

volt – gyakorta tudós hamis mesékkel. Ismétlődő lekezelő fordulata, „a parasztok hamis meséi”, sem illene Pósa szájába. Az is lehet tehát, hogy Hegedüs Géza Anonymus egy változatát teremtette meg. Mondhatnám, hogy a reakciós névtelen jegyző helyett megálmodta haladó ikerpárját.

De nem ezzel a kissé fanyar megjegyzéssel szeretném befejezni recenziómat. A kamasz, aki voltam, az írástudás becsületét tanulta AZ ÍRÁSTUDÓBÓL s Géza bácsi életének szeretetre méltó példájából.

Radnóti Sándor

## A HOLMI POSTÁJÁBÓL

### A FILOLÓGIA BOSSZÚJA II

#### Gadamer esete a pietista hermeneutikával – még egyszer

„...csupán a rövidlító hermeneutikust utasítom vissza, [...] aki az ellenség ütötte kicsiny részt csak úgy tudja befoltolni, hogy máshol jóval nagyobb falomlást idéz elő a saját kezével.”

(G. E. Lessing: AXIOMATA [1778])<sup>1</sup>

(Egy kis ontikus az elrejtetlenségben) A FILOLÓGIA BOSSZÚJA címmel tanulmányt közöltem a *Holmiban*,<sup>2</sup> amelyre bírálat érkezett ONTIKUS KRITIKA ÉS ONTOLÓGIAI KRÍZIS címmel.<sup>3</sup> Ahhoz képest, hogy írásom a szerző szerint „nem elég radikális, hogy magára vonja az ontológia figyelmét”, felettébb meglepő ez a buzgalom. Ám ha valakinek közel egyivnyi terjedelem kell ahhoz, hogy egy kritikát lényegtelennek minősítsen, annak vagy az önismeretével, vagy az őszinteségével van baj. Nehéz lenne tehát erre az írásra felelnem, hiszen a válasznak a szerző lelkivilágával kellene foglalkoznia, amihez nekem semmi indítatásom nincs. Mentségemre, „az ontológia” sem várja válaszat, hiszen legfontosabb mondandója, hogy alkalmatlan vagyok a vitára, vagy az ő bikkfanyelvén: „nem tudok vitapozíciót teremteni ontológiai ihletettségű szellemi kezdeményezésekkel”. Ha nem, hát nem.

A vitaképtelenség azonban nem csupán az

én jellemvonásom, hanem valamilyen homályosan körülírt „kritikai szemléletmódé”. Személyem csak példázza ezt az „ontikus” gondolkodásmódot, szemben a mélységesen mély „ontológiai krízissel”. Nem mintha ezért megvolnék sértődve. Ellenkezőleg. Furcsa volt látnom a KISBALI GADAMER-KRITIKÁJÁNAK IGAZSÁGFOGALMA vagy éppen A KISBALI-FÉLE GADAMER-ÍRÁS KRITIKAI JELLEGÉNEK MIBENLÉTE című fejezetcimecskéket. Gyönyörűek! Mi más ez, ha nem a Kisbali-kutatás kezdete! Igaz, mindez kicsit úgy hangzik, mintha már meghaltam volna, ami persze önmagában még nem akadályozhatja meg a válaszadásban. Az ontológiai ihletett ontológus azonban egy azonosítható beszéd- és gondolkodásmód nevében és képviselőtében fejt ki álláspontját. A *Holmiban* megjelent írásomban viszont (és ezt nem büszkén, inkább szomorúan mondom) én csakis a magam nevében beszéltem. Nem bízott meg senki, s ami fontosabb: nem is tudom, kiket képviselhettem volna. Talán „a maguk értelmére támaszkodni merő”<sup>4</sup> olvasókra számíthattam, de hát ők épenséggel nem szorulnak képviselőre. Legfeljebb a XVIII. századi racionalista, protestáns történeti bibliakritika rejtett apológiája róható fel nekem, de e beismeréstől oly sokat nem remélhetek, hiszen e protestáns, s teológus nem vagyok, és manapság a protestáns teológusok sem protezsáltjaimra esküsznek. Abban a vitában tehát, amelyet szekták és oskolák szembenállásaként hangszerelnek, nem tudok részt venni.

Akkor sem, ha valóban rossz a véleményem az írásban tükröződő „ontológiai ihletettségű gondolkodásmódról”. Ez azonban nemcsak teoretikus, hanem inkább *izlésbeli* kérdés. Izgalmasabb és kifejezőbb szitokszavakat várok például, mint az „ontikus” vagy a „metafizikai”. S fülemnek is túlságosan hangos a füttyörészés, ha egy filológiai kérdés tisztázásához „az igazságba mint elrejtetlenségbe (Unverborgenheit)” akarják az olvasót „bevezetni”. Ám tegyék, noha sosem értettem, honnan merítik a vezetés bátorságát. (Az ihletettséget én – érjen érte bár megvetés – nem tekintem sem ismeret-, sem jogforrásnak.) Egyszerűen csak unom, ha valakinek – mint Mórckának – mindenről ugyanaz jut az eszébe. Ez most éppen az „alétheia”, de egykoron hasonlóan untam az elrejtetlenségükben szintúgy folyton feltáruló termelési viszonyokat is.

**(Országok rongya)** Egyvalakivel azonban a *Holmiban* közölt írásom feltétlenül közösséget vállalt. Igaz, ez morális közösség, amely eltérő értékbeli és módszertani álláspontok mellett is lehetővé tenné az értelmes vitát. Ez a valaki pedig a „filológus”. A filológus, aki nemcsak, hogy *szeret* olvasni, de mielőtt valamilyen műről *írna*, kötelességének tekinti, hogy a szöveget a kezébe vegye és tanulmányozza – „*megolvassa*”, ahogyan a szegedi „régí magyarosok”, Keserű Bálint tanítványai, barátai és üzletfelei játékosan mondogatják. Az én filológusom ugyanis nem az Ihletettnél hagyományos definícióval körülírt rémalak („*szólani és hallgatni egyaránt gondolkodva képes szemlélő*” – brrr!), hanem hál’ isten nagyon is eleven személy, kedves, idős barátom, a magyar irodalom- és művelődéstörténet iskolateremtő mestere, Keserű Bálint. Hanyagságom az oka, hogy a *Holmiban* elmaradt az utalás: tanulmányom eredetileg az ő hetvenedik születésnapjára íródott. Szégyenlem is rendesen, hogy most kell pótolnom mulasztásomat. Keserű Bálintnál én nem tanultam, csak elvétve foglalkozom olyan témákkal, mint amilyenekkel ő, mégis: őt megismerve értettem meg, hogy a *tisztesség* nem csupán a tudós esetleges jellemvonása, hanem magának a tudománynak a legfontosabb *belső követelménye*.

Az ihletett ontológus nem filológus, s az sem menti őt, hogy nem is akar az lenni. Az azért meglepett, hogy csak gúnyolódva képes szólni a Széchényi Könyvtárban tett látogatásaimról. Igaz, felettébb következetes, hiszen ő maga láthatóan ellenállt az efféle kísértésnek. Emlékeztetnék rá: haragját azzal váltottam ki, hogy rámutattam, egyik pópapájának, Gadamernek, nincs igaza, amikor perdöntő helyen J. J. Rambach INSTITUTIONES HERMENEUTICAE SACRAE című írására hivatkozik. Nos, miközben ihletett bírálóm 27 kézirattaladalon hajtogatja, hogy nem Gadamer tévedett, eközben egyszer sem utal az INSTITUTIONES-re. Lehet-e úgy vitázni egy szövegről, ha az egyik fél még azt is szisztematikusan eltitkolja, hogy ismeri-e a szóban forgó művet? Hiszen már ahhoz is erős önfegyelem kell, hogy az olvasó ne mondja ki elhamarkodottan az ajakára toluló következtetést. Tisztán logikailag ugyanis abból, hogy valaki nem idéz egy művet, egyáltalán nem következik, hogy nem is ismeri.

Bevallom, nekem ennyi már bőven elég lenne, hogy elálljak a vitától. Sajnos, nyomós okok szólnak amellett, hogy mégis megszólaljak. A rossz hír is hír, és még nem érzem magam sem kiöregedett színésznek, sem nyugállományú politikusnak, hogy borzasztóan örülni tudnék neki. Ha közel egy év terjedelemben kitartóan mondogatják, hogy tévedtem, akkor az elfogulatlan olvasókban is komoly kétségek támadhatnak. Kivált, ha esetenként egyébként sem Rambachal hajtják álomra fejüket (mellesleg: én sem). Igaz, ha kedvem támadt kicsit meghúzkodni a „*nemzeti táplálékká vált*”<sup>5</sup> Gadamer – erős akadémiai csoport szimbolikus apafigurája – bajuszát, akkor a könnyen előre látható reakciót is el kell tudnom viselni. Az ontologikus rizsa ilyen kiszerelésben azonban mindenképpen alkalmas az érdeklődők megtévesztésére, ezért ha Ihletettel nem is vitatkoznék, az olvasók számára *mégis* összefoglaltam tárgyi észrevételeimet. Szükséges válasz teljesen felesleges kérdésekre, foglalhatnám össze Lessing után szabadon<sup>6</sup> a helyzetet, de ha valakit zavarna a sok *Aufklärer*, akkor azt is mondhatnám, hogy a további részletes fejtegetéseket Gadamer javaslata indokolja: az értelmezési problémákat fordítsuk át tartalmi kérdésekké, még akkor is, ha nem hiszem, hogy „*a hermeneutika feladata magától válik tárgyi kérdésfeltevésre*”<sup>7</sup> (IM, 193. o.). *Gadamerrel* ugyanis továbbra is volna vitám.

**(Támad az ihlet)** A *Holmiban* megjelent írásomban azt mutattam be, miként kreál magának Gadamer egy J. J. Rambachra hivatkozó fantomidézet segítségével sajátos hermeneutikatörténetet, azt a tévhitet keltve, mintha létezett volna olyan – pietista – hagyomány, amelyben *subtilitas applicandi* néven az értelmezés művészetének elkülönült („harmadik”) részét képezte volna az „alkalmazás” Gadamer számára elméleti okokból kitéüntetetten fontos kérdésköre. Az „ontológiailag ihletett” argumentáció szerint viszont én a *subtilitas applicandi* „hangalakot” kerestem vissza a Gadamer által idézett Rambachműben, s abból vontam le súlyos következtetéseket, hogy nem találtam meg a szövegben. Pedig a mű amúgy tele van az applikáció „*gondolatával*”. Ihletett csak azt a tényt hallgatja el, hogy valójában megtaláltam a Gadamer citálta szavakat, igaz, egy másik szöveg-

ben. Egyszerű példán: ha Jancsi azt állítja, hogy a „*Morzsa kutyánk, hegyezd füled*” sor Kölcssey SZÓZAT-ában található, akkor nehéz lenne őt azzal mentetgetni, hogy az ANYÁM TYÚKJA is felfogható egyfajta – háziállatokhoz intézett – szózatként, s egyébként is van SZÓZAT című vers. Jancsi ettől még lehetne nagyon derék ember, de kiíratnám a gyerekeket abból az iskolából, ahol ő a magyartanár. S még csak most következik a kérdés, hogy ki írta a SZÓZAT-ot, ha nem Kölcssey.

Gadamer tévedése elméletileg azért érdekes, mert a sajátos *pietista* hermeneutika jellegzetességét illusztrálni hivatott idézet a *pietizmussal* határozottan szemben álló szerzőtől származik. Ez a szembenállás Gadamer saját gondolatmenetében is meghatározó, hiszen éppen a történeti bibliakritika racionalistáival szemben fedezi fel magának a pietista hagyományt. KLASSISCHE UND PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK című írásában például arról beszél, hogy az Ernesti-féle történeti bibliaértelmezés nem képes számot adni a SZENTÍRÁS kerügmatiszta értelméről, hiszen ez nem csupán az Újszövetség íróinak teológiai nézeteit összegzi. „Ezen a ponton ezért a *pietista hermeneutika* (A. H. Francke, Rambach) még mindig különös figyelmet érdemel, amely értelmezésében a megértéshez és kifejtéshez hozzátartozta még az applikációt, így tüntetve ki az »Írás« jelen vonatkozását. Itt egy olyan hermeneutika központi motívuma rejtezik, amely valóban komolyan veszi az ember történetiségét.”<sup>8</sup> E háttér előtt lesz igazán érdekes, hogy a Rambach-hely mögött a történeti bibliaértelmezés nagy előfutára, Ernesti áll. Már ha Rambach-helyről lehet beszélni.

Az ontológust ugyanis három lökésben éri az ihlet: (a) a „mondatlogika” szerint Gadamer nem is hivatkozik Rambachra, s nekem csak a szemem káprázik. (b) Gadamer nem közvetlenül Rambachra hivatkozik, hanem Morusra, s csak Moruson keresztül Rambachra. (c) Ezen a módon pedig olyan rettenetesen „ismeri” Rambachot, hogy – mint az „egy reflektálatlan dimenzióból” kiderül – Gadamer megalapozottan hivatkozik Rambachra. Nem ártott volna persze, ha Ihletett és Ontológus beszélnek egymással, de azért nincs itt semmi ellentmondás. Jó megoldás például: Gadamer ugyan nem Rambachra hivatkozik, de ha hivatkozott volna rá, biztosan igaza lett

volna, például azért, mert „az igazság adatik [die es gibt <!>] neki”.

(Szezbaj és látomás) Ad (a): elég sokan szenvednek az enyémhez hasonló szembetegségben. Írásomban kis listát közöltem – Habermastól Ricoeurig – azokról, akik Gadameren keresztül utalnak Rambachra, valamiért tehát úgy érzik, Gadamer mégiscsak hivatkozott a derék teológusra. Vegyes társaság ez, de nem a legrosszabb. S ha mi mindannyian butaságokat beszélünk Ihletettel szemben, én már akkor is csak megmaradnék a „tévelygőknek” ebben a táborában. (Csak hogy lássa az olvasó, én is tudok tekintélyérveket fabrikálni.) Ad (b): előjáróban egy technikai megjegyzés. Ihletett a „235-ös számon hivatkozott, Morustól származó citátum”-ról beszél, ez pedig az első német kiadás számozását követő magyar kiadásban a 218. és a 421. oldalon szereplő 206. idézetnek felel meg. A magyar fordításról lekezelően nyilatkozó Ihletett csakis a GESAMMELTE WERKE német szövegére utal, alaposan megnehezítve ezzel a magyar olvasó dolgát, aki ráadásul sok német kötetben sem fogja megtalálni az inkriminált idézetet, mert – amint ezt A FILOLÓGIA BOSSZÚJÁ-ban jeleztem – nyomdahiába következtében torz formában szerepel.<sup>9</sup> De nyilván megéri így hivatkozni, mert azon túl, hogy megnehezíti az ellenőrzést és ködösít, még előkelő benyomást is tehet. De ha már hosszú német idézetekkel szórakoztatjuk az olvasót, nem árt figyelni. Mivel olyan szépen megemlékezett éles szememről, mégiscsak megjegyezném: Ihletettnél a 15. jegyzettel ellátott német szövegben „Freiheit des Geistes” áll. Ez is szép, de az eredetiben „Feinheit des Geistes” szerepel. S csak azért teszem szóvá, nehogy további „végzetes tévedéseket” fedezzen fel a kifejezést „finomság” szóval visszaadó magyar kiadásban, rémisztő átokformulával: „a Kiszali hivatkozta hivatalos magyar fordításban”. No meg Ihletett érdekében is áll a javítás, hiszen Gadamer, ha tudomást szerezne e félreolvasásról, mindjárt venné elő a prakkert, s okkal, hiszen itt kedves subtilitását éppen a szabadság ronda, felvilágosult fogalmává irták át.

Ihletett többször és nyomatékosan ismétli: „Gadamer Morus (és Heidegger) révén tud az applikáció Rambach hermeneutikájában betöltött jelentőségéről.” Továbbá: „Gadamer Rambach munká-

ját közvetve, Morus összefoglalásában ismeri.” Valójában persze nem tudni, honnan ismeri Gadamer Rambachot. Azt lehet csak tudni, hogyan hivatkozik rá: hol „bevallottan” Moruson keresztül, hol meg közvetlenül. Többnyire az utóbbit teszi. Ilyenkor nyilván látomása támad. Erre az eshetőségre – önmagának ellentmondva – Ihletett külön felhívja a figyelmünket: „*De ismeri [mármint Gadamer Rambachot], hiszen más hivatkozásokkor [sic!] oldalszámot is közöl (WuM, 188.; 17-es lábjegyzet).*”<sup>10</sup> Érdemes figyelni az argumentumra: ismeri, mert oldalszámot is közöl. Ha én közlök oldalszámot, akkor én is ismerem, amit idéztem? Ihletett szerint nem. 18. jegyzetében azzal gyanúsít meg a sorok között, hogy csak közvetve ismerem forrásaimat, mert „*az OSZK-ban folytatott kutatásaim során*” én is magából Gadamerből és „*a THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE 29. kötetének Rambach címszava alatt közlötkekből*” merítettem. Csak köszönettel tartozom a Széchényi Könyvtár segítő-kész munkatársainak, sajnálom, hogy csak bajt hoztam rájuk. Pedig ez ügyben teljesen ártatlanok: katalógusukban ez a ragyogó enciklopédia még ma is csak a 27. kötetnél (a PUBLICISTICA PER PRESSE címszónál) tart. *Horribile dictu*: időnként az Egyetemi Könyvtárban is megfordulok. Ez esetben azonban oda is hiába mentem volna. Tanulmányom először – közel egyéves átfutás után – 1997-ben jelent meg.<sup>11</sup> Amikor írtam, legnagyobb bosszúságomra még nem adták közre az enciklopédia Rambachot tárgyaló 28. kötetét, amely csak 1997-ben jelent meg, ezért a benne közlötkekre, sajnós, egyáltalán nem „*támaszkodhattam*”. Ihletettnek tehát, noha szépen halad, vannak még lemaradásai a Kisbali-kutatásban. Ezt azért még könnyen megbocsátanám neki.

A hiba Gadamer körül van, aki valóban bevallja, hogy Rambachot „*Morus összefoglalásában ismeri*”, ám ez csak annak bizonyíték, aki Gadamer minden szavát szentírásnak veszi. E beismerést ugyanakkor apologetái helyében nem nagyon emlegetném. A feltételezés, hogy Gadamer feledékeny volt, vagy netán összekeverte a céduláit, merő jóindulatot tükröz. Hermeneutikai méltányosság híján azt is mondhatnánk: megtéveszt. Isten őrizz! De tény: *Gadamer nem ismerheti Rambachot Morus összefoglalásában, mert Morus nem foglalja*

*össze Rambachot, kivált nem az INSTITUTIONES-t, s kivált nem a Gadamer által megadott helyen. Morus ott egy árva szót sem szól Rambachról, a nevét meg végképp nem kapcsolja össze a subtilitas fogalmával, ennél fogva – Gadamer állításával ellentétben – nem is értheti azt félre „a felvilágosodás módszereszménye következtében”.* Mindezt világosan megírtam A FILOLÓGIA BOSSZÚJÁ-ban. Ihletett beállításával ellentétben nem csupán az a kifogásom, hogy az idézet nem szerepel Rambachnál, hanem az is, hogy *Morusnál sincs Rambach-utalás. Állításomat egyetlen módon lehetne cáfolni: ha valaki rámutatna arra a helyre, ahol Morus összefoglalja Rambachot, s ráadásul ott azok a szavak állnának, amelyeket Gadamer tőle idéz. Amíg ez nem történik meg, addig én nem tudok mást csinálni, mint fenntartani ezen állításomat, hiszen a bizonyítás terhe itt annak a vállalt nyomja, aki az ellenkezőjét állítja. Ellenőrizni állításomat pedig csak az tudja, aki – ha egyébként nem tartja az éjjeliszekevényén a kötetet – hajlandó meglátogatni a könyvtárat, s kikérni Morus művét. Ihletett ezt nem tette meg, mi több, úgy tesz, mintha nekem csak a közvetlen Rambach-utalással volna bajom, s a közvetettel nem. A „másik” hivatkozásról, ahol Gadamer – úgy mond – „oldalszámot is közöl”, csak annyit: az egyáltalán nem „másik”, hiszen ez éppen az a hely – az INSTITUTIONES 2. oldala –, ahol a *sapienter adplicare* szavak állnak, s amelyre Gadamer, mint írásomban megmutattam, Friedrich Lücke kommentárjában (tehát nem Morusnál) bukkant. Summa summarum, ha már Gadamerrel is a hermeneutikai méltányosság gyakorlására volt szükség, mit kellene tennünk Ihletett esetében?*

**(Mit állítunk?)** A (c) ihletmenet megértéséhez néhány szót kell szólni magáról az applikációról. Gadamer nem azt a szamárságot állítja, hogy a pietisták találták fel az applikációt, s nem is azt a közhelyet, hogy az applikáció szóval jelölt jelenség – az Írás „*épületes hatása*” – fontos szerepet játszik a pietizmusban. Ennél fogva nehéz lett volna *ezek miatt* bírálni őt, bár a jóindulatú sugalmazás szerint ennél fogósabb feladatokkal is megbirkóznék. Gadamer azonban egy „*hermeneutikatörténeti vázlatot*” mutatott be, s nekem ezzel van

vitám. Még egyszer, ígérem, utoljára: „*A hermeneutika régebbi hagyományában [...] a hermeneutikai probléma [...] következőképp tagolódott: a subtilitas intelligendit, a megértést megkülönböztették a subtilitas explicanditól, az értelmezéstől, s a pietizmus ehhez harmadikként hozzáfűzte még a subtilitas applicandit, az alkalmazást (pl. J. J. Rambach). Ez a három mozzanat alkotná tehát a megértés végrehajtásmódjait. Mindhármat jellegzetes módon »subtilitas«-nak nevezték [...].*” (IM, 218. o.) Ehhez képest én azt állítom, hogy (a) a „hermeneutikai problémát” sokféleképpen tagolták a XVI–XVIII. században, de úgy nem, ahogyan Gadamer állítja. (b) A *subtilitas intelligendi* és a *subtilitas explicandi* megkülönböztetését éppenséggel Ernesti, a (pietistákkal vitában álló) történeti bibliakritika egyik kezdeményezője vezeti be a XVIII. század közepén,<sup>12</sup> ennél fogva nehezen lehetne a „régebbi hagyomány” eleme. Ha ugyanis e gadameri kifejezés egyáltalán értelmezhető kronológiailag, akkor az a pietizmus fellépése előtti időkre, legkésőbb a XVII. századra vonatkozik. De olyan pietistáknál sem találkoztam a *subtilitas*ra alapozott felosztással, akik kronológiai okokból már ismerhetik Ernestit. (c) Ennél fogva „a pietizmus” ehhez nehezen fűzhetne volna hozzá „harmadik tagként” a *subtilitas applicandit*, (d) hiszen a *subtilitas* kifejezést egészen más kontextusban használták. (e) Kiváltképp nem áll mindez Rambachra, akinek emlegetett műve már 1723-ban megjelent. A *FILOLÓGIA BOSSZÚJA* című írásomban röviden bemutattam, hogy – ha nem „hármast” – milyen tagolódású az INSTITUTIONES, s a későbbiekben részletesebben visszatérek erre. Az „applikáció” kifejezéshez mindentől függetlenül roppant izgalmas kérdések kapcsolódhatnak. Igen érdekes a fogalom története a XVIII. század hermeneutikájában, különösen fontos a pietizmus vizsgálatánál. Magam is hosszan foglalkoztam e témákkal, de *írni* sohasem írtam rólok. A *Holm*ban megjelent tanulmányomban sem. Ott csak az érdekel, miként születik és hat egy fantomidézet. Félrevezető ezért úgy tenni, mintha én az applikáció gadameri fogalmát elemeztem volna.<sup>13</sup> Egyébként is: ha ihletett mindazért el akarja verni rajtam a port, amit *nem* írtam meg, akkor egész életét Kisbali-kutatással fogja tölteni. Ezt pedig senki sem kívánhatja neki.

**(Ne lopd el a léniát!)** Anélkül, hogy pótolni akarnám, amit elmulasztottam, néhány dolgot jeleznék, csupán az elméleti tétek érzékeltesére. Az applikáció, az alkalmazás önmagában végtelenül egyszerű dolgot jelent. Ha azt olvasom, hogy „Isten szeme mindent lát, ne lopd el a léniát!”, akkor vagy megértem e felszólítást, vagy nem (például nem tudom, mit jelent a „lénia” stb.). Ha megértetem, megint van (legalább) két lehetőségem. Vagy ellopom a vonalzó, holott *tudom*, hogy nem volna szabad megtennem, vagy nem. Ha nem lopom el, akkor azt vagy azért teszem, mert valamilyen oknál fogva nem áll módomban ellopni (szemfüles a gazdája, már ellopta más stb.), vagy pedig azért nem, mert tudom például, hogy Isten szeme mindent lát. Ez utóbbi esetben mondják azt, hogy *alkalmazom magamra* a „ne lopd el a léniát!” parancsát. Ebben az értelemben minden normatív (például szakrális) szöveg applikációt tetelez fel, s arra tart igényt. Valóban, a „ne loj!” bibliai parancsát nem úgy szokás érteni, mintha tulajdonelméleti vita lefolytatására szólítanának fel bennünket. Az érdeklődő, ám *hermeneutice* érintetlen olvasó most emeli fel a fejét: mi a baj ezekkel a trivialitásokkal? Gadamer álláspontját durva leegyszerűsítéssel úgy lehetne jellemezni, hogy ő – amúgy jó okkal – mélyen problematikusnak találja az imént felidézett sémát, miszerint egyszer megértjük a szöveget, másszor meg alkalmazzuk. Feltételezése szerint nincs szó két fázisról: már a megértés elemi szintjén is számolnunk kell a lehetséges alkalmazás szempontjaival. Ezért alapvető szerinte az applikáció fogalma a megértés vizsgálatában. Felismerését Gadamer bonyolult elmélet keretében fejti ki; meggyőződésem szerint nincs igaza. Ám azt, hogy kérdésfeltevése termékeny, csak kevesen tagadták, magam pedig soha nem tettem ezt. Mi több, még hivatkozásainak is igyekeztem utánajárni.

A kutakodás során nem a (tagadhatatlanul jó mulatsággal szolgáló) leleplezés vágya, hanem a történelmi kíváncsiság (tudom, tudom, majd meggyóonom!) vezérelt. Itt már más a helyzet, hiszen míg azon lehet vitatkozni, hogy Gadamer olvasott-e egyes pietistákat, azon már aligha, hogy *a pietisták nem olvastak Gadamert*.<sup>14</sup> Igaz, nem is idézik őt, ennél fogva persze a fenti sémát sem kérdőjelezi meg.

Akármit jelent is náluk az applikáció, a „hermeneutikai problematika” tagolásában fenn tartják a szöveg megértésének mint kognitív vállalkozásnak és a szöveg affektív-praktikus hatásának a megkülönböztetését, mint mindenki a XVII–XVIII. században. Más kérdés, hogy sok képviselőjük számára a megismerés különös, természetfölötti formáját tételezi fel a Szentírás megértése, vagy ha más nem is, a „szív” ellenőrzése alá vonják a megismerést.<sup>15</sup> E megoldásnak is lesznek elméleti következményei, de a hermeneutika szerkezetét nem érinti, legfeljebb annyit kíván meg, hogy valamivel többet kell imádkozni a szent szöveg olvasása előtt. Viszont a Szentíráshoz való – akár elméleti, akár gyakorlati – viszonyt tényleg attól teszik függővé, miként tudják fokozni a szöveg épületes hatását. A szent szöveg életvitelre gyakorolt hatására vagy a prédikációra (az „alkalmazásra”) való összpontosítás azonban önmagában még egyáltalán nem pietista vonás. Az Ihletett citálta rambachi óhajt, hogy „erősüse Isten gyermekeinek a szívét”, bármely felekezethez és irányzathoz tartozó keresztény lelkipásztor, pap megfogalmazhatja, akár *subtiliter*, akár *nem subtiliter* applikál. Aki ezt tagadja, nemcsak nem ismeri, de sérti is a többieket. A pietizmus jellemzésénél azonban az a kérdés, *mi-ben áll* a várt hatás, s *milyen feltételek* mellett következik be. Az ezekre adott feleletekkel lehet megragadni a pietista teológia és hermeneutika sajátos vonásait részint a protestáns ortodoxiához, részint a racionalista vagy a történeti bibliakritikához viszonyítva, hiszen a pietisták maguk is harcos vitákban fejtették ki álláspontjukat.

**(Üdvösség és szakirodalom)** Az applikáció fogalmával körülírható jelenség elsődlegesen kor-, egyház- és tudománykritikai keretben kap jelentőséget náluk. Úgy látják, hogy az egyház gyakorlatában elvált egymástól a hit hirdetése és gyakorlata, s e szakadás különösen látványosan jelenik meg a Szentírás tanulmányozásában. Az egyetemeken pogány dolgokat tanulnak (ergon), miközben az Ige mellékes lesz (parergon).<sup>16</sup> S ha forgatják is a BIBLIÁ-t, csak tudósok lesznek – „*der Schrift Meister*” – minden lelki haszon nélkül.<sup>17</sup> Pedig az igazi kereszténység nem „*a tudásban, vélekedésben és fecsegésben, nem is a magas speku-*

*lációban*” áll.<sup>18</sup> Ez a tudóskodás nem egyszerűen a nevelés, de ártatlan *vanitas* világa, itt egyesesen a Gonosz mesterkedik. A Sátán ugyanis nemcsak a tudatlanságból rakja palotáját, hanem úgy is, hogy „*visszaélnek a tudással*”, ezért emlékeznünk kell: „*Isten országa nem szavakban (és tudásban), hanem az erőben lakozik*”, ahogyan Francke parafrázálja Szent Pált.<sup>19</sup> A pietisták ennélfogva ki nem fogynak a tudós szerzőket szidalmazó, sokszor igen választékos durvaságokból. Egy „ontikusra” még a fejüket sem kapnák fel. E teológusok antiszcientisták – többek között ezért is oly kedvesek a hasonló érzületűl áthatott Gadamernek. A betűfaló szobatudós, a hiábavaló erudíció ostorozásának reneszánsz és posztreneszánsz kultúrkritikai közhelyei Spener és Francke elkötelezett tanítványainál a *személyes üdvözülés* kontextusába kerülnek. Aki sok szakirodalmat nyálaz át, netán minden könyvet olvasott, amelyre hivatkozik, az nem csupán ostoba számár lesz, akivel nem állnak szóba a lányok, de egyesesen a pokolra kerül. (Ami azért nem akadályozza meg az egyetemi karriert befutó pietistákat, hogy százsámra gyártsák a lábjegyzeteket.) Ez a tudás- és tudománybírálat adja tehát az applikáció fogalmát – és nem a „hangalakját” – meghatározó kontextust. A tudós hiúsággal, a magamutogató olvasottsággal szemben a tanultak életbeli alkalmazása a fontos: nem az eszeség, hanem a jámborság, az Istennek tetsző élet. Az igazi teológia „*nem a pusztában vagy szemlélődésben, hanem inkább az akarat és az affektusok kormányzásában áll, amelynek a célja nem a tanítás, hanem a jobbítás*”, mondja A. H. Francke.<sup>20</sup> Ezt a jobbítást azonban nem lassú folyamatként kell elképzelni, hanem egy szempillantás alatt bekövetkezett fordulatként, ébredésként, újjászületésként. A megvilágosodás „*hirtelen sugárban éri az embert Isten Igejéből*”.<sup>21</sup>

Mit eredményez mindez a hermeneutikára nézve? Hermeneutika alatt nem *bármit* értek, ami hittel, Szentírással kapcsolatos, vagy előfordul benne a „megértés” szó, hanem azt az *elkülönült*, önálló kérdésekkel, módszertani elvekkel és e metodikai különállás tudatával rendelkező diszciplínát, amely a pietista mozgalom indulásakor alig egy évszázada ugyan, de már létezik. Ez természetesen nem azonos az egyetemes hermeneutika – heideggeri

eredetű – gadameri fogalmával. Az értelmezést történetéről beszélve azonban maga Gadamer sem akarja, hogy a történeti hermeneutikát közvetlenül saját programjával azonosítsuk. Ellenkezőleg, érvelési stratégiájának fontos része, hogy a „*hagyományos hermeneutikával*” szembeállítsa Heidegger vállalkozását (IM, 188. o.). Ezt a hagyományt bírálja, hiszen – úgymond – leszűkíti a megértés „problémahorizontját”, de semmiképpen sem mossa össze az „univerzális” megértéssel. Más kérdés, hogy e hagyomány rekonstrukciója során Gadamer olyan szempontokat érvényesít, amelyek csakis saját elméletéből erednek, s amelyek a vizsgált tradíciók előfeltevései felől nem igazolhatók.

A pietizmus egyik legfontosabb alapelve talán az, hogy az Írás megértése feltételez valamely nem természetes adottságot, többnyire az inspirációt, vagy ahogyan egy anonim szerző írja a XVIII. század elején: az Írást ugyanabban a szellemben kell olvasni, mint amelyben leíratott (ti. a szentlélek sugalmazására).<sup>22</sup> Ezért tanulmányozásához nem elegendők az emberi műveknél megkövetelt képességek, hanem szükség van még a „*valóban magából az Igéből elősugárzó kegyelmi fényre*” is.<sup>23</sup> Ez a fény pedig vagy elért bennünket, vagy nem. Az Írás mintegy magát olvastatja, s vagy értjük, vagy nem.<sup>24</sup> A hermeneutika mint az értelem feltárásának – Ernesti *majd* úgy fogja mondani: a *subtilitas interpretandi* – eszköze elveszíti önálló jelentőségét. De a feltárt értelem kifejtésével – igen, ez *lesz a subtilitas explicandi*, ha nem a pietisták foglalkoznak majd vele – sem kell sokat bibelődni. Vitatkozni nem kell, az értetlenek majd a pokolban elgondolkodnak a „nehéz helyek” szubtilis kérdéseim. S ha Gadamerre hivatkozva ismét a prédikáció mint értelemkifejtés fontosságát emlegetik nekünk – mintha bizony a szószéki igehirdetés csakis a pietisták biznisze lett volna –, érdemes emlékeztetnünk rá, hogy a radikálisabb pietisták számára a prédikáció is felettébb gyanús. Bengel éppenséggel a magát megvilágosodottnak tekintő kor járványának vagy ragályának tekinti erőltetését. Indoka is világos: noha lehet valamiféle hatása, a szószéki beszéd mégiscsak emberi, mégpedig retorikai mű, amely „*vélt épülés*” helyett „*szép leleményekkel*” bővöl el, főként a

„*fület gyönyörködteti*”, egyenesen megsemmisítve ezzel magának az Igének a hatását.<sup>25</sup> Mert az önmaga értelmét hordozó írás esetében az interpretációnak egyetlen igaz formája van: a Szentírás közös és „*nyilvános felolvasása és hallgatása*”,<sup>26</sup> minden kommentár nélkül. A szöveg hatására való koncentrációval tehát – ha a végső konzekvenciákat is levonják – gyakorlatilag *felszámolják a hermeneutikát* mint a szöveg értelmének feltárását és kifejtését célzó, módszerében önálló kognitív vállalkozást (még mondani is szörnyű: tudományt). Az applikáció azért sem lehet a „*csatolt*” *harmadik* rész, mert ha megszűnik a többi rész *önállósága*, egyáltalán nem is lesz semmiféle *része* a „hermeneutikai problémának”.

**(Szublimált hermeneutika?)** Amikor az applikáció kifejezést használják, akkor elsősorban a hívő attitűdjére utalnak, arra a hívőre, aki feltétlenül alárendeli magát az Ige hatalmának. Ennek a követelménynek azonban önmagában semmiféle speciális hermeneutikai jelentése nincs. Egy roppant érdekes helyen például A. H. Francke az *imitatio Christi* programja mellé tesz ki kérdőjeleket. Úgy látja, hogy ha a hívő túlságosan komolyan fogja venni ezt az elvet, állandóan a tükörbe fog bámulni, mert folytonosan azt kutatja, olyan-e már, mint Krisztus, s vizsgálódásai során aztán mértéktelenül felértékeli saját énjét. E felpuffasztott *egót* eredményező *imitatio*-val szemben vezeti be az *applicatio* fogalmát, az „*Istennek teret adó tapasztalat*” értelmében. E kifejezés ennél fogva a pelagiánus illatú, mert mégiscsak valamiféle aktivitást feltételező *utánzás* ellenében a Krisztushoz való viszony végletesen *passzív* oldalát emeli ki.<sup>27</sup> Az applikáció itt az a folyamat, amelyben a hívő kiüresíti önmagát. Ennek a fogalomnak tehát semmilyen specifikus hermeneutikai tartalma nincs, hanem a hívő radikális pietista modellben elgondolt attitűdjét írja le Krisztussal szemben. Ennek az általános teológiai fogalomnak, illetve a benne elgondolt összefüggésnek lehetnek természetesen *következményei* az ugyanezen teológiai keretben elgondolt hermeneutikára nézve is, de maga a fogalom nem hermeneutikai eredetű és tartalmú. Ahogyan a szorosan idekapcsolódó *krisztológiai* megfontolások sem képezik a hermeneu-

tika sehayadik „részét”. Lehet persze ragaszkodni ehhez a megoldáshoz is – ekkor a hermeneutika maga lesz a vallás. Nekem pedig csak egy kérdésem marad: melyik templomban kell meggyónnom istenkáromló dolgotomat (már ha nem a gyors máglyahalál az azonnali büntetésem). Ha viszont a józanabb megoldás mellett maradunk, s az applikáció franckeai fogalmának hermeneutikai következményeit firtatjuk, akkor fontos, ám a pietizmusról formált gadameri leleménnyel ellentétes eredményre jutunk. A hermeneutikai probléma kiindulópontja a szöveg és a megértő jelene közötti időbeli távolság, s a hermeneutika feladata, hogy megbirkózzék a belőle fakadó nehézségekkel (IM, 207–208. o.). Nos, az *applicatio* e franckeai fogalmában rejlő imperativus éppen arra vonatkozik, hogy a hívő számolja fel jelen állapotát. Nem a „távolságot” hidalja át, hanem a jelen kiiktatásával értelmetlenné teszi magának a távolságnak itt alkalmazott metaforáját, mivel ez a megszüntetés nem hermeneutikai eszközökkel történik, nem a hermeneutikán belül, hanem azt megelőzően játszódik le. A fogalom gadameri specifikumával – a megértés „*jelenvonatkozásával*” (GW, II, 105. o.) – ellentétben tehát az „alkalmazás” éppenséggel a hívő jelenének, aktuális állapotának felszámolásához vezet. Rendkívül jellemző, hogy amikor Francke arról beszél, hogy a teológushallgatónak tanulmányai során a „lelkület” vagy „*érzület [Gemüth] applikációjára*” kell törekednie, akkor ezt a követelményt nem csupán a Szentírással kapcsolatban fogalmazza meg, hanem a Szentírást értelmező szövegekkel – a hermeneutikai és exegetikai olvasmányokkal „*[lectiones Hermeneuticae und Exegeticae]*” – szemben is. A hermeneutika feltételezi ezt az applikációt, tehát azt az attitűdöt, amellyel az olvasó képes felfogni a szövegben rejlő isteni erőt. A hermeneutikai olvasmányokban ugyanis, már ha jók, éppenséggel a szerzőikre kiáradó kegyelem nyilatkozik meg,<sup>28</sup> s figyelmes olvasásukkal ebből részesedhetünk. Az applikáció ezzel – a helyzethez illően fogalmazva – mintegy szublimálja a „hermeneutikai problémát”. Beszélhetünk tehát a pietizmusban az alkalmazás kitüntetett szerepéről, de ezt ekkor nem mint új típusú hermeneutikát s kivált nem a hermeneutika harmadik részét kell bemutatni, hanem mint az

önálló „hermeneutikai problematika” felszámolásának lehetőségét. Gyakorlatilag azonban ezt a lehetőséget mégsem vizsgál végig – ez teszi értelmessé a mai értelmező számára a pietista hermeneutikáról való beszédet. S éppen annak arányában fogunk több vagy kevesebb hermeneutikát találni e szerzőknél, amennyire maguk is megkülönböztetik és elválasztják egymástól a szigorúan vett értelmezést és az applikációt.

**(Házvezetés és interpretáció)** Ennélfogva a pietista hermeneutika specifikumát sem az applikáció fogalmával kell megadni. Ha a szöveg magában hordja értelmét, akkor a vele való foglalkozás – a hermeneutika – első sorban nem a szöveg normatív értelmének a feltárását, hanem magának a normatív szövegnek a biztosítását jelenti: ahogyan Bengel GNOMON-jában áll: „*Sic habet textus, non aliter. Hoc nomen, hoc verbum, haec particula...*”<sup>29</sup> Innen a pietista Szentírás-értelmezést végig jellemző fantasztikus feszültség: egyik oldalon az iszonyatos aprómunka, a végső és hiteles szöveg minden betűjéért külön-külön megvívott küzdelem, a másikon pedig a legkalandosabb értelmezések, amelyeknek még az interpretátor fantáziája sem szabhat határt. Kivált nem esze vagy értelme. Amikor a pietista Szentírás-kutatók elmerülnek a kéziratok eltérő verzióinak vizsgálatában, akkor nem egyszerűen filológusi hajlamaikat követik. Magatartásuk pontosan megfelel legfontosabb teológiai elveiknek, egyrészt az *üdvörténet* sajátos felfogásának, másrészt a *Szentírás státusára* vonatkozó nézeteiknek. Az isteni ökonómia a pietistáknál igen szigorú értelmet nyer. Feltételezi, hogy az emberi történelem teljes tényyszerűségében isteni szándékokat tükröz és hordoz. Az isteni terv azonban végső soron átláthatatlan. Az emberi tudás szempontjából a történelem tele van fölösleges büntetésekkel és jutalmakkal, mind az egyes egyénekre, mind az egyes népekre nézve, ám ezek a „kerülők” az isteni gondolkodás nézőpontjából értelemmel bírnak.<sup>30</sup> A történelem legapróbb részletében is az isteni „házvezetés” nyilvánul meg, ebből következően a történelemnek nincs kihagyható vagy lényegtelen része, részlete: minden lényeges. Fakticitás és isteni lényeg ilyen közvetlen egybeesése semmilyen helyet nem hagy az egyé-

ni döntésnek. Kevésbé radikális felfogásban a történelem kiterőit és a „rosszat” a bűnös ember szabad akaratával is lehetett indokolni. Itt erre a könnyed theodicaeára nincs mód. A szabad akarattól fakadó döntéssel nem állítható szembe a „tisztá” isteni szándék lepárolt értelme. Ellenkező úton kell haladni, s a hibás vagy rossz emberi döntésben is föl kell ismernünk az isteni szándékot. Azt kell kutatnunk, miért akarta Isten, hogy a hibás döntés megtörténjék. Csak azt értjük meg, amit az ő szándéka megnyilatkozásaként fogunk fel.

Az üdvökonómia az *exegetikában* is leképeződik. A Szentírás szövegében nincs olyan apró elem, amely ne ugyanúgy Isten szándékából került volna bele, mint a legfontosabbnak tartott kijelentés. Ami az Írás tanulmányozása szempontjából azzal a technikai következménnyel jár, hogy nincs előre adott rendező séma. Már maguknak az elemeknek a hierarchiába állítása is bajt okozhat, hiszen a szövegre önkényes, emberi tételezést kényszerít. Innen eredeztethető egyébként a hangozó közösségi *felolvasásnak* mint az interpretáció alapformájának kitüntetése: pusztán felolvasással nem erőltetnek rá a szövegre semmilyen előzetes mintát, sorrendet stb. A szövegben minden egyformán fontos és lényeges. Nincs semmilyen előzetesen adott szelekciós szempont: „*állendő is tehát, hogy mindent, amit Isten elébünk tár, mélységes tisztelettel, hálátadassággal és a tanulás vágyával fogadjunk, nehogy gőgös szívünkre hallgatva ezt-azt mint haszontalant elvessünk vagy kidobjunk*”.<sup>31</sup> Ebből következően a Szentírás a maga egészében s minden részletében egyaránt és egyszerre fontos.

**(A hatástörténet ura)** A rendszeres írásmagyarázat elveként ez csak akkor működik, ha feltételezzük, hogy a szent szöveg értelme a teljességében mindenkor és folyamatosan feltárulkozik, végső soron *függetlenül* a megértésére irányuló erőfeszítéseinktől. A Szentírás ebben az értelemben radikálisan tér el a többi – emberek által írott – szövegtől. Miközben a XVII–XVIII. században a hermeneutika (így a Gadamer által kifogásolt történeti bibliakritika) részben abban az irányban halad, hogy kimondják: a Szentírás megértésének ugyanazok a szabályai, mint amelyek az em-

beri művek interpretációját irányítják, a pietisták még erőteljesebben és megújult hangsúlyokkal emelik ki a Szentírás különállását. Az isteni jelleg nem csupán a Szentírás *eredetében* vagy *tartalmában*, végső *értelmében* mutatkozik meg, hanem abban is, ahogyan a szöveg *létezik és hat*. Önmagában hordja értelmét, azaz maga gondoskodik arról, hogy megértsék. S ha nem értik meg, akkor is maga a Szentírás zárul be az értetlenek előtt. Nincs szükség tehát fényre, hogy lássuk, mi van benne. Ellenkezőleg, a Szentírás maga a Nap, amely – mint Bengel mondja – *nemcsak a fény forrása, hanem a látásé is: „az isteni Igének megvan az ereje, hogy még a vakokat is látóvá tegye”*.<sup>32</sup> Még a Szentírás mindenek fölött álló voltának is az szolgáltatója az egyetlen, de mindennél súlyosabb bizonyítékát, hogy a Szentírás mindenek fölött állónak mondja és dicséri önmagát.<sup>33</sup> A megértésére irányuló specifikus vállalkozás – s ezt továbbra is lehet hermeneutikának nevezni – maga is a Szentírástól függ. A szöveg ennél fogva ura saját értelmezéstörténetének: kikövetkeztethető belőle, miként fogják érteni. Bengel például magából a Szentírásból vezeti le a Szentírás értelmezésének korszakait.<sup>34</sup> Ugyanakkor az egyháztörténet szakaszai is a Szentírás sorsával függenek össze:<sup>35</sup> a Szentírás nem csupán saját hatástörténetének, de a *történelemnek is ura*. E transzcendens erő a szöveg grammatikai és logikai szerkezetében is megmutatkozik. Az isteni szövegben a dolog és a szó tökéletes egybeeséséről van szó. E régi követelményt a pietisták megfelelik: az isteni igének tökéletesen megfelel a hallása vagy olvasása nyomán a lélekben támadt *benyomás* is. Amint az Írás az üdvtörténetben a hatástörténet ura, logikai-grammatikai értelemben is magában foglalja és meghatározza saját hatását. Az emberi szöveg is lehet világos és érthető, de ekkor – mondhatni – nem érdemes érteni, mert lapos vagy semmitmondó. Ha pedig a szöveg mély értelmű, akkor rettentő nehezen érthető. Az isteni szöveg azonban egyszerre kimeríthetetlenül mély és könnyen érthető.<sup>36</sup> *Profunditas és facilitas* együttjárásából a *hermeneutica sacra* (s csakis a *sacra*) paradox helyzete áll elő. Mivel az Írás természetfeletti erejénél fogva teljesen áttetsző és érthető, ezért minden hermeneutikai hókuszpókusz felesleges. A tanulatlan emberek, mondják, több-

nyire sokkal jobban értik az Írást, mint a szó-tárazbáló tudósok. A hermeneutika már mint vállalkozás is elítélhető. Kinevethető, mint ócska hiábavalóság, s megvetendő, ha azon a velejéig bűnös előfeltevésen alapul, hogy a megértő saját erejénél fogva képes az interpretációra.<sup>37</sup> Ugyanakkor az Írásban rejlő *profunditas* következtében az ember soha nem merítheti ki ezt a végtelen értelmet, ezért az értelmezéseknek sosincs vége, az értelmezés mindig újakezeshető. Hermeneutika az egész világ. Nincs olyan mondandó, amit ne lehetne a Szentírás meghatározott helyeinek értelmezéseként is kifejtteni. Az egész meteorológia benne van Jób 38. szakaszában.<sup>38</sup> E végtelen értelem kifejtése a legváltozatosabb technikákkal történhet. Az Írás hermeneutikája az interpretáció művészetének teljes – logikai, grammatikai, retorikai, filológiai – örökségét magába emelheti, hiszen ezeknek pusztán *technikai* érvényt tulajdonít, lévén az igazságról való megbizonyosodás nem rajtuk múlik. A filológiai és retorikai hagyomány az igazsággal szemben közömbös „technikává”, ad hoc szabályok gyűjteményévé válik (*auxilium, medium, instrumentum, adminiculum*) a pietista hermeneutikában. Ezt ennél fogva nem a módszer hiánya vagy éppen a módszerellenesség jellemzi – noha a racionalista hagyomány felől a pietista értelmezés tan sokszor kusza szabályok és fantasztikus ötletek keverékének látszik –, hanem az, hogy elvágják a módszer és a Szentírás igazsága közötti kapcsolatot. Az Írás igazsága az értelmezés módszerétől függetlenül is szilárdan áll. Ellenkező folyamat játszódik le azoknál a szerzőknél, akik – mint S. Baumgarten vagy Ernesti – elválasztják egymástól az Ige és a Szentírás fogalmát, s az értelmezés módszerét az Írás igazságáról való megbizonyosodás útjának tekintik. Durva sarkítással: a pietista modellben az Írás értelme a hermeneutika előtt és a hermeneutikától *függetlenül* adott, a történeti biblikritika számára ez az értelem a hermeneutika *révén* és a hermeneutikán *béül* születik meg és tárul fel.

**(A pietista Gadamer)** Az itt adott vázlat természetesen nemcsak leegyszerűsítő, de *tendenciózus* is. Úgy próbáltam ugyanis képet rajzolni a pietista értelmezés tanról, hogy viszonylag könnyen megmutathassam, milyen

kapcsolatban állhat Gadamer koncepciójával. Én ugyanis azt állítom (s itt tényleg csak állítom, vagy még inkább: csupán jelzem a lehetséges állításaimat), hogy Gadamer nem véletlenül emeli ki hermeneutikatörténeti vázlatában a pietistákat. Ihletett ugyan most bizonyosan azt fogja érezni, hogy én nem is kettő, hanem három vagy négy dolgot írtam egymásba. Most azonban már nem is rá számítok, és meggyőződésem, hogy sokan lesznek, akik átlátják a következőket. (a) Gadamer *hermeneutikatörténeti rekonstrukciója* s ezen belül az, ahogyan a pietista értelmezést bemutatja, téves és nem tartható. Az applikáció fogalmának történetét mindenképpen másképp kell elmondani ebben a történetben. (b) Gadamer *hermeneutikai koncepciója* belső *rokonságban* áll a pietista hagyomány néhány – és nem feltétlenül speciálisan hermeneutikai – elemével. (c) Félrevezető e rokonság gadameri interpretációja: *önértelmezésével* ellentétben *nem* a hermeneutika részeként bemutatott applikáció fogalma teremti meg a kapcsolatot közte és a pietisták között. (d) A téves történeti önértelmezés az általános koncepció, az „univerzális hermeneutika” ellentmondásait tükrözi, s alapjában véve annak a következménye, hogy Gadamer nem tudatosította és tisztázta elmélete egyik legfontosabb, ám korántsem magától értetődő, ennél fogva indoklásra szoruló előfeltevését. Végtelen leegyszerűsítéssel: ha Gadamer egyetemesnek szánt hermeneutikája érvényes valamilyen szövegre, akkor ez a szöveg nem más, mint az önmaga értelmezését és hatástörténetét uraló, az olvasó szöveggel szembeni önállóságát megszüntető, ám e függésben egyszermind az olvasó létét megalapozó, egyszerre mély és világos *Szentírás* – úgy, ahogyan azt a pietisták elgondolták. Nem véletlen azonban, hogy a pietisták hangsúlyozottan kitarítottak a hermeneutica sacra mellett, hiszen ezzel az erővel semmilyen más textus nem rendelkezik, csak a Szentírás. Gadamer azonban, amikor egyetemes – elvileg minden szövegre és minden megértésre érvényes – hermeneutika alapjává teszi e modellt, minden szöveget szakrális szöveggé avat. Eközben nem tisztázza, mi e generalizáció alapja. A „klasszikusra” vonatkozó megfontolásai például a szent szöveg világi mását teremti meg, úgy, hogy közben

szép lassan eltűnnek a *teológiai* előfeltevések.<sup>39</sup> S nem is csupán az okozza a nehézséget, hogy a hermeneutika teológiai alapokon nyugszik, hanem az is, hogy az általános elméletből hiányoznak az „eredeti” – s a megértésfogalom szempontjából konstitutív – teológiai megkülönböztetések (például az isteni és az emberi szöveg differenciája stb.). A hangsúlyt azonban nem csupán arra helyezném, hogy egy univerzális igényű elméletnek rejtett speciális – jelesül teológiai – alapzata van, hanem arra, hogy Gadamer *sajátos*, igen erős feltételeket megfogalmazó *teológiai modell* mellett kötelezte el magát. Történetileg a pietista szentírásfogalom e modell egyik legértékesebb, példászerű kimunkálásának tekinthető. Ezért beszélnek *belső rokonságról* Gadamer és a pietizmus között. Ismételném: nem csupán az okozza a nehézségeket, hogy általában a szent szöveg mintájára kezel minden szöveget, hanem az is, hogy *e szakralitás sajátos formáját tételezi fel*. Csak a keresztyén hagyományon belül is ezernyi más módon lehet még elgondolni, mi adja a Szentírás különösségét. A Gadamer által elfogadott minta szerint, amelynek történeti előképét a pietistáknál is megtalálhatjuk, az Írás szakrális, isteni volta kitüntetett módon a szöveg értelmezővel szembeni *hatalmában és hatásában* mutatkozik meg. Az értelmezőnek nincs szövegtől független létezése. A szövegben lévő isteni erő érvényesül a szöveg recepciójában, s visszafelé: a szöveg isteni volta kifejezetten ezzel a hatással azonosítandó.<sup>40</sup> A hívő újjászületik az Írás olvasásakor – valójában az olvasás során születik meg –, egyben pedig ez az újjászületés a szövegben lakozó isteni erő egyetlen bizonyítéka. Ha a Szentírás e sajátos elképzelésmódját általánosítjuk, s „kitakarjuk” belőle a teológiai komponenseket, megkapjuk a gadameri értelemben vett *applikációt*. Durván, de világosan szólva: e fogalom nem más, mint a Szentírás ama teológiai modelljének általánosított s egyben szekularizált változata vagy maradéka, amelyet a pietistáknál is megtalálhatunk. Gadamer hermeneutikatörténeti fantomidézete mögött ez az elméleti feszültség rejtőzik, s ennek az általánosításnak a következménye, hogy Gadamer megtagadja az *applikáció* fogalmát azoktól, akiknél annak tartalma nem illik bele a rejtett teológiai modellbe.

**(Az ellenség keze)** Ezért nem látja Gadamer, hogy az *applikációt* a pietizmuson kívül is jól el lehetett gondolni, noha ott sem válik a hermeneutika „részévé”, ahogyan a pietistáknál sem. Az ortodoxok s kivált a racionalista protestáns teológusok természetesen másként kezelték a Szentírás tanulmányozásának ügyét, mint a pietisták, mégsem hagyták figyelmen kívül az alkalmazás kérdéseit. A keresztyén hagyományon belül általában sem sok olyan szerző akadhat, aki arra buzdítana, hogy mindegy, miként élünk, jók vagy gonoszak vagyunk, fő, hogy sok szerzőt idézzünk, és ne tévesszük el a rendhagyó igéket. Magyarán: a dogmák és hittartalmak életbeli alkalmazásának sürgetése nem pietista hitbizomány. Ebben az értelemben a nem pietista számára is témát ad az *applikáció* jelensége, sőt: neki ad *elkülönült* és jól azonosítható témát. A kifejezésnek ennél fogva az ellenoldalon is kritikai értelme van. Sőt az *applikáció* mint kifejezetten *hermeneutikai* stratégiára utaló fogalom is a *pietizmus bírálatából* s nem a pietisták *önértelmezéséből* eredeztethető. Nem véletlen, hogy a Gadamer „végső” forrását jelentő, már későbbi felfogást tükröző Lücke-hely is *ellenséges* az *applikáció* vélt kitüntetésével szemben. Az sem véletlen, hogy Lücke annak a Semlernek a követője, aki – Ernesti kezdeményezéseit elismerve – magának tulajdonítja a (történeti) értelmezés és a jelenkori alkalmazás szigorú fogalmi és módszertani megkülönböztetését.<sup>41</sup> Ez a megkülönböztetés Semlernél már speciálisan hermeneutikai jelentőséggel bír, hiszen éppen ezen alapul saját értelmezéstana. Kritikai értelemben pedig két irányban indulhat el az érvelés. Egyrészt elmarasztalja a kortárs hermeneutákat, mert figyelmen kívül hagyták e megkülönböztetést, összezavarva így az értelmezés eltérő feladatait, másrészt pedig a már bevezetett különbség kategóriáival úgy elemzi a pietistákat, mint akik felfordították helytálló sorrendjüket. A fanatikusok, mondja Semler, nagy kárt okoztak a hitnek és az egyháznak, mert „rossz helyre” tették az alkalmazást. Érve pofonegszerű: előbb tudnunk kell, mi az, amit Isten valóban kér tőlünk, s csak aztán kezdhethetünk bele ennek megvalósításába.<sup>42</sup> Ellenkező esetben ugyanis a megvilágosodásra hivatkozva minden butaságot bebeszélhetünk magunknak és másoknak. Ez

az érvelés teszi lehetővé, hogy az applikációt a hermeneutika részeként képzeljük el, még akkor is, ha maga Semler nem él ezzel a formális felosztással, s szigorúan véve hermeneutika alatt csak az Írás történeti értelmének feltárását érti. De az alkalmazás mégis speciális hermeneutikai jelentőségre tehet szert, hiszen immár éppen a történeti bibliakritika által feltárt értelem alkalmazásáról van szó. Lücke a XIX. század elején e kritikai oppozíció hermeneutikatörténeti sémaként fogja alkalmazni, s ezért figyel fel arra az elszigetelt s egyáltalán nem a semleri oppozíciót idéző „*applicare*” kifejezésre Rambachnál, amelyet Schleiermacher-kommentárjában idéz.<sup>43</sup> Ugyanakkor Semler egyáltalán nem értékeli le az „applikációt”, ellenkezőleg: „*az üdvrend önmagunkra való komoly alkalmazását*” a Szentírással való foglalkozás legfőbb és végső céljának tekinti.<sup>44</sup> De tagadhatatlan: végső, a kidolgozott hermeneutika után kitűzhető céljának. A racionalista írásértelmezésnek is lehet pozitív viszonya az applikációhoz, esetleg még nagyon fontosnak is tekintheti, de azt végső soron a lelkiismeret szabadságát feltételező privátszférában helyezi el, ahol nincs mód interszjektív elismeretére és közösségi kikényszerítésére. Ahogy Johann Lorenz Schmidt írta 1738-ban: „*mindenkinek szabadságában áll*”, hogy az alkalmazást „*a maga módján végezze el*”.<sup>45</sup> Vagy ahogy Lessing fogja tényként rögzíteni: „*mindenkinek megvan a maga hermeneutikája*”.<sup>46</sup> Gadamer persze nagyon csúnyákat mondana erről az elképzelésről.

**(Ziccer és lábhiba)** Mindez azonban nem változtat azon, hogy még „*a Kisbali módján kritikus olvasó*” sem „*lepódhat meg*” – magáról Kisbaliról pedig biztosan tudom, hogy nem –, ha az applikáció problémájával olyan szerzőknél találkozok, akik nem pietisták. Annál jobban elképed azon, ha valaki mindenütt, ahol az *Anwendung* német kifejezéssel találkozok, a teológiai fogalomra gondol, s – mondjuk – az *Anwendungsvorschrift* feliratot látva nyomban buzgó lelkigyakorlatokba kezd. Azon pedig egyenesen megütközik, ha ez a valaki, bizva abban, hogy nem éppen bestsellert idéz, félrevezeti az érdeklődőket. Mert ezt teszi Ihletett 21. jegyzetében – ha olvasta az idézett művet, akkor azért, ha nem olvasta, akkor

azért. Íme: „*Jellemző, hogy a szintén hallei, de aufklärista hermeneuta, Georg Friedrich Meier sem felejtkezik el VERSUCH EINER ALLGEMEINEN AUSLEGUNGSKUNST (1757) című művében az applikáció (Anwendung, hermeneutica generalis practica) problematikájáról. Az is meglepő lehet a Kisbali módján kritikus olvasó számára, hogy Meier majd az összes filológiai segéddisziplínát a hermeneutika valamely konkrét alkalmazásának tartja, azaz megfogalmazza a hermeneutika univerzalizálásának egy fajtáját. Vö. i. m. 249–271. §§.*” Aligha véletlen, hogy a terminus technicusokat rendszeresen latinul is közlő Meier itt nem az *applicatio* kifejezést használja. Az itt releváns alkalmazásfogalomnál ugyanis, mint láttuk, szöveg (igazából: az Írás) és az életvitel viszonyára a *szöveg olvasóra gyakorolt hatása* vonatkozik. Chladenius, a közfelfogással összhangban, az alábbi technikai definícióját adja: „*a hatásokat, amelyek lelkünkben azért állnak elő, mert bizonyos könyvet elolvastunk és megértettünk, a könyv alkalmazásának nevezzük*”.<sup>47</sup> Meiernél viszont arról van szó, hogy egy általános elméletet különös tárgyakra alkalmaznak, hogy e tárgyak sajátos elméletét hozzák létre. Szó sincs semmiféle lelki hatásról. Az általános értelmezéstan szabályait „*a beszéd különös fajtáira, historikus vagy dogmatikus, logikai vagy esztétikai beszédekre és írásokra*” alkalmazzák.<sup>48</sup> Így, ha az általános hermeneutikai szabályokat a Szentírásra alkalmazzuk, megkapjuk a teológiai értelmezéstant, a *hermeneutica sacrát*.<sup>49</sup> Meier, mint művének címe is ékesen mutatja, *általános hermeneutikát* ír. Ihletett felismeréséhez, hogy Meier „*megfogalmazza a hermeneutika univerzalizálásának egy fajtáját [sic!]*” ennél fogva még egy ontikus is eljuthat, ehhez elég csupán a könyvecske címét ismernie. Ám ha fellapozza is a művet, kiderül: szó sincs itt semmiféle „*filológiai segéddisziplínáról*”. Vagy ki nevezné így a *hermeneutica sacrát*, a *hermeneutica jurist* (252. §) vagy a *hermeneutica diplomaticát* (254. §), az asztrológiát (257. §) vagy éppen az *onirocriticát*, az álomfejtést (258. §), a *hermeneutica medicáról* (270. §) nem is beszélve. Ezek *különös hermeneutikák*, amelyek az *általános hermeneutika szabályait alkalmazzák*. Itt az általános és különös elmélet *logikai* és tudománymethodikai különbségéről van szó, s ennek semmi köze ahhoz az applikációhoz, amely során a hívő az Írás szavait önmagára vagy másokra alkalmazza.

S miközben Ihletett nagy hévvel vitat egy csak általa látott lábhibát, a legnagyobb ziccert is kihagyja. Meier AUSLEGUNGSKUNST-ja és Rambach INSTITUTIONES-e között ugyanis lehet közvetlen tartalmi kapcsolatot is találni. Igaz, ehhez figyelmesebben kellene olvasni Meiert, s tudni kellene, milyen kifejezést használ Rambach arra a jelenségre, amelyet egyébként *applicatio* néven is tisztelhetne. Meier idézett műve 201. paragrafusában fejti ki, hogy a szöveg megfajtott értelme maga is további jelentéseket tartalmaz, amelyeket az értelmező *kikövetkeztethet* a közvetlen értelem-ből. „*Annak sokaságát és sokféleségét, ami benne van az értelemben, és amit abból helyesen le lehet vezetni, az értelem termékenységeinek (foecunditas sensus) nevezünk. [...] Az értelem termékenységehez tartoznak a belőle levezethető praktikus következtetések (porismata) is.*” Nos, az applikáció lehetséges fogalma Rambachnál éppen a *porisma* körébe tartozik, és azt is lehet tudni, hogy a „*lectio porismatica*” kifejezést már A. H. Francke forgalmazta.<sup>50</sup> S ha most végtelen nagylelkűségemben feltételezném, hogy Ihletett is észrevette ezt az összefüggést, akkor is fel kellene vetni a kérdést: miért nem ezt a helyet emlegeti, ha éppen Meierrel akarja példázni az állítólagos pietista applikációfogalom hatását. A kontrafaktuális feltételezésre meglepő módon még válaszolni is lehet: gyaníthatóan azért, mert ez nemcsak nevében, hanem *tartalmában* is eltér attól az applikációtól, amelyet Gadamer intencióit követve a pietistáknál keresni kellene. S ami a legfőbb, nemcsak Meiernél, de már Rambachnál is. Felfigyelhetünk ugyanis arra, hogy Meier csak a „helyesen levezetett” következtetéseket tekinti egy adott értelem alkalmazásának. Ezért a helyességért pedig aprólékosan kidolgozott, tudományosan alátámasztott *módszer* kezeskedik. A módszer középpontjában ráadásul a szerzői szándék, az *intentio auctoris* áll: Meier szerint ugyanis csak azokat a gyakorlati következtetéseket szabad levonni, amelyekről feltételezhető, hogy a szerző is le akarta vonni őket (204. §). „Módszer” és „szerzői szándék” pedig olyan szavak, amelyekről Gadamer „*vöröset lát*”.<sup>51</sup> Az applikáció Meiernél az önálló – és kivált: az applikációtól független elvek alapján működő – tudományként elgondolt hermeneutika módszerének kontrollja alatt áll. Magyarul: applikálni applikál,

de nem *subtiliter* applikál. Mert emlékezzünk csak: Gadamer hangsúlyozta, hogy a hermeneutika mindhárom részét „*jellegetes módon »subtilitas«-nak nevezték, ami azt jelenti, hogy nem annyira rendelkezésre álló módszerként értették meg, mint inkább képességként, amely a szellem különös finomságát igényli.*” (IM, 218. o.) Meier viszont jellegetes módon nem nevezi *subtilitast*nak s kivált nem a módszerrel szembehehelyezett *subtilitast*nak az applikációt, mert az a hermeneutika autonóm *módszerének* kormányzása alatt áll, s maga az alkalmazás is módszeresen történik. S nem érdektelen, hogy már Rambachnál is ilyen törekvésekkel találkozunk. Mielőtt azonban végre elérnénk hozzá, kénytelen vagyok kitérőt tenni.

**(Ízletes szövetszálak)** Ihletett szerint én nem találtam Rambachnál *subtilitas applicandit*, de (amint ezt írásomból is tudhatja) szerepel nála a *sapienter adplicare* formula. S szerinte nekem mindenütt, ahol ez utóbbit olvasom, az előbbit kellene értenem. Mindjárt megjegyzem, hogy ez nem kerülne nagy fáradságomba, hiszen ezt a „szintagmát” én egyetlen helyen találtam meg a szövegben. Ha Ihletett tud másik helyet, ám mutassa meg. De nem érdemes fáradnia, hiszen meglehetősen gyermeg az az érv, amely a *sapientiat* azonosítaná a *subtilitasszal*. Imigyen oktatja ugyanis „*a hermeneutika szakirodalmán túl a sapere igéből képzett latin kifejezések alapjelentését sem ismerőket*”: „*A sapienter alak ugyanis a sapere igéből származik, amely a finomságok ízlelését és a finom belátással élni tudást egyszerre fejezi ki, ilyen értelemben pedig jelentése nagyon is rokon a subtilitas értelmével, melyet Kisbali – igen helyesen – kifinomult képességnek fordít. Biztos tehát, hogy ellentét van a két kifejezés között?*” Ihletett szerint természetesen nincs, sőt abszurdítás még a feltételezés is, „*mintha bizony értelembeli különbség volna a Morus alapján képezhető subtilitas applicandi alak és Rambach sapienter adplicaréja között*”.<sup>52</sup> Ennyi. Ha valaki most a Heideggerklub etimológizáló szeánszaira gondol, annak rossz útra tévedt a fantáziája. Noha én sem vagyok nagy hive az efféle okoskodásnak, azért mégiscsak tartuk be a „különbség tétessék” bibliai parancsát. (a) Ha igaza lenne az ihletett etimológiának, akkor például a *homo sapiens*t finom, netán finnyás embernek kellene fordítanunk? (b) A *sapio* ige „alapje-

lentése” (mint minimum Nietzsche óta ezt sokszor kihasználják) valóban az ízlik, ízlel, ize vagy szaga van stb. kifejezésekkel adható vissza, de hogy eredetileg a „finomságok *ízlelését*” jelenti, ezt még nem hallottam. (Félő, hogy Ihletett egyszerűen *magyarul* nem tud különbséget tenni a „finom különbségek” érzékelése és a „finomságok ízlelése” között. Ízlelni ugyanis lehet finomságokat és nem finomságokat is. Mindkettőt a *sapio*val lehet mondani.) (c) De mindegy is a *sapio* eredete, hiszen a *subtilis*nek is van etimológiája. Ennek a bemutatásával miért nem kísérletezett az etimo-ontológus? A válasz egyszerű: a *sapientia* és a *subtilitas* között egyszer már „létrehozott” azonosság nyomban elillanna. Az utóbbi a *subtexo* igéből származik, ekkor „alapjelentése”, hogy „közéző valaminek”. Végző soron pedig a *texo* (szó, fon) igéből származik, mint a *textus* és a *textil*. Próbálkozhatunk persze végző, ontológiailag fundált „alapjelentéssel” is, például „olyan nagyeszű, hogy miközben bőditő illatokat áraszt, még finom textilszálakat is képes ízlelgetni”. Röltex (asszonynevén: Szubtilis) Rózi pedig a hermeneutika védőszentje. Ámen.

**(Pietista Rambach?)** *Sapientia* és *subtilitas* összecsúsztatása azonban éppen a rambachi elképzelés lényegét téveszti szem elől, ennél fogva cáfolata kiválóan alkalmas, hogy rámutassunk a rambachi hermeneutika egyik megkülönböztető jegyére. Ihletett felveti a kérdést, hogy „*Rambach subtilitas gyanánt tárgyalja-e az applikációt, mint Morus nyomán Gadamer*”. Nyomban válaszol is, természetesen igennel, anélkül, hogy a szövegek ismeretének bármilyen jelét adná. Gadamer valóban *subtilitas*ról beszél a szó általa adott értelmében. Pozitív tartalmában nagyjából az antik phronészishez, humanista-kora modern változatában az ízléshez és a *sensus communis*hoz hasonló megkülönböztető képesség. Fontosabb a negatív jegy: Gadamernél karakterisztikusan a *subtilitas* a *módszer* és a tudomány ehhez kapcsolódó modern fogalmával áll szemben. Ám Rambachnál a *sapienter* szó éppen azt jelzi, hogy az applikáció a tanult szerző feladata, akinek a tudománya éppen a Szentírás értelmezésében követett *módszeren* alapul. A korszakban szokásos tudományleírás paradigmái szerint Rambach a

hermeneutikát először sajátos képességként definiálja. A hermeneutika kifejezés interpretatio-értelmét az Újszövetségből vett helyekkel magyarázza: részben egyik nyelvről a másikra való fordítást, részben az ugyanazon a nyelven elhangzottak „világosabb kifejtését” jelenti. A nominális definíciót követi immár a tárgyat érintő leírás, ám ennek kétféle formája van attól függően, kik végzik az értelmezést. A kétféle szóba jöhető olvasó az egyszerű hívő és a tanult teológus. A „tanulatlan” és a „tanult” interpretátor (indocti – docti) elkülönítése a pietisták számára éppen a lehetséges applikáció szempontjából nem jön számításba. Legtöbbjük szerint ugyanis a tudatlan hívő sokszor pontosabban követi és „veszi magára” az Írás értelmét, mint az öntelt és hiú *doctor theologus*. De ha nincs is így, éppen az applikáció terén ényeszik el tanult és tanulatlan különbsége. Rambachnál a *sapienter adplicare* feladata kizárólag a tudóst, a teológiai doktort terheli. S ha Ihletett legalább az általa idézett Ebeling-műben elolvastat volna az ott citált Rambach-szöveget, akkor tudná, hogy az applikáció nem magára az értelmezőre, hanem arra vonatkozik, hogy az általa feltárt értelem következményeit *másoknak* mutassa be. Ennél fogva jelentése azzal sem esik egybe, amit Gadamer tulajdonít a szónak, s kísértetiesen hasonlít arra, amit „a” módszer eszményét bírálva megtagad. Magyarán szólva: rosszul választ az, aki Rambachot akarja a pietista hermeneutika mintájává és példájává tenni. Történeti helyének meghatározásába nem tudok belebocsátkozni, de erre itt nincs is szükség. Tény, hogy Rambachot inkább sajátos *közvetítőnek* lehetne tartani, aki részben mérsékli a szélsőséges pietista törekvéseket, részben pedig összekapcsolja a racionalista tendenciákkal. Nehéz lenne őt mintapietistává ütni.<sup>53</sup> A múlt századi REAL-ENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE Rambach címszavában kiemelik (XII, 519.), hogy a pietizmus és a wolffianizmus (az egyszerűség kedvéért: a szemenszedett racionalizmus) közötti közvetítéssel próbálkozik. De az interneten elérhető Rambach-életrajz is ugyanerre a köztés helyzetre utal.<sup>54</sup> Ugyanitt a hermeneutika címszóban a pietizmus és az ortodoxia közötti közvetítőként mutatják be, aki erőteljesen föllép az „*épületes játszodozás* [er-

bauliche Spielerey]” ellen (V, 805.).<sup>55</sup> Amit pedig ezzel a csúnya szóval illetnek, az nem más, mint az „applikáció” szélsőséges pietista gyakorlata, amikor az Írás értelmezését alárendelik a vélt épületes hatásnak. Rambach e „fellépésének” egyik következménye, hogy – ha nem túl hangsúlyosan is – a hermeneutikán belül módszertanilag szabályozni (és korlátozni) akarja a Szentírás olyan „rajongó” értelmezését, amely az épületes hatásra és az inspirációra hivatkozva bármit megengedhetőnek tekint. Nem véletlenül beszél Rambach *porismáról*, bibliai előfordulásán túl e fogalom geometriai jelentését is hangsúlyozva.<sup>56</sup>

**(Mi három? Mi mennyi?)** A hermeneutika feladatát Rambach a protestáns ortodoxiával teljes összhangban határozza meg. Ez mindezekelőtt a *hermeneutica sacra* felfogására áll. Az újabb fejlemények fényében hajlamosak vagyunk a szentírási értelmezéstant valamiféle általános hermeneutika speciális esetének – alkalmazásának – tekinteni, ahogyan ezt fentebb Meier is javasolta. Hogy mennyire nem magától értetődő ez a felfogás, mutatja az az átmeneti pozíció, amit például Chladenius elfoglal. Ő már általános hermeneutikát ír, de a Szentírás értelmezését egészében *kivételnek* tekinti, amelyre nem alkalmazhatók a többi (emberi) műre érvényes szabályok.<sup>57</sup> Eredeti és ortodox megfogalmazásban a *hermeneutica sacra* esetében – a nyelvtani logika ellenében – nem a *szent* specifikálja a hermeneutikát, hanem inkább a hermeneutika jelöli ki a szenthez és istenihez való különös viszonyt. A hermeneutika és eszközei – a filológiától a logikáig – szolgálhatják a Szentírás értelmezését, de alapelveik az isteni közlés természetéből következnek. A hermeneutikai szabályok és technikák ennél fogva a kinyilatkoztatás természetére vonatkozó belátásokból következnek. Rambach művének első nagy része (a négyből) azokat a *fundamentumokat* taglalja, amelyek részben a Szentírás megértéséhez szükséges speciális képességeket, *dispositiókat* írják le, részben pedig a *szent szöveg* sajátos tulajdonságait. Már az is, hogy a hermeneutika legitim vállalkozás, magából a Szentírásból vezetendő le (4. o.),<sup>58</sup> miközben világos, hogy azt, ami üdvösségéhez, illetve ami a hithez és erkölchöz szükséges,

bármely keresztény ember képes megérteni (10. o.). E feszültségnek egyszerű a megoldása: a Szentírás érthetlensége mindig csak részleges és szubjektív érvényű (46. o.). Az önmagát értelmező írás lutheri elve itt azt is jelenti, hogy az egyik homályos hely magyarázatához a többi helynél találunk segítséget. Ez azért lehetséges, mert az Írás végső soron a szentlélek műve, sajátos méltósággal, integritással bír. Rambach hosszan részletezi a Szentírás ama jellemzőit, amelyek a megértés szempontjából speciális következményekkel bírnak (*simplicitas, diuina vis & efficacita, veracundia, plenitudo, breuitas, euidentis certitudo, claritas & perspicuitas* stb.) (29–52. o.). Ezek a tulajdonságok teszik lehetővé a megértést, olyanira, hogy még magához a „homályosság-hoz” is tartozhat valamiféle isteni szándékon alapuló „hasznosság”, ha más nem, akkor az, hogy így tapasztaljuk meg az emberi értelem határait (46–47. o.). Amint magához a megértéshez is szükséges természetfeletti erő. A szöveg igazi értője a Francke nyomán elképzelt „újjászületett” – regenitus – hívő (97. o.). Rambach ugyanakkor a protestáns „főárammal” teljes összhangban nyilatkozik műve II. könyvében az Írás értelmének feltárásáról ennek belső eszközeiről. Erősen korlátozza az emberi értelemre alapozó törekvéseket, s az önmagát értelmező írás elvét az *analogia fidei* principiumával kapcsolja össze: a Szentírás értelmezése során a szent írók által összhangban tanított – és az egyházi hagyományban megörökölt – örök igazságok adják az értelmezés normáját (92. o.). E felfogásával jócskán eltér a radikális pietistáktól, akik ezt az elvet erősen bírálják. Más kérdés, hogy az értelmezést irányító hagyományt megint az Írásból vezeti le. Majd megint erősen a pietizmusra emlékeztető vonás az indulatok és szenvedélyek szerepének kiemelése. Az *affektusok* azonban a szöveg értelmének összetevői, rekonstrukciójuk a jelentés feltárásának részét képezik, de semmi közülük a szöveg megértőre gyakorolt hatásához (122–123. o.). Az INSTITUTIONES harmadik, legterjedelmesebb könyve az értelem feltárásának technikai „segédeszközeit” taglalja (filológia, grammatika stb.). A mű negyedik könyve foglalkozik azzal, hogy a feltárt értelemmel mit lehet kezdeni. Az interpretátor ugyanis – szemben a Gadamer sugallta képpel – nem

egy homogén hagyományon belül áll dialógikus viszonyban a szöveggel, hanem bonyolult kommunikációs hálóban helyezkedik el, ahol megértése eredményeit meg kell osztania a többiekkel. Az értelem kifejtésének szabályai nem vezethetők le magából az értelemből, s az értelem *explicatio*jához eltérő célok és eltérő eszközök tartoznak. Mászt jelent tanítani, mászt jelent logikailag bizonyítani vagy retorikailag meggyőzni stb. Az interpretátorra háramló egyik legsúlyosabb feladat, hogy a lehető leggazdagabban bontsa ki és tárja fel az Írás emberésszel kimeríthetetlen értelmét. S itt merül fel az „*adplicatio porismatica*” kifejezés (803. o.), amint ezen a helyen kellett volna keresgélennie Ihletetnek is, ha valóban igazolni kívánta volna állítását, hogy Gadamer – ha nem ismeri is *közvetlenül* Rambachot – tartalmi okokból mégis helytállóan hivatkozik rá. Hogy mégsem tette (holott még a szóba jöhető néhány oldalt is megjelöltem), az vagy annak köszönhető, hogy Ihletett a közelében sem járt a könyvnek, vagy pedig annak, hogy belátta: ennek az applikációnak vajmi kevés köze van ahhoz, amit Gadamer nyomán keres. Mindkét esetben érthető volna a hallgatása, ha közben nem hangoztatná, hogy Gadamernek mégis igaza volt.

**(Dogma és porisma)** Rambach megkülönbözteti a *dogmát* és a *porismát*, a szövegben a közvetlen értelem szintjén feltáruló tartélt és az e tételből „*helytálló következtetések útján levezetett biztos következményeket*” (805. o.). A szöveg ugyanis a nyíltan kimondott és szándékolt jelentésen túl egy csomó feltételezést tartalmaz, amelyet a szöveg figyelmes és módszeres elemzésével feltárhatunk. A hangsúlyt a szöveg elemzésére kell tenni. Mert a *porisma* keresésére ugyan a keresztény életvitel megerősítésének igénye ösztönöz, de csak annyiban, amennyiben már a közvetlen értelem keresésére is ez ösztökélt bennünket. De maga a porizmatikus interpretáció ugyanolyan objektív „beállítódásban” történik, mint az elsődleges értelem feltárása. Nem arról van tehát szó, hogy az értelmező saját (jelenbeli) helyzetére vonatkoztatja a megértett tartalmakat, hanem arról, hogy a megértett tartalmak után – saját helyzetétől még teljesen függetlenül – további helytálló és igazolható értelemeket nyerjen ki a szövegből. Rambach

egyik példája egy Márk-hely (3, 5): „*Ő [Krisztus] pedig elnézvén őket haraggal, bánkódván szívek keménysége miatt.*” Ebből levonhatjuk először a legitím következtetést, hogy a keresztényeknek nem csupán saját bűnöseik, hanem mások miatt is lehet szomorkodniuk. Másodsor, kimondhatjuk, hogy nem minden harag sorolandó a vétkek közé. Harmadszor, levonhatjuk a következtetést, hogy az, aki más bűnét „sztoikus apátiával” szemléli, az nemhogy nem krisztusi, de egyenesen ördögi tulajdonsággal bír. Negyedszer, hogy nincs nyomorúságosabb dolog a lélek „keménységénél” stb. (812–813. o.) Ezek tehát Rambach *porismái*. Látható, hogy ennél az eljárásnál az értelmező nem „magára” vonatkoztatja az Írás értelmét, hanem – mint Rambach részletezi is – a szöveg szerkezetére támaszkodva bontja ki az újabb értelemeket. Az sem elhanyagolható apróság, hogy Rambach sokszor a *tractatio porismatica* kifejezést használja, hiszen itt egyértelműen elméleti elemzésről van szó, amelyet a *hermeneutica sacra* korábban megszabott szabályai irányítanak. Így például csak olyan következtetésre lehet jutni, amelyet alátámaszt az *analogia fidei* elve, amely nem áll ellentmondásban a többi hellyel; amely összhangban áll a szöveg *scopus*ával; amely a „*szavak rendjéből és struktúrájából*” igazolható; amely megfelelhetne a szerző szándékainak stb. Az így nyert belátásokat persze alkalmazhatja is a hívő, ahogyan alkalmazhatja a dogmákat is, ráadásul igen sokféle formában. Ez azonban immár nem az „*adplicatio porismatica*”, hanem a tőle világosan megkülönböztetett „*adplicatio practica*” ügye (820–821. o.), ám mint ilyen *nem problémája magának a hermeneutikának!* Rambach művének *utolsó két oldalán* mondja ki a követelményt, hogy az értelmező számára minden haszon nélküli lesz munkálkodása, ha belátásait nem alkalmazza saját életében. Ez az *adplicatio practica* valóban hasonlíthatna valamennyire az applikáció Gadamer által a pietistáknak tulajdonított fogalmára, de ez Rambachnál már nemhogy nem a hermeneutika „harmadik része”, hanem éppenséggel az a pont, ahol *véget ér a hermeneutika*.

**(Egy szubtilis szitokszó)** Az *applicatio* szót tehát még csak meg lehetne találni Rambachnál, ha nem is ott és nem is úgy, ahogyan Ga-

damer idézi, de az alkalmazás gadameri gondolatát aligha. S az már csak hab a tortán, hogy nincs szó *subtilitas applicandiról* sem. Nemcsak a szó nem szerepel, hiányzik a kifejezés Gadamer által feltételezett, „módszerellenes” jelentése is. S nem valószínű, hogy ezt az értelmet pietista szerzőknél megtaláljunk. Ennek pedig egyszerű oka van. Gadamer a tudományos módszerrel szemben állítja fel a *subtilitas* pozitív *eszményét*, a pietisták viszont éppen ezzel a szóval illetik és *szidalmazzák magát a tudományt*. Merthogy éppen pietista körökben e kifejezésnek egészen rossz csengése van. Az igazi kereszténység nem „tudásban, nem vélekedésben és fecsegésben, nem a magas spekulációban és nem szubtilis és rejtett igazságok megismerésében áll”, mondja A. H. Francke.<sup>59</sup> A megvilágosodás éppen azt jelenti, hogy megszabaduljunk minden, még a legszubtilisebb öncsalásunktól is.<sup>60</sup> A szubtilitásra kihegyezett Szentírás-értelmezési gyakorlat egyenesen azt a történeti helyzetet idézi fel, amelyben egykoron a zsidó nép volt, amikor „a szubtilis kérdések és értelmezések” elhomályosították magát az isteni ígét.<sup>61</sup> Ha pedig valaki ebben a környezetben pozitív jelentéssel képes elgondolni a „*subtilitas applicandi*” programját, az csak annyit bizonyít, hogy ő maga példásan megtartóztatta magát a tudós vizsgálódás efféle finomságaitól.

**(Lehet és szabad)** A MEGJEGYZÉSEK KISBALI LÁSZLÓ HERMENEUTIKATANULMÁNYÁHOZ című írást már azt követően kaptam kézhez, hogy túl voltam a „Krizisen”. Olay Csaba rövid írása hangvételében tárgyyszerűbb, nyugodtabb, noha a *mundéreffektus* nála is szembeszökő. Előbb önkínzó módon fölerősíti, majd védekezésül eltorzítja a tanulmányomban megfogalmazott kritikát, ezután pedig, mivel úgy látja, hogy bántom, belső elkötelezettségtől fűtve megvédi velem szemben a hermeneutikát. Azt hiszem, ezzel főleg saját dolgát nehezíti meg. Ha Gadamer híve volnék, én sem örülnék saját írásomnak, de mégsem kellene megmellyesztenem magam, ha A FILOLÓGIA BOSSZÚJA állításai igaznak bizonyulnának. Elkötelezettség és kritika ugyanis nem zárja ki egymást, s a tekintély fogalma sem követeli meg a feltétlenséget vagy a tévedhetetlenség elismerését.

Olay nagylelkűen megengedi, hogy Gada-

mer felfogása „vitatható”. Arra azonban láthatóan igényt támaszt, hogy megszabja, mit és miként lehet vitatni, milyen kérdéseket szabad és milyen kérdéseket *kell* feltenni. A kettőnk álláspontja már a lehetséges témákat érintő tabuk és parancsok szintjén is eltér egymástól. Ez a vita akár értelmes is lehetne, de ekkor nem az én írásomról, legfeljebb az érvelését befolyásoló értékekről beszélünk. Valamit jelentéktelennek, lényegtelennek tartani ugyanis messze nem ugyanaz, mint tévesnek nyilvánítani. E mélyenszántó megjegyzést csak azért kockáztatom meg, mert a MEGJEGYZÉSEK szerzője, sajnos, nem tesz különbséget az érvelés e két típusa között. Így az a tréfás helyzet állt elő, hogy *miközben hevesen bírál hallgat arról, amit megírtam*.

Így ír például: „*Megfigyelhető ugyanis egy furcsa aránytalanság. Míg a szerző sokat foglalkozik azzal, honnan vehette Gadamer téves idézetét, addig érdemben sokkal kevésbé tisztázza, milyen összefüggésben is merül fel, valamint Gadamer gondolatmenetében milyen szerepet foglal el az, amit a kifogásolt lábjegyzettel alátámasztani kíván.*” (L. Holmi, 1999/6. 803. o.) Föl lehetne most vetni a kérdést, honnan vesszük a *sok*, a *kevés* vagy épp az *aránytalanság* mércéjét. Az sem lett volna baj, ha Olay is felteszi e kérdéseket, hiszen e mennyiségi specifikáció nélkül állítása egyszerűen félrevezető (az ugyanis egyszerűen nem igaz, hogy nem foglalkoztam a *téves idézet* környezetével). De az elmaradt kérdéseket felesleges firtatni, hiszen ha meggondoljuk, ez a *furcsa aránytalanság* voltaképpen nem más, mint az én dolgozatom. Az a *kevés* pedig az, amit nem írtam meg. Nevezetesen írásom valóban olyasmiről szól, „*honnan vehette Gadamer téves idézetét*”. Igaz, én sohasem fogalmaztam volna így. Nem az *idézet* volt ugyanis *téves*, hanem *Gadamer tévedett*, amikor egy pietizmussal szemben álló szerző gondolatát a jellegzetesen pietista hermeneutika karakterisztikus tételeként forgalmazta. Nos, Olaynak erről egy szava sincs, ami nem szép dolog, de még mindig elfogadhatóbb, mint Ihletett módjára még azt is tagadni, hogy Gadamer egyáltalában idézett valamit. Hallgatását azonban kénytelen az olvasó is beleegyezésnek tekinteni, mégpedig nem csupán azért, mert a vonatkozó szólásmondást feltétlenül érvényesnek tekinti. Olay ugyanis alig-

ha fojtotta volna magába, ha valóban kifogásolnivalót talál abban, ami dolgozatomban tárgyalt volt. *Elismeri tehát, hogy Gadamer Rambach-hivatkozása téves*, s nem talál kivetnivalót a Gadamer felvázolta hermeneutikatörténet e tévedésből kiinduló bírálatában sem. Mivel az én állításaim lényegében erre vonatkoztak, egyszerűen elkönnyelhetném Olay jóváhagyását: nagy szükségem ugyan nem volt rá, de megtisztel, ha szükségét érezte annak, hogy megerősítsen igazamban.

**(Plurale tantum)** Miközben azonban ő beszél, az én számba ad olyan állításokat, amelyeket soha nem mondtam. Kezdődik azzal, hogy írásomat már eleve „hermeneutikatanulmány” becézi. Véleményem természetesen van „a” hermeneutikáról is, egy kávé mellett szívesen ki is fejtem, s még azt is el tudom képzelni, hogy akár ilyen általánosságokat is érintő kérdésekről írjak. Képzelnem, mondom, mert abban a tanulmányban, amelyet valóban megírtam, nem „a” hermeneutikáról beszéltem, hanem – ha ragaszkodunk a madártávlatához – legfeljebb Gadamer-ről vagy még inkább Gadamer egy tanulságos tévedéséről. Írásom egyik legfontosabb feltételezése ugyanis, hogy nem Gadamer tojta a hermeneutikát – s ez az állítás nem tagadja Gadamer egyéb érdemeit, s sérteni is csak azt sértheti, aki Gadamerben éppen a nyuszit tiszteli. Ebből egyenesen következik, hogy a Gadamerre vonatkozó „tétéleim” éppen Gadamerre, legfeljebb a hermeneutika Gadamer képviselte irányára vonatkoznak, s nem „a” hermeneutikára. E címszó alatt meglehetősen heterogén elképzeléseket leltározunk, amint azt is látom, hogy a hermeneutikának igen gazdag és sokrétű hagyománya van, ennél fogva roppant eltérő elvek alapján lehetne művelni. Adott szubsztantív álláspontot (például egy Gadamer szájába íze szerinti „nem szubjektivistá tapasztalattelmélet”) lehet ugyan azonosítani magával a hermeneutikával, de ez a stratégiailag és tudománypolitikaikailag értékelendő gesztus semmiféle teoretikus kényszerítőerővel nem rendelkezik. Ne adj’ isten, még „az újkori filozófiára jellemző szubjektum-objektum megkülönböztetés” fenntartása mellett is el tudom képzelni a hermeneutikát értelmes vállalkozásként. Ez viszont már nem csak az én fantáziám kérdése, hiszen a hermeneutika

mint önálló teoretikus program valóban e különbség mellett jött létre. S könnyen lehet, hogy a „nem szubjektivistá” hermeneutika éppen e nézetkülönbség miatt nem is tud helytállóan számot adni emez újkori hermeneutika történetéről, már ha e történetet mint saját álláspontjának előtörténetét kívánja bemutatni. Az itt felvethető kérdéseket – például: milyen viszonyban van a Gadamer kigondolta hermeneutika, illetve a hermeneutika ezen álláspontokról felvázolt története a hermeneutika más nézőpontból látható történetével – már érintette írásom, ám Olay ezeket a problémákat irrelevánsnak tekinti.

Alaposan megbírálja viszont azt, amit nem mondtam. Kifejti például, hogy egyik „tézisem” szerint „Gadamer szövegfelfogása és értelmezésmélete tarthatatlan, mivel megengedi »nem létező szöveghegy« kitalálását és értelmezését”. S itt nemcsak az a szép, hogy én sohasem állítottam ilyesmit, hanem az, hogy állítólagos tételemet azzal cáfolja, amit tényleg kifejtettem. A helyzet ennél fogva teljesen nevetséges, bár a kivülálló olvasó aligha látja már, hol itt a komikum forrása. Velem szemben fejt ki például Olay, hogy „a hermeneutikai kör gondolata [...] eleve csak akkor értelmes, ha értelmezendő szöveghegyek létéből indulunk ki”. Ehhez képest én azt állítottam, hogy Gadamer-nél a hermeneutikai kör gondolata feltételezi értelmezendő szöveghegyek létét. Ha valaki a két állítás között nem lát ellentétet, az nem véletlen. Más kérdés, hogy én azt is állítottam: a szöveg létének e feltételezését, ha következetes lenne, nem engedhetné meg Gadamer. Kivált nem az adott összefüggésben. Arra utaltam, hogy e feltételezést „a hermeneutikai körön belül” nem lehet igazolni.<sup>62</sup> S ezzel Olaynak is egyet kell értenie, ha – mint írta – a hermeneutikai kör éppen feltételezi a szöveghegy létét. Itt ráadásul tovább súlyosbodik a helyzet, hiszen Gadamer filológia és az általa proponált filozófiai hermeneutika eltéréseit (s az utóbbi fölényét)<sup>63</sup> kívánta bemutatni. Nem járt sikerrel, mert (a) ez olyan feltevés, amelyben osztozik az alacsonyabb rendű filológiával, (b) e feltételezés érvényesítésekor éppen rá támaszkodik, hiszen ez a filológia szolgáltatja a létező szöveget. Így például Gadamer először elhitte Lückének a Rambachra vonatkozó utalásokat, majd – miután jól jött neki – átértelmezte, majd gondosan ösz-

szekeverte más létező szövegekkel. Gadamer, mint Olay is elismeri, tévedett. S e tévedésére alapozva konstruált egy hermeneutikatörténetet. Amit én nemcsak roppant kínosnak, de *megengedhetetlennek* is tartok. Gadamert mégsem azért bíráltam, mert „*megengedi »nem létező szöveg helyé« kitalálását és értelmezését*”. Ha én valóban ezt állítottam volna, akkor nem bíráltam, hanem *ünnepeltem* volna Gadamert. S ha bíráltam volna, csak azért tehettem volna, mert *kevés* szöveg helyet talált ki. A hamis idézet ugyanis csak példázná elveit. Ha mégsem dicsértem, annak egyszerűen az az oka, hogy *feltételeztem*, Gadamer szerint sem engedhet meg magának ilyesmit a filozófus. Ha pedig mégis tévedésen lehetett kapni, ez nem arra utal, hogy azt el is *akarta* követni – ekkor ugyanis nem tévedésről, hanem *becsapásról* beszélnek. Gadamer egyébként soha nem is mondta, hogy tévedett, s azt hiszem, nem is *tudja*, hogy tévedett. (Ezért mondtam ezt én.) Ezért eljárását nem „*tisztességtelenségnek*” tartom, hanem *árulkodó és tanulságos* figyelmetlenségnek és gondatlanságnak. Miközben pedig a *tévedés tényét* – ahogy ő finomítja: a „*pontatlanságot*” – Olay is elismeri, határozottan tagadja, hogy ez a kellemetlen hiba bármiről is *árulkodnék*, s bármilyen *tanulással* szolgálna. Magyarán azt mondja, hogy a tévedés érintetlenül hagyja a gadameri mű „*egészét*”.

**(Hermeneutikai rendőrség?)** Ha Olay konzekvensen kitarzana álláspontja mellett, akkor azt kellene mondania, hogy a Gadamer-nél szereplő Rambach-idézetnek s általában a pietizmusra tett utalásoknak *semmilyen következményük* nincs, s nincs is *semmilyen kapcsolatuk* Gadamer hermeneutikai programjával. Ám ha ezt valóban kijelentené, akkor már nem velem kellene vitatkoznia, hanem magával a mesterrel. Neki kellene feltennie a kérdést, hogy miért iktatta ide a hermeneutikatörténeti részeket, miért hozakodott elő a pietistákkal, s miért nem elégedett meg a maga Arisztotelészével, ha amúgy sincs e hivatkozásoknak *semmilyen jelentőségük*. Mégis, mi történhetett? Gadamernek volt ideje, teje, s nagy ráérésében idézett egy kis Rambachot? Alig hiszem; kivált azt nem hiszem, hogy Olay ezt így gondolná. Ha viszont nincs így, akkor mégis *van* értelmezhető tárgyi kapcsolat a pie-

tizmushivatkozások és a Gadamer-mű egyéb részei között. Ha pedig van, akkor már nem is biztos, hogy az e kapcsolatban előállott hiba teljesen független volna az egészétől.

Ennek belátásához azonban Olay határozott követelése ellenére sem kell „*felvázolni a gadameri elképzelés egészét*”. Egy hamis idézet fülöncsipéséhez egyáltalán nem szükséges az egész hermeneutikai rendőrséget mozgósítani. Ahhoz pedig, hogy belássuk, a történeti utalások mégiscsak fontosak a szövegben, elég kézbe – mondjuk a bal kezünkbe – venni a kötetet, s a jobbal felülni a tartalomjegyzéket. Olay szerint „*Gadamer programja egy nem szubjektivistá tapasztalatelmelet*”. Az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-ben A HERMENEUTIKAI TAPASZTALAT ELMÉLETÉNEK ALAPVONALAI című részt viszont terjedelmes fejezet előzi meg, címe: TÖRTÉNETI ELŐKÉSZÍTÉS (IM, 135–190. o.). S ehhez jön még az alapvetést átszövő hermeneutikatörténeti reflexiók sokasága, amelyek között – néhány korábbi megjegyzés után – ott szerepelnek, éppen AZ ALKALMAZÁS HERMENEUTIKAI PROBLÉMÁJA című szakaszban, a Rambachra és a pietizmusra vonatkozó utalások (IM, 218–220. o.). Olaynak lehet rossz véleménye ezekről a passzusokról, de azt ne velem, hanem Gadamerrel ossza meg. A nekem szánt s a pietizmushivatkozásokat eljelentéktelenítő megjegyzései viszont láthatóan csak kétféle olvasóra számítanak. Vagy olyanokra, akiknek nem volt a kezében az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER, vagy pedig olyanokra, akik Olay minden szavát készpénznek veszik. Az ő önbizalmát érteni velem, azt azonban már nem, hogy miért nem bizik jobban Gadamerben is, hiszen meggyőződésem: még olyanok is forgatják nagy hatású művét, akik komolyan vitathatónak tartják tartalmát. Előlük pedig nehéz lenne kiradirozni a szövegből a hermeneutikatörténeti szakaszokat.

Olay úgy állítja be a helyzetet, mintha én a filológiai és hermeneutikatörténeti „*pontatlanság*” létéből következtetnék a gadameri gondolatok „*képtelenségére*”. „*...a gadameri hermeneutika mint gondolati pozíció nem függvénye a pietizmusra, illetve Rambachra vonatkozó hivatkozásoknak*”, cáfolja a nekem tulajdonított tételt Olay. Eközben fel sem merül benne, hogy a helyzet éppen fordított. A gadameri „*pozíció*” – e hivatkozásoktól függetlenül feltárható – ellentmondásai, feszültségei és tiszt-

tázatlanágai sokféle nehézséget idéznek elő Gadamer elméletében, többek között az általam kimutatotthoz hasonló tévedés táptalaját jelentik. Az üzbég rádió úgy fogalmazna, hogy nem szép dolog ugyan a félrevezető idézet, de ettől még szerethetnénk is Gadamer-t, és ha nem szeretjük, nem ezért *nem* szeretjük. Magam például akkor sem szegőd-nék hívének, ha Rambach-utalása rendben lenne. Ez onnan is látható, hogy találtam nála pontos idézeteket is, de kemény szívemet ez egyáltalán nem hatotta meg. Hogy miért nem, azt nem fejtettem ki tanulmányomban, amint – számtalan más téma mellett – azt sem írtam meg, hogy miért tartom *fontos* filozófusnak Gadamer-t. (Érdekes, ez utóbbi részletezését nem hiányolja Olay. Nyilván, mert ezt magától értetődőnek tekinti. Pedig nem az.) Arról azonban szóltam, hogy Gadamer rendszerének mely elemei adják a háttérét a téves hivatkozásnak. Utaltam antimodernizmusára, felvilágosodásellenességére, arra a belső követelményre, hogy folytonos hagyományt tudjon maga mögött stb. Olay erről is hallgat, s kitartóan arról akar szólni, amiről nem írtam.

**(Phronészisz és hermeneutika)** Sőt, ha netán mégis észreveszi, hogy valamiről mégsem szóltam, készségesen felvilágosít, hogy miről kellett volna írnom. Nem a pietizmusutalásokról, természetesen, hanem Arisztotelész-ről. Merthogy: „Az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER *kezdetül fogva Arisztotelészre, pontosabban »elméleti« és »gyakorlati« filozófia, illetve tudás arisztotelészi megkülönböztetésére támaszkodik.*” Hiszen még „*azt is pontosan lehet tudni, hogy Gadamer érdeklődését Arisztotelész iránt tanára, Martin Heidegger keltette fel még a húszas évek első felében.*” Nem pietizmus tehát, hanem Arisztotelész. Tekintsünk el most attól az apróságtól, hogy én soha nem állítottam, hogy a gadameri hermeneutika *mint egész* a pietizmusból veszi eredetét. A kérdés ilyen leegyszerűsítése ugyanis nem csupán az én álláspontommal áll szemben, hanem Gadamer elképzelésével is, aki tudatosan és *kimondottan* arra törekedett, hogy az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-ben álláspontját a lehető legtöbb oldalról tárja elénk, s még a látszatát is kerülni kívánja, hogy programja egyetlen hagyományhoz kapcsolódna csupán, mondván: „*egész vizsgálódásunk arra törekedett, hogy nagyszámú probléma*

*eredményeként mutassa be*” az egyetemes hermeneutikából következő követeléseket (IM, 219 .o.).

Arisztotelész Gadamer filozófiai életútján játszott szerepére hivatkozni természetesen nem hiba, legfeljebb olyan *evidencia*, amely az adott összefüggésben nem sokat mond. Az arisztotelészi problematikának a tartalma és jelentése mégsem triviális, amint ez már Gadamer öninterpretációjából is kiderül (GW, II, 479–508. o.). Hogy egyáltalán érdeklőd-jön Arisztotelész iránt, arra az 1922-ben Plátón-dolgozattal előlépő Gadamernek nem kellett Heideggerre várnia. Más kérdés, hogy hatalmas hatást gyakorolnak rá Heidegger Arisztotelész-elemzései, érdekes leírása szerint azonban éppen itt kezdődik önálló gondolkodói útja. Heidegger ugyanis, mondja Gadamer, akkoriban nem különbözteti meg a görög létmegértést és a modern természettudományos fogalomképzést. Heidegger ugyanis mindkettővel szembehelyezkedik, amikor saját Dasein-fogalmát kidolgozza. Gadamer viszont a görögök másságát állítja, arra törekedve, hogy e „*másságukban igazságokat fedezzen fel*”, amelyek még ma is hatékonyak (GW, II, 486. o.). Gadamer elemzéseinek középpontjában valóban a *phronészisz* arisztotelészi fogalma áll, ugyanakkor ennek alapját már Plátónnál felfedezi.<sup>64</sup> E korai felismerését később is fenntartja, mondván: Arisztotelész a technikai és a gyakorlati-erkölcsi tudás megkülönböztetésével „*igazi platóni motívumot visz tovább*” (GW, VII, 171–172. o.). Nem olyan könnyű tehát megmondani, hogy mi honnan származik Gadamer-nél. De tény, hogy sok elemzése középpontjában a *phronészisz* áll, amelynek leírásakor valóban az *Anwendung*, az alkalmazás kifejezést használja. Ez a problémakör azonban jóval tágabb, mint az *applikáció* jelenségéhez társított fogalom. A kiindulás az elméleti belátást kifejező szabály alkalmazása. Plátón és Arisztotelész – Gadamer szerint – felismeri, hogy az általános tapasztalás és kivált a gyakorlati-politikai cselekvés területén az alkalmazásnak önálló „logikája” van. Maga az alkalmazás nem vezethető le a szabályból. S a gyakorlati tudás specifikuma éppen ez az alkalmazás, amelyet aztán Gadamer a „hermeneutikai problémával” azonosít, igaz, maga is időzjelbe teszi a „hermeneutikai” kifejezést.

Nem véletlen az sem, hogy korábban Gadamer nem is azonosítja a gyakorlati filozófia fogalmát a hermeneutikával, amint csak az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-től kezdve használja a saját programja megnevezésére a hermeneutika kifejezést. Ez az azonosítás ugyanis egyáltalán nem magától értetődő, még Gadamer számára sem. Az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-ben kisebb fejezet címe hirdeti ARISZTOTELÉSZ HERMENEUTIKAI AKTUALITÁSÁ-t (IM, 221–228. o.). Ám ha beleolvassuk a szövegbe, a kép árnyalódik. Az Olay által felvetettek pedig egyenesen más megvilágításba kerülnek. Gadamer szövegéből ugyanis világosan kiderül: Arisztotelész valóban bír hermeneutikai aktualitással, de az arisztotelészi kérdésfeltevés maga nem azonos a „hermeneutikai problémával”. A megértés ugyanis „*egyik speciális esete valami általános alkalmazásának egy konkrét és különös helyzetre*” (és ezt az alkalmazást fedezi fel Gadamer az arisztotelészi fogalomban, a *phronészis*ben). Ez a logikai és – kivált az utólagos értelmező, például Gadamer előtt feltáruló – tárgyi összefüggés azonban nem azonos a genetikai vagy történeti kapcsolattal. Ahogyan Gadamer egyértelműen ki is mondja: „*Arisztotelésznel nem magáról a hermeneutikai problémáról van szó, s főleg nem annak történeti vetületéről.*” (IM, 221. o.) A „hermeneutikai problematika” tehát nem az arisztotelészi téma logikai specifikációjából áll elő, amint történetileg is az arisztotelészi kérdésfeltevéstől független forrásokból fakad. Gadamer önértelmezése sokkal pontosabb, mint az Olay által ráerőltetett kép. Gadamer ugyanis inkább a két kérdéscsoport párhuzamosságáról beszél: „*A hermeneutika és a görög filozófia marad munkám két súlypontja.*” (GW, II, 494. o.) Amint Gadamer arra is világosan utal, hogy hol a forrása a „hermeneutikai problematika”, jelesül az egyetemes hermeneutika törekvésének. Íme: „*végül [e] vállalkozás magától értetődően maga is hatástörténetileg feltételezett volt, és egy egészen meghatározott német filozófiai és kulturális hagyományban gyökerezett.*” (GW, II, 496. o.) S valóban, az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER a Schleiermacher, Dilthey és Heidegger (és a háttérben: Hegel) nevével jelzett német hagyomány bírálatából és értelmezéséből bontja ki saját álláspontját. A pietizmus ehhez a hagyományhoz kapcsolódva jelenik meg az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-ben.

**(Éljen a kiskorúság!)** Aki az e tradíciót taglaló részeket lényegtelennek tekinti, az feltehetően jobban sérti az egyetemes hermeneutika szellemét, mint az, aki hibát fedez fel a hermeneutikatörténet gadameri bemutatásában. És itt egyáltalán nem terjedelmi kérdésekről van szó, noha az is komikus, ha valamilyen klasszikusnak tekintett műben hosszú részeket semmisnek tekintünk. Az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER saját hagyományfogalma követeli meg, hogy maga a hermeneutika is a maga hagyomány-összefüggésébe állítsa és benne láttassa önmagát. Nem véletlen hát, hogy Gadamer – mint Ricoeur mondja – „*hosszú történeti utazásra*” indult, mielőtt saját ideáit bemutatta volna.<sup>65</sup> A történeti részek kimondottan nem külsőlegesen kapcsolódnak magához a hermeneutikához. Az összefüggés ráadásul mindkét irányban működik. Egyrészt a hermeneutikai álláspont befolyásolja, hogy miként látják az értelmezés művészetének történetét. A „*XIX. századi hermeneutika előtörténete egészen másképp fest, ha nem Dilthey előfeltevése felől nézzük*”,<sup>66</sup> mondja Gadamer. Én pedig azt merészeltem állítani, hogy még inkább másként fest e história, ha nem Gadamer alapján vizsgáljuk. Azt tettem tehát, amit a mester is előír, még ha az inasok orrolnak is emiatt. Másrészt az is világos, hogy e történet nem egyszerű leírást ad, hiszen a megértett hermeneutikatörténetből tanulni is kell. És mi más a megértés Gadamernél, ha nem a megértettek saját helyzetünkre való alkalmazása? A hagyományt igazságára tekintettel kell elsajátítani. *Applikálni*, hogy kimondjam végre az ide illő varázsszót. Nem is véletlen tehát, hogy az alkalmazás problémáját taglaló szakasz abba a nagy fejezetbe illeszkedik, amelynek a címe: A HERMENEUTIKAI ALAPPROBLÉMA VISSZANYERÉSE (IM, 218–240. o.). (Ezért nevezhettem eljárását restauratívnak.)

Messze vezető kérdés, hogy miként látja és látattja Gadamer ezt a hagyományt. Itt csak azt emelném ki, amire Ricoeur is rámutatott: e történet sajátos *antitetikus* mozgásai eredményeként jelenik meg maga az egyetemes hermeneutika, mintegy rekapitulálva a romantika felvilágosodásellenes, Dilthey pozitívizmussal szembeálló Heidegger újkantianizmussal szembeni törekvéseit. Mindezen ellentét azonban láthatóan egyetlen feszültség körül

bomlik ki, amelynek a mélyén a felvilágosodás fogalma áll. A romantika ugyan szemben áll a felvilágosodással, de végső soron maga is annak eredménye. Diltheyről is kiderül, hogy a felvilágosodás beteljesítője (IM, 174. o.). Az igazi és végső ellenfél Gadamer számára az „absztrakt” és „forradalmi” modern felvilágosodás (IM, 201. o.). Történeti vizsgálódásaiban is a „felvilágosodás racionalista gőgje” (IM, 150. o.) ellen keres támaszul szolgáló elmentéses hagyományt, időnként Herdernél, legtöbbször Hegelnél. Olykor pedig azt hangsúlyozza, hogy „támaszkodhatunk a felvilágosodás romantikus kritikájára” is (IM, 200. o.). Ebben a felvilágosodásellenes *Geheimbund*-ban jelenik meg először a pietizmus öröksége, hiszen e vallási-teológiai irányzatot a német szellemtörténetben hagyományosan az *Aufklärung*-gal ellentételezve mutatják be. Gadamer magától értetődőnek tekinti ezt a ma is közkeletű felfogásmódot, s rendre szembeállítja a pietizmust és a felvilágosodást.<sup>67</sup> Ez az az általános kontextus, amely kijelöli a helyét a pietizmusnak. Így jelenik meg a XVIII. század „jellemző kivételeként” az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER-ben a „sváb pietista”, Oettinger (IM, 70. o.). Hogy milyen fontos Gadamer számára ez a hagyomány, mutatja, hogy külön írásban is méltatja a misztikus filozófust.<sup>68</sup> Ezen a szinten Gadamer általános szimpátiája mutatkozik meg a pietizmus mint vallási és világlátási attitűd iránt. S ezért jött jól neki, hogy közelebből a hermeneutika történetében is „talált” olyan pontot, ahol felvilágosodásellenes programja előzményt és támaszt találhat. S valóban, ha *hermeneutika-történeti* vázolata hamis is, mégis van olyan vonás, amely indokoltá teszi, hogy Gadamer és a pietistákat együtt emlegessük. A „gyámkodás” gadameri rehabilitációja (IM, 200. o.) pontosan rimel arra, ahogyan A. H. Francke *ante litteram* megfogalmazta a kanti jelszó tagadását: „ne támaszkodj a saját értelmekre”, mert ez minden baj forrása.<sup>69</sup> Úgy látom azonban, iparkodó és szorgos vitapartneremet nem kell féltetni, nem fognak könnyen bajba kerülni. Legfeljebb egy másik jelmondatot ajánlhatnék a figyelmükbe: „az értelem mindenekelőtt azt követeli meg, hogy gondosan vizsgáljuk meg azt, amiről beszélünk”. E szavak Rambachtól származnak, igaz, ezeket sem idézte Gadamer. Én pedig nem áruolom el,

hogy az INSTITUTIO melyik oldaláról származnak. A kötet még mindig megvan a Széchényi Könyvtárban. Nem árt persze sietni, mert lelki szememmel már látom, hogy tömött sorokban érkeznek az emberek, akik mind-mind Rambachot szeretnének olvasni...

### Jegyzetek

1. Gotthold Ephraim Lessing: GESAMMELTE WERKE. (Hg. von Paul Rilla.) Berlin, Aufbau-Verlag, 1956. VIII. Bd. 196. o.
2. Kisbali László: A FILOLÓGIA BOSSZÚJA, AVAGY GADAMER ESETE A PIETISTA HERMENEUTIKÁVAL. *Holmi*, X (1998), 9. 1275–1289. o.
3. Vajda Károly: ONTOLÓGIAI KRITIKA ÉS ONTOLÓGIAI KRÍZIS. (*Holmi*, 6 – 1999.)
4. „*Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.*” Immanuel Kant: VÁLASZ A KÉRDÉSRE: MI A FELVILÁGOSODÁS? In: Immanuel Kant: A VALLÁS A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL ÉS MÁS ÍRÁSOK. 2. jav. kiad. Budapest, Gondolat, 1980. 77. o. (Vidrányi Katalin ford.)
5. Veres András formulája.
6. *Nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage.* Vö. Lessing, GW, VIII. Bd. 417. skk. o.
7. Hans-Georg Gadamer: IGAZSÁG ÉS MÓDSZER. EGY FILOZÓFIAI HERMENEUTIKA VÁZLATA. (Bonyhai Gábor ford.) Budapest, Gondolat, 1984. 193. o. – E kiadásra a továbbiakban (IM) betűjellel utalok.
8. Hans-Georg Gadamer: GESAMMELTE WERKE. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986. Bd. II. 105. o. – A továbbiakban erre a kiadásra a kötet- és oldalszám megadásával hivatkozom a szövegben.
9. Nemzeti önteltség ellen: azért a magyar kiadás sem hibátlan. A 93. oldalon a 13. sorban szereplő „mutatják be” szavak után a fordításból kb. 18 német sornak megfelelő szöveg (GW, I, 115. o.) kimaradt. Gondolom, elrepült valahová egy flekk a kéziratból. (Külön üdvözlettel Radnóti Sándornak, a mai *Holmi* és az egykori Gadamer-kötet szerkesztőjének!)
10. A magyar kiadásban ez a 141. és a 414. oldalon szereplő 16. végjegyzet.
11. Balázs Mihály–Font Zsuzsa–Keserű Gizella–Ötvös Péter (szerk.): MŰVELŐDÉSI TÖREKVÉSEK A KORAI ÚJKORBAN. TANULMÁNYOK KESERŰ BÁLINT TISZTELETÉRE. (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 35.) Szeged, JATE Régi magyar irodalom tanszék, 1997. 263–279. o.
12. Vö. Lutz Danneberg: STEGMUND JACOB BAUMGARTENS BIBLISCHE HERMENEUTIK. In: Axel Bühler (Hg.): UNZEITGEMÄBE HERMENEUTIK. VERSTEHEN

UND INTERPRETATION IM DENKEN DER AUFKLÄRUNG. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994. 101. o.

13. Az összegzést ezekkel a szavakkal zártam A FILOLÓGIA BOSSZÚJÁ-ban: „*Nem következnek viszont az eddigi-ekből, hogy irreleváns lenne a pietizmus hermeneutikatörténeti szerepe. Továbbra is kérdés, hogy milyen kapcsolatban áll Gadamer programja a pietista hagyománnyal. Amint általánosan is át kellene gondolni a gadameri értelmezést és a hermeneutikatörténet viszonyát. Ehhez azonban már nem elég a megsértett filológia bosszúja, elmélyült filozófiatörténeti és filozófiai elemzésre volna szükség.*” Ott még kiemelés nélkül.

14. Minden további nélkül el tudok képzelni persze olyan hermeneutikai álláspontot, amely szerint a pietistákat úgy kell elemezni, mintha már olvasták volna Gadamert. De a köteles szerénységen túl mi akadályozhatja meg abban a feltételezésben, hogy Kísbalit is olvasták?

15. Johannes Albertus Bengelius: GNOMON NOVI TESTAMENTI. Ed. secunda. Ulmae, Io. Fried. Gaum, 1763. Praefatio, 2. §.

16. August Hermann Francke: TIMOTHEUS ZUM FÜRBIUDE ALLEN THEOLOGIAE STUDIO SIS DARGESTELLET. Halle, Joh. Friedrich Zeitler, 1695. 22–23. o.

17. A. H. Francke: IDEA STUDIO SIS THEOLOGIAE, ODER ABBILDUNG EINES DER THEOLOGIE BEFLISSENEN, WIE DERSELBE SICH ZUM GEBRAUCH UND DIENST DES HERRN, UND ZU ALLEM GUTEN WERCK, BENEBST EINEM ANHANG, BESTEHEND IN EINER ANSPRACHE AN DIE STUDIO SIS THEOLOGIAE ZU HALLE. Die fünfte Auflage. Halle, in Verlegung des Wäysenhauses, 1758. 50. o.

18. Uo. 47. o.

19. Uo. 95. o. Vö. Kor 4,20.

20. A. H. Francke: TIMOTHEUS. 31. o.

21. Johann Albrecht Bengel: VON GÖTTLICHEN DINGEN. DREI AUFSÄTZE ÜBER BIBEL UND GEBET... MIT SEINEM SELBSTVERFASSTEN LEBENS LAUF. Neu hg. durch Wilhelm Keller. Stuttgart–Basel, Evang. Missionsverlag, 1937. 55. o.

22. ACADEMISCHE KLUGHEIT EINES CHRISTLICHEN STUDIO SIS THEOLOGIAE, SEINEM GUTEN FREUND, DER A. 1707. DIE SÄCHSISCHE UNIVERSITÄT JENA ZU BESUCHEN ABREISEN WOLTE, AUS WOHLMEYNENDEN GEMÜTH... Von M. J. C. N. D. u. P. z. L. Halle, in Verlegung des Wäysenhauses, 1758. 9. o.

23. ACADEMISCHE KLUGHEIT. 10–11. o.

24. „*Sic se habet Scriptura sacra. Capiat quilibet, quod capit: cetera exagitare parcat.*” I. A. Bengelius: GNOMON. Praefatio, 15. §.

25. J. A. Bengel: VON GÖTTLICHEN DINGEN. 48–49. o.

26. Uo. 47. o.

27. Vö. Herbert Stahl: AUGUST HERMANN FRANCKE. DER EINFLUß LUTHERS UND MOLINOS AUF IHN. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1939. 292–293. o.

28. A. H. Francke: IDEA. 103–104. o.

29. I. A. Bengelius: GNOMON. Praefatio, 16. §.

30. J. A. Bengel: VON GÖTTLICHEN DINGEN. 49. o.

31. Uo. 50. o.

32. Uo. 43. o.

33. Uo. Ennek az „örök körforgásnak” a „dicséretéhez” pedig vö. Lessing, GW, VIII, 171–172. o.

34. Az egymásra következő s önmagukon belül az egész szerkezetét ismétlő korszakokat a *nativa, moralis, arrida, rediviva, polemica* szavakkal jellemzi. I. A. Bengelius: GNOMON. Praefatio, 5. §.

35. „*Scriptura ecclesiam sustenat: ecclesia Scripturam custodit.*” Uo.

36. Uo. 14. §.

37. J. A. Bengel: VON GÖTTLICHEN DINGEN. 61–62. o.

38. Uo. 60. o.

39. Vö. Joel Weinsheimer: PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS AND LITERARY THEORY. New Haven & London, Yale University Press, 1991. 124–157. o.

40. G. L. Bruns érdekes tanulmányban mutatja be a protestáns írásértelmezés és az egyetemes hermeneutika közös és rokon vonásait, s egyenesen odáig megy, hogy Gadamert „világi [secular] *Lutherként*” emlegeti (HERMENEUTICS ANCIENT AND MODERN. New Haven & London, Yale University Press, 1992. 158. o.). A Gadamert a „lutheránus” modellen belül a pietizmushoz közelítő jegyeket én éppen az olvasó/hívó szövegtől független létezésének feladásában, a szakralitás és a hatás összekapcsolásában látom.

41. Lásd Gottfried Hornig: ÜBER SEMLERS THEOLOGISCHE HERMENEUTIK. In: Axel Bühler (Hg.): UNZEITGEMÄßE HERMENEUTIK. Id. kiad. 198–199. o.

42. J. S. Semler: VORBEREITUNG ZUR THEOLOGISCHEN HERMENEUTIK. Halle, Carl Hermann Hemmerde, 1760. (Erstes Stück.) VORREDE. 11–12. számozatlan oldal.

43. Lücke egyébként is az egyik legfontosabb szerző, aki a protestáns exegetikai tradíció történetét kanonizálja. Lásd Hornig, i. h. – A MTA Irodalomtörténeti Intézete irodalomelméleti csoportja kis vitát szervezett A FILOLÓGIA BOSSZÚJÁ-ról. Sok megmondásra készítő megjegyzés mellett itt vetődött fel a jogos kérdés – köszönet érte –, hogy ha Gadamer (anélkül, hogy emlékezne rá) Lückétől veszi a Rambach-hivatkozást, akkor honnan ered magának Lückének a hiedelme, ha a Rambach-mű önmagában nem támasztja alá. A fentiek mutatják, merre lehetne keresni a magyarázatot. De csak mutatják.

44. Semler, i. m. 10. számozatlan o.

45. Johann Lorenz Schmidt: SAMLUNG DER ENIGEN SCHRIFTEN WELCHE BEY GELEGENHEIT DES WERTHEIMISCHEN BIBELWERKS FUER ODER GEGEN SELBE ZUM VORSCHIEIN SIND. Frankfurt und Leipzig, 1738. 45. o. Idézi Peter Stemmer: WEISSAGUNG UND KRITIK. EINE STUDIE ZUR HERMENEUTIK BEI HERMANN SAMUEL REIMARUS. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. 106. o.

46. Lessing (is) tisztában van e helyzet súlyos teológiai következményeivel, de a megoldást csak ennek a kiinduló szabadságnak a megőrzésével látja értelmes vállalkozásnak. Nem véletlen, hogy a hit és a teológia kérdéseire nem a hermeneutikában és a hermeneutikán keresztül keresi majd a választ. – „Mindenkinek megvan a maga hermeneutikája. Melyikük igazi? Mindegyik igaz? Vagy egyik sem igaz? És ez a bizonytalan, nyomorúságos dolog lenne a belső igazság próbája? Mi lenne akkor a hermeneutika próbája?” Lessing: GW, VIII, 192. o.
47. Johann Martin Chladenius: EINLEITUNG ZUR RICHTIGEN AUSLEGUNG VERNÜNFTIGER REDEN UND SCHRIFFTEN. Leipzig, Friedrich Lanckischens Erben, 1742. 308–309. o. 425. §.
48. Georg Friedrich Meier: VERSUCH EINER ALLGEMEINEN AUSLEGUNGSKUNST. Halle, Carl Hermann Hemmerde, 1757. 250. §.
49. Uo. 251. §.
50. Lásd Martin Brecht (Hg.): DER PIETISMUS VOM SIEBZEHNTEBIS ZUM FRÜHEN ACHTZEHNTEBIS JAHRHUNDERT. Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 467. o.
51. Mielőtt megrónának tiszteletlenségemért: e kifejezést Gadamer is használja, s a hermeneutikatörténész Jägernek címezi. GW, II, 298. o.
52. Emlékeztetőül: Morus alapján nem képezhető *subtilitas applicandi!* Morusnál ez nem szerepel.
53. Anekdota (nem bizonyíték): találkoztam egy fiatalemberrel, akinek volt a kezében a Rambach-mű (igen, ő is tesz időnként „látogatásokat” az OSZK-ba). A pietizmus magyarországi hatástörténetének kiváló kutatójáról van szó, aki – amikor véleményét kérdeztem Rambachról – pironkodva bevallotta, hogy ő bizony egy idő után abbahagyta a könyv olvasását. Miért, kérdeztem. „Mert nem pietista”, hangzott a válasz.
54. L. www.bautz.de/bbkl. (BIOGRAPHISCH-BIBLIOGRAPHISCHES KIRCHENLEXIKON. Band VII. Verlag Traugott Bautz. 1994. 1299–1307. A Rambach-szócikk szerzője Klaus-Gunther Wesseling.
55. REAL-ENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE. Gotha, Besser 1854-től. Illetve: REALENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE. 3. Aufl. Hg. von Albert Hauck. XIX. Band. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1907. – Egyetemi Könyvtár, kutatószoba, szabadpolc.
56. Joannes Jacobus Rambachius: INSTITUTIONES HERMENEUTICAE SACRAE. Cum Praefatione Joannis Francisci Buddei. Ienae: Sumptibus Ioan. Wilh. Hartungii, 1752. 805. o. – A továbbiakban a zárójelben lévő oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak.
57. J. M. Chladenius: EINLEITUNG. 106–107. o. 189. §.
58. „És elkezdvén Mózesétől és minden prófétáktól fogva, magyarázza vala nékik minden írásokban, amik ífelölle megírattak.” (Luk 24, 27.)
59. A. H. Francke: IDEA. 47. o.

60. Uo. 46. o.

61. A. H. Francke: TIMOTHEUS. 8–10. o.

62. Holmi, X (1998), 9. 1276. o.

63. A filológia határaitól, a filozófia „*metodikai elsőbségéről* [Vorrang]” l. még az AMICUS PLATO MAGIS AMICA VERITAS című írásban álló határozott szavakat. GW, VI, 73–74. o.

64. „*Der aristotelische »Protreptikos« und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik.*” GW, V, 171–173. o.

65. Paul Ricoeur: HERMENEUTICS AND THE HUMAN SCIENCES. ESSAYS ON LANGUAGE, ACTION AND INTERPRETATION. (Ed., translated and int. by John B. Thompson.) Cambridge–New York etc.–Paris, Cambridge University Press–Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1981. 61. o.

66. IM, 141. o. L. még: „*Ha felismerjük, hogy nem annyira Schleiermachtet, mint inkább Hegelt kell követnünk, akkor a hermeneutika történetében egészen máshova kell helyezniünk a hangsúlyokat. Beteljesedését ekkor nem abban fogjuk látni, hogy a történeti megértés megszabadul minden dogmatikus elfogultságtól, s a hermeneutika keletkezését nem abból az aspektusból fogjuk látni, amelyből – Schleiermachtet követve – Dilthey ábrázolta.*” IM, 135. o.

67. Így beszél például a XVIII. század elején „*kezdődő racionalizmusról és a vele szembehelyezkedő pietizmusról.*” GW, II, 277. o. – Hogy ez az oppozíció egyáltalán nem kényszerű, s ezek az irányok igen szövevényes kapcsolatban állhatnak, arra nézve lásd például Richard L. Gawthrop: PIETISM AND THE MAKING OF EIGHTEENTH-CENTURY PRUSSIA. Cambridge University Press, 1993. 270–284. o.

68. OETINGER ALS PHILOSOPH. (1964) GW, IV, 306–317. o.

69. A. H. Francke: IDEA. 23. §.

Kisbali László

## BOSSZÚ ÉS FILOLÓGIA

Kommentár Kisbali László  
A FILOLÓGIA BOSSZÚJA című írásához<sup>1</sup>

„Zweiter Kanon. Der Sinn eines jeden Wortes an einer gegebenen Stelle muß bestimmt werden nach seinem Zusammenhang mit denen, die es umgeben.”<sup>2</sup>

Miért szorulhat bosszúra a filológia, melynek képviselőjében Kisbali László Hans-Georg Gadamer egy filológiai jellegű hibájának leleplezése során szükségét látta e performatív