεῖρα – „Er stellte für sich eine Hand auf.“ Was soll jemand darunter verstehen, der des Hebräischen nicht mächtig ist und nicht weiß, dass חַי nicht nur „Hand“, sondern auch „Denkmal“ bedeuten kann?⁶ Was soll jemand in 2Reg 11,27 unter der Wendung εἰς εἰρήνην τοῦ πολέμου verstehen⁷, wenn er nicht weiß, dass im biblischen Griechisch εἰρήνην, מלחמה entsprechend, umfassend „Wohl“ bedeutet und in diesem Kontext meint, dass der Krieg gut vonstattengeht? Hier wie überhaupt bei den Ausgangssprachlichen Übersetzungen war die Heiligkeit des hebräischen Textes manchmal ein wichtigeres Anliegen als die Klarheit in der Zielsprache.⁸ Die ersten Hörerinnen und Hörer der Septuaginta hatten wohl nicht die Möglichkeit, die Septuaginta mit der hebräischen Vorlage zu vergleichen. Manche Spezialbedeutung war nicht von selbst evident⁹, wenn nicht zuvor eine bestimmte Terminologie der Septuaginta Eingang in die religiöse Sprache der jüdischen Gruppen in Alexandria gefunden hat.¹⁰ Aber die Aussage, ein Wort habe im Zuge der Verwendung in einer Übersetzung einen semantischen partiellen Wandel durchgemacht, ist erst die Symptombeschreibung, noch nicht die Diagnose. Eine Bedeutungserweiterung des griechischen Wortes im Sinne des Hebräischen dürfte sich in der Mehrzahl der Fälle da ergeben haben, wo das griechische Wort zunächst in seiner griechischen Bedeutung einen Teil des hebräischen Bedeutungsspektrums abdeckt, dann aber das Streben nach konkordanter Übersetzung dazu führt, das Wort auch da zu verwenden, wo dasselbe hebräische Äquivalent eben die andere Verwendungsmöglichkeit besitzt. Der Septuaginta des Pentateuchs, vor allem der Genesis-Septuaginta, ist hierbei besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Doch rechtfertigt nicht jede dieser Sonderbedeutungen im Griechischen lexikographische Würdigung.¹¹

⁵ Deissmann, „Sprache“, 352 („Das Normale ist, daß die ‚Bibelsprache‘ aus der Umgangssprache schöpft“); Harl/Dorival/Munnich, *La Bible grecque*, 242.248 (Die Liste vermeintlicher Neologismen reduziert sich durch die Kenntnisnahme der Papyri); Bons, „Prolegomena“, XI; Kugelmeier, „Voces biblicae“, 356.

⁶ Taylor, „NETS Translation“, 80.

⁷ Griechisch besser gewesen wäre τὰ τοῦ πολέμου (Siegert, *Einführung*, 134).

⁸ Büchner, „Cultic Term“, 14, am Beispiel für ἁμαρτία, das im Griechischen nie die Bedeutung „Opfer für die Sünde“ haben kann.

⁹ Spitaler, „Biblical Greek“, 337.

¹⁰ Büchner, „Cultic Term“, 4. Abgesehen von bestimmten termini der religiösen Sprache lässt sich jedoch ein spezieller ägyptischer jüdisch-griechischer Dialekt (vgl. Gehman, „Character“; Turner, „Character“) nicht wahrscheinlich machen.

¹¹ Aejmelaeus, „Übersetzung“, 143; Pietersma, „Context“, 174.

Weniger mit der Semantik als mit der vorausgesetzten Heiligkeit des Ausgangstextes oder dem Abgrenzungsbedürfnis gegenüber der nichtjüdischen Umwelt haben andere Übersetzungsentscheidungen zu tun: Transliterationen (Σαβαώθ), Aktualisierungen (ἄλση, ἄλλόφυλοι, Σύρια), Abgrenzungen (etwa bei Gottesprädikaten¹²), Korrekturen im Sinne des Monotheismus¹³, Vermeidung bestimmter Metaphorik¹⁴ oder bestimmter Terminologie¹⁵, zielsprachlich unverständliche Literalismen¹⁶, halachische Exegese (zu Ex 12,15.18), pejorative Wertungen¹⁷. Deshalb ist in dieser Studie nicht näher darauf einzugehen.

Eine Übersetzungsleistung ist immer das Ergebnis empfangener wie eigenentwickelter Literazität: Wir nehmen unbewusst oder bewusst Wörter oder Wendungen von vor uns liegenden Texten auf, und wir schreiben Texte, die ihrerseits zum Gegenstand linguistischer Analyse werden können. Das bestimmt auch die Gliederung dieses Beitrages.

I. EMPFANGENE LITERAZITÄT

I.1. PRÄGUNGEN DURCH DAS PHILOLOGISCHE MILIEU

I.1.1. Die Septuaginta als Dokument des Koine-Griechischen

Die Septuaginta repräsentiert in vielem die Sprache des hellenistischen Griechisch mit seinen semantischen Weiterentwicklungen gegenüber dem klassischen Griechisch. Das

¹² Passoni dell'Acqua, „Kanzlei“, 242, mit Verweis auf das Fehlen von σωτήρ (Ausnahme: Dtn 32,15) und εὐεργέτης in der Pentateuch-Septuaginta. In den dem Pentateuch folgenden Teilen der Septuaginta tritt diese Tendenz der Vermeidung zurück.

¹³ Vgl. etwa Ps 8,6; 97,7; 138,1 sowie Jes 37,19^{LXX}, wo die Götter der Nationen als εἰδωλα bezeichnet werden, im Gegensatz zum MT und zur parallelen Stelle in den Königebüchern (MT und LXX).

¹⁴ Die unbelebte Metapher צֶיֶר („Fels“) wird in der Septuaginta verschieden wiedergegeben. Aejmelaeus, „The Septuagint and Oral Tradition“, 10, rechnet mit divergierenden mündlichen Übersetzungskonventionen.

¹⁵ Vergari, „Interaction“, 182: Der Exodus-Übersetzer vermeidet στήλη als Wiedergabe von מִזְבֵּחַ für einen legitimen Altar (Ex 24,4), weil er den Begriff andernorts (Ex 23,24; 34,13) zur Kennzeichnung des Illegitimen verwendet hatte. Generell sind in der Septuaginta ἄδυστον und τέμενος vermieden (Vahrenhorst, „Kult“, 331).

¹⁶ Z.B. ψυχή für שָׁמַיִם in Lev 22,4, wodurch das Moment des allein Verunreinigenden, des Toten, nicht zum Ausdruck gebracht wird (Pietersma, „Context“, 169f.).

¹⁷ Dorival, „Le lexique de l'administration“, 341, verweist als Beispiel auf Num 17,5, wo das pejorative ἐπισύστασις das neutrale ἡרῶ wiedergibt. Van der Kooij, „ἄλλόφυλος“, 406, zeigt, dass der Begriff ἄλλόφυλος gerade in der Zeit der Fremdherrschaft der Seleukiden gehäuft in der Septuaginta auftritt.

betrifft beispielsweise die Begriffe ἀνατολή¹⁸, γε¹⁹, δόξα²⁰, ἐκδέχομαι²¹, καταργέω²², λυχνία²³, μαλακίζεσθαι²⁴, παρίστημι²⁵ und πάροικος.²⁶ Ferner begegnen Doppelkomposita, z.B. ἐξαποστέλλω und προσκαταλαμβάνω (2Reg 12,28).

Gelegentlich fließen Kennzeichen vulgärer statt gehobener Sprache ein: das vulgäre Syntagma ἀνὰ μέσον ist allein in 1/2Reg mehr als dreißig Mal belegt, das gehobenere μεταξύ fehlt in 1/2Reg völlig, in LXX insgesamt begegnet es nur zehn Mal. Ob den Übersetzern der vulgäre Charakter von ἀνὰ μέσον vor Augen stand, muss jedoch fraglich bleiben.

1.1.3. Einflüsse des nachbiblischen Hebräisch und des Aramäischen

Das Wort **צדקה** hat im nachbiblischen Hebräisch die Bedeutung „Almosen“ angenommen, von daher versteht sich seine Übersetzung mit ἔλεος.²⁷ Das Hitpael von **עבר** bedeutet im biblischen Hebräisch „wütend werden“, im nachbiblischen Hebräisch „vernachlässigen“; so ist es auch in Ps 77[78],21; 88[89],39 übersetzt.²⁸ Die Wiedergabe des hebr. hapax legomenon **עליל** (Schmelzofen) mit δοκίμιον Ps 11[12],7 (bewährt, in LXX t.t. für reine Metalle) ist nur möglich, weil **בעליל** im nachbiblischen Hebräisch

¹⁸ ἀνατολή wird im klassischen Griechisch von der aufgehenden Sonne, im Koine-Griechisch auch von wachsenden Pflanzen gebraucht; von daher eignet er sich als Wiedergabe für das hebräische **צמח** (Jurovitskaja, „Meaning of ἀνατολή“, 404f., mit Verweis auf P. Tebt. 3. 1 703; SB 3 7188, 25, 51). Im Neuen Testament findet dieser Sprachgebrauch keine Fortsetzung.

¹⁹ γε ist auch da, wo diese Partikel in der κατεγε-Tradition erscheint, nicht nur Literalismus, sondern ist zeitgleich zum gehäuften Erscheinen dieser Partikel, auch im Syntagma καὶ γε, im nicht-biblischen Griechisch ab dem 1. Jdht. v. Chr. belegt, bildet die bekräftigende Funktion des hebräischen **כן** gut ab und ist zudem in einem Sprachniveau gebildeter Menschen zuhause, passt insofern hervorragend für seinen Zweck (Aitken, „Origins“, 39f.).

²⁰ δόξα ist bei Platon häufig als bloße Meinung im Gegensatz zum gesicherten Wissen aufgefasst, kann aber auch schon seit dem klassischen Griechisch den Sinn der guten Reputation haben (Dorival, „lexicographie“, 282) und deshalb als Wiedergabe des hebr. **כבוד** fungieren; es bezeichnet dann den Lichtglanz, die Herrlichkeit Gottes, dann den Ruhm, die Ehre (vgl. Lk 2,14: *Gloria in excelsis Deo*).

²¹ ἐκδέχομαι ist im Koine-Griechisch auch in der Bedeutung „sich für jemanden verbürgen“ belegt (Hiebert, „Innovative Elements“, 308).

²² καταργέω (2Esdr 4,21) ist belegt mit der Bedeutung „hindern, verbieten“ (Kugelmeier, „Voces biblicae“, 344–345).

²³ λυχνία ist ebenfalls in Papyri belegt (Vergari, „Interaction“, 180).

²⁴ μαλακίζεσθαι bezeichnet im Koine-Griechischen nicht mehr nur das Verweichtwerden, sondern auch das medizinische Kranksein, und steht entsprechend in Gen 42,38 (Hiebert, „Innovative Elements“, 309).

²⁵ παρίστημι (Ex 9,31) steht nunmehr auch für „reif sein“ (Hiebert, „Innovative Elements“, 307).

²⁶ πάροικος bezeichnet im Koine-griechisch nicht mehr den Nachbarn, sondern den ansässig gewordenen Fremden und wird so auch in Gen 12,10; Dtn 23,7[8] verwendet (Hiebert, „Innovative Elements“, 308).

²⁷ Bons, „Prolegomena“, XVIII.

²⁸ Dorival, „lexicographie“, 287.

„deutlich“ heißt. Wenn δόξα in Jes 40,6; 1 Esdr 1,31; 5,58 כִּסְיָא wiedergibt, dann wohl deshalb, weil כִּסְיָא „in der hellenistischen Zeit die Konnotation von ‚Ehre‘ erhielt.“²⁹

Aramäische Einflüsse³⁰ weisen nicht auf eine aramäische statt einer hebräischen Vorlage; vielmehr ist zu bedenken, dass das Aramäische lange die Sprache auch der Juden in Ägypten war.³¹ Spezielle kultische *termini* jenseits von πάσχα sind in der Septuaginta jedoch nicht vom Aramäischen her beeinflusst.³²

1.1.3. Einflüsse poetischer und gehobener Sprache

In zielsprachlichen Übersetzungen begegnet manchmal poetische Begrifflichkeit wie θνητός statt ἄνθρωπος für אָדָם (Prov 20,24) oder ὄμμα anstatt ὀφθαλμός für עֵינַי (Prov 23,5)³³ sowie gehobener Wortschatz (ὕω, regnen lassen, statt βρέχω) wenn Gott als Subjekt der Rede gedacht ist, in Ex 9.18; 16,4.³⁴ Auf Übernahme manchen Wortschatzes aus Homer im Hiobbuch hat Joseph Ziegler verwiesen.³⁵ Insgesamt war das Hauptanliegen der Rezeption poetischer Sprache „die Rhetorisierung im Sinne der Erhabenheit und des Feierlichen.“³⁶

1.2. PRÄGUNGEN DURCH DAS GEOGRAPHISCHE MILIEU ÄGYPTENS

Hier sind zunächst zwei methodische Vorbemerkungen angebracht:

1. Über jüdische Umgangssprache in der griechisch-sprachigen Diaspora in Ägypten wissen wir nur sehr wenig. Deutlich sind gelegentlich Einflüsse des nachbiblischen Hebräischen wie des Aramäischen, das vor dem 3. Jhdt. v. Chr. über mehrere Generationen auch in der ägyptischen Diaspora gesprochen wurde.

2. Aufgrund der Witterungsbedingungen in Ägypten erhalten sich dort, und nur dort, Papyri in größerer Zahl. So wird manches, was im Folgenden als Ägyptizismus verbucht werden wird, nicht unbedingt auf Ägypten eingeschränkt sein; aber für die anderen kulturtragenden Räume im Mittelmeer stehen Papyri nicht in wünschenswerter Zahl als Vergleichsmaterial zur Verfügung.

²⁹ van der Kooij, „Schwerpunkte“, 125.

³⁰ σαββατα, γειώρας (Proselyt; Ex 12,19; Jes 4,1, für דָּג), μάννα, σικερα; ἦ als konditionales „wenn“, nicht mehr als „siehe“ verstanden; vgl. Kepper/Witte, „Hiob“, 2056. Vgl. ferner Jes 53,10^{LXX}: dort wird die hebräische Wurzel אָכַד (zerschlagen) im Sinne der aramäischen Wurzel אָכַד (reinigen) aufgefasst.

³¹ Bons, „Prolegomena“, XIII.

³² Vahrenhorst, „Kult“, 329.

³³ Bons, „Considering“, 143.

³⁴ Lee, „Features“, 69.

³⁵ Ziegler, *Beiträge zum griechischen Job*, 110–112.

³⁶ Usener, „Literarische Anspielungen“, 122.

Auf ägyptische Einflüsse, u.a. der Verwaltungssprache³⁷ oder der Architektur von Häusern und speziell von Tempeln weisen αἶθριον³⁸, ἀμάρτημα³⁹, ἀντιλήπτωρ⁴⁰, ἄχει⁴¹, ἀρραβών⁴², γεώργιον⁴³, γόμορ⁴⁴, δανιστής⁴⁵, δικτυωτής⁴⁶, ἐπίσκεψις⁴⁷, ἐξαποστέλλω⁴⁸, εὐίλατος⁴⁹, ἡγούμενος⁵⁰, θίβις⁵¹, κενοτάφια⁵², κόνδυ⁵³, κτῆμα⁵⁴,

³⁷ Zur Forschungsgeschichte hinsichtlich der Bezugnahme der Septuagintaforschung auf antike Verwaltungssprache vgl. Lee, „Documentary Evidence“, 390–392.

³⁸ αἶθριον (Ez 40,14) ist ein Begriff der ägyptischen Hausarchitektur.

³⁹ ἀμάρτημα erscheint in Papyri, die auf Kriminalfälle Bezug nehmen (Passoni dell'Acqua, „Sin and Forgiveness“, 353).

⁴⁰ ἀντιλήπτωρ (2Reg 22,3, „Beschützer“) begegnet vor allem in Petitionen an die ägyptische Obrigkeit (Kugelmeier, „Voces biblicae“, 347–350).

⁴¹ ἄχει, „Riedgras“, ist ein ägyptisches Lehnwort.

⁴² ἀρραβών, „Angeld“, ist ein semitisches Lehnwort, das auch u.a. bei Aristoteles und in Papyri begegnet (Deissmann, Neues Testament, 350). Es hat von einer recht weltlichen Verwendung in Gen 38,17.18.20 aus im Neuen Testament durchaus theologisch Karriere gemacht (2Kor 1,22; Eph 1,14).

⁴³ γεώργιον ist ein terminus der Verwaltungssprache statt ἀγρός für ἡγῶ.

⁴⁴ γόμορ wird in 4Reg 5,17 allgemein i.S. von „Ladung“ gebraucht, nicht mehr im speziellen von „Schiffsladung“. Dieser Allgemeingebrauch hat eine Parallele in einem ägyptischen Papyrus, wo γόμορ die Ladung einer Kamelkarawane bezeichnet.

⁴⁵ δανιστής (4 Reg 4,1, „Gläubiger“) bezeichnet einen hohen Verwaltungsbeamten (Winter/Kreuzer, *LXX.E*, 988).

⁴⁶ δικτυωτής (4Reg 1,2, „Gitterfenster“) ist in einer auf Papyrus erhaltenen Rechnung für einen Hausbau belegt (Winter/Kreuzer, *LXX.E*, 978).

⁴⁷ ἐπίσκεψις (4 Reg 3,6, „Musterung“) ist aus dem ptolemäischen Verwaltungssystem bekannt (Winter/Kreuzer, *LXX.E*, 986).

⁴⁸ ἐξαποστέλλω bezeichnet gegenüber ἀποστέλλω und πέμπω eine größere Formalität des Sendungsaktes, kommt um die Zeitenwende aber auch wieder aus der Mode (Lee, „ΕΞΑΠΟΣΤΕΛΛΩ“, 184–186). Lukas nutzt es, vor allem in theologisch bedeutenden Zusammenhängen (Lk 1,53; 24,49; 9,30; 12,11; 13,26; 22,21), wohl als Septuagintismus, nicht als Wort seiner eigenen Alltagssprache (Lee, „ΕΞΑΠΟΣΤΕΛΛΩ“, 190).

⁴⁹ εὐίλατος, „gnädig“ in 1Esdr 8,53; Ps 98[99],8 ist gewählt, weil es auch in zeitgenössischen Inschriften zumeist von Gott oder dem König Ptolemaios II. (der sich ja auch als Gott verstand) gebraucht worden war (Lee, „Documentary Evidence“, 399f.).

⁵⁰ ἡγούμενος (1Chr 9,11, statt der Würdebezeichnung ἡγῶ) ist in ägyptischen Papyri ein gebräuchlicher Titel für den als leitenden Tempelvorsteher amtierenden Priester (Siegert, *Einführung*, 42).

⁵¹ θίβις (Ex 2,3) ist ein ägyptisches Lehnwort und bedeutet „Korb“.

⁵² κενοτάφια (1Reg 19,13.16) sind vielleicht Mumienmasken, wie man sie in Ägypten über das Angesicht Verstorbener gelegt hat.

⁵³ κόνδυ (Gen 44,2) bedeutet „Becher“ dazu vgl. Camilla Recalcati (Université de Louvain-la-Neuve), Joseph's cup in Gen 44,2–17. An Egyptian foreseer only in the LXX text?, Conference Paper.

⁵⁴ κτῆμα bezeichnet in der Verwaltungssprache landwirtschaftlichen Grundbesitz und steht in Prov 31,16 statt ἀμπελών für ἄμπελος (Bons, „Considering“, 146–148).

Μουσῆς als Namensform⁵⁵, παστοφόριον⁵⁶, πριάομαι⁵⁷, πρόσταγμα⁵⁸, τοπάρχαι⁵⁹, ὑπομνηματογράφος.⁶⁰

In der Septuaginta des Dodekapropheten lässt die hellenisierte Form von Orts- und Personennamen für Orte außerhalb Judäas und Samarias und für größere Orte in diesen Gebieten (andere Ortsnamen, vor allem kleinerer Ortschaften, transliteriert der Übersetzer lediglich) eher auf Einflüsse des gräzisierten Ägyptens schließen als auf Jerusalemer Kolorit.⁶¹

Wenn Begriffe wie z.B. ἀντιλήμτωρ, βοηθός, καταφυγή, die in ägyptischen Papyri etwa in Bittgesuchen an den König oder das Königspaar erscheinen, in der Septuaginta auch im Bittgesuch an Gott verwendet werden (2Sam 22,3), hat das auch eine implizite Klarstellung zur Folge: Der Gott Israels „ist der einzige, der Gebote anordnen, Bitten anhören und erfüllen sowie für seine wunderbaren Werke gepriesen werden kann, und die Fähigkeiten, die einem hellenistischen König zugeschrieben werden, vereinigt er in seiner Person auf authentische und vollkommene Weise.“⁶²

Aus der griechischen Verwaltungssprache stammt die Übersetzung δῆμος für מִשְׁפָּחָה im Buch Numeri.⁶³

1.3. PRÄGUNGEN DURCH DAS RELIGIÖSE MILIEU

1.3.1. Einflüsse aus der eigenen religiösen Praxis

Das trifft zu für εὐλογέω, das im nichtjüdischen Bereich nur selten in religiösen Zusammenhängen auftritt⁶⁴, dann aber die Sprache des Judentums wie, vermittelt über das lateinische *benedicere*, des Christentums nachhaltig prägen wird.⁶⁵ Ohne eigene religiöse Praxis wäre diese Äquivalenz, ursprünglich durch mündliche ad-hoc-Tradition

⁵⁵ Siegert, *Einführung*, 188f.

⁵⁶ παστοφόριον (1Chr 9,26; 2Chr 31,11; Ez 40,17) bezeichnet ein Gebäudeteil in einem ägyptischen Tempel.

⁵⁷ Es steht in der Verwaltungssprache statt λαμβάνω für לקח.

⁵⁸ Das Wort begegnet in ptolemäischer Verwaltungssprache (Dogniez, „vocabulaire“, 353).

⁵⁹ τοπάρχαι (Gen 41,34) als Bezeichnung für Distriktgouverneure entspricht der Verwaltungssprache im ptolemäischen Ägypten, der Aufteilung Ägyptens in νομοί („Gäue“), τόποι („Distrikte, Bezirke“) und κώμαι („Dörfer“) entsprechend.

⁶⁰ ὑπομνηματογράφος (1Chr 18,15; Jes 36,3.22) bezeichnet einen Spitzenbeamten in der Verwaltung des ptolemäischen Königshofs.

⁶¹ Eidsvåg, „Rendering of Toponyms“, 453f.

⁶² Passoni dell'Acqua, „Kanzlei“, 238.

⁶³ Dorival, „lexicographie“, 294.

⁶⁴ Joosten, „Lexicon“, 348, verweist auf Euripides, *Ion* 137: „Phoebus ist mein wahrer Vater; ich preise ihn, der mich ernährt.“

⁶⁵ Joosten, „Jewish Greek“, 144.

tion entstanden und weitergegeben, wohl nicht zustande gekommen.⁶⁶ Die Transliteration Ἀμήν begegnet in den Übersetzungsteilen der Septuaginta nur dreimal, jenseits des Pentateuchs und der Psalmen (1Chr 16,36; 2Esdr 15,13; 18,6), dann in Or Man 15; für ἀλληλουῖα könnten Tob 13,18; 3Makk 7,13 eine beginnende liturgische Verwendung auch in der griechisch-sprachigen Diaspora anzeigen. Die γεέννα ist aber erst im Neuen Testament zum Lehnwort geworden (Mk 9,43.45.47; Mt 10,28).

1.3.2. Einflüsse des Pentateuchs auf die nachfolgenden Übersetzungen

Ein Einfluss des Pentateuchs auf die nachfolgenden Übersetzungen ist, so Emanuel Tov, erkennbar z.B. bei γλυπτόν, διαθήκη, εἶδωλον, λειτουργέω, νόμος προσκυνέω, συναγωγή, σωτήριον. Die Wiedergabe von עֲנַן mit ψευδής in Prov 24,28 spiegelt die Wirksamkeit des Dekaloggebotes Ex 20,16; Dtn 5,20.⁶⁷ Frank Austermann hat Ähnliches für die Wiedergabe von מַהֲרָה durch ταράσσω wahrscheinlich gemacht⁶⁸, Martin Rösel für die Wendung ἔτοιμον κατοικητήριον in Ex 15,17.⁶⁹ Der Übersetzer von Ps 28[29],1 hat die בני אלהים, Gen 6,2.4 folgend, mit υἱοὶ θεοῦ übersetzt. In Ps 114,9^{LXX} ersetzt der Übersetzer לפני יהוה (Ps 116,9^{MT}) durch εὐαρεστήσω ἐναντίον κυρίου, wie er das in der Septuaginta von Gen 5,22.24; 6,9; 17,1; 24,40; 48,15 von Henoch, Noah, Abraham und Isaak vorfand.⁷⁰

1.3.3. Einflüsse der Übersetzungsteile der Septuaginta auf die nachfolgende jüdische Literatur

Lexikographisch kann man einen solchen Einfluss etwa da statuieren, wo παιδεία auch jenseits der Übersetzungsteile das Moment körperlicher Züchtigung annimmt⁷¹ oder

⁶⁶ Aejmelaeus, „The Septuagint and Oral Tradition“, 8–9. Mit dem naheliegenderen αἰνέω wird עֲנַן ein einziges Mal in der Septuaginta übersetzt, in Ps 99[100],4. Die Alternative wäre, dass der Übersetzer von Gen 24,48 aus, wo die griechische Normalbedeutung des konstatierenden Lobes vorkommt, alle Stellen mit עֲנַן angesehen hätte, um festzustellen, dass Objekte des עֲנַן nicht nur Menschen sein können, sondern auch Tiere (Gen 1,22) oder Institutionen (Gen 2,3: der Sabbat), wo von einem konstatierenden Lob nicht die Rede sein kann, und auch in Anwendung auf Menschen oft keine direkte Rede folgt, um dann im Sinne einer strikten verbalen Äquivalenz עֲנַן grundsätzlich mit εὐλογέω wiederzugeben. Die gewundene Ausführlichkeit dieser Ausführungen zeigt, wie wenig wahrscheinlich das ist.

⁶⁷ Tov, „Septuagint Translation“, 320.328. Zur Kritik der These Tofs vgl. Pouchelle, „Use“, 451 (mit weiteren Literaturangaben).

⁶⁸ Austermann, *Von der Tora zum Nomos*, 76, 147, mit Verweis auf Gen 9,16; Ps 118[119],60.

⁶⁹ Rösel, „Tempel“, 453, mit Verweis auf 3Reg 8,49 par 2Chr 6,39; Ps 33(32),14.

⁷⁰ Davon zu unterscheiden sind Fälle bewusster intertextueller Interpretation, die nicht lexikographisch zu würdigen sind. Das Motiv der Sühne durch den eifernden Pinchas in Num 25,13 veranlasst den Übersetzer der Nacherzählung von Num 25 in Ps 105 [106],30 dazu, den Gedanken der Sühne in seine Übersetzung einzutragen (ἐξιλάσκομαι, „Sühne schaffen“, statt פָּלַל, „intervenieren“).

⁷¹ Zurawski, „God as Pedagogue“, 120–121, mit Verweis auf 2Makk 5,12; 7,33.

συναγωγή auch im Buch Jesus Sirach als Wiedergabe von קהל⁷² fungiert, wie schon im Buch Genesis⁷², ferner im Fall der Übernahme seltener Wörter.⁷³

2. EIGENTWICKELTE LITERAZITÄT: PHILOGISCHE UND THEOLOGISCHE ENTSCHEIDUNGEN

Das Problem der Auswahl einer geeigneten Wortäquivalenz stellt sich in mehreren Fällen:

1. In der Zielsprache stehen mehrere Möglichkeiten zur Verfügung⁷⁴.
2. Keines der möglichen Äquivalente bildet die Semantik des Begriffes der Ausgangssprache exakt ab.
3. Aufgrund des Inhalts des übersetzten Textes müssen bestimmte Missverständnisse vermieden werden. In der Septuaginta betrifft dies vor allem die Gottesvorstellung.

Quer zu solchen inhaltlichen Anliegen macht sich gelegentlich auch bei zielsprachlich orientierten Übersetzungen die Tendenz zur Angleichung an hebräische Morphologie bemerkbar.

Diese Unterscheidungen geben auch die Gliederung des Folgenden vor.

2.1. ENTSCHEIDUNGEN BEI DER AUSWAHL UNTER MEHREREN MÖGLICHKEITEN

2.1.1. Abdeckung des Bedeutungsspektrums

Als erstes Beispiel sei die Wortgruppe πίστις genannt. Sie begegnet in griechischer Literatur selten, um das Verhältnis zu den Göttern zu beschreiben⁷⁵; der Hauptbegriff ist νομίζειν für die Mutmaßung dafür, dass es Götter gibt.⁷⁶ In den Übersetzungsteilen der Septuaginta hingegen fehlt νομίζειν völlig, während die Wortgruppe πίστις in hoher Konsistenz die Wurzel נאמנ und ihre Derivate wiedergibt. Möglich ist dies dadurch, dass beide Äquivalente passivisch wie aktivisch verwendet werden, d.h. sowohl das bezeichnen, was man erfährt, erwarten kann und worum man sich mühen muss, als auch das Verhalten, was man zeitigen muss, um eine entsprechende Erwartungshaltung

⁷² Hiebert, „In Search“, 163, mit Verweis auf Gen 48,4 u.a. sowie Sir 15,5.

⁷³ Bons, „Zorn“, 36, mit Verweis auf ὀλιγοψυχία in Ps 54[55],9 und PsSal 16,11.

⁷⁴ Manchmal entsteht auch durch eine andere Auffassung von homonymen ein zusätzlicher theologischer Gewinn. In Ps 83,7 findet sich in der Übersetzung nicht das seltene מורה I. („Frühregen“) vorausgesetzt, sondern das Partizip von ירה III. Hiphil („unterweisen“). Faktisch entsteht dadurch nochmals ein Thora-Bezug (vgl. dazu Salvesen, „Psalter“, 160).

⁷⁵ Sophokles, *Oedipus Rex* 646.1445; *Philoktet* 374; Platon, *Leges* 966 D. Zu beachten ist das verneinte ἀπιστέω bei Platon, *Timaios* 40e; Euripides, *Ion* 557. Vgl. noch Herodot, *Historiae* 1.158.2; SEG 28.914.6; IG IV².1.121, 24, 30, 32, 300–350 B.C.E. (Bellantuono, „Meaning of ἀνατολή“, 408–412). Nicht viel mehr ist bei nachklassischen Autoren zu holen (Barth, „Pistis“, 110–26).

⁷⁶ Im NT begegnet νομίζω nur in Apg 8,20; 1Tim 6,5, bei Fehlurteilen!

überhaupt zu rechtfertigen.⁷⁷ Alternative Begriffe, die dieses Beides enthalten, das Passivische und das Aktivische, sind im Griechischen nicht gegeben. Die Frage, warum die Wortgruppe *πιστ-* zu einem der Zentralbegriffe für das Gottesverhältnis werden konnte, ist also philologisch zu beantworten, nicht speziell theologisch.

Weitere Beispiele werden häufig unter „kontextbasierter Übersetzung“ erfasst. יהורה kann Personennamen wie Stammesnamen wie geographische Bezeichnung sein und wird z.B. im Psalter kontextabhängig mit dem Personennamen Ἰουδας, mit dem Stammesnamen Ἰουδα und mit der geographischen Bezeichnung Ἰουδαία wiedergegeben.⁷⁸

In den Bereich kontextbasierter Übersetzung im Exodusbuch fällt vielleicht auch die Übersetzung von תורה, was normalerweise „Weisung, Instruktion, Lehre“ bedeutet⁷⁹, mit νόμος, in Ex 12,43.49, den ersten beiden Belegen im Pentateuch überhaupt. Beide Belege decken verschiedene hebräische *termini* ab. Dass beide mit νόμος wiedergegeben werden, hängt m.E. an dem Versuch, einen kohärenten Zusammenhang herzustellen: Der Fremdstämmige darf nicht vom Passa essen, wohl aber derjenige, der „herzukommt“, d.h. der Proselyt; für ihn und für den Israeliten gilt dasselbe. Das Wort νόμος bringt besser als das alternative δικάσιωμα das Grundsätzliche, Umfassende und ewig Gültige dieser Weisung zum Ausdruck. Innocent Himbaza beobachtet eine Entwicklung im Begriffsgebrauch: Während νόμος in den Büchern Exodus bis Numeri verschiedene hebräische Begriffe wiedergibt, fungiert er im Deuteronomium fast ausnahmslos als Äquivalent für תורה und entfaltet von hier ab seine für die Identität des Judentums bestimmende Kraft⁸⁰, nach innen als normative Instanz, nach außen als Aufweis eigener kulturell-religiöser Identität, die einen Vergleich mit den besten Gesetzen in der griechischen Umwelt nicht zu scheuen braucht. Der Begriff νόμος hatte auch im Griechischen nie eine völlig auf das Juridische eingeschränkte Bedeutung, sondern war auch in der religiösen Sphäre beheimatet⁸¹ – das dürfte die Übernahme erleichtert haben.

Schwieriger liegt der Fall bei dem Begriff מושפט, für dessen weitausgreifende Semantik, anders als bei der Wurzel אמן, nicht ein- und derselbe griechische Begriff zur Wiedergabe ausreicht. Der hebräische Text kann die Handlung des Richtens und den Ort des Gerichtes bezeichnen, dann den Richterspruch, aber auch das, worüber gerichtet wird, zusätzlich die Rechtssatzung, die als Kriterium des Richtens fungiert, schließlich auch die moralische Haltung, die man an den Tag legen sollte, sowie das

⁷⁷ Vgl. dazu jetzt umfassend Frank Ueberschaer, „Πίστις in der Septuaginta“. Ueberschaer zufolge sind נאמן und πιστός letztlich „semantisch synonym“ (103).

⁷⁸ Die Wiedergabe als Personennamen begegnet Ps 95[96],9, 107[108],9, als Stammesnamen in Ps 67[68],28; 77[78],68, als geographische Bezeichnung Ps 47[48],12; 62[63],1; 68[69],36; 75[76],2; 96[97],8; 113[114],2 (Brucker, LXX.E, 1633).

⁷⁹ Dogniez, „vocabulaire“, 350.

⁸⁰ Himbaza, „Pentateuque“, 120.

⁸¹ Dorival, „lexicographie“, 282.

nicht fixierte Gewohnheitsrecht. In der Septuaginta wird die Handlung des Richtens mit dem *nomen actionis* κρίσις wiedergegeben⁸², die Bedeutung „Richterspruch“ wie auch der Vorgang des Gerichtsprozesses mit dem *nomen rei actae* κρίμα⁸³, die Rechtsatzung häufig mit δικαίωμα⁸⁴ oder (in ca. 160 Fällen) mit κρίμα⁸⁵ oder ebenfalls mit κρίσις.⁸⁶ Mit καθήκειν/προσῆκον wird formuliert, was einem zusteht oder wozu jemand verpflichtet ist.⁸⁷ Für den Aspekt der geforderten Sittlichkeit treten in der Weisheitsliteratur und gelegentlich in der Prophetie Begriffe aus der Wortfamilie δικ- ein.⁸⁸ Gelegentlich resultiert eine Übersetzung aus dem Wunsch, eine hebräische Stilfigur nachzubilden⁸⁹; andernorts gibt es kontextbedingte⁹⁰ oder theologisch motivierte An-

⁸² Das Wort κρίσις bedeutet in der Profangrazität Scheidung, Trennung, Scheidung, Auswahl (Platon, *Leges* 946 C), Entscheidung (des Zeus: Platon, *Leges* 757 B), Gerichtsverfahren (Platon, *Leges* 768 A; Thukydides, *Historiae* 1,34); richterliche Entscheidung, Urteilspruch, u.a. Thukydides, *Historiae* 1,131. In LXX vgl. Lev 19,15; Num 27,11; Dtn 1,17; 16,18; Ps 118[119],137; 142[143],2.

⁸³ Ersteres 3Reg 3,28; Ps 16[17],2; 18[19],10; 118[119],75, dann auch Lk 24,20, letzteres Hi 14,3. In Ps 71[72],1 steht es für die Art des Richtens.

⁸⁴ Das Wort δικαίωμα bezeichnet in der Profangrazität die gerechte Handlung (Aristoteles, *Rhetorica* 1,13; der Gegensatz ist ἀδικημα, Aristoteles, *Ethica Nicomachica* 5,7) und das Urteil darüber, als Verurteilung und Strafe (Platon, *Leges* 864 E), dann aber auch Rechtsgründe, Ansprüche (Thukydides, *Historiae* 1,41,1; Isokrates, *Oratio* 6,25, ähnlich dann in der Septuaginta in 3Reg 8,45.59 [in der Wendung „zum Recht verhelfen“; hebr. Text משפט] und 2Reg 19,29 [statt צדק] sowie in Josephus, *Antiquitates* 19, 285) sowie die Urkunde, die einen Rechtsanspruch begründet (Aristoteles, *Frgm.*, p 427 Rose = Gigon, *Aristotelis Opera* III, 29 [Vita Marciana] in der Wendung δικαιώματα ἑλληνίδων πόλεων; OGI 13,13 Samos). Möglicherweise von diesem Verständnis leitet sich in der Septuaginta der häufige Gebrauch von δικαίωμα im Sinne von „Rechtssatzung“ ab, meist allgemein verstanden für קה וקה; für משפט in Ex 21,1 [Rechtssatzungen]; Num 36,13), dann für bestimmte Personengruppen spezifiziert (Ex 21,9: Recht der Töchter; 1Reg 2,12: Recht des Priesters; 1Reg 8,9: Recht des Königs). Ganz selten steht δικαίωμα für מורה (Dtn 30,16; 3Reg 2,3), das sonst mit ἐντολή wiedergegeben ist.

⁸⁵ Ex 23,6; Lev 18,4; Dtn 6,20; Ps 118[119],30.39. u.ö.

⁸⁶ Lev 25,18; Dtn 4,5.14; Ps 105[106],3.

⁸⁷ Lev 5,0; 9,16; 1 Esdr 5,50 bzw. Dtn 21,17; Ez 21,27[32].

⁸⁸ Zu nennen sind δίκαιον (Hi 34,12^A; Prov 21,7; 29,16), δίκαιος (Prov 29,4); δικαιοσύνη (Prov 8,20; 16,11; 17,23; Mal 2,17; Ez 18,17.19; Ez 18,21^A); kontextbedingt ist auch die Wiedergabe mit δίκη in Ps 139[140],1.

⁸⁹ In Ez 16,38 versucht die Wiedergabe mit ἐκδίκησις die Figura etymologica des hebräischen Textes nachzuahmen.

⁹⁰ In Lev 24,22 hat der Übersetzer, dem Kontext angepasst, das *nomen actionis* δικαίωσις gewählt, das in der Profangrazität Rechtsverwirklichung häufig in Form von Bestrafung (Thukydides, *Historiae* 8,66,2; Josephus, *Antiquitates* 18,14.315) meint, aber auch angestrebte Rechtsverwirklichung in Form einer Forderung (Thukydides, *Historiae* 1,141,1). Das Substantiv ἐντολή in Dtn 11,1^{A,R} ist Anpassung an den weiteren Kontext (vgl. Dtn 10,13; 11,8, dort für מורה), ebenso in 3Reg 9,4 im Vorgriff auf 3Reg 9,6. Zu kontextangepassten Übersetzungen rechne ich auch die Wiedergabe mit εἶδος in Ex 26,30 sowie die Verwendung von δικαίωμα für קדקד in Prov 8,20; Ez 18,21^A.

derungen.⁹¹ Nur zweimal begegnet διάταξις (Anordnung, Verordnung)⁹², nur ein einziges Mal νόμος für מִשְׁפָּט.⁹³

Manchmal führt auch die Rücksicht auf politische Gegebenheiten zur Auswahl einer von zwei möglichen Übersetzungsalternativen: Die Wiedergabe des hebräischen Wortes für „Hase“ in der Liste der unreinen Tiere in Lev 11,5 mit λαγός wurde vermieden, um einen Anklang an die Dynastie der Lagiden zu vermeiden, stattdessen wurde das auch wissenschaftlich korrekte δασύπους verwendet, das schon Aristoteles gebraucht hatte.⁹⁴ Der Ersatz von βασιλεύς durch ἄρχων (für מֶלֶךְ) in Dtn 17,14–20 hingegen fällt nicht mehr in den Bereich der Lexikographie.⁹⁵

2.1.2. Genaue Abbildung von Nuancen

Die ausdifferenzierte griechische Terminologie zum Wortfeld „Kind“ ermöglicht Präzisierungen bei der Wiedergabe von יָלֵד und בֵּן.⁹⁶ Dasselbe gilt für die Wiedergabe von עֶבֶד durch δούλος und παῖς.⁹⁷

Das Wort ἀκακία bezeugt schon morphologisch mit seiner Bildung als *Alpha privativum* die völlige Abwesenheit jeglicher Schlechtigkeit besser als εὐθύτης (Jos 24,14), ἀπλότης (2Reg 15,11) oder ὀσιότης (3Reg 9,4), obwohl es im profanen Griechisch

⁹¹ In Jes 30,18LXX wird Gott nicht mehr als „Herr des Gerichtes“, sondern als κριτῆς κύριος bezeichnet, um die generelle menschliche Verantwortlichkeit ihm gegenüber zu betonen. In 3Reg 18,28^{A,R} mag ἔθισμός stehen, weil man sich körperliche Selbstschädigung als Resultat einer göttlichen Festlegung nicht einmal bei einem fremden Gott vorstellen wollte.

⁹² 3Reg 6,1 [38]; Ps 118[119],91.

⁹³ In Jer 29[49],12 steht νόμος für ein (göttliches) Gesetz, demzufolge die Israeliten den (Zornes-)becher eigentlich nicht hätten trinken müssen, so dass die Idumäer, die sie dazu gezwungen haben, der göttlichen Strafe anheimfallen.

⁹⁴ Passoni dell'Acqua, „Kanzlei“, 241, mit Verweis auf Aristoteles, *Hist. Anim.*, 511a 31; 488b; 606a.

⁹⁵ Hier liegt entweder Selbstzensur vor oder eine antimonarchische Tendenz, getragen von der Idee eines theokratischen, vom Hohenpriester regierten Staates (erstes Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, 108; letzteres Seleznev, „Replacing“, 312).

⁹⁶ Der kleine Mose ist in Ex 2,3 ein παιδίον, ebenso das Kind, das aus Davids Abenteuer mit Batseba hervorgegangen ist (2Reg Sam 12,15), das Neugeborene in Dtn 28,57 ist dagegen ein τέκνον, das Neugeborene, weswegen Salomon zum Urteil veranlasst wird, ist ein παιδίον τὸ θηλάζον (3 Reg 3:25). In Gen 17,12 ist παιδίον statt υἱός verwendet, um klarzustellen, dass nicht nur eigene, blutsverwandte Söhne, sondern auch Söhne von Sklavinnen und Sklaven beschnitten werden müssen. Realitätsangepasst ist die Wiedergabe von בֵּן durch τέκνον in Gen 43,29: Benjamin ist nicht Josephs leiblicher Sohn; trotz der Verstellung, die Joseph gegenüber seinen Brüdern übt, soll Joseph keine falsche Aussage in den Mund gelegt werden. In Joel 4,3 dürften Geschlecht und Geschlechtsreife den Anlass gegeben haben, יָלֵד durch παιδάριον wiederzugeben. In Dan 1,10.13.15.17Th mag die Wiedergabe von יָלֵד durch παιδάριον im Hinblick auf das Lebensalter und den fehlenden Verwandtschaftsbezug erfolgt sein.

⁹⁷ παῖς bezeichnet überwiegend freiwilligen, δούλος unfreiwilligen Sklavendienst (Wright, „Δούλος and παῖς“, 271f.). Zum Verhältnis für die Septuaginta der Samuel- und Königsbücher vgl. Kim, „Wiedergabe“, 403: der soziale Status des δούλος ist niedriger als der des παῖς.

kaum in dieser Zuspitzung verwendet wird.⁹⁸ Ähnlich beinhaltet die Wortfamilie ἄρεστόν ein ethisches Urteil über die Handlung eines andern.⁹⁹ Mancher Übersetzer stellt den Gottesbezug heraus, wenn er ἀνομία¹⁰⁰ verwendet oder ἀσεβής statt ἄδικος gebraucht (Ex 23,7; Prov 11,18).¹⁰¹ Allerdings ist das kein durchgehendes Phänomen, das sich dann auch später nicht niederschlägt. Die Auffassung von einer nur temporären Heiligkeit bei den Nasiräern und den Leviten (sie sind ab dem Alter von 50 Jahren von der Dienstpflicht befreit) führt in Num 6,3; 8,21 zur Wahl des Verbums ἀγνίζω (statt ἀγιάζω), das auch in der paganen Antike vor allem die temporäre Heiligkeit bezeichnet, die man erstreben will.¹⁰²

Umgekehrt wird כהן גדול im Pentateuch nicht mit ἀρχιερεύς übersetzt; ein biblischer Hoherpriester hatte wohl andere Funktionen als die ἀρχιερείς der Umwelt im 3. oder 2. Jhd. v. Chr.¹⁰³ Es bleibt bei der wörtlichen Übertragung ἱερεύς μέγας (4Reg 22,4.8).

Das Streben nach genauer Abbildung von Nuancen führt bei Ritualen, die ähnlich, aber nicht völlig deckungsgleich sind mit nichtjüdischen Ritualen, zu eigenen Herausforderungen. Prinzipiell besteht längst nicht bei allen Übersetzern der Septuaginta ein Abgrenzungsbedürfnis gegenüber der griechischen Umwelt. So können die Begriffe δῶρον, ὀλοκαυτέω, θύω, θυσία, ἰλάσκομαι, καρπόω, μίασμα, σφάζω, allesamt auch in nichtjüdischer Umwelt üblich, problemlos verwendet werden. Für Rituale ohne exakte Entsprechung in nichtjüdischen Kulturen bildet man neue Ausdrücke, die sich aber an bekannte Ausdrücke anlehnen. So nimmt der Neologismus ὀλοκαύτωμα auch in nichtjüdischen Kontexten gebräuchliche ὀλοκαυτέω zur Bezeichnung des Ganzbrandopfers auf, um den Vorgang, dass außer dem Fell des Opfertieres alles verbrannt wird, zu verdeutlichen.¹⁰⁴ In dem הניפה-Ritual (Ex 29,24) stellt die Übersetzung mit ἀφόρισμα heraus, dass bestimmte Teile eines Opfertieres abgesondert werden; in Lev 7,34 wird הניפה hingegen mit ἐπίθεμα übersetzt – entweder kannte der Übersetzer des Leviticusbuches die Übersetzung des Exodusbuches nicht, oder er woll-

⁹⁸ Bons, „Ἀκακία and ἄκακος“, 496.500.

⁹⁹ Kugelmeier, „Bedeutung“, 504. Nicht lexikographisch hingegen ist zu würdigen, dass in Gen 49,6 לך nicht mit συναγωγή, sondern mit σύστασις wiedergegeben wird. Diese Wiedergabe hat ihre Gründe darin, dass man das Verhalten der gewaltbereiten Söhne nicht mit dem positiven Begriff συναγωγή benennen wollte, dass umgekehrt σύστασις das Moment der στάσις einschließt.

¹⁰⁰ Bons, „Septuaginta-Psalter“, 463. – Im Neuen Testament ist bei der Wortfamilie ἀνομία ein Thora-Bezug nur bei Matthäus (Mt 7,23; 13,51; 24,12) und Paulus gegeben (2Kor 6,14; Röm 2,12, unsicher ist Röm 6,19).

¹⁰¹ Lesemann/Brucker, „Art. ἀσέβεια, ἀσεβής, ἀσεβέω“, 1203.

¹⁰² Im Neuen Testament ist der Aspekt der temporären Heiligung noch in Joh 11,55 präsent, ebenfalls in Apg 21,24.26; 24,18, wo auf das Nasiräatsgelübde Bezug genommen wird, nicht mehr jedoch in der nachpaulinischen Briefliteratur (Jak 4,8; 1Petr 1,22; 1Joh 8,3).

¹⁰³ Vahrenhorst, „Art. ἀρχιερεύς“, 1177.

¹⁰⁴ Vahrenhorst, „Kult“, 332.

te ein anderes Äquivalent wählen, da es sich nicht um ein spezielles Opfer, sondern um das allgemeine Rettungsoffer handelt.¹⁰⁵ Außerdem steht ἐπίθεμα in den anderen Belegen zu תנופה immer dann, wenn der Opferanteil dem Priester zufällt.¹⁰⁶ Der Begriff δῶρον deckt auch קרבן ab; bei dieser Wiedergabe steht nicht die räumliche Annäherung im Vordergrund; wichtiger ist, dass das Opfer grundsätzlich als Gabe an Gott verstanden wird.¹⁰⁷ Die differierende Wiedergabe von תשֶׁבַע („Feueropfer“) lässt, so Christian Eberhart, darauf schließen, dass dessen Bedeutung nicht nur in neuerer Zeit umstritten war.¹⁰⁸

2.2. UMGANG MIT ERWEITERTEM BEDEUTUNGSSPEKTRUM IN DER AUSGANGSSPRACHE

Quer zur Unterscheidung zwischen ausgangs- und zielsprachlichen Übersetzungen gibt es Phänomene der Differenzierung wie der Beibehaltung hebräischer Idiomatik.

Das hebräische חַטָּאת bedeutet sowohl „Sünde“ als auch „Opfer für die Sünde“; bei dem griechischen Wort ist dieses letztgenannte Bedeutungsspektrum nicht abgedeckt. Um das Opfer von seiner Veranlassung unterscheiden zu können, aber trotzdem möglichst nahe bei der hebräischen Vorlage zu bleiben, wird in der Septuaginta die Wendung περὶ τῆς ἀμαρτίας geprägt.¹⁰⁹

Keine Änderung findet hingegen da statt, wo מוסר durch παιδεία wiedergegeben wird. Der hebräische Begriff kann den Aspekt der körperlichen Züchtigung enthalten, was παιδεία von Hause aus fremd ist und der Leser ohne Hebräischkenntnisse nicht vermuten würde.¹¹⁰ Wahrscheinlich bewirkt das übergeordnete Ziel jeder παιδεία im jüdischen Sinne, nämlich ein gottgefälliges und thorakonformes Leben, dass die Übersetzer keine Notwendigkeit der Änderung sahen. Die Wiedergabe von שלום durch εἰρήνη in 2Reg 11,7 in dem Satz καὶ ἐπηρώτησεν Δαυιδ ... εἰς εἰρήνην τοῦ πολέμου wird überhaupt nur verständlich, wenn man um „Seelenruhe“ als Nebenbedeutung von εἰρήνη weiß.¹¹¹

¹⁰⁵ Vahrenhorst, „Übersetzung kultischer Begriffe“, 205. 207.

¹⁰⁶ Vahrenhorst, „Übersetzung kultischer Begriffe“, 209. Allerdings sind damit noch nicht alle Differenzen restlos erklärbar (ebd., 211f.).

¹⁰⁷ Eberhart, „Kult“, 186f. Die zu erwartende Wiedergabe mit προσφορά begegnet erst in Ps 39[40],7, dann erst in deuterokanonischen Texten (Kraus, „Sühne“, 137). Nicht mehr in den Bereich der Lexikographie fällt der Ersatz von לחם durch δόμα in Num 28,2: Vermieden werden soll die Vorstellung, dass sich Gott tatsächlich durch die Opfergabe der Menschen ernährt.

¹⁰⁸ Eberhart, „Kult“, 187.

¹⁰⁹ Vahrenhorst, „Kult“, 332. Ähnliches gilt für περὶ τῆς πλημμελείας (Eberhart, „Kult“, 185).

¹¹⁰ Zurawski, „From Musar to Paideia“, 540f. Vgl. auch Pouchelle, *Dieu l'éducateur*, passim. Wahrscheinlich hat מוסר, so Eberhard Bons brieflich am 23.07.2023 an mich, eher punktuell Durchgreifen, παιδεία hingegen kontinuierliches Erziehungshandeln zum Inhalt (vgl. Hos 14,9^{LXX}).

¹¹¹ Harl/Dorival/Munnich, *La Bible grecque*, 249 mit Verweis auf Gen 29,6; 43,27 als verständlichere Übersetzungen.

םרה wird durch ἀνάθεμα wiedergegeben. Das ist nicht von dessen griechischer Grundbedeutung gedeckt, die eigentlich „Aufstellen im Heiligtum, Übereignen an die Gottheit“ meint, ist aber aus dem Kontext der Verwendung zu erschließen.¹¹²

2.3. ÜBERSETZUNGSENTSCHEIDUNGEN IN THEO-LOGISCHEN ZUSAMMENHÄNGEN

Auch hier müssen einige Beispiele genügen.

Zumindest der Genesisübersetzer unterscheidet bei den Träumen Josephs: Der zu unangemessenem Verhalten führende Traum Josephs wird in Gen 37,9 als ἐνύπνιον bezeichnet, der legitime Traum (Gen 40,9; 41,17.22) als ὕπνος. Der Begriff ὕπνος steht auch da, wo es um eine Aktivität Gottes geht¹¹³, während ἐνύπνιον in diesen Fällen wohl vermieden wird, um Gott von der Unsicherheit jeden Traumes zu dissoziieren. Die Begriffe ὄνειρος und ὄναρ können in griechischer Literatur auch als Metapher für das Schwindende, Vergängliche, Flüchtige, Nichtige des Traumes stehen, was für den Genesis-Übersetzer nahelegen konnte, sie nicht bei der Beschreibung der Träume Jakobs und Josephs zu verwenden.¹¹⁴

In den Psalmen wird מַשַׁל, wenn auf Gott als Subjekt bezogen, mit δεσπόζειν wiedergegeben, wenn menschliche Herrschaft gemeint ist, mit κυριεύειν oder κατακυριεύειν, obwohl κύριος selbstverständlich als Gottesprädikat bekannt ist (Ps 22[23],1; 23[24],1 etc.).¹¹⁵

Für den hebräischen Begriff ברייה wäre συνθήκη die angemessene Übersetzung. Jedoch wollen die Übersetzer gerade in theologischen Zusammenhängen den Eindruck zweier gleichberechtigter Verhandlungspartner vermeiden; deshalb verwenden sie διαθήκη.

2.4. ORIENTIERUNG AN HEBRÄISCHER MORPHOLOGIE

Orientierung an hebräischer Morphologie kann sich in Tendenzen der Nachahmung wie der Vermeidung bemerkbar machen.

¹¹² Dorival, „lexicographie“, 287. An diesen Sprachgebrauch hält sich auch Paulus (1Kor 12,3; 16,22; Gal 1,8f.; Röm 9,3). Lukas kennt den Gebrauch im Sinne von „Selbstbindung durch einen Eid“ (Apg 23,14), aber auch im Sinne von „Weihegabe“ (Lk 21,5).

¹¹³ Gen 20,3.6; 28,16; 31,10.11.24. In diesen Fällen ist ὕπνος textkritisch unangefochten, mit Ausnahme von Gen 20,3, wo sich die Lesart ἐνυπνίω aber leicht als Verschreibung aus ἐν ὕπνω erklären lässt.

¹¹⁴ Vgl. Homer, *Odyssea* 11,207; Platon, *Symposion* 175 E; *Leges* 695 C; Plutarch, *Theseus* 32 u.a. – Auf Mt 1,20; 2,12.13 (dort jeweils ὄναρ) wirkt diese Nuance nicht ein.

¹¹⁵ Vgl. Dhont, „Why is God not designated as ἄρχων“, 68f. – Im Neuen Testament wirkt diese Unterscheidung nicht weiter. Das Verbum δεσπόζειν fehlt überhaupt; κυριεύειν begegnet mehrfach von Menschen, einmal aber auch (Röm 14,9) von Christus, κατακυριεύειν viermal *malo sensu* von Menschen.

Zu den Tendenzen der Nachahmung gehören lautliche Assonanzen wie ἀγαπάω für בָּהָא, σκίηνη für Ableitungen von כַּשׁ in der Exodus-Septuaginta¹¹⁶ oder auch σχίζα statt ξύλον für יָרֵחַ in 1Reg 20,20–38.¹¹⁷ Sie bieten sich da an, wo sich die Semantik des Griechischen mit der des Hebräischen wenigstens teilweise deckt. Das erstgenannte Beispiel zeigt zugleich, wie der Übersetzer die Vorstellung eines „Wohnens“ Gottes im Tempel zu reduzieren vermag. בָּמֶה ist in den vorderen Geschichtsbüchern häufig nur transliteriert; in den Prophetenbüchern findet sich statt dessen eine Übersetzung, die aber wiederum eine lautliche Assonanz aufweist, nämlich βωμός.¹¹⁸

Zu den Tendenzen der Vermeidung rechne ich das statistisch m.W. noch nicht durchgehend dargestellte Phänomen, dass in stark ausgangssprachlichen Übersetzungen manche *Composita* wie εὐσέβεια¹¹⁹ und vor allem manche Alpha-privativa-Bildungen kaum¹²⁰ oder gar nicht begegnen.¹²¹

3. ABSCHLIEßENDE ÜBERLEGUNGEN

Ein Mehrfaches ist festzuhalten:

1. Dass die streng ausgangssprachlichen Texte beim Zielpublikum überhaupt wirken konnten, legt die Annahme einer begleitenden paraphrasierenden Vermittlung durch die intellektuellen Eliten der jeweiligen jüdischen Ortsgemeinden nahe. Dem entgegen kommt, dass Texte wie Sir 44–49 ungleichmäßig hinsichtlich der erforderlichen Kenntnis der Heiligen Texte Israels ausgelegt sind.

2. Hermeneutisch folgt aus dem soeben Vorgetragenen, dass eine neue Bibelübersetzung nicht unbedingt eine sakrale Sondersprache generieren muss, so sehr auch heute Sorgfalt gegenüber möglichen zeitgenössischen Missverständnissen geboten ist.

¹¹⁶ Rösel, „Tempel“, 453.

¹¹⁷ Δένδρον wäre im Kontext nicht angemessen gewesen.

¹¹⁸ Rösel, „Tempel“, 450f. Der Begriff gibt häufig auch מִזְבֵּחַ wieder, vor allem dann, wenn ein nichtjüdischer oder ein illegitimer Altar gemeint ist.

¹¹⁹ Leonardi, „Why is the Word εὐσέβεια so Rare“, 255. Die Wiedergabe von מִתְחַת („von unten“) durch ὑποκάτω statt κάτωθεν folgt dem normalen Griechisch; *ἀφυστο oder *ἐξυστο wären grotesk; das formal äquivalente ὑπὸ κάτωθεν (Dtn 9,14) begegnet nur einmal (Lee, „Accuracy“, 84).

¹²⁰ Für ἀπειθεῖν finden sich immerhin zwölf Belege im Jesaja-Buch, sieben Belege im Dtn, dort viermal für מִרְהָי Hi. Die genannte Unterscheidung ist aber nicht in jedem Fall von Bedeutung; vgl. Lee, „Accuracy“, 98.

¹²¹ Die Alpha-Privativa-Begriffe ἀπιστεῖν, ἀπιστία und ἄπιστος erscheinen nicht in den Übersetzungsteilen.

3. Eine moderne Übersetzung der Septuaginta sollte zunächst bei dem Wortsinn bleiben, den das Wort auch im Griechischen hat, und ein angemessenes Verständnis der übersetzten Stelle auf diesem Wege zu erreichen suchen.¹²²

4. Eine moderne Übersetzung der Septuaginta steht gerade bei den ausgangssprachlich orientierten Texten immer wieder vor der Notwendigkeit der Entscheidung, sich eher am griechischen Resultat als an der hebräischen Vorlage zu orientieren. Das hätte die Konsequenz, dass z.B. in 1Reg 15,12 mit „Stelle eine ‚Hand‘ auf“ übersetzt und in einer Anmerkung verdeutlicht werden sollte, dass das hebräische מַנְדָּבָה auch „Denkmal“ bedeuten kann.

LITERATURVERZEICHNIS

- Aejmelaeus, Anneli. „The Septuagint and Oral Tradition“, in: Melvin K.H. Peters (ed.), *XIV Congress of the IOSCS, Helsinki, 2010*. (SCSt 59) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, 5–13.
- Aejmelaeus, Anneli. „Die Übersetzung einer Übersetzung. Vom Hebräischen über das Griechische in eine moderne Sprache“, in: Siegfried Kreuzer/Jürgen Peter Lesch (ed.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel Band 2*. (BWANT 161) Stuttgart: Kohlhammer, 2004, 133–150.
- Aitken, James K. „The Origins of καὶ γὰρ“, in: James K. Aitken/Trevor V. Evans (ed.), *Biblical Greek in Context. Essays in Honour of John A.L. Lee*. (BTS 22) Leuven: Peeters, 2015, 21–40.
- Austermann, Frank. *Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter*. (MSU 27) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Barth, Gerhard. „Pistis in hellenistischer Religiosität“, *ZNW* 73 (1982): 110–126.
- Bickerman, Elias. *The Jews in the Greek Age* (Harvard: Harvard University Press, 1988).
- Bellantuono, Antonella. „Does the Word Group ἀπίστ- Have a Religious Connotation in Non-Jewish Greek Literature?“, in: Martin Meiser u.a. (ed.), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz*. (WUNT 405) Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 406–415.
- Bons, Eberhard. „Ἀκακία and ἄκακος, Considerations on a Septuagint term for ‚innocence‘“, in: Siegfried Kreuzer/Martin Meiser/Marcus Sigismund (Hg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen*. (WUNT 361) Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 491–501.
- Bons, Eberhard. „After Considering a field she bought it (θεωρήσασα γεώργιον ἐπρίατο) – A Brief note on the Administrative Terminology in Proverbs 31:16LXX“, *JSCS* 54 (2021): 143–149.
- Bons, Eberhard. „Prolegomena“, in: ders. (ed.), *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, XI–XXVIII.

¹²² Dabei kann es durchaus sein, dass gerade so eine neue Nuancierung hinzutritt. Behält man für δωρεάν in Ps 34[35],7.19 den ursprünglichen Sinn „Gabe“ bei, so bekommen die Verse eine ironische Note (Spitaler, „Biblical Greek“, 339), mit der der Beter sich seiner in Gott gegründeten Überlegenheit gewiss ist.

- Bons, Eberhard. „Der Septuaginta-Psalter. Übersetzung, Interpretation, Korrektur“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (ed.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten.* (WUNT 219) Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 450–470.
- Bons, Eberhard. „Zorn und unvernünftigen Grimm halte fern von mir‘ (Ps 16,10b) – Spuren griechischen Denkens in einem jüdisch-hellenistischen Gebet“, in: Siegfried Kreuzer u.a. (ed.), *Bibel und Patristik. Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuem Testament. Festschrift für Martin Meiser.* (BZSup 3) Paderborn: Brill/Schöningh, 2022, 35–48.
- Büchner, Dirk. „Cultic Term (ἁμαρτία) in the Septuagint“, *BIOSCS* 42 (2009): 1–17.
- Deissmann, Adolf. „Die Sprache des Neuen Testaments“, *ThR* 15 (1912): 339–364.
- Dhont, Marieke. „Why is god not designated as an ἄρχων in the Septuagint?“, in: Eberhard Bons/Patrick Pouchelle/Daniela Scialabba (ed.), *The Vocabulary of the Septuagint and its Hellenistic Background.* (WUNT II 496) Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, 56–71.
- Dogniez, Cécile. „Le vocabulaire de la loi dans la Septante“, in: Eberhard Bons/Jan Joosten (ed.), *Die Sprache der Septuaginta/The Language of the Septuagint.* (LXX.H 3) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, 350–354.
- Dorival, Gilles. „La lexicographie de la Septante“, in: Eberhard Bons/Jan Joosten (ed.), *Die Sprache der Septuaginta/The Language of the Septuagint.* (LXX.H 3) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, 271–305.
- Dorival, Gilles. „Le lexique de l’administration et de la politique“, in: Eberhard Bons/Jan Joosten (ed.), *Die Sprache der Septuaginta/The Language of the Septuagint.* (LXX.H 3) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, 340–349.
- Eberhart, Christian A. „Kult und die Begegnung mit dem einen Gott in der Septuaginta“, in: Hans Ausloos/Bénédicte Lemmelijn (ed.), *Die Theologie der Septuaginta/The Theology of the Septuagint.* (LXX.H 5) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020, 165–242.
- Eidsvåg, Gunnar Magnus. „Rendering of Toponyms“, in: Melvin K.H. Peters (ed.), *XIV Congress of the IOSCS, Helsinki, 2010.* (SCSt 59) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, 445–455.
- Eynikel, Erik. „A Septuaginta fordítása és lexikográfiája“, in: Zoltán Oláh/György Papp (ed.), *Az alexandriai Biblia. Nemzet- és felekezeti közti tanulmányok a görög Ószövetségről.* Budapest: Szent István Társulat/Kozossvár: Verbum, 2019, 91–116.
- Gehman, Henry S., „The Hebraic Character of Septuagint Greek“, *VT* 1 (1951): 81–90.
- Harl, Marguerite/Dorival, Gilles/Munnich, Olivier. *La Bible grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien.* Paris: Cerf, 1994.
- Hiebert, Robert J. V. „Innovative Elements in the Vocabulary of the Septuagint Pentateuch“, in: Eberhard Bons/Jan Joosten (ed.), *Die Sprache der Septuaginta/The Language of the Septuagint.* (LXX.H 3) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, 306–315.
- Hiebert, Robert J. V. „In Search of the Greek Translator of Genesis“, in: Christian Eberhart u.a. (ed.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Lernens und Lebens. Festschrift für Wolfgang Kraus,* Paderborn: Schöningh, 2020, 159–178.
- Himbaza, Innocent, „Pentateuque“, in: Hans Ausloos/Bénédicte Lemmelijn (ed.), *Die Theologie der Septuaginta/The Theology of the Septuagint.* (LXX.H 5) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2020, 117–127.

- Joosten, Jan. „The Historical and Theological Lexicon of the Septuagint: A Sample Entry – εὐλογέω“, in: Melvin K.H. Peters (ed.), *XIV Congress of the IOSCS, Helsinki, 2010*. (SCSt 59) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, 347–355.
- Joosten, Jan. „On Aramaizing Renderings in the Septuagint“, in: id., *Collected Studies on the Septuagint*. (FAT 83) Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 53–67.
- Joosten, Jan. „Jewish Greek in the Septuagint: On εὐλογέω ‚to Praise‘ with Dative“, in: James K. Aitken/Trevor V. Evans (ed.), *Biblical Greek in Context. Essays in Honour of John A.L. Lee*. (BTS 22) Leuven: Peeters, 2015, 137–144.
- Jurovitskaija, Maria. „The Meaning of ἀνατολή in the Septuagint and the Papyri“, in: Martin Meiser u.a. (ed.), *Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz*. (WUNT 405) Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 398–405.
- Kepper, Martina/Witte, Markus. „Job. Das Buch Ijob/Hiob“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (ed.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. (LXX.E) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 2041–2126.
- Kim, Jong-Hoon. „Die Wiedergabe von עֲבָרָה mit δοῦλος oder πᾶς in der Septuaginta der Samuel- und Königebücher“, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer (ed.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien und Einflüsse*. (WUNT 252) Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 391–403.
- van der Kooij, Arie. „Schwerpunkte der Septuaginta-Lexikographie“, in: Siegfried Kreuzer/Jürgen Peter Lesch (ed.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel Band 2*. (BWANT 161) Stuttgart: Kohlhammer, 2004, 119–132.
- van der Kooij, Arie. „Septuagint and Scribal Culture“, in: Melvin K.H. Peters (ed.), *XIV Congress of the IOSCS, Helsinki, 2010*. (SCSt 59) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, 33–39.
- van der Kooij, Arie. „On the Use of ἀλλόφυλος in the Septuagint“, in: Wolfgang Kraus/Michael N. van der Meer/Martin Meiser (ed.), *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Munich 2013*. (SCSt 64) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016, 401–408.
- Kraus Wolfgang. „Sühne und Vergebung bei Jesus Sirach. eine Untersuchung zur Verwendung von ἐξιλάσκομαι/ἐξιλασμός“, in: Siegfried Kreuzer u.a. (ed.), *Bibel und Patristik. Studien zur Exegese und Rezeption von Septuaginta und Neuem Testament. Festschrift für Martin Meiser*. (BZSup 3) Paderborn: Brill/Schöningh, 2022, 135–159.
- Kugelmeier, Christoph. „Zu einer besonderen Bedeutung der aus ἀρε- abgeleiteten Wortgruppe“, in: Siegfried Kreuzer/Martin Meiser/Marcus Sigismund (ed.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen*. (WUNT 361) Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 502–509.
- Kugelmeier, Christoph. „Voces biblicae oder voces communes? Zum Sprachgebrauch der Septuaginta im Lichte neuerer Papyrusforschungen“, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer (ed.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*. (WUNT 252) Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 340–356.
- Lee, John A. L. „Accuracy and Idiom: The Renderings of Mittahat in the Septuagint Penta-teuch“, in: Kristin De Troyer/T. Michael Law/Marketta Liljeström (ed.), *In the Footsteps of Sherlock Holmes. Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus*. (CBET 72) Leuven: Peeters, 2014, 79–199.

- Lee, John A. L. „ΕΞΑΠΟΣΤΕΛΛΩ“, in: ders., *Collected Essays on the Greek Bible and Greek Lexicography*. (CBET 112) Leuven: Peeters, 2022, 183–197.
- Lee, John A. L. „Some Features of the Speech of Jesus in Mark’s Gospel“, in: ders., *Collected Essays on the Greek Bible and Greek Lexicography*. (CBET 112) Leuven: Peeters, 2022, 47–70.
- Lee, John A. L. „The Vocabulary of the Septuagint and Documentary Evidence“, in: ders., *Collected Essays on the Greek Bible and Greek Lexicography*. (CBET 112) Leuven: Peeters, 2022, 389–401.
- Leonardi, Giulia. „Why is the Word εὐσέβεια so Rare in the Septuagint“, in: Eberhard Bons u.a. (Hg.), *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirkungen*. (WUNT 444) Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 245–258.
- Lesemann, Sven/Brucker, Ralph. „Art. ἀσέβεια, ἀσεβής, ἀσεβέω“, *HTLS* 1 (2020), 1191–1214.
- Muraoka, Takamitsu. „Recent discussions on the Septuagint lexicography with special reference to the so-called interlinear model“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (ed.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. (WUNT 219) Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 201–215.
- Passoni dell’Acqua, Anna. „Von der Kanzlei der Lagiden zur Synagoge. Das ptolemäische Vokabular und die Septuaginta“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (ed.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. (WUNT 219) Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 236–247.
- Passoni dell’Acqua, Anna. „Sin and Forgiveness“, in: Eberhard Bons/Jan Joosten (ed.), *Die Sprache der Septuaginta/The Language of the Septuagint*. (LXX.H 3) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, 335–339.
- Pietersma, Albert. „Context is King in Septuagint Lexicography – Or is it?“, in: James K. Aitken/Trevor V. Evans (ed.), *Biblical Greek in Context. Essays in Honour of John A.L. Lee*. (BTS 22) Leuven: Peeters, 2015, 165–175.
- Pouchelle, Patrick. *Dieu l’éducateur. Une nouvelle approche d’un concept de la théologie biblique entre Bible Hébraïque, Septante et littérature grecque classique*. (FAT II.77) Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Pouchelle, Patrick. „The Use of νοθετέω in the Old Greek of Job“, in: Wolfgang Kraus/Michael N. van der Meer/Martin Meiser (ed.), *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Munich 20, 13*. (SCSt 64) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016, 437–453.
- Rösel, Martin. „Tempel und Tempellosigkeit. Der Umgang mit dem Heiligtum in der Penta-teuch-LXX“, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer (ed.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*. (WUNT 252) Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 447–461.
- Seleznev, Mikhail G. „Replacing אֱלֹהִים with ἄρχων in the LXX. Self-Censorship or Inner Development of the Jewish Tradition?“, in: Eberhard Bons u.a. (ed.), *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirkungen*. (WUNT 444) Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, 302–314.
- Siegert, Folker. *Zwischen hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*. (MJS 9) Münster: Lit, 2001.
- Spitaler, Peter. „Biblical Greek’ in the LXX? The case of δωρεάν“, in: Melvin K.H. Peters (ed.), *XIV Congress of the IOSCS, Helsinki, 2010*. (SCSt 59) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, 333–346.

- Taylor, Bernard. „The NETS Translation of 1 Reigns: Lexical Issues“, BIOSCS 36 (2003): 75–85.
- Tov, Emanuel. „The Septuagint Translation of the Torah as a Source and Resource for the Post-Pentateuchal Translators“, in: Eberhard Bons/Jan Joosten (ed.), *Die Sprache der Septuagint/The Language of the Septuagint*. (LXX.H. Bd. 3) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, 316–328.
- Turner, Nigel. „The Unique Character of Biblical Greek“, VT 5 (1955), 208–213.
- Ueberschaer, Frank. „Πίστις in der Septuaginta, oder: Der Glaube der Siebzig. Von was spricht die Septuaginta, wenn sie von πίστις schreibt?“, in: Jörg Frey/Benjamin Schliesser/Nadine Ueberschaer, unter Mitarbeit von Kathrin Hager (ed.), *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt*. (WUNT 373) Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 79–107.
- Usener, Knut. „Literarische Anspielungen in der LXX“, in: Eberhard Bons/Jan Joosten (ed.), *Die Sprache der Septuagint/The Language of the Septuagint*. (LXX.H. 3) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, 119–126.
- Vahrenhorst, Martin. „Art. ἀρχιερεὺς“, HTLS 1 (2020): 1173–1180
- Vahrenhorst, Martin. „Der Kult“, in: Eberhard Bons/Jan Joosten (ed.), *Die Sprache der Septuagint/The Language of the Septuagint*. (LXX.H. 3) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, 329–334.
- Vahrenhorst, Martin. „Die Übersetzung kultischer Begriffe am Beispiel der חנוכה“, in: Siegfried Kreuzer/Martin Meiser/Marcus Sigismund (Hg.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*. (WUNT 286) Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 203–212.
- Vergari, Romina. „Interaction between Lexical innovation and Morphemic Analysis in the Septuagint? Evaluative Study on Hebrew Nominal Derivatives Related to Cultic Realia“, JSCS 50 (2017): 176–194.
- Winter, Franz/Kreuzer, Siegfried. „Basileion IV/Das vierte Buch der Königtümer/Das zweite Buch der Könige nach dem Text der Handausgabe von Rahlfs“, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (ed.). *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*. (LXX.E) Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 978–1037.
- Wright, Benjamin G. III. „Δούλος and παῖς as Translations of עֶבֶד: Lexical Equivalences and Conceptual Transformations“, in: Bernard A. Taylor (ed.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge 1995*. (SBLSCS 45) Atlanta: Scholars Press, 1997, 273–277.
- Ziegler, Joseph. *Beiträge zum griechischen Job*. (MSU 18) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Zurawski, Jason. „From Musar to Paideia, From Torah to Nomos: How the Translation of the Septuagint Impacted the Paideutic Ideal in Hellenistic Judaism“, in: Wolfgang Kraus/Michael van der Meer/Martin Meiser (ed.), *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Munich 2013*. (SCSt 64) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016, 531–554.
- Zurawski, Jason. „God as Pedagogue“, in: Martin Meiser/Florian Wilk (ed.), *Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Septuaginta* (LXX.H 6) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2022, 117–123.

KROATISCHE BIBEL NACH DEM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL

ZUSAMMENFASSUNG

Die sogenannte „Zagreber Bibel“, die 1968 als Ergebnis der gemeinsamen Arbeit von Bibelwissenschaftlern, Schriftstellern und kroatischen Sprachexperten erschien, sucht eine Antwort auf die Frage, die sich die Herausgeber selbst stellten: Welche Bibel soll veröffentlicht werden? Der Überblick über die vorhandenen kroatischen Übersetzungen hilft uns also, einen Einblick in das Übersetzungserbe in der kroatischen Sprache zu erhalten. Zu dieser Zeit gab es einige Übersetzungen des Alten Testaments, die als Manuskript oder mit Hilfe von Zyklusstil-Maschinen herausgegeben wurden (Sović, Grubišić). Zweifel gibt es auch an der Übersetzung des Neuen Testaments, die in dieser Ausgabe enthalten ist: Raspudić oder Rupčić? Später erschienen Übersetzungen des Neuen Testaments oder einzelner Bücher der Bibel. Insbesondere die Editionen von Übersetzungen protestantischer Provenienz vom Ende des letzten Jahrhunderts bis heute (Đaković, Martinjak, Knežević, Vrtarić, Varaždiner Bibel ...) haben sich intensiviert.

0. EINFÜHRUNG

„Es kann nicht genau gesagt werden, wann die Bibel ins lebendige Kroatische übersetzt wurde, aber die ältesten Denkmäler der kroatischen Sprache (bereits aus dem 14. Jahrhundert) sind gerade Bibelstellen in Evangeliaren oder Lektionaren, die dazu bestimmt sind, den Menschen in der Kirche vorgelesen zu werden“¹.

Zur liturgische Anwendung und zum Gebrauch beim Gebet wurden die Psalmen oft ins Kroatische übersetzt, vor allem im Rahmen des sog. Kleinen Officiums (Mali oficij) für Nonnen, die weder Latein noch Altkirchenslawisch konnten.²

Es gab mehrere Versuche, die gesamte Bibel ins Kroatische zu übersetzen. Das älteste bekannte Zeugnis dafür ist die Handschrift der ersten beiden Bücher der Bibel, die Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts in Dubrovnik entstanden ist, wo sie bis heute auch aufbewahrt wird. Die Übersetzung von Bernardin Frankopan von

¹ V. Štefanić, „Hrvatski prijevod Biblije“, *Hrvatska enciklopedija*. Sv. II (Zagreb 1941) 490. Siehe auch M. Cifrak, „Hrvatski latinički lekcionari. Pohrvaćenje poslanica i evanđelja“, *Biblija knjiga Mediterana par excellence*. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog od 24. do 26. rujna 2007. u Splitu (Split 2010) 407–422. M. Cifrak, „Slavonski lekcionari“, *300 godina visokog školstva u Osijeku* (Osijek 2011) 61–72.

² Vgl. J. Fućak, „Prijevodi Biblije na hrvatski jezik“, *Bogoslovska smotra* 61 (1991) 93–96.

Grobnik ist verschollen.³ Eine protestantische Übersetzung wurde teilweise gedruckt. Im 17. Jahrhundert folgte die Übersetzung von Bartol Kašić und ein Jahrhundert später die Übersetzung des Neuen Testaments durch Stijepo Rusić aus Dubrovnik.

Im Manuskript stehen auch zwei Bibelübersetzungen aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts:

- die sog. Poljica-Bibel (1768?) – vollständig übersetzt und
- die Teilübersetzung von Mihovil Jurjetinović Ivakić aus Kaštel-Štafilić. Hier handelt es sich um die erste Übersetzung mit Kommentar.

Im 19. Jahrhundert begann Maksimilijan Vrhovac mit seinen Mitarbeitern die kajkavische Übersetzung, welche nach seinem Tod von Ignac Kristijanović fortgesetzt wurde.

Im 20. Jahrhundert entstand eine Übersetzung des Alten Testaments von Antun Savić (1928–1932), die in der Arbeit an der sog. Zagreber Bibel verwendet wurde.⁴

Kroatisch gedruckte Bibeln meinen hier kroatische Bibelübersetzungen entweder vollständig oder teilweise, d.h. Altes und Neues Testament oder einzelne Bücher der Bibel. Diese Serie beginnt mit der Übersetzung und dem Druck der Bibel von Matija Petar Katančić im Jahr 1832 [sic!].

I. DIE VOLLSTÄNDIGE BIBEL

I.1. IVAN EVANGELIST ŠARIĆ

Der Erzbischof von Vrhbosna Dr. Ivan Evangelist Šarić übersetzte die vollständige Bibel wie folgt:

- a) Die Schriften des Alten und Neuen Testaments. Band I: Geschichtsbücher. Aus dem Originaltext übersetzt und die Anmerkungen erstellt Dr. Ivan Evangelist Šarić, Erzbischof von Vrhbosna, herausgegeben von der Regina Apostolorum Akademie, Sarajevo 1941.
- b) Die Schriften des Alten und Neuen Testaments. Band II: Lehrreiche und prophetische Bücher. Aus dem Originaltext übersetzt und die Anmerkungen erstellt Dr. Ivan Evangelist Šarić, Erzbischof von Vrhbosna, herausgegeben von der Regina Apostolorum Akademie, Sarajevo 1942.
- c) Die Schriften des Alten und Neuen Testaments. Band III: Das Neue Testament. Aus dem Originaltext, übersetzt und die Anmerkungen erstellt Dr. Ivan Evangelist Šarić, Erzbischof von Vrhbosna, herausgegeben von der Regina Apostolorum Akademie, Sarajevo 1942.

³ Vgl. T. Vojnović, „Prevođenje cjelovite Biblije u Hrvata od Ćirila i Metoda do prve tiskane Biblije 1831.“, *Anali Zavoda za znanstveni i umjetnički rad u Osijeku*. Sv. 22 (Zagreb – Osijek 2006) 141–153. T. Vojnović, „Crkva u Hrvata pred Biblijom u naše vrijeme“, *Bogoslovska smotra* 61 (1991) 205–213.

⁴ Vgl. M. Malović, „Savićev prijevod Starog zavjeta. Povijest prevođenja, osnovne prevodilačke teškoće, problemi oko izdavanja“, *Spectrum* 24 (1991) 3–31.

Aus dem Titel selbst geht hervor, dass es sich um eine Übersetzung des Originals handelt. Aber Šarić selbst sagt in seinem Vorwort:⁵ „Und ich habe beschlossen, nach dem Originaltext und unter Berücksichtigung der Übersetzung der Vulgata das Alte und das Neue Testament in drei Bänden zu übersetzen, damit wir Kroaten die ganze Heilige Schrift einheitlich haben. Bei der Übersetzung aus dem Text des Originals hielt ich mich auch an die besten ausländischen Fachübersetzer der Heiligen Schrift, wie Heilmann, Crampon, Parsch, Henne, Allioli, Arndt, Grundl, Leander van Esz und andere. Von unseren Übersetzern hatte ich Daničić und Vuk vor mir...“⁶. Was genau war Šarićs Original?

Eine zweite, korrigierte Ausgabe erschien 1959 mit der dritten korrigierten Ausgabe des Neuen Testaments in Madrid.⁷ Auf welcher Grundlage wurden diese Korrekturen durchgeführt? Karlo Višaticki ist der Meinung, dass diese Korrekturen nur „kosmetischer“⁸ Natur waren. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil war der offizielle Text der katholischen Kirche die Vulgata – editio clementina.⁹ Albin Škrinjar spricht von dem sehr starken Einfluss von Eugen Henne in Šarićs Übersetzung des Alten Testaments.¹⁰ Janko Oberški glaubt auch, dass Šarić in Band II vor allem die deutsche Übersetzung von E. Henne verwendete, die 1939/40 ihre fünfte Auflage erlebte.¹¹ E. Henne übersetzte aus dem hebräischen Original. Franjo Zagoda stellt in seinem Bericht über Šarićs Übersetzung des Neuen Testaments fest, dass er sich tatsächlich an die am weitesten verbreitete deutsche Volksübersetzung von Konstantin Rösch, OC, hielt, insbesondere in den Evangelien und in den Briefen an Zagoda selbst.¹²

Die Revision der Übersetzung von Šarić wurde von George Đuro Martinjak vorgenommen: *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Übersetzt von Dr. Ivan Ev. Šarić. Revision – Überarbeitung, Änderungen und Ergänzungen: George Đuro Martinjak*. Lektur:

⁵ Das Vorwort entstand am Festtag des hl. Petrus 1940.

⁶ Von den vorgenannten Autoren stand Van Ess, L., *Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments*, Wien 1897 auf dem Index.

⁷ Vgl. K. Višaticki, „Mk 1,1–45 u prijevodima dvojice sarajevskih nadbiskupa“, *Bogoslovska smotra* 73 (2003) 3 Anm. 12.

⁸ Vgl. K. Višaticki, „Mk 1,1–45“, 14.

⁹ „Ausnahmsweise werden im ersten Band Tob und Jdt aus der Vulgata übersetzt“ sagt A. Škrinjar, „Dr. Ivan Šarić, *Sveto Pismo Staroga i Novoga Zavjeta: Stari Zavjet, svezak I.: Povijesne knjige*. Sarajevo 1941. – 915 Seiten (22,5 ´ 15 cm.). In Ganzleinen geb. Kn 300.“, *Biblica* 23 (1942) 372.

¹⁰ Vgl. A. Škrinjar, „Dr. Ivan Šarić, *Sveto Pismo Staroga i Novoga Zavjeta: Stari Zavjet, svezak II.: Poučne i proročke knjige*. Sarajevo 1942. – 765 Seiten. In Ganzleinen geb. Kn 400.“, *Biblica* 24 (1943) 404. T. Vojnović bezieht sich auf A. Škrinjar und seine Rezension in der Zeitschrift *Biblica*, in der er behauptet, dass Erzbischof Šarić die deutsche Übersetzung von H. Resch stark verwendet habe. Vgl. T. Vojnović, „Crkva u Hrvata pred Biblijom u naše vrijeme“, *Bogoslovska smotra* 61 (1991) 209. Diese Information wurde in Škrinjars Rezension von Šarićs Übersetzung nicht gefunden.

¹¹ Vgl. J. Oberški, „Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta“, *Bogoslovska smotra* 31 (1943) 152–153.

¹² Vgl. F. Zagoda, „Dr. Ivan Evandelist Šarić, Novi zavjet. Iz izvornog teksta preveo i bilježke priredio. Sarajevo 1942. Svezak III.“, *Bogoslovska smotra* 32 (1944) 171.184.

Mr. Sci. Prof. Munib Ovčina. Hrsg.: Croatian/Bosnian Bible Outreach Ministry. Gedruckt: Zrinski, Čakovec [1998]. Erste Ausgabe. Es gibt eine zweite Auflage, ebenfalls ohne eindeutiges Erscheinungsjahr. Der Katalog der National- und Universitätsbibliothek in Zagreb listet das Jahr auf "[1999]".¹³ Zu dieser Revision äußert sich auch R. Knežević: „Es ist daher anzunehmen, dass die NKJ-Übersetzung eine Vorlage für Martinjaks Revision von Šarić war, obwohl es im Impressum (S. III) hieß: ‚Überarbeitung, Änderungen und Ergänzungen des Jahres 1998 unter Verwendung hebräischer, griechischer und englischer Texte‘“¹⁴.

Im Jahr 2006 wurde eine Revision unter der Leitung der Kroatischen Bibelgesellschaft veröffentlicht. An der Revision der Übersetzung waren neben den Bibelwissenschaftlern K. Višaticki, Božo Odošević und Mato Zovkić auch der Sprachwissenschaftler Marko Alerić, Zvonimir Kurečić (theologische Revision) und Thomas Kaut (Fachberater der Vereinigten Bibelgesellschaften, United Bible Societies, UBS) beteiligt.¹⁵ Die Grundsätze für die Korrektur der Übersetzung werden ausdrücklich genannt:

1. die Übersetzung mit der wissenschaftlichen Ausgabe des Alten Testaments auf Hebräisch, den deuterokanonischen Büchern auf Griechisch und dem Neuen Testament auf Griechisch in Einklang zu bringen
2. die Einleitungen in einzelne Bücher umzuschreiben und zu kürzen
3. nur wichtige Anmerkungen zu bewahren
4. die Sprache und den Stil Šarićs so weit wie möglich zu respektieren, aber dennoch mit der kroatischen Standardsprache in Einklang zu bringen
5. den Namen Herr (Gospodin), der in allen Büchern verwendet wird, und den Namen Herr (Gospod), der nur im Buch der Psalmen verwendet wird, zu respektieren
6. den Begriff Passah (Pasha), der im Alten Testament verwendet wird, und den Begriff Passah (Vazam), der im Neuen Testament verwendet wird, zu behalten¹⁶.

1.2. ZAGREBER BIBEL

Über die Absicht des Verlags „Stvarnost“, die Bibel herauszugeben, informierte Ivon Ćuk, OFMconv, die kroatischen Bibelwissenschaftler. Auch Franjo Šeper, Erzbischof von Zagreb, wurde darüber informiert. Die Übersetzungsarbeiten begannen im März 1967 und wurden im Mai 1968 abgeschlossen. Die Chefredakteure waren Bonaventura Duda, OFM und Jure Kaštelan, die Redakteure waren Jerko Fućak, OFM, und Josip Tabak. Die Übersetzung von Silvije Grubišić, OFM, wurde für die Bücher des Pentateuchs übernommen, der Psalter ist eine Übersetzung von Filibert Gass, OFM,

¹³ Vgl. R. Knežević, „O revizijama Šarićevih biblijskih prijevoda s analizom postupka revizije prijevoda Judine poslanice“, *Kairos* 1 (2007) 27 Anm. 22.

¹⁴ R. Knežević, „O revizijama“, 35.

¹⁵ Vgl. R. Knežević, „O revizijama“, 36.

¹⁶ R. Knežević, „O revizijama“, 36.

und das Hohelied von Nikola Miličević. Das Neue Testament ist eine Übersetzung von Ljudevit Rupčić, OFM, Sarajevo² 1967. Für die übrigen Bücher des Alten Testaments wurde ein Manuskript mit Übersetzungen aus dem Original von Prof. Dr. A. Sović verwendet, das mit Hilfe zeitgenössischer Übersetzungen perfektioniert wurde.¹⁷

Celestin Tomić, OFMconv, und Dr. Ante Kresina überprüften den Text als Kirchenzensoren. Ein gründliches Korrekturlesen des gesamten Textes wurde von Josip Tabak und die biblische Betreuung wurde von Bonaventura Duda und Jerko Fućak durchgeführt.

Die Bibel enthält auch Begleittexte wie: Allgemeine Einleitung, Einleitungen und Bemerkungen zum Neuen Testament (B. Duda); Namensregister (J. Fućak); Einführungen und Bemerkungen zum Pentateuch, zu den historischen und prophetischen Büchern des Alten Testaments (A. Kresina); Einleitungen und Anmerkungen zu den weisheitlichen Büchern des Alten Testaments (C. Tomić).

1.3. JERUSALEMER BIBEL

Im September 1994 kam sie heraus: die Jerusalemer Bibel. Altes und Neues Testament mit Einleitungen und Anmerkungen aus La Bible de Jérusalem. Dieser Zeitpunkt war bewusst gewählt. Man feierte den neunhundertsten Jahrestag der Gründung der Diözese Zagreb und die erste historische Erwähnung der Stadt Zagreb. In den 1980er Jahren gaben die katholischen Neokatechumenalgemeinden aus Pula zusammen mit Giacomo Ranieri und Berard Barčić, OFM, die Initiative dazu. Dr. Josip Turčinović musste Bibelexperten sammeln, die ihre Übersetzungen für die redaktionelle Überarbeitung bei Dr. Adalbert Rebić für das Alte Testament und Dr. J. Fućak, OFM, für Bücher des Neuen Testaments einreichten (nach seinem Tod im Jahr 1992 wird seine Arbeit von Dr. B. Duda, OFM, fortgesetzt). Die gesamte mehrfache Revision wurde von Stella Tamhina durchgeführt, das Korrekturlesen von Karmela Prosoli und Marija Nežmah. Der biblische Text wurde von Dr. T. Vojnović, OFM, zusammengestellt und orthographische Korrekturen wurden von Nives Opačić vorgenommen. In dieser Ausgabe liegt der Schwerpunkt auf kritischen Einführungen und Bemerkungen, da der Text des Alten Testaments der Text der Zagreber Bibel und der Text des Neuen Testaments die Übersetzung Duda – Fućak⁹ 1985 ist.¹⁸ Wir können wie Pierre Benoit fragen, was in unserer Jerusalemer Bibel wirklich aus der Jerusalemer Bibel ist. Kroatischer Text erzwingt nämlich auch eine Überarbeitung der Anmerkungen. Später ver-

¹⁷ Vgl. B. Duda, *U svjetlu Božje riječi* (Zagreb 2000) 227.

¹⁸ Vgl. Z.I. Herman, „Jeruzalemska Biblija u Hrvatskoj“, *Bogoslovska smotra* 65 (1995) 271–272.

suchten zum Beispiel internationale Ausgaben, diesen Mangel zu mildern, indem sie in den Anmerkungen auf Abweichungen von der Jerusalemer Bibel hinwiesen.¹⁹

1.4. BARTOL KAŠIĆ

Obwohl Bartol Kašić die Heilige Schrift bereits im 17. Jahrhundert übersetzte, wurde sie erst 1999 in Paderborn in der Reihe „Biblia Slavica“ gedruckt: Rothe, H., C. Han-nick (Edd.) 1999–2000. *Biblia sacra. Versio illyrica selecta, seu Declaratio Vulgatae Editionis Latinae. Bartholomaei Cassij Curictensis e Societate Iesu Professi, ac Sacerdotis Theologi. Ex mandato Sacrae Congregationis de propag: Fide. Anno 1625, 2 vols.* Paderborn: Ferdinand Schoningh (Biblia Slavica. Serie IV: Südslavische Bibeln, 2, I–II).²⁰

Bartol Kašić übersetzte aus dem Lateinischen. Grundlage war die Vulgata, wohl Sixto-Clementina von 1592. Ivan Golub gibt auch Beispiele, in denen Kašićs Kenntnis der hebräischen und griechischen Originale bei der Übersetzung einiger Schriften zu sehen war.²¹ Aber nirgends steht drin, welche Ausgaben des hebräischen oder griechischen Textes Kašić letztlich verwenden würde.

1.5. DIE PROTESTANTISCHE BIBELAUFGABE

Im Jahr 2000 wurde in Kroatien eine protestantische Übersetzung der gesamten Bibel veröffentlicht: *Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments*. Der Herausgeber ist der Verein der Christen zur Förderung der geistlichen Kultur aus Rijeka. Der Autor ist Branko Đaković. Er übersetzte schon 1989 das Neue Testament, herausgegeben von der Christi Kirche der Brüder / dem Brüderlichen Herold.²² In der zweiten und dritten Auflage wurde eine Übersetzung der Psalmen hinzugefügt.

1.6. FRANZISKANERBIBEL

Im Jahr 2010 veröffentlichte *Naša ognjišta* gemeinsam mit der Kroatischen Bibelgesellschaft und dem Verlag „Kršćanska sadašnjost“ die Franziskanerbibel. Sie enthält

¹⁹ Vgl. P. BENOIT, „Jeruzalemska Biblija“, *Bogoslovska smotra* 65 (1995) 279.

²⁰ Vgl. A. Molnár, „Kašićev prijevod Biblije, isusovački red i Sveta Stolica (O propalom pokušaju izdanja jedne knjige)“, *Povijesni prilozi* 23 (2004) 99–133. F.J. Thomson, „When Did Bartol Kašić Commence and Complete His Translation of the Bible into Croatian?“, *Slovo* 56–57 (2006–07) 559–570.

²¹ Vgl. I. Golub, „Tko je zaustavio tiskanje hrvatske Biblije Bartola Kašića?“, *Bogoslovska smotra* 71 (2001) 153–170. I. Golub, „Kašićs Übersetzung und die biblische Vorlage“, *Biblia sacra. Versio illyrica selecta, seu Declaratio Vulgatae Editionis Latinae. Bartholomaei Cassij Curictensis e Societate Iesu Professi, ac Sacerdotis Theologi. Ex mandato Sacrae Congregationis de propag: Fide. Anno 1625. Kommentare. Wörterverzeichnis* (Paderborn – München – Wien – Zürich 2000) 91–97.

²² Vgl. M. Kekelj – N. Babić, „Dvojbe i dvojnosti u razvrstavanju biblijske leksičke građe“, *Labor* 13 (2012) 20.

Übersetzungen des Alten Testaments, die von 1973 bis 1983 von S. Grubišić in den Vereinigten Staaten veröffentlicht wurden, und die Übersetzung des Neuen Testaments von Gracijan Raspudić aus dem Jahr 1987, der ebenfalls in den Vereinigten Staaten tätig war.

1.7. TOB (TRADUCTION ŒCUMÉNIQUE DE LA BIBLE)

In Frankreich wurde das Projekt der ökumenischen Übersetzung der Bibel in das zeitgenössische Französisch gemeinsam vom katholischen Verlag Éditions du Cerf (Paris) und der Alliance biblique universelle (UBS) realisiert. Von 1965 bis 1975 wurde auf Initiative der Dominikanerpatres, die die Revision der Jerusalemer Bibel durchsetzten, an dieser Übersetzung gearbeitet. Die erste Überarbeitung der Übersetzung erfolgte 1988 und die zweite im Jahr 2010. Diese letzte Revision umfasste 3 und 4 Esra, 3 und 4 zu den Makkabäern, das Manasse-Gebet und Psalm 151. Die Übersetzung erfolgte aus Kittels hebräischen und aramäischen Texten aus dem Jahr 1937, dann aus der Rahlfs-Septuaginta von 1935 und dem Neuen Testament aus der 25. Ausgabe von Nestle–Aland oder dem griechischen Neuen Testament von 1966.

Im Jahr 1992 veröffentlichte der Verlag „Kršćanska sadašnjost“ das Neue Testament mit Einleitungen und Anmerkungen der Ökumenischen Bibelübersetzung. Der neutestamentliche Text ist die Übersetzung von B. Duda und J. Fućak. Was das Alte Testament betrifft, erschien es im Jahr 2011. Man hat die 7. französische Ausgabe genommen. Der kroatische Text ist die Zagreber Bibel aus dem Jahr 2008.

1.8. VARAŽDINER BIBEL

Die Bibel – Die Schriften des Alten und Neuen Testaments (2012), auf derer Innenseite in feineren Buchstaben der Titel „Varaždiner Bibel“ steht, wurde vom kroatischen Bibelverlag ohne den Namen des Übersetzers herausgegeben. Es gibt keine Übersetzung von deuterokanonischen Büchern. H. E. Šredl ist der Verantwortliche des Verlags.²³ Dies ist die erste Übersetzung der gesamten Bibel in kroatischer Sprache, in der die Worte Jesu in Rot gedruckt sind (früher, im Jahr 2006, kam ein solches Neues Testament mit Psalmen heraus).

Er übersetzte aus den Originalsprachen (Hebräisch, Aramäisch und Griechisch), und die Übersetzung basiert ausschließlich auf dem massoretischen Text des Alten Testaments und dem akzeptierten Text (Textus Receptus) des Neuen Testaments, also den Originalen, aus denen die King-James-Bibel, die tschechische Kralitsky-Bibel, die russische Synodaltibel, die Genfer Bibel usw. übersetzt wurden. Beim Übersetzen wurden die folgenden Grundsätze beachtet:

²³ Vgl. M. Kekelj – N. Babić, „Dvojbe“, 20.

– Neutralität: Die Übersetzung muss konfessionell, theologisch und in jeder anderen Hinsicht neutral sein, was bedeutet, dass Wörter, Zusammensetzungen und Redewendungen vermieden wurden, die dem Leser eine bestimmte theologische oder konfessionelle Interpretation aufzwingen würden.

– Vollständigkeit: Trotz der allgemein akzeptierten Haltung, dass nicht alle Wörter aus der Originalsprache übernommen werden (was die Tendenz der meisten modernen Übersetzungen ist, sowohl im Kroatischen als auch in den Weltsprachen), und in dieser Hinsicht werden die Worte Jesu als unerlässlich angesehen, dass 'kein Jota' weggelassen werden darf.

– Wörtlichkeit: 'Wort für Wort' als Grundprinzip der formalen Äquivalenzmethode (nicht 'Gedanke für Gedanke', was ein Merkmal der dynamischen Übersetzung der Bibel ist) wurde sowohl in Bezug auf Wortarten als auch auf Zeitformen der Verben und ihren Formen respektiert.

– Konsistenz: Es wurde versucht, wo immer möglich, darauf zu bestehen, dass das Wort aus dem Original immer mit dem gleichen kroatischen Wort übersetzt wird. Wörter der griechischen Sprache, die ein breites Bedeutungsspektrum haben, wurden durch eine kontrollierte endliche Anzahl von Synonymen übersetzt.

– Verständlichkeit: an Stellen, an denen die wörtliche Übersetzung keinen klaren Gedanken vermittelt oder Mehrdeutigkeiten hinterlässt, die im Original nicht vorhanden ist, wurden Worte hinzugefügt, die die Verständlichkeit des Bibelverses erhöhen (unter Wahrung des Neutralitätsprinzips), aber kursiv gesetzt sind.²⁴

1.9. IVAN VRTARIĆ

Bibel: Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments / [übersetzt von Ivan Vrtarić].

– 1. Aufl. – Dillenburg: GBV [i.e.] Gute Botschaft Verlag; Rijeka: Živa riječ, 2012.

Daniel Bomberg druckte 1516–17 die erste rabbinische Bibel, 1524–25 folgte eine zweite Auflage von Jacob Ben Chajim, die ebenfalls von Bomberg herausgegeben wurde. Ben Chajims Text wurde in den meisten hebräischen Bibeln akzeptiert, auch in denen, die von den Übersetzern der King-James-Bibel verwendet wurden. Ben Chajims Text wurde auch für die ersten beiden Ausgaben von Kittels Altem Testament (Biblia Hebraica) in den Jahren 1906 und 1912 verwendet. ...

Neuere Übersetzungen der Bibel basieren auf dem Text von Ben Ascher, während diese auf dem Text von Ben Chajim ruht. ...

Als Vorbild und Hilfestellung bei der Übersetzung dienten berühmte historische Übersetzungen, die auf den traditionellen Texten des Alten und Neuen Testaments basieren: Die King-James-Bibel, die tschechische Kralická, die spanische Reina Valera, die russische Synodale sowie einige andere Übersetzungen, die nicht der gleichen Texttradition folgen,

²⁴ Darko Milošić, „Varaždinska Biblija – novi prijevod Staroga i Novoga zavjeta“, <http://blog.vjecernji.hr/darko-milosic/2012/10/15/varazdinska-biblija-novi-prijevod-staroga-i-novoga-zavjeta/> (gesehen am 24. Juli 2023)

wie das deutsche ungeprüfte Elberfelder und einige andere slawische, englische und deutsche Übersetzungen.²⁵

Das Neue Testament basiert sich auf einem griechischen Text (Editio Regia), der 1550 von Robert Etienne (Stephanus) in Paris veröffentlicht wurde und weitgehend mit dem 1598 von Theodor Beza veröffentlichten Text sowie dem Text der Gebrüder Elzevir aus den Jahren 1624 und 1633 identisch ist.²⁶

1.10. KING JAMES BIBLE

2018 wurde die Übersetzung von King James Bible (1611) in Čakovec veröffentlicht. 2020 folgte ihre zweite Ausgabe. Die Herausgeber und die Übersetzer sind nicht aufgeführt.²⁷

2. ALTES TESTAMENT

Es gibt eine Übersetzung des Alten Testaments von S. Grubišić, eine Übersetzung der Psalmen von Ivan Štambuk und das Hohelied, das auch Lj. Rupčić übersetzt hat.

2.1. KROATISCHE BIBEL

Der herzegovinische Franziskaner S. Grubišić übersetzte das gesamte Alte Testament unter dem Titel „Kroatische Bibel“, I–VIII (Chicago, 1973–1984). Er folgte Kittels Ausgabe des hebräischen Textes, die inzwischen gründlich überarbeitet worden war (Hrsg. K. Eiliger – W. Rudolph, 1967/77).²⁸ Die Neue Amerikanische Bibel scheint Grubišić in vielen Übersetzungslösungen beeinflusst zu haben.

2.2. PSALMEN

1975 übersetzte Ivan Štambuk, OFM (Pučišća, 1915 – Split, 1988), die Psalmen aus dem Original und veröffentlichte in Makarska.²⁹

²⁵ I. Vrtarić, *Biblija: Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta* (Dillenburg – Rijeka 2012) VI–VII.

²⁶ I. Vrtarić, *Biblija*, 954.

²⁷ Vgl. L. Matošević – R. Knežević, „Hrvatski bezimprimaturni biblijski prijevodi“, *Bibliana – hrvatski prijevodi Biblije* (Zagreb 2020) 66.

²⁸ Vgl. M. Mišerda, „Stari zavjet u novom prijevodu Silvija Grubišića Hrvatska Biblija: Stari zavjet, sv. I–VIII, Chicago itd. 1973–1984; preveo i popratio razjašnjenjima Silvije Grubišić, franjevac“, *Crkva u svijetu* (1985) 99–103.

²⁹ Am Beispiel von Ps 122 und Ps 84 hat Adalbert Rebić diese Štambuk-Übersetzung überprüft und kritisiert. Siehe A. Rebić, „Fra Ivan Štambuk, Psalmi. Prijevod s izvornika i kratak tumač“, *Vlastito izdanje. Makarska 1975. Stranica 400*“, *Bogoslovska smotra* 46 (1976) 327–331.

2.3. HOHELIED

1982 veröffentlichte der Verlag „Kršćanska sadašnjost“ das Hohelied, das Lj. Rupčić, OFM, übersetzte und Tomislav Ladan umdichtete. 1983 wurde in Split eine Übersetzung des Hohelieds von Ivan Štambuk, OFM, und seinen Mitarbeitern in der Reihe „Kroatische wissenschaftliche Bibel“ veröffentlicht.

3. NEUES TESTAMENT

Fast um die Jahrhundertwende übersetzte Josip Stadler³⁰ die Evangelien und die Apostelgeschichte, und Valentin Čebušnik überarbeitete diese.³¹ Zwischen den beiden Weltkriegen wurde das Neue Testament in einer Übersetzung von F. Zagoda veröffentlicht. Durch zwanzig Nachkriegsjahre „nihil novum“. Erst 1961 und 1962 erschienen Rupčićs Neues Testament und Dudas Evangelium³² fast gleichzeitig. Die beiden und J. Fućak waren Protagonisten der nachkonziliaren Dynamik der Bibelübersetzung in Kroatien.

3.1. DREI AUSGABEN DES NEUEN TESTAMENTS

Die Rede ist von Rupčićs Übersetzung des Neuen Testaments. Ich erwähne zuerst die erste Ausgabe von 1961, aber auch diejenige, die in der Zagreber Bibel von 1968 zu finden ist. Und da die Zagreber Bibel die Ausgabe von 1967 übernommen hat, können wir von drei Ausgaben Rupčićs sprechen.

a) Die Heilige Schrift. Neues Testament, Sarajevo 1961

Auf der Titelseite steht: „aus dem griechischen Originaltext, übersetzt und mit Anmerkungen versehen Dr. Fra Ljudevit Rupčić, herzegowinischer Franziskaner ... Für den Druck vorbereitet Dr. Fra Rufin Šilić“. Es gab nämlich eine Kontroverse über die Zuschreibung der Urheberschaft dieser Übersetzung zwischen Rupčić und G. Raspudić, OFM.³³ Raspudić weist auch darauf hin, dass aus der Zagreber Bibel nicht hervorgeht, welche „kritische“ Ausgabe des Neuen Testaments übersetzt wurde.³⁴

³⁰ Matthäus 1895, Markus 1896, Lukas 1899, Johannes 1902 und Apostelgeschichte 1907.

³¹ Vgl. Kaptol Vrhbosanski, *Sveto evanđelje G. N. Isusa-Krista i Djela apostolska*. Najnoviji hrvatski prijevod s bilješkama (Sarajevo 1912) XIV.

³² Vgl. B. Duda, *Evandje. Život i nauka Isusa Krista Spasitelja svijeta – riječima četvorice evanđelista* (Zagreb 1962) 7.

³³ Siehe G. Raspudić, „Tri izdanja Novoga zavjeta“, *Crkva u svijetu* 4 (1969) 201–239.289–322. Lj. Rupčić, „Odgovor“, *Crkva u svijetu* 4 (1969) 239–240. R. ŠILIĆ, „Primjedba“, *Crkva u svijetu* 4 (1969) 240–241. G. Raspudić, „Nekoliko riječi o primjedbi i odgovoru“, *Crkva u svijetu* 4 (1969) 366–368.

³⁴ Vgl. G. Raspudić, „Tri“, 321.

Für diese Ausgabe stellt J. Fućak klar, dass sie später in drei weiteren überarbeiteten Auflagen (1967, 1983 und 1988) veröffentlicht wurde, und dass sie mit leichten Änderungen ab 1968 in die Bibel aufgenommen wurde.³⁵

b) Die Heilige Schrift. Neues Testament, Sarajevo 1967

A. Škrinjar sagt in seiner Rezension, dass es sich nicht nur um eine revidierte Ausgabe, sondern um eine neue Übersetzung handelt.³⁶ Diese Meinung teilt auch Vjeko Jarak.³⁷

c) Zagreber Bibel 1968

Katica Knezović schreibt, dass das Neue Testament in der Übersetzung von Lj. Rupčić aus dem Jahr 1967 in die Zagreber Bibel übernommen wurde.³⁸ Diese Übersetzung erlitt im Rahmen des Vertrags mit dem Verlag „Stvarnost“ redaktionelle Eingriffe. B. Duda ist der Meinung, dass der Text „in seiner Entstehung mit einem anderen herzegowinischen Franziskaner, Gracijan Raspudić, verwandt ist“³⁹.

In der 6. Auflage des Neuen Testaments im Jahr 2000 erscheint die Rupčićs Übersetzung der Psalmen aus dem hebräischen Original.

3.2. ŠARIĆS NEUES TESTAMENT

Das Neue Testament von Šarić ist in fünf Ausgaben erschienen.⁴⁰ Die letzte Ausgabe stammt aus dem Jahr 1967 und erschien in Oberndorf. Was das Neue Testament in der Madrider Ausgabe von 1959 betrifft, ist es die dritte revidierte Ausgabe, und die vierte Ausgabe des Neuen Testaments in Salzburg im Jahr 1966 stammt aus der Madrider Ausgabe von 1960. Das bedeutet dann, dass der Text des Neuen Testaments in den Madrider Ausgaben von 1959 und 1960 identisch ist, und mit ihnen der von 1966 „mit einigen geringfügigen sprachlichen Korrekturen“⁴¹. Die Ausgabe von 1959 soll „revidiert“ worden sein, und diese Korrekturen bestehen darin, dass „diese zweite Auflage mit den modernsten Übersetzungen der Heiligen Schrift verglichen wird“ und dass „die neue Ausgabe mit zeitgenössischem Denken und Interpretieren gefüllt ist, so dass die erste Ausgabe nur perfektioniert wird“.⁴²

³⁵ Vgl. J. Fućak, „Prijevodi“, 97.

³⁶ Vgl. A. Škrinjar, „Novi hrvatski prijevod Svetoga pisma Novoga zavjeta“, *Crkva u svijetu* 3 (1968) 65.

³⁷ Vgl. V. Jarak, „Dr fra Ljudevit Rupčić: Sveto pismo Novi Zavjet. Prijevod u izdanju Pastoralne biblioteke Franjev. teologije, Sarajevo, 1967.“, *Vjesnik Đakovačke biskupije* 20 (1967) 165.

³⁸ Vgl. K. Knezović, „Zagrebačka Biblija (1968–1998) – I. dio. Nastanak Zagrebačke Biblije“, *Obnovljeni život* 53 (1998) 114.

³⁹ T. Klarić – B. Duda, „Morali smo prevesti Bibliju“, *Hrvatski rukopis* 130/4 (1994) 10.

⁴⁰ Vgl. B. Odobašić, „Neiscrpno bogatstvo Biblije. Uz 50. obljetnicu Šarićeva prijevoda Svetoga Pisma Staroga i Novoga zavjeta“, *Napredak – Hrvatski narodni kalendar za 1993.* (Sarajevo 1992) 150.

⁴¹ Hrvatski Karitas, *Sveto pismo Novoga zavjeta* (Salzburg 1966) 4.

⁴² B. Odobašić, „Neiscrpno“, 151.

3.3. JOHANNESVANGELIUM

In den Jahren 1968 und 1970 wurde das Johannesevangelium von Rupčić in Zagreb veröffentlicht: Das wahre Licht.

3.4. DUDA – FUČAK

1969 erließ die Kongregation für den Gottesdienst einen neuen *Ordo lectionum missae*. In Kroatien wurde diese Aufgabe B. Duda anvertraut. Für die Zwecke dieses neuen Lektionars übersetzten er und J. Fućak die Texte des Neuen Testaments.⁴³ Der Verlag „Kršćanska sadašnjost“ veröffentlicht: Duda, B. – Fućak, J., *Neues Testament*, Zagreb 1973. Die Übersetzung stammt aus dem griechischen Original. Im Jahr 1982 bat der Liturgische Rat der Bischofskonferenz Jugoslawiens die Übersetzer, Änderungen und Verbesserungen an der Übersetzung des Lektionars vorzunehmen.⁴⁴ Dies geschah auch für den Rest des Neuen Testaments, so dass die 9. Auflage von 1985 als leicht modifizierte, verfeinerte und überarbeitete Ausgabe erschien.

3.5. TOMISLAV LADAN

T. Ladan übersetzte das Johannesevangelium aus dem griechischen Original: *Jesus Christus im Glauben der christlichen Gemeinde*. Johannesevangelium, Sarajevo 1980. *Das Lukasevangelium* wurde vom Autor aus dem griechischen Original übersetzt (1985 in Plehan) und *das Markusevangelium* 1990 in Mostar veröffentlicht. *Die Apokalypse* als Übersetzung aus dem Griechischen desselben Übersetzers erschien 1992, ebenfalls in Plehan.

3.6. FREIE ÜBERSETZUNG

1982 erschien in Zagreb diese dynamische Übersetzung: das Neue Testament in lebendigen Worten. Das Buch über Christus. Freie Übersetzung. Es handelt sich um eine Übersetzung aus dem Englischen von Mirjana Lovrec, Branko Lovrec und Željko Grujić.⁴⁵

3.7. GRACIJAN RASPUDIĆ

G. Raspudić übersetzte das Neue Testament aus dem griechischen Original, das 1987 vom Verlag „Kršćanska sadašnjost“, der Theologischen Bibliothek Sarajevo und dem Provinzialat der herzegowinischen Franziskaner aus Mostar herausgegeben wurde.

⁴³ Vgl. J. Fućak, *Šest stoljeća hrvatskoga lektionara u sklopu jedanaest stoljeća hrvatskoga glagoljaštva* (Zagreb 1975) 344.

⁴⁴ Vgl. B. Duda – J. Fućak, *Novi zavjet* (Zagreb 1985) 6.

⁴⁵ Vgl. L. Matošević – R. Knežević, „Hrvatski“, 59–61.

3.8. GEORGE ĐURO MARTINJAK

Bilingual English-Croatian Gospel According to St. John / Dvojezično Hrvatsko-Englesko Evandjelje po Sv. Ivanu. Revised by / Preuređeno po George Martinjak. Vancouver, Alpha and Omega, [1987].

Zweisprachiges Englisch-Kroatisches Neues Testament. Psalmen und Sprichwörter, Surrey (Kanada), eigene Ausgabe (1993). Die überarbeitete Auflage erschien 1995. (Hrsg. Litt. Biblique).

Diese Ausgaben von Đ. Martinjak folgen dem Text von Rupčićs Übersetzung und einem englischen Text, höchstwahrscheinlich King-James-Version oder New King-James-Version.⁴⁶

3.9. IVAN VRTARIĆ

Das Neue Testament nach dem anerkannten Text, Pušćine, Riječi iskrene, 1998. 2005 wurde eine überarbeitete Ausgabe veröffentlicht.

3.10. RUBEN KNEŽEVIĆ

Neues Testament, Rijeka 2001, Biblische Gesellschaft im Internationalen Zentrum für das Leben. Auf der Grundlage dieser Übersetzung wurde 2002 eine Übersetzung in bosnischer Sprache angefertigt, die Senahid Halilović lektoriert hat.

Diese neue kroatische Übersetzung des Neuen Testaments ist das Ergebnis langjähriger Arbeit kroatischer Bibel- und Sprachexperten verschiedener christlicher Konfessionen.⁴⁷ Sie bezieht sich auf den kritischen Text N–A²⁷, bzw. GNT⁴.

3.11. MODERNE ÜBERSETZUNG

Das Neue Testament. Moderne Übersetzung. Probeausgabe, Zagreb 2003. Übersetzer sind nicht aufgeführt. In den Jahren 2006 und 2012 erschienen überarbeitete Ausgaben.⁴⁸

3.12. NEUES TESTAMENT UND PSALMEN

Neues Testament und Psalmen, Varaždin, 2006. Hrvatski biblijski nakladnik d.o.o. Kein Übersetzer angegeben.⁴⁹

⁴⁶ Vgl. R. Knežević, „O revizijama“, 34–35.

⁴⁷ R. Knežević, *Novi zavjet* (Rijeka 2001) I.

⁴⁸ Vgl. L. Matošević – R. Knežević, „Hrvatski“, 65.

⁴⁹ Vgl. L. Matošević – R. Knežević, „Hrvatski“, 66.

3.13. ČAKOVEC

2010 erschien das Neue Testament in Čakovec. Im Jahr darauf erschien seine zweite Auflage mit Psalmen. Es geht um die Übersetzung von King James Bible.⁵⁰

4. SCHLUß

Der Artikel hat wahrscheinlich die Liste der Übersetzungen der Bibel oder einzelner Bibelbücher ins Kroatische nicht erschöpft. Auch die Daten zu einigen Übersetzungen sind spärlich. Was aber in der Geschichte der Übersetzung wichtig scheint, ist die Frage nach der Vorlage, d.h. das Original, aus dem es übersetzt wurde. Sehr oft findet man, dass die Übersetzung aus der Vulgata d.h. aus dem Lateinischen stammt. Unbekannt ist jedoch, welche kritische Ausgabe des lateinischen Textes genommen wurde.

Ebenso ist das Grundproblem der kroatischen Übersetzer die Textkritik. Die Übersetzungen, auf die wir stoßen, insbesondere das Neue Testament, sagen, dass die Übersetzung vom griechischen Original stammt, aber was das griechische Original ist, erfahren wir nicht (die Ausnahme ist R. Knežević). Nehmen wir zum Beispiel die Übersetzung des Neuen Testaments Duda – Fućak Mk 9,29: „Antwortet ihnen: ‚Diese Art kann durch nichts als Gebet und Fasten herauskommen‘“. Die griechischen kritischen Ausgaben N–A^{25–28} und GNT⁴ haben Folgendes: καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τούτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ. Ein Text, in dem das Fasten nicht erwähnt wird. Wir müssen auf eine andere kritische Ausgabe zurückgreifen, um zu sehen, welchen Text die oben genannten Übersetzer vor sich hatten. Höchstwahrscheinlich haben sie die Ausgabe von Augustinus Merk verwendet, wo es heißt: καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τούτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ. Es ist seine 9. Auflage von 1964 oder vielleicht sogar noch älter (die 1. ist von 1933). Obwohl Merk selbst die Unsicherheit darin sieht, „Fasten“ zu lesen und das Wort in Klammern setzt.

Die Übersetzung der Varaždiner Bibel und die Vrtarićs bringen uns zurück zum Problem der Übersetzung des Alten Testaments und seiner Textgeschichte, d.h. der kritischen Editionen. Vrtarić und die Varaždiner Bibel übersetzen „textum receptum“ aus dem Jahr 1525. Diesen Text hatte auch A. Sović vor sich. Was ist dann der Text des Alten Testaments in der Zagreber Bibel, die Sovićs Übersetzung verwendete?

Letztendlich können wir daraus schließen, dass die Kroaten im 21. Jahrhundert immer noch auf ihre wahre Übersetzung der Bibel warten.

⁵⁰ Vgl. L. Matošević – R. Knežević, „Hrvatski“, 66.

LITERATURVERZEICHNIS

- Benoit, Pierre, „Jeruzalemska Biblija“, *Bogoslovska smotra* 65 (1995) 273–279.
- Cifrak, Mario, „Hrvatski latinički lekcionari. Pohrvaćenje poslanica i evanđelja“, *Biblija knjiga Mediterana par excellence*. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog od 24. do 26. rujna 2007. u Splitu (Split 2010) 407–422.
- Cifrak, Mario, „Slavonski lekcionari“, *300 godina visokog školstva u Osijeku* (Osijek 2011) 61–72.
- Duda, Bonaventura, *Evanđelje*. Život i nauka Isusa Krista Spasitelja svijeta – riječima četvorice evanđelista, Zagreb 1962.
- Duda, Bonaventura, *U svjetlu Božje riječi*, Zagreb 2000.
- Duda, Bonaventura – Fućak, Jerko, *Novi zavjet*, Zagreb 1985.
- Fučak, Jerko, *Šest stoljeća hrvatskoga lekcionara u sklopu jedanaest stoljeća hrvatskoga glagoljaštva*, Zagreb 1975.
- Fučak, Jerko, „Prijevodi Biblije na hrvatski jezik“, *Bogoslovska smotra* 61 (1991) 93–98.
- Golub, Ivan, „Kašić Übersetzung und die biblische Vorlage“, *Biblia sacra*. Versio illyrica selecta, seu Declaratio Vulgatae Editionis Latinae. Bartholomaei Cassij Curictensis e Societate Iesu Professi, ac Sacerdotis Theologi. Ex mandato Sacrae Congregationis de propag: Fide. Anno 1625. Commentare. Wörterverzeichnis (Paderborn – München – Wien – Zürich 2000) 91–97.
- Golub, Ivan, „Tko je zaustavio tiskanje hrvatske Biblije Bartola Kašića?“, *Bogoslovska smotra* 71 (2001) 153–170.
- Herman, Zvonimir Izidor, „Jeruzalemska Biblija u Hrvatskoj“, *Bogoslovska smotra* 65 (1995) 271–272.
- Hrvatski Karitas, *Sveto pismo Novoga zavjeta*, Salzburg 1966.
- Jarak, Vjeko, „Dr fra Ljudevit Rupčić: Sveto pismo NOVI ZAVJET. Prijevod u izdanju Pastoralne biblioteke Franjev. teologije, Sarajevo, 1967.“, *Vjesnik Đakovačke biskupije* 20 (1967) 164–166.
- Kaptol Vrhbosanski, *Sveto evanđelje G. N. Isusa-Krista i Djela apostolska*. Najnoviji hrvatski prijevod s bilješkama, Sarajevo 1912.
- Kekelj, Martina – Babić, Nada, „Dvojbe i dvojnosti u razvrstavanju biblijske leksičke građe“, *Labor* 13 (2012) 17–24.
- Klarić, Tvrtko – Duda, Bonaventura, „Morali smo prevesti Bibliju“, *Hrvatski rukopis* 130/4 (1994) 8–14.
- Knezović, Katica, „Zagrebačka Biblija (1968–1998) – I. dio. Nastanak Zagrebačke Biblije“, *Obnovljeni život* 53 (1998) 107–130.
- Knežević, Ruben, *Novi zavjet*, Rijeka 2001.
- Knežević, Ruben, „O revizijama Šarićevih biblijskih prijevoda s analizom postupka revizije prijevoda Judine poslanice“, *Kairos* 1 (2007) 23–59.
- Malović, Marko, „Sovićev prijevod Starog zavjeta. Povijest prevođenja, osnovne prevodilačke teškoće, problemi oko izdavanja“, *Spectrum* 24 (1991) 3–31.
- Matošević, Lidija – Knežević, Ruben, „Hrvatski bezimprimaturni biblijski prijevodi“, *Bibliana – hrvatski prijevodi Biblije* (Zagreb 2020) 51–70.

- Milošić, Darko, „Varaždinska Biblija – novi prijevod Staroga i Novoga zavjeta“, <http://blog.vecernji.hr/darko-milosic/2012/10/15/varazdinska-biblija-novi-prijevod-staroga-i-novoga-zavjeta/>
- Mišerda, Marko, „Stari zavjet u novom prijevodu Silvija Grubišića Hrvatska Biblija: Stari zavjet, sv. I–VIII, Chicago itd. 1973–1984; preveo i popratio razjašnjenjima Silvije Grubišić, franjevac“, *Crkva u svijetu* 20 (1985) 99–103.
- Molnár, Antal, „Kašićev prijevod Biblije, isusovački red i Sveta Stolica (O propalom pokušaju izdanja jedne knjige)“, *Povijesni prilozi* 23 (2004) 99–133.
- Oberški, Janko, „Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta“, *Bogoslovska smotra* 31 (1943) 152–160.
- Odobašić, Božo, „Neiscrpno bogatstvo Biblije. Uz 50. obljetnicu Šarićeva prijevoda Svetoga Pisma Staroga i Novoga zavjeta“, Napredak – Hrvatski narodni kalendar za 1993. (Sarajevo 1992) 139–159.
- Raspudić, Gracijan, „Tri izdanja Novoga zavjeta“, *Crkva u svijetu* 4 (1969) 201–239.289–322.
- Raspudić, G., „Nekoliko riječi o primjedbi i odgovoru“, *Crkva u svijetu* 4 (1969) 366–368.
- Rebić, A., „Fra Ivan Štambuk, **Psalmi**. Prijevod s izvornika i kratak tumač. Vlastito izdanje. Makarska 1975. Stranica 400“, *Bogoslovska smotra* 46 (1976) 327–331.
- Rupčić, Ljudevit., „Odgovor“, *Crkva u svijetu* 4 (1969) 239–240.
- Šilić, Rufin, „Primjedba“, *Crkva u svijetu* 4 (1969) 240–241.
- Škrinjar, Albin, „Dr. Ivan Šarić, *Sveto Pismo Staroga i Novoga Zavjeta*: Stari Zavjet, svezak I.: Povijesne knjige. Sarajevo 1941. – 915 Seiten (22,5 ´ 15 cm.). In Ganzleinen geb. Kn 300.“, *Biblica* 23 (1942) 372–373.
- Škrinjar, Albin, „Dr. Ivan Šarić, *Sveto Pismo Staroga i Novoga Zavjeta*: Stari Zavjet, svezak II.: Poučne i proročke knjige. Sarajevo 1942. – 765 Seiten. In Ganzleinen geb. Kn 400.“, *Biblica* 24 (1943) 404.
- Škrinjar, Albin, „Novi hrvatski prijevod Svetoga pisma Novoga zavjeta“, *Crkva u svijetu* 3 (1968) 65–75.
- Štefanić, Vjekoslav, „Hrvatski prijevod Biblije“, *Hrvatska enciklopedija*. Sv. II (Zagreb 1941) 490–494.
- Thomson, Francis J., „When Did Bartol Kašić Commence and Complete His Translation of the Bible into Croatian?“, *Slovo* 56–57 (2006–07) 559–570.
- Višaticki, Karlo, „Mk 1,1–45 u prijevodima dvojice sarajevskih nadbiskupa“, *Bogoslovska smotra* 73 (2003) 1–14.
- Vojnović, Tadej, „Crkva u Hrvata pred Biblijom u naše vrijeme“, *Bogoslovska smotra* 61 (1991) 205–213.
- Vojnović, Tadej, „Prevođenje cjelovite Biblije u Hrvata od Ćirila i Metoda do prve tiskane Biblije 1831.“, *Anali Zavoda za znanstveni i umjetnički rad u Osijeku*. Sv. 22 (Zagreb – Osijek 2006) 141–153.
- Vrtarić, Ivan, *Biblija: Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta*, Dillenburg – Rijeka 2012.
- Zagoda, Franjo, „Dr. Ivan Evanđelist Šarić, Novi zavjet. Iz izvornog teksta preveo i bilježke priredio. Sarajevo 1942. Svezak III.“, *Bogoslovska smotra* 32 (1944) 171–185.

Anton TYROL

DIE KAMALDULENSER BIBEL IN ČERVENÝ KLÁŠTOR (ROTES KLOSTER)

ABSZTRAKT

A „kamalduli Biblia” kifejezés a Szentírás első teljes szlovák nyelvű fordítására utal. Az első történeti fordítás a 9. században ósláv nyelvre a nagy-morvaországi szent testvérek, Konstantin-Cyryllus és Metód nevéhez fűződik. A „kamalduli Biblia” a 18. század közepén készült Valle Lechnicében, egy akkoriban a kamalduli rendhez tartozó kolostorban.

Ez a szlovák nyelv egyetlen irodalmi emléke Anton Bernolákot megelőzően, néhány évvel a szlovák nyelv legalizálása előtt. Egyetlen példánya két kötetben maradt fenn a Nagyszombat melletti Cífer katolikus plébániáján. A „kamalduli Biblia” kommentált fordítás, és liturgikus célokra is használták. Ezt a Bibliát az 1940-es években Ludovít Pavelič helyi plébános fedezte fel. Faksimile kiadásban 2002-ben jelent meg Paderbornban. A fordítás szerzője ismeretlen. A „kamalduli Biblia” kutatásával az utóbbi időben több projekt is foglalkozik.

Praktisch alle slawische Völker melden sich voll Stolz als erste Ausführung zu alt-slawischer Übersetzung der Heiligen Schrift der Schrift-Übersetzung in ihre eigene Sprache. Im Jahre 863 kamen nämlich nach Groß-Mähren die heiligen Brüder Konstantius und Metod und brachten schon manche Bücher der Schrift ins Altlawisch übersetzt mit. Die übrigen Bücher wurden während ihrer Wirkung in Groß-Mähren übersetzt und die volle Übersetzung kompletisierte Metod samt seinen Jüngen nach Cyril's Tod (869). In der Slowakei entstanden danach Teilübersetzungen, doch die vollständige und einheitliche Übersetzung entstand erst ungefähr in der ersten Hälfte des 18. Jahrhundert, bekannt als Kamaldulenser Übersetzung der Bibel.

EINE PRÄGNANTE ORTSBESCHREIBUNG

Im Norden der Slowakei, an der östlicher Seite der Hohen Tatra gibt es eine Region, Spiš – Zips genannt und innerhalb dessen eine kleinere Region, die den Namen Zámagurie trägt. In der Nähe von der heutigen Grenze mit Polen, am Fluss Dunajec gibt eine Ortschaft, heutzutage Červený Kláštor – Rotes Kloster genannt. Es handelt sich um eine beliebte Touristen- und Naturliebhaber Destination auf der slowakischen und polnischen Seite: man kann die Berge mit dem Namen Tri koruny – Drei Kronen

bewundern und etwa zwei Stunden dauernde Floßfahrt aus Červený Kláštor bis Lesnica absolvieren und sich mit deren Geschichte bekanntmachen. Der Ort Červený Kláštor bedeutete schon in den vergangenen Jahrhunderten einen wichtigen Knotenpunkt der Wirtschaftsinteressen von Süden nach Norden, nämlich aus der Slowakei nach Polen und umgekehrt.

DIE GESCHICHTE DER MÖNCHE IM LECHNICA-TAL

Die Umgebung des Roten Klosters ist bergig, mit dichten Wäldern bedeckt. Eben in dieser Umwelt siedelten sich Kartäuser schon im 14. Jahrhundert an. Es gibt Hypothesen, dass die Mönchstradition hier Benediktiner oder Zisterzienser in den vorgehenden Jahrhunderten gründeten, doch dafür gibt es außer Ortsnamen (*Monusturhel*) keine Beweise. Etwa in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts kamen zu den angesiedelten Kartäuern weitere Kartäuser aus Kláštorisko in Slovenský raj (Slowakisches Paradies) und bewohnten Zamagurie unmittelbar an dem Fluß Dunajec. Dort erbauten sie ein großes Klosterkomplex und eine Kirche. Kartäuser blieben in Červený Kláštor bis 1560, danach kamen sie nicht mehr zurück.

Der Titel Červený Kláštor ist ziemlich neu. Er entstand nach dem Dach des Klosters, dessen Abdeckung rot war. Die vorherige Titeln dieser Lokalität läuteten: schon erwähnt *Monusturhel*, *Domus Vallis sancti Antonii*, *Valle sancti Antonii prope Donaycs*. Andere Lokalnamen: *Sublechnicz*, *Podlechnica*, *Dolné Šváby*...

Zwischendurch ist um das Kloster eine Siedlung entstanden, die heute Červený Kláštor heißt. Das Klostergebäude war einige Zeit im Privatbesitz einiger Personen aus dem Adel, bis es endlich im Jahre 1699 der Bischof von Nitra, Ladislav Matiašovský kaufte, und im Testament vom Jahre 1705 den Kamaldulensern schenkte. Doch in ihre Hände kam das Objekt des Klosters erst 1720 nach der Klärung der Besitzrechte zwischen Kartäuser und Kamaldulensern. Die Anwesenheit der Kamaldulensern dauerte bis 1782, als Kaiser Josef II. den Orden auflöste. Die Bibliothek und Archiv kam von Červený Kláštor nach Budapest, die Tempelausrüstung wurde nach Polen transportiert (Muzyna, Dębno) und die Einsiedler vertrieben.

EIN TOP-DENKMAL AUS ČERVENÝ KLÁŠTOR

Neben den vielen historischen Objekten und Denkmäler bindet sich zur Lokalität Červený Kláštor ein einzigartiges Denkmal, die Kamaldulenser Bibel. Es handelt sich um ein unikates Literaturdenkmal: es ist ein handgeschriebener kompletter Text Der Bibel, Altes und Neues Testament, der noch vor dem Erlass der slowakischen Sprache gefertigt wurde. Es gibt ein einziges Exemplar in zwei Bänden, das in der Pfarre in Cífer, in der Nähe von Trnava entdeckt wurde. Es wurde von dem dortigen Pfarrer Ludovít Pavelič in den 40-er Jahren des 20. Jahrhunderts entdeckt. Als erster hat es

Vendelín Jankovič erforscht, der über diese Entdeckung in der Zeitschrift „Verbum“ einen Artikel publizierte.

Aktuell befindet sich dieses einzige Exemplar im Erzbischofsamt in Trnava. Durch Verdienst des Slavisten-Institut in Bratislava, nämlich Profesor Jan Doruľa wurden aus dieser Übersetzung Mikrofilme gemacht und auf dessen Grunde eine faksimile Ausgabe der Kamaldulenser Bibel hergestellt, die im deutschen Verlag Ferdinand Schöningh in Paderborn im Jahre 2002 erschien.

Warum heißt diese Übersetzung Kamaldulenser Bibel? Weil dieses einzige bekannte Exemplar der Schrift aus der Ordenskomunität der Kamaldulenser in Červený Kláštor stammt, und dieses Exemplar hat im ersten Band an der ersten Seite ein Ex libris eingeschrieben: *S. Eremi S. Antonii Abbatis de Valle Lechnitz (Societas!/, Sigillum!/) der Eremiten von St. Antonius, Abt aus dem Tal Lechnitz*). Also Inhaber dieses Exemplars war die Gemeinschaft der Kamaldulenser, die im Tal Lechnica (=Červený Kláštor) 1720 angesiedelt wurde und hier anwesend war bis 1782, als Kaiser Josef II. den Kamaldulenserorden im ganzen Reich Österreich-Ungarn aufgelöst hat. In den beiden Bänden gibt am Rande mehrere Zeitangaben:

Band I.

4. *Mar. A° =757* (oder: 751, verstehe: 1751/7) an unterer Kante des Textes, S. 2
bris A° 57 – unkomplete Anzeige auf S. 227

Band II.

10. *Maii A° 759* – am Anfang des II. Bandes, S. 2

Ab inceptu 6 Maii 1756 am Anfang (des Transkriptes vom Neuen Testament!/?/), S. 404.

Es ist durchaus möglich, dass das Transkript im Mai 1756 mit dem Neuen Testament begann und folgte mit der Transkription des Alten Testaments im März 1757 so, dass in die zwei Bände die Bücher so aussortiert sind, dass das Neue Testament nach dem Alten folgt, also nach der offiziellen Reihenfolge in der Vulgata.

REIHENFOLGE DER BÜCHER IN DER KAMALDULENSER BIBEL

Die Kamaldulenser Bibel enthält alle Bücher des Alten und Neuen Testaments. Die Reihenfolge der einzelnen Bücher des Alten sowie des Neuen Testaments ist:

Band I: *Pentateuch, die historischen Bücher, die Bücher der Chronik, Tobias, Judith, Ester, didaktische Bücher des Alten Testaments*

Band II: *die großen Propheten, die kleinen Propheten, die Bücher der Makkabäer, die Evangelien und Apostelgeschichte, Corpus Paulinum, die Katholischen Briefe, die Offenbarung des Johannes*.

DIE CHARAKTERISTIK DER KAMALDULENSEN-ÜBERSETZUNG

Die Übersetzung der Kamaldulenser kann man eine kommentierte Übersetzung nennen, was noch mehr den historischen Preis und Wert des Werkes erhöht. Es geht um eine kommentierte Übersetzung der Schrift in dem Sinne, dass die Texte an den jüdischen Kommentar, auf die Art von Masora (Masora parva, Masora magna) erinnern. Ist aber nicht vollständig, denn das Kommentar beschränkt sich nur auf die Einführungserklärung der Texte am Anfang jedes Kapitels. Der Text ist nach den Kapiteln und Versen nummeriert.

An den Texträndern, die es im ganzen Text des Alten und Neuen Testaments gibt, sind die ursprünglichen lateinischen Ausdrücke erwähnt, die vom Übersetzer noch in die Vor-Bernolak-slowakische Sprache, also in die noch nicht kodifizierte Sprache übersetzt worden sind. Ich halte es als bemerkenswerte Kuriosität.

Was noch interessant und wichtig ist: an vielen Stellen sind Jahreszahlen angegeben, in denen sich nach der Meinung des Autors die beschriebenen Ereignisse abspielten. Am öftesten sind sie mit Hilfe der Sigla *A° M.*, was *Anno Mundi* (=im Jahre der Welt) ...und nachher folgte die Zeitangabe. Es ging um Chronologie der Weltexistenz nach den biblischen Autoren. Z. B. beim Text Gen 1,1 über das Schaffen der Welt liegt eine Notiz:

A°M.i

Ante aeram X.ti Commu. 4004 (Christi commutationis/?/= vor Christi Epoche der Wende)

Doch in manchen Fällen sind doch an den Texträndern Kommentare angeführt. Als Beispiel kann man Psalm 150 angeben, der sich im I. Teil auf S. 780 befindet. Wie es uns bekannt ist, dieses Final-Lobgesang des Psalters fordert auf zum Gotteslob mit: Hörnern (*die Apostel*), Pauken (*Märtyrer*), Flöten, Saitenspiel, hellen und klingenden Zimbeln. Am Ende ist der Autor angegeben, der Hl. Vinzenz von Ferrera; von ihm ist es bekannt, dass er ein allegorisches Kommentar zu diesem Psalm geschrieben hat.

Ausser diesen Autoren schöpften die Übersetzer aus den patristischen Kommentaren von hl. Hieronymus, Gregorius, Augustinus, Ambrosius. Aus zeitgenössischen Autoren (17–18. Jh.) gibt es bei den Marginal-Bemerkungen zwei Autoren: Jacobus Tirinus (1580–1636, ein flämmischer Jesuit, Theologe, Bibelwissenschaftler) und Giovanni Stephano Menochio (1575–1655, dieser Autor ist ebenso Jesuit, er wirkte in Norditalien; war ein ausgezeichneter Kenner der jüdischen Geschichte).

AUTOREN DER KAMALDULENSER BIBEL-ÜBERSETZUNG

Autor/Autoren der Übersetzung sind unbekannt, aber in der Fachöffentlichkeit herrschte in der Vergangenheit die Meinung, dass der Autor dieser Übersetzung Romuald Hadbavný, einer der bekanntesten und gebildetesten Mönchen in Červený

Kláštor in dieser Zeit sein könnte. Doch die neuesten Forschungen hinterfragen eher diese Hypothese, als bestätigen sie es.

Gerade weil in der Übersetzung jesuitische Kommentare benutzt sind, erstand die logischere Annahme, dass die Kamaldulenser-Übersetzung nicht die Kamaldulen, sondern die Jesuiten – wegen der Rekatolisierung – angefertigt hatten. Das ist aber bisher nur eine Arbeitshypothese, die bisher nicht bestätigt wurde.

DIE VERWENDUNG DER KAMALDULENSER ÜBERSETZUNG

Es ist nötig zu bemerken, dass die Kamaldulenser-Bibel am Ende des zweiten Bandes einen sinnreichen liturgischen Kalender enthält, samt Bemerkungen über liturgisches Lesen. Dieser „Liturgischer Kalender“ ist mit dem Tittel angeführt:

*Index lectionum Epistolarum et Evangeliorum
quae in Ecclesia juxta Ritum Missalis Romani legunt.*

(Index der Lesungen der Episteln und Evangelien,
die in der Kirche nach dem Ritus des Römischen Messbuches gelesen sind.)

Unter diesem Titel ist in vier Zeilen eine Erklärung angegeben, dass dieses System nur für das Neue Testament gültig ist, und der Anfang von Lesungen und Evangelien mit einem Kreuz und das Ende mit Asterix angezeichnet ist. So wurde das zweite Band der Kamaldulenser Bibel gleichzeitig als Lektionar gebraucht, was sehr praktisch gewesen ist.

DIE SYSTEMATISCHE FORSCHUNG DER KAMALDULENSER BIBEL

Die bisherige Forschung der Kamaldulenser-Übersetzung durchlief mehrere Etappen. Als erste ist Entdeckung dieser Übersetzung in der Pfarre in Cifer in den 40-er Jahren des 20. Jh. Die erste systematische Studie über diese Entdeckung publizierte Vendelín Jankovič in der Zeitschrift *Verbum* in den Jahren 1946–1947, wie es schon erwähnt war.

Es ist interessant, dass diese Handschrift-Kopie des Originals ist bisher das einzige Exemplar ist, der erhalten geblieben ist. Es ist nicht bekannt, dass es weitere Exemplare von dieser Übersetzung gibt.

Die folgende Phase der systematischen Forschung ist ein großes Projekt, das die Slowakische Wissenschaftsakademie, speziell die Forschungen des wissenschaftlichen Kollegiums des Slavistischen Instituts in Bratislava unter Führung des Prof. Jan Doruľa vorgenommen hat. Prof. Doruľa und seine Kollegen überzeugten den Erzbischof Jan Sokol, er soll zustimmen zur Anfertigung von Mikrofilm und faksimilen Ausgabe der Kamaldulenser Bibel im deutschen Paderborn. So wurde die Kamaldulenser Bibel im Jahre 2002 im Verlag Ferdinand Schöningh im Rahmen des Verlagprojektes mit dem Namen „Biblia Slavica“ in zwei Bänden publiziert.

Der erste Band dieser Ausgabe enthält im Prolog ein festliches Vorwort von Kardinal Jan Chrysostom Korec, und am Ende des zweiten Bandes, nach dem erwähnten liturgischen Kalender und Lektionar folgen mehrere ihre Studien über diese Übersetzung von: Ján Doruľa, Elena Krasnovská, Vladimír Gregor, Hans Rothe.

Dann folgte die dritte Etappe der Forschung der Kamaldulenser Bibelübersetzung in dem Theologischen Institut der Katholischen Universität in Spišská Kapitula. In den Jahren 2008–2012 wurden am Lehrstuhl für Geschichte und Bibelwissenschaften der Theologischen Fakultät, Katholische Universität im Spišská Kapitula zwei Forschungsprojekte realisiert:

Historisch-exegetische Forschung der Kamaldulenser Übersetzung der Bibel
und

Digitalisation der Kamaldulenser Übersetzung der Bibel.

An dieser Forschung nahmen mehrere Fachleute von Gebieten Geschichte, slowakischer Sprache und Literatur, Kodikologie, Paleografie und Bibelwissenschaften aus der Slowakei und Polen Teil. Zu denen kamen auch externe Mitarbeiter vom Gebiet der Informationstechnologien, und viel geholfen haben auch Fachleute aus der Slowakischen Nationalbibliothek in Martin.

An der Realisation des genannten Projekten beteiligten sich (nahmen Teil) folgende Forscher: Anton Tyrol (Leiter beiden Projekte), Bischof Viliam Judák, František Trstenský, Tomasz Boleslaw Jelonek, Roman Bogacz, Peter Olexák, Ivan Chalupecký. An der dritten Phase beteiligten sich auch Dušan Katuščák und Vladimír Olejník.

Die gesamte Kamaldulenser-Bibel, sowie auch die publizierte Studien der Slowakischen Akademie der Wissenschaften wurden Dank liebenswürdiger Zustimmung des Verlags-Teams aus Paderborn und Dank hochzügiger Hilfe von Prof. Dušan Katuščák in der Nationalbibliothek in Martin digitalisiert und sind zusammen mit anderen interessanten Dokumenten an der web-Seite des Priesterseminars in Spišská Kapitula veröffentlicht: <http://www.kb.kapitula.sk/index.html>.

Vor kurzem hat der Autor dieses Referates privat in den Jesuiten-Archiven in Rom geforscht, um mögliche Erwähnungen der genannten Übersetzung zwecks möglichen Bestätigung der jesuitischen Autorschaft zu finden.

ZSENGELLÉR József

MANASSÉ IMÁJÁNAK FORDÍTÁSA LUTHER BIBLIAFORDÍTÓI PÁLYAFUTÁSÁBAN

ZUSAMMENFASSUNG

Luther veröffentlichte das Gebet des Manasse im Laufe seines Lebens mehrmals auf Deutsch. Es bildet auch einen Rahmen für seine Arbeit als Bibelübersetzer, da es das erste und letzte biblische Buch war, von dem er eine Übersetzung veröffentlichte. In seiner 1519 erschienenen „Eyn kurtze underweysung, wie man beichten sol“ übersetzt er ganz am Ende des Bandes das vollständige Gebet des Manasse sowie mehrere andere biblische Gebete und die Zehn Gebote. Die Betbüchlein-Ausgabe, die 1554 erschien und angeblich Luthers Korrekturen vor seinem Tod enthält, bringt die Übersetzung des Gebets mit ein oder zwei Änderungen. Inzwischen enthalten auch die Bibelausgaben von 1534 bis 1545 das Gebet des Manasse. Im Inhaltsverzeichnis der Bibelübersetzungen gibt er dieses Buch jedoch nicht immer an, und er hat von den Apokryphen allein dazu keine gesonderte Einleitung geschrieben. Überraschenderweise unterscheiden sich die einzelnen Übersetzungen jedoch erheblich. Vor allem die von 1519 unterscheidet sich von den späteren. Ein Grund dafür ist, dass Luther bereits bei seiner systematischen Bibelübersetzung und bei seinen Bemühungen um eine Erneuerung der deutschen Sprache bewusst bestimmte Übersetzungsprinzipien anwandte. Ein weiterer Grund für die Unterschiede könnte in den unterschiedlichen griechischen und lateinischen Grundtexten liegen. In diesem Beitrag werden wir diese Unterschiede und ihre technischen und theologischen Hintergründe untersuchen.

I. BEVEZETÉS

Luthert a Biblia német fordításának elkészítésével a nemzeti bibliafordítások úttörőjeként ünnepeljük, mellyel Európa nyelveinek standardizációs folyamatát indította el. Bár természetesen több részleges vagy akár teljes bibliafordítás készült előtte jó néhány nyelven, sőt németül is, mégis a *Lutherbibel* mint az első, eredeti nyelvből fordított teljes Biblia – európai viszonylatban – egyfajta origót jelent. Bibliafordítása, legalábbis az Újszövetség lefordítása 1521. május 4. és 1522. március 6. között Wartburg várában töltött időhöz kötődik, majd ezt követően készülnek el az Ószövetség könyvei. Ennek első példányai 1523-tól jelentek meg, de az első teljes *Lutherbibel* csak 1534-ben látott napvilágot. Mindezek ellenére meglepő, hogy még Luther életében, azaz csak 1546-ig összesen 420 különböző kiadást ért meg, természetesen különböző nyomdákban, és

több mint egymillió példányban jelent meg.¹ Azt követően pedig még jóval több. Tartalmán túl ez a megjelenési mennyiség az, ami miatt „A németek számára ... a Luther-Biblia volt a 'könyv', amely az elkövetkező két-három évszázadon át nyelvüket formálta... a német klasszikusok költészete sem képzelhető el Luther német nyelve nélkül. Bibliája minden rétegre hatott...” – ahogyan azt Richard Friedenthal megállapítja klasszikus Luther-könyvében.² Mindennek feltárására nem vállalkozom, sőt ezt már mások többször is megtették. Most Luther fordításának egy olyan részletére szeretném ráirányítani a figyelmet, amely részben megelőzi, majd végig kíséri ezirányú munkáját, és láttatja a fordítások folyamatos revíziójának szükségességét is.³

2. A PÉLDAFORDÍTÁS

Luther bibliafordítói munkásságának bemutatása során, annak előzményeként szokás megemlíteni, hogy 1517-ben megjelentette a hét bűnbánati zsoltárt (*Bußpsalmen*), illetve 1521-ben a perikóparendszer textusait (*Wartburgpostille*). Arra biográfusai már nemigen térnek ki, hogy 1519-ben egy rövid traktátust publikált: *Ayn kurtze underweysung, wie man beichten sol* címmel.⁴ Ebben Luther tíz pontban foglalja össze a helyes bűnbánat ismérveit, köztük a nyolcadik során még a Tízparancsolat egyes parancsainak jelentését is kibontja. Az első pontban a 25. zsoltár 11. versének felidézése után így folytatja:

¹ <https://menora-bibel.jimdofree.com/historische-bibeln/deutsch/luther-bibel/>. Luther folyamatosan korrigálta az elkészült fordítást: Götz, Ursula, „In jahrzehntelangem Ringen mit dem Urtext der Bibel« Luthers Arbeit an seiner Bibelübersetzung aus sprachhistorischer Perspektive” in Melanie Lange – Martin Rösel (szerk.): „Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei“. *Die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014, 147–162. Érdekes ennek az adatnak a fényében, hogy Luther maga nem bizakodott a bibliaolvasás sikerében: „Én csak amiatt aggódom, hogy nemigen fogják majd olvasni a Bibliát, mert az embereknek elégük van belőle, és félek, hogy soha többé nem fogják újranyomni.” – írja 1540 őszi egyik asztali beszélgetésében. „5324. A német bibliafordításról és annak dicséretéről”, in Csepregi Zoltán et al. (szerk.), *Luther Válogatott Művei 8. Asztali beszélgetések*, Budapest, Luther kiadó, 2014, 584.

² Friedenthal, Richard, *Luther élete és kora*, Budapest, Gondolat, 1983, 374. De lásd erről pl. Rohls, Jan, „Luther im Spiegel der deutschsprachigen Literatur“, in Horváth Géza (szerk.), *Luther und die Reformation im Spiegel der deutschsprachigen Literaturen im 18., 19. un 20. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2019, 11–30.

³ Luther megosztotta tapasztalatait a fordításelméletéről, és ez egyben Újszövetség-fordításának apológiája is volt egyben: *Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen* címmel (1530). Lásd később.

⁴ (*Rövid tanítás arról, hogyan kell gyónni*) *Luthers Werke*: WA 2 59–69 <https://archive.org/details/werkekritischege02luthuoft/page/64/mode/2up>.

ahogyan azután az emberi emlékezet továbbá Manassé, júdai király imádságából meríthet. Mely imát, mivel nagyon is a gyónást szolgálja, egy teljesen keresztyén ember a maga bűnvallásához elmondhatja.⁵

Írásában nem is az az érdekes, hogy Luther ismerte és magyarázatában felidézte a Manassé imája című apokrif szöveget – ezt megteszi majd később is, Genézis-kommentárjában⁶ –, hanem hogy az elmélkedést követően lefordítja az imádság teljes szövegét a következő címmel: *Des Konygs Manasses gebeth tzu der beicht ser dienstlich* (64–65). Luther első bibliafordításai között találjuk tehát Manassé imáját több más bibliai imádság és a Tízparancsolat társaságában a kötet legvégén. Ez a pozíció, és hogy egyáltalán része lett ennek a kötetnek, mutatja, hogy Luther mennyire fontosnak tartotta az imádságok sorában. Jóllehet e szöveg rövid, mégis az első önálló bibliai „könyv”, amit Luther lefordított. A szöveg, illetve a kis kötet különlegességét témánkhoz az adja, hogy ezt megismerve kezdik el biztatni barátai, hogy fordítsa le a teljes Szentírást is.⁷ Így vált Manassé imája Luther munkásságában egyfajta példafordítássá.

Különös, hogy Luther legelső önálló teljes bibliai könyv-fordítása épp ez az imádság lett, mert megjelentetése és helye ezután sajátos pályát futott be a *Lutherbibel* történetében.⁸

3. MANASSÉ IMÁJÁNAK PÁLYÁJA LUTHER BIBLIAFORDÍTÁSÁBAN

Luther, illetve bibliakiadásainak viszonya Manassé imájához ambivalens. Látható ez egyrészt abból, hogy az Ószövetség-fordítás első kötetének (Mózes öt könyve, Wittenberg, 1523) tartalomjegyzékében – ahogyan majd a későbbiekben sem – nem található meg Manassé imája az apokrifek felsorolásában.⁹ Mintha nem tervezte volna beletenni. Az apokrifek német reformátori fordítása elsőként önállóan hat évvel később, 1529-ben jelent meg Strassbourgban Leo Jud(as) tolmácsolásában, de ez a kötet sem tartalmazta Manassé imáját.¹⁰ Ugyanebben az évben készült el az első apokrif-fordításhoz írt lutheri

⁵ „...wie denn des menicklich weyter erinnerung aus des koniges Manasses tzu Juda gebeth nemen mag. Welches gebeth, weit es ser wol tzu der beicht dient, mag es ein utslisches christliches mensch vor seiner beicht sprechen.“ (59.)

⁶ Luther Genézis-kommentárja a Gen 4,13-hoz. *Luthers Werke* 1. 296.

⁷ Wendland, Ernst R., „Martin Luther’s German Bible“, (<https://www.scribd.com/document/411805456/Martin-Luthers-German-Bible-Version-3-0>), 70–71.

⁸ Még éppen Luther életében hozta meg a Trentoi/Tridenti zsinat azt a határozatot, melyben Manassé levelét nem sorolták be a kanonikus könyvek közé. Howorth, Henry Hoyle *The Origin and Authority of the Biblical Canon*, 333.

⁹ https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN862976839&PHYSID=PHYS_0006&DMDID=DMDLOG_0001 (utolsó megtekintés: 2023.08.09.).

¹⁰ A kötet címe: „Dye bücher dye bey den alten under Biblische gschriff nit gezelt seind, auch bei den Ebreer nit gefunden. Neüwlich widerumb durch Leo Jud verteüschet“ Strassbourg, Wolff Köfl, 1529. <https://digital.blb-karlsruhe.de/blbihd/content/pageview/4282982> (utolsó megtekintés: 2023.07.09.). Lásd még Volz, Hans, „Luthers Stellung zu den Apokryphen des Alten Testaments“, *Luther-Jahrbuch* 29 (1959) 93–108.

előszó. A körülményes megfogalmazás jogos, mivel, amint már az Ószövetség fordításairól maga is megvallja, mindez munkatársakkal közös vállalkozás volt¹¹ – bár a végső német nyelvi átfésülés mindenképpen Lutheré volt –, az apokrifek esetében kimondhatjuk, hogy Luther csekély részében volt aktív fordító. A részben görög, részben latin szövegekből készült fordítások nemcsak egyenetlenek, de nyelvezetükben is jelentősen elütnek a többi bibliai könyv megfogalmazásaitól.¹² Salamon bölcsességeit 1529-ben ő fordította le, mivel ekkorra datálódik az előszó, és megvan a kézirat is,¹³ de kiadásának nincs nyoma.¹⁴ A többi könyvet Philipp Melanchthon és Justus Jonas fordították, Luther az ellenőrzést végezte.¹⁵ Az egyik asztali beszélgetésben utal is arra, hogy jobban örülne, ha ő maga fordíthatná ezeket.¹⁶

1534-ben három teljes német bibliakiadás jelent meg. Az egyik az ún. Német Biblia frankfurti kiadása (Egenolph). Ebben a korábban megjelent Luther-fordítások (köztük a Bölcsességek, Ben Szira és az 1 Makkabeusok) mellett a hiányzó apokrifek Leo Jud korábbi fordításából származnak, következésképpen Manassé imája nem került bele. A második az ún. Plattdeutsch/Niederdeutsch (észak-német) dialektusban megjelent teljes Biblia, amit Johannes Bugenhagen adott ki Lübeckben. Ez Luther fordításának nyelvjárási átírása volt, és megtaláljuk benne Manassét.¹⁷ A harmadik pedig az első teljes *Lutherbibel*, Wittenbergben (Luft kiadása), ami már az apokrifeket is tartalmazta, köztük Manassé imáját is.¹⁸ Itt az apokrifek sorrendje és tartalma azonban eltért az

¹¹ Munkatársai: Philipp Melanchthon, Matthäus Aurogallus, Caspar Cruciger, Justus Jonas és Johannes Bugenhagen.

¹² Rösel, Martin, „Die Durchsicht der Apokryphen in der Lutherbibel 2017“, in M. Lange – M. Rösel (szerk.): *„Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei“*. Die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014, 247–271. kül. 248–249.

¹³ Volz, Hans, *Die Wittenberger Übersetzung des Apokryphenteils des Alten Testaments* (WA DB 12), Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1961, XLIX.

¹⁴ Elképzelhető, hogy éppen Leo Jud apokrif kiadása serkentette arra, hogy nekikezden az apokrifek lefordításának, de az első kötet után elfogyott a lendület, az egészség és az idő. 1561-ben megjelent egy Luther fordította Plattdeutsch apokrif válogatás, amiben szerepel Manassé imája, viszont Judit, Tobit, Ben Szira és a Bölcsességek nem: Luther, Martin, *De Prophete Baruch Vnnde de böker Maccabeorum, Etlike stuecke van Ester vnnde Danielis*, Magdeburg, Wolfgang Kirchner, 1555, 316–318 (számozatlan oldalak). <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11173064?page=316,317> (utolsó megtekintés: 2023.08.10.).

¹⁵ Rösel, „Die Durchsicht der Apokryphen in der Lutherbibel 2017“, 248.

¹⁶ Német szöveget lásd in WA Tr 3, 232, 16–18. Volz, *Einleitung*, 78. 2. jegyzet. Rösel, „Die Durchsicht der Apokryphen in der Lutherbibel 2017“, 249–250. Ez a beszélgetés nem szerepel a LVM 8 magyar válogatásában.

¹⁷ LXX. számozott oldal, ami a 973.: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN867018100&PHYSID=PHYS_0973&DMDID=DMDLOG_0005 (utolsó megtekintés: 2023.08.10.).

¹⁸ CVI. számozott oldal, ami a 199.: <https://daten.digitale-sammlungen.de/0010/bsb00106009/images/index.html?id=00106009&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=199> (utolsó megtekintés: 2023.08.10.).

1523-as első kötetből átvett tartalomjegyzéktől, hiszen abban nem szerepelt Manassé imája.¹⁹

Annak ellenére tehát, hogy Luther beleteszi Manassé imáját, nem jelzi azt a tartalomjegyzékben. Sőt, az apokrifek közül egyedül ehhez nem írt előszót sem. Az a lutheri újítás, hogy az apokrifeket egybegyűjtve egy egységként az Ószövetség végére teszi – amit később több protestáns bibliakiadás, többek között a Szenczi Molnár Albert által javított Károli-fordítások (az Oppenheimi Biblia és a Hanai Biblia) is átvész –, azt indikálná, hogy egy általános előszót is ír hozzájuk, mint a másik két nagy bibliai egységhez, de ezt nem teszi meg, így önmagában nem egyedi ennek az előszónak az elmaradása sem. Martin Rösel szerint Luther Manassé imáját nem önálló könyvként, hanem egyfajta zárszóként, záró imádságként illeszti az apokrif egység végére.²⁰ Bármilyen is volt az indok, a későbbi, általa javított kiadások tartalomjegyzékét sem egészíti ki ennek a szövegnek a felsorolásával.²¹ Az apokrifek és így Manassé imájának kanonikus helyével kapcsolatos bizonytalanságot azért az is mutatja, hogy az 1534-es első wittenbergi kiadás kivételével mind a Malakiás könyve végén, mind pedig Manassé imája után ott szerepel minden kiadásban, hogy „Ende der Bücher des alten(n) Testaments.”

Több kisebb írásából, mint amilyen pl. az *Eyn kurtze underweysung*, Luther kiadott egy imádságoskönyvet *Betbüchlein* címen 1522-ben. A könyv Luther életében közel 35 kiadást ért meg, vagyis rendkívüli népszerűségét mutatja, hogy legalább kilenc olyan év volt, amikor egynél többször is kiadták, és lefordították Plattdeutscha is.²² A kezdeti kiadásokban Manassé imája zárta a könyvet. Az 1554-es (a címlap szerint Luther által javított) lipcsei kiadásban (*Betbüchlein mit dem Kalender und Passional*) Luther hitvallása után következik Manassé imája, majd egy törökök elleni imádság, a passiótörténet, végül az istentiszteleti rend (Deutsche Litanei) és a 103. zsoltár zárja a kötetet.

Az különösen érdekes, hogy a *Betbüchlein* az 1604-es kiadásában – ahol a 276–278. oldalakon találjuk Manassé imáját²³ – a felirat az 1533-as lübecki kiadás Plattdeutsch feliratát hozza, ám attól eltérően a szöveget szász-wittenbergi német, azaz Hochdeutsch dialektusban. A szöveg eltér Luther első saját fordításától, sőt a későbbi kiadásokban megjelentektől is számos helyen. Elképzelhető, hogy ebben az esetben Luther végső,

¹⁹ Lásd Howarth, Henry Hoyle, “The Origin and Authority of the Biblical Canon According to the Continental Reformers. II.: Luther, Zwingli, Lefèvre, and Calvin,” *Journal of Theological Studies* 9 (1908) 188–230. kül. 214–215.

²⁰ „Es gilt jedoch nicht als Buch – daher findet es sich auch nicht in dem oben wiedergegebenen Inhaltsverzeichnis und hat auch keine eigene Vorrede –, sondern es dient als Gebet zum Abschluss des Alten Testaments.“ Rösel, „Die Durchsicht der Apokryphen in der Lutherbibel 2017“, 247.

²¹ A halála utáni kiadások sem hozzák, először az 1813-as kiadás tartalomjegyzékében szerepel.

²² Kalendáriummal és a bibliai történetekről készült metszetekkel ellátva akár gyerekek is használhatták, de leginkább fiatal keresztényeknek szánta, megismertette benne hitünk legfontosabb bibliai és hitvallási szövegeit, hozzájuk fűzve saját magyarázatait.

²³ Luther, Martin, *Betbüchlein*, Helmstadt, Jacob Lucius, 1604, 276–278. http://diglib.hab.de/show_image.php?dir=drucke/990-38-theol-1s&pointer=275.

saját javításait tartalmazza ez a változat, de lehet, hogy már a szerkesztők nyúltak bele az eredeti szövegbe. Ez a kötet is előszó és felütés nélkül hozza Manassé imáját, de már a halálra készülők számára írt sermo után, mintegy lezárva azt, mivel utána a Luther által összeállított képes passiótörténet önálló előszóval indul. Vagyis a kötet alapos átdolgozáson esett át az 54-es megjelenés után is.

4. LUTHER MANASSÉ IMÁJA FORDÍTÁSÁNAK VÁLTOZÁSAI

Az összes bibliakiadásban, amiben végül megjelent a Manassé imája, Luther korai fordításától erőteljesen eltérő szöveg található, amiről nem lehet eldönteni, hogy Luther javított szövege, vagy munkatársai egészítették ki az apokrifeket Manassé imájának lefordításával.

Már a szöveg feliratát vagy címét illetően is láthatunk némi bizonytalanságot. Az 1519-es első fordításban: *Des Konygs Manasses gebeth tzu der beicht ser dienstlich*. Az 1534-es első bibliakiadás (Wittenberg) szerint az imádság címe: *Das Gebet Manasse: des Königs Juda, da er gefangen war zu Babel*, majd ezt adja meg szinte minden kiadás. Mégis vannak kivételek. A Lübeckben 1534-ben (bár a címlapon 1533 szerepel) megjelent *Niederdeutsch* (Ludvig Dietz-féle) kiadás címe eltérően így hangzik: *Ein schön andechtich Gebedt des Königes Manasse van Jerusalem/ do hetho Babylon vercklich lach*. A dialektuson túl értékítélet is megjelent a szövegről, és mindez már az első kiadás megjelenésének évében!²⁴ Azt azért tegyük hozzá, hogy a cím, vagy felirat nem része a bibliai szövegnek. Eredetileg sem a görögben, sem a latinban nem található meg. Így ebben a fordítónak szabad keze van.

Luther fordítási tevékenységével, annak módszereivel és hatásával jelentős irodalom foglalkozik, és magyarul is jelentek meg róla tanulmányok.²⁵ Ő maga – alapvetően kritikusával szembeni védekezésésként – több helyen is utal az alkalmazott elvekre,²⁶ melyek közül három részletet érdemes felemlíteni:

(1) Mert nem görögül és nem latinul, hanem németül kívántam megszólalni, mikor elhátároztam, hogy németül beszélek. (*Nyílt levél a fordításról*)²⁷

²⁴ A már hivatkozott, 1556-os apokrif kivonatban is ugyanez a cím olvasható némi változtatással: *Ein schön andechtich Gebedt Manasse des Königes Juda/ do he tho Babylon verlick lach*.

²⁵ Pl. Horváth Géza, „Luther bibliafordítása(i) és hatása az újfelnémet nyelv kialakulására”, in Fabiny Tibor (szerk.), *A lutheri reformáció 500 éves öröksége*. Budapest: Luther Kiadó, 2018, 167–186.

²⁶ A fordítási nehézségekről több helyütt is beszél (Jób előszó, Nyílt levél 630–631)

²⁷ Luther Márton, „Nyílt levél a fordításról és a szentek közbenjárásáról (1530)”, in Csepregi et al. (szerk.), *Luther válogatott művei 5. Bibliafordítás, vigasztalás, imádság*, Budapest, Luther kiadó, 2011, 626–640. kül. 631.

(2) Nem engedtem szabad folyást a szavaknak, hanem segítőkkel együtt nagy gonddal ügyeltünk arra, hogy ahol fontos volt, a betű szerinti értelmet megtartsuk, és ne változtassunk rajta tetszésünk szerint ... inkább erőszakot tettem a német nyelven, mintsem eltérjek a szavaktól. (*Nyílt levél a fordításról*)²⁸

(3) ... sok helyütt szabadon eltértünk a betűtől, olykor pedig más értelmet követtünk, mint a zsidó rabbik és grammatikusok, ezért most meg akarjuk ezt indokolni és néhány példán megmagyarázni, hogy lássák: nem nyelvismeretünk fogyatékosága vagy a rabbinikus magyarázatokban való tájékozatlanság vezetett minket erre, hanem szántsándékkal törekedtünk így fordítani. (*A Zsoltárok summái és a fordítás okai*)²⁹

A három idézet látszólag ellentmondásosnak tűnő elveket fogalmaz meg, ám összességében egy nagyon következetes és modern felfogást tükröz. Az első és legfontosabb elv, hogy az olvasók a lehető legjobban megértsék a szöveg jelentését. Vagyis német nyelven – a német dialektusok közül a felnémet, vagyis Hochdeutsch lett a fordítás célnyelve – kellett érthetővé tenni az idegen nyelvi szöveget. Mégis helyet kaptak az eredeti szöveghez akár betű szerint hűséges, olykor a célnyelvi szabályoktól eltérő megoldások is. Ugyanakkor szükség esetén az újszerű (újszövetségi irányultságú) értelmezési megoldásoktól sem riadt vissza Luther. Mai szóhasználattal élve dinamikus fordítási elveket alkalmazott.³⁰

Ezeknek az elveknek a megvalósulását maga Luther az egyes bibliai könyvekhez írt előszavaiban, a két idézett írásában, illetve az őt kutatók azóta is számos tanulmányban részletezték, értékelték. Manassé imája azonban kimaradt ebből a vizsgálódásból. Most néhány példán keresztül szeretném bemutatni, miként jelentek meg a fenti fordítói alapelvek a Manassé imájában és miként változott a fordítás az évek során.

4.1. AZ EREDETI SZÖVEG KÉRDÉSE

Az apokrif könyvek között több olyan található, melynek nincs vagy (már) nem ismert a(z) eredeti) héber szövege. A Manassé imájának héber szövegéről nem tudtak még Luther korában. A Kairói Geniza kéziratai között találtak ugyan egy héber szöveget, illetve a holt-tengeri barlangokból is előkerült egy töredék, de ezek csupán a 20. század során váltak ismertté.³¹ Ám ezen szövegek megléte ellenére is a Manassé imája alapszö-

²⁸ Luther, „Nyílt levél a fordításról”, 634.

²⁹ Luther Márton, „A Zsoltárok summái és a fordítás okai (részletek) 1531–1533”, in Csepregi et al. (szerk.), *Luther válogatott művei 5. Bibliafordítás, vigasztalás, imádság*, Budapest, Luther kiadó, 2011, 647–651. kül. 647. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/luther1665/0006/image.info> (megtekintés 2023.08.14.).

³⁰ Wendland, *German Bible*, 18.

³¹ Részletesen lásd Zsengellér József, *Manassé imája. Egy bibliai apokrif karrierje* (Lectio Divina 25), Bakonybél – Budapest, Szent Mauricius Monostor – L’Harmattan, 2021, 37–49.81–82.

vegének a Codex Alexandrinust tartjuk.³² Luther és később munkatársai számára viszont a 16. században elérhető LXX kiadások, illetve Vulgata kiadások jelenthették a fordítás kiindulási pontját, de hogy ezek pontosan melyek voltak, az nem rekonstruálható, amint látni fogjuk.³³

A mellékelt táblázatban a négy különböző Luther-fordítást (1519; 1534; 1545; 1554), a fordítás viszonyítási alapjául vett LXX szövegváltozatot (Codex Alexandrinus) és a Guttenberg-féle Vulgata kiadást, végül az 500. Luther-évben (2017) kiadott átdolgozott fordítást helyeztem el, melyek révén nyomon lehet követni a szöveg változásait.

4.2. VERSENKÉNTI ELEMZÉS

A feliratról volt már szó, mégis kiemelendő, hogy az 1519-es fordítás kivételével a többi a latin feliratot hozza.

Általánosságban megállapítható, hogy az 1519-es első fordítástól a további német fordítások jelentősen eltérnek. Elsődlegesen helyesírásban (mint például a főnevek nagy kezdőbetűi, a magánhangzók írásformái és a „c” mássalhangzó írásmódja tekintetben), illetve mondathasználatban a Hochdeutsch irányában történt módosításokat tartalmazák. Ezt az irányt talán legkövetkezetesebben az 1545-ös fordítás képviseli. Jól látszik ez már az 1. versben, ahol az „Almechtiger, Got(t), Ve(e)ter” szavak a három későbbi fordításban nagybetűvel szerepelnek. Viszont egy fontos értelmezési különbséget is felmutatnak a variánsok. A görög σπέρματος fordítását a latint (semini) követő „Samen(s)” (magjaik) mellett csak az 1519-es változat próbálja meg pontosabban értelmezni, kiegészítve az „und geschlechts” (és nemzetségeik) fordulattal.³⁴

Hasonló eltérések láthatók a 2. versben is, ahol a „der du hymel und erden mit aller yrer tzyrheyt geschaffen hast” (aki az eget és a földet minden díszével együtt teremtette) egyrészt a hymelben az „y”-t „i”-re változtatják, illetve az 1545-ös nagy H-val írja, ahogyan az erdent is nagy E-vel. A mondat második fele azonban teljesen másként hangzik a többi fordításban: „und alles, was drinnen ist, gemacht hast” (és mindent, ami azokban van, teremtette). Itt azonban nem német nyelvi korrekcióval, hanem a görög és a latin szövegek eltérését mutatják a fordítások. Az 1519-es a latin „cum omni ornatu eorum” fordítása, míg a másik három szöveg a görög σὺν παντὶ τῷ κόσμῳ αὐτῶν (azoknak minden rendjével) értelmezése.

³² Ennek a szövegformának a legősibb változatai szíriul maradtak fenn a *Didascaliában* és az *Apostoli Konstitucióban*. Zsengellér, *Manassé imája*, 60–67.

³³ Ekkorra elkészült a Biblia Polyglotta Comptulensis [(1517/1520) – 2. kötet utolsó (520.) oldal, de csak latin szövegű (que nec in hebreo nec greco habetur – https://tile.loc.gov/storage-services/service/gdc/gdcwld/wd/l_/10/63/6_/00/2/wdl_10636_002/wdl_10636_002.pdf)] vagy az Aldine Biblia (1518) állt rendelkezésre a LXX kiadásai közül, illetve a Guttenberg Biblia (1455) és Pagninus (1528 – ebben nincs Manassé imája) Vulgata kiadásai. De egyik fordítás sem követi pontosan ezeket a szövegeket.

³⁴ A magyar fordítási változatok jól mutatják ezt a két lehetőséget: Zsengellér, *Manassé imája*, 118.

A 3. vers esetében viszont már mind a négy fordítás a latin szöveget követi, amelyik a görögtől eltérően az utolsó tagmondatot már átviszi a 4. versbe.

A 4. vers stiláris változatokat mutat. Az 1519-es az első mondatrészt egyszerűsíti, és „loblichen”-t (dicséretre méltó) hoz a többi variáns összetett „schrecklichen und herrlichen” (ijesztő és dicső) változatához képest. Hasonlóan a vers második felének mondat szerkesztése is egyszerűbb a későbbi fordításokban. Ám még egy érdekes különbség adódik a záró mondatban: az 1519-es a görög „πρόσωπον” (arc) szót használja, míg a több fordítás a latin „virtus” (erő) kifejezést.

Az 5. vers is különös, mert ebben mind a négy fordítás rövidebb a görög és latin alapszövegeknél, és kihagyja az első tagmondatot („Mert elviselhetetlen dicsőség ragyogása”). A második tagmondat szerkesztésében és szóhasználatában is eltér az 1519-es fordítás a többitől: az „unleydlich” (elszenvedhetetlen/elviselhetetlen) helyett „untreglich”-t (elhordozhatatlan) hoznak.

A 6. vers egyetlen eltérése, hogy az 1519-es változat az ἔλεος-t (irgalmasság) nem egy szóval, hanem kettővel adja vissza: „tzusage und vorheischung” (ígéret és reménykeltés).

A legnagyobb különbség a 7 és a 9. versekben található, de nem csak a németben. Mert mindkét vers problémás már az alapszöveg tekintetében is, mivel a 7b mondatai nem találhatóak a Codex Alexandrinusban, sem a Codex Turicensisben, viszont olvashatók a szír Didascalíában (3. sz.) és a görög Apostoli Konstitúcióban (4. sz.), valamint az MS 55 görög minusculában.³⁵ Ám további csavar, hogy Guttenberg latin szövegében (és a többi latin kéziratban) a 7ba mondat megtalálható, a 7bb viszont nem. Az, hogy a 7bb mondat szerepel a Luther fordításokban, de a 7ba kimarad, jól mutatja, hogy ebben a kiegészített görög szöveget követik a fordítások. Az 1519-es fordítás azonban a kettő közé beilleszti a 7ba ὅτι σὺ, ὁ θεός/Tu autem domine (Mert Te Isten/Uram) megszólítását, mégpedig a latin alapján: „O mein herr”. A három másik fordítás egy egyszerű „Und” kötőszóval folytatja az érvelést. Sőt az 1554-es fordítás már nem is kezd új mondatot, hanem folyamatos mellérendelő mellékmondatként viszi tovább a gondolatot. A kicsit nehézkes „von wegen” fordulatot a 1519-ből a későbbi fordításokban az egyszerűbb „nach” formulával cseréli le. Érzékelhető a dialektus további tisztítása, amikor a „vorheischen” helyett később már „verheissen”-t, a „vorgebung” helyett „vergebung”-ot használ. De ilyen célzatú lehet az „erdpoden” megváltoztatása „erdboden”-re. A mélyebb értelem és teologumenon felé mutató fordítási változtatást látunk a 7a második mondatában. Az 1519-es szövegben ezt hozza: „Du bist gedultig, gutig und sehr barmhertzick, und mitleydsam uber den menschen boszheyt.” Szemben a későbbi változattal: „von grosser gedult und seer gnedig, und straffest die leute nicht gerne.” Nem csupán a folytatólagos mondat szerkesztés a különbség, hanem annak deklarációja, hogy Isten „nem szívesen bünteti az ember”. Ez már nem egyszerű türelem vagy enge-

³⁵ Xeravits Géza, „Manassé imája: szerkezet és biblikus háttér”, in *Antik Tanulmányok* LXIII (2019), 231–240, 236 elhagyhatónak tartja.

dékenység, hanem határozott alapállás, ami erőteljesebb biztatás a bűnbánó bűnösnek. Még egyszer visszatérve a 7ba elejének német idézetére: 1519-ben Luther latin-hasz-nátát deklarálja az is, hogy a 7a első mondatát nem a görögben, hanem a latinban szereplő isteni jelzővel zárja.

A 8. vers fordításának elején Luther 1519-ben az inkább latint követő szövegben egy egyszerű birtokos szerkezetet alkalmaz: „du, got der gerechten”, addig a másik három változatában mellékmondatot formál belőle: „du bist ein Gott der gerechten”, ami némileg jobban visszaadja a görög tagolását (σὺ οὖν, κύριε ὁ θεὸς τῶν δικαίων), bár az „Úr” szót mindenütt mellőzi belőle. Ennél azonban komolyabb teológiai eltérés, hogy a latinnak megfelelően Luther mind a négy fordításában elhagyja a görög ἀλλ’ ἔθου μετάνοιαν (ἐπ’) ἐμοὶ τῷ ἁμαρτωλῷ (hanem nekem a vétkesnek adtad a megbánást).

A 9. vers szintén több változtatást mutat. Mind a négy fordítás a latin szöveget követi, mely sokkal rövidebb, mint a görög. Ugyanakkor ehhez a vershez csapják hozzá a 10. vers első mondatát is, ami azért érdekes, mert a szír és kisebb görög kéziratok a 10. vers elejéhez hasonló további kiegészítést tartalmaznak, amit 9b-ként jelöl a szakirodalom. Luther első fordítási megoldása 1519-ből jóval hosszabb a többinél: „mein un-gerechtigkeyth seint gemanchfeltigt worden uber die tzal”, melyek leegyszerűsítve hoz-zák: „meiner sunde ist mehr denn”. A szokásos helyesírási korrekción („y” az „i” helyett: „keyn”) túl stiláris javításokat is tesz a későbbi fordításaiban: „vil” (sok) helyett „schwer” (nehéz/nagyon) szerepel, és az „ergetzlickeyt” (megkönnyebbülés) helyett „ruge” (nyugalom). A 9b-t nem fordítja le Luther.

Stiláris módosítást tesz a 10. versben az 1519-es „ich hab dir ursach tzw tzorn geben”-hez képest (okot adtam haragodnak) a másik három változat: „ich deinen zorn erweckt habe” (felkeltettem haragodat). Hasonlóan a „die beleydigung gemanchfeltigt” (megsokasítottam a bántásokat) helyett az egyszerűbb „so viel ergernis angericht habe” (olyan sok bosszúságot/kárt okoztam).

A 11. versben a korábbi dialektust javítja Luther a három későbbi fordításában. 1519-ben az „ytzund”³⁶ szót használja, amit később „nu”-ra (most) cserél. Hasonlóan a „gute” (jószág) helyett a „Gnade” (kegyelem) szó alkalmazza 1534-től.

Az ἀνομία-t a 12. versben az 1519-es fordításban „ungerechtigkeyt”-nak (igazságtalanság) hozza, míg a későbbiekben „Missethat”-ra (rossz cselekedet/bűn) módosítja.

A 13. versben az 1519-es fordításban a későbbiektől eltérően egy rövidebb mondat szerepel, mely leegyszerűsíti az αἰτοῦμαι δεόμενός σου-t (könyörögve kérlek téged) kifejezést „ich bit dich”-re (kérek), szemben a többi fordítás „Ich bitte und flehe” megoldásával, bár ez sem pontosan adja vissza a görög összetett igei szerkezetét. A mondat közepét – „vergib mirs” – elhagyja az 1519-es változat, feltehetően azért, mert az „o herr” után ez a kifejezés megismétlődik az eredetiben. Mégis a legnagyobb változ-

³⁶ Az „ytzund” jelentése „most” és a „jetzt” régies változata. Frühneuhochdeutsches Wörterbuch (www.fwb-online.de).

tatás az, hogy az 1519-es fordítás nyomán a többi is szétválasztja a verset két részre (13 és 14. versek), így elcsúszik a versszámozás.

A Luther-féle német fordításokban a 14. vers tehát a görög 13. vers második fele. Itt a három későbbi fordításban dialketusbeli és tartalmi javításokat látunk az 1519-eshez képest. A „vortylg mich nicht” helyett a „Las mich nicht ... verderben” szerepel, míg az „ungerechtickeyt” helyére a „Sünden” lép. Vagyis a „ne írts ki engem igazságtalanságaim miatt” helyett a „ne hagyd, hogy bent rekedjek a bűneimben” szerepel. Ezzel azonban az első esetben a pusztulás, a halál fenyegetése, míg a másodikban az örökös bűnösség alól kér mentességet a szöveg. Az „ewicklich” írásmódján is változtat az 1519 utáni fordításokban: „ewiglich”. Az utolsó mondat eltérő fordításai azonban jelentős értelmezési különbséget hordoznak. Luther 1519-ben a *μηνίσας τηρήσης τὰ κακά μοι* (haraggal megtartani a rosszaságaimat) göröghöz közelítő „behalt mir die ubel nicht” (ne tartsd rajtam a gonoszságokat) fordítást ad, míg a három későbbi revíziójában a „las die Straffe nicht ... auff mir bleiben” (ne hagyd rajtam maradni a büntetést) megoldást. Mindkét esetben úgy értelmezi a rosszat, mintha az az imádkozón kívüli, Istentől jövő büntetés lenne, ami arra utal, hogy inkább a latin szöveget (neque ... reserves mala mihi) fordítja itt, amit az is megerősít, hogy a vers utolsó mondatát a latinhoz hasonlóan elhagyja.

A 15–16. versek a latin szöveg elosztását követik. Az 1534-es és azt követő fordítások a kezdő szót (*καὶ*/quia) nem „és/mert” (1519: dann) értelemben fordítják, hanem az előző mondat gondolatának folytatásaként ellentételezésként: „sondern” (hanem/de). A latinnak megfelelően a görög első mondata (És mutasd meg rajtam jószágodat!) elmarad. A *σώσεις*/salvabis-t az 1519-es fordításban „selig machen”-nel (boldoggá tesz/üdvözít), a többiben „helffen”-nel (segít) adta vissza Luther, elhagyva az eredeti lelki értelmet. A záró gondolat (doxológia) első felében az 1519-es fordítás szó szerint ismétli a görög és latin szöveget: „alle tag meines lebens” (életem minden napján), míg a többi egy hasonló tartalmú, de gördülékenyebb kifejezést alkalmaz: „mein leben lang” (életem végéig/egész életemben).

A 16. versbe kerülő utolsó mondat második felében az 1519-es fordításban Luther annyiban tér el az egybecsengő görög és latin szövegektől, hogy a „dicsőség” helyett „dicséret, dicsőítés és tiszteletadás” (glorien, lob und ere) az istentiszteleti liturgia elején megszólaló három énekegységnek (zsoltárok, kyrie és gloria) megfelelően egészíti ki. A másik három fordítás viszont az egyszerű birtokos szerkezetből aktív mondatot alkot: „und dich sol man preisen” (és téged dicsőítsen az ember).³⁷

³⁷ A Luther által használt szavak maitól eltérő jelentseihez lásd: https://www.stilkunst.de/c22_biblia1545/verzeichnisse/biblia1545.php.

5. ÖSSZEZÉS

Luther Manassé imája fordítása végigkísérte bibliafordítói tevékenységét. Első és utolsó is volt bizonyos értelemben. Az első teljes bibliai könyv fordítása volt ez, és az utolsó bibliai könyv, melyet a Biblián kívül is megjelentetett. Néha a legelső volt a megjelent apokrifek között, máskor a legvégére került. Kezdeti értékelésében felmagasztalta, de végül nem írt hozzá bevezetőt vagy részletes kommentárt.

Az egyes fordítási változatokról elmondható, hogy a jelenleg rendelkezésre álló szövegek alapján nem lehet pontosan meghatározni, milyen szöveget használt Luther a fordítások alapjául. Több helyen úgy tűnik, inkább a/egy latin szöveget követett, másutt jobban ragaszkodik a göröghöz, mint a latinhoz. Arányaiban talán az 1519-es áll közelebb egy görög változathoz. Ez az első fordítás jól mutatja, hogy Luther ekkor még nem törekedett a német nyelv „tökéletesítésére”. Helyesírásában és stílusában is régiesebb, dialektust követő, mondatszerkesztésében és kifejezéseiben körülményesebb. Míg az 1534-es első *Lutherbibel*, majd annak 1545-ös revíziója egyre erősebben mutatja az „újíításokat”, a letisztultabb nyelvhasználatot. Az 1554-es *Betbüchlein* kiadás viszont a helyesírás tekintetében némileg visszalépés, különösen a főnevek kezdő nagybetűinek elhagyása miatt. Ami azonban egyértelműen látszik, hogy Luther – ha valóban ő készítette mindegyik fordítást – folyamatosan törekedett pontosítani, javítani a szövegen. És bár néhol a görög eredeti teológiai mélysége eltűnt, ez inkább a felhasznált latin fordítás(ok) kontójára írható.

EPILOGUS

Luther halálát követően folyamatosan megtalálható az imádság a bibliakiadásokban, egészen a 19. századig. Ekkor radikális változást jelentett, hogy az angol nyelvterületen készült (London, 1815-től), illetve a bibliakiadás piacát átvevő British and Foreign Bible Society gondozásában megjelent kiadásokból már hiányoznak az apokrifek, így Manassé imája is. A német különkiadásokban még megmaradt, sőt az 1854–58-as átdolgozásban az apokrifeken belül Manassé imája az első helyre került. Az 1860-as Hildburghausenben megjelent *Haus-Bibel* (Prachtausgabe) ismét a végére teszi az apokrifeknek. Azóta is csak az úgynevezett reprint *Lutherbibel* kiadások tartalmazzák az imádságot. Az új, revideált, 2017-ben kiadott *Lutherbibel*be azonban ismét visszakerültek az apokrifek, köztük Manassé imája is, de már egy teljesen új fordításban.³⁸

³⁸ Rösel, „Die Durchsicht der Apokryphen”, 266: „Das Gebet Manasses (Übersetzung Matthias Albani) Das Gebet wurde neu nach dem Text der Septuaginta übersetzt. Sprachklang und Vokabular orientieren sich, soweit möglich, am bisherigen Text, dessen Tradition bis auf Luthers Übersetzung für die Schrift »Eine kurze Unterweisung, wie man beichten soll« aus dem Jahr 1519 zurückreicht.” <https://www.die-bibel.de/bibeln/unsere-uebersetzungen/lutherbibel/der-klassiker/luther-und-die-apokryphen/>.

1519 <i>Eine Kurze Unterweisung</i>	1534 Bibelübersetzung	1545 Bibelübersetzung	1554 <i>Betbüchlein</i>	LXX Ralfs	Vulgata Guttenberg	Lutherbibel 2017
Des Konygs Manasses gebeth tzu der beicht ser dienstlich	Das Gebet Manasse des Königs Juda/da er gefangen war zu Babel.	Das Gebet Manasse des Königs Juda/Da er gefangen war zu Babel	Das Gebet Manasse des Königs Juda/da er gefangen war zu Babylon		(Incipit oratio monassis regis iuda hic criptis teneret in babilone)	
1 O Herr, allmechtiger, got unser veeter, des Abrahams, Isaac und Jacob, und yres gerechten samen und geschlechts,	1 HERR, Allmechtiger, Gott unser Veter, Abraham, Isaac und Jacob, und jres gerechten samens,	1 Herr, allmechtiger, Gott unser Veter, Abraham, Isaac und Jacob, und jres gerechten Samens,	1 O Herr, Allmechtiger, Gott unsrer Veter, Abraham, Isaac und Jacob, und jres gerechten Samens,	Κύριε παντοκράτορ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, τοῦ Ἰακώβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ τοῦ σπέρματος αὐτῶν το δικαίου,	Domine deus omnipotens, patrum nostrorum, Abraham, et ysaac, et Jacob, et semini eorum justo,	¹ Herr, Allmächtiger, Gott unsrer Väter, Abrahams, Isaaks und Jakobs, und ihrer gerechten Nachkommen, und ihrer gerechten Nachkommen,
2 der du hymel und erden mit aller yrer tzyrheyt geschaffen hast,	2 der du himmel und erden und alles, was drinnen ist, gemacht hast,	2 Der du Himmel und Erden und alles, was drinnen ist, gemacht hast,	2 der du himmel und erden und alles, was drinnen ist, gemacht hast,	ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν σὺν παντὶ τῷ κόσμῳ αὐτῶν,	qui fecisti caelum, et terram cum omni ornatu eorum,	² der du Himmel und Erde gemacht hast samt all ihrer Ordnung.
3 der du das Meer mit dem wort deines gebots getzeichen hast, der du die tewff unnd dumpffel des mers beschlossen,	3 Und hast das meer versiegelt mit deinem gebot, und hast die tieffe verschlossen und versiegelt,	3 Und hast das Meer versiegelt mit deinem Gebot, und hast die Tieffe verschlossen und versiegelt,	3 Und hast das meer versiegelt mit deinem gebot, und hast die tieffe verschlossen und versiegelt,	ὁ πεδήσας τὴν θάλασσαν τῷ λόγῳ τοῦ προστάγματός σου, ὁ κλείσας τὴν ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος αὐτήν τῷ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματι σου,	qui ligasti mare verbo praecepti tui, qui conclusisti abissum,	³ Du hast das Meer gebunden durch dein Gebot und hast die Tiefe verschlossen und versiegelt durch deinen furchterregenden und herrlichen Namen,
4 und deinem loblichen namen vertzichent hast, vor welchem alle menschen erschrecken, und vor des angesicht, sterck und vormugen sie ertzittern.	4 zu ehren deinem schrecklichen und herrlichen namen, das jederman mus fur dir erschrecken, und sich furchten fur deiner grossen macht.	4 zu ehren deinem schrecklichen und herrlichen Namen, Das jederman mus fur dir erschrecken, und sich fürchten fur deiner grossen macht!	4 zu ehren deinem schrecklichen und herrlichen namen, das jederman mus fur dir erschrecken, und sich fürchten fur deiner grossen macht!	ὃν πάντα φρίσσει καὶ τρέμει ἀπὸ προσώπου δυνάμεως σου,	et signasti terribili et laudabili nomini tuo : quem omnes pavent, et tremunt a vultu virtutis tuae,	⁴ dass jeder vor dir erschrecken und sich vor deiner Macht fürchten muss!
5 dann der tzorn deiner drawe uber die sunde ist unleydlich.	5 Denn untreglich ist dein zorn, den du drewest den sundern.	5 Denn untreglich ist dein Zorn, den du drewest den Sündern.	5 Denn untreglich ist dein zorn, den du drewest den sundern.	ὅτι ἄστεκτος ἡ μεγαλοπρέπεια τῆς δόξης σου καὶ ἀνυπόστατος ἡ ὄργη τῆς ἐπὶ ἁμαρτωλοῦς ἀπειλῆς σου,	quia importabilis est magnificentia gloriae tuae, et insustentabilis ira super peccatores comminationis tuae :	⁵ Denn unerträglich ist die Größe deiner Herrlichkeit und unwiderstehlich dein Zorn, mit dem du die Sünder bedrohst.
6 Aber die barmhertzikeit deiner tzusage und vorheischung ist unermessen und unerforschlich,	6 Aber die barmhertzigkeit, so du verheissest, ist unmessig und unausforschlich.	6 Aber die Barmhertzigkeit, so du verheissest, ist unmessig und unausforschlich.	6 Aber die barmhertzigkeit, so du verheissest, ist unmessig und unausforschlich.	ἄμετρητόν τε καὶ ἀνεξιχνίαστον τὸ ἔλεος τῆς ἐπαγγελίας σου	immensa vero et investigabilis misericordia promissionis tuae :	⁶ Aber die Barmhertzigkeit, die du verheißt, ist unermesslich und unerforschlich.
7 wann du bist der allerhochst herr uber den gantzen erdpoden. Du bist gedultig, gutig und sehr barmhertzick, und mitleydsam uber den menschen boszheyt. O mein herr, du hast von wegen deiner gute aus vorheischen die vorgebung der sunde,	7 Denn du bist der HERR, der allerhöhest uber den gantzen erdboden, von grosser gedult und seer gnedig, und straffest die leute nicht gerne. Und hast nach deiner güte verheissen busse zur vergebung der sunde.	7 Denn du bist der Herr, der allerhöhest uber den gantzen Erdboden, von grosser gedult und seer gnedig; und straffest die Leute nicht gerne. Und hast nach deiner Güte verheissen Busse zur vergebung der sünden.	7 Denn du bist der Herr, der allerhöhest uber den gantzen erdboden, von grosser gedult und seer gnedig; und straffest die leute nicht gerne, und hast nach deiner güte verheissen busse zur vergebung der sunde.	ὅτι σὺ εἶ κύριος μακρόθυμος, εὐσπλαγχνος, πολυέλεος καὶ μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις τῶν ἀνθρώπων· ὅτι σὺ, ὁ θεός, κατὰ τὴν χρηστότητα τῆς ἀγαθωσύνης σου ἐπηγγείλω μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἡμαρτηκόσιν, καὶ τῷ πλήθει τῶν οἰκτιρμῶν σου ὤρισας μετάνοιαν ἁμαρτωλοῖς εἰς σωτηρίαν.	quoniam tu es dominus, altissimus, super omnes terram longanimis, et multum misericors, et penitens super malitias hominum. Tu autem domine, secundum bonitatis tuae promisisti penitentiam remissionis peccatorum	⁷ Denn du bist der Herr, der Höchste, gütig, langmütig und voller Barmhertzigkeit, und lässt dich der Menschen Übel gereuen.
8 unnd du, got der gerechten, hast die busze nicht den gerechten gesetzt, als dem Abraham, dem Isaac und Jacob, die do nicht gesündigt haben.	8 Aber weil du bist ein Gott der gerechten, hastu die busse nicht gesetzt den gerechten, Abraham, Isaac und Jacob, welche nicht wider dich gesündigt haben.	8 Aber weil du bist ein Gott der gerechten, hastu die Busse nicht gesetzt den gerechten, Abraham, Isaac und Jacob, welche nicht wider dich gesündigt haben.	8 Aber weil du bist ein Gott der gerechten, hastu die busse nicht gesetzt den gerechten, Abraham, Isaac und Jacob, welche nicht wider dich gesündigt haben.	σὺ οὖν, κύριε ὁ θεὸς τῶν δικαίων, οὐκ ἔθου μετάνοιαν δικαίοις, τῷ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, τοῖς οὐχ ἡμαρτηκόσιν σοι, ἀλλ' ἔθου μετάνοιαν ἐπ' ἐμοὶ τῷ ἁμαρτωλῷ,	et tu deus justorum, non posuisti penitentiam justis, abraham, ysaac, et jacob, hiis qui tibi non peccaverunt :	⁸ Du hast aber, Herr, du Gott der Gerechten, die Buße nicht bestimmt den Gerechten, Abraham, Isaak und Jakob, die nicht an dir gesündigt haben, sondern mir Sünder hast du Buße auferlegt.

9 Ich hab gesundigt, mein ungerichtigkeyth seint gemanchfeltigt worden uber die tzal des sands des meres. Ich bin gebogen unnd vorkrumpft worden mit vil eysern banden, und ich hab keyn ergetzlickeyt und erholung,	9 Ich aber habe gesundigt, und meiner sunde ist mehr denn des sands am meer, und bin gekrümmt inn schweren, eisern bandern, und habe keine ruge,	9 Ich aber habe gesündigt, und meiner Sünde ist mehr denn des sands am Meer, und bin gekrümmt in schweren, eisern Banden, und habe keine ruge.	9 Ich aber habe gesundigt, und meiner sunde ist mehr denn des sands am meer, und bin gekrümmt inn schweren, eisern bandern, und habe keine ruge,	διότι ἤμαρτον ὑπὲρ ἀριθμὸν ψάμμου θαλάσσης. ἐπλήθυναν αἱ ἀνομίαι μου, κύριε. ἐπλήθυναν αἱ ἀνομίαι μου, καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος ἀτενίσαι καὶ ἰδεῖν τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ πλήθους τῶν ἀδικιῶν μου,	quoniam peccavi super numerum arene maris : multiplicatae sunt iniquitates mee:	⁹ Ich habe ja gesündigt, unzählbar wie der Sand am Meer sind meine Missetaten, Herr, so viele sind es! Wegen der Fülle meiner Vergehen bin ich nicht würdig, aufzublicken und die Höhe des Himmels zu schauen.
10 wann ich hab dir ursach tzw tzorn geben und ubel vor dir gethan. Ich hab grawliche ding gethan, und die beleydigung gemanchfeldigt.	10 darumb, das ich deinen zorn erweckt habe, und gros ubel fur dir gethan, damit das ich solche gewel und so viel ergernis angericht habe.	10 Darumb, das ich deinen zorn erweckt habe, und gros ubel fur dir gethan, damit das ich solche Grewel und so viel Ergernis angerichtet habe.	10 darumb, das ich deinen zorn erweckt habe, und gros ubel fur dir gethan, damit das ich solche gewel und so viel ergernis angericht habe.	κατακαμπτόμενος πολλῶ δεσμῶ σιδήρου, διότι παρώργισα τὸν θυμὸν σου καὶ τὸ πονηρὸν ἐνώπιόν σου ἐποίησα στήσας βδελύγματα καὶ πληθύνας προσοχθίσματα.	Incurvatus sum multo vinculo ferri, et non est respiratio mihi : quia excitavi iracundiam tuam, et malum coram te feci : non feci statuens abominationes, et multiplicans offensiones.	¹⁰ Hinabgedrückt bin ich durch eine eiserne Fessel, erheben kann ich mich nicht wegen meiner Sünde. Keine Ruhe habe ich, weil ich deinen Zorn geweckt und Böses vor dir getan habe: Gräuelbilder habe ich aufgestellt und Schändliches verbreitet.
11 Demnach beuge ich ytzund die knye meines hertzens und bitt dein gute.	11 Darumb beuge ich nu die knie meines hertzen, und bitte dich, HERR, umb gnade.	11 Darumb beuge ich nu die knie meines Hertzen, und bitte dich, Herr, umb gnade.	11 Darum beuge ich nu die knie meines hertzen, und bitte dich, Herr, umb gnade.	καὶ νῦν κλίνω γόνο καρδίας μου, δεόμενος τῆς παρὰ σοῦ χρηστότητος.	Et nunc flecto genua cordis mei, precans ad te bonitatem domine.	¹¹ Nun aber beuge ich die Knie meines Herzens und bitte dich um deine Gnade.
12 O, herr, o herr, ich hab gesundigt, ich hab gesundigt, und ich erken mein ungerechtigkeyt,	12 Ach, HERR, Ich hab gesundigt, ja, ich habe gesundigt, und erkenne meine missethat.	12 Ah, Herr, Ich habe gesündigt, ja, ich habe gesündigt, und erkenne meine Missethat.	12 Ach, Herr, Ich hab gesundigt, ja, ich habe gesundigt, und erkenne meine missethat.	ἡμάρτηκα, κύριε, ἡμάρτηκα, καὶ τὰς ἀνομίας μου ἐγὼ γινώσκω	Peccavi Domine, peccavi, et iniquitatem meam agnosco.	¹² Ach, Herr, ich habe gesündigt, ja, ich habe gesündigt und erkenne meine Missetaten.
13 ich bit dich, o herr, vorgib mir mein sunde,	13 Ich bitte und flehe vergib mir. O HERR, vergib mirs	13 Ich bitte und flehe vergib mir, o Herr, vergib mirs	13 Ich bitte und flehe vergib mir. O Herr, vergib mirs	ἀλλ' αἰτοῦμαι δεόμενός σου· ἄνες μοι, κύριε, ἄνες μοι,	Peto rogans te domine, remitte michi, remitte mihi,	¹³ Ich bitte und flehe: Vergib mir, Herr, vergib mir!
14 vortylg mich nicht mit meinen ungerechtigkeyt, und behalt mir die ubel nicht ewicklich,	14 Las mich nicht inn meinen sunden verderben und las die straffe nicht ewiglich auff mir bleiben.	14 Las mich nicht in meinen Sünden verderben und las die Straffe nicht ewiglich auff mir bleiben.	14 Las mich nicht inn meinen sunden verderben und las die straffe nicht ewiglich auff mir bleiben.	καὶ μὴ συναπολέσης με ταῖς ἀνομίαις μου, μηδὲ εἰς τὸν αἰῶνα μηνίσασήτηρ σης τὰ κακά μοι, μηδὲ καταδικάσης με ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς· ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς τῶν μετανοούντων, μηδὲ καταδικάσης με ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς· ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς τῶν μετανοούντων,	ne simul perdas me cum iniquitatibus meis, neque in aeternum, reserves mala mihi,	Richte mich nicht zugrunde wegen meiner Missetaten, behalte nicht im Gedächtnis meine Übeltaten bis in Ewigkeit, verdamme mich nicht in die Tiefen der Erde. Denn du, Herr, bist der Gott derer, die umkehren.
15 dann du wirdest mich unwirdigen von wegen deiner grossen barmhertzickeit selig machen, und ich werd dich loben alle tag meines lebens,	15 Sondern woltest mir unwirdigem helffen nach deiner grossen barmhertzigkeit. So will ich mein leben lang dich loben.	15 Sondern woltest mir unwirdigem helffen nach deiner grossen Barmhertzigkeit. So will ich mein Leben lang dich loben.	15 Sondern woltest mir unwirdigem helffen nach deiner grossen barmhertzigkeit. So will ich mein leben lang dich loben.	καὶ ἐν ἐμοὶ δείξεις τὴν ἀγαθωσύνην σου, ὅτι ἀνάξιον ὄντα σώσεις με κατὰ τὸ πολὺ ἔλεός σου	quia indignum salvabis me secundum magnam misericordiam tuam, et laudabo te semper omnibus diebus vite mee :	¹⁴ Erweise an mir deine Güte; auch wenn ich unwürdig bin, wirst du mich nach deiner großen Barmherzigkeit erretten.
16 wann dich lobt alles vormugen der hymel, und du hast glorien, lob und ere tzu ewigen tzeiten. Amen.	16 Denn dich lobet alles himmels heer, und dich sol man preisen imer und ewiglich. AMEN.	16 Denn dich lobet alles Himmels Herr, und dich sol man preisen imer und ewiglich. AMEN.	16 Denn dich lobet alles himmels heer, und dich sol man preisen imer und ewiglich. Amen.	καὶ αἰνέσω σε διαπαντὸς ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς μου, ὅτι σὺ ἕμνεῖς πάντα ἢ δύναιμις τῶν οὐρανῶν καὶ σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.	quoniam te laudat omnis virtus celorum, et tibi est gloria in secula seculorum. Amen.	¹⁵ Dann will ich dich preisen alle Tage meines Lebens, denn dich lobt das ganze Himmelsheer, dein ist die Ehre bis in Ewigkeit, Amen.

SZÉCSI József

A TARGUMOKRÓL

ABSTRACT

The Bible, the sacred scriptures, did not reach us as a complete and ready collection of documents, but they evolved over time to form a unified whole and took their current form. However, existence is an eternal, dynamic formation process. The reading and understanding of the texts of the Scriptures was made possible by communication and translation. The decline in the knowledge of Hebrew and the new linguistic environment made it necessary to translate the Hebrew liturgical texts. This also meant interpretation, which equals to the theological interpretation of the specific translator at the time.

I. BEVEZETÉS A TARGUMOKHOZ

A Targum a Tánách arám fordítása, illetve annak sokszor magyarázatokkal bővített változata. Keletkezési ideje a Második Szentély korától a középkor kezdetéig terjed, helye pedig Palesztina és Babilónia lehetett. A targum szó a sémi „trgm” igére vezethető vissza. Az akkádiban a „targamanu” szó fordítót jelent. Egyesek szerint a kifejezés a hettita nyelvből került be a sémi nyelvekbe.

A targum eredeti jelentése a kereskedelemhez, a diplomáciához és általában az adminisztrációhoz kötődött. Fontos szerepet játszott az idegen népekkel való érintkezésben, a tolmácsolásban, fordításban, illetve az idegen nyelven írt hivatalos dokumentumok lefordításában. A Második Szentély időszakában a zsinagógai életben megjelent egy új fogalom, a meturgeman is, aki a héber szentírási szövegeket arámra fordította le. A „tirgem” ige alapjelentésén, a „fordításon” kívül egy misnai szakasz vagy szentírási vers magyarázatára is utal, jóllehet a kora középkortól van egy szűkebb jelentése is, mégpedig a Szentírásnak egy másik nyelvre, kizárólag arámra történő fordítására. A targum nem csupán fordítás, hanem sokszor parafrázis volt, vagyis magyarázatos fordítás.

A Talmud misnai szóhasználatában a targum a héberből bármely más nyelvre, pl. görögre való fordítást is jelöl.¹ Így utal Aquila görög fordítására, de a főnév utalhat a

¹ Jeruzsálemi Kiddusin 59a, 10. és Jeruzsálemi Megillá 71c.11.

bibliai szöveg bármely más nyelvre való fordítására is.² A targum kifejezés használata azonban önmagában a Szentírás arám változatára korlátozódott. A Genesis, Jeremiás, Dániel és Ezdrás arám szövegeit targumnak, míg a héber szöveget mikrának³ hívták.⁴

A Biblia héber szövegének értelmezéseként a targumnak mind a zsinagógai liturgiában, mind a bibliai oktatásban megvolt a helye, míg a Szentírás szövegének a targummal kombinált felolvasása a nyilvános istentiszteletre összegyűlt gyülekezet jelenlétében egy ősi intézmény lehetett, mely a Második Szentély idejéből származik, és Rab Ezdrásig vezette vissza. A targum olvasásának szabályai a háláchában vannak megfogalmazva.⁵ A targumot a Tóra kijelölt szakaszainak minden verse után és a próféták leckéjének minden harmadik verse után kellett olvasni. Az Eszter-tekercs kivételével, amelyet felváltva két személy olvashat, csak egy ember olvashatta a targumot, mivel a Tórát vagy a prófétai részt is egyetlen személy olvasta. Egy kiskorú is felolvashatta a targumot, bár nem illett ezt megtennie, ha egy felnőtt olvasta a szöveget. A Biblia bizonyos részeit, bár olvasták, nem fordították le,⁶ míg más részeit sem nem olvasták, sem nem fordították le.⁷

2. A TARGUM TÖRTÉNETÉRŐL

A Talmud elmond egy történetet,⁸ hogy Josze szül. Abin, a IV. sz. második felének amorája, elítélte azokat, akik egy targumot olvastak a Leviticus 22,28 szövegében⁹ (targum: Hanem bizony bocsásd el az anyát, és a fiaikat fogadd el magadnak, hogy jól legyen dolgod, és hosszú ideig élj), amely elfogultan hangsúlyozta azt a nézetet, hogy a versben foglalt parancs Isten irgalmán alapul.¹⁰ Ezen történeten kívül vannak korábbi jelek arra, hogy a targum elkötelezte magát a Biblia szövege mellett, ha csak magánolvasásra is. Így a Misna kijelenti,¹¹ hogy a Biblia szövegének egyes részei „targumként

² Megilá 2,1; Sabbát 115a.

³ Mikra és ' Ittour. Ez a két kifejezés a legrégebben használt a Soferim In Gaonic akadémiák tevékenységének leírására, mikra Soferim (az írástudók olvasása) alatt a szavak vokalizációjának megváltoztatását értjük, amelyet az ember szünet alatt vagy egy cikk után hajt végre (pl. Erec , „föld” segítségével ó-Aretz, „föld”); A ittour Soferim (díszje az írástudók) jelzi a törlést az egyes részeket a köztöszónál.

⁴ Jádajim 4,5; Sábbát 115b

⁵ Megillá 3. és Toszefta Megillá 4.

⁶ Genesis 35,22

⁷ Numeri 6,24–26

⁸ Jeruzsálemi Beráchót 9c

⁹ Leviticus 22,28: Marhát vagy juhot fiastul ne vágjatok le ugyanazon a napon.

¹⁰ Ugyanez a parafrázis megtalálható a palesztinai targumban.

¹¹ Jádajim 4.5

voltak megírva”. Ezek bibliai részek arám fordításban, és ez volt a tannai hagyomány.¹² Jób könyvének arámi fordítása írott formában létezett I. Gamaliel idejében, és az a használatból való kivonás után unokája, II. Gamaliel életében ismét megjelent. A Tóra-targum, amelyet a babiloni iskolák hivatalos targumává tettek, mindenesetre az írás iránti elkötelezettség volt, és már a III. században kidolgozták, mivel a masszorája ennek a századnak az első feléből származik. Ugyanebben a században két palesztin amóra arra buzdította a gyülekezet egyes tagjait, hogy kétszer olvassák el négyszemközt a heti parasa¹³ héber szövegét, egyszer pedig a targumot, pontosan úgy, ahogyan azt a nyilvános istentiszteleten tették. Ezt a gyakorlatot Jósua ben Lévi ajánlotta fiainak.¹⁴ Ammi, Johanan tanítványa mindenkire kötelező szabállyá tette. Ez a két momentum nagy szerepet játszott a targum elmondásának engedélyezésében, és vallási kötelességnek számított még a későbbi évszázadokban is, amikor már az arámi, a targum nyelve nem volt a zsidóság köznyelve. A nyelvjárás elavultsága miatt azonban a szokás szigorú betartása az első geonim idején megszűnt. A IX. sz. közepe táján Natronai ben Hilai gaon szemrehányást tett azoknak, akik kijelentették, hogy eltekinthetnek a „tudósok targumától”, mert az anyanyelvükön (arab) való fordítás elegendő volt számukra.

A IX. sz. végén vagy a X. sz. elején Juda ibn urais levelet küldött Fez közösségének, amelyben megfeddte a tagokat, hogy elhanyagolták a targumot, mondván, meglepődve hallotta, hogy néhányan nem olvassák el a targumot a Tórához és a Prófétákhoz, jóllehet az ilyen átolvasás szokását mindig is betartották Babilóniában, Egyiptomban, Afrikában és Spanyolországban, és soha nem törölték el. Hai Gaon (†1038) is nagyon megdöbben, amikor azt hallotta, hogy Spanyolországban teljesen felhagytak a targum olvasásával, amiről korábban nem tudott. Samuel ha-Nagid (†1056) is élesen bírálta azokat a tudósokat, akik nyíltan szorgalmazták az olvasat mellőzését, bár szerinte a targumot csak az ország északi tartományaiban hagyták figyelmen kívül. Valójában azonban ez a szokás teljesen megszűnt Spanyolországban, és csak Dél-Arábiában figyelték meg a legújabb időkig, de a targumot a háftárakhoz, az arámi nyelvű bevezetőkkel és versekkel együtt, sokáig olvasták egyes zsinagógákban. A bokharai zsinagógákban a perzsa zsidók felolvasták a targumot, annak perzsa parafrázisával együtt a haftarához húsvét utolsó napjára.

A fennmaradt arám Biblia-fordítások Dániel és Ezdrás (Nehémiással együtt) kivételével minden könyvet tartalmaznak. Ezeknek nagy része arámul íródott, és nincs hozzá targum, bár az ókorban létezett.

¹² Sabbát 115a; Toszefta Sabbát 14.; Jeruzsálemi Sábbát 15c.

¹³ parasa: a zsinagógiai istentiszteleten felolvasott szentírási részlet (prikópa)

¹⁴ Berachót 8b

3. A TARGUM A LITURGIÁBAN

A zsinagógában a Biblia szövegének hivatásos fordítóját targeman-nak (torgeman, metorgeman) vagy gyakori kiejtés szerint meturgeman¹⁵ nevezték. Feladatai a közösségi tiszttségviselő (szófer) funkcióinak részét képezték, ami nem azonos a bibliai oktatással.¹⁶ A IV. sz. elején Samuel ben Isaak, amikor belépett a zsinagógába, egyszer látta, hogy egy tanító (szófer) felolvasta a targumot egy könyvből, és felszólította, hogy hagyja abba. Ez a jelenet azt mutatja, hogy volt egy írott targum, amelyet nyilvános istentiszteletre használtak abban a században Palesztinában, bár nem volt határozott és általánosan elismert targum, mint amilyen Babilóniában létezett.

4. BIBLIAFORDÍTÁSOK ARÁMRA

Az arámi bibliafordítások kiterjednek mind a zsidó arámi fordításokra (targum), mind a keresztény arámi fordításokra, amelyeket szírnek (pesitta) is neveznek.

A Tanách arámi fordításai fontos szerepet játszottak a rabbinikus judaizmus liturgiájában és tanulásában. Minden ilyen fordítást targumnak (többes szám: targumim) neveznek. A talmudi időkben a targum a Tóra nyilvános felolvasásán belül a zsinagógában, versről versre történt. Ez a hagyomány a jemeni zsidók körében a mai napig gyakorlat. A targum a Biblia zsidó exegézisének is fontos forrása, és nagy hatással volt a középkor tudósaira, elsősorban Rásira. Maimonides¹⁷ azt írja, hogy „az a személy, aki tudja, hogyan kell olvasni és lefordítani a Tórát arámra”, ez „Onkelos arámi fordítására” vonatkozik.

A szír (kelet-arámi) nyelvben a Pesitta (szír „közös változat”) a keresztény Biblia egy variánsa. A mai napig a szír hagyományok (keleti egyház: káld katolikus és szír ortodox) egyházak Bibliájaként szolgál. A szír nyelvű bibliafordítások története a következőket tartalmazza: a Diatessaron, a régi szír változatok kuretóniai és sinaiti), a pesitto, a filoxén változat, a harklei változat és az ún. Egyesült Bibliatársaságok modern arámi Újszövetsége. Kr. u. 500 körül keresztény palesztin arámi változat készült. Tartalmazza 2Pétert, 2–3Jánost, Júdást és Apokalipszist.¹⁸ 1892-ben Agnes Smith Lewis fedezte fel a palesztin szír lexikon kéziratát a Sínai-hegyi Szent Katalin-kolostor könyvtárában (Syr pal).

¹⁵ Megillá 4,4

¹⁶ Jeruzsálemi Megillá 74d

¹⁷ Hilchot Isut 8,34

¹⁸ Ez egy egyedülálló fordítás, amely különbözik minden más szír nyelvű fordítástól.

5. TARGUMOK A TÓRÁHOZ

A Targum Onkelos vagy Babilóniai Targum, a Tóra hivatalos Targumja, amely később a babiloni iskolákban elfogadott lett, ezért „babiloni targumnak” hívták. A „Targum Onkelos” elnevezés a babiloni Talmud jól ismert szakaszából származik (Megilla 3a), amely a Targumim eredetét tárgyalja: „Rabbi Jeremiás (vagy egy másik változat szerint Rabbi ijjá bar Abba) azt mondta: A Targum a Tórához c. kötetet Onkelos prozelita készítette Rabbi Eliezer diktálása alapján.” Ez az állítás a babilóniai tudósok tévedésének tudható be, akik a Tóra arámi fordítására alkalmazták a Palesztinában érvényben lévő hagyományt Aquila görög változatára vonatkozóan. A Jeruzsálemi Talmud Megilla 71c szerint: „Aquila, a prozelita lefordította a Tórát Rabbi Eliezer és Rabbi Josua jelenlétében, akik dicsérték őt.” Ebben a részben Rabbi Jeremiást úgy írják le, mint aki Rabbi ijja bar Abba felhatalmazása alapján közvetíti a hagyományt. Egyértelmű, hogy Onkelos és Akilas (Aquila) egy és ugyanaz a személy. A Babiloni Talmudban csak a név első alakja fordul elő, a második egyedül a palesztinai Talmudban található meg, míg a babiloni Talmud is csak az idézett részletben említi Onkelost a Targum szerzőjeként. Azok az állítások, amelyek Onkelosra mint a Tóra arám fordításának szerzőjére utalnak, a Talmud utáni időszakból származnak.¹⁹ Sar Salom gaon a IX. században a következőképpen beszélt a Targum Onkelosról: „Az az a Targum, amelyről a bölcsek beszéltek, amelyik most a kezünkben van, a másik Targumhoz semmiféle szentség nem kapcsolódik.” Az ősi bölcsek hagyományaként számolt be arról, hogy Isten nagy dolgot (csodát) művelt Onkelossal, amikor megengedte neki, hogy megszerkesze a Targumot. Hasonló módon Maimonides is beszél Onkelosról mint az ősi exegetikai hagyományok hordozójáról, valamint a héber és arám nyelv alapos mesteréről.

IRODALOM

- Egeresi László Sándor, „Targum, Targumim”, in *Theologiai Szemle* 43 (2000/3), pp. 132–140.
- Aberbach, Moses – Grossfeld, Bernhard, eds. *Targum Onkelos to Genesis*. 1982.
- Bacher Vilmos, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*. Lipcse: J. C. Hinrichs, 1905.
- Bacher Vilmos, „Targum”, in *JewishEncyclopedia.com*: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14248-targum>
- Bowker, John, *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Grelot, Pierre (Transl., ed.), „What are the Targums? Selected Texts” in: *Old Testament Studies*, 7; Collegeville: The Liturgical Press, 1992, pp. 9–15.

¹⁹ Megilla 3a.

-
- The Editors of Encyclopaedia Britannica, „Targum”, in Britannica.com: <https://www.britannica.com/topic/Targum>
- McNamara, Martin, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Old Testament*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966.
- Schrüer, Emil (rev.: Vermes Géza, Fergus Milar), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Edinburgh: T. T. Clark Ltd., 1993.
- Koltai Kornélia, *A targumok – Elmélet és gyakorlat, különös tekintettel a bibliafordítási és interpretációs eljárásokra*. https://real.mtak.hu/150935/1/targum_1_Koltai.pdf.
<https://hu.fwiki.wiki/wiki/Massora>.

Balázs NÉMETH

AN AI-BASED COMPARISON METHOD FOR ENGLISH BIBLE TRANSLATIONS WITH ILLUSTRATIONS ON SELECTED NEW TESTAMENT TEXTS

ABSZTRAKT

A tanulmány témája angol nyelvű bibliafordítások összehasonlító elemzése, amelyre egy mesterséges intelligenciára (AI) épülő módszert javasunk. A javasolt összehasonlítási módszer célja a bibliafordítások egymáshoz képest való értékelése és csoportosítása a Universal Stanford Dependencies (USD) nyelvtechnológiai eljárás és egy újonnan kidolgozott matematikai mérőszám segítségével. A kidolgozott összehasonlítási módszer előnye az automatizált megvalósítás, amelynek eredményeként nagy mennyiségű szöveget lehet bevonni az összehasonlítási folyamatba. A módszertan eredménye a bibliafordítások számszerű, kevés előfeltételezés melletti kvantitatív értékelési lehetősége, támogatva a meglévő és jövőbeli bibliafordítások besorolását. A javasolt módszer hatékonyságát válogatott újszövetségi szövegeken példákon keresztül szemléltetjük, a kiválasztott szövegek harminc angol fordításán keresztül.

I. INTRODUCTION AND MOTIVATION

Artificial Intelligence (AI) based methods may offer tools for enhancing translations, leveraging technologies like Natural Language Processing and Machine Translation. Customized models, specifically focusing to biblical texts, can provide a deeper understanding of the distinctive language and context found in the Bible. Collaboration with computer scientists, linguists and theologians can be beneficial to the translation process. While AI automates certain tasks, human expertise ensures a nuanced understanding of theological concepts, historical context, and the preservation of cultural nuances. Thus, regular feedback from users, linguistic experts, and advancements in AI technology contribute to ongoing enhancements.

Although AI-based technologies are very popular nowadays, its concept regarding to Bible translations is not entirely new. One of the most important reference to this topic is the pioneer work *Toward a Science of Translating* by Eugene A. Nida, in

which monograph the last chapter focuses on machine translations.¹ Although lots of issues posed by the computers in 1964 have been already solved, the last conclusion of Nida is still valid: *“Even in that day when engineers build machines to rival the storage capacity of the human brain, such ‘hardware’ will still not pose any substantial threat to the sensitive translator; for memory is not equivalent to empathy, nor is speed a substitute for esthetic feeling.”*² The conclusion of Nida pays attention that machine translation has limits. These limits at the days of Nida differ from the limits of nowadays: AI-based translations must be evaluated due to the false perceptions (“hallucinations”) or misunderstanding of the texts used for training purposes. In spite of these limitations, AI-based tools can be beneficial for Bible translators that motivated researchers for developing accurate machine-based Bible translation or text analysis approaches. For example, Kroonenberg posed the question, how can the similarities between texts based on the word counts be analysed and graphed, so that conclusions can be drawn with respect to influence between the various translations?³ The answer requested quantitative text analysis, using multidimensional scaling and clustering. The study of Mehri and Jamaati applied automatic language classification on different Bible translations.⁴ The results showed that geographical distance and cultural differences can lead to statistical discrepancies. Furthermore, the study of David B. Bell created a vertical arrangement of ten different major English translations, comparing their formal features with those of the original Hebrew and Greek texts.⁵ The results of this comparative analysis yielded conclusions concerning the treatment of the form of the original in traditional and modern English translations of the Bible.

The topic of this paper is motivated from two sides. I serve as a reformed pastor at Budapest University of Technology and Economics (BME). One of my pastoral experience is that the students without religious background are open for reading biblical texts in English. Its reason is that they are informed by international forums and blogs on the internet where English Bibles are referred to. Moreover, at the time of the conference I was a Ph.D. student enrolled in the New Testament Doctoral Programme under the supervision of Prof. Péter Balla, at the Faculty of Theology, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary. My research topic has covered the exploring of relationships between the terms of control theory, AI-based methods and

¹ Nida, Eugene A.: *Toward a Science of Translating*. Brill, Leiden, Netherlands (1964) 252–264.

² Nida, 264.

³ Kroonenberg, P.M. Similarity data: Bible translations. In: *Multivariate Humanities. Quantitative Methods in the Humanities and Social Sciences*. Springer, Cham. (2021) 133–141.

⁴ Mehri, A., Jamaati, M.: Statistical metrics for languages classification: A case study of the Bible translations. *Chaos, Solitons & Fractals*. Vol. 144, March (2021).

⁵ Bell, David B.: *A Comparative Analysis of Formal Shifts in English Bible Translations with a View Towards Defining and Describing Paradigms*. Ph.D. thesis, Universidad de Alicante, Spain (2005).

New Testament, which has motivated me to apply AI-based methods for analyzing the text of Bible.

The goal of this paper is to provide a method with which the evaluation of English Bible translations through an automatic comparison can be performed.⁶ In this context the evaluation means the categorization of different translations, based on their words in the same syntactical elements, e.g., predicative, subject, object. The method requires various texts and tools, which must be available for the analysis. It is required (1) high amount of available New Testament texts in digital format, i.e., the different versions of Bible translations. In this paper 30 different English translations are used that are freely available on the internet. Moreover, it is also required (2) statistical and AI-based tools for language processing with which the syntactical elements can be automatically detected. In this paper the method of Universal Stanford Dependencies (USD) is applied, that is available in various programming languages, such as Python or MATLAB®. The comparison also requests (3) the formulation of metrics in a mathematical form which is an important contribution of this paper to the entire process of analysis. Finally, the effectiveness of the analysis is illustrated through the example of Luke 1–7.

2. METHODOLOGY OF TEXT ANALYSIS

In this section the application of syntactic analysis is presented, focusing on some New Testament text examples. Furthermore, the formulation of metrics using the cluster analysis is also introduced. Due to the theological focus of this paper, the mathematical background of the methods is not detailed. For interested readers, I refer to additional literature in that topic.

2.1. THE METHOD OF UNIVERSAL STANFORD DEPENDENCIES

Universal Stanford Dependencies is a syntactic annotation scheme designed to represent the grammatical structure of sentences across different languages in a universal and consistent manner.⁷ It serves as a cross-linguistically applicable framework for syntactic analysis, facilitating the comparison and analysis of linguistic structures across diverse languages.

⁶ Unfolding historical relationships between different English Bible translations is out of the scope of this paper. Nevertheless, various studies can be found on this topic, see e.g., France, Dick: *The Bible in English: An Overview*. In: *The Challenge of Bible Translation*. Ed.: Scorgie, Glen G., Strauss, Mark L. and Voth, Steven M. Zondervan, Grand Rapids, Michigan (2003). 177–197.

⁷ Marneffe, Marie-Catherine de, Timothy Dozat, Natalia Silveira, Katri Haverinen, Filip Ginter, Joakim Nivre and Christopher D. Manning. “Universal Stanford dependencies: A cross-linguistic typology.” *International Conference on Language Resources and Evaluation* (2014).

At its core, USD is built upon the principles of dependency grammar, a linguistic approach that models sentence structure in terms of relationships between words. In USD, every word in a sentence is assigned a specific grammatical function, and these functions are expressed as dependencies between words. The dependencies are directed edges that connect words in a hierarchical fashion, forming a tree-like structure known as a dependency tree. The key idea behind USD is to define a set of universal grammatical relations that can be used to represent the syntactic structure of sentences in any language. These relations capture the core grammatical relationships between words, such as subject, object, modifier, and others. By adhering to a universal set of dependencies, the method allows for a consistent representation of syntactic structures across languages, making it easier to compare and analyze linguistic phenomena. The method of USD includes a comprehensive set of grammatical relations, each with a clear definition and guidelines for annotation. These relations cover a wide range of syntactic phenomena, including nominal, verbal, adjectival, adverbial, and coordinative dependencies. Additionally, USD provides a mechanism for handling specific linguistic features and constructions that may be language-dependent, ensuring flexibility and adaptability across diverse linguistic contexts.

An example on the result of USD-based analysis can be found in Figure 1. In this example a simple English sentence “The quick brown fox jumped over the lazy dog,” is analysed, and thus, the relationships between each of the words are unfolded. The example shows that the “root”, i.e., the predicative is at the center of the sentence, object (“obj”, dog) and subject (“nsubj”, fox) are subordinated to the predicative, together with their further determiners and adjectives.

One of the strengths of USD is its ability to accommodate typological variation across languages while maintaining a unified framework. This is achieved through the introduction of language-specific extensions that capture unique syntactic features of individual languages. These extensions allow for the representation of language-specific phenomena without sacrificing the overall universality and comparability of the framework. It has been widely adopted in natural language processing applications, where consistent syntactic representations are crucial for tasks such as parsing, machine translation, and information extraction. Its universal nature makes it a valuable resource for researchers and developers working with multilingual data, enabling them to leverage a common syntactic framework across a wide range of languages.

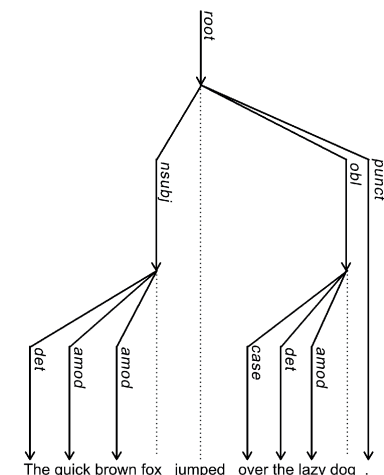


Figure 1. Illustration of USD analysis on a simplified sentence.

In summary, USD provides a universal and language-agnostic approach to syntactic annotation, based on the principles of dependency grammar. By defining a set of universal grammatical relations and accommodating language-specific variations through extensions, USD offers a versatile framework for representing the grammatical structure of sentences across diverse languages, facilitating cross-linguistic research and natural language processing applications.

2.2. APPLICATION OF USD METHOD FOR NEW TESTAMENT TEXT ANALYSIS

Although USD provides an efficient tool for automatic language processing of English texts, its application on the analysis of New Testament texts has some limitations. These limitations are unfolded through some examples.

The first example is related to the well-known biblical text John 3:16. Three translations are compared to each other, such as:

“For this is how God loved the world: He gave his uniquely existing Son so that everyone who believes in him would not be lost but have eternal life.”

(International Standard Version, ISV)

“For God so loved the world, that He gave His only begotten Son, that whoever believes in Him shall not perish, but have eternal life.”

(New American Standard Bible 1995, NAS)

“For God so loved the world, that he gave his only begotten Son, that whosoever believeth in him should not perish, but have everlasting life.”

(King James Version, KJV)

The first problem with the application of USD is that the syntactic elements can differ in various translations. These words can have almost the same meanings, but they have different forms. For example, in case of the previous translations, the “nsubj” (subjective) attribute is identified differently: “who” (ISV), “whoever” (NAS) and “whosoever believeth in him” (KJV). Although the meanings of these phrases are almost the same in this context, they differ from each other, i.e., it can be difficult to unify them in an automatic process. The illustration of the analysis result on John 3:16 in case of ISV can be seen in Figure 2.

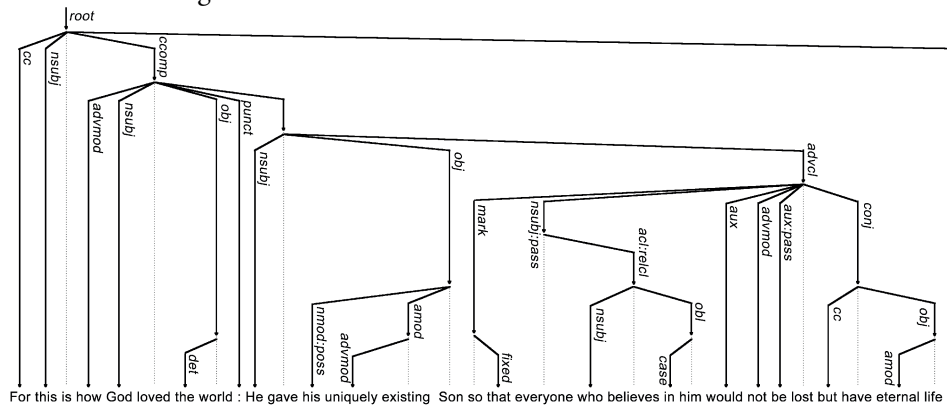


Figure 2. Illustration of USD method on a John 3:16 (ISV).

The second problem is illustrated through a short section of Epistle to the Philippians. The verses in Phil 1:3–7 is one sentence in the Greek New testament, but they are divided into different number of sentences in each different translation. In KJV it is also covered by one sentence, but in NAS and New International Version (NIV) five sentences are involved. Although the resulted syntactic graph structures of USB are close to each other, it is necessary to take an a-priory decision on the handling of verse-sentence relationships. Moreover, it can also be find examples in which the one verse contains different number of sentences, and in each translation the number of sentences differs.

The third problem of applying USD is a crucial challenge: which syntactic elements of the sentence are really interesting and relevant from the viewpoint of comparison? In case of different English translations not all of the syntactic elements can be found in each translation, especially if the verse-sentence relationships are different. Therefore, it is recommended to select the most important syntactic elements that characterize the meaning of a given sentence and that have high probabilities to be involved in most of the translations.

Due to the previous challenges, the following assumptions during the text analysis are taken. First, each of the verses are considered individually. Consequently, the complexity of the language processing is reduced. The method of USD is able to recognize punctuation, i.e., separation of clauses is possible. Nevertheless, there may be faults during the analysis of long sentences, e.g., in case of Translation 1, a given verse does not contain predicate (because it is contained by next verse), but in case of Translation 2 the given verse contains predicate. Second, the forms of the verbs are not transformed to their roots automatically. For example, “gave” and “has given” are not transformed to “give” (even if it is possible using AI-based tools). In lots of cases they can have the same meaning (“stylistic nuances”), but an automatic transformation can eliminate important differences as well, e.g., “give” and “gave” are not equal to “give”. Third, only the most informative syntactic elements are taken part of the analysis, such as predicative, subject, object. Since these three assumption can result in faults during the analysis, two further a-priory hypotheses are formed. First, it is assumed that the ratio of good recognitions is significantly higher than of faulty recognitions. Consequently, the user of USD for analyzing New Testament texts must have trust in the high performance operation of the AI-based automatic language processing. As a second hypothesis it is assumed that faults do not have significant impact on the analysis considering high amount of texts. This hypothesis is based on the law of large numbers, as a fundamental element of the statistical analysis.

2.3. FORMULATION OF METRICS FOR NEW TESTAMENT TEXT COMPARISON

The result of the USD analysis is a huge set of tables which contains the attributes predicatives, subjects, objects in each verse for each translation. The next task of the

translation evaluation method is to provide a metric which is able to represent the “distance” of translations. Since this problem is close to an evaluation of variance, the application of entropy might be a straightforward metric for the evaluation. Nevertheless, the term of entropy from information-theory expresses a metric that characterizes the difference in a nonlinear way, i.e., it might have minimum if all of the attributes are the same or totally different, and it might have maximum between these two options. But, in case of the translation analysis the best option is if all of the attributes are the same and the worst is if all of the translations are totally different.

Therefore, it is defined a new metric for the evaluation, which is closed to the mathematical form of entropy, but it is modified to result the expected characteristics in. This new index is called as N-index and it is defined through the modification of entropy formula, such as $N(X) = -\sum_{x \in X} \log_2 P(X=x)$. In the formula $P(X=x)$ expresses the frequency of a given word related to a given attribute, considering the words in all translations related to a given attribute. For example, if there are 30 translations and in case of 6 translations the predicative is “gave”, then the frequency of “gave” is 0.2. For computing N-index, all of the frequency values are summed up, but in a logarithmic sense. Consequently, the value of N-index is high, if there are lots of different translations related to a given attribute, and it has small value if there are low number of translations related to a given attribute.

For characterizing a given verse, the N-index value is computed for each attribute. Thus, the final N-index is a sum of three N-index subvalues that are related to each attribute (predicative, subject, object). The result of the computation is a set of N-index, which set represents the given New Testament text. As an example, Figure 3 illustrates the result of the analysis on Luke 1. In this illustration the blue dots denote the N-index for all verses, and moreover, a trend line with a 10-length window is also involved in the illustration. Although the discussion of the relationships between periscopes and N index values is out of the scope of this paper, as an example Luke 1,39–56 is highlighted. This pericope contains the story of Mary’s Visit to Elizabeth, and the translation of this text may be difficult e.g., due to possibly included Semitic formulas.⁸ Its consequence can also be found in the result of the analysis, i.e., the values of N-index are higher along this pericope, compared to its environment.

⁸ Simons, Robert C.: *Rhetoric and Luke 1–2: a rhetorical study of an extended narrative passage*. Ph.D. thesis, University of Bristol (2006) 116–121.; Farris, S.: *The Hymns of Luke’s Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance*. Bloomsbury Academic (2015) 31–66.; Carson, D.A., Moo, D.J.: *Bevezetés az Újszövetségbe*. (Hungarian translation of *An Introduction to the New Testament*), KIA (2007) 203.

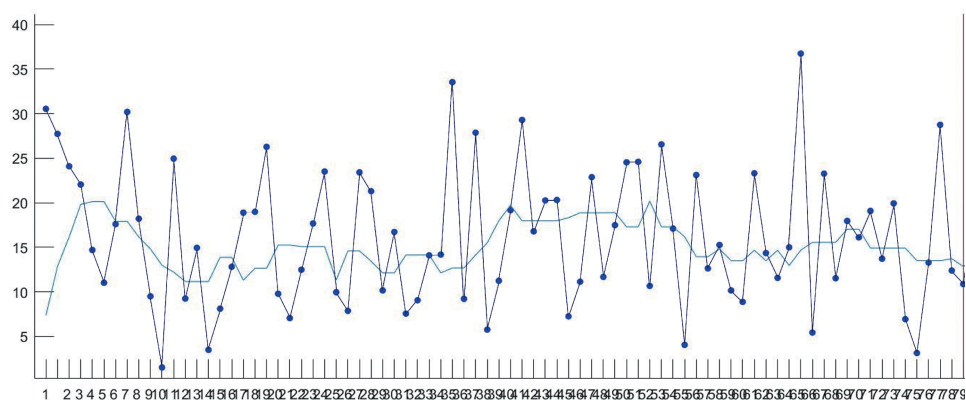


Figure 3. Illustration of N-index values for Luke 1.

Finally, using the N-index of each translation, the translations are categorized using K-means clustering method.⁹ It is a partitioning algorithm widely used in unsupervised machine learning to categorize data into distinct groups. It aims to minimize the sum of squared distances between data points and their assigned cluster centroids. The algorithm iteratively refines cluster assignments by calculating centroids and updating memberships until convergence. K-means requires an a priori specification of the number of clusters (k), making the selection crucial for meaningful results. For this reason, the Elbow method is applied, which is a heuristic employed to determine the optimal k value for K-means clustering.¹⁰ It involves running the algorithm for a range of k values and plotting the sum of squared distances against k . The ‘elbow’ of the resulting curve signifies a point of diminishing returns, where increasing k no longer significantly reduces the within-cluster variance. The optimal k is often identified at this ‘elbow’ point, representing a balance between granularity and simplicity in cluster structure. This method aids in avoiding both underfitting and overfitting issues, ensuring a meaningful and parsimonious clustering solution.

The result of clustering algorithm is a set of clusters, and each cluster contains translations that are close to the centroid value of the cluster. Thus, in case of k number of clusters the translations are arranged around k number of centroid values. Consequently, each cluster contains English translations that are also close to each other based on the predefined N-index metrics.

⁹ Patel, S.: K-means Clustering Algorithm: Implementation and Critical Analysis. Scholars’ Press (2019).

¹⁰ Bholowalia, P, Kumar, A.: EBK-Means: A Clustering Technique based on Elbow Method and K-Means in WSN. International Journal of Computer Applications. 105(9), (2014) 17–24.

3. ILLUSTRATION ON THE RESULTS OF THE ANALYSIS ON LUKE 1-7

The presented examination method was applied to analyze the first seven chapters of the Gospel of Luke. The basis of the analysis lies in the comparison of 30 English-language Bible translations as listed below. Clustering the N-index values corresponding to the 30 Bible translations produces the diagram depicted in Figure 4. The outcome of Elbow method reveals that the Bible translations can be effectively categorized into 5 clusters. It is not advisable to differentiate them into more groups, as the defined cost function does not decrease significantly. However, the number of clusters may increase significantly – and unnecessarily – resulting in an escalation of complexity.

Based on the cost function depicted in Figure 4, English-language Bible translations can be categorized into the following groups:¹¹

1. group: ASV, ESV, HNV, JUB, KJV, LEB, NAS, NKJV, NRS, RSV, TMB, WBT, WEB, centroid value: 1.49.
2. group: CSB, DBY, NIV, RHE, centroid value: 1.88.
3. group: CEB, WNT, YLT, centroid value: 2.25.
4. group: BBE, CJB, GNT, GW, NCV, NLT, WYC, centroid value: 2.73.
5. group: MSG, NIRV, TYN, centroid value: 3.33.

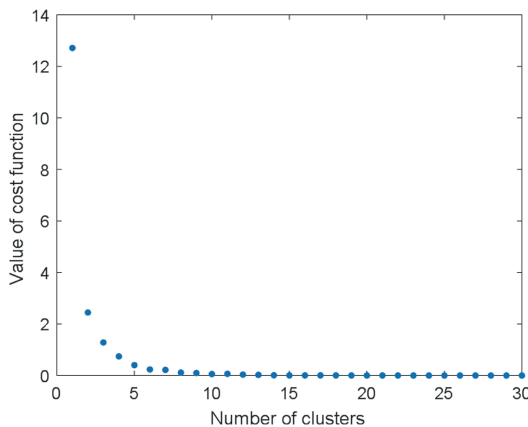


Figure 4. Numerical results of cluster number selection.

Examining the centroid values of the groups formed by clustering reveals significant differences between Group 1 and Group 5, with the value associated with Group 5 being more than twice that of Group 1. This indicates substantial variations among individual Bible translations. On the other hand, Group 1 contains the highest number of Bible translations (13 out of 30), suggesting that a considerable portion of the translations within this group share similarity.

¹¹ The abbreviations are as follows: ASV: American Standard Version, ESV: English Standard Version, HNV: Hebrew Names Version, JUB: Jubilee Bible 2000, KJV: King James Version, LEB: Lexham English Bible, NAS: New American Standard Bible, NKJV: New King James Version, NRS: New Revised Standard, RSV: Revised Standard Version, TMB: Third Millennium Bible, WBT: The Webster Bible, WEB: World English Bible, CSB: Holman Christian Standard Bible, DBY: The Darby Translation, NIV: New International Version, RHE: Douay-Rheims Catholic Bible, CEB: Common English Bible, WNT: Weymouth New Testament, YLT: Young’s Literal Translation, BBE: The Bible in Basic English, CJB: The Complete Jewish Bible, GNT: Good News Translation, GW: GOD’S WORD Translation, NCV: New Century Version, NLT: New Living Translation, WYC: Wycliffe, MSG: The Message Bible, NIRV: New International Reader’s Version, TYN: Tyndale.

The second observation stems from the consequence of this distinctiveness. Individual Bible translations strive to achieve a cohesive language, vocabulary, and style within the translation, making transitions, differences, breakpoints within the translated text less noticeable within a given translation. Consequently, a specific text can be rendered with various translation nuances. However, through the comparative analysis of different translations using only the translations themselves, the difficulty of the original Greek text becomes approachable, evident in the fluctuation of translation variants.

The third observation derived from the analysis pertains to the generalizability of the clustering results obtained from Bible translations. Analysis conducted on a text segment independent of the previous section, specifically on 1 Corinthians 1, yields similar clusters to those obtained from the analyzed passage in Luke (changes emphasized in italics):

1. group: ASV, *CSB* (2), ESV, KJV, LEB, NAS, NKJV, NRS, TMB, WBT, WEB, centroid value: 1.62.
2. group: DBY, *HNV* (1), *JUB* (1), NIV, RHE, *RSV* (1), *YLT* (3), centroid value: 1.95.
3. group: CEB, *CJB* (4), *GW* (4), WNT, *WYC* (4), centroid value: 2.76.
4. group: BBE, GNT, NLT, *TYN* (5) centroid value: 3.35.
5. group: MSG, NIRV, *NCV* (4), centroid value: 4.00.

The outcome of the comparative analysis on the Corinthian text suggests that it is also advisable to categorize translations into 5 groups, and these groups closely resemble the categorization based on the Luke passage. Individual variations imply at most a displacement of one group, indicating that the choice of five groups is generally suitable for the purpose of categorization.

4. CONCLUSIONS

When evaluating the results of the analysis, it is crucial to recognize that it does not provide information about the quality of a specific Bible translation. Instead, it primarily indicates how closely individual translations align with each other in terms of their textual content. The analysis does not imply that Bible translations categorized into Group 1 are inherently superior; rather, it suggests that the texts of these translations are most similar to each other, forming the largest group.

The analysis confirms the primarily linguistic and stylistic basis for observations on biblical translation. It also indicates where individual Bible translations fall on the

spectrum of word-for-word, thought-for-thought, and paraphrase.¹² Translations within certain clusters similarly align with this spectrum and effectively capture translations on the scale. The N-index metric, formulated using information-theoretical analogy, is a valuable tool for representing textual distances. Linguistic findings can be reinforced by applying methodologies from a different field of computer science, further supporting English Bible translations.

The methodology can aid in conducting preliminary research for a translator in alignment with a specific biblical translation concept. For example, the developed metric can be utilized to generate a catalog of individual biblical verses and their respective keywords, following the preliminary biblical translation concept. Additionally, once past the preparatory phase, the method can position the resulting translation within the existing spectrum of translations. This can be achieved efficiently using mathematical approaches via a rapid, automated process.

¹² Bell, David B.: *A Comparative Analysis of Formal Shifts in English Bible Translations with a View Towards Defining and Describing Paradigms*. Ph.D. thesis, Universidad de Alicante, Spain (2005). 314–335, 345–350.

**PARAFRÁZISOK HASZNÁLATA ÉS SZEREPE AZ
ÜZENETÁTADÁSBAN /
NUTZUNG UND ROLLE DER PARAPHRASEN BEIM SENDEN
VON BOTSCHAFTEN**

Manabu AKIYAMA, John

**“PARAPETASMA” (“CURTAIN”, CLEMENT OF ALEXANDRIA,
STROMATEIS 5:4:24:2) AS A PARAPHRASE OF THE
“KATAPETASMA” (“DRAPERY”; MT 27:51): THEOLOGICAL
MESSAGE OF CLEMENT OF ALEXANDRIA**

ABSZTRAKT

Alexandriai Kelemen (150–215) egyik fő teológiai üzenete a következő: „A filozófia a görög világ számára az volt, ami a zsidók számára a törvény: tanító, aki Krisztushoz kíséri őket” (Str. 1. 5.28.3). Kelemen ugyanezen művének ötödik könyvében azt mondja, hogy a görög költőket, például Homéroszt és Hésziodoszt kielégítően a Szentély „Parapetasmája” („függönye”) győzte meg (5:4:24:2). Máté evangéliuma arról számol be, hogy Krisztus kereszthalála után „a szentély kárpitja („Katapetasma”) felülről egészen az aljáig kettészakadt”, miközben „a sírok megnyíltak, és sok elhunyt szentnek feltámadt a teste a halálból” (27,51–53). Ez a kereszténység hitének első kifejezése (az 1Pt 3,19-cel együtt) a halottaknak Krisztus pokolra való alászállása általi megszabadulásáról. Kelemen egy töredékes műve, a négy kanonikus levél (1Pt, Júd, 1 és 2Jn) kommentárja Cassiodorus latin fordítása (540 körül) révén jutott el hozzánk *Adumbrationes* címmel (Stählin 203:5–206:23). Kelemen az 1Pt 2,9 egy szakaszával kapcsolatban, amely a Deuterolizajás (43,20–21) verseire épül, azt mondja: „Királyi papság vagyunk, mivel a királyságba hívatunk, és Krisztuséi vagyunk”, vagyis „lelkünket Istennek ajánlották fel” (GCS III, 204:25). Péter levele kiemeli a keresztség jelentőségét, amely megment minket, nem a test szennyének lemosása, hanem a könyörgés által Istenhez jó lelkiismeretért a feltámadt Jézus Krisztus által (3:21). Kelemen arra utal, hogy újjászületésünk a feltámadt Krisztus által a lelkünkben történik (GCS III, 203:7–8), mivel „bár a lélek természeténél fogva nem romolhatatlan, de Isten kegyelmében romolhatatlanná válik hitünk, igazságunk és értelmünk által” (GCS III, 203:20–21). A keresztség jelentősége a „kegyelem alászállása” szempontjából a szentáldozással analóg módon magyarázható: az Úr a szentáldozás során az Ostya (Hostia) formájában leszáll közénk. Hasonlóképpen, Isten leszáll belénk a keresztség folyamán, amely állapotban életünket csak Isten kegyelme által tudjuk megtartani. Úgy tűnik, hogy Kelemen fontos szerepet tulajdonít Hésziodosznak a görög gondolkodók között, mivel Hésziodosz filozófusként és költőként egyaránt fontos szerepet tölt be. Hésziodosz mitológiája szerint Zeusz elnyelte Metiszt, az okosság istennőjét (Th. 899); később pedig Zeusz fejéből pattant ki Athéné, a bölcsesség istennője (Th. 924). Az ókori görögök mitológiai magyarázatát teológiailag is értelmezhetjük: Zeusz Metis elnyelésének jelentőségét a keresztség és a szentáldozás folyamatán keresztül tárhatjuk fel. Ezért mondhatjuk Kelemennel összhangban, hogy a Szentély „parapetasmája” a „katapetasma” parafrázisa, hiszen „Isten maga minden jó forrása” (GCS III, 206:17).

I. INTRODUCTION: SUBJECTS IN THE EDUCATION OF THE CLASSICAL LANGUAGES

After the conclusion of the Second Vatican Ecumenical Council (1965), we use our various national languages in the divine services and liturgy, since the use of Latin and Greek as the liturgical language has not been obligatory anymore. However, in the Church of the Byzantine rite those texts or translations have been used even now, which bear the name of Saint John Chrysostom and Saint Basil the Great. Although the origins of these texts do not necessarily have direct relation to those church fathers, it is true that we can call these liturgical texts basically “patristic”: those texts are not only rich in quotations from the Old and New Testaments, but also in the Classical Greek expressions and words. The Letters of Saint Basil the Great are, for example, included in the series of the Classical Works written in Greek and Latin, with English translation printed next to each other (Basil, LCL 1926–1934).

But today, it is customary that in the theological seminaries the basic education of the ancient Greek language is chiefly given with the explanation of grammar and text of the New Testament. However, we would like to think that even in the educational process of the Greek language, we should treat the history of the development of the ancient Greek language and literature, considering the original essence of the above-mentioned liturgical texts. The history of the Greek language and literature begins with Homer and Hesiod. Moreover, if we follow the system of the Greek language education beginning with these two poets, in the last stage of this history of the ancient literature the figures of the church fathers will appear.

Nevertheless, when we read the ancient and pagan literature, we are accustomed to be faced with a question, whether we can read the works of the pagan poets and writers or not, with a similar mode as the texts of the Bible and of the church fathers. In the background of the classical authors of literature, who are at first glance against the doctrines of the Christian faith, the world of the Greek-Roman mythology with the pagan Gods lurk without any exception. Therefore, we need some instructions of theologians, who act as bridge between the Jewish-Christian and the pagan worldview.

2. CLEMENT OF ALEXANDRIA

We would like to refer to Clement of Alexandria here as such a theologian, one of the Greek Church Fathers, who lived in the latter half of the second century (150–215). One of the most important theological messages of Clement is: “Philosophy played the same role for the Greeks as for the Jews the Law did. Both of them were the educator and attendant to Christ”. We can quote a passage in relation to this theory from his work: “Philosophy was the direct gift for the ancient Greeks before the Lord spread his invitation to the Greeks” (*Stromateis* 1.5.28.3). In the same way, in the fifth book of his “*Stromateis*”, Clement says with certainty that “the Spiritual Evocation (“*πνευμαγωγία*”)

of the Ancient Greek poets (i.e. of Homer or Hesiod) expressed in the framework of the delightful poetry was the «curtain» (“παραπέτασμα”) (*Stromateis* 5.4.24.2). The conviction of Clement seems to be shining from this work, that not only the Greek philosophy contains the truth, but also the classical poetry is in a similar way one of the precious written works. The fragmental quotations cited by Clement from the ancient Greek Poets, which can be found not only in the “*Stromateis*”, but also in his other works, for example, in the «*Protrepticus*» or in the «*Paedagogus*», bear witness well to this theory of Clement. The “*Protrepticus*” of Clement is also included in the above-mentioned series of classical works (Clement, LCL 1919). The general sympathy for the ancient Greek works of this church father will especially sustain our above-proposed mode of the language education.

3. STRUCTURE OF THE JEWISH TEMPLE

The “curtain” (“παραπέτασμα”) referred by Clement represents the textile which covers the outside part of the Sanctuary of the Jewish Temple. According to the Letters to the Hebrews (Heb 9:3–4), on the one hand: “Behind the second curtain was a tent called the Holy of Holies. In it stood the golden altar of incense and the ark of the covenant, ... in which there were a golden urn holding the manna, and Aaron’s rod that budded, and the tablets of the covenant”. This quotation suggests that before the “second” curtain, there can be found the “first” curtain, i.e. the outside curtain. In this paper we would like to call the second one, the inside curtain, “drapery”, and the first one, the outside curtain, “curtain”. On the other hand, Clement says: “The place between the “drapery” («κάλυμμα») and the “curtain” («παραπέτασμα»), where the bowl for incense takes a place, the Jewish priests can enter” (*Stromateis* 5.5.33.1), and “there is a place (i.e. the Jewish sanctuary), which lies between the «Holy of Holies» inside the «drapery» (“καταπέτασμα”) and the external «entrance hall»” (*Stromateis* 5.5.33.2). In this way, we can identify the “κάλυμμα” with the “καταπέτασμα” based on the writings of Clement. Thus, in the level of the vocabularies, too, we can understand that the “παραπέτασμα” (“curtain”) is a para-phrase of the “καταπέτασμα” (“drapery”). According to Clement, therefore, it will be possible to say that the poetry of the ancient Greek poets is a paraphrase of the “drapery” of the “Holy of Holies” in the Jewish Temple. So, probably we can find an answer to our above-mentioned question based on this interpretation of Clement.

4. *RATIO STUDIORUM*

As we mentioned above, Clement said that “the Spiritual Evocation (“ψυχαγωγία”) of the Ancient Greek poets expressed in the framework of the delightful poetry was the «curtain» (“παραπέτασμα”)” (*Stromateis* 5.4.24.2). According to Clement, the ancient

Greek poets, whose poetry corresponds to the “curtain” of the Jewish Temple, are as follows: “Orpheus, Linus, Musaeus, Homer, Hesiod and wise men of this kind” (*Stromateis* 5.4.24.1).

It is very interesting, that the names of poets, who were recommended in the «reading list of the ancient greek writers» in the «*Ratio studiorum*» (*Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*), which was «a book of rules for study» used universally by the Jesuit teachers in the end of the 16th century, often agree with those who were named by Clement. *Ratio studiorum* was rooted in the teaching system of the language, rhetoric or humanistic education especially in Paris at that time. The ancient Greek poets who were recommended to read in the *Ratio studiorum* were, except the Christian writers, are as follows: Homerus, Hesiodus, Pindarus, Theognis, (Ps.-)Phocylides (*RS* 387, 403). Clement, too, quotes the fragmental work of Ps.-Phocylides (*Stromateis* 5.14.127.4). In any case, the name of Homer and Hesiod appear both in the *Stromateis* of Clement and in the *Ratio Studiorum*.

5. MT 27:51

In the Gospel according to Matthew we can find an account that when Christ died on the cross “the drapery” (“καταπέτασμα”) of the temple was torn in two, from top to bottom. The earth shook, and the rocks were split. The tombs also were opened, and many bodies of the saints who had fallen asleep were raised” (Mt 27:51). This passage was one of the oldest expression of faith in the liberation of the dead by Christ’s descent into hell, with the third chapter of the First Letter of Peter (1Pt 3:19).

In this paper, we would like to make clear, if the significance of the above-mentioned “curtain” (“παραπετασμα”) according to Clement changed, when Christ died on the cross in the description of the Gospel according to Matthew.

In the foregoing chapter, where we referred to the “Structure of the Jewish Temple”, we have already said that only the Jewish priests could enter the sanctuary of the Jewish Temple between the “drapery” and the “curtain” during the divine service (Heb 9:6). On the contrary, the people could not enter this place (Heb 9:7). Moreover, behind the “sanctuary” of the Jewish Temple, beyond the “drapery”, there is a place “the Holy of Holies” by name, where only the high priest could enter but once a year.

However, as the Evangelist Matthew described, when Christ died as the Redeemer, this drapery of the Temple was torn in two (Mt 27:51). Therefore, in the Christian Church, where the threefold division of the structure of the Jewish Temple was faithfully observed, the “sanctuary” was opened to us. So, we, the Christian faithful, people of God, “royal priesthood” (1Pt 2:9), who acquired the freedom of children of God in Christ’s redemption, could receive the place in place of the priesthood of the Old Testament (Ivancsó 2000: 22–23). Accordingly, we, who received the sanctuary or the Jewish Holy of Holies in ourselves, express the mystical body of Christ (1Cor

12:13). On the exterior part of the body of Christ, the “drapery” of the Jewish Temple cannot be found. According to the Gospel of John, too: “Whoever has seen me has seen the Father” (Jn 14:9). Much rather, we, the Christian faithful, with this body’s skin, which we can identify with the exterior curtain of the Temple of the New Testament, express the Christian message towards the non-faithful in the entrance hall continuously. In this way, the exterior curtain of the Jewish Temple has already been changed into the “face” of Christ.

Accordingly, we may say that whatever kind of things, which has worked so far as the exterior curtain of the Jewish Temple, with the death of Christ, has changed into the thing which reflects the face of Christ. The ancient Greek literature is without doubt included in these things.

6. THE FIRST LETTER OF PETER

We know a fragmental work of Clement through the translation of Cassiodorus under the title of *“Adumbrationes”* (Stählin 1970: 203:5–206:23), which gave a continuous commentary on the text of the four “catholic letters” (1Pt, Jd, 1Jn, 2Jn).

In relation to the expression of “royal priesthood” in the second chapter of the First Letter of Peter (1Pt 2:9: “But you are a chosen race, a royal priesthood, a holy nation, God’s own people, etc.”), Clement gives a following explanation: “we are called «royal» in the Letter, since we are called to the kingdom, and we are of Christ” (204:22–23). Clement continues: “The Letter calls us «priesthood» because of our dedication. We offer this dedication in our speech and instruction, which we acquire in our devoted spirit” (204:23–25). As we have already referred to, we, the Christian faithful, bear the royal priesthood in ourselves, but according to Clement, we pursue this priesthood in our spirit dedicated to God.

On the other hand, the First Letter of Peter puts an emphasis on Baptism (1Pt 3:21), since this sacrament delivers us; namely, this is not a removal of dirt from the body, but an appeal to God for a “good conscience” (“ἀγαθὴ συνείδησις”) through the resurrection of Jesus Christ. Following this passage, Clement refers to the fact that our regeneration occurs in our spirit by the grace of God, since the spirit becomes imperishable by the grace of God through our faith, truth and intellect (203:20–21). The expression “good conscience” (“ἀγαθὴ συνείδησις”) is used also in 1Pt 3:16. It is true that the original expression translated as “good conscience” does not take its root from the word “spirit” (“ψυχή”). However, this conscience is found without any doubt in our spirit itself, through the grace of God and the resurrection of Christ.

7. TWO DIRECTIONS OF THE SPIRITUAL EVOCATION

According to Clement, the Spiritual Evocation (“*ψυχαγωγία*”) happens towards God also in the poetry of the ancient Greek poets. However, Christ has left us his ceremonial gift: the Holy Communion. When we take part in the Holy Communion, we receive the body of Christ into us. Therefore, this service is also our confirmation of the fact that we, the Christian faithful, construct the nave of the Christian Temple as well as the mystical body of Christ. So, the participation in the body and blood of Christ, in His life, signifies not only our entrance into the sanctuary, but also the fact that we become an instrument of the Holy Spirit who springs from there. Here we would like to pay attention to the fact that Clement emphasized the significance of “dedication” to God in our spirit.

In the first Letter of Peter the importance of Baptism is especially stressed (1Pt 3:21). We can value the significance of Baptism from the viewpoint of the “descent” of grace in the same way as in the case of the Holy Communion, in which the Lord descends into us in the form of Bread and Wine. In the similar way, God descends into us by means of Baptism, during which we can keep our life only by the grace of God. We may understand that the “liberation of the dead from the underworld” in the ancient Creed is one of the expressions based on the experience of our liberation in the process of Baptism and the Holy Communion.

8. GREEK MYTHOLOGY AS A PREFIGURATION OF CHRISTIANITY

As we mentioned above, Clement said that “the Spiritual Evocation (“*ψυχαγωγία*”) of the Ancient Greek poets expressed in the framework of the delightful poetry was the «curtain» (“*παραπέτασμα*”)” (*Stromateis* 5.4.24.2). Then, in what point can we say that the Greek mythology expresses prefiguratively the Jewish-Christian truth about God? Let us research a little on this problem!

D) HOMER

a) From the *Odyssey* to the *Iliad*

In the case of liturgy in the Byzantine rite, it is indispensably necessary to use the “Antimension”, in the upper part of which a particle of some holy relic has been sewn in the central corner of the cross (Ivancsó 2000: 46–47). It seems that the relics of hero is important in the narrative of Homer, too. Here we would like to pay attention to the relic of Antilochus, son of the old Pylian Nestor. In the “second wandering in the underworld” of Odysseus in the last volume of the *Odyssey*, we are told that the bones of Antilochus, who died in the Trojan war, lie apart those of Achilles and Patroclus (ω 78).

There have been many discussions about the figure of Peisistratus, the youngest brother of Antilochus: did the historical “tyrant” Peisistratus (600–527 B.C.) insert this figure or not (West 1988: 162)? Peisistratus appears only in the *Odyssey* (γ, δ, ο), not in the *Iliad* at all. He makes an appearance chiefly as a host for Telemachus, the only son of Odysseus, in the palace of Pylian Nestor and Spartan Menelaus. The historical tyrant Peisistratus possibly used force in the editorship of the Homeric text together with his sons. In any case, when we think about the community of the readers in the process of editorial arrangement of Homer, the figure of Peisistratus in the *Odyssey* will be the starting point for our consideration. But after that, when we shift our viewpoints about the editorship of Homer from *Odyssey* to *Iliad*, Antilochus, Peisistratus’ elder brother, who had died in the Trojan war, comes out as an important figure. This Antilochus was a splendid runner and car-driver in the *Iliad*, and a close friend both of Patroclus and of Achilles.

As we have already pointed out, Antilochus, in the similar way as Patroclus or Achilles, although appears already as a deceased person in the underworld in the *Odyssey*, he fights in the *Iliad* as soldier full of power. It is well known that the *Iliad* does not write about the surrender of the Trojan castle or death of Achilles (only hinted: cf. Ω 540). Neither are we informed of the death of Antilochus inside the *Iliad*. However, all of us the audience know well, for example based on the *Odyssey*, too, that after the story of *Iliad*, Antilochus will die before long. We can listen all the more to the struggle with all force of Antilochus in the *Iliad*. We may say that the mode of discourse and action of the heroes, who appear in the *Iliad*, may be that of the “resurrected” in the artistic significance.

b) “The Will of Zeus” (A 5)

It is well known that the leading theme of the *Iliad* is “the will of Zeus” (A 5). This expression is taken over to the *Odyssey*, too (θ 82: „Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς”), and the blind minstrel Demodocus sang on this theme, namely on the subject of the *Iliad*, in the presence of Odysseus in the court of the king Alcinous.

In the fifth book of the *Stromateis*, Clement of Alexandria says that “the figure of Zeus, which is sung in poetry and prose, lifts up our regard to God” (5.14.101.4). In this way, Clement admits that we may bring the prefigurative attributes of Zeus into comparison with Jewish-Christian God. Even if the “will of Zeus” ends in a narrower sense with the fall of the Trojan citadel, we can imagine that this “will of Zeus” includes the realization of the splendid activities of the heroes, Antilochus, Patroclus or Achilles by means of today’s our presentation.

In the *Odyssey*, especially by means of the device of Odysseus’ “first and second wandering in the underworld” (λ & ω), we find the possibility of encounter with the dead figures : for example, with Agamemnon (λ 397–464), or with Achilles (λ 537). Possibility of this kind does not exist actually, so we are inclined to think that the poet

of *Odyssey* regards the mode of narrative in the *Iliad* as ideal one, as the manner of speech of artistic «resurrection». So, we would like to call the *Iliad* an «artistic» work on the one hand, the *Odyssey* an «educational» work on the other hand, abundantly provided with the devices towards the reading of *Iliad*.

2) HESIOD

a) *Works and Days*

Together with Homer, Hesiod, too, played an important role in the formation and spread of the ancient Greek epic dialects. As Prof. Le Boulluec has commented in relation to a passage of the fifth book of Clement's *Stromateis* (5.10.64.4; Le Boulluec 1981: I 131), we can point out that Clement refers in this passage to both *Iliad* of Homer and *Works and Days* of Hesiod (Ω 24:527–533, WD 94 ff.). These passages are linked with the jar of Zeus.

As we have already mentioned above, Clement emphasized that the figure of Zeus, who appears in the ancient Greek literature, lifts up our regard to God (*Stromateis* 5.14.101.4). Thus, according to Clement, we can identify the throne of Zeus with the Ark of the Covenant. Moreover, based on our faith in Christianity, we can say that with the death of Christ we have already received the “Drapery” of the “Holy of Holies” in the Jewish Temple into ourselves, inside the mystical body of Christ. Therefore, in relation to the story of Zeus' jar or of Pandora's casket, too, we may interpret them through the light of resurrection. When the woman opened the cover of casket and then closed it in haste, only “hope” did not depart from within and remained there (WD 96). In spite of the pessimistic mood of this story, it is true that according to Paul the apostle, «hope» is a gift of God at the time of proclamation of the gospel (Col 1:23), and it makes up the «fruits of the glory» through the power of the Holy Spirit (Rm 8:23, 15:13; Léon-Dufour 2008: 501).

b) Metis (“Intellect”) and Zeus

Hesiod, on the other hand, narrates the history of generation shift for three stages of the Greek Gods in his *Theogony* (l. 154–929). These three stages were built up by Uranus, Kronus and Zeus. Since Uranus was afraid that his children were aiming at power, so shut them into the Tartarus, into the underworld. Among the Titans, the children of Uranus and Gaia, Kronus was the youngest; Kronus, in answer to the urging of his mother, castrated his father and dethroned him. However, Kronus swallowed the Olympian Gods, the children between himself and his wife Rhea. Therefore, when Rhea gave birth to Zeus, she wrapped a stone up and gave it to Kronus, then hid Zeus in the island Crete. Zeus, when grew up, liberated his brothers from the stomach of his father, and with their collaboration gained a victory against Kronus.

According to the mythology of Hesiod, however, Zeus, too, should swallow his first wife, Metis, the goddess of intellect, into himself, and in this way at last, Zeus managed to finish the generation shift. After that, from the skull of Zeus was born Athena, the Goddess of wisdom.

Probably we may interpret this mythological story of the ancient Greeks in the Jewish-Christian context, since after the death of Christ, the Ark of the Covenant was considered to be stored in the mystical body of Christ. In a similar way, in the process of the Communion, we, the Christian faithful, receive the body and blood of Christ into ourselves. Through the mythological story on the generation shift we know that those who come eschatologically receive his nourishment into themselves. According to the Gospel of John, too: (Jesus said to them,) “Unless you eat the flesh of the Son of Man and drink his blood, you have no life in you” (Jn 6:53). In this way, we will be able to say that the story about Zeus, who swallows Metis, belongs to the group of prefigurative texts which illuminate the truth of Christianity.

9. CONCLUSION

A German Benedictine and theological philologist Odo Casel (1886–1948), in his work under the title of *Das christliche Kultmysterium* (1932) compared the Christian worship with the pagan religions of mystery and prepared virtually the Liturgical Constitution of the Second Vatican Ecumenical Council. It is well known that this work of Casel was based on the works and descriptions of Clement of Alexandria. As we have made clear in this paper, the Ancient Greek pagan literature may illuminate especially the treasure of Eucharist, since the Eucharist is the mystical body of Christ and the nourishment in the heavenly banquet, which we can receive into our body itself. For the Christian faithful, on the one hand, it became possible to enter the nave of Temple, since with the death of Christ the drapery of the Jewish Temple was torn in two, and the Jewish sanctuary became the nave of the Christian Church, namely our body. On the other hand, in the Ancient Greek literature, especially in the *Iliad*, Achilles, Antilochus and many other heroes still fight alive with all their strength. This example indicates the power of resurrection well in the prefigurative mode. When we receive this view suggested by Clement of Alexandria in our education of the classical languages and literature, we will be able to enrich our experience in the resurrection of Christ.

BIBLIOGRAPHY

- Alexandriai Kelemen (tr. Tóth Vencel OFM) 2006 *Protreptikosz: Buzdítás a görögökhöz*, JEL Kiadó, Budapest.
- idem 2013 *Paidagógosz: A Nevelő*, JEL Kiadó, Budapest.
- Alexandriai Kelemen (tr. into Japanese, Akiyama Manabu) 2018 *Stromateis* 1–4, Kyó bunkan, Tokyo.
- idem 2018 *Stromateis* 5–8, Kyó bunkan, Tokyo.
- idem 2022 *Paidagógosz, Protreptikosz, Fragments etc.* Kyó bunkan, Tokyo.
- Basil (tr. R.J. Deferrari) 1926, 1928, 1930, 1934 *Letters etc.* Harvard UP-Heinemann, Cambridge (Mass.)-London (LCL vol.190, 215, 243, 270).
- Clement of Alexandria (tr. G.W. Butterworth) 1919 *The Exhortation to the Greeks, etc.* Harvard UP-Heinemann, Cambridge (Mass.)-London (LCL vol.92).
- Clément d'Alexandrie (comm. Alain Le Boulluec) 1981 *Stromate V*, I: texte, II: Commentaire (SCh 278,279), Cerf, Paris.
- Casel, Odo 1932 *Das christliche Kultmysterium*. Friedrich Pustet, Regensburg.
- Chiesa, Robert (ed. & tr. into Japanese) 2023 *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu* (1599), Kyó bunkan, Tokyo.
- Devecseri Gábor (tr.) 1961 *Homérosz: Iliasz, Odüsszeia, Homéroszi költemények*, Magyar Helikon, Budapest.
- Ivancsó István 2000 *Görög katolikus szertartástan*, GKHF, Nyíregyháza.
- Léon-Dufour, Xavier 2008 *Az újszövetség értelmező kéziszótára*, Új Ember, Budapest.
- Stählin, Otto 1970³ (szerk., Ludwig Früchtel és Ursula Treu) *Clemens Alexandrinus III*, GCS, Akademie Verlag, Berlin.
- Trencsényi-Waldapfel Imre (tr.) 1955 *Hésziodosz: Istenek Születése, Munkák és napok*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- West, Stephanie 1988 *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol.I (Bks I–VIII), OUP, Oxford.

ENGHY Sándor

INTERTEXTUALITÁS STRACK ÉS BILLERBECK MUNKÁSSÁGÁBAN. A SZÖVEGKEZELÉS TANULSÁGAI II.*

ABSTRACT

It is not the purpose of this paper to prove why it is important to understand the New Testament, nor do I want to discuss what follows if someone does not understand the New Testament or understands it incorrectly. However, the purpose of this study is to show, that the context, as in the case of understanding things in general, also pertains to understanding the New Testament.

There is no question that the New Testament quotes the Old Testament, but the merit of Strack–Billerbeck's commentary on the New Testament is that it shows: the background of the New Testament is rabbinic-Jewish-theological thought.

In my study I point out that Strack–Billerbeck deal with rabbinic-Jewish-theological thinking as the background of the New Testament in such a way that they do not destroy the relationship between the Old and the New Testament, but rather strengthen it. In my study I also point out that we understand from Strack–Billerbeck's work where the New Testament continues Old Testament and rabbinic Jewish theological thought and does not just slavishly quotes earlier traditions or contemporary material.

When using examples to support my point of view, I attempt to seek out and analyze Strack–Billerbeck's rabbinic sources.

Amikor Billerbeck elismeri Strack szerepét az egész munka kiadásban és terjesztésében, nyilvánvalóvá teszi, hogy saját kutatásainak az eredménye a kezünkben lévő munka, melynek negyedik kötetében, az Újszövetség egyes igehelyeihez ad exkurzust.¹ Ezt ki zárólag azért jegyezzük meg, hogy lássuk: egy evangélikus lelkész kutatja az Újszövetség hátterét. A szerző elkötelezettségét illetően tehát nem lehet kétségünk az Újszövetséggel

* A tanulmány rövidebb formája megjelent a következő kötetben: Szécsi, József (szerk.) Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2023, Budapest, Keresztény-Zsidó Társaság, 2023, 30–41. Ezért kapja ez a tanulmány az előző folytatását jelentő II. sorszámot.

¹ Billerbeck, P. Strack, H. L.:Kommentar zum Neuen Testament : aus Talmud und Midrasch. Bd. 4 Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments : Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archeologie Teil 1 C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München MCMLVI, V.; „Autor des Werkes ist allein Paul Billerbeck.” – Kittel, G.: Grundsätzliches und Methodisches zu den Übersetzungen rabbinischer Texte, ΑΙΤΕΛΟΣ Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde, Band I., Verlag von Eduard Pfeiffer, Leipzig, 1925, 60–64., 61 n. 1.

kapcsolatban. Strack érdeklődése a rabbinikus irodalom iránt, protestáns hite iránti elkötelezettségéből fakadt. Nem csupán érdeklődése tükröződik a rabbinikus szövegek kutatásában, hanem célja is volt a kutatással: meg akarta érteni a szövegeket és ezen felül szeretne volna felmutatni, hogy mennyire elválaszthatatlanul szerves része a zsidóság irodalma az Újszövetségnek. Strack azt is hirdeti munkájával, hogy az Ószövetség zsidósággal kapcsolatos ígéretei a keresztyén hit területén teljeseznek be. Billerbeck protestáns teológiát tanult a greifswaldi és lipcsei egyetemen, de nem törekedett doktori tanulmányok elvégzésére, hanem tanulmányai befejezése után evangélikus lelkészként lépett szolgálatba és így vett részt a berlini zsidó misszióban.² Ilyen értelemben fontos irat a kommentársorozat, egyrészt az Újszövetség megértéséhez, másrészt elkötelezett keresztyén voltunk alapjainak megszilárdításához.

1. Billerbeck a Mt 1,3-ban olvasható „Pérec fia Hecrón” – Φάρεξ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρώμ, – szöveghez is fűz magyarázatot, felsorolva az ide kapcsolódó rabbinikus szövegeket.³ A megnevezett helyhez Billerbeck idézi azt a rabbinikus szöveget, mely az ég és a föld teremtésének történetét leíró szövegben említi a תּוֹלְדוֹת fogalmát – 1Móz 2,4.⁴ A rabbinikus irodalom a Midrash Rabbah,⁵ mely szerint a תּוֹלְדוֹת a Tórában mindenhol defektív (תּוֹלְדוֹת) írásmódban található, kivéve két helyen (בַּר מִן הָרִי) Ruth 4,18

² “Strack’s interest in rabbinic literature served his commitments to his Protestant faith. While he had an appreciation of rabbinic texts in their own right, his aim was to better understand them in order to demonstrate the inherent Jewishness of the New Testament documents and to demonstrate the fulfillment of the Old Testament and Jewish expectations in the Christian religion... Billerbeck studied Protestant theology at the Universities of Greifswald and Leipzig, but he did not pursue doctoral studies or the life of the academy. After completing his studies, he entered the ministry as a Lutheran pastor. During his time as a pastor, Billerbeck participated in the mission to the Jews in Berlin...” – Strack & Billerbeck: *A Commentary on the New Testament from the Talmud & Midrash* Volume 2 Lexham Press, Bellingham, WA 2022, XXI–XXII.

³ Billerbeck, P. Strack, H. L.: *Kommentar zum Neuen Testament : aus Talmud und Midrasch. Erster Band Das Evangelium nach Matthäus.* Beck’sche Verlagsbuchhandlung München MCMLVI, 18–19.; *Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek) (NA28-T)* Nestle–Aland, 28th Revised Edition, Edited by Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Copyright © 2012 by Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission. Morphological tagging by William D. Mounce and Rex A. Koivisto Copyright © 2003 William D. Mounce. Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. All rights reserved. Version 2.7. Verse 3 of 7968; <https://szentiras.hu/RUF/Mt1>;

⁴ Billerbeck, Strack: *Kommentar zum Neuen Testament I*, 19.; <https://szentiras.hu/RUF/1M%3%22>

⁵ <https://download.hebrewbooks.org/downloadhandler.ashx?req=14385>; ספר מדרש רבה בראשית רבה, New York 1960, זב, פרשה יב, 13.; Freedman, H. Simon, M.: *Midrash Rabbah*, London, The Soncino Press, 1961, 91.

és 1Móz 2,4.⁶ A két helyet a modern kutatás is megerősíti,⁷ miután a Héber Biblia masszórája⁸ is utal a két esetre:

תּוֹלְדוֹת... מֵלָא. Összecseng egyébként ez a modern kutatás a régi anyag eredményeivel,⁹ de nyilván nem véletlen a Mt 1,3-hoz megadott ószövetségi idézet sem. A szerkesztők ugyanis tudták, hogy Φάρες újszövetségi említése visszavezethető Ruth 4,18-ra,¹⁰ ahol Pérec nemzetségéről van szó a szövegben: תּוֹלְדוֹת פָּרֶץ.¹¹ A ׀ nélküli írásmód magyarázata a rabbinikus irodalomban a ׀ számértékével, a hattal¹² van összefüggésben. Judan rabbi szerint¹³ a ׀ hiánya arra a hat dologra utal, melyek elvették Ádámtól: a dicsőségére (Jób 14,20), mert az Úr megváltoztatja arcát és úgy küldi el;¹⁴ halhatatlanságára – azaz életére (Móz 3,19),¹⁵ mert a porba tér vissza; természetére – vagyis a magasságára (1Móz 3,8), mert míg korábban betöltötte az egész földet a maga bűneset előtti 89 méterével, végül olyan kicsi lett, hogy el tudott rejtőzni a fák között,¹⁶ a föld gyümölcsére; a fák gyümölcsére (1Móz 3,17),¹⁷ mert eredetileg egy nap alatt hoztak gyümölcsöt, aztán az ember miatt lett átkozott a föld; valamint az égitestekre, mert

⁶ https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.12.6?lang=bi.

⁷ Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T) hg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, fünfte, verbesserte Auflage, hg. v. Adrian Schenker © 1977 und 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Groves-Wheeler Westminster Hebrew Morphology, v. 4.14. J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research 2960 Church Road, Glenside, PA 19038–2000 U.S.A. Copyright © 1991–2010 The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research (“The Groves Center”). All Rights Reserved. Version 1.8. תּוֹלְדוֹת; Masora Thesaurus Masora of Codex Leningrad (B19a) as arranged, deciphered, and annotated by Prof. Aron Dotan with the assistance of Nurit Reich, Tel Aviv University Copyright © 2014 by Prof. Aron Dotan. All rights reserved. Used by permission. Accordance edition hypertexted and formatted by OakTree Software, Inc. Version 5.0 Paragraph 185767 of 188358;

⁸ Elliger, K. Rudolph, W. (Eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus Alt, A.... ed. Kittel, R., adjuvantibus Bardtke, H.... ed., Textum masoreticum curavit Rüger, H. P., Masoram elaboravit Weil, G. E., Editio quinta emendata opera Schenker, A., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. 3.

⁹ Ginsburg, C. D.: *The Massorah Compiled from Manuscripts*, I–IV, London 1880–1905; repr. with a Prolegomenon, Analytical Table of Contents and Lists of Identified Sources and Parallels by A. Dotan, New York 1975. ׀ 703.

¹⁰ Aland, B. Aland, K. Karavidopoulos, J. Martini, C. M. Metzger, B. M. Strutwolf, H. (Hrsg): *Nestle–Aland, Novum Testamentum Graece 28.*, revidierte Auflage, Institut für Neutestamentliche Textforschung, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013. 1.

¹¹ <https://szentiras.hu/RUF/Ruth4>; Elliger, Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1325.

¹² Joüon, P. Muraoka, T.: *A grammar of biblical Hebrew*, Roma, Subsidia Biblica, 27. Gregorian & Biblical Press, 2018, 22.

¹³ Freedman, Simon, *Midrash Rabbah 91–93*; Wünsche, A.: *Der Midrasch Bereschit Rabba*, Bibliotheca rabbinica, Eine Sammlung alter Midraschim, Otto Schulze, Leipzig, 1881, 52–54.; Billerbeck, Strack :*Kommentar zum Neuen Testament I*, 19.

¹⁴ <https://szentiras.hu/RUF/J%3%B3b14>

¹⁵ <https://szentiras.hu/RUF/1M%3%B3z3>

¹⁶ u.o.

¹⁷ u.o.

fényük sokkal nagyobb volt, mint ma. Tehát miután a teremtéskor még mindennek megvolt a maga dicsősége, a bűneset után minden megromlott. Amikor minden visszatér eredeti állapotába, az csak Ben Pérec, a Mesiás visszatérésekor valósul meg. Ezért fontos Ruth 4,18-ban a ו, ráadásul kettő (תולדות), amire Mt 1,3 utalhat: „Pérec fia Hecrón” – Φάρεις δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρώμ. A szöveg újszövetségi értelmezése a ו vonatkozásában tökéletesen megjelenik a Mesiás eljövételére utalva, hiszen amikor eljön a Mesiás, mind a hat dolog visszatér eredeti állapotába: az ember dicsősége, halhatatlansága, magassága, a föld és a fák termékenysége, az égitestek fényessége. Ezt az állapotot hirdetik azok, akik az Urat szeretik, akik olyanok, mint a felkelő nap ereje teljében – וְאֵהָבֵי כְצֶאֱת הַשֶּׁמֶשׁ בְּבֹרְתוֹ (Bír 5,31).¹⁸ Ennek jegyében lesz az Úr népének élete is olyan hosszú, mint a fáké – כִּימֵי הָעֵץ יִמֵי עַמִּי (Ézs 65,22).¹⁹ Az ember magasságára is kihat a Mesiás eljövetele, ezért járhatja az Úr az embert fölegyenesedve – וְאֹלֶךְ אֶתְכֶם קֹמְמֵינִת: (3Móz 26,13),²⁰ nem félve semmi teremtménytől, ahogy a Midrasch értelmezi a szövegben az ember tartását, 400 m-ben megadva magasságát.²¹ A termés sem marad ki a Mesiás áldásából, hiszen békességben vetnek, s a szőlő megadja gyümölcsét, mint ahogy a föld is a maga termését (Zak 8,12.²² A szövegben a זֶרַע הַשְּׁלֹם -ot a Midrasch a mag tökéletességére, teljességére érti, a szőlőtőben pedig (הַגֶּפֶן חֲתַן פְּרִיָה) látja ugyanazt a mértéket, gyorsaságát, melyet teremtésben kapott termőképességére nézve. Az égitestek közül olyan lesz majd a sápadt Hold fényessége, mint az izzó Nap fénye, az izzó Nap fénye pedig hétszeres lesz (שִׁבְעָתַיִם – Ézs 30,26).²³

A rabbinikus irodalomban máshol is olvasunk a ו hiányáról a Tórában, mint például a Midrash Tanchuma Buber 18-ban:

כל תולדות – minden תולדות – בól, mely a Tórában van, hiányzik a ו, kivéve azt a két esetet, melyek teljes írással szerepelnek. Ez a Midrasch is látja a ו-ban a hatos számot (והן ששה), ugyanúgy arra a hat dologra utalva, melyek az első Ádámtól elvették, mint a Midrash Rabbah, csak a Midrash Tanchuma Buber értelmezése a föld gyümölcse után a fák gyümölcse helyett (ופירות האילן),

¹⁸ <https://szentiras.hu/RUF/B%C3%ADr5>

¹⁹ <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs65>

²⁰ <https://szentiras.hu/RUF/3M%C3%B3z26>

²¹ „a cubit is the distance from the elbow to the end of the middle finger; about 45–52” cm. – A Greek – English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, Third Edition revised and edited by Fredrick William Danker Licensed by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois © 1957, 1979, 2000 by The University of Chicago. All rights reserved. This edition is an electronic version of the print edition published by the University of Chicago Press. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2. 8. 812.

²² <https://szentiras.hu/RUF/Zak8>

²³ <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs30>; „sevenfold” – Joüon, Muraoka, A grammar of biblical Hebrew, 301.

az Éden kertet (יגן ערן), hozza.²⁴ Ami érdekessége ennek az irodalomnak az az, hogy ugyan Pérec nevét nem említi a forrás, de az eljövendő világot igen, amelyben az Úr majd visszahozza, helyreállítja a dolgokat: [מחזיר לו] (מחזיר) הבא הקב"ה לעולם.²⁵ Strack–Billerbeck értelmezése az újszövetségi szöveg háttérében azért fontos, mert a hat elveszett dolog helyreállításának lényege, az Éden kertjével, a teremtés–újjáteremtés összefüggésében, a Jelenések könyvében így sokkal konkrétan jelenik meg, mint egyszerűen csak a fa gyümölcsének kifejezésével:

„(its tree) אילנה (the fruit) פארי (in it) בה (that is) דאית (tree) אילן – 1Móz 1,29.²⁶ A Biblia első és utolsó fejezete által keretbe foglalt üdvtörténet centrumában így válik igazán érthetővé Jézus születése, melynek háttérében Strack–Billerbeck ott látja a rabbinikus szövegeket: Az Úr a teremtéskor az embernek ad minden maghozó növényt az egész föld színén, és minden fát, amelynek maghozó gyümölcse (καρπὸν – פרי – 1Móz 1,29) van, az új teremtésben pedig látjuk az élet fáját, amely tizenkétszer hoz termést (καρπούς – פארא – Jel 22,2), minden egyes hónapban megadja termését (καρπὸν – פארוהי), és a fa levelei a népek gyógyítására szolgálnak.²⁷ Az élet fája – τὸ ξύλον τῆς ζωῆς – (Jel 22,14) kifejezés így még csak 1Móz 2,9-ben fordul elő az egész Bibliában, sőt a ξύλον ζωῆς is csak egyetlen egyszer az Újszövetségben (Jel 22,2). Mintha a Midrash Tanchuma Buber az Éden (יגן ערן) kifejezéssel összefoglalná az Ószövetség teremtéssel kapcsolatos kifejezéseit, hogy megmutassa a Jézushoz vezető utat, akin keresztül az ember majd megérkezhet az elveszett Paradicsomba: בְּנֵי־עֵדֶן (Lk 23,43).

2. Strack–Billerbeck Jézus családfájához (Mt 1,3) talált még egy rabbinikus hátteret a רבה-שמות-ban.²⁸ Itt is azt találjuk, hogy a תולדות mindenütt az Írásban defektív írásmódban szerepel, kivéve két helyen – משנים חוץ חסרים שבמקרא חסרים חוץ משנים – , s ez a forrás is az 1Móz 2,4 mellett a Ruth 4,18-at nevezi meg. A תולדות két helyen való teljes írásának (מלא) megvan a maga komoly oka. Az 1Móz 2,4 esetében az, hogy

²⁴ https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma_Buber%2C_Bereshit.18.1?lang=bi; Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba, Salomon Buber: מדרש תנחומא בראשית Midrasch Tanchuma Ein agadischer Kommentar zum Pentateuch Wilna, Wittwe & Gebrüder Romm., 1885, 12. בראשית יח, 13.; ספר מדרש רבה בראשית רבה; 13.; <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.50395671&view=1up&seq=11&skin=2021>; BILLERBECK, STRACK, Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus, 19.

²⁵ Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba, Salomon Buber: מדרש תנחומא בראשית Midrasch Tanchuma 13.; Billerbeck, Strack, Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus, 19.

²⁶ Bauscher, G. D. Mitchell, T. (Ed.): The Aramaic English Interlinear Peshitta Holy Bible, Lulu Publishing, New South Wales, Australia 2017, 12.

²⁷ <https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z1>; <https://szentiras.hu/RUF/Jel22>

²⁸ רבה שמות רבה, ספר מדרש רבה שמות רבה, 163.; Billerbeck, Strack, Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus, 19. https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.30.3?lang=bi; Freedman, H. Simon, M.: Midrash Rabbah, Exodus, London, The Soncino Press, 1939, 349–350; Wünsche, A.: Der Midrasch Schemot Rabba, Bibliotheca rabbinica, Eine Sammlung alter Midraschim, Otto Schulze, Leipzig, 1882, 215;

amikor az Örökkévaló az Ő világát megteremtette, nem volt még meg a világban a halál angyala:

- שבֵּרָא הַקִּבִּי"ה אֶת עוֹלָמוֹ וְלֹא הָיָה מִלֵּאךְ הַמּוֹת בְּעוֹלָם.²⁹ A teljes írásmód oka – ובשביל כך הוא מלא – az, hogy mivel a halál nem korlátozta az életet, az élet teljessége adott volt. Vagyis a teljes írásmódban az élet teljessége jut kifejezésre. De miután Ádám és Éva vétkeztek, az Örökkévaló által minden תולדות az Írásban defektív írásmódban íratott meg

- וכיון שחטא אדם וחוה חסר הקב"ה כל תולדות שבמקרא, hiszen a halál véget vetett az életnek.³⁰ Amikor viszont Pérec színre lépett, az ő תולדות – ja megint csak plene írásmódban jelent meg, mert tőle származik a Messiás, akinek idejében Isten elnyeli a halált (Ézs 25,8):

- וכיון שעמד פרץ נעשה תולדות שלו מלא שהמשיח עומד הימנו ובימיו הקב"ה מבליע המות.³¹ Így válik újra teljessé az élet halál nélkül, mely gondolatot a plene írásmód fejez ki.

Egy másik ilyen rabbinikus példa Strack–Billerbecknél, ugyancsak Jézus családfájának leírásából való, Ναασσών nevéhez kapcsolódón. A Mt 1,4 szövegéről van szó, ahol megint a plene írásmódot fejtegetik a források, közöttük a Midrash Rabbah, mely szerint Nahsón nem véletlenül kapta héber nevét (נַחֲשׁוֹן). Ő volt az, aki nem csupán a Sínai-hegytől indult el először, amikor Júda fiai táborának a hadijelvénye elindult a csapatok élén Nahsón, Amminádáb fia vezetésével (4Móz 10,14), hanem ő lépett a tenger örvényébe először az egyiptomi kivonuláskor:

„למה נקרא שמו נחשון ע"ש שירד תחלה לנחשול שבבים”.³² A Bammidbar Rabbah נַחֲשׁוֹן nevét nem is tekinti véletlennek, hanem szójátékot lát benne, s az örvénnyel hozza kapcsolatba: נַחֲשׁוֹן – נַחֲשׁוֹל.³³ Nahsón áldozatkészsége beszédes Jézus családfájának a háttérben, s ezt részletezi a Bammidbar Rabbah, Nahsón, Amminádáb fia áldozati ajándékai között a bakkkal kapcsolatban (עתוד), amikor megint csak előkerül a נ, az עתודים – עתודים (4Móz 7,17).³⁴ A kérdés lényege: miért szerepel a fejedelmek áldozatának leírásában az ő bakjaik kifejezése (עתודים) defektív írásmódban, נ nélkül, míg Nahsón esetében az ő bakjait (עתודים) plene írásmódban említi a szöveg, vagyis נ-vel.

²⁹ 163. פרשה ל ה, ספר מדרש רבה שמות רבה;

³⁰ 163. פרשה ל ה, ספר מדרש רבה שמות רבה;

³¹ 163. פרשה ל ה, ספר מדרש רבה שמות רבה;

³² 104 יג קד New York 1960 פרשה יג קד; Billerbeck, Strack: Kommentar zum Neuen Testament I, 19.

³³ Wünsche, A.: Der Midrasch Bemidbar Rabba, das ist die allegorische Auslegung des vierten Buches Mose

Bibliotheca rabbinica, Bd. 4., Otto Schulze, Leipzig, 1885, 316.; „נחשול...storm...נחשון...Formed from נחש because it twists its neck like a serpent...a daring pioneer...the first to plunge into the RedSea after the Exodus.” – Klein, E.: A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew Language for readers of english, Carta Jerusalem, The University of Haifa, 1987, 412.

³⁴ Wünsche, Der Midrasch Bemidbar Rabba, 319.; <https://szentiras.hu/RUF/4M%C3%B3z7>

De miért kerül a szóba feleslegesen a ו? A Bammidbar Rabbah konkrétan teszi fel ezt a kérdést:³⁵

”למה בכל קרבנות הנשיאים כתיב קרבנו עתדים חסר ובנחשון כתיב וקרבונו עתודים „למה בכל קרבנות הנשיאים כתיב קרבנו עתדים חסר ובנחשון כתיב וקרבונו עתודים „. A konkrét kérdésre konkrét a válasz is: a ו, melynek számértéke 6, hat dologra utal. Ezek a dolgok egy bizonyos napon a világban megújulnak. „כנגד ו' דברים שנתחדש באותו היום בעולם„.³⁶ A Midrash, miután felsorolja ezeket a dolgokat, leszögezi, hogy Nahsón utóda, Dávid, hat tökéletes tulajdonsága birtokában eljön és megépíti a szentély alapjait:

„ולכך יבא בן נחשון בשש מדות שלמים ויבנה יסוד בהמ״ק„.³⁷ Nahsón Jézus családjában tehát iránymutató, hiszen míg a fejedelmek áldozatának leírásában az ő bakjaik kifejezése (עתודים) defektív írásmódban, ו nélkül, Nahsón esetében az ő bakjait (עתודים) plene írásmódban azért említi a szöveg, vagyis ו-val, mert Dávid Nahsontól származik és hat áldás hordozója:

„ולכך עתודים מלאים שרוד שעמד ממנו נתברך בששה ברכות„.³⁸ Ezen felül még Nahsón esetében, a bakok (עתודים) fogalmát azért is említi plene írásmódban, ו-val a szöveg, mert Nahsón hat fia is hat áldás hordozója volt, s közöttük a felsorolásban Dávid az első, majd a Messiás:

”למה עתודים מלא והוא יתיר וא״ו כנגד ו' בנים שהיו מנחשון בעלי ו' ברכות ואלו „למה עתודים מלא והוא יתיר וא״ו כנגד ו' בנים שהיו מנחשון בעלי ו' ברכות ואלו „. A Messiással kapcsolatban fontosnak tartja Strack–Billerbeck annak hangsúlyozását is a rabbinikus irodalomban, hogy az örökkévaló Lelke nyugszik rajta: „משׁיח דכתיב (ישעיה יא) ונחה עליו רוח ה׳„.⁴⁰ Nem véletlen, hogy a Görög Biblia pont Ézs 11,2-t idézi Jézusra vonatkozóan amikor az Úr lelkéről beszél, de emellett Strack–Billerbeck idézi még a rabbinikus irodalomból mind a hat, Messiást meghatározó áldást a bölcsesség és értelem lelkét, a tanács és erő lelkét, valamint az ÚR ismeretének és félelmének lelkét:

רוח חכמה ובינה הרי תרון
רוח עצה ונבונה הרי ד'

„רוח דעת ויראת ה׳ הרי ו׳ „.⁴¹ Gyakorlatilag párosával összegzi a forrás a Messiás jellemzőit, és végül summázza, hogy ez összesen hat, használva a ו-ot.

³⁵ ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג קד.

³⁶ ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג קד.

³⁷ ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג קד.

³⁸ ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג קד.

³⁹ ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג קד.

⁴⁰ Billerbeck, Strack, Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus, 20. 104; New York 1960 פרשה יג קד; <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs11>;

⁴¹ Billerbeck, Strack, Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus, 20. 104; New York 1960 פרשה יג קד; <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs11>; Nestle–Aland: Novum Testamentum Graece, Aland, B. Aland, K. Karavidopoulos, J. Martini, C. M. Metzger, B. M. (Hrsg.):28. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2012, 858.

Strack–Billerbeck még egy forrást idéz a Messiással és az áldásokkal kapcsolatban, nevezetesen a Babiloni Talmudból a Szanhedrin 93-at, mely szerint Ruth leszármazottai is hatan vannak, akik mindegyike hat áldást hordoz. A forrás tulajdonképpen a Ruth 3,17-et magyarázza, ahol Bóáz hat mérték árpát ad Ruthnak, s ennek természetesen szimbolikus jelentése van, mert a Szanhedrin magyarázata szerint Bóáz nem csupán hat árpaszemet adott Ruthnak, amit ő Naóminak mutat (3,17), hanem hat mérték árpát is (3,15), s ez utal a hat leszármazottra és mindegyik esetében a hat áldásra. A hat utód felsorolása itt is Dáviddal és a Messiással kezdődik:

”שש שעורים אלה שש סאין... ששה בנים לצאת ממונה שמתברכין בשש [שש] ברכות ואלו...⁴² הן דוד ומשיח...”

Strack–Billerbeck munkájában nyilván azért fontos Jézus családfája megértéséhez a rabbinikus háttér, mert megerősíti az áldások vonalát: Dávid közvetlenül Ruth leszármazottja, a Messiás pedig Dávidé (Ézs 11,1; Jer 23,5kk)⁴³ Mindkettőjük esetében tisztázza is a Szanhedrin a hat áldást. Dávidét például az 1 Sám 16,18 alapján, vagyis, hogy 1. tud lanton játszani; 2. derék férfi, 3. harcra termett, 4. okos beszédű, 5. daliás ember, 6. és vele van az Úr:

יודע נגן
ונבור חיל
ואיש מלחמה
ונבון דבר
ואיש תואר

Messiasra jellemző áldások felsorolása az Ézs 11,2 alapján történik itt is. Ezekhez pedig a következőket idézi a Szanhedrin az Írásból úgy, hogy közben az Úr lelkének messiási sarjra ruházott áldásait hatféle módon jeleníti meg, páros csoportosítás megállapítása nélkül: Az Úr lelke nyugszik rajta, 1. a bölcsesség 2. és értelem lelke, 3. a tanács 4. és erő lelke, 5. az ÚR ismeretének 6. és félelmének lelke:

משיח דכתיב
ונחה עליו רוח ה'

רוח חכמה ובינה
רוח עצה ונבורה
”רוח דעת ויראת ה'”⁴⁵

Strack–Billerbeck utolsó idézete Mt 1,4 rabbinikus háttérhez ugyancsak Nahsón áldozatának kifejezését boncolgatja a 7-val kapcsolatban, feltéve a kérdést, hogy az miért szerepel feleslegesen a szövegben. Egyértelmű a válasz: a hatos szám miatt, mert hat

⁴² סנהדרין בבלי מסכת סנהדרין Talmud Bavli, Tractate Sanhedrin, Volume III, Schottenstein Edition, 49., Dicker, A. Elias, J. Katz, D. (Eluc.) Schorr, Y. S. Goldwurm, H. (Eds.) Brooklyn, N.Y., Mesorah Publications, Ltd., 2002. 93a⁴. 93b¹

⁴³ סנהדרין בבלי מסכת סנהדרין 93b¹

⁴⁴ סנהדרין בבלי מסכת סנהדרין 93b¹; <https://szentiras.hu/RUF/1S%C3%A1m16>

⁴⁵ סנהדרין בבלי מסכת סנהדרין 93b²; <https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs11> Én csak a bevezetés után azért csoportosítom a hat áldást, hogy lássuk mind a hatot. A Szanhedrin ezt nem teszi, hanem folyamatosan írja a szöveget.

dolog vétetett el az első embertől, de mindez majd visszatér Nahsón fia által, aki a Messiás, s fel is sorolja a forrás mind a hat dolgot, igehelyekkel együtt (זיוו – fénye – Jób 14,20; חייו – élete – 1Móz 3,19; קומתו – termete – 1Móz 3,8; ופירות הארץ – a föld gyümölcsei – ופירות האילן – a fa gyümölcsei – 1Móz 3,17; מאורות – világító testek – Ézs 24,23:⁴⁶

”למה וייו יתירה....

שיתא כנגד וי דברים שניטלו מאדה”ר

ועתידים לחזור ע”י בן נחשון הוא משית.

אלו הן וי דברים שניטלו מאדה”ר

זיוו וחייו וקומתו ופירות הארץ ופירות האילן ומורות.

זיוו... איוב יד... חייו... קומתו... ופירות האילן ופירות הארץ (ברשית ג)... מאורות

”(ישעיה כד)...”⁴⁷

Nahsón tehát méltán kerül Jézus családfájába, s ez is Strack–Billerbeck kommentárjának érdeme, hogy megismerjük azt a rabbinikus forrást, ahonnan kiderül: Nahsón volt az, aki – míg mások csak álltak és tanácskoztak – felugrott és a tengerbe vetette magát az Egyiptomból való szabaduláskor. A kommentár megmutatja a pontos helyet: „קפץ נחשון בן עמינדב ונפל לו לתוך גללי הים”⁴⁸

3. Dávid központi szerepe nem csupán Jézus családfájában fontos Strack–Billerbeck számára az áldások vonalán. A Jelenések könyvében a győztes fehér kövecskére írva kap új nevet (Jel 1,17). Strack–Billerbeck az új nevet Dávid esetében a megtéréshez köti, aki csak azután kapta az „Úr Szolgája” nevet és került Isten szolgáinak magasabb körébe, közösségébe, miután bűnbánatot tartott.⁴⁹ A 18. zsoltár Midrásának ide vonatkozó szövege a következő, s jól is értelmezhető:⁵⁰

⁴⁶ Billerbeck, Strack, Kommentar zum Neuen Testament, Das Evangelium nach Matthäus, 20. 104; ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג 104

⁴⁷ 104; ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960 פרשה יג 104; Wünsche, Der Midrasch Bemidbar Rabba, 319.; Freedman, H. Simon, M. (Edits.): Midrash Rabbah, Slotki, J. J. M. A. Numbers II, London, The Soncino Press, 1939, 523.

⁴⁸ Billerbeck, Strack: Kommentar zum Neuen Testament I, 19.; DE-RABBI SIMON B. JOCHAI: Mechilta ein halachischer und haggadischer Midrasch zu Exodus, nach handschriftlichen und gedruckten Quellen rekonstruiert und mit erklärenden Anmerkungen und einer Einleitung versehen von Hoffmann, D. Frankfurt a. M. J. Kaufmann 1905, 51.; Winter, J. Wünsche, A.: Mechiltha Ein Tannaitischer Midrasch zu Exodus Leipzig J. C. Hinrichs'sche Buchandlung 1909, 102.

⁴⁹ Billerbeck, P. Strack, H. L.:Kommentar zum Neuen Testament : aus Talmud und Midrasch. Dritter Band, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München 1979, 794.

⁵⁰ 182, 143. https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim.18.3?lang=bi

מה ראה דוד לומר לעבד ה',
 ,ללמדך שכל העושה תשובה מעבירה שבידו , הקב"ה מוסיף לו כבוד , וקורא לו שם חביב ,
 ...
 , וכן את מוצא בדוד ,
 , עד שלא עשה תשובה מאותו מעשה , לא נכתב (ט) באיסרטיא של מעלה ,
 , משעשה תשובה נכתב באיסרטיא של מעלה ,
 :ונקרא עבד ה':

„Miért látta Dávid jónak azt mondani, hogy az »Úr Szolgájának«? Hogy tanítson téged: mindenki, aki megtér bűnéből az Ő kezében, tiszteletben részesíti azt a Mindenható és szeretetteljes névvel illeti...ezt találjuk Dávid esetében is: amíg meg nem tért abból amit tett (Betsabéval), nem vétetett be a felsőbb közösségbe (Isten szolgálói közé), de miután bűnbánatot tartott, bevétetett abba a felsőbb közösségbe és „az Úr Szolgájának nevezetett.”

A szöveg üzenete egyértelmű: nem véletlenül kap új nevet valaki, hanem csak akkor, ha arra méltóvá válik, és ennek egyetlen járható útja a bűnbánat, amint ezt Dávid esete is mutatja.

4. Strack–Billerbeck egy másik példával a jót konkretizálja, mely a Mindenható tetteiben kézzelfogható olyankor, amikor hajlamosak lennének csupán elméleti síkon kezelni a jót. Ezt magyarázva idézi a kommentár a Róm 8, 28-hoz (akik Istent szeretik, azoknak minden javukra szolgál)⁵¹ a Talmud Berachot Traktátusát, mely szerint az embernek mindig ahhoz kell szoktatnia magát, hogy kimondja, „mindaz, amit az Irgalmas cselekszik, azt Ő a jó cél érdekében teszi”:

לועלם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד.⁵² A Traktátus folytatja illusztrációként a mondatot Rabbi Aqiba történetével, aki úton volt valahova és betérve egy városba, szállást keresett, de senki nem fogadta be. Erre mondta Aqiba: „mindaz, amit az Irgalmas cselekszik, annak a célja a jó” – כל דעביד רחמנא לטב –. Elment és egy mezőn töltötte az éjszakát. Vele volt egy kakas (תרנגולא), egy szamar (וחמרא), és egy lámpa (ושרנא). A szél (זיקא) a lámpáját oltotta ki, a macska (שונרא) a kakast ette meg, az oroszlán (אריה) pedig a szamarát. Aqiba ekkor is csak annyit mondott: „mindaz, amit az Irgalmas cselekszik, annak a célja a jó” – כל דעביד רחמנא לטב –. Még azon az éjszakán rablócsapat (גייסא) ejtette foglyul a várost. Aqiba sértetlen maradt, mert nem volt a városban, nem volt égő lámpása, se zajos kakasa vagy samara, hogy felfedje hollétét. Erre

⁵¹ <https://szentiras.hu/RUF/R%C3%B3m8>

⁵² מ-מ, ס: פרק חשיעי, 2008, ירושלים, Moznaim Publishing, תלמוד בבלי מסכת ברכות
 kező oldal első két szaváig; Billerbeck, Strack, Kommentar zum Neuen Testament, Die Briefe des
 Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, 256.; <https://www.sefaria.org/Berachot.60b.13?lang=bi&lookup=%D7%9C%D6%B0%D7%9B%D7%95%D6%BC&with=Lexicon&lang=en>;
 Cohen, A: THE BABYLONIAN TALMUD, TRACTATE BERACHOT Cambridge, At The University Press, 1921, 401.; SOKOLOFF, M.: A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the talmudic
 and geonic periods, Bar Ilan University Press Ramat-Gan, Israel, The Johns Hopkins University
 Press, Baltimore and London, 2002, 1235. 471. 1177. 411. 1121. 166. 279.

mondta Aqiba, hát nem megmondtam nektek, hogy minden, amit a Szent tesz, legyen Ő áldott, az mind a jóért van – כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה.⁵³

Ennél konkrétabban nem lehet megfogalmazni, hogy Pál miként értelmezi a Róm 8,28-ban Isten munkáját azok életében, akik Őt szeretik, és hogy Ő mi mindenben képes jó célok felé vezetni részletekbe menően a történelmet.

IRODALOM

- Aland, Barbara; Aland, Kurt; Karavidopoulos, Johannes; Martini, Carlo Maria; Metzger, Bruce M.; Strutwolf, Holger (Hrsg): *Nestle–Aland, Novum Testamentum Graece 28.*, revidierte Auflage, Institut für Neutestamentliche Textforschung, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
- A Greek–English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Third Edition revised and edited by Fredrick William Danker Licensed by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois © 1957, 1979, 2000 by The University of Chicago. All rights reserved. This edition is an electronic version of the print edition published by the University of Chicago Press. Electronic text hypertexted and prepared by OakTree Software, Inc. Version 2. 8.
- Bauscher, Glenn D. Mitchell, Tim (ed.): *The Aramaic English Interlinear Peshitta Holy Bible*, Lulu Publishing, New South Wales, Australia 2017.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS-T)* hg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph, fünfte, verbesserte Auflage, hg. v. Adrian Schenker © 1977 und 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart Groves-Wheeler Westminster Hebrew Morphology, v. 4.14. J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research 2960 Church Road, Glenside, PA 19038–2000 U.S.A. Copyright © 1991–2010 The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research (“The Groves Center”). All Rights Reserved. Version 1.8
- Billerbeck, Paul; Strack, Hermann L.: *Kommentar zum Neuen Testament : aus Talmud und Midrasch. Erster Band Das Evangelium nach Matthäus.* Beck’sche Verlagsbuchhandlung München MCMLVI.
- Billerbeck, Paul; Strack, Hermann L.: *Kommentar zum Neuen Testament : aus Talmud und Midrasch. Dritter Band, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung München 1979.
- Billerbeck, Paul; Strack, Hermann L.: *Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch.* Bd. 4 Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments: Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archeologie Teil 1 C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung München MCMLVI.
- Cohen, Abraham: *THE BABYLONIAN TALMŪD, TRACTATE B^e RĀKŌT* Cambridge, At The University Press, 1921 .

⁵³ כָּל מַה שֶׁעוֹשֶׂה הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא הַכֹּל לְטוֹבָה; <https://www.sefaria.org/Berakhot.61a.1?lang=bi>; Billerbeck, Strack, Kommentar zum Neuen Testament, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, 256.

- de-Rabbi Simon b. Jochai: *Mechilta ein halachischer und haggadischer Midrasch zu Exodus*, nach handschriftlichen und gedruckten Quellen rekonstruiert und mit erklärenden Anmerkungen und einer Einleitung versehen von Hoffmann, D. Frankfurt a. M. J. Kaufmann 1905.
- Dicker, Asher; Elias, J.; Katz, Dovid (Eluc.) Schorr, Yisroel Simcha Goldwurm, Hersh (Eds.) סנהדרין מסכת בבלי תלמוד בבלי *Talmud Bavli, Tractate Sanhedrin*, Volume III, Schottenstein Edition, Brooklyn, N.Y., Mesorah Publications, Ltd., 2002.
- Elliger, Kurt; Rudolph, Wilhelm (Eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, quae antea cooperantibus Alt, A.... ed. Kittel, R., adjuvantibus Bardtke, H.... ed., Textum masoreticum curavit Rüger, H. P., Masoram elaboravit Weil, G. E., Editio quinta emendata opera Schenker, A., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Freedman, Harry; Simon, Maurice: *Midrash Rabbah, Exodus*, London, The Soncino Press, 1939.
- Freedman, Harry; Simon, Maurice (Edits.): *Midrash Rabbah*, Slotki, J. J. M. A. Numbers II, London, The Soncino Press, 1939.
- Freedman, Harry; Simon, Maurice: *Midrash Rabbah*, London, The Soncino Press, 1961.
- Ginsburg, Christian D.: *The Massorah Compiled from Manuscripts*, I–IV, London 1880–1905; repr. with a Prolegomenon, Analytical Table of Contents and Lists of Identified Sources and Parallels by A. Dotan, New York 1975.
- Joüon, Paul; Muraoka, Takamitsu: *A grammar of biblical Hebrew*, Roma, Subsidia Biblica, 27. Gregorian & Biblical Press, 2018.
- Kittel, Gerhard: *Grundsätzliches und Methodisches zu den Übersetzungen rabbinischer Texte*, ΑΤΤΕΛΑΟΣ Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde, Band I., Verlag von Eduard Pfeiffer, Leipzig, 1925.
- Klein, Ernest: *A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew Language for readers of english*, Carta Jerusalem, The University of Haifa, 1987.
- Masora Thesaurus Masora of Codex Leningrad* (B19a) as arranged, deciphered, and annotated by Prof. Aron Dotan with the assistance of Nurit Reich, Tel Aviv University Copyright © 2014 by Prof. Aron Dotan. All rights reserved. Used by permission. Accordance edition hypertexted and formatted by OakTree Software, Inc. Version 5.0
- מדרש תהלים שוחר טוב Jerusalem 1958.
- Nestle–Aland: *Novum Testamentum Graece*, Aland, B. Aland, K. Karavidopoulos, J. Martini, Carlo Maria Metzger, B. M. (Hrsg.): 28. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 2012.
- Novum Testamentum Graece (New Testament in Greek)* (NA28-T) Nestle–Aland, 28th Revised Edition, Edited by Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Copyright © 2012 by Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Used by permission. Morphological tagging by William D. Mounce and Rex A. Koivisto Copyright © 2003 William D. Mounce. Copyright © 2013 OakTree Software, Inc. All rights reserved. Version 2.7.
- Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba, Salomon Buber: מדרש תנחומא בראשית *Midrasch Tanchuma Ein agadischer Commentar zum Pentateuch Wilna*, Wittwe & Gebrüder Romm., 1885.
- Sokoloff, Michael: *A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the talmudic and geonic periods*, Bar Ilan University Press Ramat-Gan, Israel, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2002.

Strack & Billerbeck: *A Commentary on the New Testament from the Talmud & Midrash* Volume 2 Lexham Press, Bellingham, WA 2022.

מסכת ברכות בבלי חלמוד, Moznaim Publishing, ירושלים, 2008.

ספר מדרש רבה בראשית רבה New York 1960.

ספר מדרש רבה במדבר רבה New York 1960.

Winter, Jacob; *Wünsche, August: Mechiltha Ein Tannaitischer Midrasch zu Exodus*, Leipzig J. C. Hinrichs'sche Buchandlung 1909.

Wünsche, August: *Der Midrasch Bereschit Rabba, Bibliotheca rabbinica, Eine Sammlung alter Midraschim*, Otto Schulze, Leipzig, 1881.

Wünsche, August: *Der Midrasch Schemot Rabba, Bibliotheca rabbinica, Eine Sammlung alter Midraschim*, Otto Schulze, Leipzig, 1882.

Wünsche, August: *Midrasch tehillim: oder haggadische Erklärung der Psalmen nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Noten und Quellenangaben versehen*, Erster Band, Sigmund Mayer, Trier, 1892.

Wünsche, August: *Der Midrasch Bemidbar Rabba, das ist die allegorische Auslegung des vierten Buches Mose Bibliotheca rabbinica*, Bd. 4., Otto Schulze, Leipzig, 1885.

<https://szentiras.hu/RUF/Mt1>

<https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z2>

<https://download.hebrewbooks.org/downloadhandler.ashx?req=14385>

https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.12.6?lang=bi

<https://szentiras.hu/RUF/Ruth4>

<https://szentiras.hu/RUF/J%C3%B3b14>

<https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z3>

<https://szentiras.hu/RUF/B%C3%ADr5>

<https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs65>

<https://szentiras.hu/RUF/3M%C3%B3z26>

<https://szentiras.hu/RUF/1S%C3%A1m16>

<https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs11>

<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.50395671&view=1up&seq=11&skin=2021>

<https://szentiras.hu/RUF/1M%C3%B3z1>

<https://szentiras.hu/RUF/Jel22>

https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah.30.3?lang=bi

<https://szentiras.hu/RUF/4M%C3%B3z7>

<https://szentiras.hu/RUF/Zak8>

<https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs30>

https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma_Buber%2C_Bereshit.18.1?lang=bi

https://www.sefaria.org/Midrash_Tehillim.18.3?lang=bi

<https://www.sefaria.org/Berakhot.60b.13?lang=bi&lookup=%D7%9C%D6%B0%D7%9B%D7%95%D6%BC&with=Lexicon&lang2=en>

<https://szentiras.hu/RUF/R%C3%B3m8>

FABINY Tamás

Λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν – A PARAFRÁZISOK SZEREPE A BIBLIKUS HAGYOMÁNYBAN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Gleichnisdefinition λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν, die erstmal von Theon Aelius formuliert wurde, gilt auch für Paraphrasen, das heißt, falsche Rede, die die Wahrheit darstellt. In diesem Rahmen untersuchen wir fünf Merkmale des Genres, die wie folgt lauten:

1. Poetisch-metaphorische Form: Hier offenbart sich die schöpferische Kraft der Sprache, wobei Metaphern eine besonders kraftvolle Rolle spielen.

2. Eine fiktive Erzählung baut auf alltäglichen Erfahrungen der Hörer auf: Die Skala reicht von der Welt der Fabeln über Máshals bis zu romanhaften Erzählungen hin.

3. An einem gewissen Punkt wirkt die Erzählung überraschend, hat eine erstaunliche Wirkung, die dazu beiträgt, die Realität Gottes näher zu bringen (neben Parabeln müssen wir hier auch von Hyperbeln sprechen).

4. Die Erzählung ruft den Zuhörer/Leser mit ihrem offenen Schluss zu einer existentiellen Entscheidung auf (hier ist vor allem das persönliche Engagement spürbar).

5. Diese Entscheidungssituation eröffnet die Möglichkeit des Weiterer zählens: an dieser Stelle bekommt die Paraphrase eine besondere Rolle, damit wir in einem veränderten Zeitalter und in anderen Kontexten, die in den obigen vier Punkten aufgeführten Form und Inhalt zum Ausdruck bringen können.

Paraphrasen vermitteln eine immanente und transzendente Botschaft besonders wirkungsvoll an der Grenze zwischen Literatur und Predigt. Der Vortrag nimmt aufgrund der oben genannten Aspekte die literarischen Paraphrasen des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–31) unter die Lupe. Unter anderem werde ich die Texte von Rilke, Kafka und Gábor Görgey vorstellen.

Előadásomban nem véletlenül egy jézusi példázat (a tékozló fiú) néhány művészi parafrázisát elemzem. A parafrázisokra is érvényes az, amit először Theon Aelius fogalmazott meg λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν, vagyis hamis beszéd, ami az igazságot jeleníti meg.¹

¹ Georg Alexander Kennedy (tr. and ed.): *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Brill, Leiden–Boston, 2003.

Jézus tanítói módszerének legjellegzetesebb eszköze a példázat. De ez a gyakorlat nem a semmiből nőtt ki. Jézus mint hitét gyakorló zsidó, sőt rabbi a korabeli hagyományban élve, azt beépítve, sokszor továbbgondolva mondta el példázatait. Ezek a sűrű szövegek évezredek óta aktívan foglalkoztatják a kutatókat, művészeket. S azon kísérletek során, melyekkel a szövegek mélyére akartak hatolni, öntudatlanul is belevitték saját személyiségük lenyomatát, kérdéseiket, vágyaikat, félelmeiket, még a különféle kutatók is, hát még a művészek!

Az így születő parafrázisok sok mindent megőriztek az eredeti szövegek jellegzeteségeiből, így vizsgálhatók példázatokként, de az emberi szellem tükröződésében mutatják a jézusi szöveget. Teológiailag is tanulságos, hogyan ragadják meg és ültetik át saját korukra a jézusi példázatot. Mert egy szövegnek sok „olvasata” lehetséges, és elképzelhető, hogy úgy kerül valaki igazán közel a jézusi üzenethez, hogy látszólag önkényesen változtat az eredeti szövegen. A formai változás azonban tartalmi azonossággal járhat együtt.

Vezérfonalunk a következő példázat-meghatározás lesz: A példázat költői-metáforikus formában, a fiktív elbeszélést a hallgató/olvasó mindennapos tapasztalataira építi. Egy bizonyos ponton meghökkentést okoz, meglepően hat az elbeszélés, ami Isten realitását segít közelebb hozni. Az elbeszélés vége nyitott, ami a hallgató/olvasó részéről egzisztenciális döntésre hív fel, mely döntési helyzet lehetőséget kínál a továbbmesélésre.

I. KÖLTŐI-METAFORIKUS FORMA

Itt szerepet játszik a *nyelv teremtő ereje*, amelyben különösen is a metaforák játszanak erőteljes szerepet. André Gide prózakölteménye, *A tékozló fiú visszatérése* 1907-ben jelent meg. Bevezetésében az író egészen személyes hangot üt meg: *A magam titkos gyönyörűségére, miként a régi szárnyas oltáron szokás, lefőtöttem itt a példázatot, melyet Mi Urunk Jézus Krisztus elbeszélt volt. (...) Ha az olvasó istenfélelmet várna tőlem, talán nemhiába keresi festményemben, ahol, mint az adományozó a kép sarkában, térden állok a tékozló fiú oldalán, miként ő, egyszerre mosolyogva és könnyben ázó arccal.*²

Talán nem véletlen, hogy e bevezetőben a „festmény” szót használja a szerző, ugyanis a folytatásra sem a drámai szerkesztés a jellemző, hanem öt egymást követő képben, tablószerűen ábrázolja az általa elképzelt jeleneteket. Eközben egyrészt kiszínezi az eredeti elbeszélést, másrészt allegóriává merevíti azt.

A kiszínezés a szereplői kör bővítését is jelenti: megjelenik az anya, sőt kulcsfiguraként, a legkisebb fiú alakja is. A parafrázisban a ház, ahova a fiú visszatér, az egyházat

² Az idézetek az alábbi kiadásból származnak: André Gide: *A tékozló fiú visszatérése*. Fordította: Somlyó György. Magvető Budapest, 1957.

jelenti, a nagyobb testvér pedig a klerikus vezetést. Az anya – akinek bensőséges ábrázolása ellenpontozza a nagyobb testvér keménységét – a gyülekezetet jelöli.

Az első kép még hagyományosnak mondható módon ábrázolja a fiú hazatérését, ilyen költői formában: „*térde megroggyan; földre hull, karjával elfedezi arcát, mert szégyelli szégyenkezését is...*” A folytatásból azonban kiderül, hogy a ház, ahová a fiú – maga a szerző – nem mer belépni, az egyházat jelöli. Bizonytalanságának egyik oka az, hogy úgy érzi, Istent ezen hitelét vesztett intézményen kívül talán könnyebben megtalálhatja. Erre utal, hogy az apa „*miért hagytál el, fiam?*” kérdésére így válaszol: „*Valóban elhagytalak volna? Atyám! nem vagy-e te mindenütt? Sohasem szüntem meg szeretni téged. (...) A Ház magába zárt. A Ház, az nem te vagy, Atyám.*” Válaszában azonban a nagyobbik fiúra hivatkozik az apa, mert „*ő teszi a törvényt. Ő kívánta, hogy hogy azt mondjam neked: A Házon kívül nem terem számodra üdvösség!*”

A következő képben találkozunk is bátyjával a hazatért fiú. Szavainak allegorikus jelentése az, hogy a papság véleménye nem azonos Isten szavával: „*Tudom én, mit mondt neked az Atya. Kissé homályos az. Már nem fejezi ki magát elég világosan. Úgyhogy ki-ki azt adhatja szájába, ami neki tetszik.*”

A harmadik kép az Anyával való találkozást ábrázolja. A báty kemény szavával szemben az anya végtelenül szelíden beszél: „*Milyen jó neked félig elfekve üldögélő anyád lábainál, térdei közé rejtve homlokod, érezni, amint simogató keze alatt meghajlik lázongó nyakad!*” Jézusnál természetesen nem szerepel az anya, ám az a szeretet, amellyel e költeményben fiát visszavárta, tökéletesen megfelel a példázat szellemének: *Egy percre sem adtam föl soha a reményt. Elalvás előtt minden este arra gondoltam: ha ma éjszaka jön, ki tudja-e majd nyitni a kaput? és sokáig nem aludtam el. S minden reggel, mielőtt még egészen felébredtem volna, arra gondoltam: nem ma van-e napja, hogy visszatér? Aztán imádkoztam. Annyit imádkoztam, hogy vissza kellett térned.*

A francia író feldolgozásának csattanóját az utolsó képben a legkisebb fiúval való beszélgetés jelenti, aki még csak tízéves gyerek volt, amikor bátyja eltávozott hazulról, ám azóta ő is szüntelenül elvágódik. Úgy tűnik, benne megismétlődhet a tékozló fiú sorsa. „*Testvérem! én az vagyok, aki te voltál elmenőben*”, mondja a testvérenek, majd elszántan hozzáteszi: „*Mielőtt véget ér az éj, útra kelek. Ma éjszaka; ma éjszaka, midőn pirkadni kezd... Derekamat felöveztem, éjszakára sem vettem le a saruimat. (...) Te nyitottad meg előttem az utat, s ha rád gondolok, az mindig segíteni fog.*” Felvetődik, hogy a tékozló ismét útra keljen, ezúttal öccsével közösen. Ő ezt ugyan az „*itt maradok anyám vigaszára*” szavakkal elhárítja, de kis testvérét így indítja útnak: „*Az ég dereng. Csak zajt ne üss. Na most! csókolj meg, ifjú öcsém: magaddal viszed minden reménységemet. Légy erős; felelj el minket; felelj el engem. Bárcsak tudnál te nem térni vissza... Légy csendesen. Tartom a lámpást...*”

Gide parafrázisa zavarba ejtő. Benne az ő személyes vívódását érezzük: hogyan található úgy Istenre, hogy közben megőrzi szabadságát. (A tékozlónak az apához intézett

szavaiból a művész saját vallomását hallhatjuk ki: „Gyönyörre váltottam aranyadat, szélsőre szabályaidat, költészetre szüzességemet és vágyakra biztonságomat.”) Gide személyes érintettségét támasztja alá egy naplóbejegyzése is: „Úgy ábrázolom a tékozló fiút, hogy abban lelkem gátlásait és lelkesültségét próbálom meg dialógus formában kifejezésre juttatni.”³ A szerző a léleknek ezt a harcát rajzolja meg a példázat parafrázisában, oly módon, hogy mind a hazaérkező tékozló, mind az útnak induló legkisebb testvér ő maga. Lehetséges-e a lélek hívásának engedni, és egyszersmind Istennél maradni? A kérdés nyitva marad. De ez egy hívó ember kérdése.⁴

Hasonló költői-metaforikus megközelítésben mutatja be Pilinszky a történetet. Őt a hazatérés motívuma izgatja. A vágy fogalmazódik meg, hogy helyreálljon a megbomlott rend.

Pilinszky:
*Haza akartam, hazajutni végül,
 ahogy megjött ő is a Bibliában.
 Irtóztató árnyam az udvaron.
 Törődött csönd, öreg szülők a házban.
 S már jönnek is, már hívnak is, szegények
 már sírnak is, ölelnek botladozva.
 Visszafogad az ősi rend.
 Kikönyöklök a szeles csillagokra –⁵*

Pilinszky művészetében többször visszatér a tékozló fiú és a szülői szeretet együttes ábrázolása is. Például a 4. parancsolathoz fűzött elmélkedésében ezt írja: „Ha a tékozló fiú szívében ez a szeretet lángolt volna, igen, akkor is kezébe veszi vándorbotját, de minden távolodó lépte csak közelebb vitte volna a szülői házhoz, szeretete lényegéhez.”⁶

A hazatérés mint út és esemény egzisztenciális jelentéssel bír Pilinszkyknél. Úgy fogalmaz, hogy amikor a tékozló fiú elment hazulról, romantikus volt, amikor hazatért, klasszikus.⁷ A romantikus a szabadságot keresi, ám kilátástalan bolyongásra és keresésre van ítélve. A klasszikus azonban felismeri, hogy szabadság csak a szeretetben létezik, s ezt abban találja meg, ami eleve az övé. A romantikus és klasszikus művészet analógiájára Pilinszky megkülönbözteti a romantikus és a klasszikus imádságot. Előbbi mindig valamilyen változást kér. Utóbbi azonban erőért könyörög, hogy el tudja viselni a

³ Brettschneider, Werner: *Die Parabel vom Verlorenen Sohn in der Entwicklung der europäischen Literatur*, Berlin, 1978. 45–46.

⁴ Uo. 47.

⁵ Pilinszky János: *Apokrif*.

⁶ Pilinszky János: „A negyedik parancsolat.” *Új Ember*, 1964. február 2. Szög és olaj, 95.

⁷ Pilinszky János: „Egy lírikus naplójából.” *Új Ember*, 1972. november 12. Szög és olaj, 312–313.

jót és a rosszat is. A romantikus ember horizontálisan bolyong, a klasszikus vertikálisan, és egyenesen a lét szívébe hatol. A példázatban az atyai ház jelenti a lét szívét, e „vertikális utazás” végét.

2. EGY FIKTÍV ELBESZÉLÉS A HALLGATÓ/OLVASÓ MINDENNAPOS TAPASZTALATAIRA ÉPÍT

Példázatait már Jézus is beleágyazta saját korának képi valóságába. A hétköznapi élet megszokott tárgyi keretei segíthették a megértést. A parafrázisok esetében a saját korba helyezés kettős szereppel is bírhat. Egyrészt erősítheti a befogadó és szöveg kapcsolatát, de ugyanakkor elidegenítő hatással is lehet. A modernizálás kizökkenti az olvasót a már ismert világból (eredeti példázat), s arra kényszeríti, hogy arra kívülről ránézve újraértelmezze a maga számára.

A következő két műben közös a modern (19., illetve 20. századi) környezet realiztikus ábrázolása, hiányzik belőlük a bibliai szöveg emelkedettsége, kortalansága, a részletek hiánya, így a maivá tétel talán kicsit magunkká tételt is jelent. Érdekes ebben a versben a perspektívaváltás. Nemcsak az az eltérő az eredeti példázattól, hogy az anya is szereplővé válik, mint Gide esetében láthattuk, hanem itt a szülők keresik fel a tékozlót. A szülő szeretet, mely nemcsak tétlenül vár, nemcsak eléfut a megtérőnek, hanem titkon mintegy közösséget vállalva felkeresi otthonában. De szembesülve a fájdalmas valósággal sem erőszakolja rá magát a fiúra, hanem hazaindulnak, hogy tovább várják.

A tékozló fiú keresése

Itt lakott kétségtelenül.

Látod? Látom.

A mi fiúnk.

Ülj az ablakba, nézd a házakat,

aztán a szobát, falakat,

a jégveremnél hidegebb

éléskamrát, mosdóhelyet.

Most pedig induljunk haza.⁸

Franz Kafka Hazatérés című írása lényegében ugyanilyen realiztikusan dolgozza fel a jézusi példázatot:

⁸ Pilinszky János: *A tékozló fiú keresése*.

*Megjöttem hát, átvágok a pitvaron, körülnézek. Apám régi udvara. A pocsolya a közepén. Régi, használhatatlan szerszámok összedobálva, elzárják a padláslépcsőhöz vezető utat. A macska ott lapul a korláton. Egy széttépett kendő, valaha játék közben bot végére tekeredett, meglibben a szélben. Megérkeztem. Ki fogad majd? Ki vár a konyhaajtó mögött? A kéményből füst száll, főzik vacsorára a kávé. Meghitt-e, otthon érzed-e magad? Nem tudom, nagyon bizonytalan vagyok. Apám háza, igen, de hidegen sorakozik egymás mellett ez, az, mintha minden csak a maga dolgával törődne, amit egyrészt elfelejtettem, másrészt sosem ismertem. Mit segíthetek, mi vagyok nekik, még ha az apám fia vagyok is, az öreg gazdáé? És nem merek kopogni a konyhaajtón, csak messziről fülelek, csak messziről fülelek, s úgy állok, hogy hallgatózásokon ne kaphassanak. És mert messziről fülelek, nem hallok semmit, csak egy könnyű óráütést, vagy legalábbis azt hiszem, hallom, gyerekkorom napjaiból Ami egyébként a konyhában történik, az az ott ülök titka, megőrzik előlem. Minél tovább tétovázunk az ajtó előtt, annál idegenebbek leszünk. Mi lenne, ha most kinyitná valaki az ajtót, és valamit kérdezne? Nem olyan lennék-e én is, mint aki meg akarja őrizni titkát?*⁹

Gide és Pilinszky művéhez hasonlóan Kafka prózája is egyes szám első személyben íródott, ami nemcsak a szöveg szuggesztivitását növeli, hanem utal az Isten utáni gyógyás személyességére is. Ez az egzisztenciális Isten-keresés áll ugyanis a karkai írás hátterében. A megérkezés pillanata ez, amely pillanatban azonban ott sűrűsödik a múlt és a jövő egyaránt. Előbbire utal a régi játékból ott maradt széttépett kendő és az óráütés emléke a gyermekkor napjaiból, utóbbi pedig kérdés formájában jut kifejezésre: ki fogad majd, ki vár a konyhaajtó mögött? A rövid elbeszélésben amúgyis csak úgy sorjáznak a kérdések. Ez a hazatérés korántsem katartikus. Itt szó sincs hízott borjúról, gyűrűről, ünnepi ruháról és saruról. Ám éppen ezért hiteles ez az ábrázolás, hiszen számíthatott-e a tékozló fiú olyan fogadtatásra? Nem az ilyen egzisztenciális szorongás kellett, hogy jellemezze őt is az apával való találkozás előtt? Kafka azonban megáll ezen a ponton, s magát a találkozást nem írja le. A befejező mondat alapján még az is elképzelhető, hogy a hazatérő nem is akarja kiadni magát, teljesen nem is akar hazatérni. De a bibliai tékozló sem fiúként akart visszafogadtatni, hanem talán csak névtelen béresként. Ebben az esetben anonimitását és integritását meg kívánná őrizni – ugyanúgy, ahogyan Kafka hazatérője a maga titkát. Kafka példázata is önéletrajzi ihletettségű: érződik benne a környezethez, a családhoz és különösen is az apához való viszonyának ambivalenciája.¹⁰ Ez jellemzi Isten-keresését is egy elemzője szerint Kafka számára a parabola a legeredetibb költői kifejezőmód és vallási létezésének formája.¹¹

⁹ Tandori Dezső fordítása. In: Franz Kafka: *Elbeszélések*. Kriterion, Bukarest, 1978. 364.

¹⁰ Brettschneider, p. 55

¹¹ „Die Parabel ist die ursprünglichste dichterische äußerungsweise Kafkas und die Form seiner religiösen Existenz.“ Werner Heldmann: *Die Parabeln und die parabolischen Erzählformen F. Kafkas*. Diss. München, 1953. Idézi Brettschneider, 55.

Azt lehetne mondani: Kafka kiforgatja és saját büntudatának, szorongásának és szinte reménytelen Isten-keresésének jegyében dolgozza át a jézusi példázatot. Talán ez így is van – ám éppen ezáltal ragadja meg és képviseli igazán hitelesen a jézusi üzenetet. A példázatbeli fiú ugyanis nem dicsőségesen tért haza. Az apa túlradó szeretetét el sem tudta képzelni. Szeretett volna anonimitásban maradni. Büntudata és szorongása foglya volt egészen addig, amíg le nem vette őt lábáról a kegyelem. Ezt a pillanatot azonban már nem ábrázolja Kafka. Az ő példázatát is nekünk kell befejeznünk.

3. EGY BIZONYOS PONTON MEGHÖKKENTÉST OKOZ, MEGLEPŐEN HAT AZ ELBESZÉLÉS, AMI ISTEN REALITÁSÁT SEGÍT KÖZELEBB HOZNI

A példázat és a paradoxon szorosan összetartozik. A modern írásmagyarázat és teológia mind többször használja ezt a régi fogalmat, különösen Jézus személyével és tanításával kapcsolatban. A jézusi példázatok megértéséhez kifejezetten nélkülözhetetlen a paradoxon ismerete. A korábbi, rabbinikus hagyományban is nagy szerepe volt. A történetekben ábrázolt világ mindenben megfelel a korabeli valóságnak, ám a példázat egy bizonyos ponton elidegenítő hatást gyakorol a hallgatóra. Ricour így határozza meg a parabolák paradoxon jellegét: „hétköznapi módon kezdődnek, aztán hirtelen fantasztikussá válnak, de ez a fantasztikum hétköznapi fantasztikum marad, nincsen bennük semmi természetfölötti, mint a tündérmesékben vagy a mítoszokban. Abnormális a normálisban – zavarba jövünk, és ezt kérdezzük: Miért is hangzik el ez a történet?”¹² Az eredeti tékozló fiú példázata esetében így tudjuk megválaszolni ezt a kérdést: azért hangzik el ez a történet, hogy Isten kezdeményező, megbocsátó és egyetemes szeretetét ábrázolja.

A nicaraguai papköltő, Helder Camara versszerű imádsága azonban egy újabbat csavar a paradoxonon, amikor a tékozló fiúhoz, a későbbi tékozlók példaképehez fohászodik. Itt a hagyományosan negatív szereplő pozitív lesz, akivel szemben ott állnak a példázat örök kiforgatói. Ezért imádkozik nemcsak a tékozló fiú bátyjáért, hanem „a tékozló szülőkért” is. S ebben talán felfedezhető a kapcsolat a gide-i szöveggel. Ott az atyai ház az egyházat testesítette meg, itt a tékozló szülők a mai klérus, a mai egyház, kiknek a feladatuk lenne Isten üzenetének megszólaltatása, de nem teszik, ezzel reménytelen ürbe taszítva azokat, akik tékozló fiúként hazafelé tartanának.

*Tékozló fiú, aki ott vagy a mennyben,
fiú, akit megmentett a bizalom,
aki ezer meg ezer tékozlónak vagy példaképe,
fiatalember, akit megborzasztott a messzeség,
a bűn üressége,
a szülői ház fájó hiánya,
segíts,*

¹² Ricoeur, Paul: *Biblical Hermeneutics*, Semia 4 (1975) 96.

*hogy ebben a félelmetes éjszakában tudjak imádkozni a tékozló szülőkért,
akiknek az a bűnük,
hogy kiforgatják Jézus példabeszédét, kitörlik lelkükből az örök Atya képét.
Szüntelenül imádkozom a tékozló fiú bátyjának a megtéréséért.
Folyton a fülemben cseng a rettenetes figyelmeztetés:
„Az első felébredt bűnéből.
A második – az mikor riad fel az erényességéből?”¹³*

4. AZ ELBESZÉLÉS VÉGE NYITOTT, AMI A HALLGATÓ/OLVASÓ RÉSZÉRŐL EGZISZTENCIÁLIS DÖNTÉSRE HÍV FEL

Rilke önéletrajzi ihletettséggű verset és prózát is írt a tékozló fiú példázatának parafrázisaként. Mindkét műben megszólal valamifajta bizonytalanság, amely nyitottá teszi a szöveget. A befogadó önkéntelenül is bevonódik, nem tudja kikerülni, hogy saját maga számára ne válaszolja meg a nyitott kérdéseket.

*A tékozló fiú kivonulása
Most menni kell mindattól, ami kúsza,
mi a miénk, s hozzánk még sincs köze
(...)
Ezek kockáztatják, s talán hiába, a meglevőt a puszta semmiért: egyedül
halni meg, nem tudva, miért –
Ez volna hát az új élet nyitánya?*

Egy prózai műve is a tékozló fiú parafrázisaként íródott. A *Malte Laurids Brigge feljegyzései* napló formájában tudósít elszakadásról és hazatalálásról.¹⁴ Amíg a versben csak távolodásról és bizonytalan érzésről van szó, addig itt valósággá válik a bibliai értelmű hazatalálás:

Nem tudjuk, otthon maradt-e, csak annyit tudunk, hogy hazatért. (...) A kutyák megvénültek, de élnek még. Mesélik, az egyik fel vinnogott. Az egész napi munka máris megszakad. Az ablakokban arcok bukkannak fel, megrendítően hasonló, ráncos és meglett arcok. És az egyik öreg arcon egyszerre sápadtan átsuhant valami: megismerte! Csak megismerte? Semmi több?... És megbocsátott. De mit bocsátott meg?... Ez a szeretet! Istenem: ez a szeretet!

¹³ Bánhegyi Miksa fordítása. Megjelent: Lukács László (szerk.): *Fobások és vallomások. A világ legszebb imái*. Vigilia. Budapest, 1988, 387.

¹⁴ Rainer Maria Rilke: *Válogatott prózai művek*. Európa. Budapest, 1990. p. 5–194. Görgey Gábor fordítása. A művet részletesen elemzi Brettschneider, 47–53.

A történetben szereplő szülő(k) érzelmes leírása mind Pilinszky, mind Rilke esetében eltér a bibliai szövegtől, mely nem ezzel a módszerrel dolgozik. De az öregség, gyengeség, betegség, kiszolgáltatottság fogalmainak játékba hozása a fiú vétkének morális aspektusát erősíti fel. Ugyanakkor a szülői ház romlása nyitva hagyja a kérdést: lehetséges-e a visszatérés a maga bibliai teljességében?

5. EZ A DÖNTÉSI HELYZET LEHETŐSÉGET KÍNÁL A TOVÁBB MESÉLÉSRE

Ötödik pontunkat az eddigiek összegzéséként is felfoghatjuk. Különös szerep jut a parafrázis műfajának, hiszen megváltozott korban és más összefüggések közepette is kifejezésre tudja juttatni az előző négy pontban megrajzolt formát és tartalmat. A parafrázis egy fiktív elbeszélés újbóli fikcionalizálása. És ez nemcsak a művészeti alkotásokra igaz, hanem sokszor ugyanez történik meg az egyházi tanítói gyakorlatban is. Egy ilyen tradícióláncolat nem idegen sem a rabbinikus hagyománytól, sem a keresztény gyakorlattól. Jézus példázatai is a zsidó hagyomány újrameselésének, újraértelmezésének példái.

Azt, hogy egy parafrázis milyen messzire kerülhet az eredetitől, magába sűríti Görgey Gábor verse. A szituáció a régi, de minden más kifordult magából (paradoxon!): a tékozló (?) lázadó kivándorlása itt menekülés, az atya irgalmas szeretete itt fojtogató, önző birtoklási vágy. De talán ebbe a torz tükörbe tekintve fedi fel magát még jobban a bibliai tékozló fiú igazsága, az Isten országa, mely olyan, mint a kegyelmes atyáról szóló történet.

Görgey Gábor: *A tékozló fiú novellája*

*„Ez az én szerelmetes fiam,
akiben gyönyörködöm,
milyen remek, jólsikerült gyerek ez,
milyen fess, milyen szellemes,
hallottátok, mit mondott tegnap?
ennyi aranyköpés naponta, hihetetlen!
ha kéri, csak adjátok oda neki,
ha mondja, csináljátok meg neki,
nem is tudom, hogyan lehet valaki
ennyire tökéletes,
fejben számol és győz minden tornaversenyen,
nézzétek ezt a kisportolt alakot,
nem csoda, hogy a lányok egytől egyig,
kár, hogy ezen a vidéken nincs tél
és nem műkorcsolyázhat, világbajnok lehetne,
mondhatom, anyukám, remekbeszabtuk ezt a gyereket” –*

*A csömör egyik megszentelt pillanatában
 elszökött a szülői házból,
 tetvekkal hált, árokban aludt,
 meghempergett a lelki sárban,
 koldult vagy lopott, ahogy kedve szottyant,
 ha nagyon megéhezett
 gyorsan megölt egy gazdag öregasszonyt,
 de amikor egyszer félig agyonverték
 egy csehóban,
 elhatározta, titokban visszatér
 a szülői házba,
 felvételét kéri a szolgák közé,
 hogy ismeretlenül,
 de tisztességben élhessen otthon,
 úgy elváltozott, hogy senki sem tudja majd, ki ő,
 az lesz csak a boldogság, dolgozni otthon,
 levesbe kenyeret mártogatni,
 este fáradtan aludni térni
 az alagsorban –*

*Hazatért, felvették lóvakarónak.
 Egy napon az apja, szerető apja
 szeme megakadt a csontsovány lóvakarón,
 addig nézte áthatóan,
 míg előtte állt az ő fia,
 zokogva ölelte át a roncsot,
 behurcolta a házba,
 megfürdette, felöltöztette,
 és nyomban koktélpártit rendezett,
 bemutatatta a megtért fiút,
 aki remekül kiállta a próbát,
 aki a sárban és nyomorban is remek volt,
 aki egyáltalán és mindenestül
 veléjéig remek –*

*s a vendégek csobogó tapsa közben
 a remek fiú motyog magában
 „Látod, te marha, kezdődik minden előlről” –¹⁵*

¹⁵ Görgey Gábor: *A tékozló fiú novellája*. <https://hycry.wordpress.com/category/versek/gorgey-gabor/>
 letöltve: 2024. 01. 19.

KOCSI György

KIKET HAGYTAK EL, ÉS MIT KAPTAK JÉZUS TANÍTVÁNYAI (Mk 10,28–30)?

ZUSAMMENFASSUNG

Wenn wir den Untertitel als Ausgangspunkt nehmen („Die Welt des Schriftstellers/Evangelist und die Welt des Übersetzers“), dann finden wir schon auch in den Evangelien Beispiele dafür, daß die Welt des Schriftstellers/Markus und die Welt/des Evangelisten Lukas zwei verschiedene Wirklichkeiten sind, und es folgen schon aus dieser Tatsache die Probleme, die natürlicherweise auch bei der Übersetzung in Erscheinung treten. Nehmen wir zwei gut bekannte Beispiele aus dem Lukas-Evangelium: Jesus berührt den Sarg in der Erzählung über die Erweckung des Jünglings von Naim (Lk 7,14). Da sich die Bestattung in Israel nicht im Sarg stattfindet, ist einzusehen, daß die Welt des Schriftstellers/Evangelist und die Welt des anderen Schriftstellers/Evangelist, der diese Tradition übernimmt, nicht dasselbe ist. Es könnte sein, daß er diese Tradition kennt, aber er adaptiert ihn seinen Lesern, oder er verändert sie bewusst oder unbewusst. Das andere Beispiel befindet sich auch bei Lukas, als er erzählt über die Heilung des Paralytikers: die Helfer des Gelähmten nehmen das Ziegelstein des Hausdaches ab (Lk 5,19), aber das Ziegeldach ist in Israel und in seiner unmittelbarer Umgebung unbekannt.

Mit ähnlichen Problemen treffen wir uns bei der Übersetzung des Mk 10,28–30, die ich Ihnen präsentieren werde. Die Übersetzer werden bestimmt und begrenzt durch ihre Vorverständnisse, die ich mit der Hilfe der verschiedenen ungarischen Übersetzungen bei dieser Stelle darstellen werde.

AZ ÍRÓ VILÁGA ÉS A FORDÍTÓ VILÁGA

Az evangéliumok fordítása esetében is találunk példát arra, hogy az író és a fordító világa két különböző valóság, s már ebből következnek azok a problémák, amelyek természetesen módon megjelennek a fordítások során. Vegyünk Lukács evangéliumából két jól ismert példát. Az első: Jézus a naimi ifjú feltámasztásakor megérinti a koporsót (Lk 7,14). Mivel Izraelben és környékén nem koporsóban temetnek, már látható, hogy az író világa és e hagyományt átvevő másik író kultúrája nem egyezik. Szintén Lukácsnál találjuk a második érdekes példát. A béna meggyógyításakor azzal a megjegyzéssel találkozunk, hogy a betegvívők lesztek a ház cserepeit (Lk 5,19). Minthogy Izraelben a házakon nincs cseréptető, így bajosan szedhették le a tetőről a cserepet. De a páli levelek sem mentesek az ószövetségi helyek fordításainak (értelmezéseinek) ne-

hézségeitől. A Galatákhoz írt levél egyik meghatározó helyén idézi a Gen 22,18-t. Sok újabb bibliafordítás e helyet már többes számmal fordítja, amiről Pál apostol még nem tud, de sokan mások sem – mind a mai napig. Pál érvelése a Gal 3,16-ban így szól: „Nos, az ígéret Ábrahámnak és leszármazottjának szólt. Nem azt mondja (az Írás): »és leszármazottainak«, mintha sokaknak szólna, hanem csak egynek: »leszármazottadnak«, s ez Krisztus.” De a parafrázisok kérdéskörébe tartozhat Mózes szarvának kérdése, avagy bőrének ragyogása, amely szintén jellemzi, hogy az író világa és a fordítók világa sokszor eltér egymástól.

Hasonló a helyzet Mk 10,28–30 fordításai esetében, amelyet szemléltetni fogunk. A fordítókat meghatározza a fordítás előtt fejükben lévő előzetes elképzelés, amelyet ezen igehely segítségével jól szemléltethetünk. E rövid bevezető után térjünk rá Mk 10,28–30 fordítási nehézségeire.

Mk 10,28–30 GÖRÖG SZÖVEGE ÉS MAGYAR FORDÍTÁSAI

Mk 10,28–30 görög szövege:

²⁸ Ἦρξατο λέγειν ὁ Πέτρος αὐτῷ ¹ Ἴδου ¹ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι. ²⁹ ἔφη ὁ Ἰησοῦς ¹ Ἀμὴν ¹ λέγω ὑμῖν, οὐδεὶς ¹ ἔστιν ¹ ὃς ἀφήκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ μητέρα ἢ πατέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ [ἕνεκεν] ¹ τοῦ εὐαγγελίου, ³⁰ εἰ μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγροὺς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον. ³¹ πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ [οἱ] ἔσχατοι πρῶτοι.

A görög szöveget a következőképpen fordítottam le:

²⁸ Akkor a Péter kezdett el beszélni neki, íme, mi mindent elhagytunk és követtünk téged. ²⁹ és mondta a Jézus. Bizony mondom nektek, senki sincs, aki elhagyott házat vagy testvéreket vagy nővéreket vagy anyát vagy apát vagy gyermekeket és földeket értem és az evangéliumért, ³⁰ ha csak ne kapjon százannyit most ebben az üdvidőben házakat és testvéreket és nővéreket és anyákat és gyermekeket és földeket üldözések közepette és a jövődő időben örök életet.

Nestle latin (26. kiadás – 1979–1984):

²⁸ Coepit Petrus ei dicere: Ecce nos dimissimus omnia et secuti sumus te. ²⁹ Ait Jesus: Amen dico vobis: Nemo est, qui relinquerit domum aut fratres aut sorores aut matrem aut patrem aut filios aut agros propter me et propter evangelium, ³⁰ qui non accipiat centies tantum nunc in tempore hoc, domos et fratres et sorores et matres et filios et agros cum persecutionibus, et in saeculo futuro vitam aeternam.

Vulgata (1913):

²⁸ Et coepit ei Petrus dicere: Ecce nos dimissimus omnia et secuti sumus te. ²⁹ Respondens Jesus ait: Amen dico vobis: Nemo est, qui relinquerit domum aut fratres aut sorores aut matrem aut patrem aut filios aut agros propter me et propter evangelium, ³⁰ qui non accipiat centies tantum nunc in tempore hoc, domos et fratres et sorores et matres et filios et agros cum persecutionibus, et in saeculo futuro vitam aeternam.

Vizsolyi Biblia 1590:

²⁸ És az Péter kezdé néki mondani. Imé mi mindeket el hattunk és kouettunc tégedet. ²⁹ Feleluen pedig Jesus monda: Bizon mondom néktec, nintsen senki, a ki el hagyandgya házát, vagy atyafiait vagy nénynyeit, és anyát, gyermekit, és síanto földeit, én éretrem és az Euangéliomért. ³⁰ Az ki síáz annit nem venne mostan ez idoben, házakat, atyafiaikat, nénnyeit, anyait, gyermekeket, síanto foldeket háborúságockal egybe, és az iouendo világon oroc életet.

Káldi György S.J. Bécs, 1626:

És kezdé neki mondani Péter: Ímé mí m,indeneket el-hattunk, és téged követtünk. Felelvén Jézus, monda: Bizony mondom néktek: Senki ninch, a' ki el-hatta házát, vagy atyafiait, vagy nénnyeit, vagy atyát, vagy anyát, vagy fiait, vagy mezeit, én-érettem, és az Evangéliomért, a' ki százannyit ne vegyen, most ez időben, házakat, és atyafiaikat, és nénéket, és anyákat, és fiakat, és mezőket, háborúságokkal; és a következő világon az örök életet.

A szentmise hétköznapi olvasmányai SZIT 1997. szövege (Évközi 8. hét keddjének evangéliuma):

Mk 10, 28–30:

A gazdag ifjúval folytatott beszélgetés után Péter apostol megszólalt, és ezt mondta: „Nézd, mi mindent elhagytunk és követtünk téged.” Jézus így válaszolt: „Bizony mondom nektek, mindenki, aki értem és az evangéliumért elhagyja otthonát, testvéreit, anyját, apját, gyermekeit vagy földjét, százannyit kap; most ezen a világon otthont, testvért, anyát, **apát**, gyermeket és földet – bár üldözések közepette –, az eljövendő világban pedig örök életet.” (609–610. o.).

Pontosan ugyanez a szöveg található a B év Évközi 28. vasárnap evangéliumának szövegében a Mk 10,17–30-ban a 286. oldalon (SZIT, 1991).

SZÖVEGKRITIKAI MEGJEGYZÉSEK

Elsősorban az érdekel bennünket, hogy mit kaptak viszonzásul a tanítványok, akik mindenüket elhagyták. Tehát a 30. versre koncentrálunk. A Nestle–Aland: Novum Testamentum Graece 28. javított kiadását, illetve a Synopsis quattuor evangeliorum kritikai szövegkiadását (10. átnézett kiadását [1978.]) használom.

A jutalom kétféle időben, korban valósul meg. Két megnevezést használ: egyrészt a kairoszt (καιρός-t), amely jelenthet időt, de mégsem khronoszt (χρόνος-t), hanem az üdvösség idejét, amikor az idő nemcsak múlik, hanem számunkra a kedvező alkalmat hozza el. Az alkalmas, kedvező idő, amit illik megragadni, kihasználni, mert soha vissza nem térő alkalom. Ez az idő egyébként Jézus működésével beköszöntött, s a második eljöveteleig tart.

A másik kifejezés az aión, eón (αἰών), amely időszakot, nagyon hosszú időt, az örökkévalóságot jelenti, bizonyos értelemben az időtlen időt, korszakot és világekorszakot jelöl. A jutalom tehát két korszakon átível. A százannyi erre a világra vonatkozik, amikor még földi testben élünk. A száz nyilván nem szám szerint értendő (száz ház stb.), hanem Isten túlzó, ajándékozó mértékét akarja kifejezni, s egyúttal a gondviselését is. Lukács egyébként a száz helyett a „sokszorosát”¹ írja (18,30). A felsorolásban ugyanazt kapja vissza az ember, amit elhagyott. Az elhagyással kapcsolatban J. Marcus megjegyzi, hogy a zsidóságban volt erre már példa. A következőket írja: „Eltekintve a Dtn 33,9 befolyásától a 4Makkabeusok könyve hangsúlyozza, hogy Isten és a törvény szeretete felülírja a családi kapcsolatokat (2,10–12; 13,23–14,1; 15,1.8.14.24). És kívülálló is ismerték e zsidó hangsúlytevést; Tacitus pl. azt írja, hogy „a zsidó néphez való áttéréssel arra lettek tanítva, hogy „megvessék az isteneket, megtagadják hazájukat, és szüleiket, gyermekeiket és testvéreiket csekély jelentőségűnek tekintsék” (*Historiae* 5.5). A kereszténységre való áttérés, miként a zsidóságra való áttérés is elidegenedést jelentett az eddigi családjuktól, amelyben születtek”². Lehetséges ószövetségi helyeket is említ J. Marcus: „A szülők elvetésének eszméje az Úr uralmának keresése végett, rendelkezik egy ószövetségi precedenssel Lévi deuteronomista bemutatásában: »Aki azt mondta apjának és anyjának: «Nem tudok rólatok. testvéreinek: »Nem vagyok tekintettel rátok«, sőt gyermekeiről sem tudott» (Dtn 33,9. Az Ószövetség e szövegének folyamatos jelentőségét a kései zsidóság számára igazolja, hogy Philo idézi (pl. *Allegorical Interpretation* I.52; *On Drunkenness* 72) és a Holt-tengeri tekercsek (4QTest 14–20, vö. továbbá Josephus, *Zsidó háborúk* 2.134) és Hengel (*Zealots*, 148). Azt gondolom, hogy e szemléletet befolyásolták a zsidó háborúk forradalmárai (ld. Zsidók

¹ Bár Beza kódexe (D), az Itala, illetve a szír Harclensis verzió lapszéli megjegyzése a százszoros változatot hozza, Lukácsnál is, miként Márknál is. A további párhuzamos szír szövegek is ismerik e változatot, amely bizonyára a Márkkal való harmonizációt szolgálja.

² Marcus, J., *Mark*, 8–16, 739.

története 18.23) is”.³ Viszont megjegyzi J. Marcus, hogy a zsidóságban a szülők melletti kitartás és gondoskodás jutalma a túlvilágon is megmarad. Jézus a jutalmat viszont éppen az elválás esetén helyezi kilátásba. Jézus kívánalma tehát sokkal radikálisabb.⁴

De egy kivétel van a százannyi jutalom alól: az apa. Az általam használt valamennyi kommentár az apa elhagyásának indokát abban látja, hogy Jézus szava szerint senkit se hívjunk atyának, mert csak egy atyánk van a Mennyei (Mt 23,9). Megjegyzik, hogy sem Márk, sem Máté nem említi a feleség elhagyását, ellentétben Lukáccsal, aki viszont nem hagyja ki a felsorolásából (Lk 18,29). Talán amiatt nem említi Máté (Mt 19,20) és Márk, mivel ismerhették az 1Kor 9,5-t, ahol Pál említi az őt ért vádakkal szemben: „Nincs jogunk arra, hogy hívő feleségünket (nőtestvérünket mint feleséget) magunkkal vigyünk, mint a többi apostol, meg az Úr testvérei és Kéfás?”. Hagyományosan még azt a nézetet képviselték, hogy Lukács Pál kísérője volt. Annál érdekesebb, hogy ő viszont említi a feleség elhagyását. De egyes kódexekben megjelenik az apa is az elhagyott, de a százannyiszor⁵ visszakapott személyek között. A Sínai kódex második korrektora (Σ² másolója, javítója) beleírja az anya mellé az apát is (μητερα και πατερα) s fordított sorrendben is megtalálható, először említve az apát, s csak utána az anyát. Az Σ² másoló és korrektor művét kb. a Kr. u. VII. században vagy később írhatta, ahogy ezt a Novum Testamentum Graece 28. kiadásának bevezetőjében a 15*. oldalon megjegyzi. E szövegvariánsokat megtaláljuk a K, M jelű Párizsban őrzött IX. századból származó nagybetűs kódexekben, és a λ-vel jelölt 892-es számú kisbetűs kódexben és még több kisbetűsben is. A kisbetűs kódexek első felbukkanása a Kr. u. IX. századtól ismert⁶. Az apák és anyák többes számú (πατερας και μητερας) említésével is találkozunk a Σ-val jelzett Rossanoban (Itália, Calabria tartományában található), az érseki palotában őrzött kódexben, amelyik a VI. századból való, valamint az N-nel jelölt, Szentpéterváron őrzött, szintén a VI. századból való kódexben.

De korábban is találkozunk vele Johannes Cassianus „Collationes” című művében, ahol a 3. könyv 26. fejezetében a következőt olvashatjuk: „Hogy mindez valóban így van, azt a saját tapasztalaitok is bizonyíthatják. Miután elhagytátok egyetlen atyátokat és anyátokat, a világ bármely részére menjete is, mindenütt számtalan sok atyát, anyát s testvért, sőt otthont, földet és hűséges szolgát találtok, minden különösebb fáradság nélkül. S ezek úgy fogadnak benneteket, mint tulajdon gazdáikat: magukhoz ölelnek,

³ Marcus, J., Mark 8–16, 739. Josephus Flavius: A zsidók története, Galileai Júdásról írja, hogy egy negyedik irányzatot alapított. „Semmiféle halálnemtől nem rettennek vissza, de rokonaikat és barátaikat is könnyű szívvel meggyilkolják, csak ne kelljen senkit uruknak elismerniök”. 501.

⁴ Marcus, J., Mark 8–16, 738.

⁵ Ld. Gnilka, J., Das Evangelium nach Markus, 2. k. 93. (vö. 2Sám 24,3; 1Krn 21,3) százsorosan viszonz. Eredetileg ez a százsoros a túlvilági boldogságot jelölte, most az evilágit.

⁶ Aland Kurt & Barbara Aland, Der Text des Neuen Testaments, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983 (1982), 84. o.: „die ersten Minuskeln gibt es im 9. Jahrhundert”.

ápolnak és szolgálataikkal megtisztelnak”.⁷ Ez az idézet több szempontból is érdekes. Johannes Cassianus e művét Kr. u. 429-re fejezi be, így tehát egyidős a kezünkben lévő nagy kódexekkel. A Collationesszel kapcsolatban megjegyzik, hogy azon Evagriosz Pontikosz hatása érződik, aki 399-ben halt meg. Cassianusra nem hivatkozik a szövegkritika, aki zavartalanul használja a „számtalan apát és anyát” kifejezést. Ahogyan Jézus is nyilván átvitt értelemben értette, s maga Márk is, s így van ezzel bizonyára Cassianus is, akinek nagy hatású nevelője, Evagriosz Pontikosz az órigenészi hagyomány követője, s egyúttal a kappadóciai atyák Vazul, Nazinazi Gergely tanítványa. Cassianus a görög irodalomban és latin szerzőkben is járatos volt.⁸ Az értelmezés nehézségét azonban az adja, hogy Cassianus mind Mátét, mind Márkot idézi. S az idézett szöveg pontosan megfelel a mai olvasatunknak, tehát nem szerepel benne a százannyi esetében az „apa” vagy az „apák” szó.⁹ De a szöveg magyarázatokor már említi a százannyi apát. Mivel Cassianus szerzetesként az apátot mint apját tiszteli, sőt sok apátnak a tanítását gyűjtötte össze (collationes), így érthető, hogy magyarázatában megemlíti az apákat is. Viszont merő feltételezés marad, hogy tényleg ismert-e ebből a korból olyan szöveget, amely a többes számú változatot támogatta volna.

MEGJEGYZÉSEK A MAGYAR FORDÍTÁSOKHOZ

A legrégebb fordításaink pontosan fordítják a szövegünket – kezdve Sylvester Jánostól (Sárvár, 1541). Mind a protestáns, mind a katolikus fordítások ma már archaikus nyelvnek tűnő, de az akkor használt nyelvre fordították, és pedig lényegében helyesen. Annál érdekesebb, hogy a még most is forgalomban lévő lekciónáriumos könyvek két helyen is használják szövegünket, de mind a régebbi, mind a mai fordításokkal ellentétben, az apákat is említik a 30. versben. Nem tartom valószínűnek, hogy szövegkritikai mérlegelés után döntöttek volna e sajátos parafrázis mellett, de az biztosnak tűnik, hogy a magyar bibliafordításokat figyelmen kívül hagyták. Az sem valószínű, hogy megnézték volna akár a Merk-féle, akár a Nestle–Aland-féle kiadások kritikai

⁷ A latin fordítást nem tudtam elérni, de a latin angol fordítását igen. Ben Witherington III említi e helyet kommentárjában a 285. oldalon. Az ő hivatkozása alapján merült fel az ötlet, hogy ez a többes szám nemcsak a VII. vagy a VI. század óta volt használatban, hanem a nagybetűs legnevesebb kódexekkel egy időben. A magyar fordítás Johannes Cassianus: Az egyiptomi szerzetesek tanítása II–III. rész, (fordította Dr. Simon Árkád OSB), Pannonhalma-Tihany, 1999, 351.

⁸ In: Lexikon für Theologie und Kirche, 5. k. 888–889. Vö. Rosemarie Nürnberg, Johannes Cassianus címszavát. Továbbá in RGG⁴, 4. kötet, 524–525 Heinrich Holze szócikke. Cassianus 360–430/435 között élt. Nem elfogadható, s bizonyára tévedés, elütés lehet Söveges Dávid kiváló előszavának ezen mondata: „Tény az is, hogy valamivel 500 után Konstantinápolyban Aranyszájú Szent János pátriárka Cassianust diakónussá szenteli (Vö. J. Cassianus: Az Egyiptomi szerzetesek tanítása I. rész, Pannonhalma-Tihany, 1998. 8. o.). Valószínű, hogy inkább 400-ban, mivel Chrysostomos Kr. u. 407. szept. 14-én meghal.

⁹ J. Cassianus, III, 26. magyar fordításban 349 és 351. oldalon.

apparátusát, és onnét emelték volna be szövegükbe az apákat. Sokkal inkább a szimmetrikus megfelelés vitte el figyelmüket abba az irányba, hogy betoldják az apákat is. Az Országos Liturgikus Bizottság elnöke, Konkoly István szombathelyi püspök volt, s az ő vezetése alatt készültek a lekciónáriumos könyvek. Feltételezhető, hogy ő is hasonló okok miatt gondolta, hogy az apák, atyák hozzátartoznak a százannyi ígéretéhez, mint talán Johannes Cassianus a magyarázatában. Az „apa” betoldásának végső oka a magyar lekciónáriumos könyvben ugyanúgy homályban marad, mint a régebbi változatokban.

AZ „APÁK” BETOLDÁSÁNAK LEHETSÉGES OKAI

Amíg a kereszténység nem volt államilag elismert vallás, zömmel a férfiak szenvedhettek vértanúságot (ld. Órigenész apjának esetét). A családfenntartó, a pénzkereső a férfi volt. S amennyiben az apa meghalt, akár balesetben, akár vértanúként, az minden bizonnyal érzékenyen érintette a családot, a keresztényüldözések idején pedig az egész közösséget. Valószínűleg szociológiai és társadalmi okok állhattak a többes számú „apákat” említő fordítások hátterében. Eme gondolatok persze csak feltevések. Más okok is állhattak a háttérben: a kódexmásoló fáradtsága, figyelmetlensége. Vagy hogy nem értette a mögöttes teológiai szándékot. S mivel a másolók zöme szerzetes volt, akik az előjáróban apát láttak (ld. apát cím és név), s lehetett pozitív emléküik az apátról, esetleg több szerzetesközösségben is élhettek különböző helyeken, így adódhatott az apák betoldása önkéntelenül is. Johannes Cassianus magyarázatának hátterében is talán ez az elképzelés feltételezhető.

A SZÖVEG FORMÁLÓDÁSA

A Mk 10,28–31-gyel kapcsolatban megjegyzik, hogy feltűnően kibővített¹⁰, terpeszkedő szöveggel van dolgunk. Mt 19,29 így fogalmaz: „Aki nevéért elhagyja házát, testvéreit, nővéreit, apját, anyját, feleségét, gyermekeit vagy földjét, százannyit kap, s az örök élet lesz az öröksége”. A szöveg lényegében ugyanazt mondja, mint Márk megfogalmazása, csak tömörebben, elhagyva az elhagyottak visszatükrözését a válaszban. Ez az általános megfogalmazás az „aki”-vel kezdve, már mindenkire vonatkozik. Míg Péter Máténál is „mi”-vel indítja a beszélgetést, s egyértelműen a jutalom felől érdeklődik: „Íme, mi mindent elhagytunk, és követtünk téged. Mi lesz hát a jutalmunk?” A Jézus válaszában pedig a „ti” szerepel, és ítélező trónokat ígér a tanítványainak: „Bizony mondom nektek, ti, akik követtetek, a megújulásakor, amikor az Emberfia dicsőséges trónjára ül, ti is ott ültök majd vele tizenkét trónon, s ítélezni fogtok Izrael tizenkét törzse fölött.” Majd ezután következik a 29. versben az „aki”-vel kezdődő

¹⁰ Gnllka, J.: Das Evangelium nach Markus, 2. k. 91.

mondat. J. Ernst szerint ez lehetett eme logion eredeti magja.¹¹ E nézet elfogadható, hiszen Jézus csak egyszer vagy talán kétszer küldi ki a tanítványait maga előtt, s a százannyi tapasztalatához már kellett a megszervezett egyház tapasztalata, s ez az evangéliumok írásakor már létezhetett.

Közvetlenül Jézus körül megfigyelhető egyfajta szociális háló, ahogyan az evangéliumok beszámolnak róla. Két helyen is találkozunk ilyen híradással; először Mk 15, 40–41 említi: „Asszonyok is voltak, akik messziről figyelték. Köztük volt Mária Magdolna és Mária, az ifjabb Jakab és József anyja és Szalóme, akik, amikor még Galileában járt, követték őt és szolgáltak neki.” Továbbá Lk 8,2–3: „Vele volt a tizenkettő, és néhány asszony, akiket meggyógyított a gonosz lelkektől és a betegségekből: Mária, akit Magdolnának hívnak, akiből hét ördög ment ki, és Johanna, Kúzának, Heródes helytartójának a felesége, valamint Zsuzsanna, és sokan mások, akik segítették őt vagyionukból.” Arról is értesülünk, hogy a tizenkettő vagy a közvetlen tanítványok körében volt „pénztáros” (Jn 12,6; 13,29) is. De ez a gondoskodás aligha lehetett szervezett, inkább spontán jellegűnek tűnik. Az Apostolok Cselekedetei már félévszázaddal későbbi viszonyokat tükröz (Apcsel 4,32–37).

AZ ÖRÖK ÉLET JUTALMA

Számunkra is fontos az örök élet jutalma. De ma kérdezhetjük, hogy ez ugyanúgy nem vonatkozik-e a kárhozottakra, hiszen ők is örökké élnek, még ha szenvednek is. Jézus idejében azonban a zsidóságon belül vitatott a túlvilági élet, ahogyan a szadduceusok esetében láthatjuk, akik nem hittek a föltámadásban (vö. Mt 22,23–33; Mk 12,18–27). Az 1. zsolttárban a gonoszok útját Isten nem tartja szemmel, s az ő sorsuk, úgy tűnik, az elfeledés, a megsemmisülés: „de a gonoszok útja pusztulás”. Vagy Zsolt 6,6: „Hisz a halál honában senki sem emlékezik meg rólad, s az alvilágban ki dicsér téged?” De Izajás prófétánál is még e sorokat olvashatjuk: „Mert nem az alvilág magasztal téged, és a halál sem dicsóít, akik a sírgödörbe szállnak, nem remélnek hűségedben. Az élő, csak az élő magasztal téged, ahogyan ma én is” (Iz 38,18.19). Jézus tanítása egyébként világos (Mt 25,31–46). Az örök élet tehát egyúttal hitvallás is a szadduceusokkal szemben, akik szerint a földi életnek, s életünknek a halállal vége van. Jézus ajkán az örök élet nyilván szinonimája az örök boldogságnak, s valójában ezt jelenti. Míg Máté 25,46-ban a gonoszok az örök büntetésre, fenyítésre (κολασις) mennek. Ez a büntetés persze ugyanúgy kell, hogy feltételezze az örök életet. A kárhozottak örök élete fokozatosan alakult ki a szentírástudósok szerint. Először az igazak föltámadásába vetett hittel számolnak a farizeusok túlvilági elképzelése esetében is, majd csak utána jön a kárhozottak örök életének az elképzelése.

¹¹ Ernst, J.: Das Evangelium nach Markus, 300: Eredeti lehet a Mt 19,28//Lk 22,30, ahol a tanítványok végső időben Jézussal történő együtt-bíráskodásáról, együtt-uralkodásáról van szó.

„ÍME, MI MINDENT ELHAGYTUNK”

A „minden” kifejezés tényleg mindent jelöl-e, avagy túlzó kijelentésnek számít? Hasonlónak tűnik Jézus válasza is, a százannyit illetően. Jó „reklámszövegnek” is felfogható, s azt is sugallja, hogy Jézus nevéért érdemes elhagyni mindent, hisz nyereséges befektetés lesz, még az üldözések kockázata mellett is. Már említettük, hogy az 1Kor 9,5-ben Pál említi, hogy Péterrel együtt van a felesége. Jézus „Péter háza”-ban meggyógyítja Péter anyósát. Péter és András Betszaidából származnak, majd Márk arról számol be, hogy Jézus bemegy Péter és András házába Jakabbal és Jánossal együtt, s ott lázas betegen fekszik Péter anyósa, akit Jézus meggyógyít (Mk 1,29–31). Majd úgy tűnik, hogy ez a ház még Jézus háza is lesz.¹² Nem beszélve arról, hogy érezhető feszültség van aközött, hogy „az Emberfiának nincs hová lehajtania a fejét” (Mt 8,20), és aközött, ahol Jézus otthonában fogadja az érdeklődő leendő tanítványokat: „Jézus pedig megfordult, és amikor látta, hogy követik, ezt mondja nekik: Mit kerestek? Ők pedig ezt válaszolták: Rabbi – ami azt jelenti, mester –, hol laksz? Jöjjetek és lássátok! – válaszolta. Elmentek tehát és meglátták, hol lakik, és aznap nála maradtak. Körülbelül tíz óra volt” (Jn 1,38–39). E megfontolások azt mutatják, hogy a reklámszöveg és a valóság között eltéréseket fedezhetünk föl.

Nézzünk egy másik példát, nevezetesen a Zebedeus fiak (Jakab és János) esetét. Mk 1,19–20 elmondja a Zebedeus testvérek meghívását. „Azok pedig elhagyva apjukat, Zebedeust a béresekkel együtt a hajóban, követték őt.” Legtöbbször úgy értjük, hogy mindenüket elhagyták. Valójában megjegyzi Márk, hogy mit hagytak el, s Máté pontosítja is. Szerinte „a hajót és apjukat” (Mt 1,22). Márk a béresek elhagyását is említi. Az anyjuk említése viszont hiányzik. A szentírásmagyarázók általában azonosítják Szalóméval a Mk 15,40 és a Mt 27,56 alapján. Van, aki ezt merő spekulációnak¹³ tartja, de R. Schnackenburg¹⁴ és J. Gnilka¹⁵, valamint H. Haag¹⁶ kifejezetten állítja. A Zebedeus fiúk anyja Máténál fölbukkan a fiaival együtt, s „miniszteri” helyet kér Jézustól (Mt 20,20–28; Mk 10,35–45; Lk 22,24–29). Márknál csak Jakab és János kéri ezt

¹² Pesch, R., *Das Markusevangelium*, I., 129–130: Simon háza igazából a két testvéré (Simoné és Andrásé). „Az elbeszélésből közvetve kiolvashatjuk, hogy Péter Kafarnaumba nősült, és hogy később missziós útján is kísérte Kéfást a felesége. A Jn 1,44-ből pedig gyakran arra a következtetésre jutottak, hogy Péter az esküvője után Betszaidából Kafarnaumba települt át, és hogy ez a „ház” (29. v.) ugyanakkor Jézus háza is lett, ahol neki szállást ajánlottak fel. Éz egy elfogadható elképzelés. Pesch V. Corro-ra is hivatkozik (131–132), vö. még a17a hivatkozást.

¹³ Ettl, C., NBL, 1176., „Die Annahme, die Frau des Z., die in Mt 20,20; 27,56 erwähnte »Mutter des Z.«, sei mit der Mk 15,40 gennanten Salome identisch, bleibt Spekulation.”

¹⁴ Schnackenburg, R., *Das Evangelium nach Markus*, 314.: „Salome war nach Mt 27,56 sicher die Mutter der Zebédäussöhne, weil sie hier an gleicher Stelle, wenn auch ohne Namensangabe, so bezeichnet wird.”

¹⁵ Gnilka, J., *Matthäusevangelium II. Teil*, 479.

¹⁶ Haag, H., *Bibel-Lexikon*, 1920.

Jézustól. Nem valószínű, hogy Máté azért említi anyjukat mint a kérés előterjesztőjét, hogy a két apostolt kímélje.¹⁷ Amennyiben tehát a Zebedeus fiak mindüket, az összes felsorolt lehetőséget maguk mögött hagyták volna, nem volna érthető a mama, Szalome váratlan felbukkanása, akit még a szenvedéstörténetben és Jézus sírjánál tett látogatáskor a húsvéti események során is ott találjuk (Mk 15,40; 16,1). H. Haag még azt az elképzelést is megfogalmazza éppen Mk 15,40 alapján, hogy Zebedeus tehetős ember lehetett, ha feleségét, Szalómét ott találjuk Jézus anyagi támogatói között.¹⁸

Az evangéliumokban az asszonyok legtöbbször mellékszereplők, de azért megtudjuk, hogy ott vannak Jézus követésében is. Önzetlen szolgálatukat említi mind Márk, mind Lukács. Úgy tűnik, hogy a mindenről való lemondás esetenkénti, ahogyan a „vagy” (ἢ) kötőszó jelzi. Péter és András valószínű, hogy Jézussal is megosztották otthonukat. Pontosabban ebbe az irányba mutat az Apostolok Cselekedeteiben ránk maradt hagyomány, amely részben idealizált¹⁹, részben pedig reális (ApCsel 4,32–5,11) bemutatása a jeruzsálemi egyház gyakorlatának. A ház elhagyása mellett megjelent a ház eladása és árának az apostolok lába elé tétele. Tehetősebb asszonyok támogatják Jézus munkáját (Lk 8,2–3). Eklatáns példa erre Márta és Mária (Lk 10,38–42). S mi van akkor, ha az elhagyott (Szalóme) maga is Jézus követője lesz, tanú a kereszt alatt és tanúja a feltámadásnak?

IRODALOM

- Aland, Kurt: *Synopsis Quattuor Evangeliorum, Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitis* edidit Kurt Aland, Edition decima et recognita ad textum editionum Nestle–Aland et Greek New Testament aptata, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 10. durchgesehene Auflage, 1978, ISBN: 3 438 05130 3.
- Aland, Kurt, Aland, Barbara: *Der Text des Neuen Testaments*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1982, ISBN: 3 4380 6011 6.
- Cassianus, Johannes: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása I. rész*, (fordította: Dr. Simon Árkád OSB), Pannonhalma – Tihany, 1998, ISBN: 963 9053 25 2/1.
- Cassianus, Johannes: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása, (Collationes patrum, II–III. rész, XI–XXIV. könyv)* (fordította: Dr. Simon Árkád OSB), Pannonhalma – Tihany, 1999, ISBN: 963 9053 25 2/2.
- Ernst, Josef: *Das Evangelium nach Markus*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1981, ISBN: 3-7917-0707-8.

¹⁷ Schnackenburg, R., *Das Evangelium nach Markus*, 107–108.

¹⁸ Haag, H., *Bibel-Lexikon*, 1920.

¹⁹ Marcus, J. *Mark*, 8–16, 2. k. 738.

- Ettl, C.: Zebedäus címszó, in: Neues Bibel-Lexikon, 3. k. O-Z, 1175–76, Benziger Verlag, Düsseldorf, Zürich, 2001, (Szerk.: Manfred Görg und Bernhard Lang) ISBN: 2-545-23076-7.
- Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus, 1–2 k. egybekötve, St. Benno-Verlag Leipzig, 1980, Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung der Verlage: Benziger Verlag, Zürich, Einsiedeln, Köln und Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Gnilka, Joachim: Das Matthäusevangelium, 2. Teil, Kap 14,1–28,20, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Szerk. Alfred Wikenhauser †, Anton Vögtle, Rudolf Schnackenburg) Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien, zweite Auflage, 1992 (1988).
- Haag, Herbert, „Zebedäus” címszó, 1920 in: Bibel-Lexikon, Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln, 2001, (Szerk. Haag, Herbert).
- Holze, Heinrich: Johannes Cassianus, in RGG⁴, 4. k. I-K, 524–525. Mohr Siebeck, (Szerk., H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel), Tübingen, 2001, Ungekürzte Studienausgabe, ISBN: 978-31-6-149634-9,
- Josephus, Flavius: A zsidók története, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1980. (fordította: Révay József), ISBN: 963 071973 8.
- Marcus, Joel: Mark 8–16, A New Translation with Introduction and Commentary, Yale University Press, New Haven & London, ISBN: 978-0-300-14116-0
- Nestle–Aland: Novum Testamentum Graece, Griechisch-Deutsch, Griechischer Text, Novum Testamentum Graece, Begründet von Eberhard und Erwin Nestle. Herausgegeben von Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. 28. revidierte Auflage, 2012, Herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster/Westfalen, unter der Leitung von Holger Strutwolf, Deutsche Texte, Revidierte Fassung der Lutherbibel 1984, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ISBN: 978-3-438-05161-5, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1979. Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart, ISBN: 978-3-460-65161-6.
- Nürnberg, Rosemarie: Johannes Cassianus címszó 888–889, 5. k. in Lexikon für Theologie und Kirche, Sonderausgabe, 2006. (Szerk. Walter Kasper) Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien.
- Pesch, Rudolf: Das Markusevangelium I. Teil, zu Kap 1,1–8,26, fünfte Auflage, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Testament (Szerk. Alfred Wikenhauser †, Anton Vögtle, Rudolf Schnackenburg), Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien, ISBN: 3-451-17336-0.
- Pesch, Rudolf: Das Markusevangelium II. Teil, Kap. 8,27–16,20, Vierte Auflage 1991, (1977) Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Szerk. Alfred Wikenhauser †, Anton Vögtle, Rudolf Schnackenburg), Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien, ISBN: 3-451-17975-X.
- Schnackenburg, Rudolf, Das Evangelium nach Markus, Geistliche Schriftlesung Band 2/2. St. Benno Verlag, Leipzig, 1970.
- Witherington, Ben III, The Gospel of Mark, A Socio-Theoretical Commentary, Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan USA, Cambridge, U. K., 2001, ISBN: 978-0-8028-4503-0.

Viktor KÓKAI-NAGY

WIE HAT PAULUS DIE SCHRIFT VERWENDET – AM BEISPIEL VON IKOR 1,26–31

ABSZTRAKT

Pál főbb leveleiben (1–2 Kor; Gal, Róm) közel ötvenszer találkozunk közvetlen utalással a Szentírásra. Az Ószövetség tehát nemcsak ellenpontként, hanem a szintézis alapjaként is megjelenik. Azért választottuk az 1Kor-t vizsgálatunkhoz, mert ebben a levélben nem találtunk külső támadásokra való utalást. Feltételezhető tehát, hogy Pál érvelésében „szabadon” használta az Ószövetséget. Tanulmányunkban nem arra a kérdésre keresünk választ, hogy a levél első olvasói hogyan értették ezeket az idézeteket. Nem akarunk válaszolni arra a kérdésre sem, hogy az idézetek mennyire szó szerintiek, vagy hogy milyen szövegen alapulnak. Ehelyett egy konkrét szöveg segítségével szeretnénk megközelíteni azt a kérdést, hogy Pál hogyan használta fel érvelésében ezeket az ószövetségi szakaszokat. Ehhez egy konkrét szöveget fogunk megvizsgálni, nevezetesen az 1Kor 1,26–31-et.

EINLEITUNG

Die zentralen Themen der Dissertation von Miklós Kocsev¹ waren die Spaltungen und die Reaktionen auf die Herausforderungen zwischen 1960 und 2000, die die Reformatorische Kirche in den Niederlande geprägt haben. Die sich daraus ergebenden Veränderungen spiegeln sich nicht nur im theologischen Denken wieder, sondern haben auch weitreichende Auswirkungen auf die Struktur der Kirchengemeinde.² Wie man auf Veränderungen und Herausforderungen in der Gesellschaft reagieren kann, prägt auch die spätere Forschung von Kocsev, aber die Praxis des Predigens und des

¹ Kocsev Miklós (2002): *Impulzusok a holland református (Gereformeerde / Hervormde) gyakorlati teológiából az ezredforduló körül* (Promotionsarbeit). Debrecen. On: <https://dea.lib.unideb.hu/server/api/core/bitstreams/3fedf8ea-8723-4546-98ab-7aab4302aad1/content> (2023.08.26.).

² Vgl. 1. Kapitel der Dissertation, Kocsev (2002), 5–72.

Predigers wurde zum Schwerpunkt seiner Forschung.³ In zahlreichen Studien⁴ ist er der Frage nachgegangen, warum es für den Prediger unabdingbar ist, über aktuelle Themen seiner Zeit nachzudenken und wie man dies in seiner Predigt tun kann und soll. „In der heutigen Welt scheint es für den Einzelnen immer wichtiger zu werden, mit der Tradition, mit anderen und mit sich selbst zu kommunizieren, um Antworten auf die großen, letzten Fragen des Lebens zu finden.“⁵ Ich hoffe, mit meiner Studie einen Beitrag zur Suche nach Antworten für Miklós Kocsev und für uns selbst leisten zu können.

ALLGEMEINES BILD

In den größeren Briefen von Paulus (1–2Kor; Gal, Röm) treffen wir fast fünfzigmal auf direkte Verweise auf die Schriften. Das Alte Testament erscheint nicht nur als Kontrapunkt sondern auch als Grundlage der Synthese. Wir dürfen annehmen, dass Paulus sich auf das Alte Testament in vielen Fällen deswegen berufen hat, weil seine Gegner (vgl. Gal, Röm und 2Kor) das auch getan haben. Selbstverständlich bedeutet es nicht, dass das Alte Testament nur deshalb in der Interpretation erschienen ist, weil die Angreifer ebenso mit diesem argumentiert hatten. Paulus hat in seinen Predigten anscheinend oft verschiedene Perikope aus dem Alten Testament zitiert und darauf Bezug genommen – wie in seinen Briefen auch zu sehen ist.

Wir haben den 1Kor zu unserer Untersuchung gewählt, weil wir in diesem Brief keinen Hinweis auf externe Angriffe finden. Man darf also annehmen, dass Paulus das Alte Testament „frei“ in seiner Argumentation verwendete. Obwohl der Apostel jetzt gezwungen war mit der Gemeinde brieflich zu kommunizieren, erinnerte er trotz alledem fünfzehnmal anhand verschiedener Zitate an seine Lehre, die offensichtlich auf seine Predigten zurückwies, bzw. er wünschte mit ihnen die Lebendigkeit und Realität des Dialoges zu betonen: „Paul’s communication with the Corinthians is a kind of ‚speech act““ (vgl. 1Thess 5,27).⁶ Wir suchen in unserer Studie nicht nach einer

³ Seine Habilitationsschrift hat bereits einen klaren homiletischen Schwerpunkt [Kocsev Miklós (2007): *Gyakorlati teológiai témák. Elmélet és praxis, az igehirdetés személyközpontúsága és a szupervízió* (Habilitationsschrift). Balatonszárszó. On: <http://regi.reformatus.hu/lap/gyakorlatiteologia/bejegyzes/26/> (2023. 08.31.)].

⁴ Nur einige Beispiele zu nennen: Kocsev Miklós (2012): *Gyakorlati teológiai szempontok az igehirdetés és igehirdető néhány összefüggésében*, In: Hanula Gergely (Hg.), *LOGOS TÉS AKOÉS – Az ige megszólalása és megszólaltatása. Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére*. Pápa, PRTA. 133–149; Kocsev Miklós (2018): *Kontextualitás és igehirdetés*, In: *Keresztény Magvető*. 2018. 404–409; Kocsev Miklós (2017): *The Importance of the Reformation from Homiletical Aspect*, In: *Theológiai Szemle*. 60.3. 158–161.

⁵ Kocsev (2012), 136.

⁶ Vgl. Collins, Raymond F. (1999): *First Corinthians, Collegeville, Minnesota*. The Liturgical Press. 17f. Zitat: 18.

Antwort auf die Frage, wie die ersten Leser des Briefes diese Zitate verstanden haben.⁷ Wir möchten nicht die Frage beantworten, wie wörtlich die Zitate sind oder auf welchem Text sie basieren.⁸ Vielmehr wollen wir uns anhand eines konkreten Textes der Frage nähern, wie Paulus diese alttestamentlichen Bezüge in seiner Argumentation verwendet hat. Um dies zu tun, werden wir einen bestimmten Abschnitt betrachten, nämlich 1Kor 1,26–31.

Selbstverständlich war das Alte Testament über die wörtlichen Zitate hinaus in Form von Hinweisen schon in der Predigt von Paulus präsent, und diese Tendenz setzt sich auch in seinem Brief fort. Die von Paulus zitierten Bücher sind in diesem Brief: 1.2.5. Mose, Psalmen, Hiob, Jesaja, Jeremia, Hosea, und einmal (9,10) verweist er vielleicht auf das Buch Sirach.⁹ Die wichtigsten Topoi sind die Adam-Geschichte, die Exodus-Tradition, die wichtigsten Bücher Deuteronomium und aus den Prophetenbücher das Buch von Jesaja.¹⁰

Schon die Einleitungsformeln zeigen eine von Paulus gewohnte Vielfalt:¹¹ γέγραπται: 1,19,31;¹² 3,19f.; 10,7(8); 14,21;¹³ 15,45.54f. (ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος). ἐγγραφή in 10,11 bezieht sich auf die Ereignisse des Exodus, die der Apostel in 10,7(8) und 10 erwähnt.¹⁴ In 9,10 handelt es sich um einen aus mehreren AT-Texten zusammengefügt Satz (Jes 28,24.28; 45,9),¹⁵ „der vor allem an Sir 9,19 erinnert“.¹⁶

⁷ Vgl. Heil, John Paul (2005): *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Atlanta, SBL. 5–9.

⁸ Zum Schriftgebrauch im allgemein siehe z. B. Koch, Dietrich-Alex (1986): *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*. Tübingen, J.C.B. Mohr; Hays, Richard B. (1989): *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven – London, Yale University Press; Vegge, Tor (2014): *Sacred Scripture in the Letters of Paul*, In: Hoffmann, Matthias R.–John, Felix–Popkes, Enno Edzard (Hg.), *Paulusperspektiven. Festschrift für Dieter Sänger zum 65. Geburtstag*. Neukirchen, Neukirchener Verlag. 1–21. Zu dem 1Korintherbrief z. B.: Heil (2005); Malan, F. S. (1980): *The Use of Old Testament in 1 Corinthians*, In: *NTΣΣΑ*. 14. 134–170; Wilk, Florian (1998): *Die Bedeutung des Jesajaabuches für Paulus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; Lindemann, Andreas (1996): *Die Schrift als Tradition. Beobachtungen zu den biblischen Zitaten im Ersten Korintherbrief*, In: Backhaus, Knut–Untergaßmair, Franz Georg (Hg.): *Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag*. Paderborn – München – Wien – Zürich, Ferdinand Schöningh. 199–225; Collins (1999), 94–96.

⁹ Vgl. Collins (1999), 7. Demgegenüber Koch (1986), 47.

¹⁰ Vgl. dazu Ciampa, Roy E. – Rosner, Brian S. (2010): *The First Letter to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, Eerdmans. 235–259. Es passt auch gut in das Gesamtbild der deutlichen Bevorzugung einiger Schriften (Jes, Ps, Gen, Dtn) bei Paulus – Koch (1986), 47.

¹¹ Vgl. Koch (1986), 25–32.

¹² „19f greift in der Form des wörtlichen Zitats und der freien Anspielung auf das AT zurück“ (Klauck, Hans-Josef (1984): *1. Korintherbrief*. Würzburg, Echter Verlag).

¹³ Paulus führt diese Worte als ob es im Gesetz geschrieben wäre (ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται), aber das Zitat stammt aus dem Jesajaabuch (28,22f.). Der Hinweis auf das Gesetz dient offensichtlich als Nachdruck, es betont die Wichtigkeit des Niedergeschriebenen – vgl. Collins (1999), 505–508.

¹⁴ Malan (1980), 136, 151.

¹⁵ Koch(1986), 41f.

¹⁶ Lindemann, Andreas (2000): *Der erste Korintherbrief*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 205.

φησίν: 6,16 – es ist die einzige Stelle (noch einmal in 2Kor 10,10) mit dieser Einführung, was sich auf Live-Sprache bezieht. Hier dürfen wir sehr sicher sein, dass Paulus von seinen Lesern annimmt, dass sie sich auch des Kontexts des Zitats bewusst sind. Er hat über dieses Thema wahrscheinlich früher gepredigt, weil er ja mehrmals in diesem Brief auf die Adam-Eva Geschichte verweist (vgl. 11,3–16; 14,34; 15,21f. 38f.45.47f.).¹⁷

ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει: 9,8; 9,9: τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται. Hier beruft sich Paulus auf Dt 25,4.¹⁸

Neben diesen Stellen sind als Zitat eingeleitete Texte zu erwähnen, die nicht aus der Schrift stammenden Zitate sind oder wir können die konkrete Stelle nicht identifizieren: 2,9 (καθὼς γέγραπται);¹⁹ 14,34 (ὁ νόμος λέγει);²⁰ 15,25–27 (ὅταν δὲ εἴπη ὅτι). Hier sollen wir noch auf 4,6 (ἄγέγραπται) und 15,2f. (κατὰ τὰς γραφὰς) verweisen. Wir dürfen annehmen, dass Paulus an diesen zwei Stellen auf das allgemeine Zeugnis der Schrift hinweist.

Es sind noch viele Stellen, in denen Paulus auf einen Text Bezug nimmt, aber nicht als Zitat eingeleitet hat: 2,16; 5,13; 9,13; 10,26; 14,25; 15,25.27.32. Und am Ende sollen wir noch einige Texte erwähnen, wo wir eindeutig das Alte Testament im Hintergrund des Textes annehmen können z. B.: 1,20; 5,6–8; 6,3; 10,1–10; 11,3.7–9.12; 12,2, 15,21f.; 16,2.8.

Die vielfarbige Anwendung des Alten Testamentes zeigt, wie lebendig und vielschichtig das Verhältnis des Paulus zu den Schriften war. „Paul [...] offers helter-skelter intuitive readings, unpredictable, ungenerizable.“²¹ Aus diesem reichen Fund möchten wir 1Kor 1,26–31 hervorheben.

WIE HAT PAULUS DIE SCHRIFT VERWENDET – AM BEISPIEL VON IKOR 1,26–31

In den ersten vier Kapiteln des 1. Korintherbriefes erscheinen sechs alttestamentliche Zitate: 1,19.31; 2,9.16; 3,19.20. Es wird allgemein angenommen, dass diese Zitate sich um ein Thema drehen: die Gegenüberstellung der menschlichen Weisheit und

¹⁷ Vgl. dazu Labahn, Antje – Labahn, Michael (2014): Die biblischen Schöpfungsgeschichten als paulinische Argumentationshilfe im Konfliktfall. Zur Rezeption von Genesis 1–3 im 1. Korintherbrief, In: Hoffmann, Matthias R. – John, Felix – Popkes, Enno Edzard (Hg.): *Paulusperspektiven. Festschrift für Dieter Sänger zum 65. Geburtstag*. Neukirchen, Neukirchener Verlag. 82–118; Lindemann (1996), 211f.

¹⁸ Detailliert vgl. Malan (1980), 150–152.

¹⁹ Zum Problem dieses Zitates vgl. Lindemann (2000), 66f.

²⁰ A. und M. Labahn sind der Meinung, dass dies eine Anspielung auf Gen 3,16 ist (vgl. Labahn – Labahn (2014), 103–106). Sie stellen aber auch fest, dass es sich bestenfalls um ein Echo (nach Hays) des Gen handelt (105).

²¹ Hays (1989), 160.

jener göttlichen Weisheit, die in den Augen der Menschen als Torheit erscheint. Das Schlüsselwort dieses Kapitels ist also σοφία²² und der Leitgedanke ist „the divine sovereignty and judgment over all wisdom”.²³ Sicher ist es kein Zufall, dass Paulus den Begriff „Weisheit” nicht besonders erklären musste. Er (und vielleicht auch Apolllos?)²⁴ hat wahrscheinlich über die göttliche Weisheit die Gemeinde schon belehrt, also konnte der Apostel auf eine Art Vorwissen der Gemeinde bauen.²⁵ Das Problem war aber neu. Es gab eine Parteisituation, die gerade aus einer Rivalität u.a. auf der Grundlage vermeintlicher Weisheit entstand. Wir sollten diese zwei Themen nicht scharf voneinander trennen, als seien sie zwei verschiedene Probleme.²⁶ Wenn man das nicht tut, dann scheint es gar nicht problematisch, dass „all these citations fall in the verses dealing with the true wisdom of the Spirit but none of them in the verses dealing with the troubles of the church of Corinth”.²⁷ Denn das Zweite ergibt sich aus dem Ersten: „The letter is thus not precisely a sustained argument for *ecclesial unity* so much as a sustained critic of *human autonomy*.”²⁸ Aber die Rivalität besteht nicht zwischen den genannten Leitern, sondern innerhalb der Gemeinde und beruhte auf einem falschen Apostelbild (1,13; 3,5–9; 4,9–13).²⁹ Persönliche Sympathie mag das Gemeinde zerstören: wenn die Gruppen sich für den einen oder anderen Leiter entscheiden, weil sie sich mit dessen Lehre identifizieren.

Es gibt verschiedene Auffassungen, wie man den Text gliedern kann. Jedoch sind sich alle einig, dass die Begrüßung des Briefes bis V. 9. dauert.³⁰ Schon in der Be

²² Rein statistisch zu sehen: σοφία 19× bei Paulus, davon 17× im 1. Korintherbrief und davon 10× im 1Kor 1–3.

²³ Wuellner, Wilhelm (1970): Haggadic Homily Genre in I Corinthians 1–3, In: *JBL*. 89. Nr. 2. 202.

²⁴ Vgl. Klauck (1984), 21.

²⁵ Vgl. Lindemann (1996), 201.

²⁶ Ähnlich sieht es Schrage, Wolfgang (1991): *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 1,1–6,11)*. Zürich u. a., Neukirchener Verlag, 128f. 131. Gleichzeitig ist es gut vorstellbar, dass dies auf die Besonderheit der zeitgenössischen Edukation zurückzuführen ist [im Allgemein vgl. das Buch von D. L. White, zu dieser Stelle: White, Devin L. (2017): *Teacher of the Nations. Ancient Educational Traditions and Paul’s Argument in 1Corinthians 1–4*. Berlin – Boston, de Gruyter. 106–112].

²⁷ Vgl. Branick, Vincent P. (1982): Source and Redaction Analysis of 1 Corinthians 1–3, In: *JBL*. 101. 2. 251–269, 252f.; Zitat: 253.

²⁸ Malcolm, Matthew R. (2013): *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians. The Impact of Paul’s Gospel on His Macro-Rhetoric*. Cambridge, Cambridge University Press. 136.

²⁹ Detailliert dazu Wilk, Florian (2023): *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 23–27.

³⁰ Nach A. Lindemann ist 1,10–25 der erste Teil (mit einer gewissen Zäsur zwischen 17 und 18); der zweite Teil beginnt mit 1,26 und dauert bis 2,5 (wieder mit einer Zäsur zwischen 1,31 und 2,1) [Lindemann, (2000), 33f.]. R. F. Collins findet die klassische „chiasmic presentation in a familiar A-B-Ā pattern“ auch in den ersten 4 Kapiteln: 1:10–2:5 (A); 2,6–16 (B); 3,1–23 (Ā), vgl. (1999), 14f.. Auf Grund einer rhetorischen Untersuchung der Kapitels 1–4 sind es vier Teile: 1,18–31 – abgeschlossen mit 2,1–5; 2,6–16 – abgeschlossen mit 3,1–4; 3,5–23 – abgeschlossen mit 4,1–5; 4,6–13 – abgeschlossen mit 4,14–21 [vgl. Smit, Joop F. M. (2003): Epideictic Rhetoric in Paul’s First Letter

grüßung spielte die Berufung und Erwählung eine wichtige Rolle (vgl. κλητὸς: 1,1.2; καλέω: 1,9³¹). Auf der Berufung ruht nämlich „das tertium genus Christianorum“.³² Aber in der ganzen Danksagung des Briefes (1,4–9) ist auch die besondere Beziehung der Adressaten zu Gott in Jesus Christus wichtig. Unmittelbar danach kommt Paulus auf die aktuelle Situation zu: es gibt Spaltung und Streit in der Gemeinde (1,10–17). Ab V. 18. beginnt die Argumentation, die auf die Torheit des Kreuzes fokussiert. Im Gegensatz dazu erscheint die Weisheit der Welt, die Gott zunichte machen will (1,19 – vgl. Jes 29,14b³³). Paulus verwendet hier aber das Wort „Macht“ und nicht „Weisheit“, in Übereinstimmung mit seinem Gebrauch des Schriftzitats, was als nachdrücklicher Ausdruck der Macht Gottes dient, welche die Weisheit dieser Welt zerstört.³⁴ Hier kommt es wieder zum Wort, dass diese Torheit nur für diejenigen³⁵ „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ sein kann, die berufen sind (κλητὸς: 1,24).

Paulus führt sein nächstes Argument (1,26) wieder in Bezug auf die Berufung ein: „Schaut doch auf eure Berufung (ἡ κλήσις³⁶)“.³⁷ Es ist jedoch kein Blick in die Ver

to the Corinthians 1–4, In: *Biblica*. 84. 2. 184–201]. W. Wuellner meint, dass der Lehrstoff nur im 1,19 beginnt (1,19–3,20). Im 1,10–17 bzw. im 3,21–4,16 finden wir die Beschreibung der aktuellen kirchlichen Situation, 2,1–5 ist eine Abschweifung (digression) [Wuellner (1970), 201f.]. V. P. Branick teilt den Text anders: die traditionelle Homilie über die Weisheit befindet sich in 1,18–31; 2,6–16 und 3,18–33; seine Anwendung auf die Gemeinde ist in 1,17; 2,1–5 und 3,1–17 dargestellt [Branick (1982), 263f.]. Es gibt natürlich noch viel mehr Variationen der Aufteilung [vgl. Smit, Joop F. M. (2002): „What Is Apollos? What Is Paul?“ in *Search for the Coherence of First Corinthians 1:10–4:21*, In: *NT*. 44. 3. 231–251, 232–235].

Was unsere Stelle betrifft: W. Schrage macht eine detaillierte Aufteilung: *narratio* (1,10–17) – und nur auf den ersten Teil konzentrierend: Unvereinbarkeit von Kreuzeslogos und Weltweisheit (18–25); die Zusammensetzung der Gemeinde (26–31); Verkündigung und Auftreten des Apostels (2,1–5) [vgl. (1991), 129f.]. Bei H.-J. Klauck sind es zwei „Beweise“ (1,26–31; 2,1–5) für die Behauptung (18–25): „Gottes Weisheit – der gekreuzigte Messias“ [Klauck (1984), 24–28].

³¹ Die Erwähnung der Berufung lenkt eindeutig zurück zu 1f. [Klauck (1984), 20; vgl. weiter Heil (2005), 22–24].

³² Klauck (1984), 25.

³³ Dieses Zitat hat sein Paar in 3,19f. (hier: Jes 29,14; Ps 33,10; dort: Hiob 5,13; Ps 93,11): Es ist also möglich über eine „inclusio“ oder „Ringkonstruktion“ zu reden [Collins (1999), 87; KOCH (1986), 273f.]. Wir finden auch die Meinung, dass diese zwei Hauptzitate mit den dazu gehörenden zwei Nebenzitaten (1Kor 1,31 und 2,9) eine jüdische Homilie sei, die Paulus vielleicht aus einer haggadischen Synagogen-Predigt genommen hätte [Wuellner (1970), 200f.]. Andere finden den Rahmen des ersten rhetorischen Teiles, des „paradoxical encomium“ in 1,18–19 und 30–31. „Such speech deals with a subject which apparently is bad and deserves censure, but in reality is good and worthy of praise“ [Smit (2003), 190. Zitat: 189].

³⁴ Heil (2005), 25. Das Zitat aus Jes 29,14 leitet die Begründung für 1,18 ein. „Vervollständig wird diese durch die folgenden zwei Verse, die das Zitat Zug um Zug erläutern“ [Wilk (2023), 30].

³⁵ „For Paul, the wisdom which he and other apostles teach is beyond the purview of any sage, scribe, or sophist, no matter their qualification. Interestingly, Paul also indicates that this wisdom lies beyond the capacities of most students“ [White (2017), 112].

³⁶ „In writing about the call that God addresses to those whom he has chosen Paul normally uses a verbal form (a verb or a verbal adjective) to underscore both the dynamic nature of the call and God as the agent of the call. Both aspects are inherent in Paul’s use of the noun *klēsis* in v. 26“ [Collins

gangenheit, sondern verweist auf die Gegenwart, auf das Selbstverständnis und Erfahrung der Gemeinde. Dafür spricht u.a. βλέπετε statt μνημονεύετε, „βλέπετε zielt auf eine empirisch zu beständige Erfahrung“.³⁸ Es ist der erste Imperativ in dem Brief: sie sollen verstehen, dass sie von Gott berufen sind! Der als Schriftzitat eingeleitete Text aus dem Jer 9,23 (1,31: καθὼς γέγραπται) steht am Ende der Perikope und es ist „the climatic conclusion of the first unit“³⁹ (1Kor 1,18–31). Es ist das Ziel (ἵνα) der im 1,26 angefangenen Argumentation⁴⁰ und eine positiv formulierte Aussage im Gegenüber zum 1,29.⁴¹ Wenn wir den Originaltext von LXX Jer 9,22f. anschauen, ist es gar nicht schwer zu erkennen, dass Paulus praktisch ab V. 26. diesen Text erklärt, aktualisiert. Paulus schreibt eine Art Homilie, bearbeitet mit „the norms of elegant classical rhetoric“.⁴²

Jer 9,22–23

τάδε λέγει κύριος μὴ **καυχᾶσθω** ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μὴ **καυχᾶσθω** ὁ **ἰσχυρὸς** ἐν τῇ ἰσχύι αὐτοῦ καὶ μὴ **καυχᾶσθω** ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ ἀλλ’ ἢ ἐν τούτῳ **καυχᾶσθω ὁ καυχώμενος** συνίειν καὶ γινώσκειν ὅτι ἐγὼ εἶμι **κύριος** ποιῶν ἔλεος καὶ κρίμα καὶ **δικαιοσύνην** ἐπὶ τῆς γῆς ὅτι ἐν τούτοις τὸ θέλημά μου λέγει κύριος

1Kor 1,26–31

Βλέπετε γὰρ τὴν **κλήσιν** ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ **σοφοὶ** κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ **δυνατοί**, οὐ πολλοὶ **εὐγενεῖς**

ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου **ἐξελέξατο** ὁ θεός, ἵνα κατασχῆναι τοὺς σοφοὺς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου **ἐξελέξατο** ὁ θεός, ἵνα κατασχῆναι τὰ **ἰσχυρὰ**,

(1999), 109].

³⁷ Ich zitiere die Texte nach Züricher Bibel.

³⁸ Lindemann (2000), 50; vgl. Schrage (1991), 208.

³⁹ Heil (2005), 11.

⁴⁰ W. Wuellner hat gemeint, den Nebensatz mit ὅτι als Frage zu übersetzen, worauf Paulus eine bejahende Antwort erwartet hat [vgl. Wuellner, Wilhelm (1973): The Sociological Implication of 1 Corinthians 1:26–28 Reconsidered, In: Livingstone, Elizabeth A. (Hg.): *Studia Evangelica VI*. Berlin, Akademie Verlag, 666–673]. So versteht G. R. O’Day es auch [O’Day, Gail R. (1990): Jeremiah 9:22–23 and 1 Corinthians 1:26–31 – A Study in Intertextuality, In: *JBL*. 109. 2. 259–267, 265; vgl. weiter Malcolm (2013), 140].

⁴¹ Demgegenüber interpretiert J. P. Heil die Argumentation des Paulus als eine Entfaltung des Zitats in 1,19: „Paul directs his audience to consider their ‘calling’ (κλήσιν, 1:26), that is, their being part of those called (κλητοῖς), both Jews and Greeks, for whom Christ is power of God and wisdom of God (1:24) to save those who believe (1:21), namely, ‘us,’ who are being saved by the power of God (1:18) expressed in the scriptural quote of 1:19“ (vgl. a.a.O. 33–35; Zitat: 33).

⁴² Branick (1982), 258. Detailliert vgl. O’Day’s Artikel (1990); Malan (1980), 139–141.

καὶ τὰ ἀγενή τοῦ κόσμου καὶ τὰ
ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ
ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ,

ὅπως μὴ **καυχῆσθαι** πᾶσα σὰρξ
ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ
Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ
θεοῦ, **δικαιοσύνη** τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ
ἀπολύτρωσις,

ἵνα καθὼς γέγραπται: **ὁ καυχώμενος ἐν
κυρίῳ καυχάσθω.**

Jeremia warnt den Weisen (σοφὸς – hier: σοφοὶ), den Starken (ἰσχυρὸς – hier: Mächtigen [δυνατοί], aber in V. 27 schon ἰσχυρά) und den Reichen (πλούσιος – hier: Vornehmen [εὐγενεῖς]) vor Rühmen. „Jeremiah has strongly influenced Paul’s thought and even his self-image, but it may be that there is no other passage in the Pauline correspondence in which Jeremiah has shaped Pauline rhetoric as strongly as it has in 1 Cor 1:26–31.“⁴³ Mit dem „aber“ (ἄλλα) verschiebt Paulus die Diskussion von den Menschenkategorien der Korinther hin zu seiner theozentrischen theologischen Ebene.⁴⁴ An der ersten Stelle stehen die Substantive, die Schwäche ausdrücken (τὰ μωρα, τὰ ἀσθενη, τὰ ἀγενη), durch deren Erwählung (ἐκελέγομαι – 1,27[2×].28) Gott beschämt diejenige, die nach der menschlichen Beurteilung positive Tugenden darstellen. Das ist also nicht das Verdienst des Menschen, „damit kein Mensch sich rühme vor Gott“ (1,29). Es ist ein Zustand der Berufenen, in Christus Jesus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ – 1,30) zu sein, „der unsere Weisheit wurde, dank Gott, unsere Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung“. Durch die Erwählung ist es eine neue Schöpfung geworden (vgl. 1,28: τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα).⁴⁵ Paulus zitiert Jer 9,23 (nur ὁ καυχώμενος

⁴³ Collins (1999), 91. Wir sollen hier aber anmerken, dass ein mit Jer 9,22f. weitgehend identischer Einschub auch in 1Sam 2,10 (LXX 1Kön 2,10) vorkommt. In 1Sam 2,10 (LXX) finden wir auch drei Gruppen: ὁ φρόνιμος; ὁ δυνατὸς und ὁ πλούσιος. Aber „[d]er Zusatz geht auf Jer 9,22f. zurück“ [Kraus, Wolfgang – Karrer, Martin (Hg.) (2009): *Septuaginta Deutsch*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft. 303 n. zu 1Kön 2,10].

⁴⁴ Collins (1999), 110. Ähnlich O’Day (1990), 264.

⁴⁵ H.-J. Klauck geht von 2Makk 7,28 als Hintergrund von 1,28b aus. „Paulus legt diese Theologumenon nicht kosmologisch, sondern ekklesiologisch aus, indem er es auf die Gemeindegründung bezieht. Die Bekehrung kommt einer Neuschöpfung gleich“ [Klauck (1984), 26]. „Durch jenen Akt aber wird allem, was besteht, jede Wirkung genommen (s. 2,6; 15,24 u. ö.) – was in diesem Fall heißt: jede Einwirkung auf den Erwählungsvorgang verwehrt“ [Wilk (2023), 32].

καυχᾶσθω mit dem Einschub: ἐν κυρίῳ⁴⁶) in einer verkürzten Form (vgl. 2Kor 10,17). Das καυχᾶμαι ist auch das Schlüsselwort der Lehre bei Jeremia, dort geht es um Negatives (9,22) und Positives (9,23) Prahlen: „The presence of the same verb as the text moves from negative to positive shows that the issue is not with the verb itself but with the object of the verb.“⁴⁷ D.-A. Koch zählt dieses Zitat zu den Zitaten mit unsicherer Herkunft (in 2Kor 10,17 finden wir dieses Zitat ohne Einleitungsformel). Er meint, das Zitat hat „den Charakter einer isoliert verwendbaren Sentenz erhalten“ und Paulus hat es nicht aus einer schriftlichen Quelle genommen, sondern aus der mündlichen Überlieferung „am ehesten aus der Predigt der hellenistischen Synagoge oder des vorpaulinischen hellenistischen Urchristentums“.⁴⁸ W. Schrage erwähnt es als Beispiel, „daß Paulus gern auf ihm besonders vertraute Schriftworte zurückgreift“.⁴⁹ Es ist also wahrscheinlich, dass Paulus hier ganz frei auf Grund des Zitates seine aktuellen Gedanken entfaltet ohne ein schon fertiges Muster zu haben. Das Thema war in der jüdischen Propheten- und Weisheitsliteratur so bekannt,⁵⁰ dass es keinen Grund gibt, es in Frage zu stellen. Paulus verwendet Schlüsselbegriffe, um sein eigenes Textgewebe zu formen.⁵¹ Die Betonung des „Rühmens“ bei Jeremia und die bei Paulus zu Beginn seines Briefes wichtige „Erwählung“ bilden den Hintergrund und die Aktualität der neuen Auslegung.

Obwohl das Verb ἐκελέγομαι bei Paulus nur hier begegnet, ist das Berufen-Sein/die Berufung – wie wir gesehen haben – kohärenter Teil seiner Argumentation:⁵²

Die Begrüßung basiert eindeutig auf die Berufung (1,1 – Paulus; 1,2.9 – die Gemeinde).

⁴⁶ „A particularly striking feature of Paul’s actualizing hermeneutic is his application of the biblical texts that identify God as Lord (*Kyrios*) to Christ, the Lord (*Kyrios*)“ [Collins (1999), 96]. Andere meinen, dass sich der Begriff Herr in diesem Kontext sowohl auf Gott als auch auf Christus beziehen kann [z. B. Wilk (2023), 33].

⁴⁷ O’Day (1990), 261.

⁴⁸ Koch (1986), 36, 42. Ähnlich F. Wilk: „in 1,31 wird – wie in 2Kor 10,17 – eine wohl schon in jüdischer Auslegungstradition entstandene Kurzfassung von Jer 9,23[22]f.“ (a.a.O. 33).

⁴⁹ Schrage (1991), 131.

⁵⁰ Vgl. Malcolm (2013), 140f.

⁵¹ Ganz ähnlich verwendet Paulus Gen 2,24 in 1Kor 6,16 [vgl. Labahn – Labahn (2014), 86–89]. Zusammenfassend (nicht nur für diese Stelle) stellen die Autoren fest: „Die Formen der Schriftrezeptionen aus Gen 1–2 sind verschiedenartig, wobei sich eine beachtliche Freiheit im Umgang mit den Texten der Referenzpassagen abzeichnet. Paulus spielt an und verfremdet seine Referenztexte, um sie als Argumente in seine Darlegungen einzufügen“ (a.a.O. 117).

⁵² Wir sollen hier bemerken, dass die Wortgruppe (Berufung, berufen sein) nur hier im Kap. 1. und im Kap. 7. (καλέω: 15.17–24 ἢ κλήσις: 20) in dem ganzen Brief erscheint. Im Kap. 7 allerdings mit ganz anderem Schwerpunkt: Die Christen/innen sollen in dem Stand bleiben, in dem sie berufen geworden sind (vgl. 7,20). Es bedeutet, „für Christen gibt es keine religiös begründete Notwendigkeit, ihre gesellschaftlichen Beziehungen zu verändern“ [Lindemann (2000), 147].

In 10–17 spielt auch die Person des Berufenden eine wichtige Rolle in dem Parteistreit.⁵³

In 18–25 redet der Apostel über das Wie: nicht durch die Weisheit der Welt, sondern durch die Torheit der Verkündigung hat Gott uns berufen.

Und am Ende des Abschnittes (26–31) geht es um die κλήσις der zur Gemeinde Gehörenden. Das biblische Zitat im V. 31. „hat insofern eine wichtige Funktion, den Argumentationsgang des Paulus mit einer positive Aussage abzuschließen“.⁵⁴ Und es ist auch wichtig zu bemerken, dass es der einzige Verweis ist, wo Paulus das alttestamentliche Zitat um seine eigene Schlussfolgerung auszudrücken benutzt hat.⁵⁵

In 2,1–5 blickt Paulus darauf zurück, wie er seine Mission in Korinth begann (vgl. 1,17b)⁵⁶ und fasst zugleich den ersten Block seiner Argumentation zusammen. In 2,1–2 weist er wieder auf das Wie hin (2,1: „nicht mit grossartigen Worten und abgründiger Weisheit dahergekommen“) und in 2,3–5 harmonisiert sein schwaches Aussehen, seine Furcht und Angst mit der Berufung der Schwachen: er „baute nicht auf kluge Überredenkunst, sondern auf Erweis des Geistes und der Kraft“ (2,4).⁵⁷ Er ist sein eigenes Beispiel dafür, wie ein untalentierte Mensch⁵⁸ ein erfolgreicher Lehrer sein kann.

Im ersten Teil (18–25) dient Ethnizität (Griechen und Juden) als sozialer Rahmen. Im zweiten Teil (26–31) ist auf soziale Spaltung als Hintergrund zu verweisen.⁵⁹ „Although Paul describes the social status of the Corinthians in 1:26, his description is not a piece of sociological analysis. It is a piece of rhetoric in the service of Paul’s rhetorical appeal.“⁶⁰ Dieser rhetorische Appell wird durch sorgfältig konstruierte Parallelen in 25 und 27–28 verstärkt.⁶¹ Sein rhetorisches Ziel ist es, seinen Lesern bewusst zu machen, dass sie ohne Gottes Berufung diese Weisheit nicht erkennen könnten; und dass „sich rühmen“ nicht möglich sei: „Nicht einmal wie bei Jeremia (9,23 LXX) seiner Gotteseerkenntnis soll man sich rühmen (vgl. schon Spr 3,5), sondern radikal von sich absehen.“⁶² Die Auflösung der von beiden resultierenden Spannungen ergibt sich aus

⁵³ Diese Form der Gefolgschaft von Führungspersonen kann als Karikatur angesehen werden, die das Verhalten der Korinther implizit mit dem einer Gruppe von Kindern vergleichen, die von ihren Eltern abhängig sind, oder einer Gruppe von Sklaven, die von ihren Herren abhängig sind [vgl. Collins (1999), 73]. Oder als Beschreibung politischer Fraktionen (vgl. Malcolm (2013), 138f.).

⁵⁴ Lindemann (1996), 204.

⁵⁵ Malan (1980), 165.

⁵⁶ Das Teilstück wird durch 1,17 und 2,1–5 gerahmt: beide Texte sind im Ich-Stil formuliert, parallel strukturiert [vgl. Wilk (2023), 27f.] und blicken auf die Anfangszeit zurück.

⁵⁷ Vgl. Smit (2002), 248; siehe weiter 236f.

⁵⁸ Vgl. White (2017), 117f.

⁵⁹ Collins (1999), 91.

⁶⁰ Collins (1999), 99.

⁶¹ Smit (2003), 190.

⁶² Schrage (1991), 217.

Gottes Handeln, aus der Erkenntnis der paradoxen Auserwählung. „In the present context, the calling of the Corinthians takes precedence over their ethnicity (1:24) and social status (1:26–28) in defining their identity.“⁶³ Wenn man 1,26–31 aufmerksam liest, wird deutlich, dass der bestimmende Kraft der Argumentation nicht die soziologische Dynamik ist, sondern Gottes Berufung⁶⁴ der Korinther.

Obwohl es keine Frage ist, dass Weisheit für die Argumentation der ersten vier Kapitel von zentraler Bedeutung ist – es ist ja die Quelle aller Hybris und allen Missverständnisses –, musste der Apostel aber am Anfang des Briefes auch eine andere Frage klären. Warum sollten die Leser seine Argumentation akzeptieren und warum sollten sie auf ihre eigene Weisheit verzichten? Die richtige Antwort darauf ist nicht, dass sie es akzeptieren sollten, weil Paulus weiser, als alle anderen (vgl. 1,17⁶⁵) ist, sondern weil sie auserwählt / berufen sind, ein neues Verständnis der Weisheit und der Welt zu vermitteln. Dies ist die gemeinsame Grundlage, auf der Paulus seine Argumentation in den Kapitel 1–4⁶⁶ und den ganzen Brief aufbauen kann.⁶⁷ Man kann sogar dieses Argumentationsprinzip auf die ganze paulinische Theologie beziehen: „What Paul finds in Scripture, above all else, is a prefiguration of the *church* as the people of God. [...] Paul uses Scripture primarily to shape his understanding of community of faith; conversely, Paul’s experience of the Christian community [...]. In short, Paul operates with an *ecclesiocentric* hermeneutic.“⁶⁸ Das Erkennen und Realisieren dieses Berufenseins macht es erst möglich, die Argumente des Paulus überhaupt zu verstehen (1,24). Man kann die V. 26–31 „exemplum nennen“, d.h. als ein die vorangegangene Argumentation erläuterndes Beispiel. „Das Exemplum ist für Paulus hier wie in der deliberativen Rhetorik überzeugendes Beweismittel.“⁶⁹ Unter diesem Gesichtspunkt macht es keinen Unterschied, ob sich Paulus bei seiner Argumentation auf Jeremia – was wahrscheinlicher ist – oder auf die LXX-Version von 1 Samuel stützt,⁷⁰ da er Schlüsselwörter verwendet, um den alttestamentlichen Text zu aktualisieren.

⁶³ Ciampa – Rosner (2010), 479.

⁶⁴ „Within the wisdom tradition [...] Instead of appealing to the capacities of children for memorization and ambition, some sages suggested that students who can receive divine wisdom are God’s elect, a special group set apart by God and distinguished by their reception of equally special knowledge“ [White (2017), 114].

⁶⁵ Vgl. Klauck (1984), 23.

⁶⁶ „[T]his section is attentively heard as a confrontation between Corinthian *human autonomy* (as evaluated by Paul) and its alternative, *dependence upon God* (as exemplified by Paul and apostles)“ [Malcolm (2013), 137].

⁶⁷ Vgl. Collins (1999), 21, 25; Ciampa – Rosner (2010), 477–480.

⁶⁸ Hays (1989), 86.

⁶⁹ Schrage (1991), 204.

⁷⁰ Vgl. Heil (2005), 37–39.

DIE AUSWERTUNG DER ERGEBNISSE

Paulus scheint ausdrücklich frei zu sein, den Text des Jeremia in seiner Überlegung zu verwenden. Obwohl er die Tendenz des ursprünglichen Textes nicht falsch wiedergibt,⁷¹ hat er nicht nur die Worte geändert und das Zitat ergänzt, sondern es auch stark bearbeitet: er fokussiert in seiner Interpretation auf die Erwählung als Grundlage des Verstehens. Dies kann bewertet werden als „daß der Autor keine derart vollständige Kenntnis der in Frage kommenden Texte hat [...]. Eine solche lückenlose Kenntnis des gesamten Wortlauts der Schrift ist, wie sich aus diesen unrichtig der Schrift zugeschriebenen Zitaten ergibt, bei Paulus nicht vorhanden – und angesichts des Umfangs der >Schrift< auch gar nicht zu erwarten.“⁷² Aber ich würde es eher mit Gail R. O’day als ein Beispiel der Intertextualität⁷³ nennen. Es gab eine Situation in der Gemeinde, in der der Apostel gegen den Streit auf der Grundlage menschlicher Weisheit argumentieren sollte. Das Argument, dass Gottes Weisheit im Gegensatz zur menschlichen Weisheit steht, ist traditionell. Deren Inhalt ist aber neu, eine Torheit: das Wort vom Kreuz (1,18). Um dies und seine Folgen zu akzeptieren, war es aber notwendig für die angeredeten Mitglieder der Gemeinde zu erkennen, dass sie von Gott auserwählt wurden.

Miklós Kocsev schreibt über die Kriterien für gute Predigt in einer von seinen Studien.⁷⁴ Wenn wir die Argumentation des Paulus betrachten,⁷⁵ können wir davon ausgehen, dass sich alle diese Punkte in der Redeweise des Apostels wiederfinden.⁷⁶ *Das Kommen Gottes*: in der Torheit des Kreuzes Christi besteht die Grundlage unseres Glaubens, in dem auch die (gegenwärtige und zukünftige) Gnade offenbart wird. *Wie sprechen wir die Menschen an?* Paulus spricht zu den Berufenen. Berufen zu sein schafft die Gemeinde. *Durch Sein Wort* – auch wenn Paulus die Worte Jeremias auf eine für uns sehr ungewöhnliche Weise in seine Lehre einwebt, ist dies die positive Schlussfolgerung seiner Lehre. Dieses Wort wendet sich *an den Hörer/innen aus und in der christlichen Gemeinde*. Das geht so weit, dass der Apostel sogar glaubt, dass jemand,

⁷¹ Vgl. Ciampa – Rosner (2010), 498–502.

⁷² Koch (1986), 42.

⁷³ Vgl. Hays (1989), 14–16. „Intertextuality refers to the ways a new text is created from the metaphors, images, and symbolic world of an earlier text or tradition. The interaction between a received text and a fresh social context brings a new textual and symbolic world into being” [O’Day (1990), 259].

⁷⁴ Kocsev definiert diese Kriterien auf der Grundlage von D. G. J. Diggemans [Kocsev (2012), 138f.].

⁷⁵ Gleichzeitig sind wir uns einig, dass „kein Wort, keine Zeile und kein Thema in der Bibel unabhängig von der zeitgenössischen Situation des Autors und seiner Umgebung ist“ [Kocsev (2018), 406].

⁷⁶ Es kann auch festgestellt werden, dass diese Elemente durch die Reformation wiederentdeckt und in den Mittelpunkt gerückt wurden [vgl. Kocsev (2017)].

der/die nicht zu der Gemeinde gehört (also nicht Auserwählt ist), die Weisheit Gottes gar nicht verstehen kann. Der Prediger – in unserem Fall der Apostel – wird der *Intermediator* sein, durch den – trotz seiner Schwächen und Mängel – diese Botschaft an die Gemeinde weitergeben wird. Und bei Paulus ist dies ausdrücklich *ein kommunikativer Prozess*, der gar nicht anders möglich ist als durch die Aufrechthaltung der Bedeutung der Zuhörer, die nicht Objekte, sondern Ko-Subjekte der vermittelten Botschaft sind.

Lieber Miki, wie könnte ich meine Studie abschließen, wenn nicht mit einem Zitat aus dem 1. Korintherbrief: „Was aber hast du, das du nicht empfangen hättest?“ Ich bedanke Dir für deine Freundschaft, die mich weiterhin diese Demut lehrt!

LITERATURVERZEICHNIS

- Branick, Vincent P. (1982): Source and Redaction Analysis of 1 Corinthians 1–3, In: *JBL*. 101. Nr. 2. 251–269.
- Ciampa, Roy E. – Rosner, Brian S. (2010): *The First Letter to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, Eerdmans. (epubformat).
- Collins, Raymond F. (1999): *First Corinthians*. Collegeville, Minnesota. The Liturgical Press.
- Heil, John Paul (2005): *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Atlanta, SBL.
- Hays, Richard B. (1989): *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven – London, Yale University Press.
- Klauck, Hans-Josef (1984): *1. Korintherbrief*. Würzburg, Echter Verlag.
- Koch, Dietrich-Alex (1986): *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*. Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Kocsev Miklós (2018): Kontextualitás és ige hirdetés, In: *Keresztény Magvető*. 404–409.
- Ders. (2017): The Importance of the Reformation from Homiletical Aspect, In: *Theologiai Szemle*. 60. 3. sz. 158–161.
- Ders. (2012): Gyakorlati teológiai szempontok az ige hirdetés és ige hirdető néhány összefüggésében, In: Hanula Gergely (Hg.): *LOGOS TÉS AKOÉS – Az ige megszólalása és megszólaltatása. Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére*. Pápa, PRTA. 133–149.
- Ders. (2007): *Gyakorlati teológiai témák. Elmélet és praxis, az ige hirdetés személyközpontúsága és a szupervízió* (Habilitationsschrift). Balatonszárszó. On: <http://regi.reformatus.hu/lap/gyakorlatiteologia/bejegyzes/26/> (2023.08.31.).
- Ders. (2002): *Impulzusok a Holland református (Gereformeerde/Hervormde) gyakorlati teológiából az ezredforduló körül* (Promotionsarbeit). Debrecen. On: <https://dea.lib.unideb.hu/server/api/core/bitstreams/3fedf8ea-8723-4546-98ab-7aab4302aad1/content> (2023.08.26.).
- Kraus, Wolfgang – Karrer, Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- Labahn, Antje – Labahn, Michael (2014): Die biblischen Schöpfungsgeschichten als paulinische Argumentationshilfe im Konfliktfall. Zur Rezeption von Genesis 1–3 im 1. Korintherbrief, In Hoffmann, Matthias R. – John, Felix – Popkes, Enno Edzard (Hg.), *Paulusperspektiven. Festschrift für Dieter Sänger zum 65. Geburtstag*. Neukirchen, Neukirchener Verlag. 82–118.
- Lindemann, Andreas (2000): *Der erste Korintherbrief*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- Ders. (1996): Die Schrift als Tradition. Beobachtungen zu den biblischen Zitaten im Ersten Korintherbrief, In: Backhaus, Knut –Untergaßmair, Franz Georg (Hg.): *Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag*. Paderborn – München – Wien – Zürich, Ferdinand Schöningh. 199–225.
- Malan, F. S. (1980): The Use of Old Testament in 1 Corinthians, In: *NTΣΣΑ*. vol. 14. 134–170.
- Malcolm, Matthew R. (2013): *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians. The Impact of Paul's Gospel on His Macro-Rhetoric*. Cambridge, Cambridge University Press.
- O'Day, Gail R. (1990): Jeremiah 9:22–23 and 1 Corinthians 1:26–31 – A Study in Intertextuality, In: *JBL*. 109. Nr. 2. 259–267.
- Schrage, Wolfgang (1991): *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 1,1–6,11)*. Zürich u. a., Neukirchener Verlag.
- Smit, Joop F. M. (2003): Epideictic Rhetoric in Paul's First Letter to the Corinthians 1–4, In: *Biblica*. 84. Nr. 2. 184–201.
- Ders. (2002): „What Is Apollos? What Is Paul?“ in Search for the Coherence of First Corinthians 1:10–4:21, In: *NT*. 44. Nr. 3. 231–251.
- Vegge, Tor (2014): Sacred Scripture in the Letters of Paul, In: Hoffmann, Matthias R. – John, Felix – Popkes, Enno Edzard (Hg.): *Paulusperspektiven. Festschrift für Dieter Sänger zum 65. Geburtstag*. Neukirchen, Neukirchener Verlag. 1–33.
- White, Devin L. (2017): *Teacher of the Nations. Ancient Educational Traditions and Paul's Argument in 1 Corinthians 1–4*. Berlin – Boston, de Gruyter.
- Wilk, Florian (2023): *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ders. (1998): *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wuellner, Wilhelm (1973): The Sociological Implication of 1 Corinthians 1:26–28 Reconsidered, In: Livingstone, Elizabeth A. (Hg.): *Studia Evangelica VI*. Berlin, Akademie Verlag. 666–673.
- Ders. (1970): Haggadic Homily Genre in I Corinthians 1–3, In: *JBL*. 89. Nr. 2. 199–204.

Mihály KRÁNITZ

UNDERSTANDING SCRIPTURE ECUMENICALLY.
THE ART OF COMMUNICATING GOD'S WORD AMONG THE CHRISTIAN CHURCHES

ABSZTRAKT

A Szentírás a kereszténység nagy kincse. Egyetlen egy egyház sem sajátíthatja ki. A megértése kezdettől fogva feladatot jelent. A szent nyelveken való szöveget egyre kevesebben értették, ezért a továbbadás folyamatában nagy szerepet játszottak a különböző fordítások. Ezek gyakran módosítottak az eredeti szövegen, mert értelmezték vagy alkalmazták egy adott nyelvi kultúrára a jobb megértés kedvéért. A különféle nyelvek mégis egyetlen forrásra, a héber és a görög nyelvre támaszkodtak. A reformáció során nemcsak a Biblia könyveinek a száma, hanem a népnyelvre való fordítás esetén annak megfogalmazása is eltérő volt. Az ökumenikus mozgalom a XX. században nemcsak a hit egységre, hanem a Szentírás egységes fordítására is törekedett. Francia, német és olasz nyelven is készültek egységfordítások. Ezek közül kiemelkedik a Traduction Oecuménique de la Bible (TOB), mely a katolikusok és a protestánsok mellett az ortodoxokat is egy asztalhoz ültette. Így egy rendkívül hasznos, mindenki számára érthető és kezelhető fordítás született, amelynek a közös nyelvi, filológiai, teológiai, irodalmi és lelki szempontjaira érdemes figyelni, amikor Isten Szavának mind szélesebb körben való terjesztéséért munkálkodunk.

INTRODUCTION

The whole of Scripture, covering almost three thousand years, is the '**common**' **language** not only of Christianity but also of humanity. Deciphering the message of the supernatural world and the word of God has been the fundamental need of every human being since time immemorial. **All the great religions have sacred writings, sacred books**, which record aspects of personal, community and social life. As the different forms of human thought come closer and closer together in our time, religions are passing on their specific contents to one another.

According to the teaching of the Church, **all nations are one community**, sharing a common origin and a common destiny. That is why, although there are different religions, they seek answers to the same questions that arise from the depths of the human heart.¹ The desire to meet the divine, or to meet God, results in the expression of religious sentiment, and in the case of the religions that create culture, this is ex-

¹ See *Nostra aetate*, 1.

pressed in a sophisticated language.² In the hands of the Church, the Old and New Testaments form a single whole, encompassing the story of salvation, that is, God's intervention in the life of humanity and man's response to it.

As the Second Vatican Council put it, **the words of God** he experienced were conceived and **written in human language**, marked by the personal life of the sacred writer, his culture and the literary genres of the time.³ The whole Bible contains books of different genres, which, although literary works of different forms, were written down at the inspiration of the same Holy Spirit.

Already the Old Testament speak of different translations and interpretations of the Divine Revelation. In the *Preface* to the book of the Son of Sirach we read precisely this: 'It makes no difference whether one reads something in the Hebrew original or translated into another language... They [the translations] show no little difference when read in their original language' (Sir, Preface, 21,25). In his second letter to Timothy, Paul asks Timothy himself to bring the books he had left in Troas, but especially the parchment scrolls.⁴ Here Paul is referring to the sacred books of the Old Testament. How interesting that he does not use the original Hebrew Scriptures or the Old Testament interpreted in the spoken Aramaic language, but the Greek version (Septuagint) in his message of the Gospel. More than once in his letters he interprets and explains the teaching given to the chosen people: the law and the prophets.

I. THE SCRIPTURES AND LANGUAGE TRANSLATIONS

Although the church was born in the Semitic language area and published its writings in Greek, which are the Gospels, the Pauline epistles and the other apostolic writings. The Church gradually shifted to Latin as it became Rome-centred, so that the Old Testament, originally written in Hebrew, and the New Testament, written in Greek, became known in European culture through an another language, the Latin.

With the Reformation it begins a new era, in which the Bible in national language played an important role. Although national translations had existed in several European languages during the Middle Ages, the churches that emerged from the Reformation were uniquely able to adapt the text of the Bible to the peculiarity of the German language. The Protestant Bible, put in the hands of the people, had the opposite effect on the Catholic Church, i.e. the Bible was taken out of the hands of the faithful on the grounds that the explanation and interpretation of Scripture involved only the holy tradition and the magisterium. **The Vulgate version**, previously produced by St Jerome, was dogmatised by the post-Reformation Council of Trent and

² See *Nostra aetate*, 2.

³ See *Dei Verbum*, 12.

⁴ 2Tim 4,13.

made the basic text of the liturgy. Both Catholic theology and Catholic art were permeated by the teaching conveyed in Latin. In the period before the II. Vatican Council the scriptural passages were read in Latin during the service, so the priests after reading the Gospel proclaimed a sermon in national language, paraphrasing the word of God. This kind of preaching appeared in various ways in popular religiosity and gave a new tone, or different colouring, to the text of Scripture.

The churches and the various ecclesial communities used their “own” Bibles until the 20th century. **The ecumenical movement**, which seeks the full unity of all believers in Christ, gives the Bible a central place in the dialogue. When **the Catholic Church joined in the spirit of the ecumenical movement**, it became possible to produce common translations of the Word of God. The II. Vatican Council asked theologians to produce “**adequate and accurate translations in each language**”, thus moving away from the Latin reading, and “encouraged theologians **to produce ecumenical translations of the Bible** in each national language together with other non-Catholic Christian experts”.⁵

Christ’s last supper request – “that they all may be one” (John 17:21) – can be realised by the Scripture and the Eucharist. Although unity in the latter is not yet possible because of different theological perspectives, the Bible offers the possibility of experiencing Christian unity in many ways. In addition to its high esteem for the Word of God, Vatican II pointed to Scripture as a “significant instrument” for achieving Christian unity.⁶ In his **post-synodal apostolic exhortation *Verbum Domini*** (On the Word of God in the Life and Mission of the Church), **Pope Benedict XVI emphasised the role of the Bible in ecumenical dialogue**: “I would like to underline what the synodal Fathers said, the importance of the Bible in the ecumenical endeavour through its translation into different languages. We know that the translation of a text is not a mechanical work, but in a sense part of the interpretation”.⁷ Pope Benedict XVI also refers to the encouragement of Pope John Paul II, who stated that “whoever remembers how much the schism, especially in the West, was influenced by the controversies over the Scriptures, can understand how much progress is made by common translations”.⁸ Pope Benedict added: “The promotion of common Bible translations is part of ecumenical action. Here I would like to thank – told the Pope – all those who are working in this important area and encourage them to continue their work”.⁹

⁵ *Dei Verbum*, 12.

⁶ *Unitatis redintegratio*, 21.

⁷ Pope Benedict XVI, *Verbum Domini*, 46.

⁸ Pope John Paul II, Encyclical Letter *Ut unum sint* (That they all may be one), 44.

⁹ Pope Benedict XVI, *Verbum Domini*, 46.

2. ECUMENICAL TRANSLATIONS OF THE BIBLE

After The Second Vatican Council, so-called “*unity translations*” appeared in several great languages. This was spearheaded by an initiative of the Germans and the French. Working groups of biblical professors were set up and, with ecclesiastical authorisation, began their work in the second half of the 1960s. Open-minded, enthusiastic and knowledgeable biblical experts, imbued with a spirit of Christian unity, and allowing sufficient time for careful, joint work, sat down at the negotiating and translation table with the commitment of their churches. One of the highlights of this joint work is **the German-language unity translation of the Bible, the *Einheitsübersetzung***.¹⁰

After some twelve years of translation work and three years of testing, the *Einheitsübersetzung der Bibel* was published in 1980 and approved by the German Bishops’ Conference. Approximately 22 years later, the translation has been revised and brought into line with the current German language, and the latest scholarly findings have been incorporated. In 2016, a completely revised version was published – with increased attention to the original Hebrew and Greek texts for liturgical service. The Bible text is also used in school teaching, pastoral care and private education. In a peculiar way, the translation still preserves the original linguistic wording, but is also in harmony with contemporary German, making it popular not only among Catholics. As the translation includes the images in the original formulation, the language seems more biblical. However, the translators have taken care to make it clear and easy to read. The translation is used in Austria, Germany, Switzerland and throughout the German-speaking world.¹¹

Although, the name (*Einheitsübersetzung*) does not imply that it is a joint translation of the Bible by the Catholic and Lutheran churches, although Protestant theologians were involved from the beginning, but this never meant that the Luther Bible used in the Protestant church was set aside. Theologians and biblical scholars have paid attention to clarity and style. Therefore, in addition to Bible scholars, linguists, prominent writers, and specialists in church music and media worked on the translation. The footnotes provided the opportunity to present a variety of explanations and interpretations, which allowed for a wide application of the *unity translation*. In effect, the Catholic initiative for a unity translation realised one of the aims of the Reformation, which called for a return to the sources from the Vulgate.

The translation was initially carried out by the pastors of the Lutheran *Michaels Bruderschaft*, and the *Lutheran Church in Germany* (EKD) concluded an agreement in 1970 on joint work between the Roman Catholic and the Lutheran Churches, making

¹⁰ The first ecumenical translation was published by the *Katholisches Bibelwerk*, the fruit of a joint work by Catholic and Lutheran theologians between 1962 and 1980.

¹¹ See *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart 2016.

the *Einheitsübersetzung der Bibel* a great sign of ecumenism in Germany and beyond. The only sticking point was the so-called *deutero canonical/secondly canonised* books (the surviving writings of the Old Testament in Greek), but these (Tobiah, Judith, 1–2 Maccabees, Wisdom, the books of Jesus the son of Sirach and Baruch) are placed at the end of the Old Testament texts or in an appendix. A distinctive feature of the translation is that it renders the name YHWH, which is used for God almost 7000 times in the Hebrew Bible, as “the Lord”. YHWH was chosen in only 100 instances.

In 2002, the German Bishops’ Conference decided to revise the existing translation, and the *Bücher der Kirche* (Church’s Books) Office was established, which was responsible for revising the Bible and liturgical books. The revision was originally planned in conjunction with the Protestant Church, but the Lutheran Church in Germany broke up the 1970’s relationship in 2005 because the Roman Catholic Church published the text *Liturgiam authenticam* (The use of vernacular languages in editions of books of the Roman liturgy) in 2001, the Fifth Instruction on the right implementation of the Vatican II: *Provision on the Sacred Liturgy* (Article 36 of the Provision).¹² This Roman Instruction set the Latin Bible (Nova Vulgata) as the standard for liturgical use.¹³ As a result of a revision initiated by the Catholic Church, a unified translation was published in 2016: *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*.¹⁴

The French translation has had a remarkable journey, in fact as a symbol of the whole search for unity. The TOB (*Traduction Oecuménique de la Bible*) was published in 1975, the fruit of a joint effort by the Jerusalem Biblical School (École biblique de Jérusalem) and the Alliance Biblique (Alliance Biblique Française founded in 1818), as well as Catholic, Protestant and Orthodox theologians.¹⁵ The translation, which has now been revised several times, has become an important, but not exclusive, reference point for Catholic and Protestant worship services and, since 2010, for Orthodox communities. The development of scriptural exegesis over the last century has enabled the faithful of the Catholic Church to read the Bible with awareness. It was during the Second Vatican Council that the plan for an ecumenical translation of the Bible was born, which coincided with the intention to revise the translation published by the Dominicans in 1957, known as **the Jerusalem Bible** (*Bible de Jérusalem*). The resulting translations were accompanied by notes explaining the use of certain words.

The explanation thus became multi-level, and provided an opportunity to present earlier interpretations and debates that have now been overcome. The translation began with the New Testament, specifically St Paul’s letter to the Romans, which has

¹² *Liturgiam Authenticam*, 18.

¹³ *Liturgiam Authenticam* 24: *On the translation of liturgical texts into vernacular languages*.

¹⁴ See *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, 2016.

¹⁵ On the French ecumenical translation of the Bible, see: Association Œcuménique pour la Recherche Biblique, *L’aventure de la TOB. Cinquante ans de traduction œcuménique de la Bible* (2010).

been in use since St Augustine, not least during the Reformation, when Catholic and Protestant understandings were theologically and psychologically opposed. The translation of Romans was published in 1967 by the Catholic publisher *Cerf* and the Protestant *Éditions Les Bergers et les Mages*. The joint work was a great success. The complete New Testament was published in 1972 and spread very quickly in Christian communities, despite the fact that the translation by Louis Segond (1880) was decisive among Protestants and *the Jerusalem Bible*, already mentioned, was popular among Catholics.

These were followed by several more recent translations. Of course, one cannot ignore the ecumenical translation of the Old Testament, published in 1975. Here the basic text was a version of the Masoretic Canon (7th century AD), accepted by Catholics and Protestants alike. However, the Orthodox Church had reservations about this. They used in their worship the Greek translation of the Old Testament, the Septuagint, which was written in Alexandria in the 3rd century BC and, unlike the Hebrew canon, also contained other so-called deuterocanonical texts.

After the publication of the full ecumenical translation some fifteen years earlier, the second edition of the TOB has undergone a number of necessary corrections and changes, for which it has been possible to gather together the authors of the first translation.

A new edition in 2004 contains revised commentaries, especially in contrast to the earlier interpretation of the Pentateuch, which distinguished four levels of editors/composers (Yahwist, Elohist, Deuteronomist and Priestly), mainly at the initiative of the Ecumenical Association for Biblical Research (AORB). In 2003, the changes to the Pentateuch were published separately, before the 2004 edition included 'essential notes' (notes essentielles).

After the Pentateuch was corrected, a new edition was needed for two reasons. On the one hand, the Catholic and Protestant translators **were joined by Orthodox churches in an unprecedented way**, and this led to a significant surplus in the addition of the Old Testament books, for example. The orthodox liturgical uses of these additional books meant that the footnotes had to be expanded. This was especially the case **with Ezra 3–4, Maccabees 3–4, Prayer of Manasseh and Psalm 151**.

Secondly, the new edition was also important because the 2004 revision was only of the Pentateuch, and the rest of the Old Testament needed to be revised to accommodate ongoing research. This has made it possible to date some books more accurately and, thanks to more recent archaeological research, has provided a clearer historical and cultural perspective on the biblical texts.

3. SOME EXAMPLES FOR TRANSLATORS

In the case of the third edition, the translation was also based on a double requirement, the most important of which was the reader's comments, the legitimacy of which had to be judged by the translation community. **In the new translation, the word *citera* (guitar)**, previously used in Genesis 4:21, which even in Hungarian sounds anachronistic, has been replaced by the term *lyra*. To use a New Testament example, in Marc 10:23, instead of "how hard it will be", we read "how difficult" (to get the rich into the kingdom of God). For the future tense seems to have a value of judgment. Jesus offers a new way of life instead of judgment.¹⁶

An interesting development in the ecumenical translation of the New Testament was the change in the **translation of the *Ioudaioi*** ("with the Jews") in the revision of the entire Gospel of John, at the suggestion of the *Jewish-Christian Friendship Society* in France. In French, the term *Jew* has only two accepted versions: follower of the Jewish religion and descendant of Jacob. In the Greek Gospel of John, however, other variants are possible in addition to these two: the word can sometimes mean *Judeans* or the authoritative leaders of Judaism, and occasionally members of the Jerusalem priesthood. An ecumenical group was asked to render the word "Jew", which occurs 68 times in the Gospel of John, correctly in the context of the text.

It is worth choosing a scripture passage that is challenging not only in French, but also on an ecumenical level between churches. In the present case, three churches have adopted the full French translation of the Bible, which shows a specific Christian and ecumenical contribution. The chosen passage is **the confession of Peter** and the commission given by Jesus based on the Gospel of Matthew (Mt 16:16–19). When the apostle Peter confesses to Jesus that „you are the Christ, the Son of the living God” (Mt 16:16), Jesus, after identifying Peter's statement as a supernatural source, says: **“You are Peter, and on this rock I will build my church”** (Mt 16:17). There is also a further transfer of the spiritual power of the dissolving and binding, but for now we will just focus on Jesus' statement and how the ecumenical translation was able to do this.

The third edition of the *Ecumenical Bible Translation* is subtitled *“The Comprehensive Footnotes”* (Notes intégrales). This is commendably characteristic of the translation as a whole, since the translation itself cannot really be rendered, even in French, in any other way than that which can be rendered from the Greek, i.e. the text reads in fact

¹⁶ Of course, the Hungarian translation could also be subjected to scrutiny, because we know that the 1974 translation used the Bible de Jérusalem translation solutions as a basis. In a note on the use of the Hungarian translation of the Bible, we even read that “notes are not added at the bottom of the page, but at the end of each book”. This placement was intended to meet ecumenical wishes, since other Christian churches omit the notes. Cf. *Ószövetségi és újszövetségi Szentírás* (Old Testament and New Testament Scripture), 1979, 8.

in all languages: 'You are Peter and on this rock I build my church' (Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église).¹⁷ It is in the footnote that the true interpretation and ecumenical thinking appears, which helps to expand Christian unity, for, in accordance with the common enterprise of the three churches, we read of the place in question three successive interpretations, according to the churches: **the term *ecclesia*** is probably from the Hebrew word *qahal* (or *sôd* and *édah*), by which the Qumran group designated itself as an eschatological community of God's elect and signified an assembly, a congregation. The term here refers to the new community that Jesus is building, of which Peter is the foundation. This statement of Jesus corresponds to the prominent role that the New Testament says Peter played in the early days of the Church. After clarifying the word *church*, the footnote sets out the teaching of the three churches. The **Catholic** tradition refers to this text as the successors of Peter inheriting his primacy (primacy). The **Orthodox** tradition holds that the individual bishops in their own diocese, by confessing the true faith, are in the continuity (succession) of Peter and the other apostles. **Protestant** commentators on scripture, recognising Peter's special place and role in the beginnings of the Church, interpret Jesus here as referring only to the person of Peter.¹⁸

4. ECUMENICAL PERSPECTIVES IN BIBLE TRANSLATION

The convergence of the Protestant churches goes back more than a hundred years (to 1910'Edinburgh World Missionary Conference), and the Orthodox churches formally joined the World Council of Churches more than half a century ago in 1961. The Catholic Church has also made a renewed and committed effort to engage with different churches and ecclesial communities. The pursuit of unity is a priority for all parties, and important documents confirm the common cooperation.

Pope John Paul II – who visited Hungary first in 1991 – declared in 1995 that, on the Catholic side, ecumenical rapprochement is irreversible: "The Catholic Church, with Vatican II, has irrevocably committed herself to walk the path of ecumenism, listening to the word of the Spirit of God who teaches her to understand the signs of the times".¹⁹

The Bible is the starting point for ecumenical relations. This is confirmed, among other things, by the joint declaration of the German Bishops' Conference and the Lutheran Church of Germany, *Communio sanctorum*.²⁰

¹⁷ *La Bible — notes intégrales. Traduction oecuménique (TOB)*, 2135.

¹⁸ *La Bible – notes intégrales. Traduction oecuménique (TOB)*, 2135.

¹⁹ *Ut unum sint*, 3

²⁰ Bilaterale Arbeitsgruppe, *Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, 2005³, Nr. 72.

Ecumenical “unity translations” are extremely important because they pay attention not only to philological, grammatical or literary aspects, but also to the theological connections that still divide the churches today. One of these fundamental features is that for the Catholic (and Orthodox) Churches, *sacred/holy i.e. apostolic tradition* is an important factor alongside the Bible. This has been affirmed by several Councils, and most recently by the *Dominus Iesus* Declaration (2000), which identified as a ‘danger’ the tendency ‘to read and interpret Holy Scripture independently of the Church’s tradition and Magisterium.’²¹ As the defining element of the Church is the Word of God and has no authority over the Divine Revelation – as the Protestant churches maintain –, but this has profound implications for the ecclesiology of Vatican II. The council distinguished itself as a hearer of God’s word and as a subject of obedience to it in all things.

The action of the Church and of the whole Council was defined by the statement that she is “hearing the word of God with reverence and proclaiming it with faith”.²² But the Catholic Church’s obedience to God’s word opened the door to ecumenical rapprochement. The Apostleship of the Church is an ecumenical document which declares that *Catholic teaching* does not hold true what the theology of the Reformation feared and sought to avoid at all costs, namely, that the authority of Scripture is derived from the authority of the hierarchy.²³ In any case, on the Protestant side there remains the reservation that the subordination of ecclesiastical authority does not take place in the derivation of the extraordinary magisterium and infallibility of the Pope.²⁴

Despite differences of opinion, *the Bible/Holy Scripture* remain the norm of faith for the Christian churches and the common basis for dialogue. **The common reading of the Scripture and spiritual ecumenism** are an effective means of “obtaining the grace of unity, while at the same time aptly indicating that there is still a bond which unites Catholics with their separated brethren: ‘for where two or three are gathered in my name, there am I among them’ (Mt 18:20)”²⁵

SUMMARY

The ecumenical Bible translations show that no one has to give up his or her own convictions when working together, but that a translation into a mother tongue that is

²¹ Congregation for the Doctrine of the Faith, *Dominus Iesus* (2000), 4.

²² *Dei Verbum*, 1.

²³ *Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Nr. 400.

²⁴ Döring, H., *Die ekklesiale Dimension der Schriftinspiration*. and Böttigheimer, Chr., *Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis*, Herder, Freiburg 2016.

²⁵ *Unitatis redintegratio*, 8.

accepted by all – not least thanks to the positions expressed in the footnotes – can be the starting point for a growing communion between churches.

A valuable example of this is in Hungarian-language **the Bible directory of proper names**, a kind of concordance of Holy Scripture has been compiled, the use of which offers a significant opportunity to learn about the vocabulary of Christian communities.²⁶ Another significant addition is the work of **our colleague, general secretary of the Hungarian Bible Society Ottó Pecsuk on Bible translation**, which also shows that **the Holy Scripture is the source of ecumenical dialogue**.²⁷

The influence of God's Word thus reaches out to all Christians and confirms the revelation that **"the word of our God endures forever"**.²⁸

BIBLIOGRAPHY

Declaration on the relation of the Church to Non-Christian Religions *Nostra Aetate* Proclaimed by His Holiness Pope Paul VI. On October 28, 1965.

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html.

Dogmatic constitution on Divine Revelation *Dei Verbum* Solemnly promulgated by His Holiness Pope Paul VI On November 18, 1965.

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html.

Decree on Ecumenism *Unitatis Redintegratio* Promulgated by Pope Paul VI on November 21, 1964.

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html.

Post-Synodal Apostolic Exhortation *Verbum Domini* of the Holy Father Benedict XVI to the bishops, clergy, onseparated persons and the lay faithful on The Word Of God in the Life and Mission of the Church.

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html.

Pope John Paul II's Ecumenical Encyclical *Ut Unum Sint* (That They May Be One) on Commitment to Ecumenism.

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html.

²⁶ Siska, Ágota (szerk.), *Bibliai névtár. Tulajdonnevek konkordanciája hat magyar bibliafordítás alapján*, 2010.

²⁷ Pecsuk, Ottó, *Pontos, természetes, érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai*, 2020.

²⁸ Is 40,8.

Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, on the use of vernacular languages in the publication of the books of the Roman Liturgy *Liturgiam Authenticam*.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html.

Congregation for the Doctrine of the Faith, *Dominus Iesus* (2000) Declaration on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html.

Association Œcuménique pour la Recherche Biblique, *L'aventure de la TOB. Cinquante ans de traduction œcuménique de la Bible*, (dir. Gérard Billon et alii), Cerf–Bibli'O, Paris 2010.

Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn 2005.

Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Bonifatius, Paderborn 2009.

Döring, H., *Die ekklesiale Dimension der Schriftinspiration. Überlegungen zur Selbstausslegungskraft des Wortes Gottes im Anschluss an das Dokument »Communio Sanctorum«*, in *Catholica* 56/1 (2002), 1–27.

Böttigheimer, Chr., *Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis*, Herder, Freiburg 2016.

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart 2016.

La Bible – notes intégrales. Traduction œcuménique (TOB), Cerf–Bibli'O, Paris 2010.

Ószövetségi és újszövetségi Szentírás (Old Testament and New Testament Scripture), SZIT, Budapest 1979.

Siska, Ágota (szerk.), *Bibliai névtár. Tulajdonnevek konkordanciája hat magyar bibliafordítás alapján*, (Biblical directory. Concordance of proper names based on six Hungarian Bible translations) Kálvin kiadó, Budapest 2010.

Pecsuk, Ottó, *Pontos, természetes, érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai*, (Precise, natural, understandable. Theory, practice and perspectives of Bible translation) Kálvin kiadó, Budapest 2020.

KUSTÁR György

LÉLEK-EXEGÉZIS – EGY TEOLÓGIAI-LELKIGONDOZÓI EXEGETIKAI PROJEKT ELMÉLETI ALAPVETÉSE

ABSTRACT

If we think in the Gadamerian concept of the “melting of horizons”, we can conclude that understanding is an incessant project of facing the unknown from the perspective of our pre-understanding and preconceptions. This incessant openness is the foundation of accurate understanding – not in the sense of radical skepticism but in the sense of being honest with ourselves. Honesty, however, necessitates self-knowledge and self-critical attitude. To know is to be ready to change. Moreover, cognition is emotional, so the process of comprehension is inseparable from a deeper level of self-involvement. Engaging the biblical texts, from an exegetical point of view, should consist of more than an intellectual progression from the socio-economical, linguistic background to the meaning of the written. On the contrary, exegesis is not an objective but a subjective movement in which explication and application are inseparably moved by the nature of the Scripture: her text calls us into question. To be able to utilize self-reflective methods for the exegetical enterprise, we need to think through the hermeneutical presuppositions of both. How can exegetical effort be fruitful for self-understanding? And from the opposite side, how can an emotional-therapeutical attitude evade being superficial and incorrect in dealing with biblical text? This paper seeks a new hermeneutical foundation for a project that was executed in the 2022/2023 academic year in the Sárospatak Reformed Theological Academy, called “Soul-exegesis”.

VÁDBESZÉD A TÖRTÉNETI-KRITIKAI MÓDSZERREL SZEMBEN

Walter Wink azzal kezdi a *The Bible in Human Transformation* című könyvét, hogy a történeti kritikai módszer csődbe ment. Ezen nem azt érti, hogy a módszer nem képes eredményeket felmutatni, vagy nem jó szakemberek művelik. Azt jelenti, hogy tudományos metódusként a kritikai megközelítés nem kíván válaszolni az igazság kérdésre – ez adja semlegességét –, ugyanakkor éppen emiatt a szöveg jelentésére irányuló kérdés (az applikáció) háttérbe szorul, „mivel ezt csak részvétel révén lehet megválaszolni, azaz megélt feleletként”.¹ Ez azt jelenti, hogy az önmagát objektívnek tartó metódus való-

¹ Walter Wink, *The Bible in Human Transformation*, Fortress, Mineapolis, 1973, 2.

jában csak a tények feltárásának bizonyos szintjéig képes eljuttatni, azonban az életvalóság sok kérdéséhez egyszerűen nem fér hozzá. Természetesen a megértésnek ez a módja a szövegek vizsgálatának komoly tudományos apparátusát dolgozta ki, ugyanakkor nem árt észben tartani, amit Wink megfogalmaz: az akadémián művelt bibliai tudományosság eredménye egy képzett képtelenség arra, hogy megértse „az aktuális embert és hétköznapi életét”.² A hamis szubjektivizmus elleni védekezése, a propagandisztikus belemagyarázással és a szövegre vetített önértelmezésekkel vívott harc éppen a másik másikként meghallását lehetetleníti el. Konkrétabban Wink azt hiányolja, hogy a teológia nem épít be saját rendszerébe olyan elemeket, „mint a szexualitás, családi kapcsolatok, emberi fejlődépszichológiai összefüggések, és így redukcionista marad”.³ Az objektivitás távolságot szül – ezzel pedig elkerüli a valódi találkozást.

Ehhez hasonlóan Ulrich Körtner hívja fel arra a figyelmet, hogy a történeti rekonstrukció önmagában inkább eltávolít a jelentől, mintsem összekötne azzal. Franz Overbeck kritikai munkásságán keresztül mutatja be azt a folyamatot, melyet a maga módján Wink is feltár: Körtner szerint a szekularizáció valójában arra hívja fel a figyelmet, hogy az elsődleges feladat a „megértésben rejlő bűn felismerése”. Ezen azt érti, hogy naivítás azt gondolnunk: automatikusan értjük a bibliai szövegeket, mintha az olvasás során átugorhatnánk évezredek, és jelen lehetnénk a szöveggel abban a valóságban, amelyet az megrajzol. Tehát elengedhetetlen az „első naivítás” (Paul Ricoeur) elhagyása, valamint annak a távolságnak az észlelése és komolyan vétele, mely elválaszt a biblia szövegétől. Az első lépés az értetlenség hermeneutikája – azaz a nem értésünk felismerése. Winkkel együtt azt állítja, éppen a történeti-kritikai módszernek köszönhető ez a fajta „szekularizáció”: mivel a módszer csak azt képes feltárni, milyen mértékű a szöveg és a saját életvalóságom közti különbség, ez az eltávolodás szüli a szöveggel szembeni értetlenséget.⁴ Overbeck kritikáját hangsúlyozza, mely szerint az újszövetségi kánonnal a „keresztyén ősirodalom halotti bizonyítványát” tartjuk a kezünkben. Ennek oka a megértés megszűnése – ugyanis nem mi vagyunk az újszövetségi szövegek elsődleges címzettjei. Az iratok, miközben szerzőiktől autonómiára tettek szert, egy kor relikviái maradtak, megcsontosodva eredeti közegükben, melytől minden olvasógeneráció csak egyre távolabb áll – így nem marad más, mint a megértés helyett a magyarázat, az értelem felfedezése helyett az értelemtulajdonítás. Ez pedig Overbeck szerint valójában allegorikus: egy fiktív szöveg jön létre a bibliai szövegek mögött, melyek az egyház által elfogadott képzeteket és ideákat tükrözik.⁵

² Uo., 5.

³ Uo., 2.

⁴ Ulrich H. J. Körtner: Az ihletett olvasó, A bibliai hermeneutika fő aspektusai, Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1999, 52. vö. Wink, i.m., 31.

⁵ Körtner, i.m., 46.

Ugyanakkor ez a negatív vélemény nem jelenti szükségképpen a megértés végét. Körtner Paul Ricoeur idézi, aki szerint az elidegenedés éppen a megértés feltételévé válik. A feladat a szöveg megértésén keresztül „önmagunk megértése a szöveg előtt.” Ricoeur valóban ezt állítja: az én megértése nem önmagunk rákényszerítése a szövegre, hanem kinyílás a szöveg előtt, hogy egy kibővült Ént (Selbst) nyerjünk, egy egzisztencia-képet valóban elsajátított megfelelőjeként annak a világképnek, amit az adott szöveg vázol fel. Ezzel visszanyerhető az a dimenzió, mely a történeti-kritikai módszer alkalmazása közben elvész: a tapasztalat dimenziója. A „második naivitásba” lépés azonban már nem valósítható meg a tudomány megkerülésével. A megértés kudarcának romjain kell újjáépíteni a kiküzdött új megértést. Ez a megértés ugyanakkor személyes megértés – *phronesis*, azaz olyan bölcsesség, mely a szöveggel való találkozásból születő önújraértékelést jelenti.⁶

Körtnerrel és Winkkel egyetértésben a keresztyén exegeta, Eugene Drewermann, aki a pszichológiai módszer meghonosodását sürgeti a teológiában, szintén azt jegyzi meg, hogy „az életforma és valóságfelfogás bármilyen egyoldalú és megmerevedett leszűkítése valójában *bűn* annak legmélyebb értelmében; a félelem merénylete a szellem szabadsága ellen és az emberi szív nagyságával szemben, minden vallás létének tagadása”.⁷ A történeti módszert, melyet alapvetően ateistának bélyegez, az alapján kritizálja, hogy az nem képes a gyökerekig visszanyúlni. Mindeközben valójában a szöveggel való találkozásban inkább „mélyfúrásra” lenne szükség, hogy ahhoz az éltető vízhez találjunk vissza, mely ott húzódik a mélyrétegekben, és melyből a vallás a kezdeteitől táplálkozott. Ez a mélyréteg azonban nem a kifejezések, hanem a képek és szimbólumok nyelve. A probléma éppen az, hogy „a szavak fontosabbak lettek, mint a képek, a cselekedetek, mint az érzések, a hagyomány irodalmi formája, mint a megélés és tapasztalat, melyből a forma ered”.⁸

MÉGIS TÖRTÉNETI KRITIKAI MÓDSZER

Ugyanakkor a történeti-kritikai módszer minden fel- és elismert korlátja ellenére mégis elengedhetetlen. Drewermann kritikája túlzó, mivel nem veszi figyelembe, hogy a szöveggel való találkozás során sokrétű jelentésregiszterrel dolgozunk. A kortörténeti, vallástörténeti, szociológiai, antropológiai meglátások beépítése az értelmezésbe, nem beszélve a szöveg nyelvi elemzéséről, elengedhetetlen lépések annak érdekében, hogy a Ricoeur által emlegetett „első naivitást” elkerüljük. Éppen Ricoeur számára elengedhetetlen a „kritikus” szakasz a megértésben, mely nem pusztán az olvasás folyamatában

⁶ pl. Paul Ricoeur: *Oneself as Another*, (trans. Kathleen Blamey), University of Chicago Press, Chicago, 1992, 240–296.

⁷ Eugene Drewermann: *Tiefenpsychologie und Exegese*, Band I, Traum, Mythos, Sage und Legende, Walter Verlag, Zürich/Düsseldorf, 2001⁶, 12.

⁸ Uo., 16.

felismert naiv ideológiai hozzáállást teszi kétkedés tárgyává, hanem azt az ideológiát is, mely megértési alternatívát kínál fel. A 60-as, 70-es években születő írásaiban a marxizmus, freudizmus és strukturalizmus alapfeltevéseit egyaránt górcső alá veszi: az első kettő olyan olvasásmód, mely a „naiv”, hétköznapi megértés mögöttes mozgatórugóinak feltárása révén igyekszik megtalálni a „mélyben rejlő” valódi meghatározókat. A freudi analitika a tudatalatti működésébe, a marxizmus pedig a gazdasági termelés alapjába helyezi vissza ezt a megértést meghatározó okot. Azonban Ricoeur szerint mindkét módszer „naiv” marad abban az értelemben, hogy nem vesz tudomást önmaga dogmatikusságáról vagy arról, hogy ontológiai státuszt követel magának, azaz minden tudati működés vagy minden kulturális berendezkedés alapjának a saját teóriája által felfedezett meghatározókat tartja.⁹

Ezek alapján kell kimondani azt, hogy a történeti módszerre igenis szükség van. A szöveg ugyanis sosem szólal meg ártatlanul. Egyfelől kulturális és hagyománytörténeti folyamatban állunk, melyek a mindenkori értelmezéshez tapadnak.¹⁰ A megértés már eleve viszonyulás, azonban a megértés sosem pusztán a megértettel való olyan találkozás, mely során a tudatra mint „tiszta lapra” íródnak az új információk. A 20. század eleji hermeneutikai felismerések felől megfogalmazva az itt felmerülő dilemmát: valójában a kérdés és a válasz megtalálása sosem lineáris folyamat. A hermeneutikai körözés már eleve az előzetes megértés struktúrájából fakadó kérdésekkel és az arra adott, a megismerés során módosult világnézet eredményező válaszokkal zajlik.¹¹ Illúzió azt gondolni, hogy a szöveggel való találkozás valamiféle „tiszta megértést” eredményezhet: eleve előfeltevésekkel terhes, ráadásul a megértett csak annyiban válik a miénk, amennyiben képes a saját világunkhoz kapcsolódni. Ahogy azt Hans Georg Gadamer híres tézisében megfogalmazza: a horizontok fúziójára van lehetőség, azaz a megismert más és a saját világom találkozásán keresztül egy megújuló elsajátításra – mely sosem tökéletesen új, mivel az eddigi ismereteimhez kapcsolódik vagy azt vonja kérdőre, ugyanakkor sosem tökéletesen ismeretlen, mivel a teljesen új tudást nem lennénk képesek elsajátítani.¹² Ez a körözés azonban abból a szempontból is érdekes, hogy a megismerés tárgyára irányuló kérdés már eleve a kérdezettel kapcsolatos előzetes elvárásból

⁹ Erről ld. Búzasi Áron tanulmányát: Paul Ricoeur and the Idea of Second Naivety, in *Études Ricoeuriennes* 13, 2022/2, 39–58.

¹⁰ Erre a teológusok közül Ulrich Luz hívja fel a figyelmet – és ebben Hans Georg Gadamer „hatástörténet”-koncepciójához kapcsolódik. Luz, Ulrich (1994). *Evangélium és hatástörténet*. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben. Hermeneutikai Kutatóközpont.

¹¹ Martin Heidegger: *Lét és idő*, Gondolat, Bp., 1989, 32.§. 295–296.

¹² A gadameri struktúrában ez a gondolatmenet a „horizont”-ra vonatkozó fejtegetésben bomlik ki: a horizont látókör, mely a lehetséges tapasztalások körét is jelenti egyben. A horizont az az értelemgyüttes, álláspont, mely az idegent idegenként, a hasonlót hasonlóként engedi láttatni. Horizont nélkül tehát nincs tapasztalat – ez a struktúra pedig a megismerés folyamatát is meghatározza. Hans Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Osiris, Bp., 2003, 338–343.

indul.¹³ Ezt a felismerést az exegézisre fordítva azt mondhatjuk, hogy a lényegi kérdés, milyen céllal közeledünk a szöveghez. A cél sosem pusztán a szöveg eredeti szituációjának felderítése – hanem a megértés. Megérteni ugyanakkor sosem valamiféle kognitív ismerethalmaz elsajátítását jelenti, hanem megérteni olyan *megérkezés*, mely révén az, amivel a megismerésben találkoztam, mélyen meghatározóvá válik, belsőleg érint, az egész egzisztenciámat igénybe veszi és meg is változtat.¹⁴ Ehhez azonban arra van szükség, hogy a befogadó világához közel kerüljön a szöveg, azaz közel kell engednie a megértésre várót. Nyilván a gadameri fordulat éppen azt teszi világossá, hogy a szöveggel nem akkor találkozunk, amikor olvassuk. A szöveg megértésemet ugyanis megint valamiféle előzetes ismeret mozgatja. Tehát a megismerés korrekció – a saját elképzeléseim, várározásom megkérdésezése önmagáról az újjal való találkozás fényében. Megint egyszerűbben megfogalmazva: a megértés a befogadó felől kell induljon, és hozzá kell megérkezzen. A kérdésnek egészen őszintének és nyitottnak kell lennie, melyben a saját korábbi megértésünket is hajlandóak vagyunk kockára tenni. Ha ez nem történik meg, nem jöhet létre valódi megismerés.

Mindez azt jelenti, hogy a bibliai textusokkal kapcsolatos előzetes megértés kritikus felülvizsgálatra szorul. A szöveg eredeti lehetséges kontextusának vizsgálata, bár sok esetben valóban nem szolgál egyértelmű eredményekkel, mégis segíthet annak a csapdának az elkerülésében is, hogy saját előítéleteinket és előzetes megértésünket kényszerítsük a szövegre. A szöveg saját léthelyzetünktől mért távolsága fel kell bukkanjon, hogy aztán a megértésben felfedezhessük a közöset is. A megértés útja tehát egyfajta eltávolodva-közelítés, saját magunk és módszerünk hiányosságainak alázatos tudomásul vételével együtt. Ugyanakkor a kritikus felülvizsgálat alapelveit is a gyanú hermeneutikájával kell kezelni. A James D. G. Dunn és Edward P. Sanders nevével fémjelzett New Perspective például élesen világított rá a bibliatudomány évszázados előfeltevésére, mely a páli szövegek kegyelemtanát és törvényről alkotott elképzelését a lutheri szemüvegen keresztül olvasta, így sok esetben a szövegben felbukkanó teológiai kérdések félreértelmezéséhez és a zsidóság leértékeléséhez vezetett.¹⁵

Másfelől mivel maga a kontextusba helyezés sem teljesen objektív, a megszülető korrektív megértés már valamilyen személyes elemet és felismerést is magával hoz(hat). Ez a személyes abból a felismerésből is ered, miszerint a szentírási szöveg *hosszánk* és nem

¹³ Ez Heidegger fogalmával a „felvázolás” (Entwurf), a gadameri rendszerben az elváráshorizont, mely révén a megértés valamiféle előzetes váradalommal érkezik a megismerés tárgyához. Ennek az összetett problémakörnek az ismertetésébe nem vállalkozom, csak utalok Fehér M. István ezzel kapcsolatos tanulmányára: Fehér M. István: Az előítéletek mint a megértés feltételei, Magyar Filozófiai Szemle 61, 2017/1, 9–28.

¹⁴ Az Új hermeneutika iránya a protestáns teológián belül éppen a heideggeri és gadameri nyelvfilozófiai felismerésből dolgozik, és a szöveg performatív funkciójára helyezi a hangsúlyt, a szöveg hatóerejére, mely az egzisztencia mélyéig ér, és a vele való találkozás átalakít; ld. pl. Gerhard Ebeling: Wort und Glaube, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1960.

¹⁵ Edward P. Sanders, Jesus and Judaism, Fortress, Minneapolis, 1985, 3.

pusztán *rólunk* (vagy a múlt századok embereinek tapasztalatairól) szól. A *rólunk* megragadása a történeti módszer feladata – annak a felismerése, hogy a szövegben rejlő mintázat mennyiben idegen és mennyiben ismerős. A *hozzánk* dimenziójához a szövegben mélyebbre kell hatolni vagy legalábbis más kérdéseket kell megfogalmazni: az azonban, hogy milyen kérdések relevánsak a szöveggel való párbeszédben, nem félretehető dilemma. Ennek tisztázásában is segíthet a történeti kutatás – ahogyan az Isidor Baumgartner *Pasztorálpszichológiájában* példaértékű módon megélienik.

Baumgartner arra vállalkozik, hogy az emmausi tanítványok történetében megbújó alap gondolatokat felfedje. Ehhez a történeti módszer eszköztárát használja. A szigorú kérdezés révén feltárja, hogy a szöveg műfajilag „újrafelismerés-történet”; az eucharisztikus étkezés, mely a szöveg központi eleme, istentiszteleti etiológia; a szöveg célja egy hamis krisztológia korrekciója; ugyanakkor egyházi katechézis is, azaz bekapcsol a gyülekezet közösségébe.¹⁶ Láthatóan már meghatározott szempontok alapján zajlik a szövegre irányulás: a szerző számára az a kérdés, mi hasznosítható ebből egy kísérőilellegigondozói kapcsolatban. Egyúttal az exegetikai munkával kapcsolatos kételyei is világossá válnak:

És mi van a „vaksággal”, a „szomorúsággal”, a megcsalatottsággal és reményvesztettséggel, amelyek elfogják a tanítványokat, és amelyektől végül csodálatos módon megszabadítva érezték magukat? Hogy mesélik el és érzik át azt az érzelmi folyamatot (utat), mely velük történt? Hol van annak az élménye, hogy szívük lángolni kezdett, amikor az Úr magyarázta az Írásokat? Mi van azzal az aggodalommal, melyet a tanítványok kérdésében sejtünk: vajon bejön-e és ottmarad-e az étkezésre? A modern értelmezésekben mindezekből semmit sem találunk.¹⁷

Az idézett kritika a kérdésszín megváltozását is bejelenti: a szöveg *megtapasztalásának* igényét fogalmazza meg. Nem számol le azonban a történeti vizsgálat eredményeivel, és nem dobja félre a történeti módszert mint hasznavehetetlent. Sőt elemzése az új kérdés felől visszatér a kritikai eredményekhez. Ezt követően a szöveget a meghatározó motívumokról kérdezi, és arra jut, hogy üzenete négy motívumban foglalható össze: Jézus tanítványok mellé szegődésének mozzanata a *koinónia* motívuma, a kísérésük a *diakónia*, az Ige magyarázása a *martyria*, a velük étkezés pedig a *leiturgia* motívuma. Mindebben jelen van a magyarázatok hozadéka: a koinónia a történeti Jézus szegényekhez fordulásának megisméltődését jelenti, amely által személyének újrafelismeréshez vezet. A diakónia a krisztológiai tapasztalat gyakorlati dimenziója: az Immanuel megélése; a martyria, vagy tanítás a vigasztalás szerepét tölti be, miközben empirikus-tisztázó szerepe is van; a koinónia pedig az egyház közösségének megéléséhez vezet kö-

¹⁶ Isidor Baumgartner: *Pasztorálpszichológia, Párbeszéd Alapítvány, Bp., 2021, 118–125.*

¹⁷ Uo., 128.

zel – ahogyan a szöveg eredeti szándéka szerint is egyházi katechézis a Krisztussal való közösség megéléséről.¹⁸ A textus tehát úgy tárul fel, hogy egyfelől a hagyománytörténeti, irodalomkritikai, kor- és vallástörténeti ismereteket bevonjuk az értelmezésbe, ugyanakkor magát az eredményt is vizsgálat tárgyává tesszük: vajon mit képes adni a „keresztyén életgyakorlat” számára. Az ebből a kérdésből fakadó értelmezés más kiindulópontból újra kérdőre vonja a szöveget, annak személyesebb dimenziójába vonva bele, mely egy belső út térképét vázolja fel, és így rokon saját élettapasztalatunkkal.

Tehát összegzésként kimondható, hogy kettős utat kell járni: a szöveg sem mondhat bármit, ahogy a szöveghez tapadó egyházi tradíció sem hordozhatja a végső igazságot. A kritikai stádium a szöveg megértésének fontos stációja, azonban a kritika sem maradhat kritika nélkül. Wink és mások elemzésének hozadéka éppen az, ha azt alaposan végzik, magának a kritikai hozzáállásnak az előfeltevéseit segítenek felszínre hozni, a hiányosságait világossá tenni, és alternatív megközelítéseket mozgósítani. Mindezt pedig a legmélyebb bevonódottság és az átformáló megértésre vonatkozó igény alapján.

ÉRZÉSEK ÉS TAPASZTALATOK

A fentebbi historikus metódussal kapcsolatban megfogalmazott kritikus gondolatmenet egyébként egybecseng a megoldás-fókuszú terápia és coaching, a logoterápia, de a személyközpontú terápia elveivel is. Egyfelől a pszichoanalízissel kapcsolatos alapállás rímél a történeti-kritikai módszerrel szemben megfogalmazott kételyekre. „[I]dejátmúlt az a modell, mely szerint az egyes érthető okok meghatározott betegségtünetekhez vezetnek, és azok megszüntetése nélkül a tünetet sem lehet megszüntetni”.¹⁹ Ahogyan a tudományos elemzés nem garancia a szöveg sokarcúságának megértésére, úgy az ok-okozati „tudományos” analízis nem garancia az élet komplexitásában álló páciens problémáinak kezelésére. Carl Rogers az értékelő-távolságtartó magatartást kritizálva éppen azt állítja, hogy az odafigyelő hallgatásban, az egész egzisztenciával való jelenlétben születik meg a valódi találkozás. Ugyanakkor az odahallgatás éppen azzal a kockázattal jár, hogy a másakra figyelésben megváltozunk. Tehát a másikkal való találkozásban elsősorban bátorságra van szükség, nem pedig objektivitásra.²⁰

A személyközpontú terápiaiban a *jelen* helyzet, a terapeutával való aktuális kapcsolat a meghatározó – nem a múlt felfejtése vagy értelmezése, hanem a találkozás során megtapasztalható bizalom és elfogadottság teremti meg a gyógyulás és változás lehe-

¹⁸ Uo., 129–130.

¹⁹ E. Lukás: A logoterápia tankönyve. Emberkép és módszerek. Agapé Kiadó, Kiskundorozsma, 2011, 107.

²⁰ Carl Rogers, On Becoming a Person – A Therapist’s View od Psychotherapy, Houghton – Mifflin, 1961, 333.

tőségét.²¹ Ezen felül a terápia fejlődése további elemekre hívja fel a figyelmet: nem értelmez, nem ad válaszokat, nem direktív, hanem a tükrözés módszerével az érzelmek szintjéhez közelít, sőt a „testi érzéklek”-hez (*bodily felt senses* – E. T. Gendlin), melyek az intellektuális-konceptuális gondolkodással karöltve teremtik meg a növekedés és önaktualizálás lehetőségét.²²

Ezek a megfontolások ki kell hassanak a szöveggel való foglalkozásra is. A ricoeuri önértés a szöveg előtt valójában hasonló alapfeltevésből indul ki: rendelkezünk azokkal a képességekkel, melyek képessé tesznek a megértésre, a változásra. Ugyanakkor míg a személyközpontú terápiában a kliensnek van meghatározó szerepe, addig a ricoeuri rendszerben a szöveg világa rendelkezik átalakító erővel – pontosabban a szöveggel való *találkozás* okozza a változást.²³

A bibliai szövegek pszichológiai olvasata éppen ebből a kiindulópontból indulva próbálja a tapasztalati dimenziót láttatni. Wink érdekes példát hoz a paralitikus gyógyításának története kapcsán. Az elemző és szöveg mögötti realitást feltáró exegetikai módszerek után, melynek célja, hogy a szöveg intencióját a lehető legpontosabban meghatározza, egyre személyesebb és pszichológiai jellegű kérdések kerülnek előtérbe. Világossá teszi, hogy a történeti elemzés elvégzése során „nem mindig szükséges [az irodalmi problémák] megoldása, hogy tovább haladhassunk. Lehetséges, hogy a kritikai bevezetéssel nagyon sokat nem is kell foglalkoznunk. Minden perikópában a szöveg problémája és nem a kritikai módszer kell meghatározza azt a módot, ahogyan a technikákat alkalmazzuk”.²⁴ Az egyébként egy szemináriumi foglalkozás keretében megvalósuló szövegfeldolgozás, melyet Wink bemutat, egy idő után valóban olyan kérdésekkel kezd foglalkozni, mint például: Milyen szándékkal viszi a négy barát a bénát Jézushoz? Mit „lát” Jézus, amit aztán „hitként” definiál? A béna attitűdjével kapcsolatban milyen szövegbeli bizonyítékok vannak? Miért beszél Jézus megbocsátásról? Hogyan hallgatják az írástudók mindezt? Mit ért azon Jézus, hogy „melyik könnyebb”? Ki az Emberfia? Ezt követően pedig még személyesebb kérdések jönnek: Mi benned a megbénult? Mi benned a farizeus? Miért nem akarja a farizeus, hogy gyógyulás történjen (akár benned is)?²⁵ A kérdések köre azt mutatja, hogy ez a módszer a szöveg intenciójának meghatározása felől indul és fokozatosan mélyíti a megértést azáltal, hogy a szöveg belső problémáján keresztül halad a személyesig. Ezen keresztül pedig felold-

²¹ E. Gillon: *Person-Centered Counselling Psychology – An Introduction*, Sage, London, 2007, 12.

²² Bohart, Arthur C.: *The actualizing Person*, in Mick Cooper et al. (Eds): *The Handbook of Person-Centered Psychotherapy & Counselling*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, 84–101, itt 91.

²³ Tegyük hozzá, a személyközpontú terápiában a segítő szerepe nem kicsinyíthető – tükröként fontos a felelőssége; a szöveg és olvasócentrikus hermeneutikák esetében azonban a szövegnek konstruktívabb szerepe van a megértésben, mert ott kölcsönös idomulásról van szó: a szöveg személyesen nyílik meg, ugyanakkor a megértés korrekcióját is végzi, mert nem pusztán tükröz, hanem teremt.

²⁴ Wink, i.m., 42.

²⁵ Uo., 43–45.

hatóvá válik az exegézis és a történeti rekonstrukció – és tegyük hozzá, a pszichológiai megközelítés – egyoldalúsága miatti szakadék a jelen és a múlt közt.

PSZICHOLÓGIA ÉS TEOLÓGIA TALÁLKOZÁSA

A pszichológia és a teológia találkozása persze nem problémamentes, és ennek a kérdéskörnek a tárgyalása saját projektem elméleti alapvetésének szempontjából is jelentőséggel bír. A rogersi terápia ugyanis abból indul ki, hogy az emberben megvan az önkitaljesítéshez szükséges potenciál, mely a megfelelő körülmények közt kibontakozhat. Ugyanakkor a belső, optimális kibontakozáshoz nélkülözhetetlen és minden emberben meglévő képességek nem jelentik az ember alapvető jóságát. A személyközpontú terápia nem a morális értelemben vett jóságot állítja, hanem az erre való *képességet* feltételezi. „Rogers számára a kulcs, hogyan bánunk az emberekkel. Ha alapvetően pozitívan, tisztelettel és empatikusan viszonyulunk hozzájuk (mint a pszichoterápiában), Rogers azt figyelte meg, hogy az egyének pozitív és pro-szociális irányba fejlődtek”.²⁶ Nyilván ez azt jelenti, hogy az embereket nem kell a jóra programozni, hanem automatikusan a jó irányba fejlődnek, ha a támogató környezet adott a számukra. Bohart és Tallmann azt mutatták ki, hogy az empirikus vizsgálatok, melyek az ember öngyógyító képességét igazolják, hozzájárulnak a személyközpontú terápia alapfeltevésének igazolásához, mely szerint a terápia éppen a kliens öngyógyító képessége miatt működőképes.²⁷ Ezt Mearns és Thorne „a szervezet értékelő folyamata megbízhatóságának” nevezi, amit fel kell fedezni, és megtanulni ráhagyatkozni. A ráhagyatkozás azt eredményezi, hogy a kliensek a saját felismeréseik és vágyaik alapján hoznak döntéseket, és ezzel az önkitaljesedés felé lépnek tovább.²⁸

Érdemes a hangsúlyt nem az erkölcsi oldalra helyezni, hanem a *potenciálra* – arra a készségre, hogy a klienssel való kapcsolatban a kliens saját erőforrásai mozgósulnak, és az illető képessé válik a megújulásra. Ez talán gyanúsna hat a protestáns teológia felől, mely az ember bűnösségét és a jó cselekvésére való képtelenségét hajlamos hangsúlyozni, azonban, ha ennek mentén akarnánk a rogersi rendszerrel vitatkozni, a probléma egy vagy-vagy dichotómiába kényszerítené a párbeszédet, és az el is halna. Vagy azt kellene állítanunk, hogy alapvetően jók, vagy hogy alapvetően rosszak vagyunk. Be kell látni, hogy bármelyik állítás olyan ontológiai tézis, melyről nem lehet vitatkozni – de nem is érdemes.

²⁶ Bohart, i.m., 94.

²⁷ Uo., 95.

²⁸ Mearns, Dave & Thorne, Michael B.: A személyközpontú pszichoterápia és tanácsadás a gyakorlatban. Oriold és Társai, Bp., 2011, 12–13. Tegyük hozzá, hogy mivel ez az antropológiai oldala a klasszikus rogersi elméletnek kidolgozatlan, nem tudjuk meg, hogy az ember önmagától hová tart. Ennek oka éppen a rogersi módszer jelen-fókusza.

Ennél árnyaltabb antropológiai megközelítésre van szükség, mely nem szorít erkölcsi kategóriákba, és nem a morális állapot felől értékeli a szubjektumot, hanem tudomásul veszi, hogy az egyén a létezéséhez *adottságokkal* rendelkezik, melyek képessé teszik az élésre és túlélésre, de nem pusztán erre, hanem a minőségi életre is. Rogers szavaival még egyszer: „Az alapvető feltevés az, hogy amennyiben a terapeuta képes egy mozgósító, növekedést eredményező pszichológiai klímát teremteni, a személy maga tud elmozdulni a komolyabb önmegértés felé, a jelentősebb viselkedést megváltoztató választások, vagy az önmagáról kialakított kép megváltozása felé”.²⁹ Ebben fontos szerepe van a kongruenciának, azaz az önmagunkkal való azonosságnak – ebben a szemléletben ugyanis a distressz kiváltója éppen ennek az önazonosságnak az elvesztése, sérülése.

Mindez egyfelől nem jelenti azt, hogy a személyközpontú terápia elfogadása, az együttérzés értékmentes lenne vagy bármit igenelne. Sokkal inkább olyan nem-ítélkező mellállásról van szó, mely nem függeszti fel az erkölcsi normákat. Az elítélendő tettekkel való egyet nem értés része a lelkipogondozó világának, azonban nem valamiféle megjavító szándékú penitencia kirovása a célja, hanem a megoldás felé segítség, melyet a kliens maga fedez fel. Másfelől semmi sem zárja ki azt, hogy a terápiás folyamatban jelen legyen az isteni szeretet, mely éppen abban mutatkozhat meg, hogy erősíti, kiszélesíti és sok esetben korrigálja az együttérzés és odahallgatás minőségét. Tehát a személyiség-központú kísérés ismeri a hiba, a rossz, a tévedés fogalmát.

Az alapfogalmak körül is sok homályosság vagy félreértés mutatkozik. Isidor Baumgartner sommás megjegyzése és kritikája nagyon is félrevezető lehet: „A személyközpontú terápia minden további nélkül a lelki életre is rávetíti azt az amerikai álmot, hogy aki akarja, megcsinálhatja a szerencséjét”.³⁰ Erről azonban szó sincsen. Ahogyan Arthur C. Bohart megfogalmazza:

... a rogersi elméletben valaki potenciálját aktualizálni nem azt jelenti, hogy az illető nagyon sikeressé, kiemelkedően kreatív, a másik nem számára különösen vonzóvá, gazdaggá, tökéletesen magabiztossá stb. válik. Amennyiben a „potenciál kibontakoztatása” fogalomnak relevanciája van, azt fejezi ki, hogy valaki arra használja a képességeit, hogy optimális módon tanuljon és oldja meg a problémáit. Azt jelenti, hogy arra használja a lehetőségeit, hogy *az adott pillanatban* megoldjon problémákat és növekedjen.³¹

Tehát itt szó sincs az ember eredendő jóságáról – arról viszont igen, hogy vannak képességeink, adottságaink, melyek segítik az ember pozitív adaptációt, a belső növekedést. Az érzésekre ráhagyatkozás sem jelenti feltétlenül azt, hogy ezek az érzések jók.

²⁹ Rogers, Carl R.: The basic Conditions of the Facilitative Therapeutic Relationship (1964), in Mick Cooper et al. (Eds): The Handbook of Person-Centered Psychotherapy & Counselling, Palgrave Macmillan, New York, 2013, 24–28, itt 25.

³⁰ Baumgartner, i.m., 93.

³¹ Bohart, i.m., 93.

Arról beszél ez az elv, hogy a személyben fontos felismerni olyan érzéseket és dilemmákat is, melyeket lehasítanánk, félretennénk vagy önmagunk számára is letagadnánk. Az egységesség azt jelenti, hogy ezeket az érzéseket és a hozzájuk kapcsolódó tapasztalatokat is integrálni tudjuk, azaz pozitív és kreatív módon elfogadjuk és együtt tudunk létezni ezekkel. Ez pedig megint nem implicálja azt, hogy valamiféle „tökéletesség” irányába mozdulnánk el, hanem pusztán annyit, hogy egészséges módon együtt tudunk létezni saját tapasztalatainkkal és érzéseinkkel.³²

ÉN ÉS TE

Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a terápiás folyamatban a lelkigondozóra/terapeutára legalább akkora figyelem irányul, mint a kliensre, hiszen sok esetben az ő saját elakadási akadályozzák a valódi megértést és elfogadást. „A személyközpontú tanácsadó, aki elutasítja vagy bünteti önmagát, aki nem tud önmaga felé együttérző megértést gyakorolni, abba a veszélybe kerül, hogy egy abszurd színjátékot játszik el, amit hamarosan megérez a legtöbb kliens, de különösen azok, akik leginkább szövet-

³² Mindez rendkívül fontos abban a projektben, melyet megvalósítottam. A 2022/23. tanév első félévének szabadon választható szemináriuma keretében a szövegelemzés egzisztenciális útját választottam. Ugyanis az volt a tapasztalatom a korábbi exegetikai kurzusaimmal kapcsolatban, hogy a teológus hallgatók – és tanárok is – eltagadnak bizonyos érzéseket, mint amik „nem megengedhetőek.” Emellett erős az intellektualizációra való hajlam, illetve a klisés, tanult vagy hozott válaszok gyorskötőként alkalmazása bizonyos problémák kezelésére, legyenek azok teológiai dilemmák vagy személyes tapasztalatok értelmezései. Konkrétan a projekt során például a félelemmel, a haraggal és az agresszióval való szembesülés bizonyult az egyik legnehezebb feladatnak. A *Hívás és konfliktus* című óra keretében egy feladatot kellett végrehajtaniuk a hallgatóknak. Ezt a munkatársam, a közös óra-vezetés első felében hozta az alkalomra.

BA: – Gondolják végig a napjukat. Álljanak párba, és kezdjék el egyszerre mondani. Milyen érzés? (2 perc után megállítja a játékot.)

– Most pedig csak az egyikük beszél, míg a másik a földet nézi közben. Mi történik?

A válaszokból kiderült, hogy a kontaktusban mindez bosszantó, frusztráló volt, az, hogy a szembenálló nem tartja a szemkontaktust, kibillentette és frusztrálta őket, ami haragot gerjesztett, ez azonban nem lett kimondva. Az önérvényesítés stratégiájában pedig alapvetően két jellemző viselkedés volt: az egyik, hogy szeretett volna a másikra koncentrálni, ekkor elakadt, vagy miközben a sajátját mondta, kikapcsolt és már nem hallotta a másikat. Ez véleményem szerint összefügg a feszültség és agressziókezelési stratégiájukkal – ebben azonban a párbeszédkészség eltűnése és az extrém önfeladó vagy önérvényesítő mechanizmus jelent meg. Nyilván elcsúszott egy gyakorlatból ilyen következtetést levonni, azonban a kurzus során kialakult párbeszéd ezt a gyanút erősítette meg.

A szövegész (2Kor 10,1–11) órai feldolgozásának első lépése során a szakaszunk a második felét olvastam fel, és arra kértem őket, hogy reflektáljanak közben saját belső érzéseikre. Csak a reflexió második és harmadik körében kerültek elő az olyan érzések, mint a harag, félelem, kiszolgáltatottság. Az első kör kognitív és témákra fókuszáló intellektuális megjegyzéseket tartalmazott, míg egy diák fel nem vállalta a benne lévő érzéseket. A csoport belső feszültsége látható módon emelkedett – én magam is éreztem a kényszerét egy gyors tehermentesítő kommentnek, melyet szerencsére sikerült elkerülni, és a mélyebb megoldás felé terelni a beszélgetést.

tek”.³³ A terápiás kapcsolat ugyanis abban a Martin Buberhez visszavezethető gondolatban nyeri el az értelmét, hogy az ember nem pusztán individuum, mely fejlődni képes, hanem közösségi lény, aki a másikkal való találkozásban születik meg mint személy.³⁴ Peter Schmid szavaival az ember nem pusztán dialógusban van, hanem önmaga is dialógus.³⁵ Az Istennel való kapcsolat dimenziója tehát nem oda koncentrálnodik, hogy az ember individuumként hogyan van (jó-e vagy rossz), hanem hogy a Másikkal való találkozásban tud-e autentikus lenni, fel tudja-e ismerni önmagát, és tud-e ebben a kapcsolatban úgy létezni, hogy a másikat (és ezzel együtt önmagát) személyként komolyan veszi.

Ez a terapeutára és a kliensre egyaránt vonatkozik, de nem ontológiai szinten, mivel nem létállapotokra kérdez rá, hanem gyökeresen *relacionális*, azaz a viszonyulásokra fókuszál.³⁶ A kérdés nem annyira az tehát, hogy a kliens vagy a terapeuta alapvetően jó-e, hanem az, hogy a folyamat valami jó felé halad-e, azaz tudnak-e úgy együtt dolgozni, hogy abból a megértésen és melléálláson keresztül valamiféle gyógyulás, előrelépés történjen. Ebben a folyamatban mindkét félnek szerepe van. Ez azt mutatja, hogy a személyközpontú terápia az életvalóságba illeszkedő szemléletmód, mely nem szakítja ki sem a klienst, sem a terapeutát a folyamataiból, hanem az azokra való rálátást segíti elő és az egyén önmagához visszatalálását támogatja. Ehhez azonban engedni kell a bevonódást és a klienssel való bizalmi kapcsolat során felvállalni a kapcsolatépítés kockázatát, ami nemhogy nem spórolja meg a tanácsadó önmagára figyelését, hanem egyenesen elengedhetetlenné teszi. Ez pedig sokszor a fájdalmas tanulás útja. Baumgartner szavaival: „Ha a lelkigondozó másokat akar kísérni, akkor neki kell először végigjárnia az emmauszi utat”.³⁷ Ez az állítás teljes mértékben megfelel annak, amit Mearns és Thorne mond a terapeuta önreflexiójának szükségességéről.

A rogersi terápia szociológiai irányba továbbfejlesztett antropológiai alapállása, ahogy én látom, tehát az, hogy egyfelől az emberben megvan a növekedés és önkiteljesítés képessége, de ez a *relációk* által realizálódik. Ebben a kapcsolatban teremődik meg a

³³ Mearns & Thorne, i.m., 46.

³⁴ Schmid, Paul F.: The anthropological, relational and ethical foundations of person-centered therapy, in Mick Cooper et al. (Eds): The Handbook of Person-Centered Psychotherapy & Counselling, Palgrave Macmillan, New York, 2013, 66–83, itt 71.

³⁵ Schmid, Paul F.: The challenge of the other. Towards dialogical person-centered psychotherapy and counselling, Person-Centered and Experiential Psychotherapies 5, 2006/4, 241–54.

³⁶ Joób Máté és Téseyi Tímea pont erre hívják fel a figyelmet – a magyarországi lelkigondozói szemlélet is elmozdulóban van a kliens-központú terápia felől a kapcsolat-orientált kísérés felé. Ez jelenik meg a „jelenlét” hangsúlyában, mely a klasszikus rogersi triáaszt egészíti ki: ebben pedig a non-verbális kommunikáció és a másik jelenlétének érzékelése fontos szerepet kap, hiszen célja a „teljes együttlét”, a „teljes jelenlét”. Id. Joób, M. & Téseyi T. (2022) From Client-Centered Therapy to Relationship-Focused Pastoral Care, in Joób M. & Mucsi Zs. (Eds): In the Presence. Studies in the Theory, Training and Practice of Pastoral Counselling. (pp. 165–170, kül. 169–170). Antropos Mentálhygiénés Egyesület.

³⁷ Baumgartner, i.m., 136.

gyógyulás és továbblépés lehetősége. Az egészséges fejlődés motorja és biztosítója a szülőkapcsolatban is – és bármilyen kapcsolatban a későbbiekben –, hogy a személyiség megkapja azokat a pozitív visszacsatolásokat, mely az önkiteljesedéshez és az egészséges szociális kapcsolatok kiépítéséhez szükséges.³⁸ Ez persze nem jelent pusztán belülről építkező folyamatot. A szociális hatásokat komolyan vevő irányzatok hívják fel arra a figyelmet, hogy az interiorizált mintázatoknak és megtanult normáknak legalább olyan fontos szerepe van, mint az önfogadásban megtapasztalt pozitív énképből származó egészséges növekedési potenciálnak. A terápiás kapcsolatban a fejlődésnek és növekedésnek – amennyiben interperszonális eseményről van szó – eszköze például a kliens istenkapcsolatának a fejlődése, saját elképzeléseinek és hibás – akár teológiai – előfeltevéseinek a korrekciója is, éppen az önreflexió és a kongruensségre törekvés során.

Sőt, és itt szükséges még egy fontos kitérő, ahogyan azt Isidor Baumgartner megfogalmazza:

...antropológiailag és teológiailag a zsoltár [a 27. Zsoltár 10. verse: „ha apám anyám el is felednének, az Úr akkor is fölemelne”] akkor nyer érvényes értelmet, ha a való élet keretei közt értelmezzük, és ha a való élet az Isten működésének terét is jelenti számunkra. Másképp fogalmazva: a zsoltáros által felvetett lehetőség, vagyis a Mennyei Atya elfogadó szeretete csak akkor válik hihetővé az Ige hallgatója számára, ha talál hozzá támpontokat a konkrét emberi érintkezésben.³⁹

A terapeuta és a kliens tehát ugyanabban a valóságban osztozik. Nem erkölcsös professzionális és „bűnös” kísért áll egymással szemben, hanem kölcsönös fejlődésre és változásra motivált felek – és ebben a konkrét emberi érintkezésben megtalált támpont az a közeg, melyben az elfogadás, az empátia az isteni kegyelem erőteréből táplálkozik. Tringer hívja fel a figyelmet arra, hogy éppen a feltétel nélküli elfogadásban valósul meg a jézusi „szeresd felebarátodat, mint magadat” elv.⁴⁰ Valójában tehát nem valamilyen módszertani sajátosság tesz egy kísérő szituációt „vallásossá”, és még nem is a vallásos témák, melyek szóba kerülnek, hanem – ahogyan azt Kővári Magdolna megfogalmazza – a terapeutának amiatt az „integrált jelenléte miatt, mely Isten jelenlétét tapinthatóvá és hatékonyá teszi a terápiás találkozásban”.⁴¹ Ez azért fontos szempont, mivel így elengedhető az isteni jelenléttel kapcsolatos bonyolult és végeláthatatlan vita. Isten jelen van és jelen lehet módszertantól, antropológiai felfogástól és teológiai állás-

³⁸ Mick Cooper: Developmental and personality theory, in Mick Cooper et al. (Eds): *The Handbook of Person-Centered Psychotherapy & Counselling*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, 118–135.

³⁹ Baumgartner, i.m., 77.

⁴⁰ Tringer László: *A gyógyító beszélgetés*, Medicina Könyvkiadó Zrt, Bp, 2007, 20.

⁴¹ Kővári Magdolna: *Standing on Holy Ground – Different Forms of Accompaniment in the Sacred Place*, in Joób, M. & Mucsi Zs. (Eds): *In the Presence. Studies in the Theory, Training and Practice of Pastoral Counselling*, Antropos Mentálhygiénés Központ, Bp., 2022, 215–240, itt 219.

pontok különbségeitől függetlenül: még úgy is, hogy a lelkigondozásban a cél nem a vallásos témák feldolgozása vagy megjelenítése, hanem az egész személy valóságának komolyan vétele. Ehhez a valósághoz azonban tudatosan vagy nem tudatosan kapcsolódik a transzcendens: a keresztyén lelkigondozó esetében mindenképpen, és főleg abban a relációban, melyben ő a kísért mellett áll.

Ezeknek a felismeréseknek éppen abban van a fontossága, hogy a lelkigondozói exegezis a kíséreként leírt melléálló és önreflexív felelősséget és feladatot is komolyan kell vegye, mivel éppen a klasszikus frontális tanítási módszer kognitív-ismeretközlő jellegét kell átstrukturálni a valódi párbeszéd eléréséhez – ha úgy tetszik, muszáj lemondani a tudományos semlegesség elvéről. Ez azt jelenti, hogy ki kell lépni a szövegelemzés biztonságot nyújtó intellektuális szintjéről a bevonódás megtapasztalása felé. Így sokkal nagyobb teher hárul a „tanárra”, aki ebben az esetben inkább facilitátorrá és segítővé válik: olyan kísérvé, aki önmaga is bevonódott, és találkozott saját határaival, megakadásaival és gyengeségével. Olyanná, aki annak felismerésével dolgozik a megértés és kísérés során, hogy az út egy közös fejlődési potenciállal rendelkező együtt-járás az önismeret kanyargó ösvényén. A konkrét projektben, mely a 2022/2023. tanév második szemeszterében valósult meg, fontossá vált a hallgatókat eltávolítani a saját bevett teológiai szótáruktól, hogy felfedezhessék a fogalmakban rejlő személyes és tapasztalati potenciált. Ehhez hangsúlyozni kellett a megéltséget, és oda vezetni őket, hogy a kurzus során felmerülő Istenre mutató témák ne teológiai klisék és instant válaszok legyenek, hanem egy belső út segítői, azt megtapasztalva, hogy Isten mellettünk áll a személyes küzdelmekben.

SPECIÁLIS HERMENEUTIKA

A formatörténeti módszer egyik fontos hozadéka, hogy a szöveg szociológiai beágyazottságát is komolyan veszi. Ez azt jelenti, hogy a szentírási szöveg a gyülekezetben felmerülő kérdésekre érzékenyen íródik. Míg a klasszikus formatörténet az első keresztyének kultuszi közegébe és az igehirdetés szükségleteibe helyezi bele a különböző irodalmi formákat és azok jelentőségét, addig a szociológiai módszer térhódításával ez a horizont jelentősen kibővült, és bizonyos konkrét, korábban teológiai jellegű szövegnek gondolt szakaszról felszínre hozta azok mélységesen *társadalmi* dilemmáit. Ilyen például az első korinthusi levélben az úrvacsora kérdése (1Kor 11,17–34). A tisztaság, az alkalom méltó megünneplése, annak koreográfiája valóban tartalmaz teológiailag fontos elemeket, azonban, ahogy arra többek között Gerd Theissen hívja fel a figyelmet, megjelenik a gyülekezetben belüli társadalmi rétegek közti feszültség is. Az agapé során az „éhezők” azért éheznek, mert számukra társadalmi pozíciójuknál fogva rosszabb minőségű ételleket szolgálnak fel, vagy azért, mert a főasztalnál ülőknek szolgálnak fel előbb (reprodukálva ezzel a gyülekezetben a gazdag és szegény közti társadalmi különbségeket, me-

lyeknek ott nem lenne helyük), vagy azért, mert a gazdagok külön asztalnál étkeznek.⁴² A teológiaivá váló dilemma itt tehát alapvetően társadalomszerkezeti dilemma. Ebből világosan látszik, hogy a szöveg szociológiailag érzékeny, sőt nem is létezik annak háttere, a közösség, a gyülekezet, vagy a páli levelek esetében az apostol és a gyülekezet viszonyrendszerén kívül. Ez abból a szempontból fontos a számunkra, hogy a szöveg személyes és közösségi dilemmákra reagálva (is) íródik.

A másik fontos hozadéka a történeti módszernek az az alapállás – melyet újabban többen vitatnak, főként a retorikai megközelítés hívei –, hogy az újszövetségi szövegek apologetikusak. Ez azt jelenti, hogy a szöveg saját teológiai álláspontja valamilyen ellenféllel szemben fogalmazódik meg. Mindebből pedig az következik, hogy a szöveg állításaiból kikövetkeztethető az az álláspont, mellyel szemben a szöveg vitázik.⁴³ Ez számunkra éppen azért fontos, mert Pál apostol leveleiben megfogalmazódó dilemmák relációba ágyazódnak: az őt kritizáló ellenlábasok és az ellenlábásokat kritizáló Pál párbeszédének a lenyomatai. Ez személyes dimenziót nyit meg és elvezet a pusztán teológiai értelemtől. Egyfelől visszavezet a személyes kapcsolatba, másfelől a személyes kapcsolat felől értet meg bizonyos teológiai álláspontokat is. A két dimenzió egyben látása a számomra legideálisabb lehetőséget nyújtja: a teológiai és a kapcsolati dimenzióban engedi láttatni bizonyos elvi és gyakorlati kérdések *dinamikáját, működésük közben*. Ez természetesen nem igaz minden újszövetségi szövegre, de meglátásom szerint Pál apostol levelei közül több éppen ebben a dinamikában jelenik meg. Ilyen a vitriolos Galata-levél; ilyen a gyülekezet ellenállására választ adni szándékozó első és második Korintusi levél; a baráti hangvételű, hálaadó Filippi levél; de még a „legdogmatikusabbnak” tartott Római levél is át van itatva az apostol szándékával és az arra irányuló kísérettel, hogy sikeres bemutatkozása után a gyülekezet pozitívan álljon hozzá és támogatásban is részesítse őt.

Éppen emiatt a „személyes háttértörténet” miatt érthetünk egyet Charles H. Talberttel, aki a második Korintusi levél kapcsán azt írja: „Bármilyen tökéletlenek is az eredményeink, szükséges erőfeszítést tennünk annak érdekében, hogy felismerjük a korin-

⁴² Theissen, Gerd: Soziale Integration und sakramentales Handeln, Eine Analyse von 1 Cor. XI 17–34, in Theissen, G.: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Mohr Siebeck, Tübingen, 1979, 297–311.

⁴³ Ezt a kutatás nem tagadja, csupán ennek kereteit határozza meg több vagy kevesebb szigorral. ld. pl. J. L. Sumney: Identifying Paul's Opponents: the Question of Method in 2 Corinthians, Sheffield, JOST, 1990. Sumney szigorú: a „tükörolvasás” csak akkor megengedett, ha az ellenfelekre explicit hivatkozás történik. Ben Witherington ezt mégis kiegészíti a „kereszthivatkozás” elvével, és enyhít a szigoron, amikor azt mondja, hogy a különböző kontextusokban megjelenő állítások utalhatnak ugyanarra az ellenfélre, pl. a 2Kor 3 és a 11:13, mely egyértelművé teszi, hogy az ellenfelek zsidó származásúak. (Ben Witherington III: Conflict and Community, A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1995, Vol. 2., Introduction)

thusiak mentális és viselkedés-miliójét, melyre a páli levelezés irányul.⁴⁴ Ez segíthet megérteni és megérezni a viszonyrendszer belső működését. És miközben tudomásunkra hozza, hogy ezek a rekonstrukciók bizonytalanok és a konkrétumok szintjén sem meghatározhatóak teljes mértékben ugyanakkor mégiscsak lehetőséget biztosítanak a behelyezkedésre, a ráhangolódásra.

Egy példával szemléltetem a fent elmondottakat. A második Korinthusi levél egy passzusa így hangzik: „senkit nem bántottunk, senkit nem károsítottunk meg, senkit nem csaltunk meg.” (2Kor 7,2). A vers mögött álló szituáció bizonyos értelemben homályos. Az első kifejezés (ἀδικέω) túlságosan általános. Azt jelenti, nem igazságtalannak lenni, nem károsítani, nem ártani senkinek. A második kifejezés szó szerint azt jelenti, nem „dönt romlásba” (φθειρώ). Ennek lehet anyagiakra vonatkozó értelme, de vonatkozhat erkölcsi dilemmákra is: az első magyarázat szerint a vád az, hogy Pál kisemmizi a gyülekezetet az adománygyűjtéssel; a második magyarázat szerint pedig Pál evangéliuma, mely a törvényt több esetben felülírja, túl „liberális”, és ezzel az erkölcsi romlás útjára viszi a gyülekezetet. A harmadik kifejezés (πλεονεκτέω) már egyértelműen anyagi természetű, jelentése: megkárosítani valakit. Ez vagy arra vonatkozhat, hogy Pál a gyűjtés miatti túlságos lelkesedésével a gyülekezetet kényszerhelyzetbe hozza, és így többet adakoznak annál, mint amit az anyagi helyzetük megengedne; de vonatkozhat arra is, hogy míg Pál ugyan nem fogad el a gyülekezettől adományt, addig az adománygyűjtés valójában Pál és munkatársai megélhetésére is szolgál, abból maguknak is megtartanak.⁴⁵ A mondat eredeti szituációja tehát bizonyos értelemben homályos, nehezen eldönthető. A kifejezések maguk azonban erős érzelmi felhanggal rendelkeznek. A szituáció ismeretlensége ellenére egyértelművé teszik a törést a gyülekezet és az apostol között, de nem pusztán ezt, hanem a terhelt viszony tényeken túlmutató tapasztalatát is: „Az is lehetséges, hogy a személyes kötődés lazulása (bármilyen legyen az oka) [Pál] erkölcsi életére vonatkozó romboló spekulációk létrejöttéhez vezetett”.⁴⁶ Ez viszont már egy olyan dinamika, amely a szöveg másik dimenziójához tartozik. Ebben a dimenzióban fontosak a vádak alapját képező tényszerű események, mégis, még fontosabbak a kommunikáció buktatói, lehetőségei, a gyülekezet és az apostol viszonyának érzelmi oldala. A gyülekezet becsapva érzi magát, kifosztottnak és megkárosítottottnak. Az apostol ezzel szemben meg nem értettnek, el nem fogadottnak, mellőzöttnek és sértettnek.

Az érzések ilyen feltárása jogos kritikát szülhet, azonban ezek meglátásom szerint sosem pusztán retorikai eszközök vagy a szöveg díszítései, életszerűbbé tételére irányuló fogások. Nyilván egyfelől jogosan bekapcsolhat az egzegéta óvatossága. A szöveg retori-

⁴⁴ Talbert, Charles: *Reading Corinthians, A Literary and Theological Commentary*, Smyth & Helwys, Macon, Georgia, 2002, 11.

⁴⁵ Thrall, *Second Corinthians*, Vol. 1., 482.

⁴⁶ Uo.

kailag tudatosan komponált, az érzelmek kimért adagolással, a helyzetnek és retorikai célnak megfelelő adaptációval, a meggyőzési stratégia részeként jelennek meg. Nem árt tudatosítani, amit Pierre Hadot mond az ókori filozófiai művekről és levelekről: „Meg kell érteni azt, hogy mit vártak az írótól, hogy mit mondhatott vagy nem mondhatott, és mindenekelőtt azt, hogy ő mit szándékozott írni. Ugyanis az ókori szerző művészete abban áll, ahogyan szakértelemmel használja céljának elérése érdekében mindazokat a korlátokat, amelyek rá nehezednek, valamint a hagyomány által felépített modelleket.”⁴⁷ Úgy látom viszont, hogy az érzések meg-nem-látása inkább tűnik a „tudományos korrektség” elvéből fakadó vakfoltnak, mintsem a szöveggel szembeni méltányos hozzáállásból fakadó óvatosságnak. Bizonyos szövegek valójában alkalmasak lehetnek egy olyan szituáció megértésére, melyben mi is létezőnk – pláne a szakrális szövegeink, melyekről az a meggyőződésünk, hogy a jelenben is ható erővel rendelkeznek és számunkra is zsinórmértékül szolgálnak. Raymond F. Collins bátran fogalmaz:

Demetrius, az egyik legrégebbi elmélkedő, aki a levélírás művészetéről beszél, kijelenti: „a levélnek, mint dialógusnak kifejezetten láttatnia kell a karaktert. Azt mondhatnánk, hogy mindenki a lelkét mutatja meg a leveleiben. A kompozíció minden formájában fel lehet ismerni az író karakterét, de különösképpen a levelekben. Pál, a tarsuszi zsidó valószínűleg nem volt tudatában Demetrius levelekkel kapcsolatos leírásának, de a 2Korinthusban az apostol a korintusiak előtt valóban felfedi a lelkét.”⁴⁸

Az érzelmek felismerése és a velük való azonosulás lehetősége még akkor is fennáll, ha elismerjük, hogy az érzelmek kifejezésének formája és bizonyos reakciók egy-egy adott helyzetre kulturálisan kódoltak, sőt koronként változnak. A bibliai szöveggel való találkozás viszont éppen azt mutatja, szemben Ulrich Körtnerrel, hogy mégiscsak van valamilyen alapvető „ismerősség” a szövegekben, melyek lehetővé teszik a velük való azonosulást. Ez pedig sok esetben az emberközi viszonyok szerkezetét, a közösségben lét alapmechanizmusait és alapérzéseit jelenti – kivetettség, befogadottság, elutasítás, kihasználás, elfogadottság; érzések szintjén a harag, indulat, öröm, felszabadultság, félelem, kétség, kétségbeesés, szorongás, csak hogy néhányat említsünk a projekt során vizsgált szakaszokban megjelenő tapasztalatokból és érzelmekből.⁴⁹

⁴⁷ Hadot, Pierre: *Philosophy as a Way of Life, Spiritual Exercises from Soctares to Foucault*, (transl. Michael Case), Blackwell, Oxford/New York, 1995, 64.

⁴⁸ Collins, Raymond F.: *Second Corinthians*, Baker Academic, Grand Rapids, 2013, 5.

⁴⁹ Az azzal kapcsolatos vita, hogy mennyiben lehet érzéseket rekonstruálni antik szövegekből, vagy mennyire egyetemesek és kultúrafüggők azok a reakcióink, melyeket a szövegből kinyerünk és a saját életvalóságunkból hozunk, nagyon messzire vezet. A kurzus tapasztalata az volt, hogy a hallgatók a korintusi gyülekezet belső problémájára, illetve az apostol és a gyülekezet ambivalens viszonyára képesek voltak ráhangolódni, illetve felismerni azokat a stratégiákat, melyekkel az apostol a helyzetet kezelni igyekszik. Mi több, az érzelmi bevonódás is megtörtént, mégpedig folyamatos dialógusban a szöveggel.

A lelkigondozói exegézis alapvető eleme ez a ráhangolódás – a szövegre és egymásra. Az isteni lehetőségek felmutatása ugyanakkor legalább olyan fontos, mint a légkör, melyben a találkozás folyik. Ebben az értelemben a teológiai megalapozású lelkigondozásban a helyzetelemzés és önmegértés során a kíséző nem pusztán tükörként funkcionál. Baumgartner a lelkigondozói folyamatban felhívja a figyelmet az Írás értelmezésének a fontosságára. A fejtegetések és megértés nem-beleereszkedő távolságtartása helyett Jézus, a „kíséző életet megvilágító igehirdetése, hitvallása (martyriuma) a reménytelenség sötétségéből kivezető utakat mutat, és új fénybe vonja a már megélt és a megélt életet”.⁵⁰ Viszont bizonyos megközelítések saját hermeneutikai alapállása miatt ez a dimenziója a szövegnek nem látszik. Drewermannal értek egyet, aki a szöveg és az élet sokszólamúságát hangsúlyozza: ez alapján bizonyos módszerek a szövegeknek bizonyos aspektusaira rávilágítanak, bizonyosakat pedig homályban hagynak. Azonban ha a szövegekben benne rejlő *paradeigmatikus* elemeket felfedezzük, sőt sok esetben a paradigmát működés közben látjuk – ez pedig a szöveg folyásával, a történet elbeszélésének dinamikájában jelen lévő események alakulásában vagy egy vitás helyzet egyik oldaláról elhangzó érvekben mutatkozik meg –, akkor felfedeztünk egy olyan dimenziót, amelyet eddig nem vettünk észre a szövegben.

ÚT A SZÖVEGTŐL HOZZÁM ÉS VISSZA

Ha a valóságtól elidegenedés a történeti kritikai módszerrel szemben megfogalmazott egyik fontos vád, akkor az új elméletnek és módszernek éppen az életvalóságra kell fókuszálnia. Walter Wink szavaival az új paradigma, amelyet megpróbáltam alkalmazni, „elmélet és gyakorlat, pontosabban, a gyakorlat elmélete.”⁵¹ Az exegézis számára tehát az a fontos felismerés fogalmazódhat meg, hogy az Igével való szembesülés elsősorban egzisztenciális munka – azaz egy önismereti és terápiás útnak a bejárása. Ez azonban nem valamilyen modell és előre gyártott folyamatára alapján végbemenő változás, hanem egyénre szabott út.

Itt is jelentkezhet egy csapda. Meggyőződésem szerint a lelkigondozói aspektus beemelése segít jobban megérteni azt, amit a szöveg *mondani szeretne*. Az „amit mondani szeretne” viszont nem merül ki valamiféle kognitív szinten elsajátítható életvezetési

⁵⁰ „Ezzel azt a feltevést is újtára bocsátjuk, hogy a lukácsi gyülekezet egy bizonyos – az alapfunkciókra irányuló »lelkigondozói séma« szerint működött, mely e történet szerkesztett megformálásába is belekerült, és itt »krisztológiaiilag«, »a Feltámadott segítségével« nyert igazolást.” Baumgartner, i.m., 131. Projektemben ennek a kettősségnek a fényében vállalkoztam a lelkigondozói melléállásra. A bizalmi légkör, a meghallgatás és melléállás mellett az Ige magyarázatának gyógyító lehetősége felé közelítettünk, a szöveg intenciójának exegetikai felmutatása révén. Ez abból a lentebb még tárgyalandó alapvetésből indul ki, hogy az Ige *paradeigma* – azaz példa, mely mintázatokat, gyógyulási és megküzdési stratégiákat mutat fel. Ismét szükséges hangsúlyozni, ahogyan Wink és Baumgartner egyaránt megjegyzi, mindez magának a szövegnek is belső intenciója (Baumgartner, i.m., 132.).

⁵¹ Wink, i.m., 47.

elvben, sőt valamiféle imitációra buzdító modell felmutatásában sem. A szöveg nem imitációs sémát ad, melynek lépéseit betartva sikeres Jézus-követők leszünk, hanem először is legmélyebben meg akar érinteni, azaz hatást akar elérni, provokál és kérdések elé állít, vigasztal és gyógyít. Nem kívülről indul, hanem belül dolgozik – útnak indít. A bibliai szöveggel találkozni azt jelenti, nem maradunk ugyanolyanok többé – ez azonban nem egy sémákba rendezett út, hanem a rogersi felfogással összhangban bizalom a másikban, hogy a maga útjára rá tud lelteni.

Tehát a lelkigondozói exegézis messze nem jelenti azt – és nem is jelentheti –, hogy a szöveg kinyilatkoztatott utasításait fordítja és applikálja, melyekben direktíve instrukciókat találtunk az élet megjobbítására. A szövegbe vonódás sokkal komplexebb folyamat, mely során a szöveg kérdez, és mi is kérdezzük a szöveget. A szöveg persze nem önmagától jut el hozzánk: a szöveget megértő tanár/teológus/lelkész saját igeértésének összefüggésében állva hitelesen és kongruensen közvetíti az üzenetet. Ráadásul a szentírási szöveg esetében nem a szöveggel, hanem a szövegen keresztül a benne megmutatkozó Istennel folytatunk párbeszédet. Tehát a megértés *mindig személyközi, és többszörösen személyközi esemény.*

Összegzésként: az újszövetségi szöveggel – itt a második Korinthusi levéllel – való találkozás során teljesen új hermeneutikai alapállásra van szükség. A szöveg bizonyos értelemben ablak, mely egy valóságba mutat bele. Ez a valóság azonban nem pusztán a szöveg korának valósága – annak szociológiai, politikai, vallási koncepcióival és kereteivel –, hanem az olvasóé is, mely a szöveggel szemben áll. Ennek a két horizontnak az összeolvadása adja a megértés tartalmát. A szöveg ugyanis olyan mintázatokat jelenít meg – részben elbeszélő módon, részben szentenciákon keresztül, részben (pl. a zsoltárokból) az önkifejezés különböző módjai révén –, mely belső lelki folyamatokat tesz áttetszővé, vagy ha nem is mutat rá direkt módon azokra, de kérdései segítenek az önreflexióban, tükröt tartanak elénk. Siba Balázs fogalmazza meg, hogy történeteink nyitott és újra-alakuló történetek: segítenek önmagunk megértésében. A keresztyénség története és az annak kezdőpontjában álló bibliai történetek pedig olyan elbeszélések, melyekbe bekapcsolódva lehetséges önmagunk megértésében előrébb haladni. „Így bármilyen élettörténet, mely a keresztyén hit rendszerébe bevonódik, részévé válik Izrael, Jézus Krisztus és az egyház történetének, és ezen keresztül tágabb jelentést kap annál, mintha csak önmagában állna. [...] A sok rész-történetből egy egységes egészet tudunk létrehozni, mely csak a miénk, mivel a keresztyénség történetét a saját életünkön szűrjük át.”⁵² Siba szerint egyfelől Isten részévé válik a történetünknek, melyet elmesélünk – úgy is mint hallgató, mint aki mindent tud rólunk. Ebben az odahallgatásban lehet megerősítőnk és bíránk egyaránt. Emellett viszont mint szerzőtárs is jelen van, aki a

⁵² Siba Balázs: The Christian Metanarrative as a Framework of Understanding Life, in Joób, Máté & Mucsi Zsófia (Eds): In the Presence. Studies in the Theory, Training and Practice of Pastoral Counselling, Antropos Mentálhygiénés Központ, Bp., 2022, 87–112, itt 99–100.

történetünk részévé válik, nem pusztán mint az „implicit hallgatóság”, hanem mint akinek aktív szerepe is van az élet alakításában.⁵³ Ha nem is pusztán a történetekre gondolunk, hanem egyéb műfajú szövegekre a Szentírásban, mindez akkor is releváns maradhat. Erre nézünk rá a következő alegységben.

LÉLEK-EXEGÉZIS. A PROGRAM ALAPVETÉSE

A bibliai szövegeknek identitásformáló, kapcsolatteremtő, kritikai és korrektív funkciója is van. Olyan alapot teremtenek, olyan világot hoznak létre az olvasás során, melyben megérthetjük önmagunkat. A megértés alapvetően megélt tapasztalat – a megélés támpontja pedig az a szöveg, mely reflektál saját belső dilemmáinkra, párhuzamba állítható saját megéléseinkkel, tükrözi hittel és étellel kapcsolatos küzdelmeinket. A szövegek a klasszikus formatörténet szerint is a a tanítás szituációjában, az igehirdetésben nyerik el jelentőségüket. Ez azonban nem szűkíthető a kérügma meghirdetésére, ahogyan azt Bultmann és követői állítják. A szövegek ugyanis *didaktikusak*, abban az értelemben, hogy életformát kínálnak – a történetek pedig azon túl, hogy exemplumok, azaz *leírnak* valamiféle életformát, hatóerővel bírnak, ugyanis követési sémákat is nyújtanak, melyek azonosulási pontokat is tartalmaznak.⁵⁴ A szövegre hangolódás tehát valójában az ezekben a dilemmákba való bevonódásnak és a stratégiákkal való párbeszédnek a lépéseiből áll. A párbeszéd és az azonosulás pedig közelebb vezet a saját konkrét lépések és megküzdési módok kialakításának képességéhez.

Ahogyan azt Richard Burridge is kimutatta, az evangéliumok leginkább a filozófus-életrajzokhoz állnak közel:⁵⁵ ezekben az adott iskolák „hősének”, vezetőjének és központi alakjának tetteit, szavait mutatják be, és céljuk nem pusztán a mester rendkívüli értelmi és vitakészségének bemutatása, hanem az iskola főbb értékeinek és életformájának a reprezentálása. Pál apostol levelei sem íródnak más motivációból. Levelei nem pusztán teológiai ismereteket kívánnak közvetíteni, hanem a keresztyén életformával kapcsolatos páli felfogás propagálását is végzik. Hogy ezek nem pusztán egy-egy gyülekezet rendkívül specifikus ügyeire vonatkozó kompetens válaszok, hanem általánosabb érvényességgel bíró stratégiák, mutatja a Páli korpusz korai kanonizációja és a levelek széles körű elterjedése. Ez azt jelenti, hogy már használatuk kezdetétől úgy tekintenek

⁵³ Uo., 101.

⁵⁴ Ezeket nevezi az ősgyülekezet igehirdetése legfontosabb formáinak elemzése során James I. H. McDonald parainetikus magyarázatnak, mely az életforma gyakorlati hagyományát tanítja. Mindennek pedig a koinoniában, az egyház megélésében van a helye. Ahogy fogalmaz: „A tettek általi tanulás, a részvétel, a bevonódás a tanulás a legközvetlenebb formája, amely a tanítványság és elköteleződés témájához leginkább kapcsolódik.” James I. H. McDonald: *Kerygma and Didache, The articulation and Structure of the earliest Christian Message*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, 131.

⁵⁵ Richard Burridge: *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2020 (1992).

ezekre a szövegekre, mint a gyülekezetekben általában felmerülő problémák megoldását segítő írásokra.

Olyan igehelyeket kerestem, melyek pontosan ezt a személyes-lelkigondozói megértést mozdítják elő. Pál apostol korinthusiakhoz írt második levele megfelelő választásnak bizonyult, mivel ez az apostol egyik legszemélyesebb hangvételi levele. A levél törései, melyet többen azzal magyaráznak, hogy különböző iratok kompilációjaként áll előttünk a jelenlegi szöveg, valójában arra utalnak, hogy az apostol komoly dilemmákkal küzd. Pál abruptnak tűnő témaváltásai indokoltak, és következnek vagy a szituációból, vagy a levél korábbi egységeiből, de legfőképpen Pál személyes érzéseiből. Ilyen a 10–13. fejezet, mely harcos, a korábbiakhoz képest megváltozott hangnemben szólítja meg a gyülekezetet. Margaret Thrall magyarázata szerint ennek oka lehet az, hogy Titusz személyével kapcsolatban kevesebb problémája van a gyülekezetnek, Titusz félreérthette a korinthusiak szívélyes fogadtatását, és azt a békülési szándék jelének látta. Pál megnyugvása, mely a levélben érződik, csalódással ér véget, mivel a helyzet nem rendeződik, sőt eszkalálódik.⁵⁶ Levelének témája, a vádakra válaszoló apológia szintén belátást enged azokba a küzdelmekbe, melyet átél. Ennek során bizonyos levelekben Pál a saját életének példáját állítja a középpontba mint követendő utat.⁸ Máskor viszont – és a korinthusiaknak szóló második levél ezért jelentős – közvetett módon, de a szövegből láthatóan kerülnek elő egzisztenciális és hitbeli kérdések, személyes csalódások és vitás helyzetek, melyekre válaszok is születnek.

Az apostoli tisztsége kapcsán Pált ért kritikák, a képességei és képzettsége kapcsán felmerülő kételyek, az alázatosságának félreértelmezése révén róla kialakult negatív kép (2Kor 10,1–10), az őt ért vádak, mint a megbízhatatlanság (2Kor 1,5–22), az adománygyűjtés személyes célokra használása vagy a pénzgyűjtés kikényszerítése (7,2; 8,20), de a testi gyengeségből fakadó megvetés (10,10), a tanítói munkájában felfedezni vélt hiányosságok (11,5) és személyes konfliktusok (2,1–11) mind-mind részei egy olyan történetnek, melyet mégis áthat a bizalom. Éppen amiatt a mélységesen emberi dimenziója miatt, mely hol direkt módon, hol közvetetten bukkan fel a szövegekben, valamint annak a háttértörténetnek az ismeretében, mely jobbra ellentmondásmentesen feltárható, ez a levél alkalmassá válik a személyes reflexióra, a saját problémáink és a szövegben megjelenő problémák horizontjának találkozására, az ezeken való elmélkedésre.

Ugyanakkor a Korinthusi levél mellett, hogy tükörként megmutatja saját problémáinkat – sőt azokra is rámutat, melyekre mi magunk nem látunk rá közvetlenül –, ajánl megoldásokat is: olyan stratégiákat mutat fel, melyek segítettek az apostolnak szembenézni kudarcélményeivel, ellenfeleivel és a hozzá ragaszkodó, de vele ambivalens módon érző gyülekezettel. Az apostol kifejezi elégedetlenségét, haragját, nyíltan beszél szene-

⁵⁶ Ld. ehhez Thrall leírását a korinthusi nézőpontról. Thrall, *Second Corinthians*, Vol. 2., 942–943.

déseiről, ironizál, védekezik, odaadását bizonyítja, szeretetéről biztosítja a gyülekezetet, kér és biztat, fedd és gyámolít, félreértéseket tisztáz, és az érzelmek széles skáláját mutatja meg egy problémával terhelt kapcsolatban. A szöveg itt tehát olyan értelemben is ablak, hogy mintázatokot rajzol meg: problémákat jelenít meg, emberi viszonyulásokat és azok sérüléseit tárja fel, megoldási utakat vázol.

ÖSSZEGZÉS

Mindez lehetővé teszi egy olyan párbeszéd elindítását, mely a szöveggel azért lép kapcsolatba, hogy az exegéta többé már sose legyen ugyanolyan, mint előtte volt. Minderre nem pusztán egy pszichológiai rendszer szövegbe olvasása jogosít fel. Ez önmagában hiba is lenne, de ahogy hangsúlyoztuk, az újabb lelkipásztori módszerek nem kiforrott elméleti alapvetésekkel, rigid antropológiával vagy szisztematikus módszertanokkal dolgoznak – céljuk sokkal inkább a személyközpontú és jövőre irányuló terápia, a pragmatikus segítség. Ebben a segítő-segített közti dinamikus kapcsolat és különösen a rogersi terápiában a segítő részéről elvárt nagyfokú önismeret dominál. A korinthusiakhoz írt második páli levél alkalmas egy ilyen személyközi dinamika feltárására, a belehelyezkedésre. Főleg akkor, ha a szöveg kérdéseinek iránya, egy még mélyebb szinten pedig a valódi, szövegből származó kérdések megtalálása után történik mindez – elkerülendő a textus intenciójának elvétését. A történeti módszer, a kritikai munka elkerülhetetlen – ezt azonban egy olyan hermeneutikában kell elhelyezni, mely sajátos, mivel célja a jelen olvasó és a szöveg horizontjának fúziója: azaz a két világ, a saját kérdéseimnek és válaszaimnak, valamint a szöveg kérdéseinek és válaszainak összemérése, mely a változás dinamikáját indítja meg a találkozásban. Ezt nevezem lélek-exegézisnek.

Virgil LÁSZLÓ

THEOLOGICAL RAMIFICATIONS OF A TWO MILLENNIAL TRANSLATIONAL DILEMMA IN LUKE 17:21

ABSZTRAKT

Hol található Isten országa? Jézus Lk 17,21-ben olvasható rejtélyes válasza szerint: *entos hümin*. Az olyan eltérő fordítási megoldások, mint „közöttetek”, illetve „bennetek”, azt mutatják, hogy a küzdelem a kifejezés pontos jelentésének megértéséért több, mint két évezredet ível át. Bár az elmúlt évtizedek kommentárjainak olvasása alapján úgy tűnhet, hogy a kérdés eldöntöttnek tekinthető, ma is vannak olyan tudósok, akik a főáramú konszenzustól eltérő fordítások mellett érvelnek. Érdemes figyelembe vennünk a Tamás-evangélium párhuzamos anyagát is. A fordításokon túlmenően a felmerülő lehetséges értelmezési megoldások még sokkal szerteágzóbbak. Tanulmányomban a lehetséges fordítási szempontokat és értelmezési megközelítéseket veszem számba, rendszerezve a mellettük szóló különböző érveket is.

I. INTRODUCTION

Luke 17:20–21 is a peculiar passage belonging to Luke’s own material. Its uniqueness does not originate only from its *Sondergut* character. Its peculiarity is much more based on Jesus’ cryptic answer regarding the kingdom of God: *hé basileia tou theou entos hymón estin*. Manifold existing translational solutions to render the *entos* preposition here like

1. “among you”, “in the midst of you”, or
2. “within you”, “inside you”, or
3. “in your grasp”, “suddenly”, and so on,

show that the struggle for understanding the exact meaning of this *dictum* spans over two millenia. Not to mention the multiplicity of possible interpretational options stemming from the different suggested translations. Although there has been a dominant approach in the last hundred years in the question of translation, it is still not a settled issue, since there exist serious scholars holding different minority positions even today arguing on behalf of translations different from the mainstream. I am going to provide a survey of the possible translational solutions also referring shortly to their various interpretational consequences.

2. ARGUMENTS ON BEHALF OF THE TRADITIONAL (“WITHIN”) TRANSLATION

The traditional “within” or “inside” position borrows its arguments mostly from the terrain of philology. This is not by chance. As Risto Uro points to the fact: “From a linguistic perspective the meaning “within you” is the most natural alternative; Liddel and Scott’s Greek-English Lexicon does not even mention “in the midst of”...”¹

2.1. *ENTOS* IN THE SEPTUAGINT

The Septuagint (LXX) uses *entos* seven times. In five of these instances the word designates inward parts of something. In 1 Macc 4:48 it is about the *entos tou oikou*, the interior of the Temple. The well-known first verse of Ps 102(103):1 says: “Bless the Lord, O my soul, and all that is within me (*panta ta entos mou*) bless his holy name!” In the Song of Solomon 3:10 it is about the interior of a wooden carriage (*entos autou*) made by King Solomon. In Sir 19:26 the villain’s inner part is full of deceit (*ta entos autou pléré dolou*). In Is 16:11 the prophet mentions his inmost self (*ta entos mou*). Although out of the LXX, but it is worthy to mention that Theodotion’s Greek translation of Dan 10:16 also talks about *entos mou en emoi*, that is my inner part/inmost self in me.

Beside these five plus one occasions when *entos* was applied basically as a substantive, we have two more LXX passages when the word is clearly prepositional in its usage. In Ps 38(39):4: the psalmist talks about *hé kardia mou entos mou* – my heart within me, and the same occurs in Ps 108(109):22. So, we can perceive that all the LXX cases show to one direction without exception.

If I mentioned Theodotion, I owe to mention Symmachus as well, who seems to use *entos* in his Old Testament translation three times with the meaning “among.”² Anyway, beside that this is extremely exceptional, he lived in the 2nd century AD, so in the time of Luke no such solution existed regarding the text of the Old Testament.

2.2. *ENTOS* IN THE NEW TESTAMENT

Beside our scrutinized passage in Luke 17:21 *entos* comes up only once in Mt 23:26, in its substantival usage. There Jesus admonishes the Pharisees like this: “You blind Pharisees! First clean the inside of the cup (*to entos tou potériou*), so that the outside also may be clean.” As we can see, *entos* means here the inside of something again.

¹ Uro, 9–10.

² Ps 87(88):6; 140(141):5; Lam 1:3. Holmén analyzes these instances thoroughly. Holmén, 219–223.

2.3. *EN MESÓ* BY LUKE

Those scholars arguing on behalf of the traditional translation frequently point to the fact that when the Greek Old and New Testaments wanted to express “in the midst of” something or “among”, very consequently the *en mesó+Genitive* construction was applied. This is the case without exception: 307 times in the Old and 27 times³ in the New Testament. Moreover, from these 27 occurrences seven can be found in the gospel of Luke and five in the Book of Acts, which makes up twelve, altogether. It means that regarding the New Testament more than in 44 percent of the cases it is precisely Luke who consciously utilizes this grammatical construction and never *entos* for this purpose, which latter expression on the other hand is neither used in the Old nor in the New Testament denoting “among” or “in the midst of”. From this fact, for instance, Ilaria Ramelli deducts the conclusion that “Luke would certainly have *en mesó* also in 17:21 if the meaning were “among you.”⁴

2.4. LATIN VERSIONS

The Vulgate translates our Bible verse like this: *regnum Dei intra vos est*. “*Intra*” in Latin with no ambiguity means “within”, “inside” and never “among”. There is not any Vetus Latina version which would offer a textual variant, so we can conclude that the whole Latin tradition is unified in this. The Latin translations are also unified in and consequent on never translating the *en mesó+Gen* construction with *intra* but with *inter* or *in medio+Gen*. Moreover, it is clear that Church fathers writing in Latin understood *intra* at Lk 17:21 as *in cordibus* – in your hearts.⁵ This means that “the Kingdom of God will not come in such a way that it can be observed, for the Kingdom of God is “within”, “in the heart”, and therefore lies outside the realm of sensual experience.”⁶

³ Mt 10:16; 18:2; 18:20; Mk 6:47; 9:36; Lk 2:46; 8:7; 10:3; 21:21; 22:27; 22:55; 24:36; Jn 8:3; 8:9; Acts 1:15; 2:22; 17:22; 27:21; 1 Thess 2:7; Heb 2:12; Rev 1:13; 2:1; 4:6; 5:6 (twice); 6:6; 22:2.

⁴ Ramelli, 266.

⁵ Ramelli, 279.

For instance, Origen in his only in Latin surviving 36th Homily on Luke says: „Non omnibus Salvator dicit: Regnum Dei intra vos est, siquidem in peccatoribus regnum peccati est et absque ulla ambiguitate aut regnum Dei in corde nostro imperat aut peccati ... videbimus utrum Dei imperium regnet in nobis aut imperium delictorum.” – “The Savior does not say to everyone, «The Kingdom of God is within you.» For, in sinners, the kingdom of sin exists. Without any ambiguity, either the Kingdom of God reigns in our hearts, or the kingdom of sin. ... Then we shall see whether the Kingdom of God or the kingdom of sin reigns in us.” Origen, 151–152.

⁶ Bretscher, 901.

2.5. SYRIAC VERSIONS

Ilaria Ramelli dedicates a whole study to the scrutiny of the Syriac versions regarding Lk 17:21.⁷ It is interesting that while the Sinaiticus, the Curetonianus, the Peshitta and the Harklensis use four different expressions to translate the Greek *entos*, they basically support the traditional understanding, even if the two Vetus Syra versions use such words which can mean both inside and among. Anyway, Ramelli also highlights that the Peshitta and the Harklensis both endeavor to be very clear and specific about delivering only the Syriac equivalent of “inside,” very consciously ruling out the other option and leaving no doubt about the exact intended meaning.

2.6. COPTIC VERSIONS

I could not find argumentations about the meaning of *entos hymón* based on references to the Coptic translations of Luke 17:21. We do have some exciting Coptic sources though, at least regarding some sayings of the gospel of Thomas, which may have textual connection to the tradition behind the Lukan logion.

2.7. THE GOSPEL OF THOMAS

In the parallel Coptic-English edition of the text of the gospel of Thomas we find the following in Thomas O. Lambdin’s translation:

(3) Jesus said, “If those who lead you say to you, ‘See, the kingdom is in the sky,’ then the birds of the sky will precede you. If they say to you, ‘It is in the sea,’ then the fish will precede you. Rather, the kingdom is inside of you, and it is outside of you. When you come to know yourselves, then you will become known, and you will realize that it is you who are the sons of the living father. But if you will not know yourselves, you dwell in poverty and it is you who are that poverty.”⁸

(113) His disciples said to him, “When will the kingdom come?” <Jesus said,> “It will not come by waiting for it. It will not be a matter of saying ‘here it is’ or ‘there it is.’ Rather, the kingdom of the father is spread out upon the earth, and men do not see it.”⁹

It is for sure that the Greek fragment of Saying 3 contains the same *entos hymón* expression, which is interpreted in a detailed way within the same logion in an “inward” sense without any doubt. (P. Oxy 654,16.)¹⁰

⁷ Ramelli. 259–286.

⁸ Layton, 53.

⁹ Layton, 93.

¹⁰ The Greek Fragments of the Gospel of Thomas are also contained in the same Nag Hammadi Codex edition. Layton, 114.

2.8. *ENTOS* BY CHURCH FATHERS AND EARLY MODERN TRANSLATORS

Numerous church fathers and authors of the Middle Ages support the “within” interpretation. As a matter of fact, after analyzing several textual cases, Ramelli can boldly argue like this: “. . . it was indeed understood in this way by the Latin translators, by most or all Syriac translators (and, in the former case, precisely those who were more adherent to the Greek), and by virtually all Syriac and Greek ancient exegetes who commented on this passage.”¹¹

The early modern translators fall also into this line. E. g.: Luther translated Luke 17:21 as “Das Reich Gottes ist inwendig in euch.” King James: “the Kingdom of God is within you.” Károli: “az Isten országa bennetek van.” For Calvin the Kingdom within us is *interior et spiritualis animae renovatio*.¹²

3. ARGUMENTS ON BEHALF OF “IN THE MIDST OF/AMONG” RENDERING

3.1. THE “WHY WOULD JESUS SAY SUCH THING TO THE PHARISEES?” ARGUMENT

Today’s dominant rendering was not too widespread before modern times although already Bengel in his *Gnomon* (1742) wrote the following “*Intra, non respect cordia singulorum phariseorum. . . sed respect totius populi Iudaici.* – Within, not with reference to the heart of the individual Pharisees. . . but with reference to the entire Jewish people.”¹³ This kind of argument against the distributive meaning re-appears by many contemporary commentators. We must remark here that the Dictionary of New Testament Greek written by Professor Zsigmond Varga provides only and exclusively this one argument against the “within” understanding and supporting the “among”.¹⁴ In his opinion, *entos* in Lk 17:21 is no way can be “within”, especially because of those to whom Jesus addresses his words, that is, the Pharisees. Joel Green also remarks that “the notion that the Pharisees contain within themselves the kingdom of God is inconsistent with the Lukan portrayal of persons from this Jewish group.”¹⁵ Contrary to this, as Howard Marshall claims in his commentary: “it is not an objection to this view (i.e. to the within-approach -LV) that Jesus addresses the Pharisees, for the ‘you’ is quite indefinite.”¹⁶ Now, with a countertwist let us refer to Nolland according to

¹¹ Ramelli, 282.

For an enumeration of church fathers supporting different translational options, see Sneed, 363.

¹² Bretscher, 899.

¹³ Bengel, 274.

¹⁴ Varga, 323–324.

¹⁵ Green, 630 n54.

¹⁶ Marshall, 655.

whom in this Bible verse, taking “you” impersonally is a little unnatural.¹⁷ These examples show that the greatest commentary writers deduct opposite insights from the very same textual phenomenon even in this case.

3.2. “THE NATURE OF THE KINGDOM IN THE NEW TESTAMENT” ARGUMENT

The second charge usually brought up against the traditional “within”-approach by the supporters of “among” is that there is no other passage in the New Testament where the Kingdom would be regarded as something internal. Johannes Weiß in 1892 in his book titled “Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes” raised succinctly the argument, which became then more and more popular. This was simply the following: ‘in the midst of’ fits the context of Luke 17:20—21 and also the context of Jesus’ teaching about the Kingdom far better than ‘within.’¹⁸

3.3. INTERPRETATIONAL VARIETIES OF “AMONG”

If we accept this kind of translation, that is, “among”, “in the midst of”, we still have multiple choices how to understand differently the meaning of it.

3.3.1. First option: the present tense expresses present time

Consequently, the kingdom of God is present in the person of Jesus. In this case “Jesus’ answer... delivers implicit critique: the question (of the Pharisees) misses the mark because the Pharisees missed the evidence of the reign of God already inaugurated in Jesus’ ministry.”¹⁹ Probably this approach, that is, the earthly presence of the salvation of the Kingdom of God in the activity of Jesus can be regarded as a majority position today,²⁰ but it is far not a common opinion.

3.3.2. Second option: the present tense expresses future

A frequent argument is based on the specific character of Lukan eschatology. As Hiers points out “the peculiarly Lucan material speaks only of a future coming of the Kingdom of God... Lucan eschatology is unequivocally futuristic, so far as the Kingdom of God is concerned.”²¹

It is important to see that the original question of the Pharisees is focused not so much on the exact timing of the coming of the Kingdom, but they are concerned with

¹⁷ Nolland, 853.

¹⁸ Weiss, 17.

¹⁹ Carroll, 346.

²⁰ Wolter, 302.

²¹ Hiers, 384. On the other hand, see Troftgruben’s strong reasoning on behalf of the „present tense/today” interpretation. Troftgruben, 6–11.

premonitory signs. “They aspect an answer of the form: “The kingdom will come when you see so-and-so taking place.” Jesus in his answer denies that the Kingdom will come with *paratérésis*, that is watching, spying, observation. Why cannot we observe signs? Because there, will be no opportunity for that. If we take the *entos hymón estin* as apocalyptic present carrying future meaning, then it intends to express that the Kingdom of God will be suddenly among you.²² So suddenly, that no one can calculate it from signs. For instance, Joachim Jeremias argued on behalf of understanding Luke 17:21a parallel with Luke 17:23 and Luke 17,21b with Luke 17:24.²³ Lk 17:22–24: ²²*And he said to the disciples, The days are coming when you will desire to see one of the days of the Son of Man, and you will not see it. 23 And they will say to you, ‘Look, there!’ or ‘Look, here!’ Do not go out or follow them. 24 For as the lightning flashes and lights up the sky from one side to the other, so will the Son of Man be in his day.*” Certainly, we can recognize the parallel features.

On the other hand, most scholars are convinced that Luke 17:20–21 is an independent pericope, originally a *chreia*²⁴ (a brief, useful anecdote about a particular character) regarding its literary genre, which got to its present location due to editorial work. The material has been preserved as a pronouncement story,²⁵ originally not belonging to the following passage, where even now there is another audience: not the Pharisees but the disciples.

4. THE THIRD MAIN TRANSLATIONAL APPROACH: “WITHIN ONE’S REACH/IN ONE’S HAND/IN ONE’S GRASP”

Alexander Rüstow suggested in 1949 the following meanings: “within one’s reach/in one’s hand/under the control of.”²⁶ Colin H. Roberts after researching the extant papyri containing *entos*, suggested “in the hands of/in the control of/within the power of” meaning “within your reach/within your grasp.”²⁷ Also being a supporter of this dynamic interpretation András Gromon suggests the following renditions in Hungarian: „a ti hatókörötökben van, ti rendelkeztek vele”, azaz: „töletek, a ti akaratotoktól és tetteitektől függ, rajtatok áll”, vagy valóban dinamikus megfogalmazásban: „rajtatok

²² Bultmann’s solution is: “Die Gottesherrschaft ist mit einem Schlage unter euch.” Cited by Bretscher, 903.

²³ Jeremias, 101.

²⁴ The idea stems from Bultmann. Marshall, 653.

²⁵ Nolland, 851,

²⁶ “Im Einflußbereich”, “im Verfügungsbereich”, “im Wirkungsbereich”, “im Machtbereich.” Rüstow, 214.

²⁷ Roberts, 7–8.

múlik”, s még inkább: „rajtatók fordul”, de talán legkifejezőbben a hétköznapi nyelven: „rajtatók áll vagy bukik.”²⁸

How should we understand this? According to the explanation of Roberts: “The Kingdom does not come at all if you strain your eyes to look for it, because it is with you, in your possession, if you want it, now. To ask whether the Kingdom is external or internal, a state of mind or a state of society, a process or a catastrophic event is (in this context) to ask the wrong question. ... Within you or among you: both answers are wrong or rather partial and incomplete. Both may in a sense be right. It is a present reality, but only if you wish it to be so. The misconception to be removed is that there is something external to men, independent of their volitions and actions; it is a conditional possession.”²⁹

This kind of approach can be supported by some church fathers, as well, Although Origen interprets Lk 17:21 sometimes in a spiritual, other times in a universalist sense, there are also places, where he considers the Kingdom as a potentiality in the soul of human beings. For example, it is like a grain of seed which may or may not come to fruition. (*Peri eukhés* 24.1) In a homily on Numbers he says that *regnum Dei intra vos est, intra nos namque est conversionis facultas*. In a homily on Exodus he says that this saying is intended only for the pure in heart. In a homily on Joshua the Kingdom is interpreted as the indwelling word. Cyprian quotes the saying in support of the view that freedom to believe lies in our own choice. Cyril of Alexandria also says something similar.³⁰

Returning to Tertullian, Ramsay Michaels in his article titled: “Almsgiving and the Kingdom Within: Tertullian on Luke 17:21” (1998) came forward with an exciting theory. Michaels finds two ironies regarding the conundrum of our scrutinized passage. “There are two ironies plaguing every attempt to make sense of Luke 17:21: first, a pronouncement introducing a detailed presentation of futuristic eschatology is itself a programmatic statement of realized eschatology; second, this profound assurance that »the kingdom of God is within you« is addressed not to Jesus’ disciples but to the Pharisees.”³¹ His solution to these problems is to place Luke 17:20b–21 beside Luke 11:41, where we can find another saying of Jesus involving realized eschatology and directed similarly to the Pharisees. Luke 11:41 *Yet give [as] alms the things within (ta enonta) and look, everything is clean for you (kai idou panta kathara hymin)*. There is a strong correspondence in the structure of the final clauses: of 17:21 and 11:41. “Each pronouncement is introduced by »look« (*idou*), and each offers to the Pharisees a salvation or cleansing that is present (*estin*). The most noticeable difference is that

²⁸ Gromon, 246.

²⁹ Roberts 7–8.

³⁰ See in a more detailed way by Roberts, 7.

³¹ Michaels, 479.

11:41 attaches a condition to the offer (they must give away their possessions), while 17:21 appears to be unconditional.³² However, it is not necessarily unconditional. Michaels refers to Tertullian, who in his work titled “Against Marcion” connects Luke 17:21 with Deut 30:11–14, understanding it definitely in a conditional way.³³ In this case the parallel between the above-mentioned two Lukan passages is even closer.

The kingdom of God, he says, cometh not with observation, neither do they say, Lo here, lo there, for behold the kingdom of God is within you. Surely everyone must interpret these words, “Is within you” [intra vos], as “in your hand” [in manu], “within your power” [in potestate vestra], if you give ear, if you do the commandment of God [si faciatis dei praeceptum]. But if the kingdom of God is in the commandment [in praecepto], set opposite to it Moses, as our antitheses suggest, and there is complete agreement. The commandment [praeceptum], he says, is not on high, nor far from thee. It is not in heaven, that thou shouldest say, Who shall go up to heaven, and bring it down for us, and we will hear it and do it? Neither is it beyond the sea, that thou shouldest say, Who shall go over the sea and bring it for us, and we will hear it and do it? The word is near thee, in thy mouth and in thy heart, and in thy hands [in manibus tuis], to do it. This will be the meaning of, Not here, not there; for behold the kingdom of God is within you. (Against Marcion 4.35.12–13)

5. INTERPRETATIONAL POSSIBILITIES STEMMING FROM NOT CONSIDERING LK 17:21 AS IPSISSIMA VOX JESU

There have been some commentators like Nolland,³⁴ who think about Luke 17:21 as more likely a Lukan redaction, where the Lukan Jesus rejects the possibility of the missing of the Kingdom, because it would be localized somewhere else.

Roderick Letchford also comes up with a similar idea, but his insights reach beyond redaction critical remarks, his understanding of the meaning of the passage is deeply rooted in these features. He emphasizes the role of the Holy Spirit in his doctoral thesis from 2001, titled “Pharisees, Jesus and the Kingdom: Divine Royal Presence as Exegetical Key to Luke 17:20–21.” He argues that “Luke 17:20–21 can best be explained, at the level of the Pharisees and Jesus, as betraying a fundamental disagreement, not in the *identity* of the kingdom of God, which they both regarded as primarily the Divine Royal Presence, i.e. God himself as king, but in the *location* of that kingdom. The Pharisees located the kingdom in the here-and-now, Jesus located it in heaven. Conversely, at later stages in the formation of the pericope, the pre-Lukan community identified the kingdom as the Holy Spirit located in individuals with faith in Jesus and

³² Ibid.

³³ Michaels, 479–480.

³⁴ Nolland, 852–853.

the redactor identified the kingdom as Jesus, located both in the Historical Jesus and the Jesus now in heaven.³⁵

6. CONCLUSION

As we could see, Luke 17:21 is a real *crux interpretum*. Not only because of the wide ranging translational possibilities regarding the enigmatically succinct phrasing, but also because of the even more numerous interpretational options stemming from these alternative translations. Moreover, this logion simply cannot be left unreflected from the point of view of several huge and important areas of New Testament research. How does it fit into the Lukan, and in a broader sense, into New Testament eschatology? What does this saying add to the nuanced features of the Kingdom of God in Jesus' teaching? What does it tell us about Jesus' self-understanding? The answers which can be given to these questions can vary very significantly depending on the chosen translational solution. The *Wirkungsgeschichte* of the logion cannot be neglected either. Its impact is enormous historically both on Eastern and Western introspective Christian spirituality either the traditional "within" rendition is mistranslated or not. Therefore, this unique Lukan saying of Jesus has still depths for the researcher to delve into further.

BIBLIOGRAPHY

- Bengel, Johann Albrecht: *Gnomon Novi Testamenti*. (3rd ed.) Fues, Tübingen, 1855.
- Bretschler, Paul M.: Luke 17:20–21 in Recent Investigations. In: *Concordia Theological Monthly*, 22, 1951: 895–907.
- Carroll, John T.: *Luke: A Commentary*. /The New Testament Library/ Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2012.
- Green, Joel B.: *The Gospel of Luke*. /The New International Commentary on the New Testament / William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1997.
- Gromon András: Az apokaliptikától megszabadított Jézus. In: *Keresztény Magvető*, 124, (2), 2018: 226–246.
- Hiers, Richard H.: Why Will They Not Say, "Lo, here!" Or "There!?" In: *Journal of the American Academy of Religion*, 35, (4), 1967: 379–384.
- Holmén, Tom: The Alternatives of the Kingdom: Encountering the Semantic Restrictions of Luke 17,20–21 (ἐν τῷ ἰερῷ), In *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 87, (3), 1996: 204–229.
- Jeremias, Joachim: *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. Charles Scribner's Sons, New York, 1971.

³⁵ Letchford, Abstract (without page number)

- Letchford, Roderick R.: *Pharisees, Jesus and the Kingdom: Divine Royal Presence as Exegetical Key to Luke 17:20–21*. Doctoral Thesis. Australian National University, 2001. <https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/47693/5/02whole.pdf> (Last visited: January 12, 2024.)
- Marshall, I. Howard: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. /The New International Greek Testament Commentary/ Paternoster Press – William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978.
- Michaels, J. Ramsey: Almsgiving and the Kingdom Within: Tertullian on Luke 17:21. In: *The Catholic Biblical Quarterly*, 60, (3), 1998: 475–483.
- Nolland, John: *Luke 9:21–18:34*. /Word Biblical Commentary Vol. 35c./ Word Books, Dallas, 1993.
- Origen: *Homilies on Luke; Fragments on Luke*. Translated: Joseph T. Lienhard S.J.. The Catholic University of America Press, 1996.
- Ramelli, Ilaria: Luke 17:21: “The Kingdom of God Is *Inside You*” The Ancient Syriac Versions in Support of the Correct Translation. In: *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol 12, (2), 2009: 259–286.
- Roberts, Colin H.: The Kingdom of Heaven (Lk. XVII.21) In: *Harvard Theological Review*, 41, (1), 1948: 1–8.
- Rüstow, Alexander: ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν Zur Deutung von Lukas 17,20–21. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 51, 1960: 197–224.
- Sneed, Richard: “The Kingdom of God Is within You” (Lk 17,21). In: *The Catholic Biblical Quarterly*, 24, (4), 1962: 363–382.
- The Gospel of Thomas. The Coptic Text is translated by Tomas O Lambdin. In: Layton, Bentley ed.: *Nag Hammadi Codex II,2–7*. Vol. 1. The Coptic Gnostic Library. E.J. Brill, Leiden – New York – Kobenhaven, Leuven, 1989: 53–93.
- Troftgruben, Troy M.: Salvation ‘Today’ in Luke. In: *Currents in Theology in Mission*, 45, (4), 2018: 6–11.
- Uro, Risto: *Neither Here Nor There: Luke 17:20–21 and Related Sayings in Thomas, Mark and Q*. Institute for Antiquity and Christianity, 1990.
- Varga Zsigmond J.: *Újszövetségi görög-magyar szótár*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1996.
- Weiss, Johannes: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1892.
- Wolter, Michael: *The Gospel according to Luke*. Vol II. (Luke 9:51–24). Baylor University Press – Mohr Siebeck, Waco, TX – Tübingen, 2017.

Imre HORVÁTH

APPROACHING BIBLICAL PARAPHRASES AND TEACHING LITERATURE

ABSZTRAKT

A bibliai elbeszéléseket, példázatokot vagy parafrázisokat teljesen érthető okból újra és újra megvitatják az irodalomórákon. A magyar általános iskolákban a bibliai narratívák képezik a drámajátékok kereteit, a középiskolákban pedig, különösen a 9. osztályban, komolyabb irodalmi és kultúrtörténeti megközelítést is alkalmaznak. Az irodalomtörténeti tanulmányok során alig akad olyan szerző, akinek művei ne tartalmazzanak valamilyen módon bibliai motívumokat, utalásokat.

Ez a dolgozat a magyar gimnáziumok egyes osztályaiban (9–12. osztály) végzett kutatásokat használja fel, valamint Paul Ricoeur „manifesztáció” és „proklamáció” megkülönböztetését annak alátámasztására, hogy az irodalomórákon a vallásos könyvekkel való foglalkozás szükséges ahhoz, hogy a tanulók átfogóan megértsék a vallást és a vallási jelentést. Íráson az olvasás értelmező aktusának modelljét használja a gyakorlat és attitűdök elemzésére.

A dolgozat azzal érvel, hogy míg az olvasó és a szöveg szubjektivitása jelenleg akadályozza a bibliai tanulást a középiskolai osztályokban, ez kevésbé jellemző az általános iskolákban. Itt a narratíva nagyobb mozgásteret és az új megértést hozó ereje olyan alapot biztosít, amelyre a középiskolai tanárok biztosan építhetnek, ha diákjaik értékelni akarják a bibliai szakaszokkal vagy parafrázisokkal való foglalkozás kihívásait, és fel akarnak nőni azokhoz.

ORIENTATIONS FOR TEACHING BIBLICAL NARRATIVES

Teaching biblical narratives is in itself a serious challenge and in a sense a risky venture. It is easier to state the problems of teaching biblical texts to teenagers than to try and supply some insights into and guidelines for teaching this age group about narratives related to the Bible.

Ongoing discovery of the Bible as the 'Book for Life' is often hampered by the way the Bible is taught during childhood. Children do not come to know the message of the Holy Scripture for themselves. Adults offer tailor-made answers to their probing questions and thus effectively end any further thinking and enquiring. Add to this the

fact that it frequently happens that the 'wrong answers' to our questions are treated in such a way that the young, even unconsciously, decide not to ask again.¹

There is an obvious link between teaching and discipling in the New Testament („[...]Go, therefore, and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you.” Matt 28: 19–20). They are inseparably linked, so much so, that we can speak of 'discipling by teaching'.²

Teaching remains initiation into the way, guidance on the way and following Him wisely and discernment (Phil 1:9–11; 1Cor 4:17).

Over the past thirty years, education researchers have been grappling with the question of the qualities most associated with being 'a good teacher,' trying to make sense of the relationship between subject matter knowledge and effective teaching. We must look carefully at the importance of a teacher's knowledge of subject matter for the teaching of biblical narratives. My approach to teacher knowledge, focusing as it does on 'pedagogical content knowledge,' goes beyond the approach to subject-matter knowledge that characterized earlier research on teachers and teaching, which found little or no relationship between teachers' subject-matter knowledge and either pupil achievement or general teaching performance.³

Far more significant for teaching than how much information one knows about the subject matter, is what we can call a teacher's 'orientation' to the subject matter being taught.

The phrase 'orientation' can be used as an inclusive term that encompasses Joseph Schwab's notions of the 'substantive and syntactic' structures of a discipline, referring respectively to the interpretive frames or lenses through which the entire field is understood.⁴

An important dimension can be added to the emphasis on knowledge by recognizing the importance of teachers' beliefs about the subject matter as well, since it is frequently the case that teachers treat their beliefs as knowledge. Unlike knowledge, 'beliefs rely heavily on affective and personal evaluations' of teachers, and include matters such as

¹ Cf. Malan Nel, ed., *Teaching 'Biblical Instruction' in the Primary School* (Hachette: Orion, 1990), 21–29.

² Malan Nel, "Teaching the Bible to Teenagers." *Scriptura* 49 (1994): 24.

³ See Lee Shulman, "Those Who Understand: Knowledge Growth in Teaching," *Educational Researcher* 15.2. (1986): 4–14.

⁴ Joseph J. Schwab, "Education and the Structure of the Disciplines" in *Science, Curriculum, and Liberal Education: Collected Essays*, ed., Ian Westbury and Neil J. Wilkof (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 246.

teachers' deep, underlying commitments and their sense of how students learn best and why the subject matter itself is important to study.

Orientation as a term encompasses aspects of both the knowledge and belief sides of a teacher's relationship to the subject matter. An orientation represents teachers' 'interpretive stance toward literature [and] becomes important in understanding their goals for instruction, curricular choices, instructional assignments, and classroom questions.'⁵

An orientation, then, is no less than a real-life actualization of a teacher's underlying beliefs and pedagogic goals.

How might we begin to apply in a specific way the idea of orientations to the teaching of biblical narratives, parables, or paraphrases? What are the appropriate orientations for parable and paraphrase teaching?

As recently as three decades ago, there was a consensus among scholars about using a fairly limited number of critical methods for the study of Bible, but today the spectrum of methods employed has enlarged dramatically. By way of illustration, one need only consider that even within 'the literary mode' alone, we could begin with examples of classic source criticism and form criticism, and continue through present-day feminist, psychoanalytic, or political criticism, and many others as well.

There has been a growing interest in the last decades, within the field of hermeneutics, on the significance and identity of the reader and his (her) interaction with the text. As the focus shifted from the author to the text and eventually to the reader, important hermeneutical discussions have emerged: with a strong impact on biblical interpretation.

Is it possible to reconcile – at least to a certain point – the modern trends in hermeneutics (particularly various types of reader response criticism) and how a Christian regards and reads the Bible? For most of the human 'interpretive' history, the reading of a text involved almost implicitly the challenge of understanding the mind of the author in the complex network of words, phrases, and concepts the author used. This has been in fact a reflection of our basic understanding of language as a means of communication.⁶

PROBLEM AREAS

Whatever level of the school system we look at, we can see that professionals working in education report the same problems nearly everywhere.

⁵ See Pamela Grossman, "What Are We Talking About Anyway? Subject-Matter Knowledge", in *Advances in Research on Teaching*, ed., James Brophy (Bingley: JAI Press, 1991), 245–264.

⁶ Cf. Kevin J. Vanhoozer, "A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of 'Aesthetic' Theology", *Trinity Journal* 8 (NS/1987): 25–56.

The lack of interest and motivation, the lack of perspectives and aims, inattentiveness, attention disorders, a fall in the quality of communication and human relations, the low level of emotional intelligence, or the seemingly higher rate of learning- and conduct disorders make pedagogues think in every area. Many do not find the way to the students, and instead of working together for the common good by cooperation, they run away in opposite directions and criticise negatively the youth whose future is dependent on us as well.

All these symptoms show that a change in approach is needed in the field of education, thus we should move from 'traditional' educational methods towards experience-oriented and cooperative teamwork-based education which considers the characteristics of the digital generation. There have always been generational differences and conflicts; however, today it has intensified and besides the generational differences, cultural differences have evolved as well. Those parents who raise children nowadays as well as the older adults grew up in the culture of literacy; however, the children they raise and teach are the natives of the digital culture.

Today a baby boomer-aged teacher or parent (who is either close to retirement or already retired) has to bridge much more distance than a younger person of Generation Y (in their thirties) has to. It is not only about the usual generational differences, but also about how to handle the changes caused by information age and technological developments and merging them harmonically in both home training and education.⁷

How can we help the school and out-of-school learning activities of the different generations, what effective methods and tool system can we use in education, and what is the most important, which methods support the putting forth of the personality of the youth who are isolated from each other and only keep in touch virtually with each other, as well as the enhancement of their emotional intelligence, and the improvement of their personal, live communication culture?

In an age when we gradually move from the culture of literacy towards a digital culture, several other sources of tension appear.

In case of digital natives, mainly visual experiences dominate instead of experiences through motion and perception. Instead of active activity, the operation of machines is in the centre. They very often have ready-made pictures instead of utilizing their imagination, which impedes the improvement of their creativity. Instead of linguistic expression, visual expression moves to the front. The extent of attention does not function as it did before. The nervous system does not learn the delicate comparisons, so the harmonic cooperation between the two cerebral hemispheres is in danger too.

⁷ Tari Annamária, *Z Generáció* (Budapest: Tericum, 2011), 17.

The school traditionally favours and thus develops left-brained function. School processes lack the understanding of relationships, creative thinking, intuition, and art, although the teaching of logical, analytic, and scientific thinking is at a high-level.⁸

The school prepares students for linear, scientific thinking, and not for interpretive way of thinking, problem perception, or for life which is diverse, full of various opportunities, and cannot be restricted to categorical thinking. The right cerebral hemisphere adds everything that is needed for problem-solving thinking of left-brained function.

The Digital culture is built upon one-sided right-brained function; however, education is unequivocally built on a left-brained one. It is a question how these two so different systems can make contact with each other. They can, but only if we organise and support the learning process by giving role to methods, procedures, and forms of activities which aim at the joint activating of the two cerebral hemispheres. A basic requirement of effective learning is to harmonise the two different cultures as well as the function of the two cerebral hemispheres.⁹

If we take the appropriate orientations for biblical parable teaching into consideration some of the main pillars of education consist of the following factors:

- Adaptive, differentiated instruction
- Education designed based on the theory of multiple intelligences
- The improvement of emotional intelligence
- Formative assessment
- Cooperative learning
- Project planning
- (and) Art

BIBLICAL NARRATIVES, ALLUSIONS AND PARAPHRASES AS PARTS OF THE CURRICULUM

The Canon thus serves as a 'vehicle' for imaginative literature, which takes its inspiration from Scripture in a wide variety of ways: by mimicking the 'earthy' language of a culturally dominant translation (Faulkner); by 'wrestling' with biblical self-interpretation (Kafka); by using biblical language to re-present modern paradoxes (Bialik); by 'intricately coordinating Scripture with Homer' (Joyce).¹⁰

⁸ Gyarmathy Éva, *Diszlexia a digitális korban* (Budapest: Műszaki Kiadó, 2012), 53.

⁹ Gyarmathy, *Diszlexia*, 54.

¹⁰ Robert Alter, *Canon and Creativity: Modern Writing and the Authority of Scripture* (New Haven: Yale UP, 2000), 61.

Biblical narratives, parables, or paraphrases, for a completely understandable reason, are discussed again and again in Literature classes.

In Hungarian elementary schools, Biblical narratives form the frames of dramatic plays, and, in secondary schools, especially in the 9th grade, more serious literature and cultural – historical approach is also taken. During the studies of literary history, there is hardly any author whose works do not somehow contain biblical motifs and references.

Why is it necessary to study the possible contexts of biblical texts and literature in the final classes of secondary school?

Several answers can be given to this question. Many Hungarian and European authors elaborate biblical themes, use metaphors of biblical motives, their works have interpretative-critical relationship with the Holy Scripture, and their *ouevres* are parts of the narrower literary canon.

The phase of modernism especially in the twentieth century – partly, because of the negative effects of progress, secularization, the life- and artistic deficits of modernity – turns to tradition (including the Bible) in a new way.

On the other hand, the relationship between the Bible and literature, and more broadly between the text and textual commentary can be investigated more deeply and fruitfully with the appropriate prior knowledge and intellectual maturity.

The Bible has shaped and influenced more literature, art, and culture than any other work in our time. The effects of the Bible's words are still woven into modern literature today, illustrating that the Bible's themes, allegories, parables, fables, metaphors, and characters are things that we humans are unable to depart far from even many decades later.

Let's think, only among European authors, of Thomas Mann or Bulgakov, from another point of view, of Franz Kafka, Rilke, or of the late poetry of T. S. Eliot, among the Hungarians, we can think of the Nyugat generation, Ady Endre, Babits Mihály, Kosztolányi and Karinthy, Juhász Gyula, or of Pilinszky's poetry.

The second title of Charles Dickens' *Oliver Twist* (*The Parish Boys Progress*, 1838) can be associated with a Christian allegory, *A Pilgrim's Progress*. The theme is a struggle between the forces of good and evil in which God's providence is shown to be all powerful in the end. Phrases are borrowed from the Bible and several parables are used paraphrased. For instance, Oliver is described as a 'millstone around the parochial throat,' a phrase taken from the biblical "millstone around his neck" (Matt 18:6).

In the Bible, this verse follows a text where Jesus says that whoever welcomes a child welcomes Him, which is the opposite of the way the Beadle treats Oliver. The Beadle who treats Oliver horribly wears a button of the Good Samaritan. The book parallels the *Parable of the Good Samaritan*, with Oliver like the innocent man who is beaten

and left in a ditch to die, Fagan and Nancy like those who pass by without helping, Sikes like the robber, and Mr. Brownlow like the Samaritan who saves the victim's life.

Many references to prayer and the Bible can be found throughout the novel. Though Oliver is often hungry, alone and in a prison of poverty, most people in the novel fail to come to his aid. Dickens explained his own motivation behind all of his writings as wanting to "express the veneration for the life and lessons of our Saviour".

Dostoevsky's *Crime and Punishment* (1866) is sometimes considered to parallel the gospel of John. There are many biblical references including Sonya reading to Raskolnikov the story of Lazarus being raised from the dead. Ultimately Raskolnikov finds forgiveness and is reborn spiritually, even though he is a murderer. Redemption occurs when the judge himself pays the price for the sinner.

Parts of John Steinbeck's *Grapes of Wrath* (1939) reflect the exodus of the Hebrew people in the Bible, with California as the promised land. There are twelve members of the family, like the twelve tribes of Israel. Another Biblical allusion can be seen when Noah Joad watches the others climb into the truck two by two like in Noah's Ark. Jim Casey (whose initials are JC) is often seen as a Christ figure. Steinbeck's mother read Bible stories to him beginning when he was age three. Although as a man, he was not considered religious, he used Biblical imagery in many of his books such as *East of Eden*.

William Golding's *Lord of the Flies* (original title *Strangers from Within*, 1954) was based in part on a novel by Ballantyne called *The Coral Island*. However one of the major differences is that in *Lord of the Flies*, the evil comes from within the boys rather than from outside them. (Even the title of this book is translated as 'Beelzebub' in Hebrew.). Simon is a Christ figure who is pure and compassionate towards the other boys. Like Jesus, he spends time alone in the wilderness and eventually is tempted by the beast. Then when he tells the other boys the truth, he is taunted and ultimately murdered. Though innocent of wrongdoing, he is brutally killed. According to Golding's daughter, the editor of the original manuscript changed the book so that Simon became less of a religious figure than originally intended.

ALL THE WORLD'S A STAGE

Prior theology often ignored how much its development was shaped, however unconsciously, by images and analogies drawn from the world of theatre (script – Scripture, persona – person, or role – mission).

Especially in Greek tragedy, but also largely in Shakespearean and to a lesser extent in modern tragedy as well, the relation of the stage to life manifests itself above all in three ways: (1) tragedy shows man reaching to infinite value but never attaining it, (2) it shows the lines of human interaction constantly being thwarted by other human actors, and (3) it sees this as largely due to a vaguely intuited guilt.

And Greek tragedy gathers up these negatives in order to *say Yes* to human being, and that is the interaction between Greek and Jewish tragedy. Drawing on the insights of the French tragedian Racine, we can show how remarkably similar are the dramas of the two peoples, Hellenic and Hebrew. The most certain approach to Christ leads through the Old Covenant.

In this there is an immense quantity of tragic material and scenes, so that Racine can alternate between taking up Greek and Jewish material: Indeed, „external parallels force themselves upon our attention, such as those between Iphigenia in Aulis and the daughter of Jephthah, Hercules and Samson, Cassandra and Jeremiah, Hecuba and Job, Andromache and Hagar, (...) But what we should emphasize is not the similarity in motifs but the parallel situation of man, who is fully affirmed even in his whole finitude, mortality and questionable character”.¹¹

The tragedy of Greek and Israelite remains formally similar, but the possibility of the kind of affirmation available to those two peoples changes after Christ: something is both closed off and opened up. And this is because Jesus is not just a man like Oedipus or Jeremiah but bears the opacity of guilt in his persona as the incarnate divine-human person of the Son made flesh, that is made sin. This enables us to see how tragedy changes, must change, after Christ. In one sense the tragedy is heightened, especially for the Christian, who remains the 'impossible possibility', the redeemed sinner, „who cannot stop knowing that he is a sinner and a failure and feeling this to his very bones”.¹²

In a crucial passage in his literary criticism, Balthasar makes an important distinction in Shakespeare's tragedies, one that surprisingly highlights and valorizes many plays that are less regarded by critics, and which correlatively downplays some of Shakespeare's most famous and beloved plays. In *King Lear*, where the abandoned and betrayed eponymous father stands powerless in confrontation with naked unrighteousness and lovelessness and thereby „becomes an implicit metaphor of the divine Father, whose heart is exposed in the tragedy of the Cross”.

In *Measure for Measure*, where the Duke, who has gone down in disguise among the people and who looks on for a long time at the conduct of the unrighteous viceroy whom he has installed in office (a figure who seems to emerge directly from one of the parables in the Gospels), ultimately returns for judgement and now plays out the judicial scene as if he were the Son of Man appearing again at the Last Assizes. He crosses over in royal freedom from the most extreme, stifling threat (...) only to relieve them all (*“I am inclined*

¹¹ Hans Urs von Balthasar, *Explorations in Theology: III. Creator Spirit* (San Francisco: Ignatius, 1993), 398.

¹² Balthasar, *Explorations in Theology*, 403.

to forgive all.”): perhaps the greatest parable in all of Christian literature, a true *divina commedia*.¹³

Parables and paraphrases have a 'transferred' or literally metaphoric meaning. The transferred meaning, highlighted in the preceding section, suggests metaphor as a model for understanding the nature and function of the gospel parables in their narrative contexts. Thus, we may ask how a metaphor is to be recognized, and how it functions. Interpreters are looking for signals in the text indicating a transfer of meaning and the manner in which interaction between the two semantic fields is brought together within the metaphoric text. In order to protect the text from purely ideological agendas and prematurely articulated appropriations, its literary form, and aesthetic structure should first be examined and described.

Biblical narratives and their paraphrases are not regarded as poetic 'autonomous works of art' that can be understood in pure isolation. Reading a particular text within the context of the macro text is also an important aspect of literary analysis. The aim of the parables is, however, to instigate the process of understanding. Historical and literary aspects should not be investigated for their own sake; instead they ultimately serve to attain a deeper understanding.¹⁴

ADAPTIVE, DIFFERENTIATED INSTRUCTION MULTIPLE INTELLIGENCES FORMATIVE ASSESSMENT

The pupil is an active participant of the education process and not a sufferer of it, regardless of their age. The (adaptive) education environment which adapts to the pupil's personality assumes the diverse ways to success, the wide range of eligible aims, and not one of those ways to success is more valuable than the other. Differentiation that considers individual characteristics and unified teaching directed at the knowledge of individual characteristics together compose adaptive instruction.

In adaptive learning management, which adapts to the pupils' personality in a differentiated way, a major role is given to: activating methods, the diversely used learning management ways, and to the tool system it requires. In case of adaptive learning man-

¹³ Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory: I. Prolegomena*. (San Francisco: Ignatius, 1988), 465–466. Cf. Balthasar's *Excursus* called *Shakespeare and Forgiveness*. "The real dramatist of forgiveness is and remains Shakespeare. The transition from equalizing justice to mercy is one of the innermost motive forces of his art [...] The words of Isabella: Why, all the souls that were were forfeit once, / And He that might the vantage best have took, / Found out the remedy. How would you be, / If He, which is the top of judgment, should / But judge you as you are?" (*Measure for Measure*, Act II. 2., 72–77)

¹⁴ Cf. Ruben Zimmermann, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium: Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10.*, WUNT 171. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 7–28.

agement it is important to take into consideration that pupils engage in diverse learning and experience-gaining ways along various fields of interest with different motivations.

Howard Gardner, who elaborated the theory of multiple intelligences, suggests that we should know as much as we can about kids instead of trying to fit them into the eye of the same needle. Having analysed the cognitive abilities of different groups of people, Gardner found that intelligence focuses on the different areas of the brain, and these areas are connected to each other, one area builds on the other, but in case of necessity they can function independently as well, and among appropriate circumstances these areas can be improved. As a result of his research he defined eight intelligence areas, the improvement of which is indispensable in the process of education.¹⁵

Assessment constantly follows and supports the learning process, which makes it possible to design the processes and possibilities of progress, the forms of differentiation as well as its tool system adapted to the pupils. In this assessment process the pupil is also an active participant as a result of which self-assessment can be improved efficiently and the development of reflective approach is supported. Assessment in this case does not only mean the reproductive testing of knowledge, but it also enables to get acquainted with changes in competences to be developed.

Formative assessment is a system-level process during which the emotional development of pupils is of importance as well besides the diversity of assessment tools; and besides consciousness, self-assessment, empathy, cooperation, and flexibility are also important factors regarding compliance in life. When designing the lesson, not only the necessary sectioning of the curriculum must be made, but the activities necessary for the development of the given skills must be determined too besides the applicable development assessment tools and methods. It may help learning if teachers let the pupils in on the processes designed by them, thus pupils may see the purpose of the lessons in a clearer way.

Formative assessment is more than diagnostic assessment because it mainly follows a preventive approach. It states the pupils' development and interprets their learning needs. Its quintessence is actually the support of: development, the enhancement and the support of self-image, metacognition, and of self-assessment.

However, in order that assessment can fulfil its developmental function, we have to know how the pupils can be motivated well, which learning strategy characterises them, which learning-methodological recommendations are useful for them, how their

¹⁵ Cf. Howard Gardner, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences* (Cambridge: Basic – Harvard UP, 1983)

interest can be broadened, whether they can learn in groups by cooperating, and which thinking functions are worth strengthening.¹⁶

During formative assessment we can use various assessment tools like key cards, learning diaries, individual learning plans, T-cards, self-assessment, peer-assessment or team- assessment sheets or learning portfolios of different types.

COOPERATIVE LEARNING

Openness towards cooperativity, the knowledge, the routines, the skills, the competences, the abilities needed for teamwork, and last but not least, the attitudes needed for these are basic criteria in the workplace of the 21st century. However, in many cases we experience that we lack these competence elements and selfishness, self-reliance which does not take into account the interests of others, self-fulfilment, and rivalry are in the centre. Although young people behind their computers and smart phones virtually form a community and “cooperate”, it is more difficult that real cooperation with shared responsibilities and the pursuit of common success should become useful and successful practice within the frames of the classroom. Spencer Kagan, David Johnson, Robert Slavin and their research groups proved that cooperative learning management has a positive effect on the acceptance and tolerance of ethnic differences.

As a result of cooperative learning, the relationship between pupils belonging to different ethnic groups got better compared to the control group, moreover cooperative learning resulted in enhanced social development and mending social relationships.¹⁷

The question may arise how we should prepare the growing generation for cooperation if it is not emphasised enough in the school. How can pupils work on the realisation of common problems and innovations as adults; how can they be tolerant and acceptable with others if during learning in the school they do not meet such methods and strategies which improve those basic skills, abilities and competences that are needed for that cooperation?

Cooperative learning is not only a teaching method, but an attitude of life which prioritises cooperation based on mutual respect and the individual performance of each

¹⁶ Viktória Kövecses-Gösi, „Cooperative Learning in VR Environment,” *Acta Polytechnica Hungarica* 15.3. (2018): 208–209.

¹⁷ Spencer Kagan, *Cooperative Learning* (San Clemente: Kagan Publishing, 2001) – *Kooperatív tanulás* (Budapest: Önkonet, 2001), 3.2. Cf. Spencer Kagan, *Cooperative Learning and Sociocultural Factors in Schooling* (Los Angeles: Evaluation, Dissemination and Assessment Center – California State UP, 1986); David Johnson, *Advanced Cooperative Learning* (Minnesota: Interaction, 1998); Robert E. Slavin, *Cooperative Learning: Theory, Research and Practice* (Cambridge: Pearson, 1994)

community member. A precondition of it is the consensus, which is a result of the cooperation among the community members. Based on previous experience it can be said that those pupils who are able to use cooperative learning are also able to adapt this cooperative approach to other areas of life.¹⁸

According to respective researchers the definition of cooperative learning is “a small group activity based on the cooperation of participants, which may be organised to reach various aims, may help the pupils’ improvement in learning, and may contribute to the evolvement of abilities and skills that are needed for cooperation as well as to the development of real self-evaluation and problem-solving thinking. It provides opportunity for practicing social behaviour forms, expressing own thoughts and emotions precisely and in a differentiated way, and for imbibing debate skills that take into account logical reasoning, concluding, and the emotions of others. Common goals, responsibility and sharing the results facilitate the evolvement of respect for others, helpfulness and a real self-image.”¹⁹

During cooperative learning pupils perform their learning activity in groups of 4 to 6, where the formation of social competence also has an important role besides the improvement of intellectual abilities and knowledge transfer. Intra-group dependence, individual responsibility, and joint learning management within the group are the characteristics of cooperative teamwork.

During the activities solving the task and the relationship among the group members are equally important. The teacher follows the work of the group with attention and in case of necessity interferes in a helping way. It is the task of the group to evaluate and reflect on the learning process.

During cooperative learning it is of high importance that besides parallel simultaneous interactions we should divide the tasks among pupils so that positive dependency relationship could evolve among them in order that they could feel that their knowledge is built on each other as well. They all may contribute to successful task performance by their knowledge, motivation and skills. We can support it by appropriately distributing the roles and the responsibilities.

The use of Biblically-related literature may also help create an atmosphere in which religious issues can be discussed with an element of dispassion. One of the myths about teaching the Bible ‘as literature’ is that it is done objectively. This is impossible unless a teacher is willing to forego all concern with content. Unlike Greek literature, for example, which no longer has any religious vitality, the Bible is a live book for many

¹⁸ Cf. Viktória Kövecses-Gösi, „Cooperative Learning”, 213–214.

¹⁹ Kotschy Beáta, „Kooperatív tanulás”, in *Pedagógiai lexikon II.*, szerk. Báthory Zoltán – Falus Iván (Budapest: Keraban, 1997), 277–278. Cf. Robyn M. Gillies, *Cooperative Learning: Integrating Theory and Practice* (Los Angeles: Sage, 2007).

students. Dealing with the literary element of 'theme' when studying the Bible inescapably leads to religious issues, and the line between literary interpretation and religious controversy becomes almost imperceptible. For such reasons neutralizing the study of the Bible by being 'objective' about it is out of the question, even if it really were desirable.

Rather than avoiding religious issues and losing much of the interest and value of the reading, teachers need a strategy for helping students disengage themselves somewhat from controversial or personally threatening concerns. By removing the reader one step, biblically-related literature can often provide such a distancing device and may make discussion of sensitive issues easier.

Biblically-related paraphrases are varied and offer many ways of enhancing both the religious and literary aspects of courses in the Bible.

The points I have been making should not, however, be construed as adding up to an approach to teaching the Bible as literature.

I have merely tried to mention some teaching methods and show how biblical narratives can be combined with literature by discussing some of the important relationships that exist between the Bible and a certain kind of literature.

BIBLIOGRAPHY

- Alter, Robert. *Canon and Creativity: Modern Writing and the Authority of Scripture*. New Haven: Yale UP, 2000.
- Balthasar, Hans Urs von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory: I. Prolegomena*. San Francisco: Ignatius, 1988.
- — *Explorations in Theology: III. Creator Spirit*. San Francisco: Ignatius, 1993.
- Gardner, Howard. *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. Cambridge: Basic – Harvard UP, 1983.
- Grossman, Pamela. "What Are We Talking About Anyway? Subject-Matter Knowledge." In *Advances in Research on Teaching*, 245–264. ed. James Brophy. Bingley: JAI Press, 1991.
- Gyarmathy, Éva. *Diszlexia a digitális korban*. Budapest: Műszaki Kiadó, 2012.
- Kagan, Spencer. *Cooperative Learning*. San Clemente: Kagan Publishing, 2001.
- Kotschy, Beáta. „Kooperatív tanulás.” In. *Pedagógiai lexikon II.*, 277–278. eds. Báthory Zoltán – Falus Iván Budapest: Keraban, 1997.
- Kövecses-Gósi, Viktória. "Cooperative Learning in VR Environment," *Acta Polytechnica Hungarica* 15.3. (2018): 205–224.
- Nel, Malan ed. *Teaching 'Biblical Instruction' in the Primary School*. Hachette: Orion, 1990.
- — "Teaching the Bible to Teenagers." *Scriptura* 49 (1994): 24–32.
- Shulman, Lee. "Those Who Understand: Knowledge Growth in Teaching." *Educational Researcher* 15.2. (1986): 4–14.
- Tari, Annamária. *Z Generáció*. Budapest: Tericum, 2011.

-
- Vanhoozer, Kevin J. "A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of 'Aesthetic' Theology." *Trinity Journal* 8 (NS/1987): 25–56.
- Westbury, Ian and Wilkof, Neil J. eds. *Science, Curriculum, and Liberal Education: Collected Essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Zimmermann, Ruben. *Christologie der Bilder im Johannesevangelium: Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*. WUNT 171. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Erik KORMOS

THE PLACE AND ROLE OF PARAPHRASES IN RELEVANT BIBLE TRANSLATIONS

ABSZTRAKT

Kétséget kizáróan releváns bibliafordításnak azt lehet nevezni, amelyet az egyházi gyakorlatban, a hivatalos liturgiában a közmegegyezés elfogadottnak tart. Az olyan jellemzően parafrázisokat tartalmazó fordításokat, mint pl. az egyszerűsített fordítás, a német Gute Nachricht vagy az angol Easy English Bible, ebben a közegben csak informálisan lehet használni. Egyes kifejezések esetében a fordítók elzárkóznak a parafrázisok használatától, inkább kihagynak kifejezéseket. A jelenség arra mutat, hogy a parafrázisoknak helye lenne a releváns fordításokban is, de sajnos az előítéletek, a szó szerinti (konkordatív) fordítások öröksége és befolyása meggátolja használatukat. Előadásomban azt kísérlem meg feltárni, hol lehet a határt meghúzni e kifejezések esetében a 1) még elfogadható, a 2) kívánatos és a 3) megengedhetetlen megoldások között.

INTRODUCTION

There is nowadays a fairly wide spectrum in the use and appreciation of Bible translations. In the English-speaking world there has always been an abundance of formal and informal Bibles.¹ Approximately 30 years ago, no one – especially in Central Europe – thought that literacy would move in the direction that is so prevalent today.² When we were preparing for language exams, the monolingual task of reading comprehension seemed utterly absurd. Today, the world has become more eccentric, and it is no longer at all uncommon for people with a school-leaving certificate, or even a

¹ Crisp, Simon, “Icon of the Ineffable? An Orthodox View of Language and its Implications for Bible Translation” in Brenner, Athalya – Henten, Jan Willem van: *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century*, Sheffield Academic Press, 2002, 36–49.

² To put this in perspective, in the 1990s a missionary conference discussed the direction in which Christianity in Europe would shift. It was not taken seriously at the time, but today it has come true: Szigeti Jenő, “Eastern Europe – Which Way?” in Lehman, Richard – Mahon, Jack – Schantz, Borge: *Cast the Net on the Right Side...*, European Institute of World Mission, Newbold College, England, Bracknell, 1993, 139–146.

college degree, to have problems with comprehension in their native language. The more severe form of this is called functional illiteracy.³

Undoubtedly, this phenomenon also affects the Church. Through missionary communities, we cannot afford to use religious language that people with reading difficulties cannot understand.⁴ The consequence of this is that the members of our churches or denominations will soon be unable to understand our sermons, or even the Bible. We are already seeing this: among English speakers, the phenomenon can be observed at both ends of a spectrum. At one end of the spectrum, we have the *King James Onlyism*,⁵ and at the other end, we have the *Easy English* or *Living Bible* literary translation.⁶ This can be observed to a greater or lesser extent in all countries and in all languages.

As there is no way around this phenomenon, we need to answer some questions from a technical point of view. 1) Why is it a problem to use paraphrases in the Bible? 2) How can paraphrases be used without damaging the content? 3) What impact does this have on our church life and our dogmatic traditions?

The latter may be particularly important when one considers the importance of the Vulgate tradition in Roman Catholic theology.⁷ Likewise, the translations published in fundamentalist Protestant communities during the Reformation, from which modern translations now diverge because of textual criticism.⁸ If we move to the use of paraphrases, their literary value is preserved, but they are separated from the religious – theological language.

THE PROBLEM OF PARAPHRASES

Paraphrases are used to trigger characteristic expressions that are intended to desacralize.⁹ In common parlance, these expressions have lost their meaning, and in many

³ According to recent surveys, 25% of the adult population in Hungary is functionally illiterate. This trend is expected to increase: Sajtosné Csendes Gyöngyi: *A funkcionális illiteráció mérési lehetőségei, egy lehetséges diagnosztikus mérőeszköz létrehozása és kipróbálása, a mérések értékelése (PhD dissertation)*, Pécsi Tudományegyetem, BTK, sine pub., Pécs, 2011, 153–166.

⁴ The importance of this was already recognised at the end of the 20th century: Smalley, William A.: *Translation as Mission. Bible Translation in the Modern Missionary Movement*, Mercer University Press, Georgia, Macon, 1991, 1–19.

⁵ Price, James D.: *King James Onlyism: A New Sect*, Saik Wah Press, Singapore, 2006, 1–18.

⁶ I will constantly refer to the text of these translations: <https://www.biblegateway.com/versions/The-Living-Bible-TLB/> (Last download: 30.01.2024.)

⁷ Pitre, Brant, “Verbum Domini and Historical-Critical Exegesis” in Carl, Fr. Scott (ed.): *Verbum Domini and the Complementary of Exegesis and Theology*, Will. Eerdmans Publ. Michigan, Grand Rapids, 2015, 26–40.

⁸ Lienhard, Joseph T.: *The Bible, the Church, and the Authority. The Canon of the Christian Bible in History and Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1995, 73–86.

⁹ Hordern, William: *Speaking of God. The Natural and Purpose of Theological Language*, Wipf & Stocks, Oregon, Eugene, 2002, 93–111.

cases their original meaning is no longer known. In colloquial usage, they may even be accompanied by profane connotations. In order to understand this, we draw on the rhetorical analysis of linguistics.

In linguistics, we talk about rhetorical forms and stylistic figures.¹⁰ A speech, or even a biblical text, can reflect a form of thought, which can be broken down into smaller very units. These units express the form of thought that can be followed between a type of mediator-acceptor groups.¹¹ Within these figures of thought we know typical emphasis. These emphasises also “clothe in” the speech and its written form, defining the nature of form of thought. The “dressing” expressions can be figures of thought or figures of speech.¹²

E.g.:¹³ In case of that we ask somebody if he eats meat or not, he can give us two kinds of answer: 1) do or don't. But to clarify his answer with a special emphasis: yes, I do the eating of meat. In the second case the “do” is an emphasis as figure of thought. In a random shortened form, the answer: I do the meat, too. Without the communication context the last answer is meaningless.

The allusions might be figures of speech or figures of thought, too. It depends on the situations or the function of the “catch word” within the form of thought.¹⁴

These forms are slowly incorporated into the religious and theological language that characterises and defines the communication of the *mediator – acceptor* groups.¹⁵ Over time, the groups' message will include forms of thought that refer to biblical texts, even. Replacing them with something else not only violates identity, but also, after a while, the religious groups' sense of truth.¹⁶ This is why we can talk about Protestant, Roman Catholic, and Jewish Bible translations: in the sense of formal equivalence,

¹⁰ Adamik Tamás, „Cicero Catilina elleni első beszédének struktúrája” (trans: The structure of Cicero's first speech against Catilina) in *Antik tanulmányok* 2018. LXII. évf. 129–150. (Characteristic: p. 131.)

¹¹ Bús Éva „Az irodalmi formák térbeli vetületeiről: a külalaktól a szövegalakzatig” (trans: On the spatial dimensions of literary forms: from the exterior to the textual form) in Bús Éva: *Topos 4. Bilingual Journal of Space and Humanities*, Angol–Amerikai Intézet, 2015, 16; 24–25.

¹² Bussmann, Hadumod: *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, Routledge Reference, London – New York, 1996, 41; 132; 1192.

¹³ This communication pattern is an experience pattern taken from a real-life situation. Similar anomalies in the Hungarian language cannot be translated into English, they can only be replaced by paraphrasing.

¹⁴ Lange, Armin, “Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature” in *Journal of Ancient Judaism Supplements*, (Band 5.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011.

¹⁵ “The Restoration Narrative in Literary Narrative” in Fant, Gene C. Jr.: *God as Author. A Biblical Approach to Narrative*, B&H Academic, Tennessee, 2010, 109–128.

¹⁶ Reich, Keith A.: *Figuring Jesus. The Power of Rhetorical Figures of Speech in the Gospel of Luke*, Brill Academic, Boston–Leiden, 2011, 86–95.

they always incorporate and transmit the forms of thought into their own religious language.¹⁷ In some languages, such as Hungarian, these are very sharply separated.

When I was a School of English student in Newbold College,¹⁸ we had a special worship, where we intermediate language students ministered. I had a task, the public pray for the community. In my mind there was a figure of thought, to use the first sentence of Lord's pray and after that to follow it by own words as it is in the Hungarian folk's praying sample.¹⁹ I used the first sentence of that praying form quoted from the King James Bible assumed that it is equal in use the Karoli Hungarian translation: "*Our Father in Heven hallowed be thy mane*"... we would like to thank you for this special occasion to worship you... etc. When I wrote this sentences the revision teacher corrected me to, according to the relevant use of English: "*Our Father in Heven be holly your name...*" – This correction omitted the figure of thought from the sample of Lord's pray. At the same time in the mentioned congregation the members and the pastor used the King James Bible.

These omissions point to the emergence of King James Onlyism, which of course has a Hungarian equivalent: Karoli-onlyism,²⁰ or in its simpler form, just biblicism. This phenomenon is not a unique problem of Protestantism, it is a universal religious phenomenon, which has two causes²¹: 1) linguistic modernization and 2) secularism. In practice, it can be said that Bible translations have created a biaxial Protestant – Catholic Christian culture.²² And this form of biblical perspective, actually English the King James onlyism, represents an interdenominational sectarianism in practice, which approaches the limits of Gnosticism.²³

¹⁷ Andrews, Edward D.: *To Complete Guide to Bible Translation. Bible Translation Choices and Translation Principles*, Christian Publishing House, 2016, 144–156.

¹⁸ <https://www.newbold.ac.uk/> (Last download: 30.01.2024.)

¹⁹ In Adventist church life, we are familiar with the custom of praying in our own words, even at liturgical occasions. The practice is to begin with the first phrase of the Lord's Prayer, for example, in the form of a series of reflections. The rest of the section contains so-called "prayer blocks", which are theme-oriented.

²⁰ Izsák, Norbert: *Az amerikai keresztyén vallási fundamentalizmus története: a kezdetektől 1947-ig* (trans: The history of Christian religious fundamentalism in America: from the beginning to 1947), L'Harmattan, Budapest, 2021, p. 116, 375. footnote.

²¹ Bargár, Pavol, "Christianity, Culture, and Transformation: A Theological Reflection" in Bargár, Pavol (ed.): *The Bible, Christianity, and Culture. Essays in Honor of Professor Petr Pokorný*, Carolinum Press, Charles University, 2023, 303–319.

²² In the Hungarian-speaking culture, there are differences in the language of Catholic Protestant Bible translations, in the use of certain names and in the naming of biblical books. This is less common in English, German, etc.

²³ White, James R.: *The King James Only Controversy*, Baker Books, Michigan, Grand Rapids, 2009, 252–253.

The other extreme can also be called conformism. Those who follow this trend can be traced back to a movement that grew out of formalistic biblical criticism.²⁴ Their well-intentioned attempt to banish from the Bible figures of thought and religious or over-dogmatised expressions that seem incomprehensible. The best-known version of this are the Easy English Bible and the simplified translations in other languages modelled on it.²⁵ The typical school example, however, is the Living Bible, the text of which is used here as a model for the Lord's Prayer:

Living Bible Mt 6:9–10

9 ... 'Our Father in heaven, we honor your holy name. 10 We ask that your kingdom will come now. May your will be done here on earth, just as it is in heaven.

KJV Mt 6:9–10

... Our Father which art in heaven, Hallowed be thy name. Thy kingdom come. Thy will be done in earth, as it is in heaven.

The phrase "lead us not into temptation" is a particularly interesting and theologically controversial detail. It would be difficult to explain in every case whether God is the author or the perpetrator of temptations. As is well known, there was a particular media backlash when Pope Francis in December 2017 suggested interpreting this phrase according to a different linguistic logic:²⁶ 'Do not allow us to be tempted'. At such times, Protestant fundamentalist movements in particular raise their heads, seeing a justification for maintaining the Catholic-Protestant dichotomy. In the meantime, they forget that the Simplified Bible Translation published in 2004 and 2012, which was aptly translated by the Protestant formalism, translates: "Keep us from sinning when we are tempted." (NIR)²⁷, or: "Do not let temptations test us" (EBT)²⁸ If, then, the reason for the secularism regarding the future of Bible translations is to be seen, it is not the Pope, but Protestant liberalism.

Even more striking, however, is the text of some of the Psalm translations, where the formality is resolved by paraphrasing several times over:

²⁴ Catchpole, David R., "Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament" in Porter, Stanley E. (ed.): *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Brill Academic, Boston – Leiden, 2002, 167–188.

²⁵ "Criteria for Demonstrating the Relationship with God in the Biblical Writings" in Pontifical Biblical Commission: *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture. The Word That Comes from God and Speaks of God for the Salvation of the World*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2014.

²⁶ <https://777blog.hu/2019/06/11/most-akkor-tenyleg-valtozik-a-miatyank-szovege/> (Last download: 31.01.2024.)

²⁷ New International Reader's Version, in <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Matthew%206&version=NLT> (Last download: 30. 01. 2024)

²⁸ This version is the English version of the 2012 text of the Hungarian simplified translation: Easy Bible Translation as EBT.

MS Psalms 17,15

:דקננמקן תמקן תמקן תמקן תמקן תמקן תמקן (7 words)

LXX Psalms 16,15

ἐγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθῆσομαι τῷ προσώπῳ σου χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι
τὴν δόξαν σου (15 words)

KJV Psalms 17,15

As for me, I will behold thy face in righteousness: I shall be satisfied, when I awake, with
thy likeness. (20 words)

Living Bible Psalms 17,15

But as for me, my contentment is not in wealth but in seeing you and knowing all is well
between us. And when I awake in heaven, I will be fully satisfied, for I will see you face-to-
face. (40 words!)

This is achieved by a threefold paradigm:²⁹ 1) substitution of figures of thought and
key terms, 2) paraphrasing of dogmatic terms, 3) use of literary language for readers
understanding. The result is a paraphrase-laden sentence that is burdensome in all
three intentions and is virtually useless.

A legitimate question is: how is the use of paraphrases in Bible translations worth-
while, if at even acceptable?

USE OF NECESSARY PARAPHRASES

Paraphrases have always been used by Bible copyists. Some of these have survived in
the text-critical apparatus. One such possible place is Galatians 3:1, of which at least
two versions are known:³⁰

NA Gal 3:1

Ὁ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, **(omitted)** οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς
Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος;

BYZ Gal 3:1

Ὁ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν **τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι**, οἷς κατ'
ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς χριστὸς προεγράφη ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος;

²⁹ In this case I use the term paradigm in relation to formalism: 1) the forms of thought are the
alps of formalism, 2) the secondary nature of the inspiration of the content causes the total rejection
of dogmatism, 3) the result is a secular reading that is neither literary nor theological. See at: "The
Historically Human" in Sell, Roger D.: *Literature as Communication. The Foundations of Mediating
Criticism*, John Benjamins Publ. Co. Amsterdam – Philadelphia, 2000, 77–104.

³⁰ Delling, in Kittel, Gerhard (edit.): *Theological Dictionary of the New Testament (Vol. 1.)*, Wm.
B. Eerdm. Publ. Co. Grand Rapids, Michigan, 1971, 594–596.

Within the sentence³¹ the τῆ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι (para)phrase is an inserted interpretation about two cathwords: ἀνόητος and βασκαίνω.³² This is a typical case when the copier inserted a shorter phrase to the sentence as a short interpretation illustrating what the foolishness of Galatians means, according to his opinion.³³

We also occasionally encounter paraphrases that result from *bilingualism*: in Hebrew, the content of an overly rich term meets an equally rich Greek word, but there is an overlap in meaning between the two. Hebrew עולם means *eternal*,³⁴ but it has its limitations in its reference.³⁵ Most notably, God alone is eternal, so the meaning in use of translation is also limited. In contrast, the Greek αἰών can be *eternal* and also can be *world*.³⁶ In addition to this, it is important that God (or gods in Greek thought) live in a αἰών as well as humans. When the two meets, the writer of Book of Revelation, for example, uses a paraphrase instead:³⁷ עולם – αἰῶνας τῶν αἰώνων.³⁸

The third case is when a certain train of thought triggers an association in the writer which is an allusion to the Hebrew text, but which the Greek language can only express in paraphrases. One such case might be a vision in Acts 10. There is a word in Hebrew, the תִּבְרָה means a *chest* or *box*.³⁹ It is encountered several times, but it is a very significant parallel that Noah's ark is actually this chest (תִּבְרָה). Likewise, the basket that saves Moses' life, which is tossed about on the waters of the Nile, is also תִּבְרָה.⁴⁰ Both are on the water, and both save lives. The ark (or box) of Noah also saves the lives of

³¹ Hendriksen, William: *New Testament Commentary. Galatians & Ephesians*, The Banner of Truth Trust, Great Britain, The Camelot Press, Trowbridge, Wiltshire, 1969 (Reprint 1990.), 111–112.

³² “C D² K L P Ψ etc.” in Nestle–Aland: *Novum Testamentum Grace* 28, 582.

³³ Hietanen, Mika: *Paul's Argumentations in Galatians. A Pragma-Dialectical Analysis*, T&T Clark, London, 2007, 84–100.

³⁴ Boman, Thorleif: *Hebrew Thought Compared with Greek*, SCM Press Ltd., London, 1958, 129–136.

³⁵ According to Jewish thought, the world cannot be eternal: Babits Antal, „Az első »filozófiatörténetés«” in Szécsi József (ed.): *Keresztény – zsidó teológiai évkönyv 2012*, Keresztény – Zsidó Társaság, Budapest, 2013, 9–10.

³⁶ See in particular Heraclitus' αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, which was seen as an expression of the time-space-world problem. Plato also expressed his concern about the tension between χρόνος and αἰών: See: “αἰών” in: Kittel (ed.): *Theological Dictionary of New Testament (TDNT)*.

³⁷ Wallace, Daniel B.: *Greek Grammar Beyond the Basic*, Zondervan, Michigan, Grand Rapids, 1996, 195–196.

³⁸ Czire Szabolcs, “Rite of Nightly Prayer. Notes on Luke 6:12” in Benyik György (ed.): *Sacrificial & Ritual from Abraham to Christ. 31st Szeged International Biblical Conference 24th – 26th August, 2020*, JÁTEPress, Szeged, 2021, 67–76.

³⁹ GESENIUS, DCCCCLV

⁴⁰ It is easy to depart from this meaning if we consider the traditional explanations: „Noé Bárkája” in Diós Jenő (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*, In digitalized form see at: <https://lexikon.katolikus.hu/N/No%C3%A9%20b%C3%A1rk%C3%A1ja.html> (Last download: 31.01.2024.)

animals, after which God makes a special covenant with mankind: The covenant of Noah's children (σκεῦός – תִּבְרַת).⁴¹

The question is, what did the apostle Peter see in his trance that he sees over and over again three times?⁴² According to the Greek text καὶ καταβαῖνον σκεῦός τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἄρχαίς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς is a perceptible circum-cision, which the KJV and NIV texts render it as such:

KJV Acts 10:11

And saw heaven opened, and a **certain vessel descending unto him**, as it had been a great sheet knit at the four corners, and let down to the earth:

NIV Acts 10:11

He saw heaven opened and **something like a large sheet being let down to earth** by its four corners.

It is in the nature of paraphrasing that we find an allusion in the text that can be interpreted as a paraphrase.⁴³ The “something” that came down from the sky is Greek: σκεῦός⁴⁴ Whichever dictionary you look at,⁴⁵ the definition is imprecise, none of the meanings expresses the association that it can have as a figure of thought or speech. Therefore, many people misunderstand the meaning of allusion.

However, we know of a translation of the Scriptures produced by *The Society for Distributing Hebrew Scriptures*.⁴⁶ The essence of this is that the New Testament has been translated into the MS language, along with the modern Ivrit. In this version, the word σκεῦός is translated back into the Hebrew תִּבְרַת, assuming that the Greek word means that.⁴⁷ This reveals that Noah did not see “something”, but actually Noah's ark.

⁴¹ Gist, Richard: *You Don't Understand the Bible Because You Are Christian*, Friesen Press, Canada, Victoria, 1989, 27–30.

⁴² Swinburne, Richard: *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Oxford University Press, Oxford, 2007, 38–53.

⁴³ For this kind of formal structuring, see: “Structure of the Pentateuch” in Howe, Thomas A.: *A Critique of Willam Lane Craig's In Quest of the Historical Adam*, Wipf & Stocks, Eugene Oregon, 2022, 11–26.

⁴⁴ Nestle–Aland, 28 ed, 411.

⁴⁵ Thayer, Joseph Henry: *Greek – English Lexicon of the New Testament*, American Book Company, New York, Chicago, 1889, 577–578.

⁴⁶ The Society for Distributing Hebrew Scriptures (ed.): *The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ – תּוֹרַת הַחַדְשָׁה הַחַדְשָׁה מִלְשׁוֹן יוֹן לְלִשׁוֹן עִבְרִית*, The Society for Distributing Hebrew Scriptures, Middlesex, 1993.

⁴⁷ *Op. cit.*, 249.

This allusion as a figure of speech, in the sense of Noah's law, meant for him what the text says:⁴⁸

NIV Acts 10:34–35

Then Peter began to speak: "I now realize how true it is that God does not show favoritism but accepts men from every nation who fear him and do what is right".

We have looked at three examples where the use of paraphrases is already evident in the transmission of Old and New Testament texts.

The first case is a short commentary, which may have been necessary because of the word "bewitched" in Galatians 3,1.⁴⁹ It was therefore necessary to specify what the possession of the Galatians could mean. Some copyist inserted a short paraphrase into the text, which has since been regarded by many as *an inspired commentary*.⁵⁰

In the second case, we observed a correlation between a Hebrew word and a Greek word. Since the meaning of the Hebrew עֶרְלָם is bound and the Greek αἰών is bidirectional, when the Greek expresses the absolute sense of time, it uses a paraphrase. *This is a case of paraphrase used to concretise the semantic field*.⁵¹ In some cases, such as the translation of the hapax legomena, this solution is unavoidable in order to achieve a more precise understanding.⁵²

The third example is a linguistic anomaly, the discovery of which is relatively recent. Since we know that Koine was mainly a spoken language, we have been paying attention to rhetorical peculiarities.⁵³ Because of bilingualism, there may have been cases where a Greek word was understood in a completely different way by Hebrew and Hellenic acceptor-groups: it triggered different associations for one group of audiences and another. Luke tries to illustrate this in the mentioned part of Acts with a paraphrase. This third one is a typical example of figures of speech (as well-known allusion), which meant an association only for those who knew Hebrew.⁵⁴ These are figures of thought and speech that might otherwise be called *instructive narratives*. *The*

⁴⁸ Bauer, Walter: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Walter De Gruyter, Berlin – New York, 1971, 1494.

⁴⁹ Also see: "βασκαίνω" in *TDNT*.

⁵⁰ Naumann, Edward Arthur (ed. & trans.): *Nicholas of Lyra, Literal Commentary on Galatians*, Western Michigan University, 2016, xxiii.

⁵¹ Hanson, John Wesley: *Aion – Aionios: An Excursus on the Greek Word Rendered Everlasting, Eternal, etc.* Jansen, McClurg, & Company, Chicago, (1880), 2017, 99–120.

⁵² Kormos Erik, "Using Hapax Legomena in Exegesis as a New Perspective in Practical and Academic Work" in *Theorema (Vol. 16.)*, 2021/1, 33–66.

⁵³ Porter, Stanley E., "The Greek Language of the New Testament" in Porter (ed.): *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Brill Academic, Boston – Leiden, 2002, 99–130.

⁵⁴ Read-Heimerdinger, Jenny: *Luke in His Own Words. A Study of the Language of Luke – Acts in Greek*, Bloomsbury, London, 2022, 49–92.

*use of paraphrases is essential when translating narratives.*⁵⁵ In this kind of translations, the aim should be to use as many paraphrases as are strictly necessary for understanding. A good example of this is the Hebrew New Testament.⁵⁶

Our last question is: What impact does this have on our church life and our dogmatic traditions?

THE IMPACT OF PARAPHRASE-TYPE-TRANSLATIONS

This area must be divided into two parts: 1) matters of faith and 2) dogmatic matters. Let us start with the dogmatic questions: how does the text of Scripture determine theological thinking?

From the very beginning of Christian dogmatics, we can observe the problem of languages and translations.⁵⁷ In the first two *Ecumenical Councils* (Nicaea A.D. 325 and Constantinople A.D. 381), the meeting of Eastern and Western theology was not only a matter of ecclesiastical politics, but also of the change in the dominance of the Greek – Latin languages. It was precisely in the 4th century that the Latin-speaking world began to move gradually from the elite to the middle class in the West.⁵⁸ By about the 5th century, this pushed the liturgical and theological use of Greek further east. This accompanied the church until the East–West schism of 1054 and remained so until the end.⁵⁹

Staying with Western theology, we cannot deny that this endeavour relegated the Hebrew language to the periphery until the Reformation.⁶⁰ And in the same way, the dominance of the Latin language narrowed the meaning of Greek terms. This was why Luther told: *ad fontain* (singular), instead of the humanist phrase: *ad fontes* (plural).⁶¹ By the 16th century, however, basic ecclesiastical terms had become fixed in theological usage that could not be understood without a knowledge of Latin. All modern Bible translations were more or less subordinated to this endeavour: the Protestant

⁵⁵ “Endowing Text with Internal Structure” in Toolan, Michael: *Making Sense of Narrative Text. Situation, Repetition, and Picturing in the Reading of Short Stories*, Routledge, New York, 2016.

⁵⁶ The Society for Distributing Hebrew Scriptures (ed.): *The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ – מלשון יון ללשון עברית – הברית החדשה העתה חדשה מלשון יון ללשון עברית*, The Society for Distributing Hebrew Scriptures, Middlesex, 1993.

⁵⁷ Ocker, C., “Biblical Interpretation in the Middle Ages” in McKim, Donald (ed.): *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, IVP Academic, Nottingham, 2007, 14–21.

⁵⁸ Denecker, Tim: *Ideas on Language in Early Christianity. From Tertullian to Isidore of Seville*, Brill Academic, Leiden– Boston, 2017, 130–140.

⁵⁹ Louth, Andrew: *Greek East and Latin West. The Church AD 681–1071*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood – New York, 2007, 13–20; 29–40.

⁶⁰ Kogan, Michael S.: *Opening the Covenant. A Jewish Theology of Christianity*, Oxford University Press, 2008, 69–84.

⁶¹ McKim, *op. cit.*, 687–694.

translations were also guided by Latin, the Greek and Hebrew texts being more of a reference.⁶²

An excellent example of the impact of this phenomenon on theological application is the philological anomaly of Bible translations published after 1948.⁶³ the Old Testament passages no longer show the same similarity with the New Testament as the earlier ones, based on the MS text. This is part of the reason for the biblical fundamentalism:⁶⁴ in the case of the newer translations, it is not possible to directly juxtapose the Old Testament prophetic texts and their “fulfillment” in the New Testament. The principle of *analogia scriptura* is thus violated, and the reversion to the newer and newer, often linguistically incorrect revisions of the older texts is returned to.⁶⁵

Several examples of this can be given, one being the case of *Divinum Passivum*, where the Hebrew omits the subject, but the Greek or Latin inserts one, but not necessarily the one that others had previously thought.⁶⁶

The same example is the residue of “Edom” or “Adam”, which depends on the MS punctuation, and the Greek – Latin texts conceptualise it, and it is not always the case whether Edom is the enemy or Adam is the residue of the prototype of humanity.⁶⁷

Thirdly, the linguistic issue of Isaiah 7,14, which also concerns the birth of Jesus Christ, can be mentioned. It makes no difference whether Mary was a virgin or a young woman. These issues can lead to theological disputes, as they always have in history.⁶⁸

A corollary to these debates is the spectrum according to which we can speak of fundamentalist, conservative, or liberal theology.

Translating all this into questions of faith: people today are *pluralists*. Pluralism is also manifested in the life of faith: patch-work Christianity means that *there are no*

⁶² Andrews, Edward D.: *The King James Bible. Why Have Modern Bible Translations Removed Many Verses That Are in the King Jaems Version?* Christian Publishing House, 2019.

⁶³ The year 1948 is the year of the World Council of Churches, which quickly established national Bible Societies. Protestant and Catholic translations published from then on were affected by the Holocaust. The Old Testament was adapted to the Hebrew text of the MS.

⁶⁴ Marsden, George M.: *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Wm. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1991, 9–25.

⁶⁵ Kormos Erik: *Az újszövetségi írásmagyarázat kézikönyve. A hapax legomenonok táblázatával* (trans: A Handbook of Linguistic Interpretation of New Testament, with a table of hapax legomena), Adventista Teológiai Főiskola, Pécel, 2024, 45–54.

⁶⁶ Roitto, Rikard: *Moral Infringement and Repair in Antiquity*, Books and Demand, Stockholm, 2022, 23–24.

⁶⁷ “Scribal Errors” in Brotzman, Ellis R.: *Old Testament Criticism*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 1994, 107–122.

⁶⁸ Rico, Christophe – Gentry, Peter J.: *The Mothers of the Infant King, Issaiah 7:14. Alma and Parthenos in the World of the Bible: A Linguistic Perspective*, Wipf & Stock, Oregon, Eugene, 2020, 156–159.

*longer any purely Catholic or Protestant-minded believers.*⁶⁹ There is a mix of thinking, which has both advantages and disadvantages.⁷⁰ The advantage is that we can find common ground on many things, the disadvantage is that Eastern philosophies and the occult are as much influences as one denominational thinking is on another.⁷¹ *This can no longer be controlled by systematic theology.* And since Protestant and Catholic piety have different – different figures of thoughts processes associated with their associations, they no longer understand either Bible translation. Consequently, paraphrases must be used.

AFTERWORD

The good news is that there is a tradition of using paraphrases, which I have tried to give examples of. It should be added that textual criticism and the theory of multilingualism are far from being uniformly accepted theses in theology. What I have tried to present as a solution may be a generator of problems for individual denominational theologies or even for larger trends. It would be good to produce a “paraphrase handbook”⁷² that systematizes and summarizes the Bible’s insights from several points of view. A possible aspect could be the case I have presented, but it is only one of the possibilities.

The bad news is that there are paraphrase-based Bible translations that tend to follow a formalistic literary-critical trend rather than theologically consistent.⁷³ Their use is still confined to the ecclesiastical periphery, but the problem of students’ and young people’s textual competence is a crying fact. Even in fundamentalist communities there is a trend towards the appearance of these formalist texts alongside the Authorised

⁶⁹ Riggs, John W.: *Postmodern Christianity. Doing Theology in the Contemporary World*, Bloomsbury, Trinity Press International, Harrisburg – London – New York, 2003, 137–148.

⁷⁰ Gritsch, Eric W.: *Veszélyes lelkiiségek. A keresztény hit négy visszatérő betegsége* (trans.: Dangerous spiritualities. Four recurring diseases of the Christian faith), Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2021, 159–168.

⁷¹ “Theological Ecumenism” in Murphy, Francesca Aran – Asprey, Christopher (ed.): *Ecumenism Today. The Universal Church in the 21st Century*, Routledge, Taylor & Francis Group, London, 2008.

⁷² In a sense, Metzger’s classic Commentary on Textual Criticism is useful for this purpose, but it is far from complete: Metzger, Bruce M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London – New York, 1975.

⁷³ These paraphrase Bibles go far beyond similar publications known in church use. See e.g.: Ingwersen, G.: *Bijbel in vertelling en beeld*, Bijbel – Kiosk – Driebergen, 2007. Also see: Barbusse, Henri: *Jésus*, Ernest Flammarion, Paris, 1927. (This latter sample is not a Bible translation, but it is striking that the author has organized his thoughts into chapter numbers and verses according to the biblical columns.)

Versions.⁷⁴ This is particularly the case among young people: youth movements, bible study groups, etc. The reason lies in the concept of textual understanding. The problem is that there is no transition between the old translations and the formalist texts. The translations already mentioned are meeting with strong resistance in these communities.⁷⁵

These examples and the solutions proposed encourage us to open the way to complex research that can bring the languages of literary studies and theology closer together. Research in this area will certainly not avoid the use of paraphrases, which will sooner or later require a compromise.

⁷⁴ By “Formalist Bible translations” we mean the publications known as uncial translations. See: “Translation and Bible” in Smalley, William A.: *Translation as Mission. Bible Translation in the Modern Missionary Movement*, Mercer University Press, Georgia, Macon, 1991.

⁷⁵ Milliman, Robert W., “Translation Theory and Twentieth-Century Versions” in Beacham, Roy E. – Bauder, Kevin T.: *One Bible Only? Examining Exclusive Claims for the King James Bible*, Kregel Publications, Michigan, Grand Rapids, 2001, 134–154.

Gottfried SCHIMANOWSKI

DIE KUNST EINER ANGEMESSENEN UND VERSTÄNDLICHEN BIBELÜBERSETZUNG AM BEISPIEL DES BENEDICTUS (LK 1,67FF)

ABSTRACT

Obviously, translation is a scientific art. It is not a surprise that new translations of the Bible in all modern languages come to publication over and over again. This contribution is a research and comparison of the actual German translations of the Benedictus (Luke 1:67–79), one of the ecclesiological and liturgical essential prayer-text of the New Testament. Different methodological criteria and translation principals are explored. The context in Luke, form and structure of this “hymn”, metaphors and similes are scrutinized to try to find a good modern translation in contrastive linguistics for different readers and hearers in German language and their communicative forces of this important text. Therefore it will be an attempt to underline the value of idiomatic and unconstrained language of the Living Word of God.

EINLEITUNG: DIE ÜBERSETZUNG DER BIBEL – DAS WOHL GRÖßTE ÜBERSETZUNGSPROJEKT DER MENSCHHEITSGESCHICHTE¹

Das Übersetzen der Bibel in eine fremde Sprache und Kultur war schon immer ein Wagnis;² es steckt dann offensichtlich aber auch immer voller Überraschungen!³ Das gilt dann ja in der deutschen Tradition auch nicht nur seit der Reformation mit den bahnbrechenden und die deutsche Sprache vereinheitlichenden Lutherübersetzung, sondern gilt bis heute – neben den vielen weltweiten Projekten – für alle neueren Versuche privater Initiativen⁴ oder öffentlicher Institutionen der Großkirchen.⁵ Weiterhin

¹ Der mündliche Vortragsstil wurde beibehalten.

² Vgl. in der Antike schon das Vorwort des Sirachs Enkel (s.u.).

³ Vgl. den neuen Aufsatz von C. de Vos (Bericht des Vorsitzenden der Delitzsch-Gesellschaft in Münster 2023). Vom Benediktinermönch Eremit und Zen-Lehrer David Steindl-Rast wird der Satz überliefert: „Einer der Namen Gottes ist Überraschung“.

⁴ Vgl. in deutscher Sprache z.B. auf evangelischer Seite die Übersetzungsversuche von Jörg ZINK (1965): „Diese Übertragung ist für Menschen bestimmt, die das NT in einer verständlichen Sprache lesen und es dann verstehen möchten, wenn sie niemand bei sich haben, der es ihnen erklärt. Der Übersetzer hat darum immer wieder einzelne schwierige Worte durch ganze Sätze wiedergegeben, hat ausführlich umschrieben, was in der Kürze nicht verständlich war ... [vgl. die Laudatio für Jörg Zink als Predigt-Preisträger in der Kategorie Lebenswerk 2004 von Reinhard Schmidt-Rost unter

natürlich auch im Nachdenken und nachhaltigen Vermitteln liturgischer Texte und Gebete; vor allem wenn sie sich auf die Hintergründe der Bibel stützen. Wobei auch immer das jeweilige Verständnis von aktueller profaner aber auch religiöser Sprache eine entscheidende Rolle spielt.⁶

Wie also solche religiösen, sozusagen Heiligen Texte angemessen übersetzen⁷ und dabei die jeweiligen Zielgruppen bewusst im Blick zu behalten, also im Achten auf die Textnähe, Verständlichkeit und Ästhetik/ bzw. sprachlicher Schönheit des Urtextes oder auch literarisches Kunstwerk auf der einen Seite; auf der anderen aber sich auch des Abstandes, also der Fremdheit und Widerständigkeit bewusst zu sein; damit im Sinne der vertrauten deutschen Metapher von Martin Luther in seinem berühmten Sendbrief vom Dolmetschen: „dem Volk auf Maul schauen“?!⁸ Müssen wir vielleicht dann heute also vielleicht *auf das Smartphone schauen*? Sozusagen urtextnah und prägnant in der Sprache und so aktuell und zeitnah wie möglich? So wie *eine spontane Reaktion* auf eine neuere Bibelübersetzung es zum Ausdruck brachte: „Das kann doch nicht die Bibel sein, das verstehe ich ja!“ Aber gerade bei der Vermittlung solcher religiösen und traditionsbehafteten Texte gilt es ebenso behutsam wie kritisch mit dem vorgegebenen und verbindlichen Bibeltext umzugehen. Schließlich sind diese Texte

dem Titel „Übertragung“) oder Ulrich Wilckens (1972 NT: „Das Ziel [der Übersetzung des NT] war: Größtmögliche Nähe zum griechischen Original zu erreichen, aber die Fach- und Gelehrtensprache zu vermeiden; zu größtmöglicher Verständlichkeit zu gelangen, aber Verständlichkeit auf Kosten der Richtigkeit sich zu versagen...“ Die Übersetzung „möchte zu einer Intensivierung des ökumenischen Gesprächs beitragen, nicht nur auf der Ebene der Fachtheologie, sondern gerade auch der Gemeinden“) oder Hans Bruns (1963, zum AT: „es handelt sich hier nicht um eine wissenschaftliche genaue Übersetzung aus dem Grundtext, sondern um eine Übertragung ...) auf katholischer Seite von Fridolin STIER (1989 aus dem Nachlass hg.: „Wer übersetzt, muss ver-setzen. Der Treue geschworen, muss er sie brechen. Die Sprachen wollen, sie können nicht anders. Eine jede spricht spricht Himmlisches und Irdisches, Menschliches und Dingliches je anders gesehen und erfahren, je anders gefühlt und gewertet, erkannt und bezogen – wie Maler, die den gleichen Berg malen, verunglichen Sprachen das Gleiche; 1965 zu Mk) und dem katholisch konvertierten früher lutherischen Theologen Ludwig ALBRECHT (zuerst 1920, 14. Aufl. 1988 NT und Psalmen: „Überall bin ich bestrebt gewesen, die griechische Grundschrift [des NT] in klarem, gemeinverständlichem Deutsch wiederzugeben, in einem Deutsch, wie es heute gesprochen und überall verstanden wird.“).

⁵ Vgl. das kürzlich abgeschlossene reformierte Projekt der *Neuen Genfer Bibelübersetzung* (NGB).

⁶ Vgl. den beispielhaften Essay von dem Lyriker und Theologen Chr. Lehnert der ausführte: „Religiöse Sprache ist suchend, nicht erklärend. Religiöse Sprache ist öffnend, nicht benennend. Sie ist im Wesen poetisch, nicht begrifflich. Die Kirche kann nicht so sprechen, wie eine Partei oder eine bestimmte Interessenorganisation. Sie hat ja streng genommen nichts zu sagen. Ihre Botschaft, wenn man denn davon sprechen will, ist nicht ‚etwas‘ in den Worten, sondern eben die Art der Worte selbst, deren Suchbewegung – wie die Worte von Liebenden etwa ihre Wahrheit nicht darin haben, was sie sagen, sondern wie sie es sagen.“

⁷ Wobei – nach R. Bultmann – „Die Übersetzung ... keineswegs nur eine philologisch-historische, sondern auch eine theologische Aufgabe“ ist. „Darin konkurriert sie in gewisser Weise mit der Systematischen Theologie.“ (Theologie als Wissenschaft, nach Bultmann Handbuch, 371f). Vgl. Ders., Problem einer theol. Exegese des NT (1925).

⁸ Vgl. neuerdings M. Baum, Auf der Suche nach der Sprache des Herzens; K. D. Fricke, „Dem Volk aufs Maul schauen“.

so etwas wie „das eigentliche Band, das die weltweite Christenheit – die wirkliche Katholizität der Kirche – umfasst“⁹ Solche Übersetzungen haben meiner Meinung nach also in besonderer Weise die Aufgabe den ökumenischen Charakter des biblischen und kirchlichen Zeugnisses zu bewahren!¹⁰ Das hat auch immer wieder die Konsequenz provoziert, den traditionell vorgegebenen Text, wenn schon nicht in der lateinischen Sprache (geschweige denn griechischen oder gar hebräischen Sprache)¹¹ wenn auch nicht in photographischer Präzision dann doch wenigstens in der vielen vertrauten Übersetzung der beiden Großkirchen, LÜ und EÜ, zu belassen. In letzter Zeit hat dann aber spätestens die Arbeit an einer „Bibel in gerechter Sprache“ (BgS) die Diskussion im deutschen Sprachraum um eine LeserInnen orientierte Sprache in besonderer Weise herausgefordert (erschieden 2006)¹² und ist aktuell (2022) wieder durch das nun abgeschlossene Projekt der sog. „Basisbibel“ (BB) auch institutionell beflügelt worden. In einem exemplarischen Bibeltext, der dann auch in die morgendliche Liturgie von

⁹ M. Weinrich, „Heilige Schrift“ übersetzen, S. III. Zur Frage nach einer deutschen Bibel als Gemeinschaftswerk aller Konfessionen im Zeichen einer wachsenden Entkirchlichung und dem folgenden Verlust der christlichen deutschen Sprachtradition vgl. die anregenden Überlegungen meines Freundes K. Haacker, Bibelübersetzung als Gemeinschaftsaufgabe; ders., Kirchliche Bibelübersetzungen; weiter: ders. Bibelübersetzung zwischen Wissenschaft und Kunst; ders., Bibeltreue und Bibelübersetzung. Aber ähnlich auch schon auf katholischer Seite Otto Knoch, sozusagen dem Nestor damals der Einheitsübersetzung, als Konsequenz der Beschlüsse des 2. Vatikanischen Konzils; Koch legte diesen überraschend neuen Plan 1960 dem Wissenschaftlichen Beirat des Katholischen Bibelwerks der Deutschen Bischofskonferenz vor, das dann endlich – nach vielen Hindernissen knapp 20 Jahre danach zum Abschluss gekommen ist.

¹⁰ Vgl. den Abschnitt von K. Haacker über seine eigenen positiven persönlichen Erfahrungen vom ökumenischen Charakter der Übersetzungsarbeit an der Einheitsübersetzung in den 70er Jahren, ders., Kirchliche Bibelübersetzungen, 320f. Gerade bei der Vielfalt der bestehenden Bibelübersetzungen im deutschen Sprachraum ist es daher auch immer wichtig darauf zu achten, welche Trägerschaft hinter der jeweiligen Übersetzung steht. Das bestimmt dann auch die Möglichkeit der Verbreitung und dadurch eröffnete Nutzung. In Deutschland sind allerdings – so der offizielle Bericht der Deutschen Bibelgesellschaft 2021 durch den Vorsitzenden Christoph Rösel – 80% der verbreiteten Bibel durch die vier Ausgaben: Lutherbibel, die Einheitsübersetzung, die Gute Nachricht Bibel (manche bezeichnen sie als eine „simplifizierende Wiedergabe“) und neuerdings durch die Basisbibel abgedeckt! Das gilt in 1. Linie für die Printausgaben, dazu kommen ja inzwischen auch die Möglichkeiten, die wichtigsten Bibelausgaben digital zu Verfügung zu haben! Und da wird sicher – ohne groß Prophet zu sein – in Zukunft die Basisbibel noch mehr zulegen!

¹¹ Vgl. z.B. auch eine vergleichbare Fragestellung in der musikalischen Rezeption des **Benedictus** in dem „dem Andenken Martin Niemöllers, Dietrich Bonhoeffers und Karl Barth“ gewidmeten „Dahlemer Messe“ (1987) des in Berlin lebenden Komponisten und evangelischen Pfarrers Dieter Schnebel (geb. 1930): dort erklingt das Benedictus als vielfarbiges avantgardistisches Tongemälde des Einzugs Jesu in Jerusalem! Als liturgischer Text ist ja das Benedictus zu einer Art Meditationsmusik zwischen Wandlung und Kommunion geworden. Vgl. M. Walter, Klingende Exegese, 25. Hierzu passt eine – leider nur mündliche überlieferte – Anekdote des jüdischen Forschers David Flusser, der einmal gesagt haben soll: „das AT sei ein schönes und wichtiges Buch, das man aber auch verstehen könnte, wenn man nicht Hebräisch kennt; Aber wie, so habe er fortgesetzt, kann man das NT verstehen (und damit ja auch das **Benedictus**), wenn man nicht Hebräisch kann?“

¹² Dieses Übersetzungswerk wird z.B. immer wieder vom ATler J. Ebach gekennzeichnet als „das alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes“, wie sein Alterswerk permanent herausstellt.

Messe (*Laudes* bzw. der *Mette*)¹³ und im Gottesdienst u.a. auch als Predigttext¹⁴ Eingang gefunden hat, wie **das Benedictus**, werde ich versuchen diesen Perspektiven etwas näher nachzugehen. Der liturgische Kontext und damit auch traditionsorientierter Bekanntheitsgrad und traditionelle Verwendung in Literatur, Kunst oder Musik des **Benedictus** hat mich in besonderer Weise zu dieser Wahl herausgefordert. Denn nicht nur das Auge, wenn man schon nicht vom „Herzen“ reden will, sondern auch das Ohr ist ein entscheidendes Empfängerorgan des Biblischen Textes, wie schon Martin Luther einmal anmerkte: „*Audiendo fit homo christianus*“ – „Das Hören macht den Christen aus!“.

DAS BENEDICTUS ZU BEGINN DES LUKASEVANGELIUMS

Im wohl unbestrittenen Urteil der exegetischen Forschung handelt es sich bei diesem Text in **Lk 1,(67) 68–79** um ein *Dankgebet*, also um einen Psalm oder in der traditionellen Gattungssprache „Hymnus“¹⁵ ganz und gar in alttestamentlicher Gattungstradition. Schon der Druck und die poetische Gestaltung lässt diesen Abschnitt in besonderer Weise aus dem Kontext hervortreten. In der Vergangenheit hatte der deutsche Mentor der ungarischen Bibelkonferenzen sich schon intensiv mit diesem Text beschäftigt;¹⁶ oder auf evangelischer Seite vorher der ebenfalls bekannte und renommierte Exeget Philipp Vielhauer.¹⁷ Dabei ist allerdings für unsere Perspektive der Übersetzungsdimensionen die Frage nach literarkritischen, religionsgeschichtlichen oder formgeschichtlichen Ebenen bis hin zur Einordnung in die umgebende lukanische Vorgeschichte¹⁸ oder die Frage nach der direkten Verfasserschaft weniger von Belang, sondern der vorgegebene Text als ein eigenständiger Komplex und klassisches Beispiel für einen – zumindest für kirchennahe oder wegen seiner vielfältigen Vertonungen musikkaffinen Menschen (dort weitgehend in der lateinischen Fassung) – vertrauten

¹³ Womit allerdings die Reihenfolge der drei traditionellen Cantica der Alten Kirche verändert wurde: das Benedictus als mittlerer der drei Gesänge wird hierbei als morgendlicher Lobgesang vorgezogen, sozusagen als Meditation am Beginn des Tages – wenn man so will als die „morgendliche Theologie“ – in Erinnerung und hoffnungsvollem Neuanfang!

¹⁴ Heute in der erneuerten deutschen Predigtordnung zum 3. Advent in der III. Reihe zuletzt am (13.12. 2020); vorher zum 1. Advent in der V. Reihe.

¹⁵ Vgl. hierzu neuerdings S. Vollenweider, Hymnus, Enkomion oder Psalm? Dort auch S. 220f zum Verhältnis von Hymnus zum Gebet: eine „idealtypische Differenzierung von Hymnus und Gebet wird freilich durchkreuzt von ihrer intensiven Wechselwirkung.“ Nach seiner Gattungsbestimmung könnte man hier beim **Benedictus** vielleicht angemessen von einem „hymnischen Gotteslob“ sprechen.

¹⁶ J. Gnilka, Der Hymnus des Zacharias.

¹⁷ Ph. Vielhauer, Das Benedictus des Zacharias (Lk 1,68–79), ZThK 49 (1952) 255–272.

¹⁸ Sicher ist hierbei die Beobachtung richtig, dass das Benedictus mit seinen letzten Versen sinnvollerweise auf die Engelankündigung von der Geburt des Messias korrespondiert; so S. Vollenweider, aaO., 223. Ähnlich N. Lohfink, Psalmen im Neuen Testament, 121 u.ö.

Gebetstext. Ein Gebet, das aber offensichtlich in einem sachlichen Zusammenhang steht mit der Geburt des Täufers, also des Vorläufers („Prophet des Höchsten“, V. 76) – manche sagen sogar, des Lehrers und Mentors Jesu steht. Und insgesamt dann natürlich auch mit entscheidenden christologischen Implikationen verbunden ist.

Insgesamt nun ein Text, der nach der Ausgabe von Nestle 28 aus zwei Sätzen mit (84+53) 137 griechischen Wörtern besteht – im ersten Teil bestimmt vom Gedanken der Kontinuität aus 5 Aoristen und 4 Infinitiven; im zweiten Teil – im Blick auf die Geburt des Kindes Johannes, sozusagen das eigentliche „Geburtslied“ – aus 2 Aoristen und 5 Infinitivkonstruktionen –.¹⁹ Aber allein diese drei aktuellen deutschen Fassungen unterscheiden sich hier erheblich: EÜ mit insgesamt 7 Sätzen; GNB mit 10 Sätzen und dann BB mit 14 Sätzen! Schon aus dieser statistischen Perspektive ist ein wichtiger Baustein der unterschiedlichen Sprachtraditionen und Empfängervorstellungen dieser Übersetzungsvorschläge und -traditionen zu erkennen! Offensichtlich ist aber auf jeden Fall das Ziel der hier im Gebet zum Ausdruck gebrachte Heilserwartung, dass den Menschen, „die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes“ (EÜ), bzw. „die im Dunkeln sind (und) die im finsternen Land des Todes leben“ (GNB), bzw. wieder recht nah am griechischen Text „die im Dunkel und im Schatten des Todes leben“ (BB) nun *Sündenvergebung und Friede* zuteilwird und sie irgendwie auch emotional erreicht.

Woher auch immer nun Lukas diesen kompakten und poetischen Text übernommen hat oder möglicherweise auch selber gestaltet hat, ist es doch zumindest sicher, dass dieser Text auch einen wichtigen Beitrag bildet insgesamt für das Ganze seines Evangeliums!²⁰ Dieser „Dankhymnus“ wird damit sozusagen Teil eines neuen Makrotextes – eben des Evangeliums. Und damit vor allem zu Beginn des Evangeliums und seiner so genannten Kindheitsgeschichten, die eben nur bei Lukas ihren Platz im Evangelium gefunden haben. D.h. natürlich zum einen in Bezug zum Täufer, seiner Botschaft und Funktion, zum anderen aber zu Jesus selber, seiner Botschaft und seiner dann noch einmal wichtigeren Funktion.²¹ Ich halte darum die in der Exegese oft betonte Zweiteilung des Benedictus für einen wesentlichen von vorn herein beabsichtigten Zug des Textes; leider kann ich das hier an dieser Stelle nicht weiter vertiefen.

¹⁹ Ganz ähnlich in der traditionellen Mess-Fassung der lateinischen Tradition (Vulgata). Insgesamt lässt die Satzperiode sich folgendermaßen – am griechischen Text – gliedern: Die Anrufung Gottes, der ein begründender ὄτι-Satz folgt mit drei parataktisch angeordneten finiten Verben; schließlich „davon abhängig der κατῶς-Satz der das geschilderte Gotteshandeln auf die prophetischen Ankündigungen zurückführt. Schwierig ist danach die Zuordnung der Akkusative σωτηρίαν ... und ὄρκον ... sowie der vier Infinitive ...“ (F. G. Lang, Abraham, 496). Dort auch ein Vergleich des Benedictus mit dem Umfang antiker Prosatexten und der Beobachtung, dass nach der Auffassung von F. G. Lang der Text aus 21 (15-Silben-)Stichoi bestehen würde, vergleichbar mit der Markinischen Ostergeschichte (Mk 16,1–8); aaO., 511.

²⁰ Vgl. zu diesen Überlegungen auch meine kleine Studie zum Vaterunser in Zusammenhang des Lukasevangeliums: G. Schimanowski, Das Vaterunser.

²¹ Vgl. hierzu eine ganz ähnliche Perspektive bei Mt, indem er Jesus die entscheidenden Worte des des Täufers (Mt 3,2) wortwörtlich wiederholen lässt (Mt 4,17).

ZWEI INHALTLICHE SCHWERPUNKTE

1. Gleich dreimal begegnet hier nun der für die lukanische Soteriologie wichtige Begriff und das Schlüsselwort σωτηρία, die Deutung der Gegenwart – die Geburt des Täufers – im Licht von Gottes rettenden Handeln. Schon in der LXX, in Schriften des Frühen Judentums – und natürlich auch bei meinem besonderen geliebten jüdischen Autor Philo von Alexandrien – ein wichtiger theologischer Begriff.²² Das erste Mal übersetzen EÜ, GNB und BB diesen Begriff einhellig zusammen mit seinem *nomen regens* κέρας („Horn“, hier als Ausdruck der Macht und Stärke – wie öfter im Psalter und der LXX)²³ personalisiert mit dem theologischen Fachwort „starker Retter“. Damit wird deutlich Bezug genommen auf die frühjüdische Erwartung eines davidischen Königs und Herrschers, der das Volk von den Fremdvölkern befreien/retten wird. Hier in den ersten Kapiteln des Evangeliums zur Geburt des Johannes und Jesus selbst in der Erwartung und Zuversicht, dass nun dieser „starke Erreter“ in Jesus, seiner Geburt und seinem Leben dies erfüllen wird, bzw. schon erfüllt hat. Dieser Erwartung bzw. Hoffnung wird nun in den genannten Übersetzungen beim nächsten Verwenden von σωτηρία unterschiedlich zum Ausdruck gebracht; in der EÜ mit der Übersetzung „er hat uns (schon) errettet vor unseren Feinden“; in der GNB mit „Er wollte uns retten vor unseren Feinden“, in der BB substantivisch mit „einen Retter, der uns befreit von unseren Feinden“.

2. Noch einmal sehr unterschiedlich werten die genannten Übersetzungen aber die Aussage gegen Ende des Gebets in V.77: die EÜ übersetzt die Anrede Gottes mit „Du wirst sein Volk mit der Erfahrung des Heils beschenken“; die GNB in Zusammenhang mit der verbalen Konstruktion (substantivierten Infinitiv) τοῦ δοῦναι γνῶσις mit „Du wirst dem Volk des Herrn verkündigen, dass nun die versprochene Rettung kommt“; während BB näher am griechischen Text die Aussage mit „Du schenkst seinem Volk die Erkenntnis, dass der Herr es retten will“. Dass „γνῶσις gegeben wird“ ist dabei eine recht ungewöhnliche Aussage.²⁴ Mit diesem Hintergrund geht es wohl um Einsicht bzw. um das Wissen von etwas Entscheidendes. Der andere Gedanke in diesem Zusammenhang ist das Thema der „Sündenvergebung“ (EÜ, bzw. „Schuldvergebung“

²² Ein Begriff, der bei Mt und Mk ganz fehlt!

²³ Interessant ist dabei als Hintergrund z.B. das Gebet der Hanna (1 Sam 2,1) und weiter 2 Sam 22,3 und Ps (LXX) 17,3 – immer soteriologisch auf Israel bezogen! LÜ bleibt bei dieser – sicher nur Bibelkennern nachvollziehbare – metaphorischen Umschreibung der in dieser Tradition erwarteten Rettergestalt (aus dem Königshaus Davids). Weiter s.u.

²⁴ Der Ausdruck kommt in der frühjüdischen Literatur wohl nur in Sap 7,17 und 10,10 und später nur in frühchristlichen Texten vor!

(GNB und BB).²⁵ Offensichtlich handelt es sich hierbei um einen „Kerngedanken der lukanischen Soteriologie“!²⁶ Insgesamt findet die Aufgabe dieses Retters zum Schluss des Gebets zu der Hoffnung, dass „unsere Schritte auf den Weg des Friedens gelenkt“²⁷ werden“ (EÜ),²⁸ bzw. dass „er uns führen und leiten wird, dass wir den Weg des Friedens finden“ (GNB), bzw. metaphorisch wieder recht nahe am griechischen Text im Aufgreifen des etwas fremden Ausdrucks ἀνατολή ἐξ ὕψους: „Es (= das „Licht aus der Höhe“) lenkt unsere Füße auf den Weg des Friedens“ (BB). Wenn ich recht sehe, wird damit auch jeweils der zeitlich offenen Ansage der Rettungstat mit den verschiedenen Verbformen im Aorist zu Beginn (V. 68b und 69: ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν) Genüge getan.²⁹

VIER WEITERFÜHRENDE HINWEISE

Es ist nun eine entscheidende Besonderheit der Übersetzung der Basisbibel, dass den Lesenden theologisch – farblich in einer Randspalte abgesetzte – erhellende Hinweise gegeben werden durch Randbemerkungen bzw. in der digitalen Ausgabe durch einen Link. In unserem Text handelt es sich zunächst um den Begriff (heiligen)³⁰ „Bund“ (διαθήκη, V. 72). Das wird erläutert durch den Hinweis darauf, dass „1 Mose/Genesis 17 (davon) erzählt, dass Gott mit Abraham, dem Stammvater Israels,³¹ einen (bleibenden) Bund schließt“. Offensichtlich sollte bei der Verwendung dieses Gebetsteils an diese Episode erinnert oder die Kenntnis dieser besonderen Geschichte ergänzt werden.

²⁵ Ganz ohne religiöse, sondern eher mit soziologischen Dimensionen, was m.E. für Lukas überhaupt nicht stimmig ist, übersetzt die BgS: „Sie werden befreit, Unrecht zu tun“ (allerdings wird dieser Begriff „Unrecht“ weiter erläutert in einer Anmerkung).

²⁶ So dezidiert T. Jantsch, Jesus, der Retter, 147.

²⁷ Ein Ausleger empfindet die Übersetzung des Infinitivs κατευθύναι mit „führen“ (so nun in GNB ergänzt zu „führen und leiten“), „korrekt“ und ähnlich auch die Verwendung von „lenken“ (EÜ und neuerdings in der BB), „aber ein bisschen blass“ und plädiert für das traditionell in der LÜ verwendete Wort „richten“, „etwas altmodisch, aber schön und poetisch“ (P. Cornehl in GPM 101, 16). Allerdings werden dabei sicher eher abträgliche Assoziationen im Sinne einer juristischen Konnotation ermöglicht!

²⁸ Zur Überlegung, ob mit dem Stichwort „Frieden“ (εἰρήνη) möglicherweise als Gegenentwurf gearbeitet wird auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund eines „Goldenen Zeitalters, das seit der Regierung des römischen Princeps Augustus als in der Herrschaft des römischen Kaisers und der von ihm garantierten Pax Romana verkörpert gefeiert wurde“ vgl. z.B. St. Schreiber, Die Anfänge der Christologie, bes. 42f. 174–176; weiter ders., Weihnachtspolitik.

²⁹ In der Exegese wird ausführlich darüber diskutiert, ob sich diese Aussage zum „Retter Israels“ möglicherweise auf die Parusie bezieht und oder eben schon mit der Geburt und dem Kommen Jesu begonnen habe.

³⁰ Auch dieses Attribut wird näher erläutert durch: „Menschen oder Dinge, die zu Gott gehören und mit ihm in Verbindung stehen.“

³¹ GNB spricht, etwas verwirrend wie ich finde, vom „Ahnvater Abraham“.

Als nächster Begriff wird „Schuld“ (ἁμαρτία, V. 77 Plural) näher erklärt mit „Konkrete Verfehlungen, die von Gott trennen und das Gewissen belasten können.“ Offensichtlich wird auf diese Weise versucht, die biblische Anthropologie des Menschen als „Sünder“ erkenntlich werden zu lassen.³² Allein schon vom statistischen Befund her ist eindeutig, dass das Wortfeld von ἁμαρτάνειν, ἁμαρτία für Lukas „ein zentrales Thema“ darstellt.³³ Hierbei ist natürlich aus hermeneutischer Perspektive zweifelhaft, ob diese kurze Erklärung bei diesem Gebet zum ersten Verständnis genügen kann.³⁴ Aber immerhin wird dabei nicht einfach vorausgesetzt, dass dieser Begriff (im traditionellen lateinischen Text: „in remissionem peccatorum“) schon aus sich heraus verständlich ist, was ja durchaus schon beim Herrengebet eine Schwierigkeit und Hürde darstellt!³⁵

Interessant ist aber in den Übersetzungen auch allein schon das anfängliche, sicher heutigen Lesenden und Sprechenden fremde oder etwas fremd vorkommende Adjektiv εὐλογητός; „Gepriesen“ (so EÜ, GNB, NGB und BgS), „Gelobt sei“ (BB). Also – wie in traditionellen Psalmen – die an Gott in besonderer Weise adressierte Rede. Hier hätte ich zumindest bei der Basisbibel einen Hinweis auf den hebräischen/jüdischen Hintergrund und Gebetsformeltradition doxologische Ausdrucksweise „baruk“ gewünscht!³⁶ Immerhin verweisen in der Gute Nachricht Bibel die Angaben von Parallelstellen auf diese entscheidende Hintergrundtradition. Allerdings lassen die folgenden Angaben „der Herr, der Gott Israels“ (in allen hier vor Augen stehenden Übersetzungen) erkennen, dass diese Gebetseinleitung sich auf den Gott Israels (und damit auch auf den Gott der Christen) bezieht.³⁷ Damit kommt ganz klar zum Ausdruck, dass dieses Gebet im Munde des Priesters Zacharias zu Beginn des Evangeliums die tiefe, unauflösliche Verankerung der Botschaft in der Geschichte des Volkes Israel dokumentiert! Sehr irreführend ist allerdings in der GNB die Übersetzung von ἐπεσκέψατο mit „er ist uns (!) zu Hilfe gekommen“; denn heutige Lesenden beziehen die

³² Vgl. o.Anm. 25 zur Übersetzung und dem Verständnis in der BgS; weiter u. Anm. 37.

³³ Vgl. hierzu das ausführliche Kapitel „Der Mensch als Sünder“ bei Jantsch, aaO., 45–55; dort 45 ist der kursive Ausdruck hervorgehoben.

³⁴ Vgl. die ausführlichen „hermeneutischen Überlegungen“ im Theologischen Begriffslexikon zum Neuen Testament II, 1608–1611 von H. Hempelmann.

³⁵ Vgl. dort auch den unterschiedlichen Wortlaut dieser Vergebungsbitte bei Mt und Lk!

³⁶ Vgl. in der Psalmentradition Ps 41,14; 72,18; 89,53; 106,48. Vgl. auch die Fassung der „Aramaic Scriptures Society“ zum NT (1986): ברוך יהוה אלהי ישראל.

³⁷ Wie übrigens stets im ganzen Neuen Testament. Vgl. in diesem Zusammenhang die ausführlichen Hinweise in der BB zum „Gottesname HERR und ‚Herr‘“ im Anhang der BasisBibel“. Vgl. zum Gottesnamen der ganz eigene Übersetzungsweg der BgS, die ja bewusst den Gottesnamen in immer neuen Variationen in seinen unterschiedlichen Dimensionen zum Vorschein kommen lassen will (hier im Rahmentext von Lk 1,67 mit „Geistkraft“, dann in der Anrede mit „die (!) Lebendige, Gott Israels“, schließlich in V. 78 traditionell mit „Gott“! Vgl. die thetischen Hinweise dort auf S. 17: Gott übersteigt die Möglichkeit der Sprache. Was Menschen über Gott und zu Gott (!) sagen, ist immer wieder neuer Versuch der Annäherung.“

Einführung des Personalpronomens sicher nicht spontan – wie gemeint – auf den Sprecher Zacharias als Repräsentant des jüdischen Volkes!

Sehr unterschiedlich werden nun die Aussagen zum Eid an den Patriarchen Abraham in den beiden Versen 74–75 übersetzt, die in der GNB sogar zu einem einzigen Gedankengang zusammengefasst werden, während die BB daraus vier einzelne Aussagen macht. Dabei steht vor allem das unterschiedliche Verständnis des griechisches Doppelausdrucks ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη im Fokus. Die Basisbibel interpretiert beide Teile anthropologisch als „Menschen, die (in der Gegenwart Gottes) heilig und gerecht sind“.³⁸ Demgegenüber löst die GNB diese beiden Ausdrücke in die beiden unterschiedlichen Ebenen auf als „Menschen, die ganz ihrem Gott gehören und tun, was er von ihnen verlangt“. Während bei der ersten Deutungsmöglichkeit als Hintergrund das lukanische Verständnis von Heiligung und Gerechtigkeit als Zusammenfassung der beiden Hauptgebote (vgl. Lk 10,26–28) stehen könnte, findet sich die Aufteilung der GNB z.B. auch schon bei Philo, der in *De Abrahamo* (§ 208) die beiden angesprochenen Termini anthropologisch so auflöst als „Ehrfurcht gegenüber Gott und Gerechtigkeit gegenüber den Menschen“ (ὁσιότης μὲν πρὸς θεόν, δικαιοσύνη δὲ πρὸς ἀνθρώπους).³⁹

Interessant sind wieder die Versuche, die theologische Gottesbeschreibung in V. 78 in eine verständliche und anschauliche Sprache zu bringen. Hierbei sticht die Übersetzung der BB heraus mit der Übersetzung von διὰ σπλάγχα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν mit „Unser Gott hat ein Herz voll Erbarmen“, während die GNB den Genetiv qualitativus ἐλέους substantiell auflöst und übersetzt: „Unser Gott ist voll Liebe und Erbarmen“.⁴⁰

GESAMTEINDRÜCKE

In allen modernen Textausgaben und dann auch Übersetzungen wird allein schon durch das Druckbild deutlich, dass es sich um einen besonderen, poetischen Text handelt.⁴¹ Vergleichbar mit dem vorherigen Magnificat (Lk 1,46–55) und dem folgenden Nunc dimittis (Lk 2,29–35). Hieran können Erklärungen anknüpfen, dass es

³⁸ Ganz im Sinne der Angabe von H. Balz im EWNT s.v.: das „Leben der Frommen im Heil Gottes“.

³⁹ Vgl. Sap 9,3 und Eph 4,24. Balz (aaO.) verweist noch auf Ant 19,300 und 1 Klem 48,4.

⁴⁰ Vgl. Bovon EKK III/1 z.St.: „Selten wird das Erbarmen Gottes so persönlich und so existentiell als Grund und Anlass der Heilsgeschichte genannt.“ Feldmeier/Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen*, S. 127 verweisen bei dieser „Grundlage des Heils auf Lk 1,50.54.72 in den lukanischen Vorgeschichten „gleichsam als *Cantus firmus*“ (aaO., 128).

⁴¹ Vgl. den Gedanken o. zum Abschluss der Einleitung zum traditionsorientierten Ort des gewählten Bibeltextes.

sich bei diesen Texten um grundlegende liturgische Elemente handelt, die dann auch schon recht früh in der kirchlichen Tradition eine entscheidende Rolle gespielt haben. So ist auch das Benedictus ein selbständiger Teil der Odensammlung – zusammen mit dem Magnificat, das seit dem frühen 5. Jh. nChr. in den Psalterhandschriften zu finden ist (als Ode 9).⁴² Also Texte, die in der liturgischen Tradition im Stundengebet Verwendung fanden – bis in die heutige Zeit hinein!

Vielleicht wäre sogar – nach den neueren Beobachtungen von Friedrich Gustav LANG – das Druckbild und die poetische Einteilung noch weiter zu präzisieren. Nach seinen Untersuchungen könnte man ohne weiteres diesen Hymnus kolometrisch in Doppelzeilen gliedern.⁴³ Dann müsste allerdings nach dem ersten Teil, der sog. Eulogie (1,68–75), zwischen V. 75 und 76 ein kleiner Zwischenraum eingerichtet werden; so dass V. 76–79 als ein eigener Teil erkennbar wird. Vielleicht wäre auch zwischen V. 70 und V. 71 ein kleiner Abstand einzubauen, sozusagen nach Langs's Vorschlag nach einem Doppelpunkt, um die syntaktische Abhängigkeit von V. 71–75 erkennbar werden zu lassen.⁴⁴

Auf diese Weise würden die Zeitentsprechungen in V. 70 und V. 75 (in BB jeweils zu Beginn des Satzes: „von jeher“ und „unser Leben lang“)⁴⁵ erkennbar und weitere Hinweise auf die sprachlichen und schriftstellerischen Fähigkeiten des Evangelisten.⁴⁶

ABSCHLUSS UND AUSBLICK

Falls es richtig ist, dass Lukas, wie viele Exegeten voraussetzen, einen ihm vertrauten und vorgegebenen Text verarbeitet hat, möglicherweise sogar in Teilen einen hebräischen Text,⁴⁷ dann ist am Schluss danach zu fragen, inwieweit das Benedictus selbst schon Signale von Elementen übersetzungstheoretischer Methodik und Umsetzung erkennen lässt. Bzw. inwieweit bei ihm auch das gilt, was lange vor ihm schon der Enkel

⁴² Vgl. die Artikel von H. Engel/M. Lattke, Oden.

⁴³ Ähnlich schon seit Jahren im Druck des GNT der United Bible Society!

⁴⁴ Vgl. die Übersetzung und Gliederung aaO., 502f.

⁴⁵ Bei Lang weitere bemerkenswerte Entsprechungen wie die mittleren Doppelzeilen, die jeweils das „Heil“ zum Ausdruck bringen: V. 69a: „Horn des Heils – leider durch die heutigen Übersetzungen nicht mehr erkennbar; und V. 77 ebenfalls, was aber auch nicht mehr in der verbalen Aufnahme der besprochenen Übersetzungen zum Ausdruck gebracht worden ist.

⁴⁶ Bei Lang sogar noch einmal gesteigert durch seine stichometrischen Beobachtungen (aaO., 511).

⁴⁷ So z.B. die umfangreiche Arbeit von U. Mittmann-Richert, Magnificat und Benedictus, z.B. 133 zu den beiden Hymnen: „Die vorangegangenen Kapitel haben das Magnificat und das Benedictus als frühe judenchristliche Loblieder ausgewiesen, die den Anbruch der durch die Ankunft des Christus heraufgeführten messianischen Heilszeit jubelnd besingen, und zwar mit den Worten, welche die in der Erwartung des messianischen Ereignisses stehenden Verheißungen der Schrift bereitstellen.“ Weiter 130: „Es gibt ... genug Indizien, die, wenn man sie zusammennimmt, wahrscheinlich machen, dass auch das Benedictus auf eine hebräische Vorlage zurückgeht ...“

des Sirach in seiner Einleitung zur Herausgabe des Buches seines Großvaters so zum Ausdruck gebracht hatte (**Sirach Prolog 21–26**):⁴⁸

Denn dasselbe ist in sich nicht gleichbedeutend, wenn es in Hebräisch gesagt ist und wenn es in eine andere Sprache übertragen wird. Nicht allein aber nur das, sondern auch das Gesetz selbst und die Prophezeiungen und die sonstigen Bücher haben einen nicht geringen Unterschied in Bezug auf das in ihnen Gesagte.

Zunächst ist einmal wichtig, dass Lukas offensichtlich gerade in diesen anfänglichen Kapiteln viel geprägtes, vorgegebenes Gut übernimmt. Die ergiebige Analyse von Joachim Jeremias⁴⁹ zum Lukasevangelium verweist dazu insbesondere auf die vielen artikellosen Genetivverbindungen, die hierzu typisch sind.⁵⁰ Im Benedictus handelt es sich z.B. um folgende Ausdrücke:⁵¹

Κέρας σωτηρίας (1,69; vgl. 2 Sam [LXX 2 Kön] 22,3; Ps 17 [18],3)

ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ (ebd.)

ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν (1,74)

προφήτης ὑψίστου (1,76)

γνώσις σωτηρίας (1,77)

ἐλέους θεοῦ (1,78)

ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου (1,79).

Zum anderen haben wir gleich schon zu Beginn unserer Schwerpunkte die Bedeutung des Begriffs σωτηρία innerhalb des lukanischen Werkes angedeutet. Dieser Begriff und die damit beschriebene entscheidende Dimension von Gottes rettendem Handeln. Wort und Begriff ist Lukas zwar schon aus der LXX vorgegeben, wo er unterschiedliche hebräische Äquivalente umschreibt. Allerdings übernimmt Lukas diesen zentralen Begriff für seine Soteriologie nicht nur in der Übernahme von Zitaten, wie man das z.B. für die Verwendung von κέρας σωτηρίας in 1,69 annehmen könnte.⁵² Sondern er schreibt offensichtlich auf seine Weise diese ihm vorgegebene Tradition weiter fort!

⁴⁸ Οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἡ Εβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταγῆ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.

⁴⁹ J. Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums.

⁵⁰ S. BDR § 259 (S. 209 Anm. 1: „Besonders häufiges Fehlen des Artikels in Lk 1–2.“).

⁵¹ AaO., 19–22 (20) Hierbei haben wir es „mit einer biblischen Konstruktion zu tun“. „Dazu stimmt, dass es sich bei den notierten Belegen ganz überwiegend um geprägtes Gut handelt, das Lukas übernahm. Für das Vorliegen vorlukanischen Gutes spricht endlich auch die Beobachtung, dass sich die Belege für artikellose Genetivverbindungen in stark semitisch gefärbten Stücken des Doppelwerkes überraschend häufen; beispielsweise finden sich nicht weniger als elf unserer 120 Belege für artikellose Genetivverbindungen im Benedictus“.

⁵² So K.H. Schelkle EWNT s.v. Sp. 785.

Im Grund ereignet sich hier in gewisser Weise das, was er ja er schon zu Beginn seines Evangeliums auf diese Weise grundlegend zum Ausdruck gebracht hatte, **Lk 1,1ff.**⁵³

¹ Schon viele haben es versucht, die Ereignisse im Zusammenhang aufzuschreiben, die Gott unter uns geschehen ließ –² und zwar so, wie es uns von den Augenzeugen überliefert wurde. Die waren von Anfang an dabei und erhielten den Auftrag, das Wort zu verkünden.³ Auch ich bin all dem bis zu den Anfängen noch einmal sorgfältig nachgegangen...

Also legt hier Lukas wie keiner der anderen Autoren neben ihn dar, wie er literarisch, geschichtlich und theologisch seine schriftstellerische Arbeit versteht.⁵⁴ Er weiß sich zwar in einer Reihe mit den πολλοί, wie er sie ganz allgemein bezeichnet, aber er will ja nicht nur allein über die geschichtlichen Ereignisse berichten (sozusagen „wie es wirklich war“), sondern er will offensichtlich ihre heilsgeschichtliche Bedeutung (πεπληροφορημένα) herausstellen! Vor allem wohl in dem Sinne, dass in der Geschichte Jesu etwas Neues begonnen hat, also etwas, was nun erfüllt und vollendet wird. Und ganz sicher richtet er gegenüber diesem Programm auch seine sprachlichen Schwerpunkte aus. Seine angesprochene Empfängerschaft lebt so schon innerhalb dieser „Epochenschwelle“,⁵⁵ während die anderen (1,1 [ἐν] ἡμῖν) als außerhalb dieses Bereichs definiert werden.

Übertragen auf unsere Fragestellung hier, gehe ich davon aus, dass Lukas auch solche sprachlichen Vorgaben, die sich in dem Begriff σωτηρία konzentrieren, auf seine Weise aufgreift und weiterentwickelt. Er greift die Geschichten und Aussagen über Gottes soteriologisches Handeln auf und – so habe ich den Eindruck – lässt solche Dimensionen z.B. im Benedictus gezielt noch einmal zugespitzt und zentral zum Ausdruck kommen. Diese Dimension ist sicher auch hier bei der Geburt des Johannes bedeutsam, wenn er als „Prophet des Höchsten“ (1,76 προφήτης ὑψίστου)⁵⁶ bezeichnet wird. Damit wird der Täufer in der Verbindung zu dem ihm folgenden Christus zum Heilsbringer, was dann vor allem in den letzten Zeilen erkennbar wird: „begrün-

⁵³ Hier einmal in der Übersetzung der BB; griechisch: Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξεν κάμοι παρηκολουθηκῶτι ἀνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι ...

⁵⁴ Vgl. den vergleichbaren hermeneutischen Grundsatz Lk 24,27 mit Bezug auf „alle Schriften“ (ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς); ähnlich dann am Ende des Evangeliums (24,44) und dann im Eingangsteil und Schlussteil der Apg (3,21 und 26,22). Vgl. auch den Umgang des Evangelisten mit vorgegeben Traditionen bei der Predigt des Petrus Apg 2,24–30, worauf S. Vollenweider aaO., 223 im Zusammenhang mit dem Benedictus verweist.

⁵⁵ So der Begriff bei M. Wolter z.St., 63.

⁵⁶ So in allen hier in den Blick genommenen deutschen Übersetzungen; so erklärungsbedürftig sicher ein solcher Ausdruck für heutige BibelleserInnen ist.

det (διὰ) in Gottes, durch sprachliche Doppelung potenziertem Erbarmen (1,78a) und eben darin (ἐν οἷς) (be)gründet zugleich (durch die) Epiphanie der messianischen ἀνατολή ἐξ ὕψους (1,78b).⁵⁷

Noch deutlicher rückt m.E. bei der Interpretation des anderen Doppelausdruck γνῶσις σωτηρίας (1,77) und seine Verknüpfung mit dem Thema der Sündenvergebung⁵⁸ die lukanische methodische Schwerpunktbildung in den Fokus. Hierbei ist klar zum Ausdruck gebracht, dass die Rettung/das verheißene Heil durch die Vergebung der Sünden zustande kommt. Diese Botschaft⁵⁹ wird nun durch den Hymnus klar und deutlich thematisiert und wird dann auch weiterhin im Evangelium immer wieder einmal aufgegriffen. Hier im unmittelbaren Kontext wird diese Thematik weitergeführt durch eine dichte metaphorische, vom Alten Testament her geprägte Sprache, wobei dann besonders das Motiv von Licht/Finsternis⁶⁰ zentral ist.

ZUSAMMENFASSUNG

Wie die Beobachtungen gezeigt haben,⁶¹ werden die aktuellen deutschen Übersetzungen durchaus weitgehend ihrem eigenen Anspruch gerecht, „Leserinnen und Leser heute verständlich zu sein“ und ihrem Versuch, „die Treue zum Ausgangstext⁶² mit einer

⁵⁷ F. G. Lang, Abraham geschworen, 509.

⁵⁸ BB: „Du schenkst seinem Volk die Erkenntnis, dass der Herr es retten will und ihm die Schuld vergibt“; GNB: „Du wirst dem Volk des Herrn verkündigen, das nun die versprochene Rettung kommt, weil Gott ihnen ihre Schuld vergeben will“; m.E. unbefriedigend BgS: „du wirst ihrem Volk zu erkennen geben, dass Rettung möglich ist: sie werden davon befreit Unrecht zu tun.“ Interessant die Übersetzung im Kommentar von Michael Wolter: „... um seinem Volk das Wissen zu geben, dass das Heil durch Vergebung ihrer Sünde zustande kommt.“

⁵⁹ Vgl. dann den grundlegenden Ausdruck „Wort des Heils“ (λόγος τῆς σωτηρίας; BB: „Botschaft von dieser Rettung“), das Paulus dann nach Apg 13,26 in Antiochien in Pisidien verkündigen wird!

⁶⁰ BB: „im Dunkel und im Schatten des Todes“; GNB: für alle, „die im Dunkeln sind, die im finsternen Land des Todes leben“; BgS: „dich denen zeigen, die in finsterner Ohnmacht und im Schatten des Todes wohnen“ (wobei ich selber die beiden ersteren Übersetzungen für gelungener erachte).

⁶¹ Ganz außer Acht gelassen habe ich hierbei die Perspektive einer gendergerechten Übersetzung; das hätte noch einmal einen eigenen ausführlichen Durchgang zur Folge gehabt. Vor allem im Zusammenhang der Schwierigkeit, eine solche Perspektive bei einem poetischen Text wie dem Benedictus zum Tragen kommen zu lassen. Einige wenige, vorsichtige (!) Ansätze in diese Richtung sind allerdings schon in der BgS im Vergleich zu anderen aktuellen Übersetzungen zu erkennen. Vgl. dort z.B. V. 72: „(Die Gotteskraft) handelt barmherzig unter unseren Vätern und Müttern ...“; abstrahierend dann in V. 76: „mein Kind“.

⁶² Vgl. schon Luthers *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530, WA 30/2, 640): „Wo es etwa auf eine Stelle ankommt, habe ichs nach dem Buchstaben behalten, und bin nicht so frei davongegangen.“ Hier lässt natürlich Luther seinen humanistischen Hintergrund aufleuchten! Bei größtmöglicher Verständlichkeit will er so nah wie möglich am Urtext bleiben.

möglichst guten Verständlichkeit zu verbinden“.⁶³ Damit Übersetzungen, „die gut zu lesen und leicht zu verstehen“ sind.⁶⁴

Auf der anderen Seite können solche Übersetzungen natürlich nicht dem Anspruch genügen, auch noch besondere Feinheiten und sprachliche und syntaktische Besonderheiten, wie sie bei Lukas z.B. an vielen Stellen zu erkennen sind, erkennbar zu machen – ein Kennzeichen früherer Übersetzungsinteressen, wenn man Rhythmen, Reime oder Wortspiele in der Zielsprache wiedergeben wollte. Ein sog. „gehobener Stil“ der Ursprache muss in der Regel wegen des Schwerpunkts der Verständlichkeit in der Regel verloren gehen; das ist sozusagen der „Transportverlust“!⁶⁵ Bei einer Bibelübersetzung für Menschen unter Einschluss auch einer liturgischen Verwendung ist es eben besonders wichtig, dass der Sinn auf Anhieb erfasst werden kann. So wird ein Text im Gottesdienst ja nur ein einziges Mal verlesen und nicht mehr wiederholt! Das ist auch nicht hier im Benedictus möglich, also bei „syntaktische(n) Schlüsselprobleme(n)“ oder gar stichometrische(n) Beobachtungen zu Umfang und Proportionen, wie sie z.B. vorbildlich in dem Aufsatz von F.G. Lang in letzter Zeit unternommen wurden und dargestellt worden sind.⁶⁶ Hier versagen einfach grundlegend die sprachlichen und kulturellen Möglichkeiten einer anderen Sprache. Auf der anderen Seite ist dieser Text aber auch durch seine liturgische Verwendung im Laufe der Zeit zu einer Art von ekklesiologischen und ästhetischen Schlüsseltext geworden, dessen Wiedererkennungswert durchaus bei den Versuchen einer angemessenen, verständnisvollen Übersetzung zu beachten ist. Es wird darum kaum ausbleiben können, dass innerhalb einer solchen Verwendung eine traditionelle Fassung am ehesten Verwendung zu finden hat. Denn hierbei wird sozusagen Theologie zur Liturgie, wenn man so will oratio zur meditatio!

Dafür ist es aber andererseits sicherlich bei alternativen neuen Übersetzungsversuchen ein besonderer Gewinn, wenn Menschen, die nicht in der Antike und in den Ursprachen zu Hause sind, eine Möglichkeit eröffnet wird, Botschaft und Intention eines biblischen Textes zu verstehen und zugänglich bekommen zu haben. Das gilt nun im Besonderen auch bei der Wahrnehmung eines alttestamentlichen oder jüdischen Hintergrundes.⁶⁷ Insofern heißt Übersetzen zu Recht „einen neuen Text erzeugen“, wie

⁶³ So zum Übersetzungsprofil der BB (Printausgabe, 2935).

⁶⁴ Ebd., 2936. Damit weicht man auch von einer Fragestellung ab, die frühere Übersetzungsperspektiven (so schon bei den Revisionen der LÜ) bestimmte: statt „spricht man heute so“, wird zu Recht eher gefragt: „verstehen Menschen den vorliegenden Text“?!

⁶⁵ Hierzu passt das bekannte italienische Wortspiel: „traduttore – traditore“ = Ein Übersetzer ist ein Verräter! Das trifft ja immer wieder zu, denn eine Übersetzung muss in vielen Fällen sozusagen einen Verrat an der Vorlage begehen. Aber dazu passt dann auch die schöne Bemerkung der ÜbersetzerInnen Carina von Enzenberg und Hartmut Zahn: „... sind Übersetzer Verräter? Ja, wir verraten euch, was in fremden Büchern steht!“ Nach C.v. Enzenberg/H. Zahn, *Fährleute*, 38,

⁶⁶ AaO., passim.

⁶⁷ Vgl. hier zu vielfältigen Überlegungen von Jürgen Ebach, *Das alte Testament* (2016), passim.

mein Freund und Mentor Klaus HAACKER schon vor Jahren formuliert hatte.⁶⁸ Im Grund handelt es sich dabei ja um Einsichten, die schon in der Antike und im Mittelalter, z.B. bei Cicero, Hieronymus, Maimonides und bei Martin Luther zu finden sind – man könnte sicher hierzu auch die Übersetzungspraxis der LXX rechnen, spätestens ausgedrückt durch das oben zitierte Vorwort vom Enkel des Jesus Sirach.⁶⁹ Hierbei ist neben der Treue zum Text eben auch auf die Wirkung der Übersetzungen bei den Lesenden zu achten. Nach meinem Urteil ist das vorbildlich bei der Übersetzung der BB gelungen! „Es kommt nicht nur darauf an, das herüberzubringen, was der Ausgangstext inhaltlich sagt, sondern auch auf die Weitergabe der Wirkung, die der Text erzeugen will. Dahinter steht die Auffassung des Textes als schriftliches Zeugnis einer dynamischen Sprachhandlung in zwischenmenschlicher Kommunikation.“⁷⁰ So dass man in einer grundlegenden These abschließend das Ergebnis unserer Untersuchungen – wieder in den Worten von Klaus Haacker – allgemein zusammenfassen kann:⁷¹

Übersetzung verwandelt die in der Exegese gewonnene Vorstellung vom Sinn des Urtextes – im Rahmen der Ausdrucksmöglichkeiten der Zielsprache – in eine möglichst gleichwertige, kommunikativ wirksame Textgestalt. Das ist eine künstlerische Aufgabe ersten Ranges.

Diese „künstlerische Aufgabe ersten Ranges“ beinhaltet natürlich auch ein ausgeprägtes Bewusstsein um die ästhetische Dimension der Sprache, neben der Texttreue und einer allgemeinen Verständlichkeit der entsprechenden Zielgruppe gegenüber.⁷² Das heißt, will ein Übersetzer, eine Übersetzerin den ganzen Menschen erreichen, und nicht nur seinen/ihren Verstand, dann muss man sich offensichtlich auch um die Kunst der Rhetorik bemühen. Also den Text sinnfällig versprachlichen, aber ohne der Gefahr einer Effekthascherei zu verfallen. Offen bleibt allerdings dabei immer noch, inwieweit auch dem ekklesiologischen Anspruch kirchennahe und vor allem auch kirchenferne Leserkreise dabei mit ansprechen zu können genüge getan werden kann. Empirische Feldforschungen scheint es hierzu – leider – noch nicht zu geben. Möglicherweise ist das hier in Ungarn initiierte Projekt einer Untersuchung an Schulen ein hilfreicher Weg in diese Richtung. Auf jeden Fall hat sich meiner Meinung nach das ausgezahlt, dass z.B. bei der Arbeit an der Übersetzung der BB auch Jugendliche – also durchaus aus dem beabsichtigten Leserkreis – mitgearbeitet haben. So ist diese Übersetzung vor

⁶⁸ K. Haacker, *Bibelübersetzung zwischen Wissenschaft und Kunst*, 208.

⁶⁹ AaO., 209 mit Verweis auf seinen Aufsatz: „Dynamische Äquivalenz in Geschichte und Gegenwart“.

⁷⁰ AaO., 209.

⁷¹ AaO., 210 (dort kursiv).

⁷² Vgl. schon im angesprochenen Sendbrief von Dolmetschen von Martin Luther: es sei ein Merkmal einer guten Übersetzung, dass sie „ins Herz dringe und klinge, durch alle Sinne“ (WA 30/2, 639). Vgl. Birgit Stoldt, *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*.

allem für eine einladende Erstbegegnung mit der Bibel geeignet, aber m.E. genauso auch für alle Menschen, die tiefer und gründlicher in die Botschaft der Bibel eindringen und sich ihr aussetzen möchten.

ANHANG

I. ABKÜRZUNGEN FÜR DIE VERWENDETEN BIBELÜBERSETZUNGEN:

- EÜ = Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016
 LÜ = Lutherbibel 2017, Stuttgart 2016
 NGB = Neue Genfer Übersetzung, Genfer Bibelgesellschaft
 GNB = Gute Nachricht Bibel, Stuttgart 2018
 BgS = Bibel in gerechter Sprache, hg. von U. Bail, F. Crüsemann, M. Crüsemann, E. Domay, J. Ebach, C. Janssen u.a. Gütersloh, 3. Auflage 2007
 HfA = Hoffnung für alle = übersetzt von Biblica, The International Bible Society), (1983, 1996, 2002) 2015
 BB = BasisBibel. Altes und Neues Testament, Stuttgart 2021
 ZB = Zürcher Bibel, Theologischer Verlag Zürich (2007) 2019
 Menge Bibel = Die Heilige Schrift, übersetzt von Hermann Menge, Neuausgabe Stuttgart (1949) 2003
 GNT = Greek New Testament (hg. 1857 bis 1879 von Samuel Prideaux), hg. von der American Bible Society u.a. (1965) 2014, 5. Auflage

2. LITERATUR IN AUSWAHL

- Baum, Mathias, Auf der Suche nach der Sprache des Herzens. Überlegungen zur Hermeneutik der Bibelübersetzung im Anschluss an Luthers Sendbrief vom Dolmetschen, *EvTh* 83 (2023) 59–69.
 Bultmann, Rudolf, *Theologie als Wissenschaft*, *ZthK* 81 (1984) 447–469.
 Ders., *Das Problem einer theol. Exegese des Neuen Testaments*, *ZZ* 3 (1925) 334–367.
 Bultmann *Handbuch*, hg. von Christoph Landmesser, Tübingen 2019.
 Carter, Warren, *Zechariah and the Bededictus (Luke 1,38–79). Practicing What He Preaches*, *Biblica* 69 (1988) 239–247.
 Cornehl, Peter, *Das Lob Gottes und der Weg des Friedens*, in: *GPM* 101 [11/2012] 9–17.
 de Vos, Cornelius, *Lass dich überraschen*: <https://www.bibliothek-david-steindl-rast.ch/bibliothek/texte/texte-von-bruder-david/1918-lass-dich-ueberraschen>.
 Dillon, Richard J., *The Benedictus in Micro- and Macrocontext*, *CBQ* 68 (2006) 457–480.
 Ebach, Jürgen, *Das alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes*, Gütersloh (2016) 2017².
 Ders., „Übersetzen – üb‘ Ersetzen!“. Von der Last und Lust des Übersetzens, *BuK* 1/2004, 2–7.
 Engel, H. / M. Lattke, *Oden* (www.bibelwissenschaft.de/stichwort/59306).

- Feldmeier, Reinhard / Hermann Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Topoi Biblischer Theologie)*, Tübingen (2012) 2020, 3. überarbeitete und biographisch ergänzte Auflage
- Fricke, Klaus Dietrich, „Dem Volk aufs Maul schauen“. Bemerkungen zu Luthers Verdeutschungsgrundsätzen, in: S. Meurer (Hg.), „Was Christum treibet“. Martin Luther und seine Bibelübersetzung, Stuttgart 1996, 24–37.
- Gnilka, Joachim, *Der Hymnus des Zacharias* BZ NF 6 (1962) 215–238.
- Haacker, Klaus, *Bibelübersetzung als Gemeinschaftsaufgabe von Philologen, Theologen und Kirchenleitungen*, in: *Muttersprache* 101,2 (1991) 137–144.
- Ders., *Kirchliche Bibelübersetzungen im deutschen Sprachraum: Wo stehen wir am Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: *Muttersprache* 111,4 (2001) 320–329.
- Ders., *Bibelübersetzung zwischen Wissenschaft und Kunst*, *ThBeitr* 35 (2004) 202–212.
- Ders., *Bibelreue und Bibelübersetzung*, in: *Theologie und Gemeinde. Beiträge zu Bibel, Gottesdienst, Predigt und Seelsorge. Festgabe für Rudolf Landau zum 60. Geburtstag*, hg. Von H.-D. Neef, Stuttgart 2006, 36–47.
- Ders., „Dynamische Äquivalenz in Geschichte und Gegenwart“, in: C.P. Thiede (Hg.), *Bibelübersetzungen zwischen Inkulturation und Manipulation (ibw Beiträge zur Diskussion 17)*, Paderborn 1993, 19–23.
- Jantsch, Torsten, *Jesus, der Retter. Die Soteriologie des lukanischen Doppelwerkes (WUNT 381)*, Tübingen 2017.
- Jeremias, Joachim, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Göttingen 1980.
- Klaiber, Walter, (Bibel-)Übersetzen – eine unmögliche Aufgabe?, *ThLZ* 133 (2008) 467–492.
- Lang, Friedrich Gustav, *Abraham geschworen – uns gegeben. Syntax und Sinn im Benedictus (Lukas 1,68–79)*, *NTS* 56 (2010) 491–512.
- Lehnert, Christian, *Geht uns für den Glauben die Sprache aus? Wasserkirche Zürich*, 23. Januar 2014.
- Lohfink, Norbert, *Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas*, in: K. Sesbold/E. Zenger (Hg.), *Neue Wege der Psalmenforschung*, Freiburg, Herder, 1994, 105–125.
- Mittmann-Richert, Ulrike, *Magnificat und Benedictus (WUNT II,90)*, Tübingen 1996.
- Seal, David, *We Have Been Visited: Divine Encounter through the Lukan Benedictus (Luke 1,68–79)*, *BibAn* 11 (2021) 231–246.
- Schimanowski, Gottfried, *Das Vaterunser als elementarer Baustein lukanischer Theologie*, *Sacra Scripta* 17 (2019) 119–148.
- Schreiber, Stefan, *Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn, 2015, bes. S. 42f. 174–176.
- Ders., *Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82)*, Göttingen 2009.
- Stoldt, Birgit, *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*, Tübingen 2000.
- Vielhauer, Philipp, *Das Benedictus des Zacharias (Lk 1,68–79)*, *ZThK* 49 (1952) 255–272 (= ders. Aufsätze zum NT, München 1965 28–46).
- Vollenweider, Samuel, *Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefächte der neutestamentlichen Wissenschaft*, *NTS* 56 (2010) 208–231 (= ders. Aufsätze zum NT, München 1965, 28–46).

- von Enzenberg, Carina / H. Zahn, Fährleute, in D. Härle / F. Mayer (Hg.), *Diesseits von Babel. Vom Metier des Übersetzens*, Köln 2008, 37–39.
- Walter, Meinrad, *Klingende Exegese. Komponisten aller Epochen als Ausleger der Bibel*, *Herder Korrespondenz* 57 (1/2003) 21–26.
- Weinrich, Michael, „Heilige Schrift“ übersetzen, in: ders., Jochen Denker, Jörg Schmidt (Hg.) *Bibel übersetzen. Auf der Suche nach einer „gerechten Sprache“*. Beilage in „die reformierten“, Dez. 2008, II–III.

3. KOMMENTARE IN AUSWAHL:

- Bovon, Francois, *Evangelium nach Lukas I (EKK III)*, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989.
- Klein, Hans, *Das Lukasevangelium (KEK I,3)*, Göttingen 2006.
- Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Lukas (NTD 3)*, Göttingen 1982.
- Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium (HNT 5)*, Tübingen 2008.

Vadim WITTKOWSKY

HEBR 11,7: KANN MAN DURCH DEN GLAUBEN MITMENSCHEN VERURTEILEN?

ABSZTRAKT

Az újszövetségi írások fordításaiban, különösen a németekben, és a kommentárookban is, amelyek szívesen veszik át a fordítók általánossá vált értelmezéseit, gyakran nem ismerik fel kellőképpen a görög eredeti sajátosságait, ill. fontosságát nagymértékben lekicsinylik. Van egy részlet a Zsidóknak írt levél 11. fejezetéből, amelyben Noé pátriárkát a fordítók és magyarázók gyakran úgy mutatják be, mint aki „hite által elítéli a világot”, bár más lehetséges értelmezések már a késő ókorban ismertek voltak, és a levél szerzője talán nem hitt abban, hogy az embert mások hiedelmei alapján el lehet „ítélni”.

Die Geschichte des Noah ist sowohl aus dem Ersten Buch Mose (Genesisbuch) als auch der späteren jüdischen und christlichen Überlieferung bekannt. Wie auch sonst sehr häufig, kommt in den späteren Texten Einiges hinzu, was der ältesten Geschichte fehlte. Im Genesisbuch, Kapitel 6 und 7, erfüllt Noah lediglich das Befehl Gottes, ohne dabei ein Wort zu verlieren. Spätere jüdische Überlieferung hat die Geschichte durch eine Bußpredigt des Noah ausgeschmückt, was schon Flavius Josephus in seinen „*Altertümern*“ bezeugt (Ant. 1.74): „Noë, über ihr Treiben entrüstet, riet ihnen eindringlich zur Umkehr. Da er aber sah, dass sie ihm nicht gehorchten und ganz in Laster versunken waren, fürchtete er, mit Weib und Kind von ihnen getötet zu werden, und verließ deshalb das Land“. Im 2. Jh. n.Chr. wird diese Version durch eine Stelle im neutestamentlichen 2. Petrusbrief (2:5) unterstützt: „und (Gott) hat die frühere Welt nicht verschont, sondern bewahrte mit Noah, dem Prediger der Gerechtigkeit, nur acht Menschen, als er die Sintflut über die Welt der Gottlosen brachte“. Die ausführlichste Darstellung der Predigt Noahs enthält das erste Buch der Sibiyllinischen Weissagungen (VV. 125–199), wo die Predigt sogar „wörtlich zitiert“ (VV. 128–170; 174–198) wird.

Die Reihenfolge der Entstehung der jüdischen und christlichen Texte der ersten Jahrhunderte des neuen Ära bleibt allerdings zum Teil ungeklärt.¹ Jedenfalls findet sich

¹ Zur Datierung des 1. Buches der Sibiyllinen s. Olaf Waßmuth, *Sibiyllinische Orakel 1–2: Studien und Kommentar* (Leiden: Brill, 2011), 487 (frühestens 1. Jh. n.Chr.).

eine der frühesten Erwähnungen des Patriarchen Noah in der urchristlichen Literatur in Hebr 11,7 (der Text wird zunächst nur auf Griechisch zitiert):

Πίστει χρηματισθεὶς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων, εὐλαβηθεὶς κατεσκευάσεν κιβωτὸν εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου αὐτοῦ δι' ἧς κατέκρινεν τὸν κόσμον, καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος.

Hier wird Noah in eine Reihe mit anderen Gestalten der alttestamentlich-jüdischen Geschichte gestellt, die alle, wie der Autor des Hebräerbriefes zu beweisen sucht, vor allem durch ihren *Glauben* Gott gefielen.

I. HEBR 11,7 IN BEKANNTEN ÜBERSETZUNGEN

Schauen wir uns einige bekannte Übersetzungen dieser Stelle des Hebräerbriefes an, wobei die uns hier speziell interessierende Wendung kursiviert wird.

„Durch den Glauben hat Noah Gott geehrt und die Arche gebaut zur Rettung seines Hauses, als er ein göttliches Wort empfing über das, was man noch nicht sah; *durch den Glauben* sprach er der Welt das Urteil und hat ererbt die Gerechtigkeit, die durch den Glauben kommt“ (Luther-Revision 1984).

„Aufgrund des Glaubens baute Noach, dem offenbart wurde, was noch nicht sichtbar war, in frommem Gehorsam eine Arche zur Rettung seines Hauses; *durch Glauben* sprach er der Welt das Urteil und wurde Erbe der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt“ (Einheitsübersetzung 2016).

„Aufgrund des Glaubens wurde Noach das offenbart, was noch nicht sichtbar war, und er baute in frommem Gehorsam eine Arche zur Rettung seiner Familie; *durch seinen Glauben* sprach er der Welt das Urteil und wurde Erbe der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt“ (Wilckens 1970).

Alle diese Übersetzungen verstehen, wie man leicht sehen kann, das griechische δι' ἧς im Sinne von διὰ πίστεως, was immerhin besser ist als etwa diese englische Übersetzung (Amplified Bible, 1965):

„By faith [with confidence in God and His word] Noah, being warned *by God* about events not yet seen, in reverence prepared an ark for the salvation of his family. *By this [act of obedience]* he condemned the world and became an heir of the righteousness which comes by faith“. Hier wird nämlich die klar weibliche Form ἧς als etwas verstanden, was gar nicht im Text steht („act of obedience“).² In den zuvor angeführten deutschen Versionen ist δι' ἧς hingegen auf das Wort πίστις bezogen, das in der Tat feminin ist.

² Ähnlich sah es übrigens in einer deutschen Übersetzung des 19. Jh.s. aus: „Durch den Glauben empfing Noah die Weissagung über das, was man noch nicht sah, ließ sich warnen, und baute einen Kasten zur Rettung seines Hauses, *wodurch* er die Welt verurteilte und der Erbe der Glaubensgerechtigkeit wurde“ (Weizsäcker 1873).

Das Wort πίστις ist allerdings nicht das einzige Femininum im Hauptsatz! Schauen wir uns das griechische Original noch einmal an:

Πίστει χρηματισθεῖς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων, εὐλαβηθεῖς κατεσκευάσεν **κιβωτὸν** εἰς **σωτηρίαν** τοῦ οἴκου αὐτοῦ **δι' ἧς** κατέκρινεν τὸν κόσμον, καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος.

Durch was also Noah „die Welt verurteilte“, ist aus dem Satzbau noch nicht ganz klar. Bestimmt nicht das abstrakte oder mehrdeutige Wort „dadurch“ (das wäre wohl δι' ὧν). Aber durch was denn konkret: durch den Glauben (ἡ πίστις), durch die Arche (ἡ κιβωτός) oder durch die Rettung (ἡ σωτηρία)?

2. VERGLEICH MIT HEBR 11,4, DEUTUNG DES JOHANNES CHRYSOSTOMOS UND GEBRAUCH VON ἧς IN HEBR 11

Durchaus vergleichbar verhält es sich mit einem Satz wenige Zeilen vor der uns jetzt interessierenden Stelle, und zwar dort, wo die Liste der gläubigen Gerechten ihren eigentlichen Anfang mit Abel (Kap. 4 des Genesisbuches) nimmt (Hebr 11,4):

Πίστει πλείονα **θυσίαν** Ἄβελ παρὰ Κάιν προσήνεγκεν τῷ θεῷ, **δι' ἧς** ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος, μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ ἀποθανῶν **δι' αὐτῆς** ἔτι λαλεῖ.

Es gibt ja auch hier anscheinend mehr als nur eine Deutungsmöglichkeit, was aber auch in diesem Fall in den Übersetzungen zuallermeist ignoriert wird. So sieht beispielsweise die Einheitsübersetzung dieses Verses aus:

„Aufgrund *des Glaubens* brachte Abel Gott ein besseres Opfer dar als Kain; *durch diesen Glauben* erhielt er das Zeugnis, dass er gerecht war, da Gott es bei seinen Opfergaben bezeugte, und *durch den Glauben* redet Abel noch, obwohl er tot ist“.

Auch in diesem Fall ist πίστις nicht das einzige Femininum, mit dem δι' ἧς und δι' αὐτῆς korrelieren könnten. Die andere Möglichkeit ist θυσία, das von Abel dargebrachte Opfer.

Bereits um 400 n.Chr. versieht Johannes Chrysostomos die beiden Stellen mit solchen Kommentaren, die ziemlich eindeutig davon zeugen, dass er in keinem dieser Fälle das Wort πίστις mit δι' ἧς oder δι' αὐτῆς direkt verbinden wollte. Chrysostomos – wohlgemerkt nicht nur ein berühmter Kirchenvater, sondern vor allem ein Autor, für den Griechisch seine Muttersprache war, – schreibt in seiner 22. Homilie zum Hebräerbrief Folgendes (PG 63, 155):

Πῶς δὲ καὶ ἄλλως ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος; Λέγεται πῦρ ἐλθὸν καταλαβεῖν τὰς θυσίας.

Wie sonst konnte ihm bezeugt werden, dass er gerecht war? Man sagt, dass Feuer herunterkam und *die Opfer* verzehrte.

Und etwas weiter unten, in der 23. Homilie, nun auch zu Noah (PG 63, 160):

᾿Εδειξεν αὐτοὺς ἀξίους ὄντας κολάσεως, οἳ γε οὐδὲ διὰ τῆς κατασκευῆς ἔσωφρονίζοντο.

Er zeigte, dass sie der Strafe würdig waren, denn sie kamen *durch den Bau* (sc. *der Arche*) nicht zur Vernunft.

Ganz offensichtlich ist für Chrysostomos der Glaube Abels und Noahs noch *nicht* der eigentliche Grund, warum Abel seine Gerechtigkeit bezeugt wurde oder auch warum Noah imstande wäre, die Welt zu verurteilen.

Der Genetivus absolutus μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δόξοις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ in Hebr 11,4 spricht doch wohl genügend klar dafür, dass Chrysostomos den Satz richtig verstanden hat (Gott beurteilt die Gaben Abels positiv, nicht seinen Glauben). Dasselbe dürfte dann aber auch für seine Deutung des Verses 7 gelten.

Selbstverständlich muss die Form ἡς auch an sich gar nicht unbedingt auf das Wort πίστις bezogen sein, was mehrere Stellen im selben 11. Kapitel des Hebräerbriefes bezeugen, obwohl es dem Autor in diesem Kapitel immer primär um Glauben geht.

So lesen wir über Abraham in 11,9f:

Πίστει παρώκησεν εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν ἐν σκιναῖς κατοικήσας μετὰ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακῶβ τῶν συγκληρονόμων τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς· ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοῦ θεμελίου ἔχουσαν πόλιν ἡς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός.

Bei mehreren Feminina (einschließlich πίστις auch in diesem Satz) ist völlig eindeutig, dass ἡς sich auf das unmittelbar davor stehende πόλις bezogen ist.

Und dann weiter über denselben Abraham und seine Familie (11,14f):

οἳ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες ἐμφανίζουσιν ὅτι πατρίδα ἐπιζητοῦσιν. καὶ εἰ μὲν ἐκείνης ἐμνημόνευον ἄφ' ἧς ἐξέβησαν, εἶχον ἂν καιρὸν ἀνακάμψαι.

Hier gibt es allerdings nur ein Femininum (πατρίς), aber immerhin ging es ja zu Beginn des Abschnittes (11,13) um den Glauben dieser Menschen (κατὰ πίστιν).

Ein weiteres Beispiel bietet die Exodusgeschichte (11,29):

Πίστει διέβησαν τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς, ἧς πείραν λαβόντες οἱ Αἰγύπτιοι κατεπόθησαν.

Die Ägypter versuchten offensichtlich, das Rote Meer (Bezug auf θάλασσα) zu überqueren und nicht zu glauben (Bezug auf πίστις).

Der Gebrauch des Pronomens ἡς im 11. Kapitel des Hebräerbriefes zeigt genauso wie die Interpretation des Chrysostomos, dass die These, laut der die „Verurteilung der Welt“ sich auf den Glauben des Noah beziehen muss, gar nicht so viel für sich hat.

Und doch erklären auch die meisten Kommentare sehr überzeugt δι' ἧς als auf das Wort πίστις bezogen. So schreibt H. Hegermann zu Hebr 11,7: „Die Wiederaufnahme der strukturbildenden Wendung πιστεῖ in δι' ἧς – keinesfalls ist dies auf das weibliche Substantiv κιβωτός zu beziehen – macht wahrscheinlicher, daß hier an Noah als Prediger gedacht ist.“³ Chr. Rose will keinen Widerspruch dulden, obwohl er seine eigene Meinung unbegründet lässt: „Wie in 11,4 steht δι' ἧς für διὰ πίστεως. Die Annahme

³ Harald Hegermann, *Der Brief an die Hebräer* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988), 228.

eines Bezuges auf κιβωτόν ist abwegig (...). Auch die Verbindung mit σωτηρίαν kann nicht ernsthaft erwogen werden.⁴ E. Grässer erlaubt sich sogar diese kühne Behauptung, bei welcher man nach einer Begründung ebenfalls vergeblich sucht: „Δι’ ἧς ist auf den Glauben bezogen, nicht auf die Arche: *So mit den meisten gegen die Kirchenväter.*“⁵

3. WIE WAHRSCHEINLICH IST DIE ÜBLICHE DEUTUNG?

Wenn es dem so ist, was spricht denn eigentlich dafür, dass die Deutung der meisten Übersetzungen doch die richtige ist oder mindestens gewisse Chancen hat, richtig zu sein?

Ganz bestimmt hatte für den Erfolg dieser Deutung die Meinung Martin Luthers aus den Scholien zu Hebr 11,7, die Chr. Rose in seinem oben zitierten Buch anführt, eine besondere Bedeutung: „Daß er (Noah) aber nicht gehört ward, beweist der Ausgang der Dinge: eben alle sind umgekommen in der Flut. Denn so sie geglaubt hätten, wären sie nicht umgekommen. Deshalb war ihre größte Sünde der Unglaube, gleichwie Noas Gerechtigkeit in seiner höchsten Gläubigkeit bestand. Daher rühmt auch der Apostel in seiner feiner Weise nicht so sehr, daß er die Arche zubereitet, als vielmehr, daß er ‚durch den Glauben die Arche zubereitet hat‘ (...) Überdies (preist er), daß Noa durch den Glauben ‚die Welt verdammt hat‘, nicht durch irgendein gutes Werk.“⁶ Selbstverständlich kann die Meinung Luthers nicht als eine objektive und/oder philologisch begründete bewertet werden.

Es gibt freilich eine Stelle im Matthäus- sowie im Lukasevangelium,⁷ die zeigt, dass jedenfalls der Gebrauch von κατακρίνω (verurteilen) in beiden Sinnen ausgelegt werden kann.

Lk 11,29–32 (par. Mt 12,38–42):

Τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροισμένων ἤρξατο λέγειν· ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν· σημεῖον ζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωάν. καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωάνης τοῖς Νινευίταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ. βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτούς, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὤδε. ἄνδρες

⁴ Christian Rose, *Die Wolke der Zeugen: Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 192, Anm. 529.

⁵ Erich Grässer, *An die Hebräer*, Bd. 3 (Zürich: Benziger – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997), 118, Anm. 87 (meine Hervorhebung – V.W.). Als wichtigste Kirchenväterstelle wird in Klammern freilich die oben zitierte Chrysostomos-Stelle genannt (aber nicht wörtlich zitiert).

⁶ Chr. Rose, *Wolke der Zeugen*, 199.

⁷ Auf Hebr 11,7 auch z.B. von Chr. Rose bezogen (*Wolke der Zeugen*, 197, Anm. 559).

Νινευίται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ **κατακρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ**, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.

Im V. 31 darf die „Königin des Südens“ das jetzige „Geschlecht“ deswegen verurteilen, weil sie selbst eine Handlung unternommen hat (den König Salomon besucht), und das spricht wiederum für die Deutung des Chrysostomos: Noah verurteilt eigene vorsintflutliche Zeitgenossen, weil auch er etwas Konkretes gemacht hat (die Arche gebaut). Im V. 32 wird jedoch die Reaktion der Niniviten auf den Aufruf Gottes zur Umkehr geschildert, was eher an die gläubige Reaktion des Noah in der üblichen Deutungsvariante erinnert. Auf den letzteren Vers werden wir noch etwas später zurückkommen müssen.⁸

Das Gesagte konnte aber selbstverständlich nicht das entscheidende Argument für den Bezug der „Verurteilung der Welt“ auf den Glauben des Noah sein. Viel eher konnte man die Überzeugung, dass genau diese Deutung stimmt, aus den letzten Sätzen des 11. Kapitels gewinnen, wo von einigen Personen in direkter Form behauptet wurde, sie hätten etwas „durch den Glauben“, d.h. auf Griechisch διὰ (τῆς) πίστεως, erreicht.

Καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείπει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος περὶ Γεδεών, Βαράκ, Σαμψών, Ἰεφθάε, Δαβὶδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν, οἳ **διὰ πίστεως** κατηγωνίσαντο βασιλείας, εἰργάσαντο δικαιοσύνην, ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν, ἔφραξαν στόματα λεόντων... (Hebr 11,32f).

Καὶ οὗτοι πάντες μαρτυρηθέντες **διὰ τῆς πίστεως** οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν, τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου, ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν (Hebr 11,39f).

Der letztere Satz erinnert sogar sehr deutlich an das über Abel in Hebr 11,4 Gesagte: δι' ἧς ἔμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος, denn im Vergleich mit 11,39 dürfte das doch eben διὰ τῆς πίστεως ἔμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος bedeuten!

Es ist jedoch keineswegs sicher, dass im Kapitel 11 der weniger klare Sinn der Anfangssätze durch den weitgehend klaren Sinn des letzten Teils desselben Kapitels wirklich erhellt werden kann. Denn zunächst geht es dem Autor darum, eine Argumentation zugunsten seiner Hauptthese aufzubauen. Zum Schluss hingegen, wenn diese These bereits genügend untermauert ist (spätestens ab V. 32), bleibt es ihm zumeist nur zusätzliche Beispiele eines nach dem anderen anzuführen. Alle diese Helden der Bibellegenden von der Richterzeit wohl bis hin zu den Makkabäerkriegen sind für den Autor im Grunde genommen nur deswegen wichtig, weil sie in der Zeit wirkten, wo sie noch nicht die Versprechen Gottes in deren Erfüllung erleben konnten. Dementsprechend wird von diesen Personen nur jedes Mal behauptet, sie hätten immer „durch den Glauben“ gehandelt. Anders ist das in den anfangs erzählten Geschichten der Patriarchen von Abel (11,4) bis hin zu Rahab (11,31), in welchen konkrete Taten dieser

⁸ S. § 4 unten.

Helden der alten Zeiten ausführlicher dargestellt werden sollten; auf die Auswirkungen dieser Taten – und nicht allgemein „des Glaubens“ – konnte unter anderem durch δι’ ἡς hingewiesen werden. In diesen Fällen dürfte diese Wendung also für διὰ θυσίας, διὰ κίβωτοῦ usw. gestanden haben.

4. THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DER GESTELLTEN FRAGE UND DAS PROBLEM DER „ÜBLICHEN“ DEUTUNGEN

Ob ein Mensch seine Mitmenschen durch seinen Glauben verurteilen oder sogar zugrunde richten kann, dürfte eine wichtige theologische Frage sein. Hebr 11,7 kann ja in der Tat dahingehend ausgelegt werden, dass die überzeugte Position eines oder einer Glaubenden (und dann wohl auch einer Gruppe von Glaubenden, einer Kirche oder eines dem Christentum auf besondere Weise verpflichteten Staates) als legitimes Instrument der Vernichtung von wirklich oder angeblich ungläubigen Menschen, und – worum es im V. 7 auch geht – sogar der ganzen Menschheit gelten kann.

Nun wird es in diesem Sinne vielleicht sehr selten ausgelegt, aber es ist eine bedenkliche theologische Haltung, wenn man so wichtige Fragen umgehen will, zumal an einer so prominenten Stelle wie Hebr 11, einem sehr frühen Versuch den so wichtigen theologischen Begriff wie der Glauben systematisch zu schildern.⁹

Es ist hier wieder auf die bereits doppelt angesprochene Stelle Lk 11,29–32 (par. Mt 12,38–42) zu kommen, die als neutestamentliche Parallele zum Gebrauch von κατακρίνω für die Bewertung von Hebr 11,7 in der Tat als signifikant genug bewertet werden kann. Auch in dem Fall, wenn wir davon ausgehen dürfen, dass diese Parallele einwandfrei relevant ist,¹⁰ ist die Wichtigkeit des Themas „Glauben“ sowohl für die beiden Mt/Lk-Zusammenhänge („Königin des Südens“ und Niniviten) als auch für den Hebräerbrief-Zusammenhang (Noah) an sich noch nicht entscheidend für unsere Frage nach dem Bezug von δι’ ἡς: um den Glauben des Patriarchen handelt es sich in Hebr 11,7 ja auf jeden Fall, es ist jedoch unklar, *wodurch* die Welt von ihm verurteilt wurde.

Auch wenn wir oben zugegeben haben, die künftige „Verurteilung dieser Generation“ durch die Niniviten (κατακρινούσιν in Lk 11,32 par.) sei eher auf ihre *Haltung* (Bußfertigkeit) als auf ihre *Taten* bezogen, so müssen die Gegner der Chrysostomos-

⁹ Hebr 11,1 ist möglicherweise sogar *der erste* überlieferte Versuch eines christlichen Autors, einen solchen Begriff formal zu definieren.

¹⁰ Es muss aber bemerkt werden, dass die semantische Analogie nicht eindeutig ist. Es gibt im NT auch mehrere Stellen, wo das Verb in einem anderen (direkteren) Sinne verwendet wird (Richter- oder Anklägerfunktion, wohingegen in Lk 11 par. Mt 12 viel eher Zeugenfunktion gemeint ist, s. dazu Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. I, [München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1956], 650f.), vgl. Mt 20,18; Mk 14,64; Joh 8,10; Röm 8,34 u.a.m.

Deutung doch ihrerseits zugeben, dass die Buße der Niniviten im alttestamentlichen Jonabuch (auf welches die Evangelisten natürlich rekurrieren) als eine Reihe von ganz bestimmten Taten dargestellt wird: „Da glaubten die Leute von Ninive an Gott und riefen ein Fasten aus und zogen alle, Groß und Klein, den Sack zur Buße an. Und als das vor den König von Ninive kam, stand er auf von seinem Thron und legte seinen Purpur ab und hüllte sich in den Sack und setzte sich in die Asche und ließ ausrufen und sagen in Ninive als Befehl des Königs und seiner Gewaltigen: Es sollen weder Mensch noch Vieh, weder Rinder noch Schafe etwas zu sich nehmen, und man soll sie nicht weiden noch Wasser trinken lassen; und sie sollen sich in den Sack hüllen, Menschen und Vieh, und heftig zu Gott rufen. Und ein jeder kehre um von seinem bösen Wege und vom Frevel seiner Hände!“ (Jon 3,5–8). Die Rolle des Glaubens wird in der Tat auch hier (wie so oft in Hebr 11) anfangs hervorgehoben (καὶ ἐπίστευσαν οἱ ἄνθρωποι Νινευῆ τῷ θεῷ). Trotzdem wird die Behauptung, die Niniviten hätten „diese Generation“ verurteilen dürfen, nicht unmittelbar durch ihren Glauben begründet,¹¹ sondern durch ihre Buße, und das heißt eben durch die *Taten* der Buße, mit anderen Worten durch die „Früchte, die der Umkehr würdig sind“ (Lk 3,8).

Kein Wunder, dass selbst Chr. Rose sich genötigt fühlt, irgendwie erklären zu müssen, wieso das Archenbau nicht die bessere Möglichkeit (als der Glaube per se) für Noah war, seine Zeitgenossen zu verurteilen: „Diese Auslegung (...) vermag nicht die Frage zu beantworten, inwiefern *der Glaube* – nicht das faktische Bauen der Arche dem ungläubigen Kosmos zur Verurteilung gereichte“.¹²

Wenn also Hebr 11,7 tatsächlich vor allem mit der Mt/Lk-Stelle zusammengesehen werden soll, dann ist die Verbindung zwischen dem Glauben und der Verurteilung in den beiden Fällen eher eine indirekte: in Lk 11,32 par. ist eine solche über Jon 3,5 herstellbar, in Hebr 11,7 aber über das Archenbau, in dem sich der Glaube des Noah offenbart.

Aber die Verurteilung (bzw. die für lateinische Übersetzungen typische „Verdammung“, *condemnatio*, welche Deutung auch Luther in seiner Version übernimmt) kann natürlich nicht unbedingt nur als Parallele zu Lk 11 par. Mt 12 gedeutet werden, sondern auch absolut bzw. vor dem Hintergrund anderer neutestamentlichen Beispiele für den Gebrauch von κατακρίνω.¹³ Und bei dieser – nachvollziehbarer und auch objektiv nicht völlig auszuschließender Deutung – wird die im Titel dieses Beitrags gestellte Frage noch aktueller: Wenn Noah nicht (nur) als Zeuge, sondern (auch) als Ankläger oder sogar (Mit-)Richter die Welt (zugrunde)richtet, welche Rolle spielt *dabei* sein Glauben?

¹¹ Der Glaube wird in diesem Zusammenhang weder von Matthäus noch von Lukas erwähnt.

¹² Chr. Rose, *Wolke der Zeugen*, 198.

¹³ Wovon in Anm. 10 bereits die Rede war.

So wird die Verurteilung der Mitmenschen – und es geht um Verurteilung der ganzen Welt zum Tod! – mit dem Glauben – und das heißt vor allem *christlichen* Glauben – auf theologisch zweifelhafte Weise verknüpft, ohne dass die Theologen das Problem sehen wollen. Man will den Glauben um jeden Preis höher als alles Andere stellen, obwohl Paulus ja von der *Liebe* behauptet hat, diese sei größer als der Glauben und die Hoffnung (1Kor 13,13).

Man möchte bei dieser Kritik der „Mainstream“-Deutungen von Bibelstellen, eine von welchen wir jetzt analysiert haben, noch einmal an ein Problem der von den jetzigen Auslegern angewandten Interpretationsmethode erinnern, das schon vorher erwähnt wurde. Weder Chr. Rose in seiner mehrmals zitierten Dissertation, noch E. Grässer in seiner Habilitationsschrift¹⁴ (um nur bei diesen zwei bekannten Beispielen der Auslegung des Hebräerbriefes zu bleiben) wollen etwas davon wissen, wie die Kirchenväter, etwa Johannes Chrysostomos, Hebr 11,7 (oder auch 11,4) gedeutet hatten. Und auch aus den oben zitierten Kommentaren folgt, dass sie die Meinung des großen Lehrers der Kirche, dessen Muttersprache Griechisch war, einfach für irrelevant halten. „Die meisten“, mit welchen man auch gegen die Kirchenväter Erfolg zu haben für möglich hält,¹⁵ sind schon dadurch besser, dass sie quantitativ überwiegen. Leider ist Hebr 11,7 gar nicht die einzige Stelle, an der diese „üblichen“ Deutungen überwiegen, bloß weil man keine Lust hat, daran zu zweifeln, was so viele behauptet haben. Auch so umfangreiche und komplizierte Probleme wie die Synoptische Frage oder das Verhältnis zwischen dem lukanischen Doppelwerk und den Paulusbriefen bleiben in vielen Kommentaren von demselben zweifelhaften (oder auch mehr als zweifelhaften) „Mainstream“ abhängig. Sowohl in den Übersetzungen als auch in den Kommentaren, Monografien und Artikeln sollte jedoch – lieber früh als spät – der Wunsch Oberhand gewinnen, stets nach der philologischen und theologischen Wahrheit zu fragen und zu suchen, statt das Herkömmliche (sogar dort, wo dieses offensichtlich ungenügend, bedenklich oder völlig falsch ist) um jeden Preis aufrechtzuerhalten.

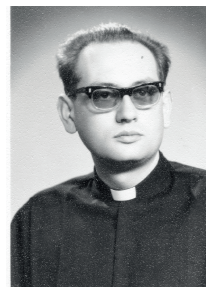
¹⁴ Erich Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief* (Marburg: Elwert, 1965). Fehlende Fettmarkierungen und geringe Zahl von Erwähnungen im dortigen Index locorum für Hebr 11,4 und 11,7 (S. 250) zeigen, dass die beiden Stellen nicht zu den in der Monografie ausführlich erörterten gehören, d.h. also für weniger relevant gehalten werden.

¹⁵ S. oben § 2.

BARNA Gábor

VERSES BIBLIÁK

Tanulmányomat Antal József (1940–1997) barátom, szeged-csanádi egyházmegyes pap, költő, zeneszerző, a verses Szentírás, az utolsó evangéliumharmónia szerzője emlékének ajánlom!



ABSTRACT

Translations in verse form give a special group of national language Bible translations. In terms of content, these are often so-called gospel harmonies, i.e. textual versions of both Old and New Testament books, sometimes including apocryphal elements. My article will present eight verse Bibles in Hungarian, some of which will be analysed that were previously unknown.

The work of the Roman Catholic priest Sándor Búza, *The Saviour*, chapter XX, summarizing the four books of the New Testament, was published in 1885. In 1899, Lajos Varga, a precentor and farewell leader, published his massive four-book work *The Saviour*, a summary in verse of the books of the Old and New Testaments. He added apocryphal elements, the legends of Hungarian saints and so-called creation sayings from Hungarian folklore. Endre Viatórisz, a Lutheran pastor, wrote the third verse of the Holy Scriptures for children, based on the Gospel of Luke. Each edition is illustrated with pictures. The verse texts by Catholic priest József Antal can be sung to the melody given, also in a way that is useful for teaching the faith.

The verse Bibles presented have different purposes and are intended for different audiences. Sándor Búza, a Catholic priest, wrote his poem “for the spiritual benefit of the faithful”, “in a popular and illustrative form”. Lajos Varga had the needs of ordinary villagers in mind. And the Lutheran pastor Endre Viatórisz aimed to encourage children to receive the “big bible”.

The lecture also explores some of the form and content of the verse Bibles.

A nemzeti nyelvű bibliafordítások sajátos csoportját alkotják a verses formájú fordítások. Tartalmilag ezek nem egyszer ún. evangéliumharmóniák,¹ azaz az Ó- és/vagy az

¹ Az *evangéliumharmónia* az evangéliumokat nem párhuzamos hasábkokban állítja egymás mellé, hanem összefüggő, egységes elbeszéléssé dolgozza át, de a Jézus életét bemutató elbeszélő műfajtól eltérően csak az evangélium szavait használja föl. Jézus nyilvános működésének tartamáról és időrendjéről alkotott határozott feltételezésre alapoz, s bizonyos elveket is alapul vesz, amelyek szerint a négy evangélium egyező és eltérő részei összeilleszthetők. Rendszerint „tökéletes harmónia” létrehozására törekszik az evangéliumok között, ami az evangéliumok sajátos vonásai elsikkadásának és tudomásul nem vételének veszélyét rejti magában. A legrégebbi ismert evangéliumharmónia Tatianosz Diatessza-

Újszövetség könyveiből összeállított, olykor apokrif elemeket is tartalmazó szövegváltozatok, egyfajta „világtörténetek”. Ebben a tekintetben kései utódai a 2. századból származó és Tatianosznak tulajdonított Diatesszaronnak.²

Amikor előadásom írásának nekikezdtem, három magyar nyelvű verses Biblia bemutatására gondoltam. Ám végül az lett a választásom, hogy megkísérlek áttekintést adni az eddig megismert magyar nyelvű verses Szentírásokról.

Verses Szentírásokat nemcsak magyar nyelven és nemcsak a 19–20. században írtak. A 11. században Közép-Frankföldön keletkezett az első német nyelvű verses Biblia, amelyből csak töredékek maradtak fenn.³ A németalföldi Jacob von Maerlant a 14. században írta számos kéziratos változatban fennmaradt verses Bibliáját (Rijmbijbel), világtörténetét, amelyben az Ó- és Újszövetség könyvei mellett görög–római történetek is olvashatók. Maerlant műve a maga korában jelentős volt, később viszont annál kevesebb figyelmet kapott.⁴ A Lexikon für Theologie und Kirche a német verses bibliák virágkorának a 15. századot tartja.⁵ A 18. században ismét született német verses bibliá-

ronja. Nagyon jelentős volt Szent Ágoston: *De consensu evangelistarum* (390–400) c. műve, amelyben megtalálhatók az evangéliumharmónia összeállításának irányelvei. Ennek hatására készült Petrus Comestor (†1178), Johannes Gerson (†1429; műve az ún. Monotesszaron), sőt még Cornelius Jansenius evangéliumharmóniája (1549) is. A protestáns Andreas Osiander (*Harmoniae evangelicae* c. művében Bazel, 1537) nevével követezésekre jutott, s ezzel a protestáns körököt az evangéliumharmónia műfaja iránt meglehetősen bizalmatlanná tette. Manapság, minthogy az érdeklődés főleg az evangélisták teológiája felé irányul (már maga Ágoston is az „*Altitudo mysticae locutionis*”-hoz, a 'misztikus értelem magasságaihoz' menekült az evangéliumok különbözőzései láttán), az evangéliumharmónia műfaja nem népszerű, nem is művelik. – Újabb kiadások: lat. A. Lépicier (Róma, 1924); fr. A. Tricot: *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* (Tournai, 1946); ang. R. Cox (Auckland, 1954); ném. A. Vezin (Freiburg, 1958); m. Végh István: *Világosító jegyzemények Szt Máté evangéliomára* (Pest, 1840). Vö: Magyar Katolikus Lexikon III. 1997. 434. Lásd még a gazdag német irodalomból: <https://www.archiv-vegelahn.de/index.php/bibelarchiv/35-nachschlagewerke/43-bibliographie-bibelhandschriften-und-bibeluebersetzungen> (letöltés 2023. 07. 21.)

² Itt köszönöm meg Perendy László professzor úr segítségét, tanácsait, szakirodalmi ajánlásait a Diatesszaron és az evangéliumharmóniák tekintetében!

³ Lexikon für Theologie und Kirche 8. Freiburg, 1963. 1138. A verses biblia német irodalma nagyon gazdag, csak az Interneten többszáz tétel olvasható. A verses bibliákhoz (Reimbibel) lásd még: <https://www.archiv-vegelahn.de/index.php/bibelarchiv/35-nachschlagewerke/43-bibliographie-bibelhandschriften-und-bibeluebersetzungen> (letöltés 2023. 07. 21.)

⁴ Dirk Witthaut: *Reyne dachcortinghe ende ware leringhe. Zur Beziehung zwischen Text und Bildprogramm in einer Handschrift der Rijmbijbel des Jacob van Maerlant* (Den Haag, Rijksmuseum Meerminno-Westreenianum, 10 B 21) Köln, 2003. – A világtörténetek, *Weltchroniken* felsorolását osztrák és más példákkal bővíthetjük. Lásd: *Der österreichische Bibelübersetzer. Ein aktuelles Akademievorhaben zwischen Tradition und Innovation. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Akademie Aktuell, Ausgabe 03/2017. München, 2017. 27.*; Rheinische Reimbibel, Wikipedia (letöltés: 2023. augusztus 6.) Átfogóan lásd: Maximilian Benz: *Weltchronik-Codices im Kontext. Umrisse eines Zürcher Skriptoriums und eine neue Quelle zur Rezeption*. In: Herausgegeben von Christian Benne und Carlos Spoerhase: *Materialität: Von Blättern und Seiten*. Wiesbaden, 2019. 207–222.

⁵ Lexikon für Theologie und Kirche 8. Freiburg, 1963. 1138.

fordítás, amelyet egy részleges francia is követett.⁶ Az 1873-ban megjelent román nyelvű verses bibliáról, amely az Ó- és Újtestamentumot tartalmazza, közelebbit nem tudunk. De egy sajtóhír szerint még 2014-ben is megjelent román nyelvű verses Biblia.⁷ A sor más népeknél bizonyára még folytatható.

A bibliafordítások ugyan legnagyobbreszt prózában íródtak, középkori kódexeink mégis őriznek verses bibliafordításokat is.⁸ Vajon nálunk a próza megelőzte a verses fordítást? Nem gondoljuk! Szerb Antal, Horváth Cyrill és Toldy Ferenc megállapításait hozzuk felvetésünk igazolására. „Kétségtelennek látszik, hogy a régi magyarok könnyebben írtak verset, mint prózát. Ez nem abszurdum. Konvencionális kötöttségek betartása mindig könnyebb, mint egy újfajta szabadság [...]. Kellett lenni egy régi és nagyon erős versmondó tradíciónak a XVI. század közepéig [...] belső érv: nyomtatott históriáink szinte kényszerűen verses formája.”⁹

Mik ezek a nyomtatott verses históriák? A Szentírás főként ószövetségi részeinek tolmácsolásai. Egészen a 18. század végéig élt és virágzott ez a műfaj.

A magyar nyelvű bibliafordítások történetét előbb Bottyán János¹⁰, Nemeskürty István,¹¹ majd az 1500 és 1955 közötti fordításokat Székely Tibor tekintette át.¹² A kódexirodalom koráról megállapította: „A szöveget általában prózában fordították; a verses fordítás elenyészően csekély. Az alkalmazott versforma a magyaros ősi nyolcas, páros vagy csoportrímekkel.”¹³ Varga Damján értékes tanulmánya¹⁴ közölt erre vonatkozóan adatokat. Az Érsekújvári- és Keszthelyi-kódex töredéke a legrégebbi ősi nyolcas vers a magyar bibliafordítások között: a 90., 95. és 36. zsoltárból fordít néhány sort. „A [...] betoldás több helyen található, éspedig nagyrészt azért, mert a szó szerint való fordítást átvitt értelemben lelkileg magyarózsa; illetőleg magában a nehéz szöveget értelmezi, kiegészíti, kifejti.”¹⁵

⁶ n.n. Szentírás – versben. Új Ember 1953. A 17. században népszerűvé vált nyolcszótagú burleszk-versek formájában jelent meg Párizsban a La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Az általa kavart vitával most nem kívánok foglalkozni Ráth-Végh István: Irodalmi kuriózumok. MTA Literatura. Beszámoló a szellemi életéről. Claudia Nédelec: Burlesques et polémiques. <https://www.cairn.info/revue-litteratures-classiques1-2006-1-page-28.htm> (letöltés: 2023. 08. 21.)

⁷ <https://www.bible.com/versions/1466-BIV2014-biblia-n-versuri-2014> (letöltés: 2023. 08. 21.)

⁸ Nemeskürty István: *Deáki bötüröl magyar nyelvre. Magyar Biblia-fordítások*. Budapest, 1990.

⁹ Szerb Antal: *Magyar irodalomtörténet*. Budapest, 1943. 69.

¹⁰ Bottyán János: *A magyar Biblia évszázadai*. Budapest, 1982.

¹¹ Nemeskürty 1990.

¹² Székely Tibor: *A magyar bibliafordítások történetéből*. Budapest, 2008. PPEK http://www.ppek.hu/konyvek/Szekely_Tibor_A_magyar_bibliaforditasok_tortenetebol_1.pdf (letöltés: 2023. 07. 21.)

¹³ Székely 2008. 15.

¹⁴ Varga Damján: *Ősi nyolcas. Békefi Emlékkönyv*. 1912.

¹⁵ Varga 1912. 172–173.

Verses zsolnárfordítások születtek a 16–17. századtól napjainkig. Ezek feltárása és felsorolása azonban szinte lehetetlen.¹⁶ Scheiber Sándor is megkísérelte az újkori költők alkotásait összegyűjteni:¹⁷ Bogáti Fazekas Miklós,¹⁸ Szenczi Molnár Albert;¹⁹ Kecskeméti Vég Mihály 1521-ben lefordította az LV. zsolnárt, amelyet Kodály Zoltán megzenésített *Psalmus Hungaricus*²⁰ címmel. Szőnyi Benjámín 1791-ben még így ajánlotta munkáját: „Esméretes nótájú ’Soltári énekekhez szabogattam és így versekbe foglaltam, tudván, hogy így könnyebben megragadnak és hogy édes Magyar Nemzetünk a’ Kegyes versekkel készült könyveket szereti és azokban gyönyörködik.”²¹ A magyar református-ság máig Szenczi Molnár Albert zsolnárfordításait éneкли.

Tárkányi Béla trochaikus menetű verssorokban írta át a Zsolnárokat (1857), Kálmán Károly²² híven és költői hivatottsággal tolmácsolta a Zsolnárok szépségét. A magyar költők közül sokan fordítottak egy-egy zsolnárt versformában: Vörösmarty Mihály, Kölcsey Ferenc, Petőfi Sándor, Arany János, Tompa Mihály, Ady Endre, Babits Mihály, József Attila, Sinka István, Illyés Gyula, Kiss Tamás, Csanádi Imre.²³ A Szentírás egy-egy történetét 1945 és 1973 között megverselő magyar költők alkotásait gyűjtötte csokorba Scheiber Sándor.²⁴ Az örmény katolikus Lászlóffy Csaba Verses Ótestamentumáról Bertha Zoltán írt elemzést.²⁵ A zsidó Naményi Endre a zsolnároskönyvet verses átdolgozásban jelentette meg 1917-ben.²⁶ Vietórisz József²⁷ református pap 1943-ben a Bessenyei Társaság ülésén mutatta be az Énekek énekének verses fordítását.²⁸

¹⁶ Vö: Nemeskürty 1990.

¹⁷ Scheiber Sándor: A Biblia a magyar irodalomban 1945–1973. In: *Évkönyv. Kiadja a Magyar Izraeliták Országos Képviselete 1973/1974.* Budapest, 1974. 359–380.

¹⁸ Szatmári Áron: Ünnepe és történelme. Bogáti költészete történelmi poétikai megközelítésben. Doktori értekezés. Pécs, 2021. <https://pea.lib.pte.hu/bitstream/handle/pea/34433/szatmari-aron-phd-2021.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (letöltés: 2023. 08. 21.)

¹⁹ Székely 2008. 20, 22,

²⁰ Ötvös László: A magyar nyelvű bibliafordítások kezdetei. *Népijság*, 2017. április 19. 6.

²¹ Horváth Cyrill idézi Lugossy Ilona. Lugossy Ilona: Varga Lajos és a Verses Szentírás. In: Barna Gábor (szerk.) *Tanulmányok a Verses Szentírásról.* Szeged, 2014. 30. Lásd: Horváth Cyrill: A magyar irodalom története. Budapest: Az Athenaeum Irod. és Nyomdai R. Társulat

²² Kálmán Károly: *Dávid király zsolnárkönyve az őshéber eredeti szöveg alapján a legjelesebb értelmezők és fordítások s főleg a Vulgata egybevetésével magyarban versekre írta.* Budapest, 1883. Lásd Szinnyei József: Magyar írók élete és munkái. <https://mek.oszk.hu/03600/03630/html/> (letöltés 2023. 07. 21.)

²³ Nemeskürty István 1990.

²⁴ Scheiber 1974. 359–380.

²⁵ Bertha Zoltán: Verses Ótestamentum. *Tiszatáj*, 2006. 60. évf. 88–91.

²⁶ Székely 2008. 36.

²⁷ Életéről és munkásságáról lásd: <https://zope.lutheran.hu/honlapok/protestans/magyarorszag/nyiregyhaza/vietoriszjosef?detail=1> és https://hu.wikipedia.org/wiki/Viet%C3%B3risz_J%C3%B3zsef Figyelemre méltó, egyik sem említi a verses bibliafordítását.

²⁸ *Nyírvidék. Szabolcsi Hírlap*, 1943. január 21. 2. Nyírvidék_1943_01-02-1688004623_pages 116–116.pdf (Letöltés: 2023. 08. 21.)

Most csupán két fordításra utalok a 20. századból: Sík Sándor modern magyar jambusokban írt zsoltárfordítása (1923); dallamos-rímes formákban parafrázálta Dávid király énekeit zsoltárverseiben Telekes Béla.²⁹ Fordításáról Illyés Gyula is elismerően írt a Nyugatban.³⁰ Sík Sándor verses zsoltárfordítását³¹ az 1970–1980-as évek fordulóján Antal József makói római katolikus lelkész énekelhető versekbe formálta. Antal József zsoltárparafrázisai kéziratban maradtak.³² 1982-ben, majd 1998-ban Kerekes Károly zirci főpát gondozásában jelentek meg *Népdalzsoltárok*, illetőleg *Ujjongj az Úrnak. Zsoltárok és imák magyar népi dallamokra* címmel talán a legújabb verses zsoltár-válogatás.³³ Ezek már napjaink törekvései.

A 19–20. század fordulóján – a hivatalos katolikus és protestáns egyházi Biblia-szöveg-reformok mellett – több új bibliafordítás született prózában és versben, amelyek azonban elszigeteltek és viszonylag ismeretlenek maradtak. A fordítók – többnyire katolikus és/vagy protestáns lelkészek – között volt, aki a Károli és/vagy Káldi fordítás nyelvezetét elavultnak tartotta, de nem értett egyet „a verses tagolással”. Farkas László gyakorló református lelkész prózai fordításáról például azt vallja „regény külsőbe öltöztettem, párbeszédes tördelést alkalmaztam s annyira óvtam a szöveg egységét, hogy még a versek számozását is a lapok szélén alkalmazom. Így aztán töretlenül áll az olvasó elé egy-egy szövegrész.”³⁴ Ugyancsak prózában fordított és alkotott egy újszövetségi evangélium harmóniát Bárczy István, Budapest főpolgármestere.³⁵ E próbálkozások mögé nem sorakoztak fel egyházi hivatalok és tekintélyek. Az igehirdetés szükségleteit felismerve egyéni szorgalomból születtek, hatásuk is egy-egy személyhez (paphoz, tanítóhoz) kötődött, azaz időben és térben is korlátozott maradt. Hatásuk a hivatalos felekezeti szövegrevíziókra is vélhetően korlátozott lehetett, de ezt a kölcsönhatást még nem vizsgálta a kutatás. Mindeneddig még számukat, előfordulásukat sem ismerjük.³⁶

²⁹ Telekes Béla: *Zsoltárok I–II*. Budapest, 1929.

³⁰ Illyés Gyula: *Zsoltárok. Dávid király és zsoltáros társai könyve. Telekes Béla fordítása. Nyugat, 1930. I. szám. Irodalmi Figyelő*. Vers <https://epa.oszk.hu/00000/00022/00481/14845.htm> (letöltés 2023. augusztus 12.)

³¹ Sík Sándor: *Zsoltárok könyve*. 1954. – Antal Józsefnek ez a tevékenysége komoly költői és szellemi teljesítmény volt. Antal József megadta azokat a dallamokat is, amelyekben a zsoltárok énekelhetőkké váltak.

³² *Zsoltárok könyve*, kézirat, a szerző 1984-es ajánlásával. A szerző tulajdonában.

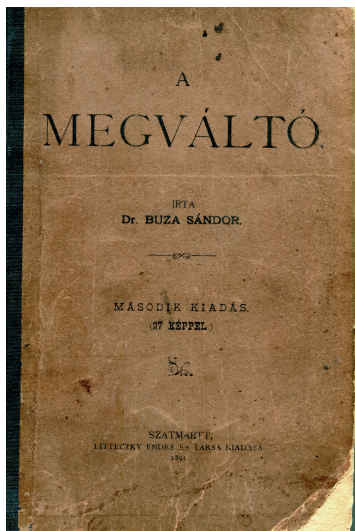
³³ Kerekes Károly: *Ujjongj az Úrnak*. http://www.3066.org/Ujjongj_az_rnak_A5_Sima_.pdf (letöltés: 2023. augusztus 22.)

³⁴ Országos irodalmi esemény Nyíregyházán. *Nyírvidek, Szabolcsi Hírlap*, 1938. december 25. 2.

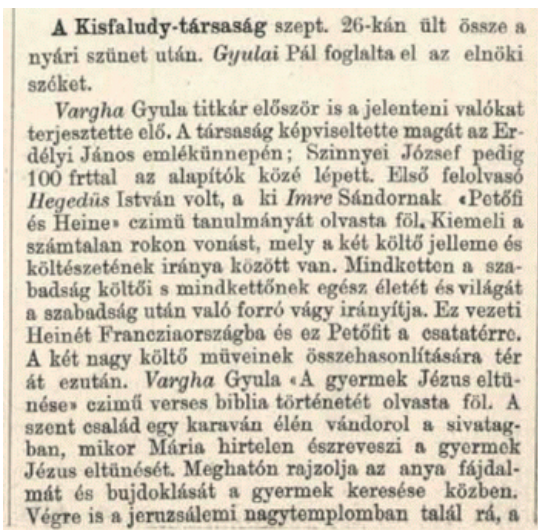
³⁵ Bottyán 1982. 114.

³⁶ Bottyán János könyvétől várhattunk volna egyfajta áttekintésüket, de az ott elmaradt. Lásd: Bottyán 1982.

Nagyobb ismertséget csupán néhány 19–20. századi magyar nyelvű verses Biblia kapott:



2. kép

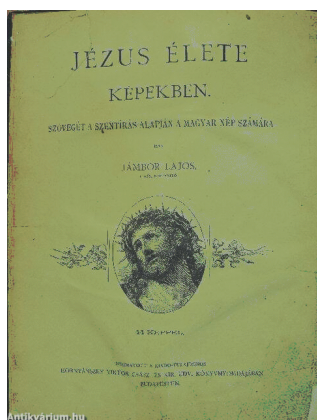


3. kép

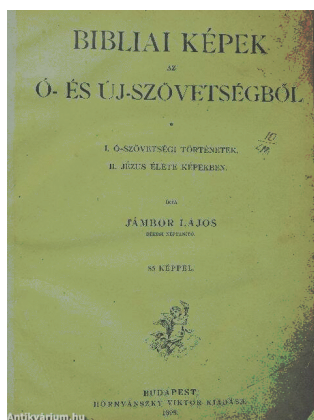
1. Búza Sándor római katolikus pap az Újszövetség négy első könyvét összefoglaló *A Megváltó* című, XX. fejezetből álló műve 1885-ben jelent meg először, majd még három kiadásban.³⁷ (2. kép)
2. A Kisfaludy társaság 1894. szeptember 26-i ülésére „Vargha Gyula «A gyermek Jézus eltűnése» című verses biblia történetét olvasta föl. A szent család egy karaván élén vándorol a sivatagban, mikor Mária hirtelen észreveszi a gyermek Jézus eltűnését. Meghatón rajzolja az anya fájdalmát és bujdoklását a gyermek keresése közben. Végre is a jeruzsálemi nagytemplomban talál rá, ahol a 12 éves gyermek Jézus vitatkozik a farizeus írástudókkal. A közönség zajos tetszéssel tüntette ki a költőt.”³⁸ (3. kép)
3. Jámbor Lajos refor-mátus néptanító több imakönyv megírása után 1894-ben publikálta a Jézus élete képekben című verses újszövetségi feldolgozását, amelyet 1895-ben követett az ószövetségi történetek, 1898-ban pedig a Bibliai képek kiadása. (4–5–6. kép)

³⁷ Dr. Búza Sándor: *A Megváltó*. Második kiadás. (27 képpel) Szatmártt. Litteczky Endre és Társa kiadása. 1891.

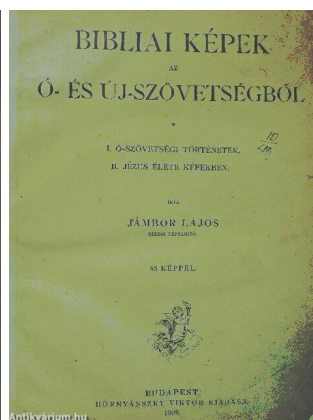
³⁸ *Vasárnapi Újság* 1894. 41. évf. 39. szám 648.



4. kép



5. kép



6. kép

4. Varga Lajos előnékes, búcsúvezető 1899-ben jelentette meg az Ó- és Újszövetség könyveit verses formában összefoglaló, négy könyvből álló hatalmas művét, amelyet bőségesen kiegészített apokrif elemekkel, a magyar szentek legendáival, valamint a magyar folklórból származó ún. teremtésmondákkal.⁴⁰ [Sándor Gábor mérnök, matematikus szerint a Verses Szentírást az idős Arany János írta. Ezt az állítást a Toldi trilógia és a Verses Szentírást szókincsének összevetésével és nagyfokú egyezésével magyarázta.⁴¹ Ám ez abból is fakadhat, hogy mindketten ugyanannak a nagytájnak, Biharnak szülöttei. Varga Lajos pedig valóban létező személy volt. (7. kép)]

³⁹ https://www.google.com/search?q=j%C3%A1mbor+lajos+n%C3%A9ptan%C3%ADt%C3%B3&client=firefox-b-d&scas_esv=558787020&biw=1280&bih=871&ssrf=AB5stBj2N_msJgzTrBqfJzucELV68lmt_w%3A1692634386180&ei=Eo3jZOimCsCH9u8Pp4CQoAM&oq=j%C3%A1mbor+l%C3%A9ajos&gs_lp=Egnd3Mrd2l6LXNlcnAiD2rDoW1ib3lgbMOpYwPvcyoCCAEyBxAjGLACGCcyBxAjGLACGCcyBxAjGLACGCcyBxAuGA0YgAQyBxAAGA0YgAQyBxAAGA0YgAQyBxAAGA0YgAQyCBAAGAUyHhgNSLiCswFQzdSyAVj44rIBcAJ4AJABAjgBggGgAYYLqgEEMS4xMrgBAcgBAPgBAcICCBAAgKIEGLADwgILEAAyGAYsQMYgwHCAggQABiABBixA8ICcxAAGIoFGLLEDGIMBwgILEC4YgAQySgQMYgwHCAgUQABiABMICcxAGIoFGLLEDGIMBwgIEECMYJ8ICBxAuGloFGEPcAggQLhixAxiABMICBRAuGIAEwgINEC4YigUYxwEYrwEYQ8ICCBuGIAEGLLEDwgIGEAAYFhgewgIFEAAyogTiAwQYASBBiAYBkAYD&scient=gws-wiz-serp (letöltés 2023. 08. 21.)

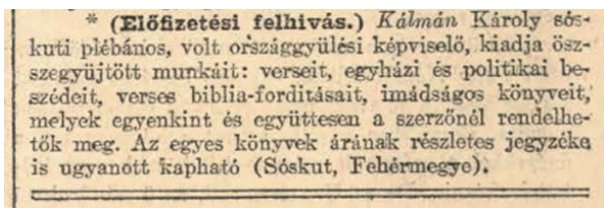
⁴⁰ Varga Lajos: Verse Szentírást vagy Biblia. Az Ó- és Újszövetség történetei. Az eredeti szöveg nyomán ősrégi legendákkal bővítvé a magyar nép, ájtatos társulatok, családok és egyes hívők épülésére, Isten dicsőítésére, a keresztény hitvallás ismertetésére és terjesztésére a mai kor népies nyelvén, könnyen megérthető versekbe foglalva. Ötödik – egyetemes nagybetűs kiadás. Egri Nyomra Részvénytársaság, Eger, é.n. (1926)

⁴¹ Szerzője Arany János? A Verses Biblia rejtélye. *Szabad Föld* 1993. június 15. 13.

5. Kálmán Károly katolikus pap, plébános, országgyűlési képviselő verses zsoltárfordításait a Budapesti Hírlap 1904. március 21-i száma reklámozza, előfizetéseket gyűjtve megjelenendő könyvéhez.⁴² (8. kép)
6. Hamar István Izaiás/Ézsaiás könyvét kezdte „ritmikus magyar versekbe” fordítani. Botytyán János ezt a munkát tartja az első magyar nyelvű verses bibliafordításnak.⁴³
7. Viatórisz Endre református lelkész Lukács evangéliuma alapján 1946-ban írta verses Szentírást gyermekek számára *Urunk élete Lukács Evangéliuma nyomán* címmel.⁴⁴
8. A római katolikus Verses Bibliát, a teljes Ó- és Újszövetség feldolgozásával néhai Antal József makói templomigazgató, zeneszerző és költő készítette el *Énekes (gyermek) Biblia* címmel.⁴⁵ (9. kép)



7. kép



8. kép

9. Surbán Zoltán verses bibliafordításáról Tóth Sándor adott hírt 1970-ben az *Új ember* című hetilapban, de a mű – tudomásom szerint – máig kéziratban maradt.⁴⁶



9. kép

⁴² Székely Kálmán Károlytól csak a zsoltárfordításait említi. Székely 2008. 38. Más fordításait nem: http://www.ppek.hu/konyvek/Szekely_Tibor_A_magyar_bibliaforditasok_tortenetebol_1.pdf

⁴³ Botytyán János: *A magyar Biblia évszázadai*. Budapest, 1982. 110.

⁴⁴ *Urunk élete Lukács evangéliuma nyomán*. Vietórisz József verses szövege. Molnár Endre képeivel. Győr, 1946.

⁴⁵ Antal József – Léber Miklós: *Énekes (gyermek) Biblia*. Jánoshalma, 1997. A pedagógiai szempontot hangsúlyosan érvényesítő, gyakran illusztrált gyermekbibliák a legtöbb népnél és keresztény felekezetenél megtalálhatók.

⁴⁶ Tóth Sándor: Újkeletű verses Biblia – kéziratban. *Új Ember*, 1975 (31. évfolyam, 1/1487–52/1538. szám) 1975–12–21/51. (1537.) szám. A kéziratot nem állt módomban tanulmányozni.

Búza Sándor, Varga Lajos és Victorisz Endre munkája képekkel illusztrált. Ezek egybevető szöveges elemzése még várat magára. Nem tudjuk tehát, hogy az újabb szerzők ismerték-e elődjeik fordításait. Figyelemre méltó, hogy Bottyán János teljességre törekvő vállalkozása egyiket sem említi, sem a Bottyán-kötetet 2009-ben kiegészítő fejezettel ellátó Fekete Csaba sem.⁴⁷

Mindegyik mű más-más céllal és más-más közönség számára készült. A katolikus pap Búza Sándor „a hívek lelki hasznára”, „népszerű és szemléltető alakban” írta meg költeményét. Varga Lajos az egyszerű falusi emberek igényét tartotta szem előtt, de felhasználta a folklorisztikus tudást is. A református lelkész Vietórisz Endre és a katolikus pap Antal József célja pedig az volt, hogy a gyermekeknek kedvet csináljon a „nagy Biblia” kézbevitelére, illetőleg, hogy könnyebben megragadjanak a hittanórán tanultak. Antal József pedig, aki képzett zenész, zeneszerző is volt, énekelhető verses formát választott ismert népekek és népdalok dallamát javasolva. Mind abból a tapasztalatból kiindulva, hogy az énekelte verses szöveg kötöttségei révén jobban megmarad az emlékezetben. Egy évszázaddal korábban már Varga Lajos is mellékelte dallamokat a Szentírás verseinek énekléséhez.

Már ez a felsorolás is jelzi, hogy az elmúlt száz-százötven évben volt igény a Szentírás versekben, énekelhető versekben való publikálására. Ez az igény nemcsak a befogadók, a hívó közösség felől érkezett, hanem egyházi személyek is úgy gondolták, hogy a verses forma segít a bibliai ismeretek terjesztésében és népszerűsítésében. Mindez azt jelzi, hogy a Biblia olvasásánál fontosnak tartották az esztétikai hatás fokozását, amit a verses, énekelhető formájú szöveggel értek el.

Az *Énekes (gyermek)Biblia* – bár nyomtatásban is megjelent – nem került a hitoktatók kezébe és használatába. Bottyán János teljességre törekvő áttekintésében egyedül Farkas László prózai munkáját említi. A többit nem ismeri vagy nem tartotta fontosnak említésüket. A felsorolt verses Szentírások közül az összehasonlító folklorisztikai kutatás csupán Varga Lajos Verses Szentírásával foglalkozott.

A legismertebb Verses Szentírás szerzője, Varga Lajos a mai Biharkeresztesen született 1855. június 22-én gazdag református földbirtokos családban. Egy fiatalkori élmény hatására 1872-ben áttért a katolikus hitre. Ezután Jászárokszállásra költözött, ahol 1882-ben megnősült. Énekeket, épületes történeteket írogatott, amiket az Egri Nyomda Részvénytársaságnál kinyomatott, s ezek árusításából éltek. A Jászságban, Gyöngyös környékén meghatározó ferences jámborság volt hatással rá.⁴⁸

⁴⁷ Bottyán János: *A magyar Biblia évszázadai*. 2. kiadás. Sajtó alá rendezte, az eredeti jegyzeteket kiegészítette és a záró fejezetet írta Fekete Csaba. Budapest, 2009.

⁴⁸ Lásd még: Lugossy Ilona: Varga Lajos jázsági búcsúvezető, a Verses Szentírás alkotója (1855–1909) In: Barna Gábor (szerk.) *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, Budapest – Szeged, 1998. 51–67.; Faragó Jánosné: Búcsú és búcsúvezetők Jászárokszálláson. In: Barna Gábor (szerk.) *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, Budapest – Szeged, 1998. 264–274.

Varga Lajos énekelhető Verses Szentírása csaknem a teljes Ó- és Újszövetséget feldolgozza. Több ószövetségi könyvet részben vagy egészben elhagyott,⁴⁹ az Újszövetségből pedig kimaradtak a levelek és a Jelenések könyve. A négy újszövetségi evangéliumot pedig összevonva egységes Jézus-történetre dolgozta át. A kánoni könyvek mellett pedig apokrif írásokat is megverselt, különösen Szűz Mária, Szent Anna és Emerencia legendáit, valamint a legendamesék (apokrif teremtésmondák) anyagát is. Bár ezek forrása nehezen azonosítható, mindenesetre a szerző nagy irodalmi és biblikus tájékozottságára vall.⁵⁰

A Verses Szentírás négy könyvre tagolódik: az első könyv a világ teremtésével kezdődik, és Dávid királyig közli az ószövetségi Szentírást nyolc részre osztva. A második könyv Dávid királytól Jézus születéséig tartalmazza az eseményeket kilenc részben. A harmadik könyv Jézus életét beszéli el elfogatásig – szintén kilenc részben. A negyedik rész tartalmazza Jézus szenvedéstörténetét, megdicsőülését, az ősegyház rövid történetét és a magyar szentek legendáit – nyolc részben. Varga Lajos is „világtörténetet” írt tehát. A könyvet egy Függelék rész zárja prózában írt imádságokkal, elmélkedésekkel. A szöveg között 12 táblán képek láthatók.

Többféle formátumban 1899 és 1932 között öt kiadásban és 16 000 példányban jelent meg. Olvasták katolikusok és reformátusok a Kárpát-medencében, de Amerikába kivándorolt eleink is. A mai legidősebb és az azt megelőző egy-két nemzedék számára a Verses Szentírás a bibliaismeret fontos forrása volt. Lugossy Ilona 1948-ban Varga Lajosról és a Verses Szentírásról írta doktori értekezését itt Szegeden, Bálint Sándor professzorhoz, de értekezése csak 2014-ben jelent meg nyomtatásban. Ugyanakkor Márton Dorottya diplomamunkában európai összevetésben elemezte a teremtésmondákat a Verses Szentírás egyiptomi menekülés-történetéből. Ennek ellenére azt mondhatjuk, hogy a folklorisztikai kutatás csak az utóbbi időben kezdte alaposabban elemezni a műnek és a szóbeli műveltségnek a kölcsönhatását. A Verses Szentírás egyes epizódjai (kiemelten a Transitus, Mária halála) apokrif háttérének felvázolására Nagy Ilona vállalkozott. A Legenda Aurea mellett kimutatta középkori kódexeink és prédi-

⁴⁹ A kihagyott ószövetségi könyvek: Mózes I. könyvében valamennyi nemzetségtábla, Mózes III. könyve Áron felszentelésének kivételével, Jób könyvének nagyobb része, kimaradt a Zsoltárok, a Példabeszédek, a Prédikátorok könyve, az Énekek éneke, a Bölcsesség könyve. Elmaradtak a prófétai könyvek, amelyek csak jövődölést tartalmaznak (Izaiás, Jeremiás, Baruk, Ezekiel, Ozeás, Joel, Ámosz, Abdiás, Mikeás, Náhun, Habakuk, Szofróniás, Aggeus, Zakariás, Malakiás). Az Újszövetségi könyveiből kimaradtak az apostolok levelei, Szent János Jelenéseinek könyve. Lugossy Ilona: Varga Lajos és a verses Szentírás. Doktori értekezés. Szeged, 2014. 51–52.

⁵⁰ Talán ezért is gondolhatták többen, hogy Varga Lajos karmelita rendi tanulmányokat végzett, s nemcsak itthon Győrben, hanem Linzben és Grazban is. Ennek még karmelita rendi hagyománya is van (Brunó atya). Ám Lugossy Ilona utánanézett mindkét osztrák városban a karmelita novíciusok névsorának, s Varga Lajos nevével nem találkozott. Lugossy, Kiegészítés, helyesbítés. Egyházas műveltségét Varga tehát másutt, nyilván olvasmányai révén szerezte meg. Hallatlanul izgalmas feladat lenne olvasmányélményeit, műveltségének gyökereit tisztázni.

kációs gyűjteményeink, valamint a barokk kori Makula nélkül való tükör hatását.⁵¹ Varga Lajos bevonta művébe a folklór hagyomány teremtésmondáit is.⁵² Barna Gábor néhány újszövetségi epizód és jézusi parabola alapján a Verses Szentírás gazdagságról és szegénységről kifejtett gondolatait ismertette.⁵³

Az idő megszabta keretben e rövid áttekintésre futotta. Ebből is kitűnik azonban, hogy a 19–20. században is eleven érdeklődés mutatkozott nemcsak a Károli- és Káldi-féle szövegeknek a mai magyar nyelvhez közelítése, hanem a Szentírás verses (énekelhető) formái iránt. A fordítások között Varga Lajosé a legteljesebb és legerterjedtebb „világtörténet”, evangéliumharmónia. A többi fordítás valószínűleg csak elkészülte helyén fejthetett ki hatást. A fordítások, a szóbeliség, a kánoni és az apokrif hagyomány közötti, sokszor bűvópatakszerű kapcsolatok részletes feltárása azonban még a jövő feladata ugyanúgy, mint a verses, nyomtatásban megjelent vagy kéziratban maradt Szentírás-fordítások teljes körének összegyűjtése.

⁵¹ Nagy Ilona: Szűz Mária halála az apokrifekben és a folklórban. In: Pócs Éva (szerk.) *Lélek, halál, túlvilág. Tanulmányok a transzcendensről II.* Budapest, 337–382.

⁵² Márton Dorottya: A Szent Család egyiptomi menekülésének motívumai Varga Lajos Verses Szentírás című művében és a folklórban. In: Barna Gábor (szerk.) *Tanulmányok a Verses Szentírásról.* Szeged, 2014. 83–119.

⁵³ Barna Gábor: „...ti hitvány ékszerek, ... ti fényes bűnjelek” Néhány bibliai történet gazdaságról és szegénységről a Verses Szentírásban. In: Barna Gábor (szerk.) *Tanulmányok a Verses Szentírásról.* Szeged, 2014. 121–140.

FRAUHAMMER Krisztina

BIBLIAI TÖRTÉNETEK PARAFRÁZISAI ÉS AZOK FORRÁSAI A MAGYAR FOLKLÓRBAN

ABSTRACT

As inspiration for my article, I quote the words of a Hungarian folklorist colleague, Ilona Nagy, more than twenty years ago: “in the oral tradition of the peasantry, biblical stories have a very special relationship to their origin: even the apparently faithfully retold versions contain something about their narrator, but most of the stories are not from the Holy Bible, but from one of the apocryphal gospels.” But how did this apocryphal tradition reach the simple rural people, what readings were used to convey it, and where did the writers of the readings draw their inspiration from? These and similar questions lead us to the biography of Holy Mary and Christ, known to literary scholars, ethnographers and cultural historians only as the *Makula* [Spot] or *Tükör* [Mirror], which, after its publication in 1712, went through 25 more editions until the first half of the 20th century. Regarded as one of the greatest success stories of Hungarian spiritual literature, it was intended to be a synthesis of all that had been published about Christ and human salvation history. Its original German author deliberately intended his work for the everyday man, so that he could be taken ‘on Sundays and feast days, especially in the evenings and during Lent, for private and communal readings’ for simple entertainment, pastime, devotion and the study of Christian doctrine. He wanted to address the common man, to connect him to God, to draw him into the truths of the faith. I would like to present this work, its reception and the sources of the biographies and biblical stories of Christ and Mary presented in it.

ELŐSZÓ

Bizonyára sokak számára ismert a tény: a folklórban, annak mondáiban, legendáiban, meséiben és példázataiban nagyon nagy számban vannak jelen a bibliai elbeszélések, azok parafrázisai, folklorizálódott változatai.¹ Ezek a történetek feltehetően hosszú évszázadok óta jelen voltak a szóbeliségen nyugvó népi/populáris kultúrában, gyűjtésük és feldolgozásuk azonban csak a 19. században meginduló néprajztudomány intézményesülésével vette kezdetét.² Az így rögzített folklór szövegek szaktudományos elemzései

¹ A teljesség igénye nélkül: Bernát 1982.; Lammel–Nagy 1995.

² A bibliai történetek szájhagyományban élő tradícióinak múltbéli folyamatosságáról bővebben lásd: Lammel – Nagy 1995. 295–315.

mutattak rá arra, hogy ezek a népi átdolgozások a parafrázisoknak egy sajátos válfajához sorolhatóak. Összefoglalását adják egy-egy szentírási történetnek, egy jellegzetes, az oralitás jegyeit magán hordozó megfogalmazásban, de egyben rögzítik a folklórt alkotók sajátos világgképét is. Egyedi olvasatot adnak: a szövegek „hordozóinak” érzéseit és megrendüléseit is beemelik az átdolgozásokba, ezáltal a bibliai események gyakran mitikus színezetet kapnak.³ Azt is tapasztalhatjuk, hogy nagyrészt meglehetősen szabad átfogalmazásokról, az eredeti szövegtől messzire mutató, kiegészítésekkel, magyarázatokkal bővített narratívákról van szó. Ennek okát kereshetjük egyrészt a folklór szájhagyományozódásának sajátos alkotásmódjában, másrészt kialakulásuk történetében is. Nem szabad ugyanis elfelejtenünk, hogy a Szentírás eseményei, jeles alakjainak történeti hosszú évszázadokon keresztül közvetítők (papok, szerzetesek prédikációi, prédikáció gyűjteményei, kódexei, papok által írt népkönyvek, népszerű vallásos irodalom) révén jutottak el a társadalom széles rétegeihez. Azaz az egyházi értelmiség tagjain keresztül, de azzal a céllal, hogy közérthetővé, mai szóval „fogyaszthatóvá” tegyék, a saját nyelven belül átfordítsák a laikusok számára a Bibliában leírtakat. Így a szövegek átdolgozása, átfogalmazása gyakran a műfaj és a terjedelem megváltozását is eredményezhette. Ennek egyik tipikus megnyilvánulási formája a különböző műfajok közötti szándékos parafrazeálási folyamat, például az olyan esetek, amikor prédikáció, exemplum, legenda formájában adták át az egyházi személyek a bibliai történetet.⁴ Innen aztán a befogadó hívők, további átalakításokat is eszközölve vitték tovább (folklorizálták) a hallottakat, ami mese, legendamese, vers, népének, archaikus ima formájában talált helyet magának a hazai folklór alkotások sorában. Ezek a prózai vagy verses folklór műfajok a maguk korában nagyban elősegítették a Biblia köznyelvi megértését, sőt kielégítették azt az igényt is, hogy a hívő ember mindennapi életvilágába helyezhesse a Szentírás szereplőit és a velük történeteket. Hiszen „A Bibliában elbeszélte események ismerete természetes reakcióként váltotta ki az emberekben azt az igényt, hogy még többet megtudjanak azokról a szereplőkről, akik közel kerültek hozzájuk.”⁵

KÖZVETÍTŐ CSATORNÁK

A következőkben csupán vázaltszerűen és a teljesség igénye nélkül, korszakonként sorolok fel néhány olyan – főként egyháziak tollából származó – művet, amely minden bizonnyal nagy szerepet játszott a szentírási szövegek és a folklór bibliai szöveghagyományára közötti közvetítésben.

³ Nagy 2001. 33.

⁴ Dobos Csilla, 2008. 60. A verses formába átültetett Szentírásokról lásd ebben a kötetben Barna Gábor írását.

⁵ Nagy-Lammel 1995. 305.

KÖZÉPKOR

1. 1483 – Temesvári Pelbárt ferences szerzetes *Mária csillagkoronája (Stellarium coronae Beatae Mariae Virginis)* című prédikációciklusa, benne Szent Anna legendájával, Mária halálának apokrif hagyományával. Buda.
2. Középkori kódexeink: *Cornides* (1514–1519) és *Tihanyi-kódex* (1526–1527) – Mária élete; *Teleki-* (1525–1531), *Érdy-* (1526) és *Kazinczy-kódex* (1526–1527, 1541) – Szent Anna és Mária születése, Ádám és Éva története; *Teleki-* (1525–1531), *Érdy-* (1526), *Kazinczy-* (1526–1527, 1541), *Tihanyi- és Horváth-kódex* (1522) – Mária halála.

Ezek a művek kivétel nélkül a magyar kolostori irodalomhoz tartoznak. Figyelemre méltó, hogy jórészt női szerzetes közösségekhez kapcsolódnak, tehát markánsan női műfajt képviselnek.⁶

BAROKK

1. 1631 – Kopcsányi Márton: *A' Bódog Szűz Mária élete ...*, Bécs.
2. 1690 – Illyés András: *A Kristus Jesus Elete és tudománya az negy Evangelistak Irasibol egybe-szedetett es Elmelkedeseknek Materiajara egész esztendőnek minden napjaira elosztatott...*, Nagyszombat.
3. 1712 – Újfalussy Judit: *Makula nélkül való tükör...*, Nagyszombat.
4. 1724 – Caspar Erhard: *Christliches Hausbuch von Christi Leben, Leiden und Glorie. Oder: Dass Grosse Leben Christi ...*, Augsburg.
5. 1769 – Telek József: *Tizenkét-tsillagú korona ...*, Buda.

A barokk korszakához kapcsolódó „közvetítők” esetében érdemes arra felhívni a figyelmet, hogy mennyire egyértelműen képviselteti magát a ferences lelkiség, hiszen mind Kopcsányi, mind Telek József és Újfalusi Judit is ennek a rendnek a tagja volt.

19. SZÁZADI MŰVEK

1. 1865 – Munkay János: *A Boldogságos Szűz, Isten anyja Máriának élete*, Emich Gusztáv Kiadója, Pest.
2. 1865 – ismeretlen szerző: *A Boldogságos Szűz Mária élete*, Bucsánszky Alajos, Pest.
3. 1870 – Hübner János: *Száz és négy válogatott bibliabeli Históriaik, melyeket az Ő és Új testamentomi Szent Írásokból a gyengéknek kedvéért öszveszedett*, Bucsánszky Alajos, Pest.
4. 1889 – Varga Lajos: *Verses Szentírás*, Eger.

⁶ Madas 2002. 157–162.

Ezek a művek jól szemléltetik, miként szivárogtak le az egyes történetek a művelt egyháziak köréből a lassan olvasóvá váló alsóbb társadalmi rétegekbe. Kiadóik kivétel nélkül a hazai olcsó, széles néptömegeket megcélzó népkönyveket és ponyva kiadványokat forgalmazó vállalatok voltak.

20. SZÁZADI MŰVEK

1. 1896 – Schmiedt Ferenc: *Jézus! Mária! József! Lelki házikincstár a keresztény katolikus hívők lelki épülésére*, Budapest.
2. 1924 – Lorber Jakab: *A gyermek Jézus – Jakab evangélioma*, Rákosliget, Új Sálem Iratok gyűjteményéből.
3. 1927 – P. Berthe/Ernö atya: *Jézus Krisztus élete, szenvedése, győzelme*, Budapest, Szent István Társulat.
4. 1935 – Lévay Mihály (szerk.): *A boldogságos Szűz Mária élete, tisztelete, szenthelyei, legendái*, Budapest, Franklin Társulat.
5. 1937 – Kühár Flóris: *Szűz Mária élete*, Budapest, Palladis Kiadó.

Ezek a művek az időszak divatját, a kor jellegzetességét is visszatükrözik, ahogy arra Nagy Ilona rámutatott: „Magyarországon a 20. század első felétől kezdve, ahogy a ponyvák az egyre inkább lemaradó vidékek kulturális téren egyre hátrányosabb helyzetű lakosainál (ott is elsősorban az öregeknél) rekednek meg, úgy jelennek meg a hitbuzgalmi irodalom alkotásai, sokkal szélesebb rétegekhez szólva, sokkal műveltebb közönséget feltételezve. Íróik rendszerint papok vagy apácák, akik a hívek (immár a műveltebb és egyáltalán nem csak a falusi, hanem a polgári származású, iskolázott hívek igényét elégítették ki”. Emellett a korabeli polgári vallásosságban megragadható volt egyfajta, az egyházon belüli lelkiség megújítására irányuló biblikus spiritualitás. A prédikációk újra felfedezték a homíliát, jó lelki könyvek is készültek biblikus alapon.

Az itt bemutatott „közvetítők” sorából a német barokk irodalomból hazánkba került Krisztus életrajz, a *Das Grosse Leben Christi*,⁷ magyar címén *Makula nélkül való tükör* című mű az egyik legismertebb forrása a népies biblikus történeteknek és más, a folklórban meglévő hagyományoknak.⁸ A továbbiakban ennek az egyetlen műnek a példáján szeretném bemutatni azt, hogy a bibliai szöveghagyományok milyen utat jártak be az évszázadokon átívelve, míg a folklór területére értek.

⁷ A mű teljes címe: *Dass grosse Leben Christi oder aufführliche, andächtige und bewegliche, gantz Vollkommene Beschreibung Deß Allerheiligsten Lebens und bitteren Leidens unsers Herrn Jesu Christi, Und seiner Glorwürdigsten Lieben Mutter Mariae.* (Zubrodt, Franckfurt 1860.)

⁸ A mű magyarországi hatástörténetéről lásd: Frauhammer 2012.; 2014. a, b; 2015. 1–50.

AZ EGYIK LEGNAGYOBB HATÁSÚ „KÖZVETÍTŐ”

Az irodalmárok, néprajzkutatók, művelődéstörténészek körében csak *Makula*-ként vagy *Tükör*-ként emlegetett vaskos Mária- és Krisztus-életrajz hazai lelkiségi irodalom egyik legnagyobb sikertörténeteként számon tartott mű. Első kiadása 1712-ben, Nagyszombatban jelent meg. Szerzője a klarissza rend nagyszombati kolostorában élő és tevékenykedő, nemesi származású Újfalusi Judit, aki kiváló fordítói érzékkel ültette át cseh nyelvből magyarra a barokk kor egyik leghíresebb népkönyvét, Martin von Cochem német kapucinus szerzetes 1677-ben megjelent *Das Grosse Leben Christi* című művet. Újfalusi Judit könyve a 17–18. század fordulóján fellendülő katolikus könyvkiadásnak és a klarissza rendben zajló korabeli élénk fordítói tevékenységnek a terméke.

E korszak nem bővelkedett a katolikus lelki olvasmányokban. Az egyes plébániák többnyire csak a legszükségesebb könyvekkel (misekönyv, Biblia, zsinati határozat) rendelkeztek, néhol felbukkantak 30–40 tételes kisebb gyűjtemények, illetve külföldről megjárt papok esetében jelentősebb magánkönyvtárak.⁹ A korabeli Németországban azonban ekkor már virágzott a lelkiségi olvasmányok és imakönyvek kiadása, sőt a reformációs és ellenreformációs könyvkiadói törekvések versenyhelyzetet teremtettek szerzők és kiadók között. Így amellet, hogy folyamatosan lépést kellett tartani a protestáns könyvkínálattal, a katolikus könyvek kiadásáért és ellenőrzésének jogaiért is meg kellett küzdeni. Divattá váltak a nemzeti nyelven kiadott népkönyvek, exemplum kiadványok,¹⁰ postillák¹¹ katolikus oldalon is, hiszen ezek jól szolgálták az egyszerű, latinul nem tudó hívek közötti hitvédelmező és felvilágosító munkát. A prédikációk, hitszónoklatok és imakönyvek mellett a nagy népszerűségnek örvendő, népi igényekhez alkalmazkodó művek nyomtatása különösen kedvelt volt, sőt üzleti érdekévé vált. Ezek keresettek, jól eladhatóak voltak, jelentős anyagi bevételhez juttatva ezáltal a nyomdákat és kiadóikat. Ebbe a tudatos, népmisziós törekvésektől vezérelt fordítási és könyvkiadási lázba kapcsolódott be műveivel az egyszerű emberek pasztorációjával foglalkozó kapucinus szerzetes, Martin von Cochem.

⁹ Monok 2007. 35.

¹⁰ Az exemplumok a középkori prédikációkba szőtt rövid, a hitelesség erejével bíró, épületes történetek. MKL X. 2010. 806.

¹¹ A postilla szoros értelemben egy szentírási szakasz vagy egész könyv prédikációs célú magyarázata. Tágabb értelemben prédikációgyűjtemény. MKL XI. 2006. 176.

MARTIN VON COCHEM ÉS KRISZTUS ÉLETRAJZA

A Martin von Cochemről szóló csekély számú szakirodalmat olvasva, neve mellett a következő jelzők tűnnek fel: Németország apostola¹², a lelki élet megújítója¹³, népi misszionárius¹⁴, Németország legolvasottabb vallásos írója.¹⁵ Ki is volt ő valójában? Eredeti neve Martin Linius, a Mosel melletti Kochem városkában született 1634-ben. a kapucinusoknál nevelkedett, ahol 26 évesen szentelték pappá, majd a rend mainzi kolostorában kezdte meg munkásságát. Mivel kiváló tanulónak bizonyult, tanulmányai után a rend fiataljainak bölcséletet oktatott, tanulmányi vezetőként és subvicariusként működött. Az élet azonban hamarosan teljesen új területekre sodorta a művelt szerzetest. A harmincéves háború viszontagságaitól meggyötört német vidékeken nagy hiány volt papokból, és így a lelki gondozás is sokszor ellátatlan maradt. A nehézségeket tetézte az 1666-ban kitört pestisjárvány: a fertőzésektől félve a plébánosok gyakran nem látták el feladataikat. Ebben a helyzetben a kapucinusok vállalták fel a térség lakóinak lelki gondozását. Cochem is felhagyott az oktatással, lelkipásztorként, majd vizitátorként és misszionáriusként működött tovább egészen élete végéig. Az egyházközségeket járva fogalmazódott meg benne a felismerés: a hívek és a falvak lelki gondozás nélkül maradtak. Nagy hiány volt prédikációgyűjteményekből, katekizmusokból, ima- és énekeskönyvekből, a szentmise liturgiáját elmagyarázó művekből. Különösen olyan munkából volt kevés, amely az egyszerű emberek szükségleteinek megfelelt. Mindezeket tapasztalva már lelkipásztori és vizitatori tevékenységének kezdetén a klérus és a laikus keresztények életének megújítását tűzte ki fő célul. Élete későbbi szakaszaiban rendje számos kolostorában megfordult, lelkipásztorként, hitszónokként vagy vizitátorként sok plébániára eljutott. Emellett szüntelenül írt.¹⁶

A Krisztus életét hallatlan részletességgel bemutató *Das grosse Leben Christi* Cochem életművének egyik legnagyobb hatású alkotása volt. Ahogy a szerző halála előtt feljegyezte, a korabeli Németország minden házában megtalálható volt.¹⁷ Nem teljesen önálló alkotásról, hanem szinte teljes egészében kompilációról van szó. Cochem ezt nem is titkolta, hiszen minden fejezetének végén viszonylagos pontossággal megnevezte azo-

¹² Kosch 1921-ben megjelent művének címében nevezi így Cochemet.

¹³ Kosch 1921. 16.

¹⁴ Brückner 1992. 205.

¹⁵ Signer 1963. 22–23.

¹⁶ A munkásságát feldolgozó Konradin Roth összesen 35 különféle művet, illetve azok számos átdolgozott, leszűkített vagy kibővített kiadását gyűjtötte össze. A teljes bibliográfiát, kiadási adatokkal, példányszámokkal lásd: Roth 1984. 45–72.

¹⁷ Schulte 1910. 43.

kat a forrásokat melyekből dolgozott, összesen 18 szerzőt és műveiket.¹⁸ E művek és szerzők között a középkor legnagyobb misztikusainak (Szent Bonaventúra, Szent Gertrúd és Mechtild, Szent Brigitta) hittudósainak (Clairvaux-i Szent Bernát, Szent Anzelm) és lelkeségi írónak munkáit találjuk meg. E művek sokasága jól szemlélteti Cochem írói célkitűzését: összegzését adni mindannak, ami eddig Krisztusról és az üdv-történetről megjelent. A kompiláció forrásai ugyanakkor rámutatnak a kapucinus halhatatlan nagy olvasottságára és tájékozottságára, valamint arra, hogy Cochem az általuk közvetített tradícióknak birtokában volt. Ennél is meghatározóbb azonban, hogy bravúros összeállításának köszönhetően egy hatalmas hagyományanyagot sikerült összefognia és átörökítenie. Messze az ő művei fogytak a legnagyobb példányszámban a korabeli katolikus német tartományokban.

Olvasmányaiból alapos jegyzetelés és átolvasás után válogatta össze mindazokat a cselekményeket, leírásokat, információkat és elmélkedéseket, amelyeket aztán egy stílusosan egységes monumentális műben adott közre. Könyvét nem paptársainak vagy prédikációs segédletnek szánta, hanem tudatosan a mindennapok emberének, hogy azok „vasárnap és ünnepnap, különösen esténként és böjt idején magán és közösségi felolvasás alkalmával”¹⁹ kézbe vehessék egyszerű szórakozás, időtöltés, áhítat, illetve a keresztyén tanítás megismerése céljából. Hiszen – ahogy írja – a felolvasás lelki feltöltődéssel is jár, sőt felvidítja a megfáradt munkást, tanult embert egyaránt. A kapucinus tehát nem dogmatikai tanokat kívánt közvetíteni, nem prédikációs, kateketikai segédanyagot akart átadni. Sokkal inkább az egyszerű embert akarta megszólítani, őt akarta Istenhez kötni, a hit, a Szentírás igazságaiba bevonni.²⁰ Ez megfelelt annak a barokk kori német, gyakorlatorientált, népmisziós retorikai hagyománynak, ami nagyon közel állt az akkor kibontakozó, a katolikus művekre is nagy hatással bíró pietista törekvésekhez.²¹ Nem szabad elfelejtenünk azt a történelmi kontextust sem, amelyben ez a mű és annak alapötlete megszületett. A német tartományokban a harmincéves háborút követően reménytelen állapotok uralkodtak, mind gazdasági és politikai, mind pedig vallási téren.

¹⁸ Hans Stahl elemzése alapján a mű megírásához a következő szerzők műveit használta fel Cochem: Szent Brigitta látomásait 1492-ből (*Revelationes*), Szent Gertrúd és Mechtild látomásait, Szent Bernát, Szent Anzelm és Szent Bonaventúra írásait, Ludolf von Sachsen 1340-ben megjelent *Vita Christi*-jét, Wilhelm Stanihurstus jezsuita 1663-ban megjelent „*Geschichte des unsterblichen in einem sterblichen Liebe leidenden Gottes*” [A halálos szeretetben szenvedő halhatatlan Isten története] című munkáját, Adam Walasser (1540–1581) vallásos népi író műveit, Johann Justus Landsperg (1490–1539) karthauzi szerzetes prédikációit, Simon Mänhard (1597–1639) ferences prédikációit, Johannes de Carthagen (1563–1618) ferences prédikációit, Sebastian Barradius (1542–1615), Cornelius a Lapide (1567–1637) és Alfons Calmeron ferencesek evangéliumkommentárjait, Nicephorus Callistus (1320k) egyháztörténetét, Laurentius Surius (1523–1578) 6 kötetes *Vitae Sanctorum*-át (1570–1575, Köln), Athanasius Kircher (1602–1680) német jezsuita műveit és végül Quaresmius Franciscus (1583–1650) Szentföldről szóló úti leírásait. Stahl 1909. 46–167.

¹⁹ A *Das grosse Leben Christi* 1680-as kiadásának ajánlásából.

²⁰ Brückner 1992. 204–205.

²¹ Brückner 2000. 316–317.

De – ahogy erről Eichendorff ír – „a 30 éves háború özönvize nemcsak valaminek a vége, hanem egy kezdet is volt.”²² A protestantizmus ébredő pietizmusával párhuzamosan megindult a katolikus klérus megújulása is.

Ennek a populáris didaktikai elképzelésnek²³ rendelte alá egész munkásságát Martin von Cochem. Elbeszélői stílusának legfőbb esztétikai összetevői az egyszerűség, világosság, egyértelműség, folyékony, olvasmányos fogalmazás és az érzelmekre ható, bájos, megindító történetek alkalmazása. Alapgondolata az volt, hogy az egyházi évhez szorosan hozzáigazítva megjelenítse a kereszténység üdvtanának legfontosabb alapállításait és bibliai történeteit, valamint Krisztus személyének középpontba helyezésén át bemutassa az egész üdvtörténetet. Cochem ezáltal a keresztény hit vázlatát kívánta olvasói elé tárni közel 1600 oldalon, 27 fejezetben. A mű hatalmas sikert hozott, megindult az újabb és újabb kiadások utánnyomása, valamint számos nyelvre lefordították, így 1698-ban cseh nyelvre is.²⁴ Ez a cseh nyelvű mű került Magyarországra (egyelőre nem pontosan meghatározható módon), és ezt fordította le a nagyszombati klarissza közösség apácája, Újfalusi Judit.

A MAGYAR VÁLTOZAT

Az összehasonlító elemzéseknek köszönhetően tudjuk, hogy a művelt szerzetesnő nem egyszerűen szó szerinti fordítást készített a cseh nyelvű kiadásról, hanem saját ízlésére formálta, rendjének hagyományaihoz igazította, új címmel látta el Krisztus-életrajzát. Számos fejezet, elmélkedés, ima, moralizálás és teológiai okfejtés elhagyása után alapvetően csak a dialógusokkal, a körülmények részletes ábrázolásával és a bőségesen áradó érzelmekkel bemutatott történeteket hagyta meg a magyar változatban. Ezáltal is erősödött a mű Krisztus- és Mária-életrajz jellege, középpontban Krisztus szenvedéstörténetével, ugyanakkor háttérbe szorítva az eredeti alkotás kateketikai, népmissziós szándékát és enciklopédikus törekvéseit. A változtatásoknak volt egy másik iránya is: tudjuk, Újfalusi Judit nem csak elhagyott részeket, de számos helyen ki is egészítette a művet. A toldások forrása egy, a rend használatában lévő kódex lehetett, melynek két töredéke is fennmaradt: a ma Piry-hártyaként, illetve Máriabesnyői Töredékként ismert nyelvemlékeink.²⁵ Emellett az ismeretlen Nikodémus-evangélium és egy Pszeudo-

²² Eichendorff megállapítását idézi: Kosch 1921. 6.

²³ Brückner 2000. 317.

²⁴ A cseh változatot szintén egy kapucinus szerzetes, Edelbert Nymburský készítette, címe: *Veliký život Pána a Spasitele našeho Krista Ježíše a jeho nejsvětější a nejmilejší matky Marie Panny*... A műről bővebben lásd: Sládek 2007. 5 27.; Kovács 2013. 177 188.; 2014.

²⁵ A Piry-hártya néven ismert töredéket Piry Cirjék érsekújvári tanár találta 1843-ban az érsekújvári líceum egyik diákjánál, aki elmondása szerint egy Horváthné nevű színésznő szemetében lelte. Horváthné nem tudta megmondani, honnan is tett szert a magyar szöveget tartalmazó pergamentöredékre. Piry ezután 1850-ben a töredéket az Akadémiának ajándékozta, amelyet hálából róla neveztek

Bonaventúra forrás meglétét is feltételezik az összehasonlító filológiai elemzések, valamint az írásbeliséggel párhuzamosan meglévő szóbeli hagyományok, devóciós színjátékok és a képi ábrázolások hatásáról sem feledkezhetünk meg.²⁶ Mindezekből merítve a passió Szentírásban nem olvasható jeleneteinek leírását (égi pör, prófétajáték, arma Christi jelenet, a feltámadt Krisztus megvigasztalja Szűz Máriát, Lencinus és Gari-nus levele)²⁷ illesztette a műbe az apáca. A kutatások meggyőzően igazolják, hogy nem véletlenül ezek a szenvedéstörténetet kiegészítő részek kerültek be a magyar fordításba: a magyar hagyományban erősen meggyökerezett elbeszélői gyakorlat, illetve a háttérben meghúzódó erőteljes passió-irodalom, valamint a devóciós színjátékok megléte ad magyarázatot minderre.²⁸ A klarissza rend hagyományai is illeszkedtek ebbe a spirituális vonulatba. Újfalusi Judit saját, illetve szerzetesi közösségének lelkiségéhez igazította Cochem grandiózus alkotását. A siker nem maradt el: az 1712-es első kiadás után 1913-ig 25 újabb kiadást ismerünk. Ezek alapján talán kijelenthetjük, hogy a *Makula* a magyar lelkiségi irodalom egyik legsikeresebb népkönyve lett.

KÖZELÍTÉS AZ EVANGÉLIUMHOZ

A kisebb változások mellett egészen 1805-ig hűen követik az egyes kiadások Újfalusi Judit eredeti szövegét. Az 1805-ös kiadásról Szinnyei József bibliográfus munkájában olvashatjuk, hogy azt Fejér György dolgozta át. Mivel e kiadást nem sikerült felkutatnunk, csak erre az információra hagyatkozhatunk, hiszen az 1806-os kötet sem tartal-

el. A töredék több szempontból is igen érdekes, nyelvemlékeink között ugyanis talán ez az egyik legigényesebben kiállított darab, amelyet a magyar nyelvű kódexek döntő többségével szemben pergamenre írtak, egészen tiszta és igényes írással, vörös tintával megvonalazott levelekre. A töredék szövege ráadásul összeillik egy másik nyelvemlék-csoporttal, amelyet 1909-ben a budapesti jezsuita rendház egyik könyvének kötésében felfedeztek fel. (Tóth 2009. 307.) Ezt ma Máriabesnyői Töredék néven ismerjük. A kodikológiai vizsgálatok kiderítették, hogy egykor ez a nyelvemlék is a Piri-hártya anyakódexében lehetett. Bővebben lásd. Lauf 2012.a 377–384.; 2012.b 234–255.

²⁶ Lauf Judit leírja például, hogy a nagyszombati kolostor oratóriumának mennyezeti stukkóin, melyet nap mint nap látott Újfalusi Judit, az angyalok azokat a kínszenvedőket tartják kezükben, amelyektől Jézus szenvedett. Lauf 2014. 230–231. A passió epizódjainak templomi freskóciklusokon, illetve szárnyasoltárokon való megjelenítése szintén kedvelt témája volt a középkortól kezdve a szakrális művészetnek. Bálint Sándor számos példát gyűjtött össze ezekről: Bálint 1998. 292–295.

²⁷ A jelenetek a *Makula nélkül való tükrök* 69. 109. 122. fejezetében olvashatóak. Kedves 2000. 200–209.

²⁸ Kardos Tibor drámai szövegeink középkori és reneszánsz történetét elemezve leírja, hogy az itáliai drámai laudációkból kifejlődő devóciós színjáték és az ahhoz szorosan kötődő drámai beszéd műfaja Magyarországon is jelen volt már a 14–15. századtól kezdődően. Ennek ékes bizonyítékai a *Sermones Dominicalesben* található passió-beszédek, Temesvári Pelbárt és Laskai Osvát húsvéti beszédei, valamint egész sor magyar kódex (*Weszprémi-, Winkler-, Nádor-, Cornides-kódex*) latin liturgikus szövegei, valamint német nyelvű misztérium szövegek is. Egy hallatlanul gazdag anyagról van tehát szó, „amelyben a bibliai hivatalos, kanonikus szövegeken kívül, sőt vele szinte szemben állva, megindítóan költői apokrifekre és misztikus meditációkra mennek vissza.” Bővebben lásd: Kardos 1960. 83–101.

maz utalást erre.²⁹ Az átdolgozás azonban egyértelmű. Az eredeti műbe számos új fejezet került: egy 67 fejezetből álló evangélium-harmónia „*Üdvözítőnknek, Jézus Krisztusnak élete, tanítása kinszenvedése és halála, amint azokat a négy Evangyelisták előnkbe adgyák*” címmel, egy 28 fejezetből álló „*Apostolok Cselekedetei*” című egység, valamint az eredeti fejezetek közé „*Krisztus Urunknak bővebb megösmertetéséről és prédikálásáról*” szóló, az 1806-os kiadásban 50-es számmal jelzett fejezet, és egy Máté evangéliumán alapuló „*Azokról, a mik Krisztus Urunknak temetése után történtek*” című, az 1806-os kiadásban 104-es számmal jelzett fejezet. Ez utóbbi új fejezetek esetében mindenütt feltünteteti Fejér György a vonatkozó evangéliumi és szentírási helyeket, jelezve, hogy leginkább ezekre támaszkodott megírásukkor. A betoldások mellett azonban elhagy számos, a középkori misztikusok látomásain, apokrif evangéliumokon és legendákon alapuló részt. Jóllehet az evangéliumi hagyományokhoz való közelítésre törekvés egyértelmű, a szenvedéstörténet epizódjait kevéssé érintette az átdolgozás. Nem ismert, hogy ez a modernizált változat miként jött létre, saját ötlet nyomán-e, esetleg más, külföldi minták alapján. A cseh fordítás hatástörténetének vizsgálata azonban rámutatott arra, hogy több lépcsőben ugyan, de ott is hasonlóan racionalizálódott a mű.³⁰ Egy bizonyosra vehető: 1805 után már rendre ez a szövegváltozat jelent meg az újabb és újabb kiadásokban.

Végül egy 1896-ban, majd néhány évvel később újra kiadott Cochem-féle Krisztus-életrajz átdolgozására kell még felhívunk a figyelmet. A kötetet Schmiedt Ferenc³¹ jegyezte „*Jézus, Mária, József: életünkben segítségünk, halálunkban vigaszunk: lelki házikincstár a keresztény katolikus hívők lelki épülésére*” címmel. A cím folytatásából kiderül, hogy a mű Cochem M. kapuczinus atya „*Jézus élete*”-nek átdolgozása. Az elvégzett összehasonlítások alapján egyértelmű, hogy Schmiedt Ferenc római katolikus lelkész és hittanár munkája nem egy saját, szabad átdolgozás, hanem egy 1890 körül, Münchenben ugyanezen a címen megjelent mű fordítása.³² A német eredetiben egy 1888-as fuldai püspöki egyházi jóváhagyás, Cochem 1707-es művébe írt előszava, valamint annak egyházi jóváhagyásai olvashatóak. Maga a mű a nagy életrajz összefoglalása 954

²⁹ Fejér György (1766–1851) korának kiváló pap egyénisége, aki lelkigondozói feladatai mellett teológusként, történészként, filozófusként, pedagógusként, drámaíróként és az Egyetemi Könyvtár igazgatójaként tevékenykedett. Szinnyei III. 1894. 253–266.

³⁰ Miloš Sládek tanulmányában leírja, hogy a cseh kiadást elsőként Jan Groh jezsuita dolgozta át az 1770-es években. Az archaikus részek elhagyása mellett ekkor kerültek bele Jézus példabeszédei és csodái. A következő, 1803-as átdolgozás Jan Medlin plébános nevéhez kötődik, aki számos átírás, rövidítés mellett az Apostolok Cselekedetével egészíti ki Cochem munkáját. Sládek 2007. 5–27.

³¹ A szerzőről Szinnyei József pár sorát ismerjük csak. Ezek szerint római katolikus lelkész és hittanár, aki 1867. október 23-án született a Pest megyei Gödön. 1892-ben szentelték pappá, innentől hitoktatóként, lelképáztorként, főiskolai hittanárként tevékenykedett. 1895 után homály fedti életét. Szinnyei XII. 1908. 505–506.

³² A német mű eredeti címe: *Die heilige Familie – Jesus! Maria! Joseph! unser Schutz im Leben! Unser Trost im Sterben! Auszug aus dem Großen Leben Christi! des P. Martino Cochem Priester der Capuziner-Ordens.* Herzog Verlag, München ca. 1890.

oldalon, a kor nyelvén és stílusában megfogalmazva, 761 fekete-fehér, és 32 egész lapos színes illusztrációval ellátva. A reprezentatív kiadás Krisztus életrajzát Mária, majd Jézus fogantatásával kezdi, majd az eredeti művet követve, egészen Jézus haláláig és a limbusba való leereszkedéséig tárgyalja azt. Újfalusi Judit-hoz hasonlóan Schmiedt Ferenc sem csak egy fordítást adott a magyar olvasók kezébe. Saját elképzelésének és lelkipásztori koncepciójának megfelelően formálta tovább a művet. A vonatkozó szentírási részekkel vezetett be minden fejezetet, és ezeket útmutatásokkal, elmélkedésekkel, magyarázatokkal egészítette ki, erősítve ezzel a mű kateketikai vonásait. A tanítás mellett, a Szentírás értelmezése, a hétköznapi ember mindennapjaira való vonatkoztatása jelent meg fontos célkitűzésként munkájában, mintha homíliát vagy prédikációt adna az olvasók kezébe. Ez a törekvés a mű végéhez közeledve egyre erősebbé vált. Különösen a passió történeténél érzékelhető ez, ahol nagyon lerövidítette az eredeti német szöveget, és helyette elmélkedésekkel, tanításokkal, prédikációrészletekkel pótolta az elhagyásokat. A könyv további sajátossága, hogy Schmiedt számos kortárs költő és pap író munkáját, és régebbi szerzők Mária-életrajzait szötte bele írásába.³³ Ebben a korszak divatos biblikus lelkülete is visszatükröződött. Egész sor Jézus élete könyvet írtak ebben a korban, amelyekre igény mutatkozott. Erre utalnak a könyvek előszavában olvasható, a korszak vallásos életéről szóló lesújtó leírások, amely ellen az egyház jó eszköznek tartotta a lelki olvasmányokat, imakönyveket, elmélkedésűjteményeket, sajtótermékeket, imalapokat, imafüzeteket. Schmiedt Krisztus életrajza ebbe a sorba illeszkedik, bár hatásáról nem tudunk sokat. Terjedelme, mérete, súlya (10kg) okán valószínűleg nem tartozhatott a népszerű művek közé.

KONKLÚZIÓ

Megállapíthatjuk, hogy a stílus racionalizálódásával, az érzelmi hangsúlyok háttérbe szorultak. Ahogy egyre közelebb került az evangéliumi hagyományokhoz az átdolgozás, annál kevésbé talált magának utat a szélesebb olvasóközönség, különösen pedig az egyszerű emberek körében. Körükben a barokk óta folyamatosan megvolt az igény az evangéliumban nem szereplő, az ő nyelvükön, az ő életükhöz igazított részeket iránt. Ez az érzelemre ható elbeszélői stílus fontos szerepet játszott a túlélésben, így annak eltűnése, eltávolította a művet a népi igényektől.

³³ Akiknek az írásaival, műveivel Schmiedt kiegészíti munkáját: Néri Szent Fülöp, Ferreri Szent Vince, Munkay János: *A boldogságos Szűz Máriának élete* (1854, Pest, k.n.), *Jézus Krisztus Isten fia s a kinszenvedésének és halálának története* (1858, Balassa-Gyarmaton, k.n.); Intay Vazul: *Jézus és Mária élete* (1867, Pest, Emich Gusztáv); Emile Bougaud: *A kereszténység és korunk*, 2. kötete: *Jézus élete* (1881, Pécs, Kiadja négy egyházmegyei pap). Rajtuk kívül kortárs pap költők verseit idézi, így Radnyánszky Gyulát, Füley Szántó Lajost, Pály Endrét, Garay Lajost, Kaliffay Edét, Kálmán Károlyt, Csicsáky Imrét, Sulyánszky Antalt.

IRODALOM

Bálint Sándor

1998 *Ünnepi kalendárium 1–3*. Mandala Kiadó, Budapest.

Bernát László

1982 *Magyar Népmesekatalógus 3*. A Magyar legendamesék típusai (AaTh 750–849). MTA Néprajzi Kutatócsoportja, Budapest.

Brückner, Wolfgang

1992 Außerlesenes History-Buch und seine Vorbilder. *Fabula* 33. 193–205.

2000 Der kaiserliche Bücherkomissar Valentin Leucht. Leben und literarisches Werk. In: *Geschichten und Geschichte*. Weltvermittlung durch narratives Verstärken. Würzburg, 219–309, (Gesammelte Schriften von Wolfgang Brückner XI. – Volkskunde als historische Kulturwissenschaft 87).

Cochem, Martin

1680 *Dass grosse Leben Christi oder außführliche, andächtige und bewegliche, gantz Vollkommene Beschreibung Deß Allerheiligsten Lebens und bitteren Leidens unsers Herrn Jesu Christi, Und seiner Glorwürdigsten Lieben Mutter Mariae*. Zubrodt, Franckfurt.

Diós István (főszerk.)

1993–2010 *Magyar katolikus lexikon I–XV*. (MKL) Szent István Társulat, Budapest.

Dobos Csilla

2008 Parafrázis és fordítás. A parafrázis szerepe a nyelvek közötti és a nyelven belüli fordítási folyamatban. *Alkalmazott nyelvészeti közlemények* 3/1. 53–66.

Frauhammer Krisztina

2012 Olvasás által imára buzdítani. Martin von Cochem Krisztus életrajzának magyarországi utóélete. In: Bogár Judit (szerk.): *Régi magyar imakönyvek és imádságok*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészeti és Társadalomtudományi Kar, Piliscsaba 113–126. (Pázmány Irodalmi Műhely Lelkiségtörténeti Tanulmányok 3.)

2014a Ami a Makuából kimaradt ... Martin von Cochem Krisztus-életrajzának pokolról és mennyszágról írt fejezetei. In: Báthory Orsolya (szerk.): *Menny és pokol a barokk kori ember életében*. MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, Budapest 121–134. (Pázmány Irodalmi Műhely Lelkiségtörténeti Tanulmányok 7.)

2014b Die Rolle der Landschaftsbeschreibung in Martin von Cochems Christusbiografie. In: Prosser, Michael (Hrsg.): *Vom Triglav bis zum Ararat. Symbolische Kristallisationsphänomene der Naturwelt in historischen Siedlungsregionen mit Deutschen im östlichen Europa*. Waxmann, Münster – New York, 185–194. (Schriftenreihe des Instituts für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa Band 14.)

2015 A Makula nélkül való tükör magyarországi hatástörténete. In: Újfalusi Judit: *Makula nélkül való tükör*. Faksimile kiadás. Pytheas, Budapest, 1–50.

Kardos Tibor

1960 Drámai szövegeink története a középkorban és a renaissance-ban. In: Kardos Tibor (szerk.): *Régi magyar drámai emlékek*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 61–184.

Kedves Csaba

2000 Magyar nyelvű drámatöredék a 15. sz. végéről. In: Demeter Júlia (szerk.): *A magyar színház születése: Az 1997. évi egri konferencia előadásai*. Miskolci Egyetemi Kiadó, Miskolc, 200–209, (A Régi Magyar Színház 1.).

Kosch, Wilhelm

1921 *P. Martin von Cochem*. Der Apostel Deutschlands im Zeitalter der großen Kriege. Volksverein Verlag, M. Gladbach.

Kovács Eszter

2013 A Makula nélkül való tükör cseh forrása. In: Bogár Judit (szerk.): *Misztika a 16–18. századi Magyarországon*. PPKE BTK, Piliscsaba, 177–188. (Pázmány Irodalmi Műhely – Lelkiségtörténeti tanulmányok 5).

2014 *A Makula nélkül való tükör cseh forrásai*. MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, Budapest, (Pázmány Irodalmi Műhely – Lelkiségtörténeti tanulmányok 9).

Lammel Annamária – NAGY Ilona

1995 *Parasztbiblia*. Osiris Kiadó, Budapest.

Lauf Judit

2012a Egy középkori nyelvemlék, a Piry-hártya kódexe ismeretlen szövegének felbukkanása a kegyességi irodalomban. In: Kecskeméti Gábor – Tasi Réka (szerk.): *Filológia és textológia a régi magyar irodalomban*. Tudományos konferencia, Miskolc, 2011. május 25–28. Miskolc, 377–384.

2012b Egy középkori nyelvemlék 18. századi továbbélése. A Piry-hártya egykori kódexe és a Makula nélkül való tükör. *Magyar Könyvszemle* 128. évf. 2. szám 234–255.

2014 Az Érsekújvári kódex és a Makula nélkül való tükör. A középkori magyar passióhagyomány nyomai a 18. századi kegyességi irodalomban. *Magyar Könyvszemle* 130. évf. 2. szám 218–236.

Madas Edit

2002 Magyar nyelvű kódexirodalom (1440k–1530k). In: KARSAY Orsolya (szerk.): *Uralkodók és corvinák. Az Országos Széchényi Könyvtár jubileumi kiállítása alapításának 200. évfordulójára: 2002. május 16 – augusztus 20*. OSZK, Budapest, 157–162.

Monok István

2007 A bajor nyomdászat szerepe Magyarország rekatolizálásában. Statisztikai megközelítések. In: Kalmár János (szerk.): *Európai szemmel*. Tanulmányok Köpeczi Béla tiszteletére. Universitas Kiadó, Budapest 35–38.

Nagy Ilona

2001 *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.

Roth, Konradin

1984 Das Verzeichnis der Schriften des P. Martin von Cochem. In: Roth, Konradin – Scherl, Peter – Schammers, Reinhold: *Pater Martin von Cochem, Kapuziner 1634 Cochem – 1712 Weghäusel*. Festschrift zur Feier des 350. Geburtstages in seiner Heimatstadt. Kirchengemeinde St. Martin, Cochem.

Schulte, Johannes Chrysostomus

1910 *P. Martin von Cochem 1634–1712, sein Leben und seine Schriften*. Herder, Freiburg i. Br.

Stahl, Hans

1909 *Pater Martin von Cochem und das Leben Christi, ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Volksliteratur*. Hansetein, Bonn (Beiträge zur Literaturgeschichte und Kulturgeschichte des Rheinlandes 2).

Signer, Leutfried

1963 *Martin von Cochem, eine große Gestalt des rheinischen Barock*. Steiner, Wiesbaden.

Sládek, Miloš

2007 Zrcadlo zrcadlu nastavené aneb Několik vět na okraj životů Kristových. In: Martin z Kochemu: *Velký život Pána a Spasitele Krista Ježíše a jeho nejsvětější a nejmilejší matky Marie Panny*. Argo, Praha, 5–27.

Szinnyei József

1891–1914 *Magyar írók élete és munkái I–XIV*. Hornyánszky, Budapest.

Tóth Péter

2009 Píry-hártya. In: MADAS Edit (szerk.): „Látjátok feleim ...”: Magyar nyelvemlékek a kezdetektől a 16. század elejéig; az Országos Szechenyi Könyvtár kiállítása, 2009. október 29. – 2010. február 28. OSZK, Budapest 307.

Újfalusi Judit

1746 *MAKULANÉLKÜL VALÓ TÜKÖR* Melly az üvöztető Jézus Kristusnak, És Szent Szülének életét, úgy keserves kinszenvedését, és halálát adgya elő. Cseh nyelvből Magyar nyelvre fordítatott, Most pedig ujonnan sok keresztyén lelkek buzgó kívánságára harmadsor ki-nyomtattatott. Nagy-Szombatban, A' Jesus Társasága Akademiája betűivel.

BATÓ Ágnes

„VETÉLKEDIK BÖLCS KORMÁNYZATBAN MÉG A MENNYEL IS” –
DOGMA ÉS DRÁMA AZ *ÉLVESZETT PARADICSOMBAN*

ABSTRACT

John Milton has always been considered a controversial person, a poet of the Devil’s party by William Blake, an advocate of regicide and divorce; but the discovery the Latin text *De Doctrina Christiana*, widely attributed to him stirred up the reception of his works. “Bright Essence” (1971) discusses the poet’s alleged heresy, comparing dogma, *De Doctrina Christiana*, the contemporary heresies and Milton’s poetry, and argues that the poem creates its own dogma, while also making sacrifices for the sake of drama.

In my doctorate research I study imitation, and the similarity to God as it is expressed in the epic poem through metaphors such as kinship (father, son) and image (being the image, likeness) and I argue that while the poem relies heavily on classical, mythological antecedents, these create the contrast with the biblical subtext. The triangle of Satan, as the Father, Sin as the daughter and Death as their son serves as not only an antithesis to the kinship between the divine Father and Son, but also as a negative interpretative framework which criticizes the rivalry innate in the classical understanding of the father-son relationship, offering the divine alternative.

Neil Forsyth (2003) explains that Satan reinterprets the divine prohibition in the Temptation scene; in my view he creates a negative paraphrase of the biblical text in the epic, imitating God in order to undo creation. Throughout the epic, the angels, the Son, and Adam and Eve negotiate likeness to God, in order to find the way how to imitate the Creator and become more like Him.

A tizenhetedik század angol irodalmának legmeghatározóbb és legmegosztóbb szerzője, John Milton (1608–1674) számos területen alkotott, mégis irodalmi műveinek, eposzainak és verseinek hatása a legjelentősebb, köztük is az 1667-ben publikált *Elveszett paradicsom* vált a legismertebbé. A mű hatása még mindig kutatás tárgya, az eddigi legátfogóbb tanulmány 2013-ban jelent meg. John Leonard *Faithful Labourers: A Reception history of Paradise Lost* című két kötetes munkája az eposz fogadtatásának történetén kívül azokat a kérdéseket is elemzi, amelyek a kritikusokat foglalkoztatták: a költő sajátos stílusának elemzése és értékelése mellett a fő alakok, a Sátán és Isten jellemzését, illetve az ártatlanság és a bukás fogalmát taglalja. Az összefoglaló kronologikus, és reflektál a kritikában bekövetkező változásokra is. Ami a mű magyarországi recepcióját illeti, Bessenyei Sándor 1796-ben jelentetett meg a francia fordítás alapján

készült prózai verziót, Jánosi Gusztáv 1890-ben, Jánosy István pedig 1969-ben adott fordítást, ami a máig is elérhető legteljesebb magyar fordítás, amelyet jelen cikkben is használok. Az angol nyelvű idézetek az *Elveszett paradicsom* Barbara Lewalski (2007) által szerkesztett kiadásból származnak. A magyar változat újrafordítása jelenleg is zajlik Péti Miklós gondozásában, aki nemrég angol nyelven jelentetett meg kötetet az eposz jelenlétéről a szocialista Magyarországon.¹

A tény, hogy hazánkban a huszadik században a szekularizáció ellenére nem csak kritikai, hanem irodalmi feldolgozás (drámai adaptáció) és számos fordítási kísérlet is zajlott a „vasfüggöny” mögött, szintén az *Elveszett paradicsom* univerzalitását és hatását mutatja. A korabeli magyar kritikusok igyekeztek a keresztény mitológiát mint az Isten elleni bátor lázadás történetét bemutatni, amely véleményem szerint az interpretáció drámájának megvalósulása: az *Elveszett paradicsom* tragédiája Isten szavainak értelmezésében rejlik. De vajon mi teszi az eposzt ellenállhatatlanná?

A költészet mint az isteni teremtő kreatív energia földi megnyilvánulása a legradikálisabb formában Sir Philip Sidney *A költészet védelme* (1595) című munkájában jelent meg, aki a költőt, különösen a hősi eposzok költőit mint a semmiből teremteni képes alkotókat mutatja be, akiket munkájuk a filozófus és a történész fölé emel: hiszen a költeményük nem csak eredeti, hanem (újra)teremtő erővel bír az olvasó vagy hallgató számára. A költészetet nem pusztán a platóni hagyomány szerinti mimetikus tevékenységként írja le, hanem olyan élményként, amely újratelemi az Isten által megteremtett tökéletes világot, és ez által az olvasót is.

Nehéz lenne jobb példát találni a mimézis, az imitáció és a kreatív alkotás ötvözetére, mint Milton művét. A tizenkét könyvből álló eposz azonban nem mindig aratott ostromatlan sikert. Voltaire *Candide* (1759) című satírája a következő módon emlékezik meg róla:

Candide észrevette Milton műveit és bátorkodott megkérdezni, vajon ezt az író nem tekint-e nagy embernek. »Ugyan! Ezt a barbárt, ki hosszú kommentárt tákolt össze tíz döcögős énekben a Genesis első fejezetéhez, a görögöknek ezt az otromba utánzóját, ki megcsúfolja a teremtést és aki, míg Mózes az örökkévaló egyetlen szavával teremteti meg a világot, Messiással egy nagy körzöt ragadtat ki az ég szekrényéből, hogy körvonalozza művét. Én becsüljem valamire azt az író, ki tönkre tette a Tasso által megalkotott poklot és ördögöt, ki Lucifert majd varangyos békává, majd törpévé változtatja, ki százszor is elmondta vele egy beszédet, sőt még theologiai vitákba is belekényszeríti, ki tudákosan utánozva Ariosto komikus találmányát a lőfegyverekről, az égben az ördögökkel ágyut süttet el! Sem

¹ Péti Miklós *Paradise From Behind the Iron Curtain: Reading, Translating and Staging Milton in Communist Hungary* (2022) című műve a Milton-kutatás egy sajátos szegmensét tárja fel, amelynek fősodra a huszadik század közepének magyar, marxista irodalomkritikája: ez az *Elveszett paradicsom*, és Milton munkásságának forradalmi jellegét igyekezett hangsúlyozni; ezen kívül azonban helyet kap a kötetben számos huszadik századi magyar költő, például Szabó Lőrinc vagy Nemes Nagy Ágnes töredékes fordításának eredménye, a költők személyes küzdelmének leírása is.

én, sem senki Olaszországban nem tudott gyönyörűséget találni ezekben a szomorkás különlegességekben. A Bűnnek és Halálnak házassága; a viperák, melyeknek a Bűn életet ad, minden jobb izlésű ember szemében utálatosak; s egy kórháznak hosszadalmas leírásában legfeljebb a sírásók lelik gyönyörűségöket. Ezt az értelmetlen, bizarr és ízléstelen művet már megjelenésekor is gáncsolták, én is csak annyira becsülöm, amennyire annak idején a kortársak becsülték. Egyébként én azt mondom, amit gondolok és nagyon keveset adok rá, hogy mások hogyan gondolkoznak.

Pococuranté, a velencei nemes véleménye – bár a mű alapos ismeretéről tesz tanúbizonyságot, hiszen idézi mindazokat a forrásokat, amelyeket az eposz használ – rossz ízlésűnek tartja a művet. Kiemeli az eposz legvitatottabb jelenetét, amely a Sátán, a Bűn és a Halál allegorikus találkozásának leírása, és amelyben kiderül: a Bűn Athéné módjára pattant ki a Sátán fejéből, aki beleszeretve saját lányába, a Halált nemzette neki.

A Pokol-őr-boszorka így felelt:
„Felejtettél? Szemedben oly csunyának
tetszem ma? Én, kit hajdan ott az Égben
oly szépnek láttál, midőn a gyűlésben
a Menny királya ellen konspiráló
minden szeráf láttára oly veszett kín
fogott el hirtelen, szemed sötétült,
s káprázatban uszott, míg sűrű lángot
lővelt fejed, s baloldalán nagy űr nyílt,
honnan kiszöktem én, sugáros arcú
alakban önnön másod, égi tündér,
fegyveres istennő.
A teljes Ég-had ámulva megriadt,
szükölve visszahőkölt, Bűnnek hívott, s bal-
jóslatú
jelnek ítelt; de rokonnak szokva meg,
tetszettem, és bájam megnyerte még
a legfőbb zsémbelőket is, kivált
Téged, ki bennem legtökéletesebb
képmásod lelve meg, belémszeretél,
s doromboltál velem titokba, míg
méhem növvő terhet fogant. De harc
csatákat vívtak Égben, és ki nyert?
Ki más: Mindenható nagy ellenünk;
pártunk veszett, s utunk az Empyreumon
fut át. Buktak a pártütők az égi
csúcscról a Mélybe, s a teljes bukásban
én is; ekkor adták kezembe ezt a

roppant kulcsot, megbízva, hogy örökre
tartsam becsukva e kaput, ne lépjen
át rajta senki, csak ha én nyitom.
Busongva ültem ott, de nem soká:
tetőled-vevhes méhem egyre nőtt;
érezem, furcsán görcsöl, gyötrőrn vajúdik.
S végül kit látsz? E ronda magzat,
tőled fogant, vadul utat szakított
belemen át, hogy kín és félsz facsarta
egész altestemet, s így változott
ilyen torzzá! En-méhem-szülte gyötrőrm
kibújt, forgatva végzetes, ölésre készült vasát.
Sirtam, szökvén: Halál!
Az undok névre megremeg Pokol,
s bugyraiból ekhózza csak: Halál!
Futok, ez üldöz (jobbádán gyönyörtől,
mint dühtől látszott lángragyúlva), gyorsabb:
utól is ér – iszony-nyügözte anyját –,
s undok, erőszakolt öllelkezéssel,
rút, rablott kéjéből foganta bennem
e bőgő szörnyeket, mik szüntelen
környékeznek, hisz láttad, óraszám
fogamzom, szülöm őket végtelen
kinomra; mert ha tetszik, visszabújnak
méhembe, mely viselte őket, és
üvöltnek, rágva bélem, édes étkük.
(2. 737–739)

Az incesztus és a nárcizmus ilyen találkozása sok olvasót megbotránkoztatott, különösen mivel a Bűn ezután saját fia áldozata lesz. A jelenet azonban nem más, mint az újszövetségi Jakab-levélnek egy mondata: Azután a kívánság megfogánván, bűnt szül; a bűn pedig teljességre jutván halált nemz. (1:15).

Tekinthető-e tehát az *Elveszett paradicsom* a Teremtés könyvéhez írt kommentárnak? Bár az eposz valóban a bűnbeesés történetét írja meg, ahogy Pococuranté tanúskodott róla, a mű bővelkedik az apokrifokból ismert eseményekben, angyalokban és démonokban, a Menny, a Pokol, az Édenkert és a Kozmosz látványos leírásaiban, és számos szempontból a korabeli tudás enciklopédiája is.

Amint a példa is mutatja, a költő gyakran szó szerint vett át bibliai idézeteket, azokból alkotva újat. Az eposz explicit célja, ahogy a narrátor megfogalmazza, hogy hirdesse „az örök Gondviselést, s embernek igazoljam Isten útját.” (1.24–25) „midőn prózába, rímbe/ nem kísérlt vállalkozást kísért (1.14–15).

Véleményem szerint a mű több, mint kommentár vagy parafrázis: a bűnbeesés történetén és szövegén túl a Szentírás egésze megjelenik az eposzban, mint egy görbe tükrőben. Stanley Fish (2001) szerint a mű olvasójaként óvatosnak kell lennünk, „nehogy a bűn/ meglepjen s éji társa a Halál!” (7.258–9). Fish műve azt elemzi, melyek azok a mechanizmusok, amelyek megmutatják az olvasónak, miért bűnös és bukott, és közben tükröt tart elé, miként reagál Isten vagy a Sátán cselekedeteire. Az olvasónak alapos ismeretekkel kell rendelkeznie a Szentírásról, és nem csupán kritikusan gondolkoznia, hanem önmagával is kritikusan kell lennie.

A cikkem címében szereplő idézet a bukott angyalok tanácsával kapcsolatban hangzik el a narrátor részéről. Annak ellenére, hogy az eredeti angol nyelvű szövegben nem szerepel a „vetélkedik” kifejezés, szerintem ez egy nagyon jó fordítói megoldás, hiszen az eredeti „ellentétes emuláció” („emulation opposite to Heaven”) pontosan a vetélkedés kifejeződése. Miközben a bukott angyalok minden igyekezzükkel imitálják a mennyi királyságot, azt képzelik, hogy bölcsességükben is vetélkedhetnek a Mennyel. Ez nem csak a démoni gondolkodásmód, hanem jellemző az emberi viselkedésre is. Irodalomtudományi szempontból azonban a sorok arra is rámutatnak, hogyan használja a mű a Biblia szövegét: a bukott angyalok és különösen a Sátán a bibliai szöveget használja és alakítja a maga céljaira. Ahogy Krisztus megkísértése alkalmával Jézusnak idézi a Szentírást, úgy az eposzban Éva megkísértésekor az Újszövetség szavait idézi.

Jelen tanulmánynak nem célja, hogy azt fejtegesse, a költő vajon vetélkedni kíván-e mennyi bölcsességgel; helyette azt bemutatom, milyen kapcsolata van az eposzban a Bibliával, és egy példán keresztül mutatom be a sátáni emulációt, amely próbálja a Szentírás szavait kiforgatni. Az *Elveszett paradicsom* komplex kapcsolatrendszer épít fel a Biblia, a szerző, a szöveg és az olvasó között, amely az imitációt az emberi állapot alapvető tényezőjének tekinti, ugyanakkor felhívja a figyelmet az imitáció csapdáira is.

A Milton-kutatás berkeiben egyetértés van azt illetően, hogy az eposz több különböző angol nyelvű Biblia nyelvezetét szintetizálja: például az 1539-ben kiadott, úgy-

nevezett Nagy Biblia, az 1560-ban kiadott Geneva Biblia, az 1568-as Püspök Bibliája, és az 1610-es Douay-Reims Biblia nyelve is megjelenik benne, az 1611-es Hivatalos Jakab Király Bibliája mellett. Ernst Häublein szerint (1975) Milton inkább a hivatalos Jakab király változatot használta a korában szintén népszerű Geneva Bibliával szemben nagyjából kettő-egy arányban, ugyanakkor használja a Vulgata latin szövegét és bibliai jegyzetei is.

Matthew Stallard 2011-ben elkészítette az *Elveszett paradicsom*nak a Biblia szempontjából annotált kiadását. Erre azért is volt szükség, mert bár tagadhatatlanul a Szentírás az alapja az eposz szövegének, a klasszikus irodalmi utalások és a korabeli természettudományos terminológia használata gyakran nagyobb érdeklődésre tartanak számot, mint a bibliai utalások. Napjainkban azonban egyre nehezebb megérteni a művet a bibliai utalások ismeretének hiányában. Emellett nem szabad egy fordításra korlátozni a kutatást, hiszen a közvetlen utalás mellett számos más módon jelenik meg a Szentírás szövege az eposzban.²

A Miltonnak tulajdonított *A Treatise on Christian Doctrine* című, eredetileg latin nyelvű szöveg felfedezése, 1823 óta megosztotta a Milton-kutatókat, mivel a prózai értekezésben leírtak gyakran ellentétesek az eposz teológiájával.³ A William B. Hunter által szerkesztett *Bright Essence* (Hunter et al., 1971) című esszégyűjtemény erre a vitára szeretne pontot tenni, azzal a megállapítással, hogy az eposz saját teológát alakít ki, miközben hűséges a Biblia szövegéhez, amelyet az Istenről való tudás egyetlen igaz forrásának tekint. Azonban a költő, aki maga is számos nyelv ismerője volt, tisztában volt a nyelv kifejezőerejének és az ember kognitív képességének korlátaival. A „hozzáigazítás” vagy akkommodáció elve az eposzban is megjelenik, amikor Rafael arkangyal látogatást tesz az Édenkertben, és igyekszik válaszolni Ádám és Éva kérdéseire a teremtésről és az univerzumról:

Mint fedjem föl egy más
világ titkát, amit talán nem is
jogos kitérnem? Ám ha javadra végzem,
elnezi Isten; s mi az emberi
érzéklet meghaladja, festem azt,
ahogy tudom, a lelki dolgokat
példázva testiekkel, mert a Föld
csak árnyképe a Mennynek, s dolgaik
hasonlóbbak, mint földiek hiszik. (5. 580–588)

² Matthew Stallard bevezetésében leírja az angol nyelvű bibliafordítások történetét is röviden, és arra is utal, hogy bár igyekezett alapos munkát végezni, valószínűleg akad még feltárni való a szövegen belül. Én is egy ilyen példát választottam ki az eposzból, a 9. könyvből.

³ A fordító, Charles S. Sumner gazdagon ellátta a szöveget jegyzetekkel, amelyek az *Elveszett paradicsom*mal való elméleti egyezéseket mutatják. Ugyanakkor a *Treatise* szerzőjének kilétét vannak, akik ma is vitatják, annak ellenére, hogy a Milton-kutatók körében általánosan elfogadott tény, hogy az értekezést Milton írta.

Az eposz tehát kommentálja azt is, hogy az olvasó képességei milyen hatással vannak magára a szövegre.

A parafrázis értelmezés, azonban az értelmezés, ahogy azt az eposz is bemutatja, kihívásokat tartogat, sőt akár veszélyekkel is járhat. Az *Elveszett paradicsom* nem csupán egy kommentár vagy parafrázis, hanem a Bibliához hasonlóan tükröt tart az olvasónak, önreflexióra kényszeríti. A tizenhatodik és tizenhetedik században egyébként is nagy népszerűségnek örvendtek az úgynevezett „tükör-címek”: Herbert Grabe (1982) kiemertő elemzést készített ezekből a művekből, demonstrálva a tükör-analógia felhasználásának sokszínűségét, amelyek a könyv mint tükör hasonlóságon alapulnak. A tükrök az élet különböző területein nyújtottak útmutatást, de a metafora működött az önvizsgálat eszközeként is, amely pozitív vagy negatív példákon keresztül ösztönözte az olvasót saját viselkedésének értékelésére. Miranda Anderson pedig (2015) a tükröt mint a reneszánsz elme metaforáját írja le, hiszen a tükör nem csak a könyv megfelelője, hanem a mentális folyamatok, az analogikus gondolkodás szimbóluma is.

Szakedolgozatom témájaként a tükör metaforára épülő irodalom jellegzetességeit azonosítottam Milton eposzában; azonban reduktív megközelítés lenne pusztán didaktikus műként értelmezni az *Elveszett paradicsomot*. A szövegben már a bukott világ nyelve szólal meg, amely kétértelmű és félreérthető. Az isteni tilalom így válik a zsarnokság kifejezőjévé, és így lesz az Istenhez való hasonlóságból a Teremtővel való rivalizálás, majd az ellene való lázadás. A kísértés logikájának lényege, hogy az Istenhez való hasonlóságot az ellene való lázadás motivációjaként értelmezi, ahol Isten nem akar osztozni a hatalmában a hozzá hasonlóakkal.

Stallard is felhívja a figyelmet arra, hogy Milton a *Treatise* című művében kifejti: minden hívőnek joga értelmezni a Szentírást, amelyben a Szentlélek vezérli. Emellett figyelemztet a „nyilvános” Biblia-értelmezőkre, akik Milton szerint haszontalanok, kivéve, ha az olvasó maga is egyetért az értelmezésével, a lelkiismerete alapján (1825, 472).

Milton szerint a Bibliával szemben elsőbbséget élvez az olvasóban rejlő Szentírás, azaz a Szentlélek, (Milton 1825, 475) hiszen ez a tudás nem elpusztítható. Milton tehát az egyéni hit fontosságát hangsúlyozza a Szentlélek és a lelkiismeret szerepe mellett.⁴ Az eposz maga is hoz példákat az interpretációra: Rafael arkangyal meglátogatja az emberpárt, és az angyalok lázadása mellett a teremtésről és az univerzumról is megoszt velük tudást, amit aztán Ádám és Éva megvitatnak maguk között. A valódi értelmezés azonban a Kilencedik Könyvben található, a kísértés történetében, amikor a kígyó újra próbálja értelmezni Éva számára az élet és a tudás fájának tilalmát. A kísértés során a

⁴ Hence, although the external ground which we possess for our belief at the present day in the written word is highly important and, in most instances at least, prior in point of reception, that which is internal, and the peculiar possession of each believer, is far superior to all, namely, the Spirit itself. (A *Treatise on Christian Doctrine*, 475)

kígyó maga is értelmezővé válik. A parafrázis és a kommentár egy jellegzetességére hívja fel a figyelmet: az eredetihez fűzött gondolatok kiegészítik a szöveget, magyarázatot adnak a hiányosságokra. Az isteni tiltást a Sátán az édenkertben bujkálva hallgatja ki:

Néki, ki nem kívánt
mást tőlünk, csak: tegyük szerény egyetlen
parancsát, hogy az Éden mindenik
ízes-gyümölcsü fájáról vegyünk,
csak a Tudás fájáról nem, az Élet
fája előtt. Ilyen közel Halál
az Élethez! A Halál, bármi légyen,
szörnyű lehet! Hisz tudod, mondta Isten:
halállal halsz, ha eszel ez gyümölcsből! (4.426–434)

Ádám megfogalmazza a kérdést, mi lehet a halál? Az Édenkertben élő emberpár számára ez a fogalom ismeretlen, csak sejtésük van arról, hogy „szörnyű”. A tudásnak ezt a hiányát használja ki az immár kígyóbőrbe bújt Sátán, amikor megkönyékezi Évát.

A kígyó tehát egyrészt újraértelmezi a tiltást, mintegy tolmácsként működve, ráadásul a saját tapasztalataként állítja be a tudását, mintha az empirikus alapokon nyugodna. Azt állítja, hogy ő, mint állat evett a gyümölcsből, és emberi kognitív képességekre tett szert, és nem halt meg; következésképpen Éva, ha eszik a gyümölcsből, még magasabb szellemi szintre léphet, és biztosan nem fog meghalni.

Mért tiltja hát? Hogy megriasszon, és
alantas és tudatlan állapotban
tartson szolgálainak? Hisz tudja, mely nap
ízlelitek, látónak hitt, de mégis
vak szemetek megnyílik teljesen,
s lát élesen, és lesztek istenekkel
egyenlőkké: jó s rossz tudóivá,
mint ők! Ti istenekké, hogyha én
belül emberré lettem – így arányos,
én állatból emberré, emberekből
ti istenné, s így haltok meg talán: az
embert levetkeztén, felöltitek
az istent – e halál kívánatos,
bár tiltva... a jelennél ez se rosszabb! (9.708–721)

A jelenetben a kígyó úgy értelmezi a tiltást, mint az irigység és a féltékenység manifesztációját: a Teremtő szolgáskorban akarja tartani Ádámot és Évát. Az Istenhez való alapvető hasonlatosság az ő értelmezésében a rivalizálás alapja: akik hasonlóak, megpróbálják a másikat korlátozni.

Amikor a kígyó megszólítja Évát, az *imago dei*-t mint a külső szépséget állítja be, és arra hivatkozik, hogy Évának isteni szépsége alapján az istenek közé való, és kifogásolja, hogy a társasága csupán Ádám és a kert élőlényei, a növények és az állatok (9.532–548). Az istenképiség, ahogy Hoekema (1986, 13–14) megfogalmazza, több tényezőből áll, ezek között kiemelkedik az emberpár egysége, akik Istenhez hasonlóan pluralitásban alkotnak egységet (George 1974), illetve a földi élőlények feletti uralmuk. Maga a kígyó is tisztelettel vegyes csodálattal közelíti meg Évát, ami abból fakad, hogy bár a kígyó a Sátán, mégis a kígyó alakját felvéve nem tud „kibújni a bőréből”. Az olvasó tehát azzal szembesül, hogy a kígyó kétsége vonja az *imago dei* két alapját: lealacsonyítónak mondja az állatok imádatát, azaz az ember állatok feletti uralmát, és Ádám társaságát is, ezzel megkérdőjelezi az Ádám és Éva egymás iránt táplált szeretetében és egységében rejlő Isten-képet (George 1974, 134)

Azonban a kísértés logikája továbbmegy: egyfelől az „istenekhez” való hasonlatosságról beszél, ami az angyalokat, a Mennybéli lényeket jelenti, holott az embert Isten a maga képére teremtette, szó sincs tehát a többi teremtenyhez való hasonlatosságról, legyen szó akár angyalokról. A kérdés persze az, hogy felismeri-e az olvasó ezeket a jeleket, vagy hisz a Sátán szavainak. A kígyó történetének hihetőségét az is alátámasztja, hogy arra a hamis analógára épít, hogy ő maga is evett a gyümölcsből, és emberi képességekre tett szert, például a gondolkodás és a beszéd képességére; következésképpen Éva isteni intellektuális képességekre tehetne szert.

Az isteni képességek jelentése megkérdőjelezhető: mint már említettem, a többes számú „istenek” kifejezés, amely az eredeti angolban is így szerepel, az angyalokra, azaz szellemi lényekre utal (Banks 1939, 450). Az angyalokhoz való hasonlatosság nem az ember célja, bár Rafael arkangyal utal arra, hogy az ember is felülemelkedhet a fizikai valóján.⁵ Ugyanakkor az átalakulás analógiájára való hivatkozás a tudomány logikáját idézi: ha az állat emberi képességeket szerez, az ember emberfeletti képességekre hivatott. Pedig a kígyó külseje és belseje közötti diszkrépancia, azaz a megtévesztő külső a bukott világ sajátja, nem fér össze az édeni harmóniával, azaz gyanút kellene keltenie.

Az áltudományos érvelés folytatódik. A kígyó a belső emberre hivatkozik, amely első ránézésre a homunculus fogalmát idézi: a középkorban, de a reneszánsz idején még inkább elterjedt „kis ember” a makro-és mikrokozmosz analógiáját jelenítette meg a korabeli anatómiában és az alkímiában. A korabeli terminológia, amely a tizenhetedik századi olvasó számára ismerős lehetett, a tudományosság és a logika illúzióját kelti: a gyümölcsnek köszönhető tudás az ember képét hozza létre az állatban. Ahogy Iréneusz az *Eretnekek ellen* című művében érvel: az értelem az, amely Isten képéből a bukás után

⁵ Valami annál tisztább, szellemibb, minél közelebb Istenhez, vagy épp tör felé a rá kimért szerep szerint, míg szellemé nem küzd magát a test saját faja határain belül. (5.587–591)

is megmarad az emberben; ugyanakkor Iréneusz utal egy eretnek tanra, amely szerint a megváltás egy úgynevezett belső emberre vonatkozik.⁶ A belső ember tehát egyszerre jelentheti az értelmet, mint az Istenhez való hasonlatosság jegyét, de utalhat a *homunculus*-ra, és az Iréneusz által említett eretnek tanra is.

A *homunculus*, azaz a kis ember fogalma Paracelsus von Hohenheimtől származik (*De Rerum Natura*, 1537), aki nagy hatással volt a korabeli természettudományra és a filozófiára. A kis ember jelentéssel bírt az alkímiában, de az anatómiában és a szimpatikus mágiában is. A korabeli tudomány a mesterségesen létrehozott élet szimbólumaként is használta, de Paracelsus hatására Thomas Toxites 1574-ben már a láthatatlan emberi szellem képeként nevezi meg, és égi eredetűnek tartja (Murase 2020, 56). A belső ember, amely egy láthatatlan, belső kép, egyszerre jelentheti tehát Isten képét, magát az ideális embert, de utalhat az emberré válás mesterkélt próbálkozására is.

A Bibliában Pál apostol is utal a belső emberre, egyrészt a Rómaiakhoz írt levélben: „Mert gyönyörködöm az Isten törvényében a belső ember szerint (7.22), másrészt a Korinthusiakhoz írt második levélben: „Azért nem csüggedünk; sőt ha a mi külső emberünk megromol is, a belső mindazáltal napról-napra újul” (4.16). A kígyó szavai nyilvánvalóan a belső megújulásra utalnak, amelyet ő a gyümölcshöz és az általa megszerzett tudáshoz köt.

Az újszövetségi analógiáknak azonban itt még nincs vége. A kísértő, azaz a kígyó a halállal kapcsolatban is Pál szavait idézi: „Mert szükség, hogy ez a romlandó test romolhatatlanságot öltön magára, és e halandó test halhatatlanságot öltön magára” (1 Kor 15:53). Éva haláltól való félelmét tehát azzal hessegeti el, hogy a megújuláshoz a halál egy kívánatos dolog, amely által Éva újjászületik. Csakhogy Pál szavai a már bukott emberiséghez szólnak, akik a keresztségben születnek újjá: a még büntelen, paradicsomi állapotban nem lenne szükség a halál kényszerű felvállalására. A kígyó Pál szavait egy olyan kontextusba helyezi, ahol az apostol által használt fogalmak még nem értelmezhetőek.

Az Isten képében való újjászületés ígérete a kihívás nem csak Éva, hanem az olvasó számára is. Az olvasónak tisztában kell lennie nem csak a korabeli populáris fogalmakkal, mint a *homunculus*, hanem a Szentírás szövegével és annak kontextusával is. Merész dolog Pál apostol szavait a kígyó szájába csempészni, azonban az igazi veszély nem Évára leselkedik, hanem az olvasóra. Az olvasó ugyanis ismeri az Újszövetséget, így fel kell ismernie a félrevezető logikát is.

A kígyó magát a megváltástant tagadja le az által, hogy újjászületést ígér a gyümölcs fogyasztásának eredményeképpen, amelyre valójában nincsen szükség, hiszen Ádám és Éva az Édenkertben még az Istenhez közeli, büntelen állapotban léteztek. Ráadásul a

⁶ És még tovább, egyesek erősítgetik, hogy sem lelkük, sem testük nem kaphat örök életet, hanem csupán a belső ember. Továbbá ez az új ember az, ami bennük a rejtőzködő értelem, és amelyről úgy döntöttek, hogy az egyetlen dolog, amely felemeli őket "a tökéletességre".

gyümölcs fogyasztása valójában nem újjászületéshez, hanem halálhoz vezet: Éva nem-hogy megújul és hasonlóbbá válik Istenhez, hanem veszít a hasonlóságából.

A közönségnek azt is tudnia kell, hogy a kígyó állításai hazugságon alapulnak: nem tett szert emberi képességekre, csupán a Sátán jelenlétének tudható be, hogy képes beszélni és érvelni. Éva azonban hisz a kígyó példájának, és eszik a gyümölcsből.

A kígyó érvelése tehát a bibliai szövegen alapul, de annak megfordítása, kiforgatása. A szavak nem csupán Évának szólnak, hanem az olvasónak is, akiknek ismernie kell a kísértés logikáját és a Szentírást ahhoz, hogy felismerje a megtévesztő érvelést. A szöveggel való játék rávilágít a költő által belső szöveggként definiált Szentírás fontosságára, a Szentlélek jelenlétére, amelyet nem lehet félreértelmezni, rosszul interpretálni. A fikatív Éva számára nem volt adott semmilyen szöveg, de a tiltás mellett magában hordozta az isteni képet, azt a hasonlóságot, amely lehetővé tette volna számára, hogy megfelelően értelmezze a tiltást. A hasonlóság rivalizálásként való értelmezése azonban a bukás után azonnal megfertőzi Évát is, aki azon gondolkodik, hogy adjon-e Ádámnak a gyümölcsből:

Ámde mint kerüljek Ádám
szeme elé? Áruljam el neki
változásom, és béavassam őt
üdvöm teljébe, vagy ne? Bölcsességem
előnyeit megtartsam én-kezemben,
társ nélkül: így pótoljam nő-nemem
hiányait, s szerelmét fölcsigázva
legyek vele egyenlővé – utóbb tán
(mit úgy óhajtok) felsőbbrendűvé? (9.822–830)

Éva első gondolata az, hogy bölcsességben vetélkedne Ádámmal, tovább rombolva a köztük lévő egységet.

Milton művét egyszerre tartották műremeknek és kudarcnak, hiszen azt próbálja ábrázolni, ami leírhatatlan: a láthatlant és a megismerhetetent. Költőként, aki Isten teremtő munkáját imitálja, azzal vádolták, hogy túlságosan a Sátán pártján áll, talán tudtán kívül. Az *Elveszett paradicsom* olvasója azonban maga is, ahogy Ádám és Éva, önmaguk „alkotóivá” válnak. A szövegtől független az, hogy ők hogyan értelmezik, ez az ő lelkiismeretükön és döntésükön múlik.⁷

⁷ Marshall Grossmann a mű eredeti angol szövegéből vett idézetből (*Authors to Themselves*, 3.122) alkotta meg az elméletét, amelyet az azonos című könyvben fogalmazott meg: az alkotás mint írás, azaz szerzőség analógiáját felhasználva fogalmazza meg Isten, hogy az emberpár a maga szerzője, alkotója lesz, önállóvá válik. A metafora a szöveggel való interakción alapul, amely a reneszánsz korban egyre fontosabbá váló egyéniség kialakításának metaforája az eposzban: az olvasó egyben szerző is, hiszen az interpretáció folyamatában új értelmet hoz létre, jelen kontextusban pedig Isten szerepét átvéve saját teremtőjévé válik (Grossman & Fontana 1987).

Az *Elveszett paradicsom* tehát sajátos parafrázis, amely az olvasó és a szent szöveg interakcióját modellezi: az olvasó vagy hallgató, akinek birtokában van a Biblia ismerete és a rendelkezésére áll a Szentlélek, illetve a lelkiismeret mint iránytű, képes lenne megfelelően értelmezni Isten parancsait csakúgy, mint az édeni kísértés történetét. Ahogy Isten is megmondja, a teremtmények mindennel fel vannak vértézve, hogy ellenálljanak a csábításnak, de szabadon elbukhatnak (3.101–107).

IRODALOM

- Anderson, Miranda (2015). *The Renaissance Extended Mind*. Palgrave Macmillan.
- Banks, T. H. (1939). The Meaning of “Gods” in *Paradise Lost*. *Modern Language Notes*, 54(6), 450–454.
- Fish, Stanley E. (2001). *Surprised by Sin: the Reader in Paradise Lost*. Harvard University Press.
- George, A. G. (1974). *Milton and the Nature of Man; a Descriptive Study of Paradise Lost in Terms of the Concept of Man As the Image of God*. Asia Publishing House.
- Graves, Herbert (1982). *The Mutable Glass: Mirror-imagery in titles and texts of the Middle Ages and the English Renaissance*. Cambridge University Press.
- Grossman, Marshall, & Fontana, Biancamaria (1987). *Authors to Themselves: Milton and the Revelation of History*. Cambridge University Press.
- Häublein, Ernst (1975). Milton’s Paraphrase of Genesis: A Stylistic Reading of *Paradise Lost*, Book VII. *Milton Studies*, 7(1), 101–125.
- Hoekema, Anthony A. (1986). *Created in God’s Image*. William. B. Eerdmans Publishing Company.
- Hunter, William B., Patrides, Constantinos Apostolos, & Adamson, Jack H. (1971). *Bright Essence; Studies in Milton’s theology*. University of Utah Press.
- Leonard, John. (2013). *Faithful Labourers: A Reception History of Paradise Lost, 1667–1970*: Oxford, Oxford Academic.
- Milton, John; Jánosy, István (ford.). (1969). *Elveszett paradicsom*. Budapest: Európa Kiadó.
- Milton, John; Lewalski, Barbara (ed.). (2007). *Paradise Lost*. Blackwell Publishing.
- Milton, John; Stallard, Matthew (ed.) (2011). *Paradise Lost*. Mercer University Press.
- Milton, John; Sumner, Charles R. (transl.) (1825). *A Treatise on Christian Doctrine*. Cambridge University Press.
- Murase, Amadeo (2020). „The Homunculus and the Paracelsian *Liber de imaginibus*”. *Ambix*, 67(1), 47–61.
- Péti, Miklós (2022). *Paradise from behind the Iron Curtain: Reading, Translating and Staging Milton in Communist Hungary*. UCL Press.
- Voltaire, Francois-Marie; Gyergyai, Albert (ford.) (2005). *Candide, avagy az optimizmus*. Budapest: Európa Kiadó Kft.

**A SZÖVEGÉRTÉS AKADÁLYAI ÉS AZOK FELOLDÁSA /
HINDERNISSE
DES TEXTVERSTÄNDNISSES UND DEREN AUFHEBUNG**

Szabolcs Anzelm SZUROMI

FROM CUSTOMARY LAW TO WRITTEN LEGISLATION: THE DOCTRINAL AND DISCIPLINARY UNITY OF THE CHURCH IN THE FIRST FIVE CENTURIES*

ABSZTRAKT

Az úgynevezett nagy missziós parancsban (Mt 28,19) az Egyházra bízott küldetés teljesítése, a szentségek és szentelmények kiszolgáltatása, az egyházi szolgálatok, a tanítás és az Egyház függetlenségének a védelme azok az összetevők, amelyek fokozatosan egy világos kánoni jogrendszert alakítottak ki. A kifejlődő kánonjog így elválaszthatatlan lett a 'sacrum'-tól és az isteni jogtól (*ius divinum*). A Szentírás, a szenthagyomány, a szentségek, a tanítói küldetés és a megszentelődés más formái az Egyház alapvető tulajdonságai, amelyek alapvetően meghatározzák működését, tevékenységét és a tagjait összekötő kötelekeket. Az egyházatyák írásaihoz hasonlóan az alapostoli fegyelmi gyűjtemények kialakulása is jelentős hatással volt az eredetileg íratlan szokásjog (*consuetudo*) rögzítésére, és ennek következtében az írott jog és a jogalkotás egyre hangsúlyosabb szerepének megjelenésére. A 4. századra kialakult kánonjog *de facto* jognak tekinthető. Alapját a szóbeli szokásjog, az abból levezetett konkrét határozatok, az írásos megnyilatkozások, valamint a teológiai és jogi magyarázatok képezték. Tartalma a Jézus Krisztus által adott kinyilatkoztatásban, e kinyilatkoztatás hiteles továbbadásában, az általa alapított szentségek kiszolgáltatásában és mindezek hiteles értelmezésében rejlik és áll fenn. Az egyházjog tehát olyan szent jog, amelyben a teológiai álláspont és az egyházi fegyelem tökéletes egységben van. Ez rávilágít arra az alapvető meggyőződésre, hogy a jog értelmezése leginkább annak a konkrét esetekre való alkalmazásában mutatkozik meg. Ugyanakkor éppen az Egyház első évszázadainak jogfejlődési folyamata igazolja, hogy maga a jog a közösségi együttélés normái alapján tisztázódott, amely normák a keresztyén tanítás szerinti hiteles egyházi életet hivatottak biztosítani. Az egyházjogi normák értelmezése tehát egyértelműen a kinyilatkoztatás valódi tartalmán alapult. Ennek törvényes értelmezője maga az Egyházi Tanítóhivatal.

* This article was written in the *Collegio S. Norberto* (Rome), in the *International Canon Law History Research Center* (Budapest), and in the *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers* (Los Angeles, CA). It was presented at the 34th International Biblical Conference (Szeged, August 29th 2022).

I. INTRODUCTION

The fulfilment of the mission entrusted to the Church in the so-called *Great Mission Commandment* (Mt 28:19), the administration of the sacraments and sacramentals, the ministries of the Church, the defense of the doctrine and independence of the Church are the components which gradually gave rise to a clear canonical legal system. The arising canon law thus has become inseparable from the ‘sacrum’ and from divine law. Initially, in the effort to promote the salvation of souls, it was not the written law but the customary law that played a role, which we may call ‘Christian popular law’, which was later – as Jean Gaudemet observed in 1979¹ – improved by the ecclesiastical jurisprudence of the bishops (i.e. *audientia episcopalis*). It means that ‘the tradition of ancients’, the ‘consuetudo’, and then its written form were parallel present in the 2nd–3rd centuries.² However, it cannot be forgotten that the Church, since its foundation by Christ, has been a community, which was identify essentially by a definite Creed. This community is united by belonging to the *New Testamental Nation*.

The Catholic Church, as God’s *New Testamental Nation*, has from its founding functioned within a specific doctrinal and disciplinary framework, which is fundamentally and essentially related to the person, teaching and work of Jesus Christ. The Church confesses that she proclaims the teaching of God, as defined in revelation, to a community defined by apostolic successors, the bishops, with sacred authority and mission going back to her founder. This conviction, which is characteristic of each period of Church history, can be summarized briefly in the doctrinal and disciplinary unity of the Church’s ministry.³ The relevant general conciliar or papal statements of each period, as well as the theological analyses of the Church Fathers, give us a clear picture of the specificities of the Church’s activity in promoting the salvation of souls. Each dogmatic declaration shows the unity of a body of faith which has been built up over the centuries and which has responded to the questions of a particular period in the light of Holy Scripture and sacred tradition, based on the evangelizing and sacramental life of the Church. It is therefore the unchanging nature of the life of the Church, institutionalized throughout history, which, even in a changing context, is constant.⁴ The Holy Scriptures, tradition, the sacraments, the teaching mission and other forms of sanctification are the fundamental attributes of the Church which

¹ Jean Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l’Église aux IV^e et V^e siècles* (Paris: Cerf, 1979).

² Péter Erdő, *Az ókori egyházfegyelem emlékei* (Ókori Keresztény Írók 2; Budapest: Szent István Társulat, 2018), 22–23.

³ Péter Erdő, *Az egyházjog teológiája* (Egyház és jog II; Budapest: Szent István Társulat, 1995), 95.

⁴ Cf. Giuseppe Segalla, *Carisma e istituzione a servizio della carità negli Atti degli Apostoli* (Roma: Gregoriana Libreria Editrice, 1991), 13.

essentially determine her functioning, her activity and the bonds which bind her members together.⁵

II. APOSTOLIC AUTHORITY AND THE CUSTOMARY LAW

Already in the apostolic era, it is observable that authority in the Church is derived from the apostles chosen by Christ, whom Jesus invested, along with their successors, with the power of governance (Mt 28:18–20).⁶ We may find a particular formulation of this in the 42nd chapter of St. Clement's Letter to the Corinthians: "Christ, therefore, is from God and the Apostles are from Christ. (...) Receiving their orders, therefore, and being filled with confidence because of the Resurrection of the Lord Jesus Christ (...) Preaching, accordingly, throughout the country and the cities, they appointed their first-fruits, after testing them by the Spirit, to be bishops and deacons of those who should believe (...)".⁷ This is the first known assertion about the offices, and the rights bound to them, derive from the apostles' scope of authority, because their mission is from Christ himself, and they were who appointed the first bishops and presbyters.⁸ We read about the same conviction in the writings of St. Ignatius of Antioch or even of St. Irenaeus, who strives to highlight the uniqueness of the apostles' authority in the Church by tracing the apostolic succession. Moreover, St. Irenaeus already underlines the apostolic tradition, which gives legitimacy of content to the Church's proclaimed teaching (i.e. *Adversus haereses*, III. 3,1; 3,3).⁹ Therefore, it is not accidental that the early ecclesiastical disciplinary writings strove to connect their summarized norms primarily to the apostles' authority. An excellent example can be found in the 2nd century *Didache* – called otherwise "The Teaching of the Twelve Apostles"¹⁰ – and also in the 3rd century *Traditio Apostolica*.¹¹ Both early works fundamentally deal with fixing liturgical prescriptions and norms of customary law. These pseudo-apostolic collections express the conviction that the teaching and the discip-

⁵ Erdő, *Az egyházjog teológiája*, 113–125.

⁶ Szabolcs Anzelm Szuromi, "Authority and sacramentality in the Catholic Church (A Canonical-Theological Schema)," in Juan Ignacio Arrieta (a cura di), *Jus divinum. XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17–21 settembre 2008, Venezia* (Venezia: Marcianum Press, 2010), 1143–1163.

⁷ Ludwig Schopp (ed.), *The Apostolic Fathers* (The Fathers of the Church 1; Washington DC: The Catholic University of America Press, 1947), 42; cf. Clément de Rome, *Épître aux corinthiens* (Sources Chrétiennes 167; Paris: Cerf, 1971), 168–171.

⁸ Cf. Hans von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (Stanford CA: Stanford University Press, 1969), 156–157.

⁹ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* (Sources Chrétiennes 211; Paris: Cerf, 1974), 30–39.

¹⁰ Willy Rordorf–André Tuillier (ed.), *La Didaché* (Sources Chrétiennes 248; Paris: Cerf, 1978).

¹¹ Bernard Botte (ed.), *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions* (Sources Chrétiennes 11 bis; Paris: Cerf, 3rd ed. 1984).

linery requirements contained in them and which fundamentally determine the everyday life of the Church's community, are actually apostolic and divine in their origin.¹²

III. THE AUTHORITY AND SACRAMENTALITY ACCORDING TO THE PATRISTIC AUTHORS, IN WHICH THE CUSTOMARY LAW APPEARS IN WRITTEN FORM

When, taking all this into consideration, we talk about the authority and the sacramentality that is manifest in the Church, we must pay special attention to the writings of the Church Fathers. Both in the writings of the patristic authors and in the papal legislation, the customary normative system (*consuetudo*), which had become clear by then, is reflected. The patristic sources, in particular, also characteristically express the practical consequences of the Church's sacramentality and, in their crystal-clear concepts, also present its theoretical, ecclesiological background: *the unity of the Church*.¹³ Among the authors – in addition to those already cited – we must mention first of all St. Cyprian (†258)¹⁴, St. Ambrose (†397)¹⁵, St. Jerome (†419/420)¹⁶, and St. Augustine (†430)¹⁷; among the popes, St. Leo the Great (440–461)¹⁸ and St.

¹² Péter Erdő, *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23; Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002), 12–13.

¹³ Szabolcs Anzelm Szuromi, *Dottrina e disciplina della Chiesa. Teoria – fonti – istituti* (Aus Religion und Recht 20; Berlin: Frank & Timme, 2016), 22–23.

¹⁴ About his ecclesiological concept, cf. Pierre Thomas Camelot, "Saint Cyprien et la primauté," *Istina* 4 (1957): 421–434; Hugo Koch, *Cziprianische Untersuchungen* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 4; Bonn: Marcus et Weber, 1926), 103; John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: A & C Black, 5th ed. 1977), 203–207, 418–419; Jean Daniélou, J., *The Origins of Latin Christianity* (A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicea, III; London–Philadelphia: The Westminster Press, 1977), 429–467; Berthold Altaner, *Patrology* (transl. Hilda C. Graef; New York, NY: Macmillan, ed. 2nd 1961), 201–203.

¹⁵ Angelo Di Berardino – Johannes Quasten (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature* (Patrology, IV; Crestview Hills, KY: Thomas More Press, 1986), 144–153; cf. Giuseppe Toscani, *Teologia della Chiesa in S. Ambrogio* (Studia Patristica Mediolanensia 3; Milano: Vita e Pensiero, 1974).

¹⁶ Di Berardino – Quasten (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature*, 212–246; John Norman Davidson Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1998), 210–226.

¹⁷ Di Berardino – Quasten (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature*, 342–462; Pierre Thomas Camelot, "«Sacramentum fidei»," in *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien, Paris, Sept. 21–24, 1954; Paris: Études Augustiniennes, 1954), II. 891–896; Basil Studer, "«Sacramentum» et «Exemplum» chez saint Augustin," *Recherches Augustiniennes* 10 (1975): 87–141.

¹⁸ Herbert Arens, *Die theologin Sprache Leos des Grosen* (Freiburg: Herder, 1982); Germain Hudon, "L'Église dans la pensée de saint Léon le Grand," *Église et théologie* 14 (1983): 305–336.

Gregory the Great (590–604)¹⁹, whose ecclesiological concept had the most significant influence on later collections of canon law.²⁰

St. Cyprian speaks in several writings about the role of bishops, the preservation of the doctrine handed on from the Apostles, and obviously the specific authority of the Pope.²¹ Among these works is his fundamental work on the unity of the Church (*De ecclesiae unitate*), which focuses on preserving communion with the legitimate pastors: “This unity is above all for us bishops to steadfastly maintain and defend, who are the magistrates of the Church, in order to demonstrate the unity and indivisibility of the episcopate. Let no one deceive the fraternal communion by falsehood, let no one corrupt the truth of the faith by deceitful falsification. The episcopate is one, of which each one holds as an entirety his own part belonging to the whole. The Church is also one, which, by her rich fruitfulness, expands and multiplies. As the sun has many rays, but one light; as a tree has many branches, but its strength founded on sturdy roots is but one; as from one spring many rivers branch, and though the abundantly flowing waters show a multiplicity in number, yet at the source there is unity (...).”²² This ecclesiological premise is supplemented by St. Cyprian with the term ‘sacramentum unitatis’, which he applies to the Church: “This sacrament of unity, this bond of unbreakable unity, is the robe of our Lord Jesus Christ in the Gospel. This robe was not divided, it was not torn at all, but whoever of those who put on the robe of Christ receives and puts on Christ receives the whole garment, incorruptible and undivided tunic (...).”²³ Therefore, the reception of the sacraments instituted by Christ expresses union with Christ. Separation from the minister of the sacraments, i.e. the bishop, is separation from the unity of the Church. Cyprian states in his Letter 55 that the unity of the episcopate is shared by many bishops throughout the world, which is the bond of the unity of the Church in the one faith. Finally, in Letter 66, written between 253

¹⁹ Claude Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes* (Paris: Cerf, 1977); Dag Norberg, *Critical and exegetical notes on the letters of Gregory the Great* (Vitterhets-, Historie- och Antikvitets- Akademiens handlingar. Filologisk-filosofiska serien 27; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1982); John Moorhead, *Gregory the Great* (London–New York: Taylor & Francis, 2005).

²⁰ Jean Gaudemet, “L’héritage de Grégoire le Grand chez les canonistes médiévaux,” in *Gregorio Magno e il suo tempo* (Studia ephemerides «Augustinianum» 34; Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991), 199–221. Szabolcs Anzelm Szuromi, “Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (recension 'A') and their correspondence with the Decretum Gratiani,” *Folia Canonica* 7 (2004): 71–108.

²¹ Cf. Vincenzo Grossi, “Episcopus in Ecclesia: The importance of an ecclesiological principle in Cyprian of Carthage,” *The Jurist* 66 (2006): 8–29, especially 21–29.

²² *De ecclesiae unitate*, 5: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/1 (Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1868), 213–214.

²³ *De ecclesiae unitate*, 7: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/1. 215–216.

and 255, he teaches that the Church is constituted from those people who remain united with their bishop.²⁴

The works of St. Ambrose, from the point of view of church discipline, are most significant in the prescriptions concerning the theological content and administration of the sacraments, and the interpretation of excommunication as an ecclesiastical punishment. His longer work for the newly baptized (*De sacramentis*) specifically speaks of the sanctification of members of the Church, which requires the priestly guidance.²⁵ Besides this, St. Ambrose also expresses the primacy of St. Peter and the Roman See²⁶, and the unity of the Church.²⁷

St Jerome also deals extensively with authority within the Church, the ecclesiastical hierarchy and with the exercise of sanctifying power. The bishop is presented in his Letter 52 as the person who, by the grace of God, has been found worthy of the clerics to exercise in particular the pastoral mission in the Church, as the successor of the apostles, with a paternal spirit.²⁸ Despite the fact that the hierarchy of deacon – presbyter – bishop is not clearly defined in Jerome’s writings²⁹, it is clear from his Letter 41 that he sees the bishop as the successor of the apostles and derives his authority within the church from this. Fidelity to the doctrine of the Church – in other words, to the faith of Christ – means, for him too, the communion with the See of St. Peter.³⁰

Here, of the many writings of St. Augustine, I would refer only to his sacramental and ecclesiological works, since these two areas form an integral unit within his works. Perhaps the clearest expression of this is when, in his Letter 54, he describes the Church as a unit of sacramental signs.³¹ The right doctrine of the faith and the teach

²⁴ Epist. 66, 8. 3: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/2. 732–733.

²⁵ *De sacramentis*, VI. 26: Ambrois de Milan, *Des sacraments. Des mystères* (Sources Chrétiennes 25 bis; Paris: Cerf, 1961), 155.

²⁶ Epist. 11, 4: *Sant’Ambrogio, Discorsi e Lettere III/1. Lettere (1–35)* (Sancti Ambrosii episcopi mediolanensis opera 19; Milano–Roma: Città Nuova, 1988), 116–117.

²⁷ *Expositionis Euangelii secundum Lucam*, IV. 70–71: *Sant’Ambrogio, Opere esegetiche IX/1. Esposizione del Vangelo secondo Luca* (Opera omnia di Sant’ Ambrogio 11; Milano–Roma: Città Nuova, 1978), 354–357.

²⁸ *San Jeronimo: Epistolario I* (Biblioteca de autores cristianos 530; Madrid: BAC Editorial, 1993), 473–475.

²⁹ Cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, “The Clarification of the Different Degrees of Holy Orders up to the 5th Century,” in Elie Raad (ed.), *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques* (XII Congrès International de Droit Canonique, 20–25 septembre 2004, Adma [Liban]; Beyrouth: Publications université la Sagesse, 2008), 711–725.

³⁰ Cf. Epist. 15, 2: *San Jeronimo, Epistolario* (Biblioteca de autores cristianos 530; Madrid: BAC Editorial, 1993), 126–127.

³¹ Epist. 54, 1: (...) Primo itaque tenere te volo, quod est huius disputationis caput, Dominum nostrum Iesum Christum, sicut ipse in Evangelio loquitur, leni iugo suo nos subdidisse et sarcinae levi: unde Sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit, sicuti est Baptismus Trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius, et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur, exceptis iis quae

ing authority of the Church are presented by him in unity with the primacy of the Petrine See.³² Sermon 137, to explain the function of the bishop, speaks in detail about the duties of the pastor.³³ As regards the sacraments, he gives special attention to baptism (i.e. *De baptismo*), where he also emphasizes loyalty to the faith of the Church and the preservation of unity with Her. He also deals at various points with the sacrament of penance and the power of absolution which has been entrusted to the Church.³⁴

Turning our attention to the papal sources, we see that St. Leo the Great in his Letter 10³⁵ speaks explicitly on the primacy of the pope as bishop of Rome, heir of St. Peter, over all the churches, which expresses in a visible form the unity of Christians. Peter and his successors – being led by Christ – are the true shepherds of all the shepherds of the Church³⁶, taking care of the universal Church with responsibility.³⁷ Therefore, the teaching handed down from the Apostles, which Pope Leo explains most clearly in his *Tomus ad Flavianum*, is expressly manifested in the person of the Bishop of Rome.³⁸ This letter was interpreted by the conciliar fathers of the Council of Chalcedon (451) as “Peter speaking through Leo”. Furthermore, in his letter of 446 to Anastasius, Bishop of Thessalonica, Pope Leo outlined the functioning of the ecclesiastical hierarchy, emphasizing the difference in pastoral responsibility between the various levels (i.e. bishop, metropolitan).³⁹ The close connection between the power entrusted to the Church and the sacraments is also manifested in the administration of the sacrament of penance and in the theological opinions about it. Among these, besides St. Leo the Great’s writings, we should mention in particular St. Ambrose, whose *De penitentia* became the principal source of the penitential part of the canon law collections, together with St. Augustine’s Homily 351 on the same subject.⁴⁰

servitatem populi veteris pro congruentia cordis illorum et prophetici temporis onerabant (...) et si quid aliud tale occurrit quod servatur ab universa, quacumque se diffundit, Ecclesia. *Opere di Sant’ Agostino* (Nouva Biblioteca Agostiniana), XXI/1 (Roma: Città Nuova, 1969), 436.

³² Epist. 43, 7: *Opere di Sant’ Agostino* (Nouva Biblioteca Agostiniana), XXI/1. 343–346.

³³ *Opera di Sant’ Agostino* (Nouva Biblioteca Agostiniana), XXXI/1. 286.

³⁴ Sermo 71: *Obras completas de San Augustin X. Sermones (51–116)* (Biblioteca de autores cristianos 441; Madrid: BAC Editorial, 1983), 305–347; Sermo 351: *Obras completas de San Augustin XXVI. Sermones (339–396)* (Biblioteca de autores cristianos 461; Madrid: BAC Editorial, 1985), 173–202.

³⁵ Epist. 10, 1; 10, 9: PL 54. 628–629, 635–636.

³⁶ Sermo 4, 2–3; Sermo 5, 2: Léon le Grand, *Sermons* (Sources Chrétiennes 22 bis; Paris: Cerf, 1964), 110–114, 124–127.

³⁷ Epist. 14, 11: PL 54. 675–677.

³⁸ *Conciliarum oecumenicorum decreta* (Bologna: Istituto per le scienze religiose, ed. 3rd 1983), 77–82.

³⁹ Epist. 14: PL 54. 666–677; cf. *St. Leo the Great. Letters* (The Fathers of the Church 34; New York, NY: Fathers of the Church, Inc., 1957), 65–67.

⁴⁰ *Obras completas de San Agustín XXVI* (Biblioteca de autores cristianos 461; Madrid: BAC Editorial, 1985), 194–198.

The presented examples clearly testify to the Church's conviction that doctrine (*doctrina*), discipline (*disciplina*) and sacramentality (*sacramentalitas*) are closely connected internally – mutually conditioned – and that the unity of the Church is the external expression of this.⁴¹ This unity is manifested in the relation to the bishops as successors of the apostles and, above all, in the unity with the Roman Pontiff.

IV. THE APPEARANCE AND TYPES OF WRITTEN CANONICAL SOURCES

As the writings of the church fathers, the development of pseudo-apostolic disciplinary collections has had a significant impact on the recording of what was originally unwritten customary law, and consequently on the increasing emphasis on written law and legislation. Among these first collections, in addition to the already cited *Didache*, the *Traditio Apostolica* should be mentioned firstly. Its date of origin (215–235) has already been corrected several times. Since the original Greek text of the work has been lost, scholars rely on various translations. Given the results of my basic research in 2022–2023, the date of origin of the collection is most probably between 263 and 268.⁴² The work deals with the organization of ecclesial communities, the election and consecration of bishops, the process of Christian initiation, and community customs, with a special focus on the text of the Eucharistic prayer.⁴³ The second is the *Didascalia apostolorum* (before the middle of the 3rd century).⁴⁴ The collection provides a good example of the role of bishops in the early Church, especially with regard to the administration of law.⁴⁵ The third is the *Constitutio ecclesiastica Apostolorum*. Recent research since 2006 has also modified the dating of this collection. According to the basic research that I did in 2022, its date of origin is probably between 264 and 269.⁴⁶ The collection contains moral rules, prescriptions for bishops, presbyters, deacons, lectors and widows, as well as a theoretical explanation of the rules' apostolic origin.⁴⁷

⁴¹ In detail, cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, *A teológia és a kánonjog harmóniája* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/20; Budapest: Szent István Társulat, 2020), 32–33.

⁴² In detail, cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, “New considerations and results in the field of textual critical identification and publication of canonical sources composed in the first four centuries,” *Folia Theologica et Canonica* XII (2023): [publication in progress].

⁴³ Erdő, *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 53–54.

⁴⁴ Cf. Johannes Mühlsteiger, *Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung* (Kanonistische Studien und Texte 50; Berlin: Duncker & Humblot, 2006), 99–100.

⁴⁵ Erdő, *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 56–57.

⁴⁶ In detail, cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, “New considerations and results in the field of textual critical identification and publication of canonical sources composed in the first four centuries,” *Folia Theologica et Canonica* XII (2023): [publication in progress].

⁴⁷ Erdő, *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 58–59.

The fourth and last referred source is the *Canones Apostolici* (325–349)⁴⁸, which summarizes in eighty-five canons the rules for the daily functioning of the Church, especially for the clergy and the administration of the sacraments, and for example for the discipline of fasting⁴⁹.

Considering that information which has remained about the early councils (or synods) it seems clear, that their authority had been depended on the number of the participant bishops. During these old councils the attended bishops exercised their own episcopal authority together, which conception is unambiguously testified by signature-lists of the bishops at the end of the written form of the conciliar text. This list expressed the recognition of the decisions by them. Nevertheless, there was a disciplinary question regarding those bishops who were not able to attend to a concrete council, therefore, their signatures were missing from the above indicated list. Whether the decision is also obligatory for them or not? This question had caused many debates and conflicts on disciplinary and doctrinal levels too. *Council of Nicaea I* (325) was the first by its character which claimed for the “general council” title – N.B. at that time there was no defined hierarchy among the councils, and the precise concept about the “general council” had developed only in the 5th century – therefore, its canons had to be recognized within the entire Church.⁵⁰ We would like to emphasize here, that the ‘*communio*’ as a theological expression of the unity of churches, has already appeared in the 4th century. Moreover, the accepted acts of the Council of Sardica (342–343) were sent to the Roman Pope for his approval.⁵¹ The most important pre-Chalcedonian councils – which material made essential influence on the later canonical norms and practice in the East and in the West – were the *Council of Elvira* (before 250)⁵², *Council of Ancyra* (314), *Council of Arles* (314), *Council of Nicaea I* (325), *Council of Neocaesarea* (314/319), *Council of Antioch* (around 330), *Council of Gangra* (around 337)⁵³, *Council of Sardica* (342–343), *Council of Laodicea* (before 380), *Coun-*

⁴⁸ Cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, “*The Canones apostolici as a common disciplinary source for the Eastern and Western Church*,” *Rivista internazionale di diritto comune* 19 (2008): 269–279.

⁴⁹ Erdő, *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 60–64.

⁵⁰ In detail, cf. Erdő, *Az ókori egyházfegyelem emlékei*, 25–32.

⁵¹ Hamilton Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 143–209.

⁵² Szabolcs Anzelm Szuromi, “The paleo-Christian characteristics of the Catholic priesthood and their effect on Medieval (9th–12th century) structures of priestly formation,” *Studia Canonica* 47 (2013): 467–478.

⁵³ In detail, cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, “New considerations and results in the field of textual critical identification and publication of canonical sources composed in the first four centuries,” *Folia Theologica et Canonica* XII (2023): [publication in progress].

cil of Constantinople I (381), *Council of Nîmes* (396), and the *Council of Ephesus* (431)⁵⁴. However, the councils of Carthage and Toledo cannot be forgotten too.⁵⁵

V. TRADITION AND THE MAGISTERIUM AS PRINCIPLES OF INTERPRETATION

The above listed sources, both patristic, papal and pseudo-apostolic, clearly show that the canon law that developed for the 4th century can be considered de facto effective law. Its basis is the oral customary law, the concrete decisions derived from it, the written statements, and the theological and legal explanations. Its content lies and consists in the revelation given by Jesus Christ, the authentic transmission of that revelation, the administration of the sacraments instituted by him, and the authentic interpretation of all these. Canon law is therefore a sacred law in which the theological position and ecclesiastical discipline are in perfect unity.⁵⁶

This is the background to the interpretation of the law in the canonical system. It is well known that the interpretation of the law is the elucidation of the meaning of the law, with particular reference to its proper application⁵⁷. This sheds light on the fundamental conviction that the interpretation of the law is best revealed in its application to particular cases. However, it is precisely the process of legal development described above that confirms that the law itself was clarified on the basis of the norms of community coexistence, which norms intended to ensure an authentic ecclesial life according to the Christian doctrine.⁵⁸ Thus, the interpretation of canon law norms was clearly based on the true content of revelation. The legitimate interpreter of this was the Magisterium itself.⁵⁹

⁵⁴ Szabolcs Anzelm Szuromi, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts* – (Aus Recht und Religion 18; Berlin: Frank & Timme, 2014), 25–26; cf. Hubert Kaufhold, “Sources of Canon Law in the Eastern Churches,” in Wilfried Hartmann – Kenneth Pennington (eds.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500* (History of Canon Law 4; Washington, DC: The Catholic University of America, 2012) 319.

⁵⁵ Charles Munier (ed.), *Concilia Africa A. 345 – A. 525* (Corpus Christianorum, Series Latina 149; Turnholti: Brepols, 1974); José Orlandis – Domingo Ramos-Lissón, *Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen; Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh 1981).

⁵⁶ Szabolcs Anzelm Szuromi, *Szemponok a Katolikus Egyház jogrendjének működéséhez* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/13); Budapest: Szent István Társulat, 2010), 36–45.

⁵⁷ Péter Erdő, *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7; Budapest: Szent István Társulat, 5th ed. 2014), n. 189.

⁵⁸ José Carlos Maria Errázuriz, “Lo studio della storia nella metodologia canonistica: la rilevanza della nozione di diritto”, in Enrique De León – Nicolás Álvarez de las Asturias (a cura di), *La cultura giuridico-canonica Medioevale*. Premesse de un Dialogo Ecumenico (Milano: Giuffrè editore, 2003), 109–121.

⁵⁹ Jean Gaudemet, *Les sources du droit de l'Église en Occident, au I^{er} au VII^e siècles* (Institutions au Christianisme Ancien; Paris: Cerf, 1985), 58–59.

Nevertheless, it is also necessary to note – precisely with a view to examining the textual accuracy of legal sources – that some ancient translations had to adapt the content in its entirety into other languages. In fact, the linguistic and expressional specificities themselves forced the translator to make interpretations, which led to different emphases in different languages and to the use of terms with broader or narrower meanings. All this makes difficult a fully accurate reconstruction of the prescriptions in the original material of some sources (i.e. especially the pseudo-apostolic collections).⁶⁰ Moreover, it should be added that, precisely because of the aforementioned factors (the expressions used in different languages as technical terms do not have exactly the same content), translations have often led to misunderstandings. These misunderstandings have been clarified in several cases by later Magisterial statements (i.e. St. Leo the Great, Gelasius I, St. Gregory the Great).

VI. CONCLUSION

The legislative formation of the first five centuries can be divided into six main groups, which are: 1) the reference to Apostolic authority; 2) the primacy of customary law (as compared with the later recorded written form); 3) the prominence of liturgical law; 4) conciliar legislation (including those councils whose texts have not survived, but we learn about them from the work of Eusebius of Caesarea on Church history); 5) the papal legislation and the canonical texts which resulted from it; 6) the individual decrees of the bishops, which go beyond the disciplinary framework of a particular church and influence the disciplinary life and then the legislation of the Church on a much wider scale.

Along with the six traditional characteristics listed above, we can recognize two aspects of similar importance which, although overlapping with the above mentioned categories, are essential for the precise identification of each source and for a clearer understanding of the contemporary life of a particular Christian community. These are, on the one hand, the individual customs, traditions and formulas of the administration of the sacraments in each church, the discovery of which has led in recent years to the modification of the place and date of origin of many formulas and collections. On the other hand, an analysis of the differences in the geographical location of the surviving texts and the reasons for this. The early sources, written in Greek, Latin, Syriac, Coptic, Ethiopic, Armenian and Arabic, were translated and enriched both the universal and the particular law, aiming to preserve disciplinary and doctrinal content. This can be seen in our own time regarding modern translations of ecclesiastical discipline.

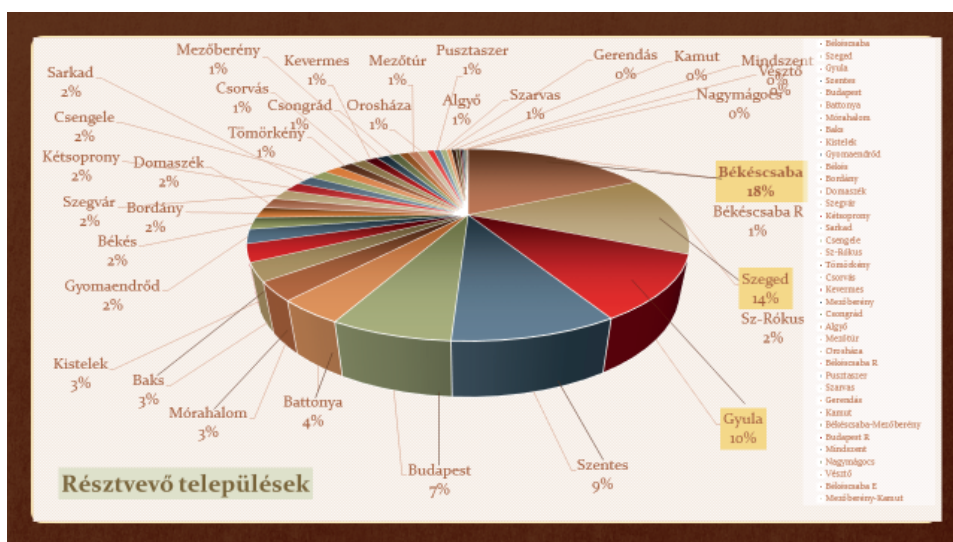
⁶⁰ Szabolcs Anzelm Szuromi, “Sources ecclésiastiques des quatre premiers siècles – nouvelles approches méthodologiques pour l’analyse des manuscrits originaux,” in *Discipline ecclésiastique à partir de sources situées entre le 1^{er} et le 9^e siècle: manuscrits, traditions, coutumes et littérature*, Budapest – Paris – Reims – Tours (videoconference: May 8th 2023).

ÉRTED, AMIT OLVASOL? (APCSEL 8,30)

RIASSUNTO

In che misura i giovani di oggi comprendono il messaggio originale della Bibbia? Abbiamo cercato la risposta a questa domanda in un sondaggio sulla comprensione della Bibbia condotto nella diocesi di Szeged-Csanád e nelle scuole di Budapest. 3000 studenti di 30 città hanno compilato i test in modo anonimo. La loro età variava dai 10 ai 20 anni. Il sondaggio ha attirato la nostra attenzione sul fatto che è molto importante che la Bibbia trasmetta un messaggio ben comprensibile anche per i lettori di oggi. Dobbiamo trovare strade nuove affinché il linguaggio della Bibbia non sia un muro di separazione, ma un ponte di collegamento che crei una connessione tra il vecchio e il mondo moderno. È importante che il messaggio originale raggiunga anche i lettori giovani. E in questo noi, catechisti, insegnanti, genitori, persone ecclesiastiche e laiche, abbiamo un ruolo e un compito enorme.

Mennyire értik a mai fiatalok a Bibliának azt az üzenetét, amit az évszázadokkal ezelőtt élő szentírók akartak átadni? Erre a kérdésre kerestük a választ annak a felmérésnek kapcsán, melyet a Szeged-Csanádi Egyházmegyében és budapesti iskolákban végeztünk

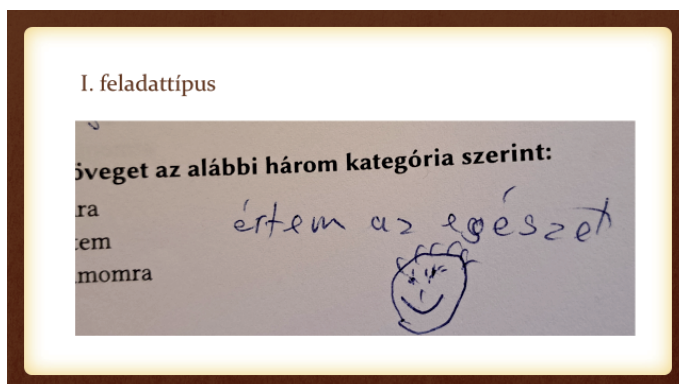


el. A feladatlapokat a *Szeged-Csanádi Egyházmegye Katechetikai Intézetének* munkatársai állították össze *prof. dr. Benyik György* atya útmutatása alapján. A mintegy 3000 kitöltött feladatlap kiértékelését *Zólyomi-Katona Theodóra* végezte el *Katona Petra* és *Katona Johanna* segítségével.

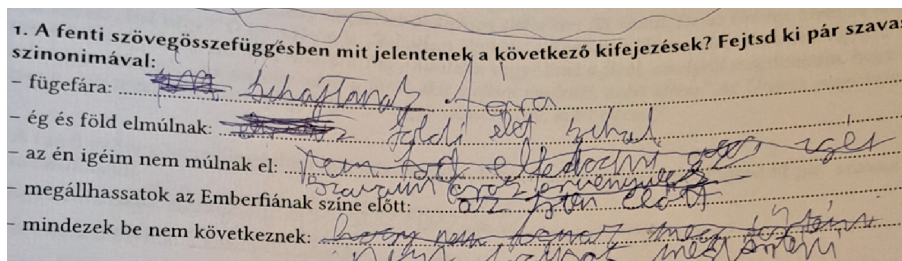


Összesen 30 település diákjai töltötték ki a feladatlapokat, név nélkül, csak az életkoruk és a kitöltés helyszínének megjelölésével. Voltak közöttük egyházi és állami iskolába járók, általános és középiskolások egyaránt. Életkoruk 10–20 év között mozgott, a legtöbb kitöltő a hetedik osztályosok közül került ki.

Három kérdéstípussal dolgoztunk. Az elsőnél azt néztük, a kitöltők saját megítélésük szerint mennyire értik a megadott szöveget. Három jelölést alkalmazhattak: jól értem (zöld); nagyjából értem, bizonytalan vagyok (kék); nem értem, gondot okoz (piros). A másodiknál ugyanabból a szövegből kiragadott szókapcsolatokat kellett saját szavaikkal megmagyarázni, a harmadiknál pedig 3 megadott lehetséges jelentés közül kellett kiválasztani a megfelelőt. Az eredmény azt mutatta, hogy sokszor maguk a diákok sincsenek tisztában azzal, hogy nem értenek valamit. Gyakran érkeztek olyan nagyképpű válaszok, hogy „én mindent értek”, aztán a két másik feladatnál írt hibás válaszokból vagy az üresen hagyott sorokból kiderült, hogy bizony sajnos nem.



Sokan voltak, akik értették ugyan a szöveget, de az már nagy gondot okozott, hogy hogyan is tudnák ezt saját szavaikkal kifejezni. Érkezett néhány igen szellemes, nyelvújító ötlet, melyekre hamarosan konkrét példákat is hozok. Érdekes még a külalakot és helyesírást is megemlíteni. A kitöltők kb. 10 %-a gyöngybetűkkel, olvashatóan, igényesen dolgozott, kb. 60–70%-a csapnivaló helyesírást produkált, a többiek elfogadható módon írtak.



Itt jegyzem meg, hogy ez a felmérés nem csupán a katekétáknak és a Biblia kutatóinak, hanem magyartanároknak, osztályfőnököknek és szülőknak is szolgálhat komoly tanulságokkal.

A kitöltők saját megítélése szerint az alábbi kifejezések okozták a legtöbb nehézséget:

1. pelyvához hasonló (115 kitöltőnél)
2. tobzódásban (42 kitöltőnél)
3. bűn van-e az ajtó előtt (39 kitöltőnél)

Érdekes, hogy a „pelyva”, „tobzódás” nem is annyira bibliai szakkifejezések, mint inkább régi, ritkán használatos szavak.

Úgy gondoltuk, a három feladattípus közül talán az lesz a legegyszerűbb, mikor 3 lehetséges válasz közül ki kell választani a helyeset. A kitöltők itt is tudtak meglepetést okozni. Volt, aki nem jelölt semmit, volt, aki többet is megjelölt az egy helyes válaszon kívül, és olyan is akadt, akinek nem volt elég jó a három válaszlehetőség, odaírt saját kútfőből egy negyediket. A kiválasztásos feladat alapján az alábbi eredmény született:



A tíz különböző feladatlapon, melyek közül mindenki egyet töltött ki, a következő perikópákat vizsgáltuk, és az alábbi érdekes, néha nyelvújításnak is beillő válaszokat kaptuk:

1. A bűnbeesés (Ter 3,1–13)

1. a kígyó ravaszabb (Ter 3,1-13 • A bűnbeesés)

- a csúszómászó rosszabb indulatú volt
- a tekergő állat rafinált
- a kobra alattomos
- huncut hüllő
- nagyon furfangos az agya a rossz tettek elvégzésében
- a rosszak mindig okosabbak
- sunyi, nem szabad hinni neki
- naivítás kihasználója
- a csúszómászó felülkerekedik a szituáción
- a kígyó egy lépéssel előtte jár




2. Kain és Ábel (Ter 4,1–16)

A *lehorgasztotta fejét* kifejezés hozta a legváltozatosabb értelmezéseket: levágta a fejét, levágatta a fejét, lehajlította a fejét, lebólintotta, lehajtotta a buráját, leordítja, kioktatja, lekiabálta, orrával törölte a padlót, úgy elszomorodott.

2. az Úr jelet tett Kainra (Ter 4,1-16 • Kain és Ábel)

- fordított keresztet
- szépségjegyet kapott
- átkot szórt rá
- megáldotta
- megkeresztelte
- büntetést adott neki
- megszentelte



- megjegyezte magának
- egy jelzést rakott Kainra
- új rangot adott neki, előléptette
- pajzsot tett rá, hogy meg ne gyilkolják (gamer)
- megszimbázta (Oroszlánkirály)

3. Izsák feláldozása (Ter 22,1–18)

3. mutasd be égőáldozatul (Ter 22, 1-18 • Izsák feláldozása)

- kannibál
- öld meg, rakd a tűzbe
- mutassa be neki a lelkét
- az égő halottat
- tegye tűzre




- tisztelkedj Isten előtt
- szemlétesd tűzben, hogy megbízol bennem
- mutasson be egy meggyulladt valamit, amit szeret



4. Tízparancsolat (Kiv 20,1–17)

4. Ne törj házasságot! (Kiv 20,1-17 • Tízparancsolat)

- ne válj el, ha már megházasodtál!
- ne csalld meg a szeretődöt (sic!)
- ne kívánj olyat, aki meg van házasodva!
- ne lépj félre!
- ne tarts szeretőt!
- a megesküvést ne tedd tönkre!



- légy hűséges választott szerelmedhez!
- ne szólj bele egy másik ember párkapcsolatába!
- aki összeházasodott, legyen hűséges!
- ne bánts a házasokat!

5. Első zsoltár (Zsolt 1,1–6)

5. pelyvához hasonló (Zsolt 1, 1-6 • Első zsoltár)

- gyengéd
- puha
- pihékhez hasonlóak
- ponyvához hasonló, könnyű dolog
- szél által fújtt falevél




- úszni is képtelen halhoz hasonló
- a hajléktalanokhoz hasonló
- mindenben a jót látják
- ahhoz a számomra ismeretlen szóhoz szimilitást tükröz
- puhány, nehezen veszi a fáradságot, hogy elmenjen misére



6. Angyali üdvözet (Lk 1,26–34)

6. neki adja atyjának, Dávidnak trónját (Lk 1,26-34 • Angyali üdvözet)

- Isten az apjának adja fiának trónját
- az Istennek adja D. trónját
- odadja apjának, Dávid helyét
- Dávidnak adja apja a trónt
- az apjának adja D. trónját
- elvesztette




- D. trónját az Atyának adják
- neki adja fivérének trónját
- a fiának, Dávidnak trónját
- Józsefnek adja D. hatalmát
- valaki megkapja a trónt

7. A 12 éves Jézus a templomban (Lk 2,41–52)

7. a húsvét ünnepére (Lk 2,41-52 • A 12 éves Jézus a templomban)

- Egyiptom felszabadulása
- Jézus feltámadására
- Jézus eljövételére
- Jézus halálának évfordulójára
- népszámlálásra
- születésnapra



- evés-ivás ünnep
- böjt
- az ünnepi böjtöletésre
- sonka, tojás, kalács
- locsolkodásra
- mivel ez egy keresztény ünnep, így elmentek a szülőházába



8. Fő helyek (Lk 14,7–14) A *megaláztatik* kifejezésre sokan azt írták: letérdel, kicsúfolják, lealázzák, elárulják, kibeszélik, pofára esik, koppan, beég – ami az iskolai bántalmazásra, a bullyingre is enged következtetni.
9. A fügefa példája (Lk 21,29–38)) Itt a legegyszerűbb kifejezés, a *gondoljatok a fügefára* számos jelentést idézett fel a tanulókbán. Ilyeneket írtak, mit jelent szerintük a fügefa: Isten, ember, Jézus, példakép, égi jel, életfája. Míg valaki nemes egyszerűséggel rájött, hogy nem kell túlgondolni: fügefa az fa, aminek a gyümölcse füge.
10. Szeretethimnusz (1 Kor 13,1–13)

10. angyalok nyelvén (1 Kor 13,1-13 • Szeretethimnusz)

- Isten nyelvén
- a szeretők nyelvén
- tündérek beszédén
- jólelkű teremtmények által elmondott
- elegáns beszéd, magasztos nyelv
- isteni nyelvén, keresztény megfogalmazásban



- akik már nem élnek köztünk, azok nyelve
- szép szavak, de mégsem gondolják komolyan
- bibliai nyelven, ami megérinti az ember lelkét
- szentbeszéd
- Isten segédeinek az anyanyelve

Az elvégzett bibliaértési felmérés arra irányította rá figyelmünket, hogy bizony igen fontos, hogy a mai olvasó számára is érthető üzenetet közvetíthessen a Biblia. Le kell-e fordítani a Szentírást újból, mai nyelvre, a fiatalok nyelvére? Nem gondoljuk, hogy ez lenne a járható út. Hiszen meddig él ez a „mai” nyelv. Mennyi idő alatt avul el? A Szentírás szava viszont örök, ezért új utakat kell találnunk, hogy Benyik atya szavaival élve a Szentírás nyelve ne elválasztó fal legyen, hanem egy a régi és a mai világ között kapcsolatot teremtő, összekötő híd. Fontos, hogy az ifjú olvasókhöz eljusson az az üzenet, amit a szentírónak szándékában állt átadni. Ebben pedig nekünk, katekétáknak, pedagógusoknak, szülőknek, egyházi és világi személyeknek hatalmas szerepünk és feladatunk van.

LAURINYECH Mihály

**AKADÁLYMENTESÍTETT BIBLIA. FORDÍTÁS VAGY PARAFRÁZIS?
A HALLÁSSÉRÜLT SZEMÉLYEK JELNYELVÉTŐL AZ ÉRTELMILEG AKADÁLYOZOTTAK
(EGYSZERŰSÍTETT NYELVŰ) BIBLIAFORDÍTÁSÁIG. RÖVID KITEKINTÉSSSEL A
LÁTÁSUKBAN AKADÁLYOZOTTAK SZENTÍRÁSOLVASÁSÁRA**

ABSTRACT

Reménykör („Circle of Hope”) aims to make the disabled visible within the Church and also to facilitate their active and productive involvement in the life of the Mystical Body of Christ. One essential condition for this is communication, which is the most important issue regarding the faith and preaching of those with disabilities.

The presentation is basically divided into two parts.

First, we will discuss the issue of sign language communication (bearing in mind and acknowledging the topics of Prof Dr Károly Bácskai’s other related presentation at this conference). The practice of Catholic pastoral care for those with impaired hearing, that is, the relationship between liturgical simultaneous interpretation and fixed theological, biblical texts will also be presented, highlighting the various denominational parallels and differences with regards to sign language paraphrases.

In a second part, the inclusion of the intellectually disabled in a religious environment and the accessibility of theological language, liturgical and biblical texts will be discussed. Some foreign “Bible translations” containing unabridged and accessible texts will be described, as well as the professional initiative of Reménykör to develop simplified religious texts. We will discuss paraliturgical Bible text presentations – pictorial representations, Bible role-plays, mystery plays, the application of the Bible to the circumstances of the intellectually disabled, and their relation to children’s Bibles.

As a slight detour, we will refer to the translation/rephrasing of scriptural texts that are of concern to the visually impaired and convey the theological and ethical aspects of darkness and light – evil and good, seeing and being blind – in the linguistic reality of their experience. The question will be raised: do they need a “politically correct” translation, since the visually impaired themselves use terms such as “to know” and “to see” in everyday life, just like their sighted fellow brothers.

A Reménykör célja az akadályozottak egyházi láthatóvá tétele, vagyis aktív és gyümölcsöző bekapcsolása Krisztus Titokzatos Testének, az Egyháznak az életébe. Ennek egyik alapvető feltétele a tagok közötti élő kommunikáció. Ez az, ami a legnagyobb

kérdés az akadályozottsággal élők számára, akik között két csoportot különböztethetünk meg a kommunikáció szempontjából: azok, akik számára magának a megértésnek a tartalma is nehézséget jelent (értelmileg akadályozottak) és azok számára, akiknek értelmi képességeik nem akadályozottak, de a kommunikációs készségük igen: látásuk, hallásuk, beszédük, vagy ezek különböző változatai együtt, akár az értelmi akadályozottsággal. Beszélhetünk még arról a kommunikációs nehézségről, amikor meglenne az értelembeli feltétel, de azt nem aktivizálták megfelelő tanítással, oktatással – bár ezzel a típussal egyre ritkábban találkozunk, hacsak nem napjainkban általánosan is megjelenő funkcionális analfabétizmus párhuzamaként... Itt kell kiemelnünk azt a nagyon fontos szempontot, hogy az érzékszervi és a kommunikációs akadályozottság nem azonos a gyermeki szinten való kommunikációval. Tehát egy Gyermekbiblia nem azonos az értelmileg akadályozottak számára készített egyszerűsített szövegű vagy képi ábrázolással.

Előadásunkat alapjában három részre tagoljuk, amikor keressük az akadályozottsággal élők Biblia-szövegeiben a fordítás vagy parafrázis gondolkört.

Először beszélünk a hallásukban akadályozottak jelnyelvi kommunikációs kérdésköréről.

I. RÉSZ

MIKESY GYÖRGY

Kiindulópontunk annak a tisztázása, hogy a jelnyelv az fordítás-e vagy parafrázis? A hallásukban akadályozottak, akik átlagosnál magasabb iskolázottságúak, azoknál minden további nélkül ún. tiszta profilú jelnyelvi tolmácsolás szükségeltetik, azaz szó szoros értelmében inkább fordításszerű módon történik a jelnyelvi tolmácsolás. Ott maga a jelnyelv tartalmaz olyan jelnyelvi elemeket, amelyek többek között mimikák, proformok („hangszimbolikához hasonlóan fejeznek ki hangulatokat, jelenítenek meg formát, elhelyezkedést, mozgást”), ikonikus jelek, egy- és kétkézes jelek stb. Az ilyen jelnyelvi elemek miatt felmerül a parafrázis kérdése. Azt is ki lehet jelenteni, hogy azok hangsúlyozása is átmehet a parafrázis témakörébe. De a Bibliával kapcsolatban társas, illetve közösségi kommunikációban leginkább a parafrázis a mérvadó.

Illetve a jelnyelv mennyire alkalmas teológiai kérdések tisztázására, visszaadására. Szinkronértelmezés és szinkrontolmácsolás egymással nagyon szoros összefüggésben vannak, de az utóbbi a szöveggörnyezet miatt jelnyelvi szinten „rákényszerül” parafrázis alkalmazására, míg a szinkronértelmezés szigorúan adott nyelvi szabályok között történik. A parafrázisnak van egy időbeli történése, ami hasonlít a diakrón értelmezéshez. Ahhoz, hogy a hallásukban akadályozottsággal élők hozzáférjenek a Bibliához, elengedhetetlenül szükséges a parafrázis alkalmazása, éppen a nyelvi kombinációk fiziológiai korlátozottsága miatt.

NAGY SÁNDOR

A katolikus hallássérült személyek pasztorációja gyakorlatába már a kezdetekben megjelentek a liturgikus szimultán fordítások. A modern technika segítségével ezek közül egyre több rögzített és visszanezhető, de alapjában véve élő fordítás fölvételei, a liturgikus szövegek tolmácsolásában is. A másik vonal a rögzített teológiai, bibliai szövegek megjelenése. Ezzel kapcsolatban a Reménykör egy szótár kialakítását kezdte el, illetve kutatások folynak a liturgikus szövegek korábbi jelnyelvi tolmácsolása és a már meglévő magyar nyelvű jelelt Bibliák vizsgálatában. Hogyan tud ebben részt venni a katolikus hallássérült személyek pasztorációja? Szilágyi Izabella és Szilágyi Vilma iskolánővérek készítettek egyszerűsített bibliaiszöveg-gyűjteményt, a Lukács evangéliuma és az ApCsel szövegeiből. Emellett elkészítették az összes ABC év olvasmányait és a liturgikus szövegek egyszerűsített látó nyelvű változatait. Elvi kérdés ezekben az egyszerűsített szövegben, hogy parafrázisként egy bibliai szöveget kiemelve, az értelmét meghagyjuk és azt olyan formában közvetítjük, ami jobban adaptált a hallgatósághoz. Kérdés lehet például, hogy kell-e egyszerűsíteni azt a liturgikus mondatot, hogy „Ezek az evangélium igéi”? Helyette „Ez az evangélium tanítása”.

A rögzített szövegfordítás (videófelvétel, online vagy CD/DVD kiadások) és az élő, szinkronfordítás viszonya is érdekes lehet. Ha az adott liturgikus bibliai szövegnek bár van már rögzített formája, de az élő liturgiában mégsem azt használjuk, hanem szinkrontolmácsolást. Ez a kettő hogyan viszonyul egymáshoz? Főleg annak a tükrében, hogy a nyomtatott formában használt liturgikus szövegek esetében is külön fordítása van a liturgiában használatos bibliai szövegnek és a nyomtatásban kiadott teljes (vagy akár részleges) bibliakiadásoknak.

Tekintsünk bele egy egyszerű példába:

A Mk 7,31–37 – Siket ember meggyógyítása (B év, Évközi 23. vasárnap)

Az összehasonlítás forrásai:

1. Káldi Neovulgáta (szentiras.hu)
2. Olvasmányos könyv (Szent István Társulat kiadása alapján)
3. Hallássérült személyek kis misekönyve
4. Jelnyelvi Biblia videó

KNB, szentiras.hu	Olvasmányos könyv (SzIT)	Hallássérült személyek kis misekönyve (B év)	Jelnyelvi Biblia
Mk 7,31–37	Évközi 23. vasárnap (B év)	Évközi 23. vasárnap (B év)	1 videó A siketnéma meggyógyítása http://baptistamedia.hu/jelnyelvi-biblia/#/videos Mk 7,31–37 szó szerinti fordítása

<p>³¹Ezután ismét eltávozott Tírusz vidékéről. Szidonon át a Galileai tengerhez ment, a Tízváros határába. ³²Ott odavitték hozzá egy siketnémát, és kérték őt, hogy tegye rá a kezét. ³³Félrevitte őt külön a tömegtől, a füleibe dugta ujjait, köpött, megérintette a nyelvét, ³⁴majd föltekintve az égre, fohászzkodott, és azt mondta neki: »Effeta!«, azaz »Nyílj meg!« ³⁵Erre azonnal megnyíltak a fülei, megoldódott nyelvének köteléke, és rendesen beszélt. ³⁶Ekkor megparancsolta nekik, hogy ezt senkinek öse mondják el. De minél jobban tiltotta nekik, annál inkább hirdették. ³⁷Szerfölött csodálkoztak és mondták: »Mindent jól csóóelekedett; a siketeknek visszaadta hallásukat, és szóra bírta a némákat!«</p>	<p>Abban az időben: Jézus elhagyta Tírusz vidékét, és Szidonon át a Galileai-tóhoz ment a Tízváros határába. Itt eléje hoztak egy dadogva beszélő siketet, és kérték, tegye rá a kezét. (Jézus) félrevonta őt a tömegből, a füleibe dugta az ujját, majd megnyálazott ujjával megérintette a nyelvét. Föltekintett az égre, fohászzkodott és így szólt: „Effata, azaz: Nyílj meg!” Azon nyomban megnyílt a füle, megoldódott a nyelve, és érthetően beszélt. Jézus megparancsolta nekik, hogy a dologról ne szóljanak senkinek. De minél jobban tiltotta, annál inkább hirdették. Szerfölött csodálkoztak, és hangoztatták: „Csupa jót tett: A siketeket hallókká teszi, a némákat pedig beszélőkké!” Ezek az evangélium igéi.</p>	<p>Egyik napon egy siket embert vittek Jézushoz. A siket nagyon nehezen és rosszul beszélt. Az emberek kérték Jézust, hogy gyógyítsa meg őt. Jézus kivezette a siketet a tömegből, mert nyugodtan akart foglalkozni vele. Jézus beledugta az ujját a siket fülébe, azután nyállal megérintette a siket ember nyelvét. Jézus fölnevezett az égre és imádkozott. Azután mondta a siketnek: „Nyíljon meg a füled és a nyelved!” A siketnek azonnal kinyílt a füle és a nyelve, jól tudott beszélni. Mindenki megértette, amit beszélt. Jézus megparancsolta az embereknek, hogy ne mondják el senkinek a siket ember meggyógyulását. De hiába paraóóncsolta Jézus, hogy hallgassanak. Az emberek mindenkinek elmondták, hogy a siket meggyógyult. Minódenki nagyon csodálkozott és dicsérték Jézust. Az emberek azt mondták: „Jézus mindent jól csinál. Jézus visszaadja a siketeknek a hallást és visszaadja a némáknak a beszédet.” Ez az evangélium tanítása. H.: Jézus áldunk Téged, mert tanítasz minket!</p>	<p>Jézus Tírusz város elhagy Szidón város átmegy Tízváros határánál a Galileai-tó partjára érkezik ott egy embert a többiek (magukhoz véve) Jézushoz vittek (kísértek/mentek) ez az ember siket és nehezen beszél ők kérték Jézust: tegye rá a kezét(áldja meg/ lehet még a Jézus mozdulatban a gyógyítást is jelentheti, nem ismerem olyan mélyen a baptista fordítást) Jézus a tömegből elvitte (kiemelte) azt az embert siket övé füle Jézus ujjait az ő füleibe dugta utána köpött övé nyelv megérintette fölnevezett az égre és imádkozott és mondta: E(ffat)A mit jelent? – Nyílj meg! siket(ség) megváltozott és (hangokat)hallott nehéz beszéd(űség) megváltozott és beszélni (kezdet, tudott már) azok (ott állók) eltátották a szájukat (csodálkoztak meglepődtek, ámultak) Jézus mindent megcsinál, ez „huh” ő tud csinál siket megváltozik hallóvá néma megváltozik beszélővé, ez „huh” Jézus parancsol: nekik(ti. az ott lévőeknek) ezt elmondani tilos hiába Jézus parancsolta, hogy titok (hallgassanak) ők mégis továbbadták- elterjedt (elmondták mindenkinek)</p>
---	--	---	---

SZAKMAI SZEMPONTOK A PARAFRÁZIS VAGY FORDÍTÁS KÉRDÉSKÖRÉHEZ

SZTARI BERNADETT jelnyelvi tolmács

A jelnyelvi megnyilatkozások folyamatos szöveggé való átírásáról a következőket mondja: „Nincs semmilyen standard "szabály", ami alapján leírjuk a jelnyelvi videókat hangzó nyelv írott formájára. Mindig attól függ, hogy mi a cél, miért írjuk le, mit emelünk ki, mit szeretnénk megmutatni stb.

Ilyen szempontból két kategóriát tudunk megkülönböztetni:

- a lexikai jeleket, amelyeknek van szó szerinti magyar megfelelője,
- illetve a nemlexikai jeleket, amelyek lehetnek proformok, osztályozók, konstruált cselekvések, siketes jelek/idiómák, vizuális "töltelék" elemek, amely a jelelő saját stílusának megfelelő jegyek, amelyek "színezik" a mondanivalót – ez egyéni sajátosság.

Ezek mellé mind jön a plusz mimika, ami megváltoztathatja a jelentést. Ezért nehéz írásban visszaadni egy vizuális nyelvet anélkül, hogy pluszban magyaráznánk egyes elemeket. És még számos más jelnyelvben megjelenő jegy lehet ilyen.

Jelen esetben, ha az a cél, hogy megmutassuk a jelnyelv különbözőségét a magyar nyelvtől, nem biztos, hogy a ragokat oda kellene írni mindenhova. Van, ahol a mozgás miatt egyértelmű a rag, "fülébe dugta", de a "fölnézett az égre" helyett az is írható: "néz ég" vagy "ég néz".

A névelők kérdése is ilyen, hisz a jelnyelvben maximum artikulációban jelenik meg, ha valaki jeleli pluszban, az a magyar nyelv hatása, vagy mert a környezet kötelezővé teszi, pl. oktatási tollbamondási helyzetben.”

NAGY SÁNDOR

A nővérek szövegeikben ezt a módszert alkalmazták: készítettek egy egyszerűsített szöveget, amit jelnyelven könnyebb jelesíteni, majd ezt hittanórán, katekézis foglalkozásokon kifejtették a teljes szöveg közzétételével.

A hallássérült személyek bibliaóráin is a tekintetekből lehet látni, hogy megértették-e a teljes mondanivalót, vagy valami nem világos. Ha nem, akkor kötjük a szöveget olyan helyzethez, amiről feltételezhető, hogy segít megérteni a bibliai szöveget. Oda-vissza történő hermeneutikai folyamat ez.

KOMPÁN JULIANNA jelnyelvi tolmács

Fölvetjük a felekezeti különbségek teológiai értelmezéséből, illetve hagyományából fakadó eltérések pozitív és negatív vonatkozásait. A jelnyelvben is van felekezet közötti különbség (Magyarországon hozzávetőlegesen hét civil jelnyelvi nyelvjárás van...). A felekezeti jelkincs és a nyelvjárási területek nem fedik egymást.

Érdekes lehet, hogy épp a katolikus teológiai jelkincsben akkora eltérések nincsenek a különböző jelnyelvi nyelvjárások területei szerint, hiszen a Szilágyi nővérek vitték el

mindenhova az országban az akadálymentesítést, ők tanították be helyben a papokat, segítőköt, ők maguk képezték ki az utódaikat, tehát az eredeti jelek tőlük, általuk származnak.

Míg a többi felekezet különböző kezdeményezéssel, különböző emberek, különböző jelnyelvismereti háttérrel indított be szolgálatot, így ezek hatása látszik a jelkincshasználaton.

Valóban nincsen egységesítés, és a jelkincsfejlesztés is változó a különböző felekezetekben. Van, aki más jelnyelvekből vesz át jól begyakorolt jeleket, és azt használja a magyar közösségben, van ahol próbálnak új jeleket alkotni, hogy minden teológiai fogalom érthetővé válhasson a hallássérült hívek számára is.

II. RÉSZ

A második részben az értelmileg akadályozottak vallási környezetbe ágyazódásáról beszélünk.

BOROS ILDIKÓ

Az Immanuel otthon készített egy képes összefoglalást: könnyen érthető szövegekkel. Értelmileg akadályozott és halmozottan sérültek számára készült: https://www.immanuelotthon.hu/_projects/immanuelotthon/uploadsdocument/file/24/hu/5c619a60005f9Vedd_es_olvasd_rovid_PDF.pdf

Kérdés, hogy az értelmileg akadályozottsággal élők és a gyermekbibliák mennyiben hozhatók párhuzamba vagy alkalmazhatóak, milyen módszertani különbségek szükségesek a különböző korosztályok részére készült Bibliák és a különböző értelmi akadályozottsággal élőknek szóló szövegek elkészítéséhez. Alapvető szempont, hogy egy fogyatékkal élő szellemi fejlődése – bár benne van a fogyatékossgal élő gyermekek esetében is az olvasásukban, tanításukban a fejlődés, fejlesztés –, sokkal korlátozottabb lehet, mint az egészséges gyermekeké. Tehát nem mindegy, hogy az adott szöveg a fejlődő szellemi képességű fiatal korának megfelelő szöveggént, a folyamatos új és gazdagodó tartalmak megtanulásának a helye-e, így egyre gazdagodó szóhasználatú, vagy csak kisebb szellemi távlatokat ölel fel. Gondoljunk pl. a Katekizmus Youcat Bibliára, amely a kamaszok/egyetemisták számára készült, vagy egy ovis hittanra készült kétsoros szöveggel alátámasztott egyszerű bibliai képsorozatra.

LAURINYEZ MIHÁLY

Jóllehet az elmúlt három évtizedben csökkent az egyházi kiadású nyomtatványok és terjeszthető kiadványok hitelesítése, ez egyes hittankönyvekre is vonatkozik, illetve azokra a segédeszközökre, amelyek segítik a katekézist, mégis szem előtt kell tartani a könnyen érthető és valamennyi akadálymentesített szöveg hitelességét.

BACSA DÁVID

Mi lehetne az az intézmény, amely a teológiai jelnyelvet mint helyes katolikus értelmezést is hitelesítené, azt hivatalossá tehetné?

Gondoljunk csak a Szentlélek vagy a Szent Szellem kifejezés fordításának a különbözőségeire. Érzékelhető-e egy ilyen szóhasználati különbség a jelnyelvben?

Így eleve fölmerül annak a nehézsége, hogy egy magyar katolikus jelnyelvi bibliafordítást ki tudná kompetensen „imprimatur”, illetve „nihil obstat”-tal ellátni, ki lehetne egy ilyen censor? Jogilag az adott nyelv katolikus szentíráskiadása az adott ország Püspöki Konferenciája jóváhagyásával történhet.

Ha megvizsgáljuk akár a jelnyelvi baptista bibliafordítás, akár az értelmileg akadályozottak szövegének kialakulási történetét, látjuk, hogy azokban teológusok, akadálymentesítésben jártas szakemberek, pedagógusok, biblikus nyelvészek, exegeták vettek/vesznek részt. Különleges alkalma ez a szakterületek együttműködésének. Nem véletlen, hogy idő és energiaigényes vállalkozás.

MIKESY GYÖRGY

Ezeknél a liturgiára összpontosító fordításoknál, de az értelmileg akadályozott szövegnél is az a gond, hogy nem látjuk az egész szöveget, csak szakaszokat. Amikor kicsi voltam, szerettem olvasni a Bibliát, mert mindig csak kiemelt szentírási szakaszokat láttam a liturgiában, nem láttam egyben az egészet. Azért is nem fordítás, hanem parafrázis, mert részekben van, nem egészben. A válogatás már értelmezés.

Súlyos kérdés: Hogyan tudjuk arra nevelni a hallássérült embert, hogy önálló bibliaolvasó legyen?

LAURINYECS MIHÁLY

Észrevehetjük, hogy a legtöbb akadályozottsággal élők számára készült szöveg nem írja oda a pontos szöveghelyet, versszámokat, csak szakaszokat jelez. Egyáltalán a keresés és a visszakeresés is sokkal nehezebb ezekben a szövegekben, mint a többségi közösség számára kiadott szövegek esetében. Tehát azt kell mondani, hogy akadálymentesített a szöveg, de a töredezettsége, darabban levősége, illetve nem teljessége miatt ezek a szöveggel kapcsolatos egyéni olvasási lehetőségek vagy a szövegen belüli nagyobb átlépések nem valósíthatóak meg.

KOMPÁN JULIANNA

A szöveget átalakítja a baptista kiadás is, ezért csak általában vannak megjelölve a szöveghelyek és nem lehet a versszámokat odailleszteni a szöveghez.

MIKESY GYÖRGY

Más sajátossága is van a jelnyelves szövegnek: ha már korábban szó volt valakiről, akkor szerepeltetni kell mindig a korábbi szereplőt később is. A jelnyelvben (de az értelmileg

akadályozott személyek számára készült szövegekben is) akár többször is be kell mutatni, hogy ki az, aki beszél, kivel történnek az események. Vizuálisan látható a szerkesztésben a párbeszéd, ez többlet a felolvasást nem halló, a szöveget nem ismerő számára nem jelenik meg. A jó tolmács bemutatja a szereplőt többször is: ki az, aki mondta.

Valamint különbséget kell tenni a hallássérült személyek esetében aközött is, akinek kevés a szókinccse és a jobban képzetek között. Akik jobban képzetek, ott nem kell ez a fajta cselekvő-bemutatás. De általában tudni kell, hogy a siket közösség nem olvasó közösség nagyobb részben.

Összehasonlítva az értelmileg akadályozott és hallássérült személyek közötti különbséget: volt egy közös munka a nővérekkel, aminek részese voltam. Amikor odamentek egy liturgikus eseményre, eleve úgy mentek oda, hogy két külön nyelvet használtak. Volt próbálkozás a nem jelnyelvhez igazodó egyszerűsített szöveg és az ahhoz igazodó egyszerűsített szöveg használatára. De végül is a két közösség (az értelmileg akadályozott, illetve és a hallásukban akadályozottak) elutasították a közös szöveg használatát.

BOROS ILDIKÓ

Saját tapasztalatunk Neruda Károly atyával, aki bérmálásra készítette föl a leányomat, hogy a leányom, Flóra a nagyon magasan kvalifikált teológiai szövegeket is megértette.

MIKESY GYÖRGY

A vatikáni, magas teológiai szintű szövegeket a vallásos közegben, környezetben felnövő személyek értik, *intuitív formában* értik. Nem kell, hogy magas képzettségi szinten legyenek. Ugyanígy sokan befogadják az eredeti bibliai szöveget.

Más a tanulás, a visszaadott vagy rekonstruáló, más szavakkal kifejtteni képes megértés, és más a dolog lényegének a megértése. Az életbe való beilleszkedéshez sem elég a tanulási képesség általi intelligencia. A kívülről belecsöppenő nem ért sokat, de akiben van egy alapvető nyitottság, annak a számára sok átmegy, a lényegét megérti.

NERUDA KÁROLY

Az érzelmi impulzusokra, a Lélek erejével, ráépítjük az üzenetet. A kommunikációban 7% a szöveg, a többi a gesztus, az érzelmi ráhangolódás.

III. RÉSZ

LAURINYEZ MIHÁLY

A látásukban akadályozottak számára fölvetődhet a kérdés, mennyire politikailag korrekt egy-két bibliai szöveg, pl. mit jelenthet ez számukra: „Ha vakok volnátok – felelte Jézus –, nem volna bűnötök. De azt állítjátok: Látunk. Ezért megmarad bűnötök.” (Jn 9,41). Hogyan lehet ezeket a szövegeket úgy lefordítani, hogy a lényegi tartalma megmaradjon, de formájában ne legyen bántó az értintetteknek? Milyen PC fordításokkal

találkozunk, amelyek kifejezik ennek a hozzáállásnak a tartalmát? Amikor a konferencia ránk vonatkozó tematikáit kitűztük, még nem voltak összegyűjtve a látásukban akadályozottak szempontjai. És az derült ki, hogy számukra ezek a szövegek egyáltalán nem inkorrekt szövegek. Viszont sokkal fontosabb, hogy, mely szövegeket és hogyan tesszük akadálymentessé.

BALÁZS ZSANETT

Magunk is használunk olyan kifejezéseket, amelyek furcsák lehetnek a látók szempontjából, mégis úgy használják azokat, mint a látók. Pl. minden további nélkül azt mondja az értelmi belátás kifejezésére egy vak ember, hogy „átlátok a szitán”. Van viszont egy másik akadálymentesítő szempont.

A látássérült emberek számára nincs szükség külön bibliafordításra, szövegek leegyszerűsítésére. A látássérült emberek számára az akadálymentes hozzáférés biztosítása szükségeltetik. Ez megvalósulhat Braille-írással Szentírások megjelentetésével, hangos Bibliával, amit valaki felolvas, szöveges formátumban elérhető Bibliával, amit képernyőolvasó szoftver segítségével olvastat fel az érintett személy.

A Biblia felolvasására stúdiót biztosítottak már a rendszerváltás közelében. 1989-ben Sinkovits Imre a János-evangélium felolvasásával indította el a Hangos Bibliát, és járult hozzá ahhoz, hogy azon látássérültek is, akik idős koruk miatt nem tudták megtanulni a Braille-írást, hozzájussanak az Isten Szavához. Ezt követte a gyengénlátók számára nyomtatott nagybetűs Biblia kiadása, először református testvéreink körében, majd Bognár Lajos atya anyagi és erkölcsi támogatásával, a kiadás, a kötés megszervezésével a Lukács evangéliuma.

Katolikus Biblia elérhető többféle hangos formátumban. Diós István atya elsők között olvasta fel a teljes Szentírást. De szólunk kell a Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia égisze alatt Dr. Benyik György professzor úr által szervezett hangzó biblia felvételéről, ami szintén ebbe folyamatba tartozik, azzal a sajátosságával, hogy sok hang sokféle személyes értelmező felolvasás rögzített azokban a felvételekben.

A Bartimeus Egyesület közösségében látássérültek számára terjesztenek olyan eszközt, melyen a Szentírás bizonyos könyvei magyarázatokkal kiegészítve meghallgathatók. Ezek az eszközök napelemes módszerrel tölthetők, Amerikából érkeztek. Felvenni rájuk nem lehet, csupán a rájuk töltött hanganyag meghallgatására alkalmasak. (Ritka sajátossága ezeknek a szövegeknek, hogy magyarázattal ellátottak. És tudjuk, hogy a katolikusok számára előírás a katolikus magyarázattal olvasni a Bibliát.)

Szövegesen/felolvasott módon is elérhető a napi evangélium Horváth István Sándor atya missziós szolgálata révén e-mailes formában. Ezt látó és látássérült hívők egyaránt használják. Ami jó az akadályozott embernek, az jó a többieknek is! Például egy még látó idős embernek. A napi evangéliumi levelekben megtalálható linkről elérhetők a napi szentmise egyéb szöveges részei is.

Szentírást Braille-írásban vagy könyvformátumban tudunk olvasni vagy a korszerű, ugyanakkor igen borsos árú Braille-kijelző segítségével. A Braille-könyvek mérete és súlya jelentős. A 20. század második felében még nem volt Braille-kijelzős (digitális) olvasási lehetőség, akkor nagyon nagy jelentőségük volt a Braille-írási Bibliáknak.

Magyarországon a Katolikus Egyházban Fehér Anna (1995-től Anna nővér) szolgáltatának köszönhetően jelentek meg pontírási Bibliák. Az 1980-as évek közepén több éven keresztül a nyári szünetekben Anna (nővér) Paderbornba utazott a Magyar Püspöki Kar tudtával és engedélyével. Minden év nyarán egy-egy szentírási könyv pontírási anyagával készült el, amit Anna (nővér) előzetesen saját részére felolvasott, másnap pedig a felolvasott anyagot begépelte pontírásban. Az elkészített pontírási könyveket később Paderbornban nyomtatták ki papírra, kötötték be és postázták Magyarországra, Anna (nővér) pedig eljuttatta a hívő emberek számára. Először az evangéliumok készültek el: Márk evangéliuma egy, Máté, Lukács és János evangéliuma két kötetből áll. Ezekhez a Szentírásokhoz a Szent István Társulat által kiadott bibliai szövegeket használta fel, és a bibliai magyarázatokat is begépelte. Az evangéliumok után jöttek a katolikus levelek és Szent Pál levelei, nem mindegyik készült el. Végül egy A/5-ös méretű kis imakönyvet is készített Anna (nővér).

Ezek a Szentírások teljesírással készültek el, van olyan, ahol nagybetűket használt Anna (nővér), van, ahol elhagyta a nagybetűjelek használatát a helytakarékoság érdekében. A Szentírásokban a pontírás terjedelmessége miatt nem tüntette fel pontosan az igezámokat, hanem az adott oldalon, az utolsó sorban találjuk: melyik fejezet mely igeszakaszai vannak az oldalon, tehát a lap alján van a számozás.¹

Ma már kevés látássérült ember olvassa a pontírási Bibliákat. Többen részesítik előnyben a hangos vagy szöveges formátumban, képernyőolvasóval felolvastatható szövegeket.

A Braille-kijelzők elterjedése segíthetne azon, hogy újra hagyományos olvasással mélyedjünk bele a Szentírás szövegeibe.”²

Kérdés még, hogy a szövegek olvasása mennyire számít értelmezésnek. Egy automata szövegfelolvasó segítségével hallgatni a szentírási szöveget egészen más hatást kelt a hallgatóban, mint egy akár dramatizált szövegfelolvasás, ahol a főbb szereplők szövegeit egy „evangelista” szövegvezetése mellett más-más személy olvassa fel. Hasonlóan a Werner Alajos által szerzett Négy passió című nyomtatott kiadvány nagyheti elénekléséhez.³

¹ Ez azonban sajátos kérdés a jelnyelven felolvasott szövegek esetében is, hogy a versszámok nem jelennek meg ugyanazon pontossággal a sorok elején, ahogyan az a látó nyomtatásban megjelenik.

² Bieber Mária és Balázs Zsanett látásukban akadályozott, Reménykőr tagok összefoglalása – 2023. augusztus 22.

³ Szent István Társulat kiadásában, „A római misekönyv Lectionariuma szerint magyar szöveggel gregorián dallammal” 1993 (az általam /Laurinyecz Mihály/ talált kiadvány ezt a dátumot tartalmazza, de ez már a sokadik kiadás, amit a Kiadó nem rögzített ezen a kiadványon. Én ugyanis gyermekko-

Van, akit kifejezetten zavar, ha nem hangsúlyoz a felolvasó, vagy rossz helyre teszi a hangsúlyokat a szövegben. Ilyenkor nehezebb a szövegre koncentrálni.

Nagyon kevesen vannak azok, akik jól tudnak hangsúlyozni, (ez is egy szakma része, ill. adottság) papok közül is inkább az idősebb generáció tagjai figyelnek jobban oda a beszédre. És aki odafigyel a beszédére, az odafigyel felolvasás közben is. Az, aki jól hangsúlyoz, és még színesíti a beszédét is felolvasás közben, szinte játszik a szöveggel, az egyrészt meghagyja a hallgató értelmezési szabadságát, másrészt örömet hallgatni azt a felolvasót. Életet ad a hallgatónak. Ellenkezője pedig negatív hatást eredményez.

LAURINYECZ MIHÁLY

Összefoglalva: nagyon sok kérdést hordoz magával az akadályozottsággal élő embertársaink bekapcsolása a hit közösségébe, amelynek egyik segítő eszköze az általuk is elérhető Biblia megvalósítása. Az inklúzió egyik célkitűzése, hogy egyedül, önállóan is minél több hitbéli valóságba bele tudjon kapcsolódni az akadályozottsággal élő. Minél többször tudjon önmaga is élni azokkal az eszközökkel, amelyek számára is közvetítik a hitélet gyakorlását, jelen esetben a bibliai szövegekkel való direkt találkozást.

Sokféle lehet a segítségben rendelkezésre álló szöveg, közvetítő eszköz, amelyek különböző módon rögzítik, fogalmazzák meg a kinyilatkoztatás lényegét. Talán mondhatjuk azt, hogy a négy evangélista szövege ugyanannak az egy Krisztus-eseménynek a négy parafrázisa, így egészülnek ki azok az akadályozottak számára megfogalmazott formákkal. És ahogy csodálkozunk azon, hogy számunkra fontos dolgok egyik-másik evangélistánál egyáltalán nem jelennek meg, így felfedezhetjük azt is, hogy az akadályozottak parafrázisú Bibliái is ilyenek: csak töredéket tudnak megjeleníteni. De a kánoni szentírásolvasás erre az esetre is vonatkozik. Megvalósul az, hogy aki fizikai korlátok miatt nem tudja elolvasni, szószertint megismerni a Biblia minden sorát, mégis egyben befogadja az egészet a részleteiben is.

romban, a hetvenes években magam is énekeltem ebből a fekete kemény kötésű Passió kiadványból kántor édesanyám kórusvezetésével dramatizáltan szülőfalumban, Kondoroson.)

BÁCSKAI Károly

AKADÁLYMENTES ÚJSZÖVETSÉG – AZ ÚJSZÖVETSÉG MAGYAR JELNYELVI FORDÍTÁSÁNAK ELMÉLETI ÉS GYAKORLATI KÉRDÉSEI

ABSTRACT

The native language of non-hearing (deaf) people is sign-language. With the help of the sign-language Bible translation, the non-hearing will be able to understand the theological information presented in the Bible in such a way that they can be informed about it directly in their mother tongue, i.e. in sign-language: Faith comes by hearing the message, and the message is heard through the word about Christ (Rom 10,17 NIV). The aim of this special mission is to convey the gospel to the deaf through a language-cultural approach. Hearing is a possible source of faith, in other words, understanding the word of God is possible through the word about Christ. It's not needed to give up sign-language or learn the spoken language for someone in order to "hear" the word about Christ, that is, for the sake of the gospel, it is not necessary for persons with special needs to approach a healthy physical state beyond their strength. In a Christian approach listening to the word of God through sign-language can also awaken faith in Jesus Christ.

BEVEZETÉS

A Magyar Bibliatársulat Alapítvány (MBTA) munkatársaként – kollégáimmal együtt – évek óta foglalkozom az Újszövetség jelnyelvi fordításával. Mindeddig a gyakorlati feladatok álltak a homloktérben, mára azonban megérett az idő, hogy a munkában nyert tapasztalatok egy részét elméletben is összegezzük. A jelen elvi áttekintéshez kiváló alapot ad Koch Szilvia evangélikus lelkész egy-egy korábbi tanulmánya: *Az info-kommunikációs akadálymentesítés evangélikus teológiai megközelítése*¹ valamint *Info-kommunikációs akadálymentesítés az egyházban*,² valamint ennek összefoglalása, *Infokommunikációs akadálymentesítés siketek számára az egyházban*³.

¹ Koch 2015, Pécs

² Koch 2015, Budapest

³ Koch 2015, Lelkipásztor, 402–409.

AZ ÚJSZÖVETSÉG AKADÁLYMENTESÍTÉSÉNEK CÉLJA

Nem járunk messze az igazságtól, ha kiindulásképpen úgy fogalmazunk, hogy a Biblia teológiai információk gyűjteménye. A Bibliából származó teológiai információk átadását és átvételét megnehezítő vagy az azt ellehetetlenítő kommunikációs zavarok információhiányt eredményezhetnek. A kommunikációs zavarért felelős lehet a látászavar, a hallászavar vagy akármely más, a bibliai információ közvetítését akadályozó emberi tényező.⁴ A Biblia, szűkebben az Újszövetség esetében az akadálymentesítést a teológiai információk szabad áramlásának útjában álló sorompók lebontása vagy azok áthidalása jelenti. A cél a kommunikációs esélyegyenlőtlenség minimalizálása vagy azok megszüntetése, más szóval a kommunikációs esélyegyenlőség biztosítása a kommunikációs zavarral élők számára.⁵

⁴ „»Az akadálymentesítés olyan tudatos tevékenységek összefoglaló neve, mely a különféle (fizikai, érzékszervi vagy értelmi) fogyatékosokkal élők számára igyekszik olyan körülményeket biztosítani, amelyek lehetővé teszik számukra minden olyan tevékenység elvégzését, amelyben akadályoztatva vannak.«

<http://www.akadalymentesitesizakerto.hu/index.php/altalanossag> (Hozzáférés: 2015.02.11.)

Az akadálymentesítésnek két típusa van: az információk akadálytalan továbbadására koncentráltó (info-kommunikációs), illetve az épített környezet átalakítására irányuló akadálymentesítés. A Fogyatékosok Közalapítványa az ún. teljeskörű (komplex) akadálymentesítés fogalmában összesíti az előbb említett két akadálymentesítési formát: »Az akadálymentesség komplexitását egyrészt értelmezhetjük valamennyi fogyatékosági csoport kontextusában, másrészt az adott épületben (épített környezetben) található valamennyi funkcióra, szolgáltatásra tekintettel.« P. FARKAS PANDULA 2007. Forrás: http://www.fszk.hu/api/szakmai_anyagok/Segedlet_a_komplex_akadalymentesites_megvalositasahoz.pdf (Hozzáférés: 2015.03.07.) Az akadálymentesítés jogi hátterét Magyarországon az 1998. évi XXVI. törvény adja: a fogyatékos személynek joga van a számára akadálymentes, érzékelhető és biztonságos környezet kialakítására, illetve a közérdekű információkhoz való egyenlő esélyű hozzáféréshez. A 2013. évi LXII. törvény az 1998. évi XXVI. törvény módosításait tartalmazza. A törvény kimondja, hogy az állam biztosítja a szükséges eszközöket és intézkedéseket a közszolgáltatásokhoz való egyenlő esélyű hozzáférés megteremtéséhez. 2013. évi LXII. törvény a fogyatékos személyek jogairól és esélyegyenlőségük biztosításáról szóló 1998. évi XXVI. törvény módosításáról, 5. § (3) g) In: Magyar Közlöny 80. szám, 2013. Forrás: <http://kozlonyok.hu/nkonline/MKPDF/hiteles/MK13080.pdf> (Hozzáférés: 2015.03.07.) A törvény 2. §-a értelmében a közszolgáltatásokhoz való egyenlő esélyű hozzáférés biztosításában figyelembe kell venni »a különböző fogyatékosági csoportok eltérő speciális szükségleteit.« Uo. 2. §. Az esélyegyenlőség biztosítása a személyek jogainak előmozdítását, életminőségük javítását és önálló életvitelük támogatását jelenti. Uo. 6. § 27/A. §. A 2009. évi CXXV. törvény az akadálymentesítést a nyelvhasználat biztosítása (magyar jelnyelv, illetve speciális kommunikációs rendszerek), illetve a térítésmentes jelnyelvi tolmácsszolgáltatáshoz való hozzáférés révén biztosítja. 2009. évi CXXV. törvény a magyar jelnyelvről és a magyar jelnyelv használatáról. In: Oktatási és Kulturális Közlöny II. évfolyam, 2. szám. 105–109. old. Forrás: <http://kozlonyok.hu/kozlonyok/Kozlonyok/32/PDF/2010/2.pdf> (Hozzáférés: 2015.03.07.)” Koch 2015, Budapest, 23–24.

⁵ Vannak, akiknek a fogyatékosága általában szemmel érzékelhető (mozgássérültek, látássérültek), míg másoké nem egyértelműen vehető észre. A siketséget ezért láthatatlan fogyatékoságnak (*invisible disability*) is nevezik. A hallási fogyatékos, a hallászavar ugyanis nem „szembetűnő” (különösen hallókészülék hiányában vagy annak nem feltűnő viselése esetén); a kommunikációs partner csak akkor szerez tudomást róla, amikor a hallássérült személy nem válaszol a megszólításra vagy – számára magától értetődően – jelelni kezd. Koch 2015, Lelkipásztor, 406.

A SIKETEK ÉS NAGYOTHALLÓK KOMMUNIKÁCIÓS ZAVARFORRÁSAI⁶

A kommunikációs zavar lehetséges forrása a siketek és nagyothallók esetében viszonylag pontosan körülhatárolható. Elakadást okozhat a kommunikációs partnerek közötti nyelvi különbözőség. Amíg a siketek és nagyothallók olvasási készsége megegyezhet a hallókéval, a „beszél” nyelvi kommunikáció eltérő: a hallók számára természetes a hangzó nyelv, ezzel szemben a siketek döntő mértékben jelnyelven⁷ kommunikálnak. Ebből a különbségből következően alapvetően más a két kommunikációs csatorna: az egyik hallható, akusztikus, amíg a másik látható, vagyis gesztikuláris-mimikus. Eltérő továbbá a két nyelvi kommunikációs forma kódolási módja is: hangzó nyelv esetén a kódolás szekvenciális, vagyis a hangokat egymás után hozzuk létre, míg ugyanez jelnyelv esetén szimultán, azaz egyidejűleg történik – más szóval a jelnyelv párhuzamosan építkező nyelv. A két nyelv térhasználata is más: hangzó nyelv esetén a kéz, a fej, a karok mozgása, a gesztikuláció részben tudatos jelzés, többnyire azonban a közléseket kísérő öntudatlan mozgás. A jelnyelvi kommunikációban a térnek tudatos, egyedülálló nyelvészeti felhasználása valósul meg. A szemkontaktus szerepe is eltérő: a hangzó nyelvek használatához nem szükséges a folyamatos szemkontaktus, mi több, kulturális szempontból bizonyos környezetben a hosszan fenntartott szemkontaktus illetlennek minősül. Ezzel ellentétben a jelnyelvben a kéz és az arc az üzenetközvetítés elsődleges forrása, így a sikeres kommunikációhoz elengedhetetlen a tekintetek folyamatos találkozása.

A nyelvi különbségeken túl a kommunikációs partnerek eltérő iskolázottsága, műveltsége és ebből adódóan a szókinccse, valamint a szociális helyzete is kommunikációs csapdát rejtegethet. Ennek elkerüléséhez megfelelő és alkalmas, adekvát beszédmód kialakítására van szükség. A siketekkel mint kulturális-nyelvi kisebbséggel folytatott kommunikációban a kommunikációs akadályozottság nem egyszerűsíthető le pusztán a hallás hiányára, vagyis az érzékszervi korlátozottságból adódó állapotra; a siket kultúra és nyelv ismeretének hiánya szintén zavart okozhat és sikertelen kommunikációt ered-

⁶ Lásd bővebben Koch *uo.*, 404–405.

⁷ „A siketkultúra alapja a jelnyelv. A hangzó magyarral összehasonlítva tömören fogalmazó, közvetlen nyelv, amelyet vizuális részletgazdagság jellemez. A jelnyelvi kommunikáció célja a szereplő, a cselekvés, az érzelmek minél pontosabb megjelenítése az adott jellel és az azzal összehangolt mimikával, valamint gesztussal. A jelnyelv nem azonos a pantomimmal, és az a feltételezés sem állja meg a helyét, hogy a magyar jelnyelv nemzetközi lenne. A jelnyelvek országokként, sőt egyes országokban – például Magyarországon is – a siketek oktatására specializálódott (többnyire bentlakásos) iskolák földrajzi elhelyezkedése mentén régióként is eltérő jelleget mutatnak szókinccs, nyelvtan és nyelvhasználat tekintetében is. A jelnyelvi kompetenciát illetően is vannak különbségek a nyelvhasználó közösség tagjai között: van, aki már születésétől kezdve gyakorlotta a jelelésben, míg a halló szülőktől született siket gyermekeknek (a siketek több, mint 90%-a) legkorábban többnyire az óvodában vagy az általános iskolában nyílik lehetősége a jelnyelv megismerésére.” Koch 2015, 15.

ményezhet. A zavarok együttesének kiküszöbölését vagy legalább azok enyhítését az ún. *inkluzív kommunikáció*⁸ segítheti elő.

Végül – keresztény szempontból – a kommunikációs zavar nemcsak horizontális szinten, az emberek között, hanem vertikális szinten, az Isten és az ember között is megjelenik. Ennek a kettős elakadásnak vagy zárlatnak a helyreállítása a teljes Szentírás egyik központi kérdése.⁹ Ebből következik, hogy a kommunikációs zavar fogalma nem korlátozható kizárólag az eltérő kommunikációs képességű (korlátozott lehetőségekkel rendelkező, pszichopatológiai állapotú, beteg) és az „egészséges” emberek közötti kommunikációs akadályra, hanem teológiai értelemben minden embert érint.

AZ EVANGÉLIUM AKADÁLYMENTESÍTÉSE A SIKETEK ÉS NAGYOTHALLÓK SZÁMÁRA

A Biblia akadálymentesítése a siketek és nagyothallók számára a Szentírás teológiai mondanivalójának látható formában való bemutatását kívánja. Ennek megvalósítási folyamata a Biblia ún. *infokommunikációs akadálymentesítése* keretében történik, teológiai szempontból azon az alapon, hogy minden szakértelme ellenére az ember eredendően képtelen a sikeres és zavartalan teológiai párbeszédre; a kapcsolat létesítésének első és elengedhetetlen feltétele Isten kezdeményezése. Ő teszi meg az első lépést az ember felé a kommunikációs kapcsolat helyreállításában: Ábrahám ószövetségi elhívása egyúttal ígéret annak újszövetségi eljövételére,¹⁰ akinek a személyében helyreállhat a kommunikáció mind vertikális, mind horizontális értelemben.¹¹ Az evangélium és az

⁸ „Az inkluzív kommunikáció minden ember számára érthető módon történő információcserét jelent. Célja az akadálymentes információcsere és önkifejezés biztosítása, ezáltal pedig a közéletben való függetlenebb részvétel, a diszkrimináció elkerülése. Megvalósulhat szemtől szembeni beszélgetésben, írásban, online felületen és telefonon is. Az inkluzív kommunikáció megvalósulásához támogató környezet megvalósítása szükséges, ahol – a beszédén túl – az alábbi nonverbális kommunikációs formák is használhatók anélkül, hogy fogyatékkal élő személy kirekesztettséget, alsóbbrendűségi érzést élne meg: testbeszéd, gesztusok, jelelés, képek, fotók, szimbólumok, tárgyak használata. A siketek esetében figyelembe kell venni a kommunikáció módját: közvetlenül, jelyelven történik-e vagy jeltolmács közreműködésével, esetleg szájról olvasással. Mindegyik esetre nézve egyaránt fontos a hétköznapi nyelvezetre törekvés, az egyszerű fogalmazás, a szemkontaktus felvétele, a partnertől való elfordulás kerülése. A kommunikáció eredményességéhez szükséges a folyamatos visszacsatolás, visszakérdezés biztosítása is.” Koch 2015, 14.

⁹ „Az Isten és ember közötti vertikális, illetve az ember és ember közötti horizontális kommunikáció zavara, ennek helyreállítása a Szentírás egyik központi kérdése.” Gáncs 1998, 322.

¹⁰ 1Móz 12,1–3; 18,18; Ézs 7,14; Mt 1,23; Lk 1,31; ApCsel 3,25; Gal 3,8

¹¹ „A kommunikáció történetét Ádámnál és Évánál kell kezdenünk. A bűneset értelmezhető úgy is, hogy többek között egy speciális kommunikációs zavarból fakad. »Csakugyan azt mondta az Isten?« – hangzik az első hamis információ. Káin és Ábel tragédiájában a vertikális kommunikációs zavar átcsap horizontális konfliktusba. S mindez kiszélesedik az őstörténet utolsó szimbolikus történetében. Bábelnél teljessé válik a kommunikációs káosz. Az ember önmagában képtelen úrrá lenni ezen a káoszon. Isten teszi meg az első lépést a kommunikációs kapcsolat helyreállítására, amikor az üdvtörténet nyitányaként kiválasztja, megszólítja, elhívja Ábrahámot és ígéretet tesz annak eljövételére, Akiben majd teljesen helyreállhat a kommunikáció mind vertikális, mind pedig horizontális aspektusban.” Gáncs uo., 322.

igehirdetés infokommunikációs akadálymentesítése révén a Jézus által Istennel helyreállított kommunikációs kapcsolat válhat szabadon hozzáférhetővé és élményszerűvé az eddig azt csak hátrányos mértékben és korlátozott módon elérőknek.

A JELNYELV AZ EVANGÉLIUMHIRDETÉS LÁTHATÓ FORMÁJA

Az Újszövetség akadálymentesítésének feladata az Újszövetség teológiai (krisztológiai) információinak megjelenítése minden ember számára hozzáférhető módon. Ebből következően a siketek és nagyothallók különleges igényeit figyelembe véve, a teendő az Újszövetség teológiai információinak maradéktalan megjelenítése látható formában. A feladat megvalósításának eszköze a siketek által anyanyelvként¹² ismert és/vagy a mindennapi érintkezésben egymás között természetesen használt jelnyelv.¹³ Elengedhetetlenül fontos ugyanakkor, hogy az adott irodalmi újszövetségi szövegegységben közvetített teológiai információ és ugyanannak a szakasznak a jelnyelvi megfelelője között teológiai szempontból nem lehet különbség.¹⁴ Más szóval a jelnyelvi szövegfordítás során, ha eltérő módon és eszközökkel is, de maradéktalanul ugyanazt a kerygmátikus üzenetet kell megfogalmazni és visszaadni, amelyet a bevett kánoni szöveg tartalmaz. Az újszövetségi szövegek jelnyelvre történő átültetésének nehézsége az irodalmi szöveg és az annak megfelelő mondanivalót szemléltető jelnyelvi megoldások egymástól természetükből adódóan eltérő, a feladatra sok esetben alkalmatlannak bizonyuló vagy ahhoz jobbra hiányos eszköztárában rejlik. A meglévő és a korábbiakban bevált módsze-

¹² „»A reformáció egyik alapgondolata, hogy mindenkihez saját anyanyelvén jusson el a Biblia üzenete. A magyar jelnyelv elismert nyelv Magyarországon, a siketek anyanyelve« – ezért tartja fontosnak az akadálymentesített Biblia elkészítését Bokros Andrea jelnyelvi tolmács, a Magyarországi Baptista Egyház Speciális Missziójának vezetője.” Telepóczki 2015. (Megtekintés: 2023.12.28.)

¹³ „Siketek esetében a teljes nyelvi inklúzió a jelnyelv gyakorlásával, jelnyelvi tolmács bevonásával történhet. *Ki tudja, hányféle nyelv van ezen a világon, és egyik sem értelmetlen. Ha tebát nem ismerem a nyelvet, a beszélőnek idegen maradok, és a beszélő is idegen lesz nekem.*” (1Kor 14,10–11). KOCH 2015, Lelkipásztor, 406. Jelnyelvi közvetítés nélkül az evangélium idegen maradhat a siketek számára. A Szentírás üzenetének kommunikációjában mindenképpen meg kell oldani az infokommunikációs akadálymentesítés kivitelezését annak érdekében, hogy a siketek és a hallók között fennálló konstans kommunikációs zavar és a jelnyelvi kompetencia hiánya ne lehetetlenítse el az evangélium hirdetését és annak a siketek számára is érthető, akár teológiai élményt is eredményező „meghallását”. „A hit kommunikációból van. De tegyük hozzá: kétdimenziós, vertikális és horizontális kommunikációból fakad, melyhez kevés a mi képzettségünk, szókincsünk és lelkesedésünk. Felülről jövő, tökéletes ajándékra, mennyei »tolmácsra«, a kommunikáció, a közösség Lelkére van szükségünk.” GÁNC 1998, 326. Az infokommunikációs akadálymentesítés eredményessége végső soron a legavatottabb „tolmács”, vagyis a Szentlélek tevékenységén múlik; a kompetens biblikus és igehirdetői szakértelem azonban feltétlenül segítheti a Szentlélek áldást ígérő munkáját.

¹⁴ „A magyar jelnyelvi bibliafordítás az írott újszövetségi szöveg jelnyelven való közlése; a szakmai kihívást a két szövegváltozat közötti különbség, illetve e különbségek ismeretében a két szövegváltozat összehangolása adja. Az írott újszövetségi szövegben közvetített teológiai információ és a jelnyelven közölt újszövetségi teológiai információ között ugyanis – minden szokatlan és rendhagyó nyelvi-technikai megoldás ellenére – nem maradhat tartalmi eltérés vagy hiányosság.” Bokros Bácskai 2023. (Megtekintés: 2023.12.28.)

rek és eredmények folyamatos figyelembevétele és alkalmazása mellett a munka szakaszról-szakaszra új ötleteket kíván és állandó jelnyelvi kreativitásra készíti a fordítókat. Számolva egyrészt a Biblia írott és jelnyelvi szövegének különbözőségével, másrészt szem előtt tartva azt a missziói célt, hogy a Szentírásban kijelentett információ minden emberhez közvetlenül eljusson, a Revideált új fordítású Biblia (RÚF 2014) megjelenése¹⁵ után sor került – az MBTA mindmáig működő szöveggondozói projektjeként – a RÚF 2014 újszövetségi szövegegységeinek jelnyelvre történő átültetésére is.

AZ MBTA JELNYELVI BIBLIAFORDÍTÁSA

A jelenleg az Újszövetséget, közelebbről eddig annak ún. történeti könyveit, vagyis a négy kanonikus evangéliumot és Az apostolok cselekedeteinek egyes szakaszait érintő magyar jelnyelvi bibliafordítás az MBTA-nak idestova egy évtizedre visszatekintő munkaprogramja.¹⁶ A projekten belül a tevékenység viszonylag szűk körű, annak bázisa azonban meglehetősen széles: a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa (MEÖT) tagegyházainak siket lelki munkásai és biblikus teológusai, hallássérültek és halló szakemberek működnek együtt mind a programmal kapcsolatos rövidebb távú egyeztetésekben, mind pedig a hosszabb távú feladatok megoldásában. A jelnyelvi bibliafordítás folyamatában egymás kölcsönös elfogadásának és értékelésének mintája az az újszövetségi közösségmodell, amelynek tagjai önmagukat Krisztus testének tagjaiként határozzák meg. A munkaközösséghez közvetlenül tartozók, de tágabban, a fordítási folyamatba bekapcsolódó vagy ahhoz a maga eszközeivel és segítségével hozzájáruló minden vállalkozó szellemű munkatárs – meglévő képességeitől függetlenül – egyformán fon-

¹⁵ „Az új fordítású Biblia 1975-ben jelent meg, és vált általánosan használt bibliafordítássá a magyarországi protestáns és ortodox egyházak életében. A Károli-revizióként kezdődő, de időközben új, önálló bibliafordítássá érő munka annak idején azzal a céllal született, hogy érthető, aktuális magyar nyelven tolmácsolja Isten igéjét. Első revíziója 1990-ben látott napvilágot. Az akkori változtatásokat rendszerezett formában dokumentálta »Az újfordítású Biblia (1975) revíziójának eredményei (1990)« (Kálvin Kiadó, 1995) című kiadványunk. Az új fordítású Biblia 2014-es revíziójának (RÚF 2014) munkálatai az olvasói észrevételek gyűjtésével kezdődtek 2006-ban, három évvel később, 2009-ben pedig megindulhatott az érdemi revíziós munka, amely 2014 húsvétján, a RÚF 2014 megjelenésével ért véget.” Pecsuk 2014, 2.

¹⁶ „Az első jelnyelvi bibliafordítások a '80-as és '90-es években jelentek meg az Amerikai Egyesült Államokban, Ausztráliában és Nagy-Britanniában, ugyanis ezekben az országokban ismerték el először önálló anyanyelvként a jelnyelvet«. Márk evangéliuma után a másik három evangélium Jézus-történeteinek lefordítása és publikálása következett, ezeknek a több fázisú ellenőrzése zajlik jelenleg. Közben elkezdődött az Apostolok cselekedeteiről írt könyv szövegének a fordítása is. »Ez az Újszövetség csaknem kétharmadát teszi majd ki, amivel igazán előkelő helyen állunk a világban, mert eddig csak amerikai jelnyelven készült el az egész Újtestamentum. Az ausztráloknak csupán négy-öt könyv hiányzik a teljes Bibliához, de ők már több mint huszonhét éve dolgoznak rajta«. Szoták 2018. (Megtekintés: 2024.01.07.)

tosnak számít.¹⁷ Az MBTA jelnyelvi bibliafordítási projektjének egyik különlegessége, hogy annak környezetét egy élő, aktív siket gyülekezet adja: a jelnyelvre átültetett újszövetségi szövegeket azonnal kipróbálhatják, „tesztelhetik” a hívek a bibliaórákon és az istentiszteleteken. Az értékelés és a visszacsatolás azonnali gyakorlati lehetősége mind a fordítók, mind a befogadók előtt instant módon mutat rá arra, hogy az Újszövetség magyar jelnyelvi fordítása nemcsak szakmai, hanem egyúttal missziói feladat is. Mivel a siket személyek anyanyelve a jelnyelv, nem pedig az írott szöveg, a jelnyelvi fordítás segítségével úgy lesz érthető számukra a Bibliában megjelenő teológiai információ, hogy arról közvetlenül anyanyelvükön, vagyis jelnyelven értesülhetnek. A hit ugyanis hallásból van, „*a hallás pedig Krisztus beszéde által.*” (Róm 10,17)¹⁸

VIZUÁLIS KOMMUNIKÁCIÓ, NONVERBÁLIS KÖZLÉS

Egyesek véleménye szerint¹⁹ „az ige literális értelmezése kizárja a siketek vizuális kommunikáció általi hitre jutását.”²⁰ A tartósan fennálló kommunikációs zavar (hallási fogyatékek) miatt ellehetetlenülhet az Istennel való párbeszéd. A 19. században a literális

¹⁷ „*Ahogy a test egy, bár sok tagja van, de a test valamennyi tagja, noha sokan vannak, mégis egy test, ugyanúgy a Krisztus is. Nem mondhatja a szem a keznek: „Nincs rád szükségem”, vagy a fej a lábaknak: „Nincs rátok szükségem!” Ellenkezőleg: a test gyengébbnek látszó tagjai nagyon is szükségesek, és amelyeket a test kevésbé nemes tagjainak tartunk, azokat nagyobb tisztességgel vesszük körül, és amelyek ékesség nélküliek, azok nagyobb megbecsülésben részesülnek. Isten szerkesztette így a testet egybe: az alacsonyabb rendűnek nagyobb tisztességet adva, hogy ne legyen meg hasonlóság a testben, hanem kölcsönösen gondoskodjanak egymásról a tagok. És így ha szenved az egyik tag, vele együtt szenved valamennyi, ha dicsőségben részesül az egyik tag, vele együtt örül valamennyi. Ti pedig Krisztus teste vagytok, és egyenként annak tagjai.*” (1Kor 12,12–27)

¹⁸ „A Magyar Bibliatársulat felvállalt feladata, hogy mindenkire eljusson a Biblia azon a nyelven, amelyet megért, abban a formátumban, amelyet használni tud, és olyan áron, amelyet mindenki megengedhet magának. Ebből a lehetőségből eddig a született siketek ki voltak rekesztve, hiszen számukra az olvasott szöveg sokszor csak nehézségekkel érthető. Valódi anyanyelvük a jelbeszéd. A siketek között sokaknak gondot jelent az írott szöveg értelmezése, számukra a legteljesebb megértést anyanyelvük, a jelnyelv biztosítja. Az írott szövegek olyan hangokat rögzítenek, melyeket a hallássérültek többsége nem hallott, és szövegkörnyezetben sem tudja ezeket használni. Azt mondhatjuk, hogy ez nem az ő anyanyelvük, tehát egy második nyelvet kellene használniuk ahhoz, hogy megérthessék az üzenetet. 2009. november 9-én a Magyar Országgyűlés egyhangúlag elfogadta a magyar jelnyelvről és a magyar jelnyelv védelméről szóló törvényt. A törvényben kimondják, hogy a siketek közössége nyelvi kisebbség. A törvény a magyar jelnyelv elismerésével megteremti annak a szemléletváltásnak az alapjait, amelynek eredményeként a hallássérültek közösségéről a jövőben nemcsak fogyatékos személyekként, hanem egy nyelvi kisebbség tagjaiként gondolkozhatunk.” Telepóczki 2015. (Megtekintés: 2023.12.28.)

„A siketek a legnagyobb nyelvi kisebbség minden országban, Magyarországon például 30–40 ezer embernek lehet elsődleges kommunikációs formája az anyanyelvi jelnyelv. »Amióta elismertük nyelvi kisebbségnek őket, azóta adóssága a bibliafordításoknak, hogy készüljön a számukra egy médiumfordítás. A jelnyelv jelelt képi világ, ebbe átültetni a Bibliát óriási kihívásokat hordoz, de ha komolyan vesszük azt, hogy a Biblia mindenkié, akkor kötelességünk jelnyelvi Bibliát is készítenünk siket embertársaink számára.«” Barna 2020. (Megtekintés: 2024.01.07.)

¹⁹ Koch 2015, Lelkipásztor, 405. Tanulmányában a szerző e helyütt Hannah Lewis siket anglikán lelkész nő véleményére utal.

²⁰ KOCH 2015, Lelkipásztor, uo.

igéértelmezés mintegy törvényesítette az oralista oktatási stílust, amely szerint a hangzó nyelv és/vagy a szájról olvasás elsajátítása kulcsfontosságú a társadalmi integrációhoz és az Istennel való kommunikációhoz, nemkülönben az igei mondanivaló továbbadásához és a lelki-spirituális fejlődéshez. Ebben az időben a jelnyelvet még alacsonyabb rendű közlési formának tartották, amely alkalmatlan az elvont (bibliai, teológiai, krisztológiai) fogalmak kifejezésére. Ma a jelnyelvi bibliafordítás egyik küldetése az, hogy a siketek felé a nyelvi-kulturális megközelítés útján közvetítsük az evangéliumot. Evangéliumi értelemben a hallás képessége nem pusztán biológiai adottság. A „hallás” mint a hit lehetséges forrása, más szóval Isten igéjének megértése nem kizárólag akusztikai élmény. Emberi oldalról az ige hallgatása és befogadása nem a mi képességeink kifinomultságán, hanem egyedül Krisztus „beszédén” (igéjén) múlik.²¹ Ahhoz, hogy az ember „meghallja” Krisztus beszédét, nem kell nélkülöznie a jelnyelvet és nem kell erején felül küszködnie a hangzó nyelv elsajátításával, vagyis a kommunikációs szakadék áthidalására képtelen embernek az evangélium érdekében nem szükséges mindenáron az ép testi-fizikai állapotnak megfelelni. A bibliaértelmezésben a *sensus literalis* mai képviselői, valamint a hagyományos oktatási stílus kortárs őrzői sem tagadhatják, hogy a jelnyelv segítségével közvetített és az úgy meghallott igei üzenet is hitre ébreszthet.²²

NONVERBÁLIS ELEMELK JÉZUS KOMMUNIKÁCIÓJÁBAN

Mk 7,32–37²³ kitűnő példája annak, hogy Jézus kommunikációja távolról sem állt kizárólag verbális alapon. A hátrányt szenvedők, a betegek, az érzékszervi sérüléssel élők vagy a másként kommunikációs zavarral küzdők esetében Jézus természetesen gyakorolta a nonverbális közlést, és méltányolta a szokványostól, az általánostól eltérő kommunikációs képességet. A kiemelt evangéliumi szakasz Jézus szolgálatának több nemszöbeli eleméről tanúskodik. Ilyenek a helyváltoztatás, a mozgás, a mozdulatok: Jézus félrevonta a siketet a sokaságtól és ujját a siket fülébe dugta. Ez utóbbi mozdulat az ún.

²¹ Gáncs Péter Boross Géza meghatározására hivatkozik: „Szokatlan, de találó Boross Géza református professzor definíciója, mely szerint »Jézus Krisztus egész lénye kommunikáció. Jézus Krisztus mint testté lett Ige egyszerre kommunikátor és üzenet. Ő az üzenet.«” Gáncs 1998, 322.

²² A teljes fejezethez lásd Koch 2015, Lelkipásztor, uo.
„A siketek nemcsak önálló nyelvi kisebbség, hanem történelmük, kultúrájuk és szilárd identitásuk van. A többségi társadalommal szemben ők nem betegségként tekintenek siketségükre, hanem olyan állapotként, amivel teljes életet élhetnek. »A siket emberek jelekbe öntik az érzéseiket, saját szokásukkal és tudásukkal tesznek bizonyosságot hitükről. A jelnyelvi Biblia az önálló hitéletükben segíti őket és lehetőséget ad a lelki és tudásbeli gazdagodásukra.«” Szóták 2018. (Megtekintés: 2024.01.07.)

²³ „Egy siketnémát vittek hozzá, és kérték, hogy tegye rá a kezét. Jézus félrevonta őt a sokaságtól, ujját a siket fülébe dugta, majd ujjaára köpve megérintette a nyelvét; azután az égre tekintve fohászzkodott, és így szólt hozzá: *Effata*, azaz: *Nyílj meg! És megnyílt a füle, nyelvének bilincse is azonnal megoldódott, úgy-hogy rendesen tudott beszélni. Jézus megparancsolta nekik, hogy ezt senkinek se mondják el; de minél inkább tiltotta, annál inkább híresztelték, és szerfölött álmélkodtak, és ezt mondták: Milyen jó mindaz, amit tesz! Képes azt is megtenni, hogy a siketek halljanak, és a némák beszéljenek!*” (Mk 7,32–37)

taktilis kommunikáció, egyszerűbben az érintés szerepére is rámutat, amely további hangsúlyt kap a gyógyítás során, amennyiben Jézus a saját ujjára köpve megérintette a siketnéma nyelvét. Ezt követően Jézus az égre tekintve fohászokodott, amely mozdulatban a pillantás, a tekintet szerepének fontossága is megjelenik. Egyértelmű, hogy Jézus a siketnémától nem várhatott, de nem is várt verbális visszacsatolást. Ezzel szemben a siket számára az egyedül lehetséges módon, a nonverbális kommunikáció eszközeivel került közel hozzá, hogy segíteni tudjon rajta.²⁴

A MAGYAR JELNYELVI ÚJSZÖVETSÉG-FORDÍTÁS MUNKAFÁZISAI

A magyar jelnyelvi újszövetség-fordítás a RÚF 2014 szövegének alapján történik. Jelen tanulmány elkészítésének idején kerül sor a már hosszabb ideje tartó munkafolyamat ún. alapidokumentumának a rögzítésére, amely összegezi a kezdetekkor alapul vett, majd a munka során kialakult további szabályokat és referenciákat. Az alapiratban foglaltak jótékonyan megszilárdíthatják a fordítási munka eddig rugalmasan bevált kereteit, és várhatóan útját szabhatják a munkafolyamat jövőbeli menetének és a vállalt feladatok teljesítésének.

Az írott újszövetségi szövegrészek alapján – egy-egy összefüggő evangéliumi fejezet vagy abban egy rövidebb szövegegység, történet – ún. súgó-szöveg készül a jelnyelvi tolmácsok számára. Ezután következik a még nyers súgó-szöveg írásmagyarázati és teológiai ellenőrzése, az írott újszövetségi szöveg és az annak alapján készített súgó-szöveg összehangolása és pontosítása az írott szöveg teológiai tartalmának megőrzése érdekében. A súgó-szöveget a jelnyelvi tolmácsok munkájuk során szövegsegédletként alkalmazzák. A szöveg jelnyelvre ültetése közben ezt a szöveget látják egy képernyőn; tartalmi értelemben ezért a súgó-szövegnek feltétlenül meg kell egyeznie az irodalmi szöveggel. Az MBTA szöveggondozó bizottsága által erre a munkára kiküldött szakembernek az a feladata, hogy a megfelelő referenciák igénybe vételével az adott bibliai szöveget egybevesse az annak alapján készített súgó-szöveggel, és abból az esetleges eltéréseket, pontatlanságokat kiszűrje, hiányosságok esetén pedig pótlást, javítást kérjen. Gondosan ügyelni kell arra, hogy a két szövegváltozat között ne legyen tartalmi eltérés vagy egyéb lényegi diszkrépancia, mert ebben az esetben úgyszólván akadálytalanul kerül a félrefordítás a végső jelnyelvi szövegbe. Ezt az összehasonlító munkát jelentősen megnehezíti és bonyolítja a két nyelv – az írott, beszélt, irodalmi nyelv és a jelnyelv – közötti eredendő különbség. Tekintetbe kell venni ugyanis, hogy a két nyelv természete közötti különbség számos olyan apróbb-nagyobb, szükséges és elkerülhetetlen változtatást kíván a jelnyelvi fordításban, amelyek nélkül a munka elakadna, majd teljességgel ellehetetlenülne. A teológiai revizornak igen szűk mezsgyén kell egyensúlyoznia: egyrészt ma-

²⁴ Koch 2015, Lelkipásztor, 405.

radéktalanul meg kell óvnia minden lényeges újszövetségi információt a pontatlanságtól, másrészt azonban méltányolnia kell a jelnyelv sajátosságait és ismernie kell annak korlátait. A sűgő-szűveg mintegy hidat alkot a literális, jelnyelvi szempontból helyenként egészen absztrakt, illetve a gyakorlatias, képi-mimikus megjelenésű és elvontságot nélkülűzű jelelés között. A legkomolyabb fordítási nehűzsűgek abból származnak, amikor mind a referenciaként használt újszűvetsűgi szűvegváltozatokat, mind a magyar alapszűveget, mind pedig a jelnyelv kínálta lehetűsűgeket csak hosszadalmas kísérletezűs és kűszkűdűs után lehet úgy megfeleltetni egymásnak, hogy abból elfogadhatű sűgű-szűveg, majd pedig vűgleges jelnyelvi megoldás szűlessen.²⁵

A magyar sűgű-szűveg megfelelűen revideált elkűszűtűse után kűvetkezik annak angol nyelvre fordítűsa és az így létrejűtt szűveg megkűldűse a MBTA partnerszűvete, a Nemzetkűzi Bibliatűrsulat (United Bible Societies, UBS) erre a munkűra kijelűlt szakűrtűi száműra. Az UBS szakűrtűitűl erűkezű írásbeli vűeleműny és erűtelés alapján kerűl sor esetenként a korábbi sűgű-szűveg felűlvizsgűlatűra, majd vűglegesítűse. A munkafolyamat befejezű szakaszűban a többszűrűsen ellenűrűzűtt és jűvűahagyott sűgű-szűveg jelnyelvi, képi részűt rűgzűtik digitális forműban az avatott, teolűgiai diploműval rendelkező sűket munkatűrsak.²⁶

A FORDÍTÓ MűHELYEBEN

Gyakorlati példűk segítségével a magyar jelnyelvi bibliafordítűs munkafolyamatűnak fűzűsai a kűvetkezőképpen vűzolhatűk:

Az első lépűs a fordítűndű szakasz kivűlasztűsa a RűF 2014 szűvegűből; jelen esetben ez a szűvegrűsz Mt 6,19–21. Az irodalmi szűvegvűltozat alapján elkűszűl a teolűgiailag ellenűrűzűtt sűgű-szűveg. A kivűlasztott mintűban a vastag betűvel szűdett rűszek segűtsű-

²⁵ A munka legfűbb nehűzsűge, hogy a jelnyelvi fordítűs kűt eltűrű kommunikűciűs csatorna összeillesztűse: az írott szűvegvűl lűtvűny lesz, a betűket vűzualis nyelvre űltetik át.

²⁶ „Az első feladat a bibliai tűrtűnetek alapos tanulmányozűsa, amelyekbűl leirat kűszűl. Ez tartalmazza az alapszűveget és azokat az instrukciűkat, amiket kűvetve a jeltolmács kűzvetűti a cselekműny hűttűrinformaciűit is. Ezutűn a Bibliatűrsulat Szűveggondozű Bizottsűgűnak tagja ellenűrűi, hogy az írott szűveg jelnyelvi transzformaciűja tartalmazza-e az eredeti szűveg lűnyegűt és fontos elemeit. A belsű ellenűrűs után kűszűl el maga a videofelvűtel. Azt egy kűlsűs jeltolmács segűtsűgűvel angol szűvegre fordítűjk, hogy a Bibliatűrsulatok Vilűgszűvetsűgűnek teolűgűs munkatűrsa műg egyszer megvizsgűlja, és szűksűges esetén javaslatot tegyen annak kűgűszűtűsűre. »Ez a soklűpcsűs ellenűrűs azűrt szűksűges, hogy minimalizűljűk a hibűkat, és a jelnyelvi fordítűs a legteljesebb műdon adhassa vissza az eredeti bibliai tűrtűneteket. A jelnyelv olyan kommunikűciűs eszkűz, amely a hagyoműnyos írott nyelvekkel összehasonlűtva nem tudja ugyanűgy kűzvetűteni a bonyolultabb teolűgiai és filozűfiati fogalmakat vagy éppen egy-egy tűrtűnet járűlűkos elemeit, amelyeket nehűz a tűrben és vűzualisan megjelűnűteni«. A megűrtűst a felvűtelek képi segűdeszkűzei kűnnyűtik meg: a kattintűsra lenyűlű tűrkűpek, űtvonalak és teolűgiai szűcikkek, jegyzetek. »Nem akkor pontos egy bibliafordítűs, ha minden szű szerepel benne, ami az eredeti szűvegvűben, hanem akkor, ha az olvasű vagy nűzű fejűben összeűll a bibliai szűveg teljes jelentűse«. A kűszűlű videűkat is hasznűljűk műr a sűket kűzűssűgeek, akiknek a visszűjelzűsei szintűn beűpűlnek a munkűlatokba.» Szotűk 2018. (Megtekintűs: 2024.01.07.)

gével nyomon követhető az alapszöveg egy jelnyelvi szempontból nehéz, csaknem lefordíthatatlan mondatának, illetve fogalmi egységének az útja az irodalmi formától a nyers sűgő-szövegen, majd a külföldi szaklektor véleményén át a magyar munkacsoport válaszáig és a sűgő-szöveg végleges rögzítéséig.

Mt 6,19–21

Alapszöveg

„Ne gyűjtsetek magatoknak kincseket a földön, ahol a moly és a rozsdá megemészti, és ahol a tolvajok betörnek, és ellopják, hanem gyűjtsetek magatoknak kincseket a mennyben, ahol sem a moly, sem a rozsdá nem emészti meg, és ahol a tolvajok sem törnek be, és nem lopják el. Mert ahol a te kincsed van, ott lesz a te szíved is.”

Sűgő-szöveg

Föld ○ kincs ti ↔ ne – gyűjt! Itt föld ○ **tönkre megy**, minden elpusztul, tolvaj II betört, ellop. ... Mennyei kincs ti ↔ gyűjt! ott nem–pusztul, tolvaj II nem – betör, nem – ellop. Na...ha te föld – kincs ragaszkod...tied szív oda ↘ ragaszkod. Te mennyei kincs ragaszkod, tied szív oda ↗ ragaszkod.

A sűgő-szöveg angol nyelvű változatának nemzetközi ellenőrzése után megérkezik a UBS szakértőjének beleegyező visszajelzése, esetenként módosítási javaslata. Utóbbi magyar jelnyelvi megvalósíthatóságának mérlegelését, majd az érvek és az ellenérvek²⁷ elektronikus levélváltás útján történő kölcsönös egyeztetését követően kialakul a végleges sűgő-szöveg, és felvételre kerül az adott újszövetségi szakasz jelnyelvi változata.

A UBS jelnyelvi szaklektorának a sűgő-szöveggel kapcsolatos észrevétele és véleménye, rövid korrekciós útmutatással:

A magyar fordítói munkacsoport válasza a sűgő-szöveggel kapcsolatos UBS szaklektori javaslatra és a sűgő-szöveg véglegesítése:

²⁷ Az egyeztetés többnyire a siketek számára elvont irodalmi nyelvi megoldásokat érinti: az absztrakt vagy a jelképes fogalmak, a különböző idősíkok, a feltételes és a hosszabb, összetett, kötőszókkal egymáshoz kapcsolt mondatok, a függő beszéd és az ezekhez hasonlóak. Esetenként szintén vizuális úton, a digitális technika felhasználásával, egy legördülő menü segítségével kerülhet a vonatkozó magyarázat és értelmezés olvasható formában a jelnyelvi „szöveget” követő íghallgató elé.

²⁸ Értsd Sign Language, vagyis jelnyelv (B.K.).

²⁹ A hazai munkacsoport tagja által magyarról angolra fordított és a szaklektornak áttekintésre megküldött sűgő-szöveget a jelen gyűjtemény nem tartalmazza, arra a szaklektor angol nyelvű összefoglalója és a javaslatai alapján lehet következtetni. Az esetek többségében a magyarról angolra átvitt sűgő szöveg ismeretére belföldön nincs szükség, az a megfelelő munkafázis köztes „nyersanyaga”. Szerepe viszonylag ritkán kerül előtérbe; jellemzően akkor, ha a külföldi szaklektor az abban olvasottak alapján a neki megküldött angol nyelvű sűgő-szöveg eredetijére, vagyis az általa angolul megismert magyar sűgő-szöveg egy-egy megoldására vonatkozó megjegyzéssel, kifogással vagy kritikával él.

Matthew 6,19–21

Earth here treasure you no save
 this earth here ruin everything destroy
 Do not store up treasures for yourselves
 on earth, **where moth and corrosion**
 destroy them, and where thieves break in
 and steal. (Maybe it can be difficult to
 translate in SL²⁸ **where moth and cor-**
rosion destroy but I have seen that it can
 be specified in SL)*

thief he break steal Heaven treasure you
 save there no destroy thief he no break no
steal So if you earth here treasure stick to
 your heart there stick to You heaven
 treasure stick to you heart there stick to

Az igazi kincs (Mt 6,19–21)

Föld ○ kincs ti ↔ ne – gyűjt! Itt föld ○
tönkremegy *, minden elpusztul, tolvaj II
 betör, ellop. ... Mennyei kincs ti ↔ gyűjt!
 ott nem-pusztul, tolvaj II nem – betör,
 nem – ellop. Na...ha te föld – kincs
 ragaszkod...tied szív oda ↘ ragaszkod. Te
 mennyei kincs ragaszkod, tied szív oda ↗
 ragaszkod.

A vastag betűs kiemelés azt mutatja, hogy a sűgő-szöveg egy jelnyelvi megoldásával a külföldi szaklektor nem ért egyet. A magyar szöveg angol fordításában²⁹ felfigyel arra, hogy „*a moly és a rozsdá megemészti*” szókapcsolat helyett a magyar sűgő-szövegben csak az előbbi szókapcsolatot tömörítő „*tönkremegy*” állítmány szerepel. A szaklektor azt javasolja, hogy a sűgő-anyagból ne maradjon ki az eredeti mondat. Zárójeles megjegyzésében elismeri, hogy az originális szókapcsolat megformálása jelnyelven körülményes lehet, noha ő már találkozott azzal. Érthető, hogy a lektor el akarja kerülni az irodalmi szöveg és a jelnyelvi „szöveg” között az információvesztést, és ezért a formális fordítás mellett érvel. Indoklása azonban ütközteti egymással az adott szókapcsolatban literálisan megjelenő, illetőleg a tartalma szerint abban foglalt mondanivalót. A magyar válasz szerint a sűgő-szöveg nem tartalmaz információvesztést, hanem sikeresen feloldja a jelnyelvi fordítási képtelenséget, és a sűgő-szöveg lényegre törő dinamikájával a tartalmi információt szeretné maradéktalanul, ámde tömören és világosan visszaadni, élve a jelnyelvi forma által nyújtott lehetőségekkel és eszközökkel. Vagyis ebben az esetben a magyar fordítói munkacsoport a korábbi sűgőszöveg-változat megtartása mellett döntött. Megfogadta ugyanakkor a körültekintő szakmai tanácsot, és annak érdekében, hogy semmiképpen ne történjen (literális) információvesztés, legördülő menüben, olvasható módon megjelenítette az irodalmi szöveget, a lektornak pedig az alábbi indoklást küldte:

* The original word-by-word phrase „*where moth and corrosion destroy it*” will be saved and presented in the drop-down

* A magyar jelnyelv megoldási lehetőségeitől idegen „*a moly és a rozsdá megemészti*” szókapcsolat. Ahhoz erőltetett módon

menu; there's no way and more importantly there's no use to sign it in Hungarian since there isn't a right and appropriate equivalent for it in the Hungarian SL. It won't be missing though from the translation if it appears and is explained in the drop-down menu.

értelmetlen és felesleges ragaszkodni a magyar fordításban, annál is inkább, mert egyes, alacsonyabb nyelvi kompetenciájú siketek a számukra talán bonyolult, áttételes fogalmazást nem feltétlenül képesek jelnyelven követni. A kifejezést azonban betű szerint, olvasható formában, legördülő menüben megtartjuk és feltüntetjük, így az a fordításból nem fog hiányozni, és ezzel az információvesztés esetleges veszélye is elhárul.

A HAZAI JELNYELVI BIBLIAFORDÍTÁS NÉHÁNY MEGHATÁROZÓ TANULSÁGA

Mt 6,19–21 fordítási mintája valamennyire szemléltette azt, hogy az eredeti irodalmi szövegfordulatok nem minden esetben jeleníthetők meg jelnyelven, ugyanakkor azok tartalmi értelme a jelnyelv eszközeivel is megláttatható és közölhető. Az irodalmi nyelvvel szemben a jelnyelv kifejezett előnyeként értékelhető, hogy a sajátos, tágran értelmezhető és további képzettársítást igénylő nyelvi variációk helyett jelnyelven – kis túlzással – kötelező röviden, sallangmentesen, lényegre törően és a nem kívánt asszociációkat elkerülve fogalmazni. A Szentírás esetén hermeneutikai szempontból a gondolati kerülőutak és zsákutcák, valamint a szerző szándékát és célját fel nem ismerő értelmezés éppoly veszélyes lehet, mint a hiányzó vagy a hamis információk, a megcsonkított vagy a túlbővített szöveg. Fordítói tapasztalat, hogy az irodalmi magyarnál olykor jóval nyersebb és határozottabb újszövetségi görög textusok tartalmát, a szavak és a mondatok jelentéstöbbletét a jelnyelv szemléletesebben, frappánsabban adja vissza. A formai kivitelezés ugyan meglepően más, de annak ellenére mégis teljes tartalmi egyezést sikerül kialakítani az eredeti szöveggel. Mi több, a jelnyelv egyszer-egyszer olyan találó fordítási megoldással örvendeztet meg, amelyre az írott szövegváltozat alapján csak közvetett módon lehet rátalálni, és amelynek magyarázata rendszerint bővebb indoklást kíván. A jelnyelv egyidejűleg, szimultán módon képes azt megmutatni és közölni, ami leírva nem azonnal és nem vitán felül egyértelmű. Egyebek mellett ilyenek a görög nyelvi (mondattani) nézőpontból – de az újszövetség teológiai tartalmát tekintve is – elhanyagolhatatlanul fontos helyzet-meghatározás, valamilyen térbeli különbség kifejezésre juttatása, és az irányok, pontosabban a közeledő és a távolodó irány érzékeltetése. Ilyenek lehetnek még bizonyos irányhatározók és némelyik tulajdonság ábrázolása is. Nem könnyű ugyanakkor az irányhoz kötött tulajdonságok, az általános, az abszolút és a relatív helyzetek, a különböző viszonyszók (kötszók, névelők, névutók, segédigék, módosítószók és igekötők) és mondatszók (indulatszók és hangutánzó mondatszók, vagyis valamilyen valós hangjelenséget felidéző nyelvi kifejezések), valamint

a (ragozott) határozószók szemléltetése. A jelnyelvi fordítási nehézségek sorába tartozik a névragozás eseteinek és a névszók fokozásának a demonstrálása, a fokjelek reprodukálása, továbbá az igeidők és az igeelvek megjelenítése. A hely-, az idő- és az állapot-határozók is fejtörést okozhatnak a fordítónak, nemkülönben bizonyos névmások, így a vonatkozó (relatív) névmás, azonkívül a közeledő és a távolodó névmás szerepe és használata. Komplikálja a munkát, ha a határozók, a viszonyzószók, a névmások absztrakt fogalmakkal állnak együtt, ahol magát a fogalmat sem lehetséges egyetlen adott vagy akár újonnan létrehozott jelnyelvi kifejezéssel kiváltani.³⁰

Az elvi tanulságok gyakorlati példája, hogy az írott szövegben az irányok (fel-, le-, jobbra, balra, -ból, -ből, -tól, -től, -hoz, -hez, -höz) a maguk nemében egyértelműek, azokat nem szükséges külön jelezni. A jelnyelvi szövegben azonban nyilvánvaló és világos „iránymutatás” szükséges a térben (honnan, hova, merre, kitől, mitől, kihez, mihez), amelyet a kétségbevonhatatlanság határozott gesztusával lehet csak érzékeltetni. Ez a jelenség a jelnyelv ún. kényszerítő vagy „felülíró” hatása. Ennek, valamint az irányok egyidejű jelnyelvi kifejezésének bemutatására jó alapot ad Jn 8,21–28 szövege.

Jn 8,21 kk

NA 28³¹

RÚF 2014

Εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς· ἐγὼ **ὑπάγω** καὶ ζητήσετέ με, καὶ ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε· **ὅπου** ἐγὼ **ὑπάγω** ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν.

„Majd Jézus ismét szólt hozzájuk: **Én elmegyek**, és keresni fogtok engem, de meghaltok bűnökben: **ahova én megyek**, oda ti nem jöhettek.”

A görög ὑπάγω (elmegyek, távozom) ige értelme elsősorban horizontális, tehát nem vertikális vonalú mozgásra vonatkozik. Jézus szavában azonban egyidejűleg jelenik meg mindkét értelem: Jézus el fog távozni (elmegy) a tanítványaitól fizikai értelemben, egyúttal az Atyához (is) megy teológiai értelemben. A távozás irányát illetően mind a görög, mind a magyar szövegben a határozószó (ὅπου, ahova) ad némi eligazítást, ámde arra nem ad közvetlen választ, hogy valójában hova megy Jézus. Külön-külön gondolhatunk a mozgás földrajzi és esetleges egyéb, elvont értelemre (én elmegyek, ahová megyek, oda ti nem jöhettek). Jelnyelven a talányos kettősség egyetlen határozott kéz-

³⁰ „Amíg egy átlag indoeurópai nyelv legfeljebb egy tucat helyhatározó-, illetve viszonyzószóval fejezi ki a térbeli viszonyokat, addig a magyar ugyanerre a célra – a teljesség igénye nélkül – kb. 330 különböző szót alkalmaz. A ragozási elv miatt e szavak legtöbbje ugyan nem viszonyzó, hanem esetleg, de nem feltétlenül, névtű, de enélkül is már pusztán a szavak nagy száma miatt is nehéz a rendszerezésük. A másik nehezítő ok az, hogy az irányhármasság a ragozási elvvel párosulva a magyar esetében kivételesen terjedelmes helyhatározói szókincshez vezetett, amelynek helyes használatát pusztán szótárból, magyarázat és elegendő példa nélkül talán nem is lehet megtanulni.” Gaál 2009. (Megtekintés: 2024.01.07.)

³¹ Markley, NA 28. (Megtekintés 2024.01.09.)

mozdulattal feloldható és egyértelművé tehető (Jézus eltávozik, de „felfelé” távozik) egy olyan jel használatával, amely egyszerre ki tudja fejezni a „valahova menni” és az „Istenhez menni” irányát. A jelnyelv segítségével a köznapi kommunikáció révén egészen egyszerű módon „le tud szűkülni” a távolság a föld és az ég között...

Jn 8,21–29

Alapszöveg

Súgó-szöveg

„Majd Jézus ismét szólt hozzájuk: *Én* Jézus Templom udvar ott, emberek *www*,
elmegyek,
Jézus újból: *Én* elmegy ↗

A súgó-szövegben a ferdén felfelé irányuló nyíl jelzi az írott szöveg és a jelnyelv különbségét. Ez a jelnyelv ún. kényszerítő hatása: jelnyelven a meghatározott iránymutatás – merre, milyen irányban történik az elmenetel – egyértelművé teszi a mondanivalót.

és keresni fogtok engem, de meghaltok ti ↔ keres-keres (földi síkon) engem, de
bűnötökben: ahova én megyek, oda ti nem nektek bűn megmarad, meghal. Ahová én
jöhettek. elmegy ti ↔ oda ↗ nem.

János evangéliumának jellegzetes fogalmazása jelnyelven határozottabban érvényesül; az írott szövegben szereplő „megyek” állítmány irányát jelnyelven egyetlen gesztussal, a vízszintes és a függőleges sík összekötésével, ki lehet fejezni. A jelnyelvi megoldással az ige alapjelentése, a „lábon járás” is kiváltható.

Erre ezt mondták a zsidók: Csak nem Zsidók O beszél-beszél: ☞ akar maga meg-
akarja megölni magát, hogy azt mondja: ölni, azért mond, ahova ő megy (itt csak földi
Ahova én megyek, oda ti nem jöhettek? síkon elmegy irányának jelelése!), mi nem
lehet. Hm??

Itt megjelenik az egyenes és a függő beszéd különbsége: az írott szövegben az előbbi, a súgó-szövegben az utóbbi látható. Az előzőkkel szemben az irány itt horizontális és a jelnyelvi megoldás is arra utal. A jelnyelv gazdagsága, hogy két mozdulattal a teljes teológiai távolságot, föld és ég különbségét be tudja mutatni.

Ő így folytatta: Ti lenről valók vagytok, én pedig fentről való vagyok; ti e világból valók vagytok, én nem e világból való vagyok. Ezért mondtam nektek, hogy meghaltok bűneitekben: mert ha nem hiszitek, hogy én Jézus mond nekik: Ti föld ↓ kapcsolódik, én ↑ fönt kapcsolódik. Ti ez világ, kapcsolódik, én nem. Ezért én mond nektek bűn megmarad, ti meghal. Mert ha ti ↔ nem-hisz-elfogad engem, ti ↔ bűnben meghal.

vagyok, meghaltok bűneitekben. Megkérdezték tehát tőle: Ki vagy te? Jézus így válaszolt nekik: Az, akinek kezdettől fogva mondom magamat. Sok mindent kellene mondanom rólatok és ítélnem felőletek, de igaz az, aki elküldött engem, és én azt mondom a világban, amit tőle hallottam. Ők nem ismerték fel, hogy az Atyáról szólt nekik. Jézus tehát ezt mondta: Amikor felemelitek az Emberfiát, akkor tudjátok meg, hogy én vagyok, és önmagamtól nem teszek semmit, hanem azt mondom, amire az Atya tanított engem. És aki elküldött engem, velem van: nem hagyott egyedül, mert mindig azt teszem, ami neki kedves.”

www ○ kérdez: Ki te? (érdeklődés mimikája)

Jézus válasz: Már előbb mindig én mondom ki én. Nekem kellene 1–2–3 mond róla-róla – róla. Nekem kellene mond ítélet. De én mond nektek, Ő ↗ küld engem ide Ő ↗ igaz, amit Ő tőle ✓ hall, azt mondom ✓\.

Zsidók ○ nem-ért Jézus beszél Atya ↑ róla. Jézus mond: Amikor ti Emberfia (feemel) kereszt felemelését jelezni, ti ↔ megtud ÉN KI VAGYOK. Én saját akarat nem-csinál semmi, Atya ↗ tanít engem, én az elmond. Engem Ő ↗ küld ✓ ide, Ő mindig velem. Ami neki tetszik, én mindig az csinál, Ő nem-elhagy engem.

ZÁRSZÓ

Zárszóként és egyúttal a jelnyelvi bibliafordítás jövőjére nézve álljon itt egy idézet a fordítói munkaprojekt résztvevőivel készített interjúból: „Alapelvünk a jelnyelvi bibliafordítás során, hogy azt a siketek és hallók együtt, egymás érzékenységére figyelve készítsék, hiszen a sikeres beilleszkedés alapja a felek közötti kölcsönösség, egyenrangúság és összefogás, ami jó példa lehet gyülekezeteink előtt. A hittanórákon a gyerekek jelelve és olvasva tanulják a bibliai történeteket, amiket aztán szerepjátékban adnak elő. Nehézség azonban, hogy a gyermekek jelnyelvi szókinccse sokszor szegényes. »A jelnyelvi Biblia és szótára sokat segít a megértésben, a fiatalok a felvételekből számos olyan kérdésre választ kapnak, amik felett eddig elsiklottak, vagy máshogy oldották meg azokat. Ráadásul könnyebben fogadják el egy-egy kifejezés helyes jelét siket társaiktól, mint a hallóktól«. A fordítás az oktatóknak is egy új jelnyelvi mércét nyújt majd, például a hivatalosan elfogadott egyházi szókinccs használatában, hiszen a magyarországi jelnyelvi változatok egységesítésére törekszik.³² Közben pedig új jelnyelvi jelek is születnek, így

³² „Sok jelnyelv csak az utóbbi néhány száz év során alakult ki, de a siketek egyre több csoportja található nagy számban, különösen a városi területeken. Jelen pillanatban körülbelül 230-ról tudunk, de valószínűleg több mint 400 jelnyelv létezését, minden nemzeten belül átlagosan két jelnyelv használatát feltehetjük. Csak Magyarországon több úgynevezett »nyelvjárása« van. A siketek, ha találkoznak, először általában tisztázzák, honnan érkeztek, mert bizonyos dolgokat másképp jeleznek Budapesten, Vácott vagy Debrecenben. Ezek a vizuális, ikonikus kommunikációs formák régióként és országokként különböznek. Annak ellenére, hogy valóban több nyelvjárás van, a magyarországi siketek általában ismerik a többi nyelvjárás jeleit is, nem csak a sajátjukét.” Telepóczi 2015. (Megtekintés: 2023.12.28.)

a jelnyelvi Biblia lényegesen hozzájárul a magyar jelnyelv fejlődéséhez. A jelnyelvi Biblia legfőbb értékének mégis azt tarthatjuk, hogy átlép az emberek húzta határokon. »Isten-nél nincsenek választóvonalak, az igéje ugyanúgy szól a siketekhez, mint a hallókhoz. A Szentlélek ajándékát csak teljes szívből a saját nyelvi és kulturális közegünkben élhet-jük meg és fejezhetjük ki a legteljesebben. Ezért hiánypótló alkotás a jelnyelvi Bib-lia.«³³

IRODALOM

- Barna Bálint: *A bibliafordítás mint tanúságtétel*, <https://htk.kre.hu/index.php/963-a-bibliafor-ditas-mint-tanusagtetel.html> (2020.12.08. Megtekintés: 2024.01.07.)
- Berbeco, Steven (szerk.): *A Magyar Jelnyelv Szótára*. Siketek és Nagyothallók Országos Szövet-sége, Budapest, 2004.
- Blankmeyer Burke, Theresa – Kushalnagar, Poorna Mathur Gaurav – Napoli, Donna Jo – Rathmann, Christian – Vangilder, Kirk: *Language Needs of Deaf and Hard-of-Hearing In-fants and Children: Information for Spiritual Leaders and Communities*. Journal of Religion, Disability & Health 15:272–295, 2011. 272–295. old.
- Bluck, John: *Christian Communication Reconsidered*. WCC Publications, World Council of Churches, Geneva, 1989. 75 old.
- Boda Zsuzsa: *Névnapra virág mellé Bibliát – Változatok a Szentírás népszerűsítésére*, <https://www.evangelikus.hu/hireink/interju/nevnapra-virag-melle-bibliat>. (2021.10.24. Megtekintés: 2024.01.07.)
- Bokros Andrea: *Eredményesen alkalmazható módszerek a siketek hitoktatásában*. (tanulmány). <http://punkosd.ma.ptf.hu/cimlap6hallgatok-tanulmanyai/2011-4/bokrosandrea-eredmenyesen-alkalmazhato-modszerok-a-siketek-hitoktatasaban>.
- Bokros Andrea – Bácskai Károly: *A Jelnyelvi Bibliafordítás munkájának bemutatása a Nemzet-közi Bibliikus Konferencián*, <https://www.baptist.hu/a-jelnyelvi-bibliaforditas-munkajanak-bemutatasa-a-nemzetkozi-bibliikus-konferencian/>. (2023.09.29. Megtekintés: 2024.01.07.)
- Borbás Gabriella Dóra: *Elfogadó-befogadó vagy kirekesztő-elváró közösségi kommunikáció? A kom-munikáció jézusi modellje*. In: Geecsó Tamás – Sárdi Csilla (szerk.): *Az interkulturális kommu-nikáció elmélete és gyakorlata*. Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2013, 44–50.
- Broesterhuizen, Marcel: *Faith in Deaf culture*. In: Theological Studies June 2005 vol 66. no. 2. <https://lirias.kuleuven.be/bitstream/123456789/117556/1/faith+in+deaf+culture.pdf>
- Faull, Vivienne: *Inclusive language*. In: Dictionary of the Ecumenical Movement. World Coun-cil of Churches Publications, Geneva, 2002.
- Gaál Péter: *Tanulj magyarul!hu*, <https://sites.google.com/site/tanuljmagyarul20091113/home/gramatiko/postpozicioj>. (2009.11.13. Megtekintés: 2024.01.07.)
- Gáncs Péter: *A hit kommunikációból van*. Lelkipásztor, 1998/9. https://medit.lutheran.hu/files/lelkipasztor_1998_73evf_09szam.pdf. (Megtekintés: 2024.01.07.)

³³ Szoták 2018. (Megtekintés: 2024.01.07.)

- Hattayár Helga: *A magyarországi siketek nyelvhasználatának és nyelvhasználatának szociolingvisztikai vizsgálata*. Doktori értekezés, ELTE–BTK, Budapest, 2008. 369 old. http://doktori.btk.elte.hu/lingv/hattayar/diss_nem.pdf
- Hidasi Judit: *Interkulturális kommunikáció*. Scolar Kiadó, Budapest, 2004.
- Joób Máté: *A krízishelyzetbe került ember lelkigondozása*. Lelkipásztor, 2009/2.
- Kékesy Péter: *Hány nyelven olvasható ma a Biblia?* <https://www.magyarokurir.hu/hirek/hany-nyelven-olvashato-ma-biblia>. (2018.02.18. Megtekintés: 2024.01.07.)
- Koch Szilvia: *Az info-kommunikációs akadálymentesítés evangélikus teológiai megközelítése*. Tudományos dolgozat. Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Jelenyeli-interkulturális kommunikációs szakértő képzés, Pécs, 2015.
- Koch Szilvia: *Info-kommunikációs akadálymentesítés az egyházban*. Diplomamunka a gyakorlati teológia tárgyköréből, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest, 2015.
- Koch Szilvia: *Info-kommunikációs akadálymentesítés siketek számára az egyházban*. Lelkipásztor, 2015/11.
- Markley, Alex: *Alex Markley's PHPScripture v1.2.3, displaying a copy of Nestle–Aland 28th Edition* (NA 28). <https://nocr.net/hbm/greek/grkna28/>. (Megtekintés: 2024.01.09.)
- Mongyi Péter – Szabó Mária Helga: *A jelyely nyelvészeti megközelítései*. Fogyatékosok Esélye Közalapítvány, Budapest, 2005.
- Mucsi Zsófia (szerk.): *Alkalmazkodó szeretet*. Jakab Miklós vak-és siketmissziós lelkipásztor visszaemlékezései. Kálvin Kiadó, Budapest, 2012.
- Park, Min Seo: *Deaf Culture and Deaf Church*. New Theology Review, November 2009.
- Pecsuk Ottó: *Előszó*, in: *A Revidált új fordítású Biblia (RÚF 2014) revíziójának eredményei* (szerk. Göndöcz Miklós), Magyar Bibliatársulat, 2014.
- P. Farkas Zsuzsa – Pandula András: *Segédlet a komplex akadálymentesítés megvalósításához*. Fogyatékosok Esélye Közalapítvány, 2007.
- Rosivall László – Bertus Tímea: *Jelenyeli kommunikáció I*. Semmelweis Egyetem ÁOK, Kór-életteni Intézet jegyzete.
- Sacks, Oliver: *Hangokat látok. Utazás a siketek világába*. Fogyatékosok Esélye Közalapítvány.
- Sánta Anikó: *Kommunikációs zavar az ígéhirdető és az ígéhallgató között*. Lelkipásztor 1997/1.
- Sárosdnyé Szabó Judit: *A kompetencia alapú nyelvtanítás előnyei és buktatói*. <http://epa.oszk.hu/01400/01467/00002/pdf/015-021.pdf>
- SINOSZ: *Nagyothallás*. <http://www.sinosz.hu/?q=kozossegunk/nagyothallas>
- SINOSZ: *Siketség és jelenyely*. <http://www.sinosz.hu/?q=kozossegunk/siketeseg-es-jelyely>
- Szoták Orsolya: *Pünkösdi ajándéka – a siketeknek is*, <https://regi.reformatus.hu/mutat/punkosd-ajandeka--a-siketeknek-is/>. (2018.05.21. Megtekintés: 2024.01.07.)
- Telepóczi Márta: *Biblia a siketek anyanyelvén*, <https://reformatus.hu/misszio/hirek/biblia-a-siketek-anyanyelven/>. (2015.10.01. Megtekintés: 2024.01.07.)

BENYIK György

INTERJÚ PROF. DR. KUSTÁR ZOLTÁN GNILKA-DÍJAS PROFESSZORRAL

1. *Kedves Zoltán! Lelkész családból származol, és két testvéred, György és Gábor is lelkész. A családi környezet motivált arra, hogy ezt a hivatást válaszd?*

Református lelkészcsaládból származom, így a lelkészi hivatás szépségeit és gondjait már gyerekkoromtól kezdve ismerem. Édesapám egy nyírségi faluban, Kislétán teljesített szolgálatot, így a néhány református család Máriapócsra is az ő körzetéhez tartozott. Kiválóan prédikált, látogatta a családokat, és a görögkatolikus lelkész kollégájával mindig jó kapcsolatot ápolt, sőt a két „papcsalád” mindig nagyon jó barátságban volt. Előbb hat testvéremmel együtt nevelkedtünk itt, majd a szüleim három roma kisgyermeket fogadtak örökbe mellénk. A szerény fizetést, amelyet a gyülekezet biztosítani tudott, almatermesztéssel egészítettük ki: kamaszkoromból a legszebb emlékeim közé tartoznak azok a metszések, szüretetek, amikor az almafák mellett édesapámmal, munka közben, a Bibliáról és az egyház dolgairól beszélgethettünk. Mindez együtt óriási hatással volt rám, így nem is volt kérdés, hogy a lelkészi hivatást választom.

2. *Lelkészi körökben csak „magyar masszorétaként” tartanak számon, utalva kivételes érdeklődésedre a héber szöveg iránt. Honnan kezdődött ez az érdeklődés?*

Valójában ez is édesapámra vezethető vissza. Ő eredetileg a debreceni teológián volt tanársegéd az Ószövetségi-tanszéken, és Bázelen doktorált héber nyelvészetből. A hatvanas évek legvégén politikai okokból eltávolították őt a teológiáról, ekkor került a család Kislétára. Édesapám azonban a tudományos munkát a gyülekezetben sem adta fel. Hamarosan teológusokból és fiatal lelkészekből egy tanítványi kör szerveződött köré, akikkel havonta találkoztak, együtt olvasták héberül az Ószövetséget, és elemezték annak az üzenetét. Jól emlékszem, hogy gyermekként sokat játszottam csendesen mellettük, és nagyon élveztem a beszélgetéseik hangulatát. Héberül ettől persze akkor még nem tanultam meg, de életre szóló, szép példát láthattam itt arra, milyen szép dolog Isten igéjével foglalkozni, méghozzá tudományos alapossággal, az eredeti nyelven elemezve azt.

3. *Mely egyetemeken szerezted az alapvető és posztgraduális diplomádat, és milyen professzorok hatottak rád leginkább a képzésed során?*

A teológiai tanulmányaimat alapvetően Debrecenben végeztem, a mai munkahelyem jogelőd intézményében, a Debreceni Református Teológiai Akadémián. Dr. Vladár Gábor, aki abban az időben még Debrecenben volt a biblika-teológiai tanszék professzora (később Pápán, a teológián az Újszövetségi tanszék vezetője lett), hamar kiszemelt maga mellé szeminaristának, majd amikor a rendszerváltás ezt lehetővé tette, még az egyetem elvégzése előtt, azonnal ösztöndíjat szerzett nekem a Bázeli Egyetemre. Nemcsak ezzel a ténnyel egyengette azonban a szakmai utamat, de bölcsessége és felkészültsége is nagy hatással volt rám. Bázelen egy tanévet töltöttem el, ahol Ernst Jenni volt az Ószövetség professzora: felkészültsége, nyelvi érdeklődése és a hallatlan aprólékossága hamar lenyűgözött. Debrecenbe visszatérve egy év után diplomát szereztem, majd az egyházunk zsinati ösztöndíjával Németországba utaztam, ahol Halléban három évre a Luther-Márton Egyetem diákja lettem. Itt doktoráltam le, a témavezetőm Ernst-Joachim Waschke professzor volt. Ő irányította a figyelmemet a redakciótörténeti munkamódszerre és a bibliai irodalom történeti vonatkozásainak a fontosságára. S végül hadd említsem meg tanszéki elődömet, dr. Karasszon Dezsőt, aki abban mutatott példát nekem, hogy a tudományos teológiai munka során soha nem szabad szem elől téveszteni a gyülekezetek szükségleteit.

4. *Mi a sajátos érdeklődési területed, és milyen részletkutatásokkal foglalkoztál?*

Doktori értekezésemet Ézsaiás próféta könyvéből írtam, így a prófétai irodalom máig megmaradt az egyik kutatási területemnek. Amikor aztán Németországból Debrecenbe hazatérve magam is teológiai oktató lettem, hamar beláttam, hogy az érdeklődési körömet a magyar nyelvű szakirodalom hiányosságaihoz is hozzá kell igazítanom. Mivel magyar nyelven előttem még nem publikáltak részletes kézikönyvet a bibliai héber kéziratokról azokról a jellegzetességeiről, amelyek az Ószövetség kritikai kiadásaiban is megjelennek, a habilitációs értekezésemet ennek a témának szenteltem. A héber szöveg bekezdésekre tagolását, az értelmi egységek határait és a kantilláció dallamát jelölő akcentusokat, a szöveg mellé írt, a pontos másolást segítő megjegyzések bonyolult rendszerét mutattam be ott. Azt hiszem, a „masszoréta” jelző emiatt ragadhatott rám – de én ezt elismerésnek veszem. Az utóbbi időben több cikket szenteltem az ószövetségi theodicea kérdéskörének, jelenleg pedig egy ószövetségi bevezetésen dolgozom.

5. *Mely művedet tartod a legfontosabbnak?*

A habilitációs értekezésem, amely monográfiaként is megjelent, 2010-ben elnyerte egyházunk zsinatának az „Év könyve” díját. Azt gondolom, egyelőre ez a leginkább

időtálló tudományos munkám. De bízom abba, hogy legalább ilyen maradandó lehet majd az is, amin jelenleg dolgozom: egy részletes ószövetségi bevezetésen. Reményeim szerint a kéziratot még ebben a tanévben lezárom.

6. *Milyen szereped volt a RUF fordítást létrejöttében?*

Nagyon hálás vagyok Istennek és a revízió vezetőinek, hogy felkérést kaphattam az ószövetségi munkabizottság vezetésére. 2009-ben kezdtük meg a revíziós munkát, munkánk eredményeként pedig a Revideált Újfordítású Biblia 2014-ben jelenhetett meg. Nagyon kedves, a szívemhez közelálló feladat volt ez. Büszke vagyok rá, hogy bár a gyülekezeti tagok, de talán még a lelkészek többsége sem tudja, Isten ígését nap mint nap abban a fordításban olvassák, aminek a létrejöttében nekem, az Ószövetség vonatkozásában, meghatározó szerep juthatott. Lehet, hogy igazából mégiscsak ez a legfontosabb művem?

7. *Mely helyeken szolgáltál, és milyen akadémiai feladatokat láttál el?*

Németországból hazatérve azonnal meghívást kaptam a teológiára, így a gyülekezeti szolgálatról, amelyre a doktorálásom ellenére is készültem, le kellett mondanom. De nem bántam meg ezt a döntést, a tanítás és a kutatás szépsége sok mindenért kárpótolt. Szószéki szolgálatra az egyetemen és helyettesítések formájában számos alkalom kínálkozott, illetve kínálkozik mostanában is. Az egyetemen, ahol jelenleg is dolgozom, előbb két cikluson át oktatási rektorhelyettes voltam, majd 2011-től előbb általános rektorhelyettese voltam az intézményünknek, majd 2017 és 2020 között a rektora.

8. *Hogy kerültél kapcsolatba a Both Antal Alapítvánnyal?*

A Both Antal Teológiai és Kulturális Alapítvány 2016-ban jött létre a Debreceni Református Kollégium égisze alatt. Névadója egy római katolikus vallásbölcse és Balasagyarmat elismert közéleti szereplője volt a két világháború között. Amikor leánya megkereste a Kollégiumot, hogy édesapja emlékére alapítványt szeretne tenni, azt javasoltuk, hogy ez az alapítvány mindenekelőtt a történelmi egyházak közötti ökumenikus közeledést, egymás jobb és mélyebb megismerését szolgálja, illetve a közös, felekezeti közötti szolgálat és bizonyágtétel lehetőségét teremtsen meg. Az egyházkerület vezetősége már az alapítvány megszervezésének a munkájába bevont, majd a létrejött alapítvány kuratóriumának az elnöki feladatait is rám bízta, amelyet azóta is betöltök.

9. *Hogyan kerültél kapcsolatban a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferenciával, és szerinted hogyan lehetne tovább fejleszteni ezt az akadémiai párbeszéd fórumot?*

A konferencia jó híre dr. Peres Imre kollégámon keresztül jutott el hozzám, aki az Újszövetség professzoraként évekkorábban bekapcsolódott a munkájába. Az első alkalom hangulata azonnal magával ragadott, és ettől kezdve magam is rendszeres vendége és előadója vagyok a konferenciának. A felekezeti biblíatudomány igazi ünnepe ez, ahol valóban ökumenikus szellemben, egymást megbecsülve, egymástól tanulva lehetünk együtt, közösen keresve annak a Szentírásnak az üzenetét, amely mindannyiunk hitének közös forrásáról és rendíthetetlen alpjáról, Jézus Krisztusról tanúskodik. Örülök, hogy a Both Antal Alapítvány és a Konferencia között dr. Benyik György professzor úrral létre tudtunk hozni egy együttműködési megállapodást, és így az Alapítvány a konferencia kiemelt támogatójává válhatott.

KUSTÁR Zoltán

PUBLIKÁCIÓS JEGYZÉK

KÖNYVEK – SAJÁT SZERZŐS KÖNYVEK

Kustár Zoltán – Repelik Gábor: *A bibliai arámi nyelv alapjai* (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetei 8), második, javított kiadás, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2023, ISBN: 978-615-5853-17-3, ISSN: 1786-0814, 104 oldal.

Deutero-Ézsaiás könyve válogatott fejezeteinek magyarázata (Ézs 40–44) (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetei 9), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2021, ISBN: 978-615-5853-28-9, ISSN: 1786-0814, 173 oldal.

A Protestáns Revideált Újfordítású Biblia (RÚF 2014) ószövetségi részében végzett módosítások: Elvek, eredmények, tartalmi indoklások (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetei 7), Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2017, ISBN: 978-963-8429-9-26, ISSN: 1786-0814, 411 oldal.

A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szövegábrázolás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában, Budapest: Kálvin János Kiadó, 2010, ISBN: 978-963-558-140-5, B5, 460 oldal (2011: a MRE Zsinata az „Év könyve” díjjal tünteti ki).

„*Durch seine Wunden sind wir geheilt. Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch* (BWANT 154), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2002, ISBN: 3-17-016973-4, 259 oldal.

A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása, szövegábrázolásának és kanonikus forrásainak szinopszisa (Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetei 2), Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2002, ISBN: 963-9322-10-5, ISSN: 1786-0814, 159 oldal.

A héber Ószövetség szövege. Kézikönyv a Biblia Hebraica Stuttgartensiához, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2000, ISBN: 963-8429-28-3, 187 oldal.

KÖNYVEK – SZERKESZTETT KÖTETEK

KUSTÁR ZOLTÁN (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban* (Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetei 10), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2023, ISBN: 978-615-5853-56-2, ISSN: 1786-0814, 282 oldal.

KUSTÁR ZOLTÁN – NÉMETH ÁRON (szerk.): *Az Ószövetség és a reformáció. Tanulmányok a héber nyelvű Ószövetség és a protestantizmus kapcsolatának múltjából és jelenéből* (Acta. Debreceni

- Teológiai Tanulmányok 11), Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, ISSN: 2062-6045, ISBN: 978-615-5853-05-0, 320 oldal.
- BÖLCSKEI GUSZTÁV: *Krisztus világossága. Tanulmányok, igehirdetések, meditációk*. Szerkesztette: Kustár Zoltán – Kovács Krisztián (Acta. Debreceni Teológiai Tanulmányok 9), Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2017, ISBN: 978-963-8429-98-8, 143 oldal.
- KUSTÁR ZOLTÁN (szerk.): „*Ti azért így imádkozzatok!*” *Igehirdetések az úri imádságról. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem igehirdetés-sorozata a debrecen-józsai református gyülekezetben*, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2016, ISBN: 978-963-8429-88-9, 94 oldal.
- FEKETE KÁROLY – KUSTÁR ZOLTÁN (ed.): *Commitment, Belief, Knowledge. Celebratory volume on the occasion of the 475th anniversary of the Debrecen Reformed Theological University* (Acta Theologica Debrecinensia 7). Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2014, ISBN: 978-963-8429-81-0, 112 oldal.
- FEKETE KÁROLY – KUSTÁR ZOLTÁN – KOVÁCS ÁBRAHÁM (szerk.): *Átjárható határok. Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára* (Acta Theologica Debrecinensis 2), Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2011, ISBN: 978-963-8429-66-7, 555 oldal.
- KUSTÁR ZOLTÁN (szerk.): „*Mint folyóvíz mellé ültetett fa...*” *Emlékkötet Dr. Módis László professzor századik születésnapjának tiszteletére* (Debreceni Református Hittudományi Egyetem Öszövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetek 3), Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2003, ISBN: 963-8429-40, 155 oldal.

KÖNYVEK – TANKÖNYVEK, JEGYZETEK, OKTATÁSI SEGÉDANYAGOK

- TÓTH KÁLMÁN: *A héber nyelvtan elemi szabályai. 4., javított és részben átdolgozott kiadás*. Szerkesztette: Kustár Zoltán – Németh Áron (DÓTTF 6), Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2019, ISBN: 978-963-8429-71-1, 78 oldal.
- A bibliai Óstörténet válogatott fejezeteinek magyarázata. Gen 4,1–26; 6,1–8; 9,1–17; 9,18–29; 11,1–9. Egyetemi jegyzet gyanánt*, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2018, 66 oldal. digitális kiadás, elérhető: <http://diagsag.drhe.hu/wp-content/uploads/2018/12/%C5%90st%C3%B6rt%C3%A9net-II-%C3%93sz%C3%B6vets%C3%A9gi-%C3%ADr%C3%A1smagyar%C3%A1zat-jegyzet-2018-2019.pdf>
- Jeremiás könyve 1–2. fejezeteinek magyarázata. Egyetemi jegyzet gyanánt*, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2017, 74 oldal. digitális kiadás, elérhető: <http://diagsag.drhe.hu/wp-content/uploads/2017/12/Jeremi%C3%A1s-k%C3%B6nyve-jegyzet-2017.pdf>
- A Zsoltárok könyve válogatott fejezeteinek magyarázata (Zsolt 2, 8, 22, 30, 79). Egyetemi jegyzet gyanánt*, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2016, 98 oldal. digitális kiadás, elérhető: <http://diagsag.ttre.hu/tanulmanyi-segedanyagok/>
- KUSTÁR, ZOLTÁN (szerk.): *A Pentateuchos forrásművei. Elkülönített szövegállományuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában M. Noth munkássága alapján* (DÓTTF 5), Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2005, ISBN: 963-8429-48-8, 307 oldal.

Héber–magyar szöszedet ószövetségi nyelvgyakorlathoz. Dr. Karasszon Dezső, Héber gyakorlókönyv és bibliai arám nyelvtan c. jegyzetének héber szóanyaga, valamint az egyéb leggyakoribb héber szavak jegyzéke, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 1997, 12 oldal. Második, javított kiadás: 1998. Harmadik kiadás: 2002.

KÖNYVEK – SZERKESZTÉS, SAJTÓ ALÁ RENDEZÉS

- BAUMGARTNER, WALTER: *Geschichte der israelitischen Religion. Basler Vorträge. Notiert von Dezső Karasszon* (DÓTTF 4), Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2004, ISBN 963-8429-42-9, 235 oldal.
- DR. KUSTÁR, PÉTER: *A Krónikák első és második könyvének magyarázata*, Budapest: Kálvin János Kiadó, 2004, ISBN 963-558-003-7, 171 oldal.
- SZABÓ K.: *Tárgy- és névmutatató Josephus Flavius, A zsidók története c. munkájához* (DÓTTF 1), Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2001, 52 oldal.

KÖNYVFEJEZETEK

- Profétizmus és kultusz a papi hagyományban. Adalékok a próféták korának lezáródásához*, in: Kustár Z. (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban* (DÓTTF 10), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2023, 85–98.
- „*Forgasd, forgasd, hiszen minden benne van!*” *Adalékok az írástudók és a masszoréták hermeneutikájához*, in: Kathyné Mogyoróssy A. – Kiss J. (szerk.): *Értelmesen élni. Tanulmányok Pinczésné dr. Palásthy Ildikó tiszteletére*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2023, 13–25.
- Die Hermeneutik der Schreiber und der Masoreten*, in: Benyik Gy. (szerk.): *Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation*. 33. Internationale Bibelkonferenz in Szeged von 23. bis 25. August 2022, Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány, Szeged, 2022, 1. kötet, 77–86.
- A „teológiai hermeneutika” lehetőségeiről és korlátairól. Hozzászólás Fabiny Tibor „Túl a literalizmuson és a liberalizmuson” című írásához*, in: Fabiny T. (szerk.): *Túl a literalizmuson. Gondolkodó párbeszéd a teológiai hermeneutikáról*, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2023, 80–83.
- A rabbinikus írásmagyarázat elvei és gyakorlata*, in: Koltai K. – Zsengellér J. (szerk.): *Hadd dicsérem a kegyes férfit! Tanulmánykötet Schweitzer József születésének centenáriumán a „Schweitzer-lectures” Magyar Hebraisztikai Konferenciák 2018–2022 közötti előadásából* (Studia Hebraica Hungarica 8), Magyar Hebraisztikai Társaság–L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2022, 61–78.
- Isten igazságosságáról – a Prédikátor könyvének feleletei fényében. Adalékok az ószövetségi theodicea kérdésköréhez*, in: Balogh Cs. – Kolumbán V. J. (szerk.): *Az Írás bővületében. Tanulmányok Adorjáni Zoltán 65. születésnapjára*, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2021, 472–493.
- A könyv a klasszikus ókor világában*, in: Doedens, J. – Hamar Z. – Németh T. (szerk.): *Utadat, Uram, ismeresd meg velem. Tanulmányok a 70 éves Vladár Gábor tiszteletére* (Acta Theologica Papensia 20), Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa, 2021, 96–111.

- „Halálos a csapás, ami Júdát érte” *A Mik 1,10–15 magyarázata*, in: Csorba D. – Kustár Gy. – Marozsák D. – Szatmári E. (szerk.): „Az Úr az én erőm és paizsom” Tisztelgő írások Engyh Sándor professzor úr 65. születésnapjára (Hit és Kultúra 5), Hernád Kiadó, Sárospatak, 2021, 167–196.
- „*Indulj el, Uram, nyugalmad helyére!*” *A 132. zsoltár magyarázata*, in: Zsengeller J. (szerk.): A nagy zarándok végleg célhoz ért. Tanulmányok Xeravits Géza emlékére 50. születésnapja alkalmából (Studia Hebraica Hungarica 7), Magyar Hebraisztikai Társaság – L’Harmattan, Budapest, 2021, 55–79.
- A prófétai könyvek homiletikumuma*, in: Fekete K. – Literáty Z. – Steinbach J. (szerk.): Igehirdetők kézikönyve, Kálvin Kiadó, Budapest, 2021, 289–296.
- „*De Isten engem kivált a holtak hazájából, és magához emelt!*” *A 49. zsoltár hozzájárulása a theodicea őszövetségi kérdésköréhez*, in: Szőnyi E. (szerk.): Bibliaértelmezés. Korok, módszerek, kontextusok. Írások Benyik György tiszteletére 68. születésnapja alkalmából. III. kötet: Kontextusok, JATEPress, Szeged, 2020, 695–708.
- „*Ha elenyészik is testem és szívem...*” *A 73. zsoltár hozzájárulása a theodicea őszövetségi kérdésköréhez*, in: Bodó S. – Horsai E. (szerk.): „Hiszek az Ige diadalmas erejében!” Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2020, 71–83.
- Isten igazságosságáról – Kain és Ábel történetének fényében: Adalékok az őszövetségi theodicea kérdésköréhez*, in: Baráth B. L. – Fekete K. – Kis K. (szerk.): Ösztönző lelkeség. Tanulmányok Bodó Sára 60. születésnapja alkalmából, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2019, 13–22.
- Módis László (1904–1972)*, in: Baráth B. L. – Fekete K. (szerk.): Órallóvá tettek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–a 2000 közötti történetéhez, Tiszántúli Református Egyházkerület – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2019, 389–395.
- Kürti László (1931–2013)*, in: Baráth B. L. – Fekete K. (szerk.): Órallóvá tettek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–a 2000 közötti történetéhez, Tiszántúli Református Egyházkerület – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2019, 404–409.
- Karasszon Dezső (1924–2008)*, in: Baráth B. L. – Fekete K. (szerk.): Órallóvá tettek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez, Tiszántúli Református Egyházkerület – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2019, 410–415.
- Hebraica Melii: Adalékok Méliusz Juhász Péter héber nyelvi ismereteinek kérdéséhez annak Jób-fordítása alapján*, in: Koltai K. (szerk.): Schweitzer-lectures. Tanulmánykötet a Magyar Hebraisztikai Társaság által rendezett 2017-es emlékkonferencia anyagából, L’Harmattan, Magyar Hebraisztikai Társaság, Budapest, 2018, 97–114.
- Kálvin János és az Őszövetség*, in: Kustár Z. – Németh Á. (szerk.): Az Őszövetség és a reformáció. Tanulmányok a héber nyelvű Őszövetség és a protestantizmus kapcsolatának múltjából és jelenéből (Acta. Debreceni Teológiai Tanulmányok 11), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2018, 21–38.
- „*Haus des Gebets – für alle Völker?*” *Auseinandersetzung mit dem prophetischen Heilsuniversalismus im ersten Makkabäerbuch*, in: Benyik Gy. (szerk.): Vallási és kulturális konfliktusok a

- Bibliában és az ősegyházban. 27. Nemzetközi Bibliikus Konferencia (2016. augusztus 29–31.), JATEPress, Szeged, 2017, 205–215.
- The Motif of the Second Beginning in the Old Testament. Biblical-theological Correspondences between Certain Problematic Old Testament Stories*, in: P. Verebics – N. Móricz – M. Kőszeghy (Hrsg.): Ein pralles Leben. Alttestamentliche Studien. Für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung (Arbeiten zur Bibel und ihre Geschichte 56), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2017, 267–274.
- Kép és gondolat...*, in: Kókai Nagy T. – Kókai Nagy V. (szerk.): Reformáció 500. A Biblia (nem) mindenkié. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2017, 4–8.
- A Szentírás és a nemzeti Biblia ügye a kezdetektől Károli Gáspárig*, in: Szent Biblia. Magyar nyelvre fordított Károli Gáspár által (1590). A Vizsolyi Biblia hetedik, kasszeli kiadását /1704/ alapul véve nyolcadik kiadásként Fűskuti Landerer Mihály publikálta 1804-ben. Hasonmás formájában megjelent Ötvös László szerkesztő gondozásában. Méliusz Juhász Péter Könyvtár, Debrecen, 2017, Függelék, I–V.
- Az áldozatbemutató és áldozathozatal biblia-teológiai aspektusai az Ószövetségben*, in: Balogh L. L. e – Valastyán T. (szerk.): Az áldozat reprezentációi (Cultura Animi Kultúratudományi Sorozat 2), Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2016, 15–24.
- The Story of Isaiah with his King. The Role of the Hezekiah Narratives in 1–2 Kings and in Isaiah*, in: Kókai Nagy V. – Egeresi L. S. (ed.): Propheten der Epochen. Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / Prophet during the Epochs. Studies in Honour of István Karasszon for his 60th Birthday (Alter Orient und Altes Testament. Band 426), Ugarit-Verlag, Münster, 2015, 95–111.
- Wáw explicativum a 20. századi magyar protestáns bibliafordításokban*, in: Gáborjáni Szabó B. – Oláh R. (szerk.): „Kezembe vészem, olvasom és arról elmélkedem”. Emlékkönyv Fekete Csapa születésének 75. és könyvtárosi működésének 50. évfordulójára, Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, Debrecen, 2015, 336–355.
- Neue Sichten – neue Schichten. Skizze einer Redaktionsgeschichte des Buches Kohélet*, in: Kotjanko-Reeb, J. – Schorch, S. – Thon, J. – Ziemer, B. (Hg.): Nichts Neues unter der Sonne? Zeitvorstellungen im Alten Testament. Festschrift für Ernst-Joachim Waschke zum 65. Geburtstag (BZAW 450), Walter de Gruyter, Berlin – Boston, 2014, 279–292.
- Tradition contra Reformen. Die Umgestaltung des Passa-Festes während der deuteronomistischen Reformen unter Joschija*, in: Hodossy-Takács E. / Koffeman, L. J. (Eds.): Wichtige Wendepunkte. Veränderte und sich ändernde Traditionen in Zeiten des Umbruchs (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 98), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2014, 13–25.
- Armen und Reichen in der Verkündigung von Amos und im Amosbuch*, in: Benyik Gy. (szerk.): The Bible and Economics: International Biblical Conference, JATEPress, Szeged, 2014, 227–235.
- „Imádság háza – no de minden népnek?” *Izrael és a pogány népek viszonya a Makkabeusok első könyvében*, in: Szécsi J. (szerk.): Keresztény – Zsidó Teológiai Évkönyv 2013, Keresztény–Zsidó Társaság, Budapest, 2013, 74–84.
- Wortdeutung und Bibelübersetzung: Semantische und exegetische Überlegungen zu Gen 29,17 im Spiegel des Wörterbuches von Wilhelm Gesenius*, in: S. Schorch, E.-J. Waschke (Hg.): Biblische Exegese und Hebräische Lexikographie: Das "Hebräisch-Deutsche Handwörterbuch" von

- Wilhelm Gesenius 200 Jahre nach seiner ersten Auflage (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 427), Walter de Gruyter, Berlin – Boston, 2013, 383–403.
- A család mint Isten áldásának színtere. A 128. zsoltár magyarázata*, in: Református Tiszántúl 2011/4–5, 12–14. = Szécsi J. (szerk.): Keresztény – Zsidó Teológiai Évkönyv 2012, Keresztény–Zsidó Társaság, Budapest, 2013, 169–175.
- A profanizálás mint a vallási reform eszköze. Az állatvágás megtételének kérdése a Deut 12,13–19 fényében*, in: Koltai K. (szerk.): „A szívnek van két rekesze” Tanulmánykötet Prof. Dr. Schweizer József tiszteletére, 90. születésnapja alkalmából (Studia Hebraica Hungarica 2), Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2012, 59–67.
- Főáram és különút az ószövetségi eszkatológiában. Az Ézs 2,2–5 magyarázata*, in: Fazakas S. – Ferencz Á. (szerk.): „Krisztusért járva közösségben...” Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára (Acta Theologica Debrecinensis 3), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2012, 17–27.
- Az új protestáns bibliafordítás (1975) folyamatban lévő revíziója és annak ószövetségi vonatkozásai*, in: Theologiai Szemle 2011/3, 138–147. = Református Szemle 105 (2012/1), 18–35. = in: Pecsek O. (szerk.): A bibliarevizió műhelyéből. Kálvin kiadó, Budapest, 2012, 85–109.
- Die öffentliche Relevanz der christlichen Verkündigung – im Lichte des Alten Testaments*, in: Beintker, M. – Fazakas S. (Hg.): Öffentliche Relevanz der reformierten Theologie (Studia Theologica Debrecinensis, 2008 Sonderheft), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2008, 33–41. = 2. kiadás, Debrecen, 2011, 33–41.
- Az igazság/igazságosság fogalma az Ószövetségben*, in: Fekete K. – Kustár Z. – Kovács Á. (szerk.): Átjárható határok. Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára (Acta Theologica Debrecinensis 2), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2011, 131–144.
- Az igazság fogalmának ószövetségi aspektusai*, in: Xeravits G. – Papp M. (szerk.): Az igazságról (Sapientia Füzetek 19), Vigilia Kiadó, Budapest, 2011, 7–19.
- Dr. Karasszon Dzsó professzor (1924–2008) élete és tudományos munkássága*, in: Baráth B. – Gonda L. (szerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 471. tanévről (2008/2009), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2010, 49–57.
- „Ein Bethaus – für alle Völker?“ Tempel, Völker und das prophetische Heilsuniversalismus im ersten Makkabäerbuch*, in: Xeravits, G. G. – Dušek, J. (eds.): The Stranger in Ancient and mediaeval Jewish Tradition. Papers Read at the First Meeting of the JBSC, Piliscsaba, 2009. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 4), Walter de Gruyter, Göttingen, 2010, 118–138.
- Nazír traktátus. A názírokról*, in: Görgey E. (szerk.): Törpék az óriások vállán. Válogatott Misna-traktátusok. Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak, 2010, 173–221.
- Király vagy proféta? Jeremiás elhívása az ókori király-ideológia fényében*, in: Karasszon I. (szerk.): Hálaáldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából, Selye János Egyetem Református Teológiai Kara, Komárom, 2008, 34–67.
- Az 1975-ös Újfordítású Biblia és revideált változatának (1990) viszonya az 1908-as kiadású Károli-Biblia fényében*, in: Geréb Zs. (szerk.): Isteni megszólítás ... emberi válasz. Jubileumi tanulmánykötet Eszenyeiné dr. Széles Mária professzor asszony tiszteletére, Partium Kiadó, Arad, 2007, 209–220.

- Ez 28,11–19: Entstehung und Botschaft. Nachzeichnen eines komplexen traditionsgeschichtlichen Prozesses*, in: Lux, R. – Waschke, E.-J. (Hg.): Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift für Arndt Meinhold (ABG 23), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2006, 199–227.
- Ein Gottesvolk – oder mehrere Völker Gottes? Ein Konzept aus der „Peripherie“ der biblischen Eschatologie (Jes 19,18–25)*, in: Noort, E. – Wischmeyer, W. (Hg.): Europa, Minderheiten und die Globalisierung. Theologische Überlegungen zu der sich erweiternden Welt (Theologie zwischen Ost und West, Bd. 4), Universitätsdrukkerij Rijksuniversiteit Groningen, Groningen, 2006, 24–32.
- Ámósz könyvének makro-struktúrája*, in: Györi I. (szerk.): Hit és Tudomány. Tanulmányok Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszony ötvenévi teológiai tanári és kutatói munkája jubileumára, Debreceni Református Hittudományi Egyetem / Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Debrecen – Sárospatak, 2005, 175–197.
- Mózes öt könyve (A Pentateuchos)*, in: Pecsuk O. (szerk.): Bibliaismereti kézikönyv, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2004, 2. javított kiadás, 2016, 32–93.
- A deuteronomista történeti mű*, in: Pecsuk: i.m., 94–97.
- Józsue könyve*, in: Pecsuk: i.m., 98–105.
- A Bírák könyve*, in: Pecsuk: i.m., 106–112.
- Ruth könyve*, in: Pecsuk: i.m., 113–117.
- Sámuel könyvei*, in: Pecsuk: i.m., 118–132.
- A Királyok könyve (1–2Kír)*, in: Pecsuk: i.m., 133–156.
- A Krónikák első és második könyve – Ezsdrás–Nehémiás: a Krónikás történeti mű*, in: Pecsuk: i.m., 170–171.
- Ezsdrás–Nehémiás könyve*, in: Pecsuk: i.m., 172–190.
- A Zsoltárok könyve*, in: Pecsuk: i.m., 211–226.
- Énekek éneke*, in: Pecsuk: i.m., 239–242.
- Ézsaiás próféta könyve*, in: Pecsuk: i.m., 243–271.
- Ezékiel próféta könyve*, in: Pecsuk: i.m., 302–315.
- Dániel próféta könyve*, in: Pecsuk: i.m., 316–323.
- A bibliai akcentusok eredete és funkciója*, in: Kustár Z. (szerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2006/2007. évi értesítője. 469. tanév, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2007, 69–90.
- Ez a próféta kicsit más. Malakiás könyvének előállása és tanítása*, in: Kustár Z. (szerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2005/2006. évi értesítője. 468. tanév, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2006, 59–76.
- Betoldások a Bibliában. Adalékok a héber Ószövetség hagyományozás-történetéhez és az ószövetségi szövegkritikához*, in: Kustár Z. (szerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2004/2005. évi értesítője. 467. tanév, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2005, 61–84.
- Dániel barátai a tüzes kemencében. Igetanulmány a Dán 3 alapján*, in: Kustár Z. (szerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2003/2004. évi értesítője, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2004, 63–77.

- BÖRZSÖNYI JÓZSEF – KUSTÁR ZOLTÁN: *Módis László*, in: Ungvári J. (szerk.): *Pedagógusok arcképcsarnoka 2003*, Karácsony Sándor Neveléstörténeti Egyesület, Debrecen, 2003, 169–173.
- Proféták, költők, redaktorok: Ámósz idegen népek elleni próféciájának hagyományozás-története (Ám 1,3–2,16*)*, in: Kustár Z. (szerk.): „Mint folyóvíz mellé ültetett fa...” Emlékkötet Dr. Módis László professzor századik születésnapjának tiszteletére (DÓTTF 3), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2003, 63–85.
- Izrael és a pogány nemzetek viszonya az Ézs 19,18–25 alapján*, in: Dienes D. – Füstli-Molnár Sz. (szerk.): „Sola Scriptura...” Tanulmányok dr. Nagy Antal Mihály tiszteletére 70. születésnapja alkalmából, A Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, Sárospatak, 2000, 47–72.
- Der Fremde im Alten Testament*, in: Horstmann-Speer, R. – Epting, K.-Chr. (Hg.): „Konfession und Nationalität”. Pfarrkolleg vom 10. bis 20. Mai 1999 in Berekfürdő/Ungarn, Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Baden, Karlsruhe, 1999, 42–48.
- Jüdische Eschatologie: die Zukunft der heidnischen Völker*, in: Horstmann-Speer, R. – Epting, K.-Chr. (Hg.): „Konfession und Nationalität”. Pfarrkolleg vom 10. bis 20. Mai 1999 in Berekfürdő/Ungarn, Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Baden, Karlsruhe, 1999, 56–62.
- Unser Gott – Gott eines Landes?*, in: Horstmann-Speer, R. – Epting, K.-Chr. (Hg.): „Konfession und Nationalität”. Pfarrkolleg vom 10. bis 20. Mai 1999 in Berekfürdő/Ungarn, Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Baden, Karlsruhe, 1999, 48–54.

TANULMÁNYOK

- Profétizmus és kultusz a papi hagyományban*, in: *Theologiai Szemle* 66 (2023/1), 11–15.
- Betegség és gyógyulás a Zsoltárok könyvében. Adalékok a betegségszoltárok teológiájához – a COVID-19-pandémia idején*, in: *Theologiai Szemle* 64 (2021/4), 196–203.
- Betegség és hit a Zsoltárok könyvében*, in: *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok* 13 (2021/1), 9–19.
- 95 éve szolgálja a Theologiai Szemle a magyar nyelvű teológiai diskurzust. Öszövétségi aspektus*, in: *Theologiai Szemle* 63 (2020/4), 213–216.
- A „nagy felsóhajtás” zsoltára”. A Zsolt 124 magyarázata*, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* 64 (2019/1), 216–220.
- Üresen hagyott helyek a bibliai versekben. A pászqá’ eredete és funkciója a héber Öszövétségben*, in: *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok* 9 (2018/2), 9–17.
- Néhány adalék Méliusz Juhász Péter héber nyelvi ismereteinek kérdéséhez*, in: *Debreceni Szemle* 25 (2017/3), 307–317.
- A tudományos írásmagyarázat szükségessége és módja*, in: *Református Szemle* 109 (2016/5), 477–505.
- A tudományos írásmagyarázat szükségessége*, in: *Theologiai Szemle* 59 (2016/4), 196–209.
- A bibliai héber nevek megjelenítése a nemzeti bibliafordításokban, különös tekintettel a legújabb protestáns bibliafordításainkra*, in: *Névtani Értesítő* 37 (2015), 25–32.
- Sola Gratia – avagy a második kezdet motívuma az Öszövétségben. Néhány nehezen érthető öszövétségi történet bibliká-teológiai összefüggései*, in: *Sárospataki Füzetek* 17 (2014/1), 17–25.

- Az áldozatbemutató és az áldozathozatal bibliai teológiai aspektusai az Ószövetségben*, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 6 (2013/2), 35–42.
- A bibliai héber nevek átírásának szabályai az új protestáns bibliafordításban (1975) és annak most készülő, revideált változatában*, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 5 (2012/1–2), 13–34.
- A család mint Isten áldásának színtere. A 128. zsoltár magyarázata*, in: *Református Tiszántúl* 19 (2011/4–5), 12–14. = Szécsi J. (szerk.): *Keresztény – Zsidó Teológiai Évkönyv 2012*, Keresztény–Zsidó Társaság, Budapest, 2013, 169–175.
- Pákozdy László Márton hermeneutikai elvei és azok gyakorlati megvalósulása az Úr szenvedő Szolgájáról szóló monográfiájában*, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 3 (2010/2), 9–20.
- Jeremiás elhívása és megerősítése (Jer 1,4–19). II. rész: A Jer 1,11–19 magyarázata*, in: *Theologiai Szemle* 53 (2010/2), 68–80.
- Magyar protestáns biblia-fordításaink szövegtagolása és az ószövetségi akcentusok*, in: *Könyv és Könyvtár* 30 (2008), 95–104.
- Jeremiás elhívása és megerősítése (I. rész)*, in: *Theologiai Szemle* 53 (2010/1), 4–16.
- Kálvin János hermeneutikája és annak hatása a modern természettudományok fejlődésére*, in: *Református Szemle* 102 (2009/5), 547–555. = *Mediárium* 3 (2009/3–4), 5–15.
- Milyenek voltak Lea szerepei? Exegetikai és nyelvtörténeti megfontolások az 1Móz 29,17 helyes fordításához*, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 2 (2009/2), 9–24.
- Leerstellen innerhalb biblischer Verse. Ein Beitrag zur hebräischen Textgeschichte*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 121 (2009/1), 104–111.
- Az úrvacsora szerezteségi igéje Pálnál. Az 1Kor 11,17–34. magyarázata (II.)*, in: *Református Egyház* 61 (2009/11), 250–252.
- Az úrvacsora szerezteségi igéje Pálnál. Az 1Kor 11,17–34. magyarázata (I.)*, in: *Református Egyház* 61 (2009/10), 227–235.
- Betegség és gyógyulás az ószövetségi zsoltárok fényében*, in: *Református Egyház* 61 (2009/1), 6–9.
- Názírság a Szentírásban és a Misnában*, in: *Református Szemle* 101 (2008/3), 243–252. = *Theologiai Szemle* 51 (2008/4), 211–216.
- A zarándokünnepek reformja Jósias korában. A Deut 16,1–17 magyarázata*, in: *Studia Biblica Athanasiana* 10 (2008), 63–96.
- Halbatatlan Ige – emberi betűk jászolában. Szövegtörténeti adalékok a Szentírás ihlettségének és csatlakozhatatlanságának kérdéséhez*, in: *Mediárium* 2 (2008/3–4), 5–14.
- Hibátlan-e a Biblia szövege? Adalékok a héber nyelvű Ószövetség hagyományozásának történetéhez*, in: *Debreceni Szemle* 16 (2008/3), 320–334.
- „Fiam vagy te, ma nemzettelek téged!” A Zsolt 2 magyarázata*, in: *Theologiai Szemle* 51 (2008/2), 64–77.
- Jéhu pártütése (A 2Kir 8,28–9,13 magyarázata). 1. rész*, in: *Református Egyház* 59 (2007/4), 88–90, 2. rész, in: *Református Egyház* 59 (2007/5), 104–107.
- Az akcentusok és az exegézis*, in: *Theologiai Szemle* 50 (2007/1), 4–14.
- A Lélek megelevenítő ereje az Ószövetségben*, in: *Református Tiszántúl* 14 (2006/3), 4–7.
- A héber 'ámar 'mond' ige megfeleltetése XX. századi magyar protestáns bibliafordításainkban*, in: *Magyar Nyelv* 101 (2005/2), 213–219. = *Református Egyház* 58 (2006/3), 58–61.
- A. MOLNÁR FERENC – KUSTÁR ZOLTÁN: *A gyapjú szó a 72. zsoltár korai fordításaiban*, in: *Magyar Nyelv* 100 (2004/3), 340–345.

- Az igazak szenvedésének oka és értelme – a hagyományos bibliai bölcselkedés és Jób könyve alapján*, in: Lelkipásztor 79 (2004/3), 82–88.
- Imádság az Ószövetségben*, in: Theologiai Szemle 47 (2004/4), 187–193.
- 5Móz 10,12–11,1 magyarázata*, in: Református Egyház 55 (2003/1), 8–13.
- Az Ezékiel 28,11–19 előállása és tanítása. Kísérlet egy összetett hagyományozás-történeti folyamat felvázolására*, in: Studia Biblica Athanasiana 6 (2003), 17–53.
- Az Ószövetség király-szövegeinek messianisztikus értelmezése – a 72. zsoltár alapján*, in: Református Tiszántúl 11 (2003/5–6), 7–10.
- Jefte története (Bír 10,6–12,7)*, in: Református Egyház 55 (2003/7–8), 161–164.
- „Mint folyóvíz mellé ültetett fa”. Az első zsoltár magyarázata*, in: Református Egyház 54 (2002/2), 29–32.
- Az újfordítású Biblia (1975) revíziója (1990) ószövetségi részének eredményei*, in: Theologiai Szemle 44 (2001/4), 235–241.
- A hamis és a helyes terápia. Hóseás 5,8–15 magyarázata*, in: Theologiai Szemle 43 (2000/6), 322–328.
- Az ÚR szenvedő szolgálja az Ézsaiás kutatás legújabb eredményeinek a fényében. Kísérlet egy újfajta megoldásra*, in: Református Egyház 50 (1998/4), 81–86.
- „Hova üthetnék még reátok, hogy folytatjátok a nyakaskodást?” Ézs 1,4–9 magyarázata*, in: Theologiai Szemle 41 (1998/6), 326–332.
- „De Izráel nem tud semmit, az én népem értelem nélkül való”. Ézs 1,2–3 magyarázata*, in: Theologiai Szemle 41 (1998/4), 195–198.
- A szívek megkeményítésének parancsa Ézsaiás próféta megbízatásában és Protoézsaiás könyvében*, in: Református Egyház 49 (1997/10), 222–227.
- Az Ezékiás-történetek szerepe a Királyok, és Ézsaiás próféta könyvében*, in: Theologiai Szemle 40 (1997/2), 66–71.

TUDOMÁNYOS ISMERETTERJESZTÉS

- Betű, ami megelevenít? – avagy: Miért lett prófétai irattá a prófétai szó*, in: Református Tiszántúl 28 (2020/3–4), 8–10.
- KUSTÁR ZOLTÁN – NÉMETH ÁRON: *Debreceni Református Hittudományi Egyetem – műhelytanulmány*, in: OxIPO – interdiszciplináris tudományos folyóirat 2020/2, 91–95.
- Az úrvacsora ószövetségi előzménye: a páskavacsora*, in: Református Tiszántúl 28 (2020/1), 17–18.
- A Hittudományi Egyetem rektorának megnyitó beszéde*, in: Szabó J. (szerk.): Átfogó kutatások a kabai meteoriton. Comprehensive Research on Kaba Meteorite. A kabai meteorit hullásának 160. évfordulója alkalmából rendezett nemzetközi konferencia előadásai (Acta Goescentia Debrecina, Special Issue 1), Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2018, 13–14.
- „Te pedig, Betlehem...”*, in: Reformátusok Lapja, 2016. december 25. – 2017. január 1. (összevont szám), 16.
- Isten és ember munkája az Ószövetségben*, in: Képes Kálvin Kalendárium a 2016. évre. A Magyarországi Református Egyház évkönyve, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2015, 45–46.
- A hitben erőtlenek*, in: Reformátusok Lapja, 2012. május 13., 2.

- Bibliai trásmagyarázat és héber lexikográfia. Emlékkonferencia Wilhelm Gesenius tiszteletére szótára megjelenésének 200. évfordulója alkalmából*, in: Baráth B. L. (szerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 472. tanévről. 2009/2010, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2011, 102–104.
- A Méliusz fordította Sámuel és Királyok két könyve hasonmás kiadásban*, in: Református Tiszántúl 19 (2011/1), 13.
- Méliusz Juhász Péter: A Szent Job könyvének a Sidó nyelvből és bölcs magyarázók fordításából igazán való fordítása magyar nyelvre 1565-ben (Várad, 1565). Irodalmi Múzeum, Debrecen, 2009. október 24.*, in: Református Tiszántúl 17 (2009/6), 8–10.
- Kálvin viszonya az Ószövetséghez*, in: Képes Kálvin Kalendárium a 2009. évre. A Magyarországi Református Egyház évkönyve, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2008, 53–55.
- Haggeus próféta könyve és annak tanítása*, in: Református Egyház 60 (2008/7–8), 111–114.
- Két vallás Bibliája: az Ószövetség*, in: Képes Kálvin Kalendárium a 2008. évre. A Magyarországi Református Egyház évkönyve, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2007, 49–52.
- Az ószövetségi próféták igehirdetése és az Újszövetség evangéliumi radikalizmusa*, in: Képes Kálvin Kalendárium a 2007. évre. A Magyarországi Református Egyház évkönyve, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2006, 42–43.
- A hit és az anyagiakkal való sáfárkodás az Ószövetség fényében*, in: Képes Kálvin Kalendárium a 2006. évre. A Magyarországi Református Egyház évkönyve, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2005, 44–47.
- A család jelentősége az ószövetségi kijelentésben*, in: Képes Kálvin Kalendárium a 2005. évre. A Magyarországi Református Egyház évkönyve. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2004, 47–49.
- Teológia – a hit tudománya*, in: Debrecen. A város lapja, IV. évfolyam 25. szám (2002. július 10.), 3. = in: Kustár Z. (szerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2003/2004. évi értesítője. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2004, 227–228.
- Az evangelizáció és a misszió az Ószövetség tükrében*, in: Képes Kálvin Kalendárium a 2004. évre. A Magyarországi Református Egyház évkönyve, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2003, 46–47.
- Isten emberének közéleti felelőssége az Ószövetségben*, in: Lelkészegyesület 49 (2003/1), 3–6.
- Mit tanít az Ószövetség a gyülekezet tagjairól és szerepéről?*, in: Képes Kálvin Kalendárium a 2003. évre. A Magyarországi Református Egyház évkönyve, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2002, 51–54.
- Hogyan viszonyul az ószövetségi nép rendje az újszövetségi gyülekezet evangéliumi rendjéhez?*, in: Képes Kálvin Kalendárium a 2002. évre. A Magyarországi Református Egyház évkönyve, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2001. 52–54.

FORDÍTÁSOK

- WASCHKE, E.-J.: *A kert mint metafora az Ószövetségben és annak szerepe az ószövetségi antropológiában*, in: Kustár Z. (szerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2006/2007. évi értesítője. 469. tanév, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2007, 91–101.
- SCHMID, K.: *Jób szenvedésének problémája – a könyv prológusának fényében*, in: Fekete K. – Hanula G. (szerk.): Gondolkodó és cselekvő hit. Tanulmányok a 100 éve született Török István professzor emlékére, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2004, 179–189. = Theologiai Szemle 48 (2005/1), 4–14.

- FRIEDEMANN, G.: *Thomas Mann, Gerhard von Rad és az újabb bibliai exegézis*, in: Kustár Z. (szerk.): *Orando et laborando*. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2003/2004. évi értesítője, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2004, 79–87.
- Jeremiás próféta könyve*, in: Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése magyarázó jegyzetekkel. Kiadta a Magyar Bibliatársulat megbízásából a MORE Kálvin János Kiadója, Budapest, 1996, 857–929.
- Jeremiás siralmi*, in: Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése magyarázó jegyzetekkel. Kiadta a Magyar Bibliatársulat megbízásából a MORE Kálvin János Kiadója, Budapest, 1996, 930–938.

KÖNYVISMERTETÉSEK, RECENZÍÓK

- Hiánypótló könyv a kánonról (Zsengellér József: A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánon története, L'Harmattan – Kálvin Kiadó, Budapest, 2014)*, in: Reformátusok Lapja 2015. március 1., 6.
- Könyv az ókori Izráel társadalmáról (Kessler, Rainer: Az ókori Izráel társadalma. Történeti bevezetés (Kálvin Kiadó, Budapest, 2011))*, in: Református Tiszántúl 19 (2011/12), 8–9. = Theológiai Szemle 55 (2012/4), 157–159.
- A zsolttárok világa (Paul Beauchamp: A zsolttárok világa. Pannonhalma, 2003. Bencés kiadó)*, in: Theológiai Szemle 48 (2005/2), 108–113.
- Kustár, Z. (szerk.): A Pentateuchos forrásművei. Elkülöntített szövegállományuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában*, in: Kustár Z. (szerk.): *Orando et laborando*. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2004/2005. évi értesítője. 467. tanév, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2005, 232–234.
- Paul Beauchamp: A zsolttárok világa*, in: Lelkipásztor 80 (2005/6), 219–220.
- A Módis-émlékkötet bemutatása*, in: Református Tiszántúl 12 (2004/1), 7–18. = Fekete K. (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium Baráti Körének Évkönyve. A 2044. évről*, Debreceni Református Kollégium Debrecen, 2005, 107–110.
- Walter Baumgartner: Geschichte der israelitischen Religion. Basler Vorträge. Notiert von Dezső Karasszon*, in: Kustár Z. (szerk.): *Orando et laborando*. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2003/2004. évi értesítője. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2004, 211–212.

LAUDÁCIÓK, KÖSZÖNTŐK

- Pro Unitate in Christo (Dr. Bóna Zoltán laudációja)*, in: Theológiai Szemle 64 (2021/1), 50–51.
- „Hiszek az Ige diadalmas erejében!” Dr. Fekete Károly életútja*, in: Bodó S. – Horsai E. (szerk.): *„Hiszek az Ige diadalmas erejében!” Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2020, 17–20.
- Imre László*, in: Fekete K. – Györi L. J. (szerk.): *Emlékkönyv. A 475 éves Debreceni Református Kollégium jubileumi rendezvényeinek dokumentumai (Kiadványok a Debreceni Református Kollégium fennállásának 475. évfordulója tiszteletére V.)*, Tiszántúli Református Egyházkerület, Debrecen, 2014, 250–251.
- Prof. Dr. László Imre*, in: Fekete K. – Kustár Z. (ed.): *Commitment, Belief, Knowledge. Celebratory volume on the occasion of the 475th anniversary of the Debrecen Reformed*

- Theological University (Acta Theologica Debrecinensia 7). Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2014, 25–26.
- Greeting*, in: *Confessionality and University in the Modern Word – 20th Anniversary of „Károli”*. Edited by Enikő Sepsi, Péter Balla, Márton Csanády (2013 Yearbook of Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary), KRE – L’Harmattan Publishing, Budapest, 2014, 13–15.
- Hecker Róbert (laudáció)*, in: *Református Tiszántúl 17 (2009/5)*, 7–8. = in: Baráth B. – Gonda L. (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 471. tanévről (2008/2009)*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2010, 105–106.

IGEHIRDETÉSEK, MEDITÁCIÓK

- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 67/26 (2023. augusztus 6.)*, 4–5.
- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 67/26 (2023. július 30.)*, 4–5.
- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 67/26 (2023. július 23.)*, 4–5.
- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 67/26 (2023. július 16.)*, 4–5.
- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 67/26 (2023. július 9.)*, 4–5.
- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 67/26 (2023. július 2.)*, 4–5.
- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 67/26 (2023. június 25.)*, 5.
- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 66/44 (2022. október 30.)*, 4.
- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 66/43 (2022. október 23.)*, 4–5.
- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 66/42 (2022. október 16.)*, 4–5.
- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 66/41 (2022. október 9.)*, 4–5.
- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 66/40 (2022. október 2.)*, 4–5.
- Heti igemagyarázatok, in: *Reformátusok Lapja 66/39 (2022. szeptember 25.)*, 5.
- Rövid igemagyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (50. hét, december 10–16.), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2023. évre*, Budapest: Kálvin Kiadó, 2022, 104–105.
- „Miattunk, helyettünk és értünk...” *Az Ézs 52,13–53,12 nagy-pénteki üzenete*. Nagypéntek, 2021. április 2., in: *Igazság és Élet 15 (2021/2)*, 208–218.
- Angyali üzenet (Lk 2,11), in: *Református Tiszántúl 25 (2017/5–6)*, 2.
- Pünkösöd – a Lélek keresztsége (ApCsel 2,37–41), in: *Református Tiszántúl 25 (2017/2)*, 2–3.
- „Egy vérből valók vagyunk!” (Gal 3,27–28), in: *Közösség. Református magazin 2016/3*, 4–5.
- „Birodalmak árnyékában” Adventi meditáció. Megjelent: a *Reformatus.hu* honlapon, 2015. december 12-én. Elérhető: <http://reformatus.hu/mutat/birodalmak-arnyekaban/>
- A szeretet igájában (Jn 14,6). Megjelent: a *RePoszt* honlapon, 2015. december 17-én. Elérhető: <http://repost.hu/blog/vendeg/2015-12-17/kustar-zoltan-szeretet-igajaban>
- „Mindennapi kenyerüket add meg nekünk ma, és bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek!” (Mt 6,11–12), in: Kustár Z. (szerk.): „Ti azért így imádkozzatok!” Igehirdetések az úri imádságról. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem igehirdetés-sorozata a debrecen-józsai református gyülekezetben, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2016, 61–74.
- „...Mi is az Urat akarjuk szolgálni; bizony, ő a mi Istenünk!” (Józs 24,18), in: *Közösség. Református magazin 2015/3*, 4–5.

- „Meg vagyok keresztelve!” (Róm 6,1–11), in: *Közösség. Református magazin* 2015/2, 4–5.
- Ragasszatok hitetekhez tudást! (Fil 1,9–11), in: *Közösség. Református magazin* 2015/1, 4–5.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (25. hét, június 19–25.), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2022. évre*, Budapest: Kálvin Kiadó, 2021, 56–57.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (39. hét, szeptember 19–25.), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2021. évre*, Budapest: Kálvin Kiadó, 2020, 82–83.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (29. hét, július 12–18.), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2020. évre*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2019, 62–63.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (26. hét, június 23–29.), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2019. évre*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2018, 56–57.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (26. hét, június 24–30.), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2018. évre*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2017, 56–57.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (34. hét, augusztus 20–26.), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2017. évre*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2016, 72–73.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (7. hét, február 7–13.), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2016. évre*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2015, 18–19.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (7. hét, február 8–14.), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2015. évre*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2014, 18–19.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (7. hét, február 9–15.), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2014. évre*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2013, 18–19.
- Advent igazi díszei, in: *Mediárium* 7 (2013/1–2), 108–109.
- A Lélek által – a Lélek szerint élni, in: *Reformátusok Lapja* 57 (2013/20, május 19.), 7.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (7. hét, február 10–16), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2013. évre*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2012, 18–19.
- Ézsaiás 65,17–25 – Az üdvrend perspektívájában élni. Egyházi év utolsó vasárnapja – 2012. november 25, in: *Igazság és Élet* 6 (2012/4), 642–648.
- „Mily kedvesek a te hajlékaid, ó Seregek Ura! Sóvárog, sőt eleped a lelkem az Úr udvarai iránt...”, in: *Közösség. Református magazin* 2011/4, 4–5.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (25. hét, június 17–23), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2012. évre*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2011, 54–55.
- „Nappal szeretetét rendeli mellém, éjjel éneket ad számba az Úr, imádságot életem istenéhez” (Zsoltárok könyve 42,9), in: *Lelkünk reménye. Klinikai Missziói Traktátus*, 2011. március, 2–3.
- A csoda realitása, in: *Közösség. Református magazin* 2011/1, 4–5.
- „Szent, szent, szent a Seregek Ura”. Ézsaiás 6,1–13. Szentháromság vasárnapja – 2011. június 26, in: *Igazság és Élet* 5 (2011/2), 319–325.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (27. hét, június 26–július 20), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2011. évre*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2010, 58–59.
- Halálbiztos!, in: *Közösség. Református magazin* 2 (2010/3), 6–7.
- Isten kegyelméből új életet kezdeni. Szentháromság utáni 6. vasárnap. 2010. június 11. – Róm 6,3–11. *Igazság és Élet* 4 (2010/3), 387–391.
- „... aki felmagasztalja magát, megaláztatik, aki pedig megalázza magát, felmagasztaltatik.”, in: *Közösség. Református magazin* 2 (2010/1), 4–5.

- „Tartsd meg a nyugalom napját, és szenteld meg azt!” (5Móz 20,12), in: *Közösség, Református magazin* 1 (2009/1), 4–5.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (29. hét, július 11–17), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2010. évre*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2009, 62–63.
- A kegyelem titkai. Cantate. 2009. május 10. – Máté 11,25–30. *Igazság és Élet* 3 (2009/2), 199–207.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (25. hét, június 14–20), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2009. évre*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2008, 54–55.
- „Vedd, olvasd – és add tovább!” in: *Reformátusok Lapja* 2008/38 (2008. szeptember 21.), 1. Megszólítható Isten – közbenjáró ember. Rogate. 2008. április 27. – 2Móz 32,7–14. *Igazság és Élet* 2 (2008/2), 20–27.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (28. hét, július 6–12), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2008. évre*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2007, 58–59.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (29. hét, július 15–21), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2007. évre*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2006, 62–63.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (30. hét, július 23–29), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2006. évre*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2005, 64–65.
- A „Halld meg, Izráel!” kezdetű hitvallás (Igehirdetés az 5Móz 6,4–9 alapján), in: *Református Tiszántúl* 13 (2005/3–4), 6–7.
- Múlандóság világában a maradandó. Meditáció a Jn 2,12–17 alapján, in: Dr. Lenkeyné Dr. Semsey K.: *Az eljövendő világ erejével e világban*. János apostol leveleinek magyarázata, Kálvin János Kiadó, Budapest, 2005, 84–85.
- „Mit tegyünk, atyámfiai, férfiak?”. Igehirdetési vázlat május 30-ra, pünkösd vasárnapjára, in: *Református Egyház* 56 (2004/5), 98–99.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (30. hét, július 17–23), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2005. évre*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2004, 64–65.
- Abschlusspredigt. Predigttext: Act 17:10–34, in: Ganzevoort, R. R. – Fazakas, S. (Hg.): *Amt und Professionalität – Ministeriality and Professionality. Papers of a Working Conference, Berekfürdő, 23–27 October 2001*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2003, 103–105.
- Isten megengedő mindenhatósága. Igehirdetés augusztus 31-re a Bír 11,1–40 alapján, in: *Református Egyház*, 2003/7–8, 157–159.
- „Mit kíván tőled Istened, az ÚR?”. Igehirdetési január 19-re, az egyetemes imahét kezdő vasárnapjára, in: *Református Egyház* 55 (2003/1), 2–3.
- Rövid ige-magyarázatok a Bibliaolvasó Kalauz számára (45. hét, október 31. – november 6.), in: *Bibliaolvasó Kalauz a 2004. évre*. Budapest: Kálvin János Kiadó, 2003, 94–95.
- Jósias és Jójakim reformációja, in: *Református Tiszántúl* 8 (2000/5), 2–3.
- Húsvéti igehirdetés az 1Kor 15,55–58 alapján, in: Fekete K. (szerk.): *Legátusprédikációk 1999 húsvétfjára*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 1999, 25–27.
- „Az Emberfián beteljesedik mindaz, amit a próféták mondtak: (...) megölik, de a harmadik napon feltámad”, in: *Nagytemplomi Gyülekezeti Élet* 1998/1, 13–17.
- Pünkösd – a Lélek keresztsége. Makói Belvárosi Híradó, Makó, 1997. április, 19. szám, 1–2.
- A földbe esett búzaszem (A pünkösd-i esemény, s annak szimbolikája a zsidóság „hetek ünnepeinek” fényében), *Református Tiszántúl* 4 (1996/2), 7–8.

EGYEBEK (PUBLICISZTIKA, SZÉPIRODALOM, OKTATÁSI KÖZLEMÉNYEK)

- Pro Unitate in Christo, in: Theologiai Szemle 64 (2021/1), 50–51.
- Beszámoló a Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2018/2019. tanévben végzett munkájáról, in: Kustár Z. et al. (szerk.): Orando et laborando: A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 481. tanévről. 2018/2019, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2019, 37–44.
- Külügyi beszámoló a 2018/2019-es tanévről, in: Kustár Z. et al. (szerk.): Orando et laborando: A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 481. tanévről. 2018/2019, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2019, 21–23. (társszerző: Szegeczkiné Máté Éva Edina)
- Mesterként és tanítványként élni (riport), in: Sárospataki Füzetek 23/2 (2019), 101–102.
- A Magyar Református Egység Napja, in: Református Tiszántúl 27 (2019/3), 36–37.
- Köszöntő Both Antal emléktáblájának avatása alkalmából, in: Ács Zs. (szerk.): Balassagyarmati Honismereti Híradó. A Madách Imre Városi Könyvtár Évkönyve 2018, Madách Imre Városi Könyvtár, Balassagyarmat, 2019, 273–275.
- Szeretetből, szeretetre, in: Reformátusok Lapja LXIII/37 (2019. szeptember 15.), 7.
- Rektori tanévnyitó beszéd, in: Baráth B. L. – Kenyhercz R. – Kustár Z. – Németh Á. – Pinczésné Palásthy I. (szerk.): Orando et laborando: A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 482. tanévről. 2019/2020, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2020, 17–19.
- Külügyi beszámoló a 2019/2020-as tanévről, in: Baráth B. L. – Kenyhercz R. – Kustár Z. – Németh Á. – Pinczésné Palásthy I. (szerk.): Orando et laborando: A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 482. tanévről. 2019/2020, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2020, 27–28.
- II. Debreceni Ökumenikus Napok, in: Baráth B. L. – Kenyhercz R. – Kustár Z. – Németh Á. – Pinczésné Palásthy I. (szerk.): Orando et laborando: A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 482. tanévről. 2019/2020, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2020, 115–116.
- Rektori tanévnyitó beszéd, in: Kustár Z. (főszerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 480. tanévről. 2017/2018, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2018, 15–17.
- Külügyi beszámoló a 2017/2018-as tanévről, in: Kustár Z. (főszerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 480. tanévről. 2017/2018, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2018, 25–27. (társszerző: Szegeczkiné Máté Éva Edina)
- Rektori tanévzáró beszéd, in: Kustár Z. (főszerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 480. tanévről. 2017/2018, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2018, 47–52.
- Külügyi beszámoló. 2016/2017-es tanév, in: Kustár Z. (főszerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 479. tanévről. 2016/2017, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2018, 27–33. (társszerző: Szegeczkiné Máté Éva Edina)

- Külügyi beszámoló. 2015/2016-os tanév, in: Kustár, Z. (felelős szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 478. tanévről.* 2015/2016, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2016, 27–29. (társszerző: Szegeczkiné Máté Éva Edina)
- Az Egyetem központi épületének (Ókollégium) megújulása a 2014/2015-ös tanévben, in: Kustár, Z. (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 477. tanévről.* 2014/2015, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2016, 17–21. 155–168.
- Külügyi beszámoló. 2014/2015-ös tanév, in: Kustár, Z. (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 477. tanévről.* 2014/2015, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2016, 29–32. (társszerző: Szegeczkiné Máté Éva Edina)
- Nem hitéleti szakjaink beköltözése a Református Kollégiumba, in: Kustár, Z. (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 476. tanévről.* 2013/2014, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2014, 23–28.
- Erasmus- és CEEPUS-program egyetemünkön a 2013/2014-es tanévben, in: Kustár, Z. (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 476. tanévről.* 2013/2014, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2014, 35–37. (társszerző: Szegeczkiné Máté Éva Edina)
- Erasmus- és CEEPUS-program egyetemünkön a 2012/2013-as tanévben, in: Kustár, Z. (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 475. tanévről.* 2012/2013, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2013, 35–38. (társszerző: Szegeczkiné Máté Éva Edina)
- Erasmus-program egyetemünkön a 2011/2012-es tanévben, in: Kustár, Z. (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 474. tanévről.* 2011/2012, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2012, 29–31. (társszerző: Szegeczkiné Máté Éva Edina)
- Igazodási pont a változó világban – beszélgetés dr. Kustár Zoltánnal, a DRHE rektorával, in: *Reformátusok Lapja LXIII/20* (2019. május 19.), 30–32.
- Református felsőoktatási körkép. Debreceni Református Hittudományi Egyetem (Beszélgetés dr. Kustár Zoltánnal, a DRHE rektorával), in: *Reformátusok Lapja LXIII/4* (2019. január 27.), 8–9.
- A Debreceni Református Kollégium legújabb alapítványa: bemutatkozik a Both Antal Teológiai és Kulturális Alapítvány, in: *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok* 10 (2018/1–2), 112–113.
- Előszó, in: Kustár Z. – Németh Á. (szerk.): *Az Ószövetség és a reformáció. Tanulmányok a héber nyelvű Ószövetség és a protestantizmus kapcsolatának múltjából és jelenéből* (Acta. Debreceni Teológiai Tanulmányok 11), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2018, 7–8.
- Ajánlás, in: Bölskei G.: *Krisztus világossága. Tanulmányok, igehirdetések, meditációk.* Szerkesztette: Kustár Z. – Kovács K. (Acta. Debreceni Teológiai Tanulmányok 9), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2017, 9–10.
- Károly Fekete – Zoltán Kustár: *Debrecen Reformed Theological University: Past and Future*, in: Fekete K. – Kustár Z. (ed.): *Commitment, Belief, Knowledge. Celebratory volume on*

- the occasion of the 475th anniversary of the Debrecen Reformed Theological University (*Acta Theologica Debrecinensia* 7), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2014, 13–15.
- Revízió – egy vallomás. Bibliánk, in: *A Magyar Bibliatársulat Hírlevele* XII (2012/1), 9.
- Ajánlás, in: Komesz M.: *Az üzenetcentrikus bibliaelemzés*, PTF, Budapest, 2011, 6–7. (+ „szamárfül”).
- 2009–2014 Kálvin emlékévek, in: *Reformátusok Lapja*, LIII/15 (2009. április 12.), 1.
- Dr. Karasszon Dezső emlékezetére, in: *Református Tiszántúl* 16 (2008/6), 26–27. = *Studia Theologica Debrecinensis* 2 (2009/1), 109–113.
- Karasszon Dezső emlékezetére, in: *Reformátusok Lapja*, LII/46 (2008. november 16.), 7.
- „Nem azért, hogy a véka alá rejtsek!”. Protestáns lelkészképző intézetek nemzetközi konferenciája, in: Kustár Z. (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2006/2007. évi értesítője*. 469. tanév, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2007, 335–337.
- Lelkészképző intézetek nemzetközi konferenciája, in: *Reformátusok Lapja*, 2007. július 15., 1. és 3.
- Mannheimben járt a Kántus, in: *Református Tiszántúl* 13 (2005/2), 18–19.
- Versíró pályázat egyetemünkön a Csokonai-emlékév tiszteletére, in: Kustár Z. (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2004/2005. évi értesítője*. 467. tanév, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2005, 245–246.
- Egy közel-keleti tanulmányút krónikája, in: *Református Tiszántúl* 7 (1999/5), 8–9.

SZERZŐK / MITWIRKENDE

John Manabu AKIYAMA PhD
Professor. University of Tsukuba, JP
E-mail: kyofukoten@yahoo.co.jp

Gábor BARNA Dr. habil, DSc
Professor emeritus, University of Szeged, Faculty of Art, Szeged, HU
Research professor, Gál Ferenc University, Szeged, HU
E-mail: gaborbarnadr@gmail.com

Ágnes BATÓ
PhD Candidate. University of Szeged, HU
E-mail: agnessbato@gmail.com

Károly BÁCSKAI PhD
Assistant professor. Lutheran Theological University, New Testament Department,
Budapest, HU
E-mail: drbacskaikaroly@gmail.com

György BENYIK PhD
Associated professor. Gál Ferenc University, Szeged, HU
E-mail: benyik.gyorgy@gmail.com

Mario CIFRAK, OFM PhD
Professor. University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology, HR
E-mail: mario.cifrak@ofm.hr

Sándor ENGHY PhD habil.
Professor. Sárospatak Reformed Theological University, HU
E-mail: enghy.sandor@srhe.hu

Tamás FABINY PhD habil.
Professor. Lutheran Theological University, Budapest, HU
Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn
E-mail: tamas.fabiny@lutheran.hu

Krisztina FRAUHAMMER PhD habil.
Senior research fellow. Gál Ferenc University, Szeged, HU
Archivist. Archive of the Szeged Jewish Community, HU
E-mail: frauhammer.kr@gmail.com

Imre HORVÁTH PhD
University of Pécs, Narrative Research Group, HU
E-mail: klaron0@gmail.com

György KOCSI
Dozent an der Erzbischöflichen Hochschule in Veszprém, HU
Dozent an der Gál Ferenc Universität in Szeged, HU
E-mail: kocsigy@gmail.com

Imre KOCSIS PhD habil.
Professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU
E-mail: kocsis.imre@htk.ppke.hu

Viktor KÓKAI-NAGY PhD habil.
Assistant professor. Debrecen Reformed Theological University, HU
Assistant professor. J. Selye University Komárno, SK
E-mail: kokainagy.viktor@drhe.hu

Katalin KONCZ-VÁGÁSI PhD
PfarrerIn. Reformierte Kirchengemeinde Sarkad-Belváros, HU
E-mail: konczvagasi@gmail.com

Erik KORMOS PhD
College professor, head of Department of New Testament.
Hungarian Adventist Theological College, Pécel, HU
E-mail: kormos.erik@atf.hu

Mihály KRÁNITZ PhD
Professor, head of department. Pázmány Péter Catholic University Faculty of
Theology, Budapest, HU
E-mail: kranitz.mihaly@htk.ppke.hu

György KUSTÁR PhD
Assistant professor. Sárospatak Theological Academy of the Reformed Church, HU
E-mail: kugyorgy@yahoo.com

Zoltán KUSTÁR PhD habil.
Professor, head of department. Debrecen Reformed Theological University, HU
E-mail: kustar.zoltan@drhe.hu

Mihály LAURINYEZCZ PhD
Head of department. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU
E-mail: laurinyecz.mihaly@htk.ppke.hu

Virgil LÁSZLÓ PhD
Assistant professor. Lutheran Theological University, Budapest, HU
E-mail: virgil.laszlo@lutheran.hu

Martin MEISER PhD habil.
Univ. Professor. Universität des Saarlandes, Saarbrücken, DE
E-mail: martin.meiser@mx.uni-saarland.de

Balázs NÉMETH PhD habil.
Senior research fellow. HUN-REN SZTAKI Institute for Computer Science and Control, Budapest, HU
E-mail: balazs.nemeth@sztaki.hu

Áron NÉMETH PhD
Associate professor. Debrecen Reformed Theological University, HU
E-mail: Nemeth.aron@drhe.hu

Ottó PECSUK PhD habil.
Associate professor.
Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest, HU
E-mail: opecsuk@gmail.com

Zoltán PRANCZ PhD
Associated Professor, Head of department.
Sola Scriptura Theological College, Biatorbágy, HU
E-mail: prancz.zoltan@sola.hu

Blažka RIOSA
Mag. Theol., Doktorandin an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Zagreb, HR

Gottfried SCHIMANOWSKI PhD

Senior Researcher. Universität Tübingen, Faculty of Protestant Theology, DE

E-mail: gschimanow@gmx.de

József SZÉCSI PhD

Religious philosopher. H. associate professor. Jewish Theological Seminary,

University of Jewish Studies, Budapest, HU

E-mail: drszecsi.jozsef@gmail.com

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem. DSc

Professor. Pázmány Péter Catholic University, Budapest, HU

E-mail: szuromi.szabolcs@ppke.hu

Anton TYROL PhD

Mons. Prof. ThBibl.Lic. ThDr. Theologisches Institut Spišská Kapitula

Katholische Universität Ružomberok, SK

E-mail: tyrol@kapitula.sk

Vadim WITTKOWSKY PhD

Privatdozent. Humboldt-Universität zu Berlin, DE

E-mail: wittkovx@hu-berlin.de

Theodóra ZÓLYOMI-KATONA

Mentor, Katechet. Katecheseinstitut der Diözese Szeged-Csanád, HU

E-mail: theodora.zk22@gmail.com

József ZSENGELLÉR PhD habil.

Professor. Jewish Theological Seminary – University of Jewish Studies, Budapest, HU

E-mail: zsengellerj@or-zse.hu