

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

IGNÁCZ LILLA

HERMENEUTIKA ÉS TEOLÓGIA RUDOLF BULTMANN GONDOLKODÁSÁBAN

Filozófiatudományi Doktori Iskola; Prof. Dr. Kelemen János a Doktori Iskola vezetője
Hermeneutika program; Prof. Dr. Fehér M. István a Program vezetője

A bizottság tagjai:

Prof. Dr. Csejtei Dezső DSc elnök
Dr. Tatár György doc, CSc
Prof. Dr. Fila Béla DSc
Dr. Olay Csaba adj. PhD
Prof. Dr. Bacsó Béla Dsc
Dr. Gáspár Csaba PhD
Dr. Csikós Ella CSc

Témavezető: Prof. Dr. Fehér M. István CMHAS, egyetemi tanár

Budapest, 2007.

Hermeneutika és teológia Rudolf Bultmann gondolkodásában

TARTALOM

1. Bevezetés: Hermeneutika és teológia összefüggései.....	2
a. A századforduló teológiai-filozófiai klímája.....	3
b. A liberális teológia kritikája – Bultmann és Harnack.....	6
2. Bultmann és a hermeneutika közötti kapcsolódási pontok.....	14
3. A Rudolf Bultmannra ért kezdeti hatások.....	19
4. Filozófia és teológia viszonya Bultmann nézőpontjából.....	25
5. Bultmann hermeneutikájának alapvonalai.....	31
a. Az előzetes megértés.....	31
b. Az egzisztenciális interpretáció.....	40
1. A hermeneutika bultmanni önértelmezése.....	45
c. A demitologizálás.....	50
6. Bultmann és Gadamer.....	62
1. Az előzetes megértés és a kérdés szerepe Bultmann hermeneutikájában.....	94
2. Az objektivitás és a dialogicitás kérdése Bultmann-nál.....	99
3. Paul Ricoeur Bultmann- értelmezése.....	105
7. Utószó.....	11
2	
Az idézett irodalom jegyzéke	114

1. Bevezetés: Hermeneutika és teológia összefüggései

Jelen disszertáció hermeneutika és teológia összefüggéseit vizsgálja Rudolf Bultmann gondolatvilágában. Hermeneutika és teológia összefüggéseinek vizsgálata egy mértékadó teológiai (és erős hermeneutikai befolyás alatt álló) életműben – e vállalkozás tárgyi alapja meglehetősen kézenfekvőnek tűnik. A hermeneutika – mint a szövegek értelmezésének, megértésének tana vagy még inkább művészete, mestersége (*Kunstlehre*), olyan szabályok, útmutatások gyűjteménye, melyek segítségével az áthagyományozott szövegek értelmét rekonstruálni lehet, kezdettől fogva szoros kapcsolatokat tartott fenn a teológiával: értelmező munkájának, tevékenységének egyik fő „működése terepe” hagyományosan éppen a vallási szövegek körére összpontosult. A XX. századi – filozófiai vagy ontológiai fordulaton átment – hermeneutika ennek kellőképpen tudatában is van. Értelmezést hagyományosan elsősorban a klasszikus vagy szent szövegek igényeltek, így a hermeneutika – mint fő művének „*A romantikus hermeneutika előtörténete*” című fejezetében Gadamer hangsúllyal utalt rá – "két különböző úton, a teológia és a filológia útján fejlődött", s az az igény vezérelte, „hogy szak-szerű eljárással feltárja a szövegek eredeti értelmét”.¹

A modern (filozófiai) hermeneutikának azonban egy másik szempontból is lényeges gyökere a teológia. Amennyiben – mint ugyancsak Gadamer utalt rá – Schleiermachernál megy végbe „a hermeneutikai probléma kiterjesztése az írott szövegek megértéséről általában a beszéd megértésére”,² úgy szoros kapcsolat jön létre egyúttal retorika és hermeneutika között, s joggal lehet ilyenformán a „retorika [...] és a hermeneutika összetartozásáról”³ beszélni. Ebből a szempontból csöppet sem mellékes tény, hogy Schleiermacher személyében olyan szerzőről van szó, aki mind a hermeneutika, mind a teológia terén maradandót alkotott, akinek – hogy csak egyetlen példát említsünk – teológiai szempontból egyik legnagyobb hatást kiváltó műve, a *Beszédek a vallásról* – épp amennyiben *beszédekről*, azaz szóbeli megnyilvánulásokról van szó, melyek többes szám második személyben történő megszólítással egy adott gyülekezethez szólnak – közvetlen retorikai elemekkel telített.

¹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Második javított kiadás. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 207–208. o.

² Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 2. kiad. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 219. o.

³ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 2. kiad. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 221. o.

A hermeneutikát eme retorikai dimenziója egy második szinten hozza a teológia közelebe, amennyiben a teológia feladatkörébe tartozik – amint az a XX. században, különösképpen pedig Bultmann művében tudatosul és előtérbe kerül – az igehirdetés, ill. a prédikáció, azaz olyan szóbeli megnyilvánulások, melyek sajátos retorikai jellege minden további nélkül nyilvánvaló.

Hermeneutika és teológia között azonban kétoldalú a kapcsolat: kettős, kölcsönös vonatkozás áll fenn közöttük. Jelen dolgozat egyik fontos célkitűzése annak megmutatása, hogy ha egyfelől a hermeneutika egyik lényeges forrásvidéke és vonatkoztatási kerete a teológia, akkor másfelől – különösen a XX. században, mindenekelőtt pedig (de nem kizárólag) Bultmann gondolkodásában – a teológia is számos szállal kapcsolódik a hermeneutikához. A teológia önértelmezésében e században végbemenő hangsúlyeltolódások és változások egy jelentős része hermeneutikai megfontolásokra, hermeneutikai háttérre támaszkodik. Ha tehát a filozófiai hermeneutika egyik forrása a teológia, akkor – fordítva – a teológia hermeneutikai relevanciája, hermeneutikára utaltsága – a hermeneutikához való vonzódása, általa való érintettsége – is számottevő, amennyiben a teológia változó önértelmezésében egyesek „a teológiának nem annyira a kutatásjellegét állítják előtérbe, hanem inkább azt a ’hermeneutikai’ segítséget, amelyet az igehirdetésnek nyújt”.⁴

a. A századforduló teológiai-filozófiai klímája

Hermeneutika és teológia kölcsönös egymásra vonatkoztatottságának, a XX. századi teológiában és filozófiában való egymással párhuzamos és hozzávetőleg egyidejű érvényre jutásának történeti hátterét a századforduló szellemi klímájában végbement gyökeres és alapvető átalakulás alkotja. Ez az átalakulás a XIX. század utolsó évtizedeiben a klasszikus polgári kultúra és haladásgondolat válságjelenségeinek fokozatos tudatosításától a válságnak az első világháború végével történt nyílt kirobbanásáig terjed. A jelenségek számbavételéhez hasznos lesz az egyik kiemelkedő kortársnak és szemtanúnak, Gadamernek a visszapillantó leírásaihoz visszanyúlnunk.⁵

⁴ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 2. kiad. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 557. o.

⁵ A következőkhöz lásd Hans-Georg Gadamer: *Die Wahrheit des Kunstwerks* [1960], Gadamer: *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*. Gesammelte Werke 1-10, Tübingen 1985–1995,

Az első világháború rettenetes megrázkódtatása, írja visszatekintve Gadamer, megingatta a haladásba vetett hitet és kétségessé tette a liberális kultúra értékeit. Nem mintha a megrázkódtatás előjelei még a világháború katasztrófája előtt ne lettek volna érezhetők; ám a kortudat általános válsága nyíltan csak a világháború után tört a felszínre. Az első világháború megrázkódtatása a már egy ideje érlelődő válságot robbanásszerűen tudatosította. A haladásba vetett hit és a polgári műveltségtudat egy csapásra alapjaiban rendült meg és vált kérdésessé. A kor gondolkodásában az átalakulást az a tény jelezte, hogy az uralkodó filozófia, a kanti kritikai idealizmus – a fellendülő polgárosodás korában, úgy a XIX. század utolsó harmadától az első világháború végéig Európa-szerte egyik legnagyobb hatású és legbefolyásosabb szellemi irányzat – egy csapásra tarthatatlanná vált. Az erősödő kulturális válság, a fokozódó távlat- és értékvesztés érzése széles körökben nyilvánult meg. Az általános életérzés megváltozását Paul Ernst és Oswald Spengler műveinek már a címe is félreérthetetlenül jelezte. *A német idealizmus összeomlását*, amint azt Paul Ernst a kor egyik nagyhatású könyvében nevezte, Oswald Spenglernek *A nyugat alkonya* című műve világtörténeti kontextusba helyezte; e mű prófétikus hangnemben jövendölte egy kultúra végét. A kulturális összeomlás, a katasztrófa érzése elemi erővel tört a felszínre. Azok az erők, amelyek a neokantianizmus kritikáját nyújtották, két fontos előzményre támaszkodtak: Nietzsche platonizmus- és kereszténység-bírálatára, továbbá Kierkegaard-nak a spekulatív idealizmust illető megsemmisítő kritikájára. A neokantianizmus egyoldalú módszertani orientációjával szemben két új jelszó született és terjedt el széles körben. Az egyik *az élet*, különösen a történeti élet irracionálisának jelszava volt, amellyel kapcsolatban Nietzsche és Bergsonra, de éppannyira Diltheyre is lehetett hivatkozni. A másik az *egzisztencia* kulcskifejezése, az az új fogalom, mely Kierkegaard műveiből lépett elő, akinek a hatása a Diederichs-kiadás eredményeként egyre jobban kezdett érződni Németországban. Miként Kierkegaard azt az alapvető szemrehányást tette Hegelnek, hogy megfedkezett az egyedi ember egzisztenciájáról, úgy most a neokantiánusok önelégült metodologizmusa és rendszerépítkezése, mely a filozófiát teljességgel a tudományos megismerés megalapozásának és igazolásának szolgálatába állította, hasonló kritika keresztüztüzebe került. Karl Jaspersnek az 1919-ben megjelent

Bd. 3, 249. sk. o. Magyarul: Hans-Georg Gadamer: *Bevezetés Heidegger 'A műalkotás eredete'* című tanulmányához, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1988, 7. sk. old.

Psychologie der Weltanschauungen című könyve a német egzisztenciafilozófia első jelentős műveként állította a középpontba az egzisztencia Kierkegaard-ra visszanyúló fogalmát: az embernek azt az illékony benső magját, mely minden fogalmi rögzítés, megvilágítás számára hozzáférhetetlen. És ahogy Kierkegaard, a keresztény gondolkodó az idealizmus filozófiájával szemben fellépett, úgy nyitott most az úgynevezett dialektikus teológia önkritikája új korszakot.

A szellemi klíma változása, a filozófiai kortudat gyökeres átalakulása nem hagyta érintetlenül tehát a teológiát sem. Az apák biztosnak tűnő műveltségével szembeni szenvedélyes lázadás, amiről Gadamer beszél, az idősebb generáció szellemi orientációjával való kritikai szembehelyezkedés – ha úgy tetszik: paradigmaváltás – nem kevésbé volt jellemző a teológia területén, mint a filozófiában és a kultúra egyéb szféráiban. Ez magyarázza egyúttal, hogy a megváltozott korszellem által áthatott új generáció teológiája és filozófiája – mindenekelőtt Bultmann és Heidegger gondolati orientációja – miért tudott egymásra találni s egymással tartós szellemi kapcsolatot kiépíteni. Az első világháború után, melynek anyagi harcaiban a művelődés idealizmusának kultúrtudata semmivé foszlott, az új teológia, mint Gadamer írja, nem kevésbé harciasan rontott neki a XIX. század liberális tradíciójának, mint az úgynevezett egzisztenciafilozófia.⁶ Ezen új generáció alapvető élménye a liberális kultúrából, a haladásgondolatból való kiábrándulás, s – ezzel összefüggésben – új utak és orientációk keresése. A háború utáni éveket, írja a Heidegger-tanítvány Karl Löwith, „minden hagyománynak és fennállónak a kritikája jellemezte; [...] abban a tudatban éltünk, hogy semmi fennálló nem maradhat fenn, ha alapjaiból kiindulva [...] nem kérdőjelezzük és nem újítjuk meg”.⁷

A megváltozott szellemi klímát a teológiában mindenekelőtt az őskereszténység iránti megújult érdeklődés és vele párhuzamosan – az őskereszténységre jellemző – eszkatológiához való visszafordulás jelezte. Mindkettő: őskereszténység és eszkatológia az evilágtól, azaz – amit ez adott esetben egyértelműen jelentett – a polgári kultúra és értékek világától való elfordulás jelentését hordozta magában. Az őskeresztény közösség eszkatologikus gondolkodását, a világvégvárást az újkori kultúratudattal szembenállóként mutatták fel, egyház és világ

⁶ Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, 75. o.

⁷ K. Löwith: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*. Löwith: *Sämtliche Schriften*, 8. köt. Stuttgart: Metzler, 1984, 294. o.

távolságát hangsúlyozták.⁸ Ez egyúttal részben annak is okát adja, hogy a korábbi generáció meghatározó képviselőivel szemben – akiktől a történeti-politikai állásfoglalás nem volt idegen, ezek során pedig Németország első világháborús célkitűzéseit nyilvánosan is támogatták és helyeselték – az új nemzedék a történeti eseményekbe miért keveredett kevésbé bele.⁹

A teológiában felnövekvő és színre lépő új generáció megváltozott orientációja az apák nemzedékének, az ún. liberális teológiának a szenvedélyes kritikájával járt együtt. A teológiában bekövetkező szellemi áthangolódás jellemzése céljából a következőkben röviden kitérünk a liberális teológia jellemzésére és az új generáció általi kritikájának főbb vonásaira.

b. A liberális teológia kritikája – Bultmann és Harnack

A liberális teológiát a történeti-kritikai módszer atyjára, Johann Salomo Semlerre (1725-1791) és az ő *Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter discendam* című művére szokás visszavezetni, bár első jelentős képviselőjeként gyakran Schleiermachert nevezik meg.¹⁰ Semler Isten szava és a Szentírás, az újtestamentumi igehirdetés és a dogma, a keresztény vallás és a tudományos teológia közötti különbség megvonása mellett szállt síkra, és abból az előfeltevésből indult ki, hogy a keresztény vallás a történelem végtelen folyamata során tökéletesíthető, igazi istentiszteleti és megváltó vallásává válik. Amennyiben a teológia és a vallás közötti különbség megvonásával a teológiai gondolkodást önállósághoz segítette, ezzel mintegy körvonalazta egy liberális teológia programját.¹¹ – A "liberális" megnevezést a

⁸ Lásd Otto Pöggeler: Heidegger és Bultmann: Filozófia és teológia, ford. Gáspár Csaba László, *Vigilia* 61. évf., 1996/12, 920–927. o.; itt 921. sk. o.

⁹ Így pl. a maga teológiai elfordulását liberális tanáraitól, Wilhelm Herrmanntól, Martin Radétól és Adolf Harnacktól Karl Barth 1968-ban az első világháború kitörésekor tanúsított magatartásukkal indokolta; lásd Christian Nottmeier: *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik* (Beiträge zur historischen Theologie Bd.124), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. 4. o.

¹⁰ A következőkhöz ld. Herbert Vorgrimler: *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2000, 389. o.; http://www.bible-only.org/german/handbuch/Liberale_Theologie.html; <http://www.evangelium.de/1344.0.html>; http://www.philos-website.de/index_g.htm?autoren/semler_johann_salomo_g.htm~main2

¹¹ Werner Raupp: Semler, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band XIV, Verlag Traugott Bautz, 1998, 1444. s köv. hasábok.

mozgalom ama meggyőződésére szokás vonatkoztatni, mely szerint – a Luther által megkövetelt lelkiismereti szabadság értelmében és annak folyományaként – az individuumnak joga van hitét egyházi autoritások és dogmák diktátuma nélkül definiálni. A hittartalmak és azok dogmatikai rögzítése helyett a hit megélésére és az etikára helyeződik a hangsúly. Kiindulópontként a történeti Jézust jelenik meg, ezért fokozódó mértékben válik fontossá számára az – épp a történeti-kritikai módszer felhasználásával folytatott – Jézus élete kutatás (Leben-Jesu-Forschung). Krisztusnak mint Istenembernek a helyébe Jézus történeti személyisége lép, akinek az életében és működésében Isten legmagasabbrendű kinyilatkoztatását pillantja meg.¹² Jézus életének történeti kutatását azonban, amint arra Albert Schweitzer is utalt, nem a pusztán történeti érdeklődés motiválta, hanem a dogmától való megszabadulás szándéka.¹³ A mozgalom középponti vonásaként tartják számon a Szentírás ill. az egyház autoritásának kétségbevonása mellett az észre való – ezzel összefüggő – hivatkozást, a természetfölötti eseményekkel, a misztériumokkal és csodákkal kapcsolatos szkeptikus beállítódást, valamint a hit Jézusa és a történeti Jézus közti különbségtevést. A liberális teológia utóbbi két vonását Bultmann a maga demitologizálás-programjában sajátos módon viszi tovább. A liberális teológia szándéka nem abban állott, hogy a hit alapjait aláássa – noha, mint kiemelik, gyakran ténylegesen ebben az irányban hatott –, sokkal inkább arra törekedett, hogy a hitet, ill. a keresztény hit igazságát a modern ember számára beláthatóvá tegye, ehhez pedig a humanista-filozófiai tradíciót és az újkori tudományosságot mozgósította és hívta segítségül. A keresztény hit és a modern tudományos gondolkodás összeütközésének elkerülésére törekedett; s ebben az értelemben, e törekvés sajátos formában való továbbvitelekként időnként még Bultmant is (legalábbis részben, a demitologizálás programjának tekintetében) ide szokták sorolni.

A liberális teológia számára kezdettől fogva döntő volt az individuálisan megélt és átélt vallásosság. Schleiermachernek a vallásról adott nevezetes meghatározása szerint a vallás lényege nem metafizika és nem morál, hanem egy az univerzumhoz való „másféle viszony”; „nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés”, és pedig „a mindenségnek, az egésznek a végtelen természetében való élet”¹⁴, „az abszolút függőség

¹² K. Guggisberg: *Der Freie Protestantismus*, 1942, 114. o.

¹³ A. Schweitzer: *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, 4. Aufl. 1926, 4. o.

¹⁴ F.D.E. Schleiermacher: *A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez*, ford. Gál

érzése”.¹⁵ Számára a hit annyi, mint rendíthetetlen bizalom, megadás, odaadás, nem pedig metafizika, etika vagy morál. A vallás csak a megélésben, a vallási tapasztalatban tesz szert számára valóságra. Az egyénileg megélt, bensőséges vallásosságra való orientáció alapvető jellemzője Schleiermacher vallásfelfogásának. Schleiermacher szerint a vallás nem tanítható, csak felébredhet a lélekben, a vallási tapasztalat eredendően individuális és a vallásban rejlő közösségi mozzanat is csak innen kiindulva lesz érthető.¹⁶ Amikor Schleiermacher „az abszolút függőség érzéséről” beszélt, egyúttal hangsúlyozta, hogy az nem zárja ki a szabadságot,¹⁷ s ilyenformán a liberális teológiával kapcsolatban hangoztatott szabadság gondolat is jogaihoz jut. Az objektív tantételek a bensőleg megélt vallási tapasztalat kifejezéseivé válnak. A keresztény vallás evilági-egyházi megjelenése és a történelemben játszott szerepe, a dogmák egyre fokozottabb előtérbe kerülése és az elfogadásuk kikényszerítésében és erőszakos terjesztésében megnyilvánuló intolerancia az a kihívás, amelyre a liberális teológiának nevezett mozgalom a maga módján válaszolni kívánt.

A liberális teológiának az első világháború utáni nemzedék – elsősorban a barthi dialektikus teológia vagy neo-ortodoxia – által kifejtett kritikája a következő tétel köré összpontosul: a vallásnak etikára való redukciója, a keresztény üzenet fokozatos evilági – azaz történeti – megvalósulásába vett hit, Jézus személyének erkölcsi tanítóként való felfogása, az Isten iránti tiszteletnek a felebaráti szeretettel való azonosítása, s egyáltalán a kereszténység túlzott elvilágiasítása, a kultúrába való beolvasztására vagy a vele való összeegyeztetésre irányuló kísérlet (kulturprotestantizmus). A kereszténységnek a kultúrával való összekapcsolását illető szemrehányás mellett különösképpen Barth kritikája még a szisztematika elhanyagolását is előtérbe állította.

Zoltán, Budapest: Osiris, 2000, 27., 31. o. (Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin: Johann Friedrich Unger, 1799, neu hrsg. Rudolf Otto, 4. durchges. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1920, 27., 33. o.). Vö. uo., 26. skk. o.

¹⁵ Ld. Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 köt., a II. kiad. változatlan utánnyomása, Berlin: Hendel, é.n. I. köt. 4-5. §§, 13. skk. o. („schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl”, ill. „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit”).

¹⁶ Ld. Hermann Fischer: *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, München: Beck, 2001, 19. o., aki mindkét tekintetben a pietizmus hatását hangsúlyozza.

¹⁷ Ld. Schleiermacher: *Der christliche Glaube*, id. kiadás, I. köt. 4. §, 15. o.: “Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl [...] als Eines [...]”.

Bultmann 1903 és 1906 között Tübingenben, Berlinben és Marburgban tanult evangélikus teológiát, későbbi fejlődésére befolyást gyakorló mesterei között szerepel – az egyháztörténész Karl Müller, a rendszeres teológiát tanító Theodor Häring és Wilhelm Herrmann, az Ótestamentum-kutató Hermann Gunkel, továbbá az Újtestamentum-kutató Adolf Jülicher és Johannes Weiß mellett – döntő súllyal a berlini dogmatörténész Adolf von Harnack. Mivel Harnackot – Albrecht Ritschl és Ernst Troeltsch mellett – a liberális teológia vezető képviselőjeként tartják számon, továbbá Harnack a korabeli teológia ama meghatározó alakja, akinek kultúrpolitikai-tudományszervezői súlya és tekintélye is egyedülálló a kor szellemi klímájában,¹⁸ nem lesz haszontalan, ha a liberális teológia kereszténység-felfogásának szemléletése céljából Harnackhoz fordulunk, éspedig egy olyan művéhez, amely e kiterjedt hatást gyakorló életművön belül is alighanem a legnagyobb hatást váltotta ki – a leginkább befolyásolta a kereszténységről folyó korabeli filozófiai-teológiai diszkussziót, továbbá a kor kereszténység-felfogását tudományos-teológiai körökön túl is messzemenően, mértékadó módon meghatározta. Arról *A kereszténység lényege* című műről van szó, amely eredetileg a berlini egyetemen 1899/1900 téli szemeszterén az összes fakultás hallgatói számára meghirdetett nyilvános előadásként hangzott el, s amelyet a beszámolók szerint átlagban mintegy hatszáz-hétszáz fős hallgatóság kísért figyelemmel.¹⁹ Az előadásokról egy teológushallgató gyorsíró jegyzeteket készített, melyeket Harnack rendelkezésére bocsátott. E jegyzetek Harnack által javított és átdolgozott szövege nyomtatásban már 1900 májusában napvilágot látott. A könyv, amely nem csupán szakmai közönséget szólított meg, hanem széles rétegeknek szólt – „*A kereszténység lényege* nem a szó szűk értelmében vett tudományos mű”, hangsúlyozza joggal egy későbbi kiadás előszavában Trutz Rendtorff²⁰ –, a XX. század kereszténység-értelmezésére maradandó hatást gyakorolt.

¹⁸ Lásd ehhez részletesen Christian Nottmeier monográfiáját: *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik* (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 124), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

¹⁹ C.-D. Osthöwner: Nachwort. Adolf von Harnack: *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, hrsg. C.-D. Osthöwner, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 268. o. Ld. ugyancsak Trutz Rendtorff: „Örök érvényű tartalmak változó formában». Bevezetés *A kereszténység lényegéhez*, Adolf von Harnack: *A kereszténység lényege*, ford. Szathmáry Lajos, Bp. Osiris, 2000, 7. o., továbbá magának Harnacknak az első kiadáshoz írott előszavát (uo., 29. o.)

²⁰ Trutz Rendtorff: „Örök érvényű tartalmak változó formában». Bevezetés *A kereszténység lényegéhez*, Adolf von Harnack: *A kereszténység lényege*, ford. Szathmáry Lajos, Bp. Osiris, 2000, 10. o.

A mű 1950-es kiadása elé maga Bultmann írt előszót, ezért ennek egyes megállapításaira érdemes lesz még visszatérnünk. Mint kezdetben utal rá, Harnack könyve „a századunk elején élő, elsősorban a felnövekvő teológus-generációra rendkívüli hatást gyakorolt”; a mű „nagyjelentőségű teológiatörténeti dokumentum”, amely mindazonáltal mégsem „puszta történeti dokumtumként olvasandó, hanem éppannyira a jelenkori teológiai diskusszióhoz való hozzájárulásként is”.²¹ A mű kisugárzását mutatja, hogy Harnack könyve alig néhány hónappal megjelenése után már a második kiadásban látott napvilágot, alig egy éven belül pedig öt kiadás jelent meg. A mű 1927-ig összesen 14 kiadást ért meg, és ugyancsak 14 nyelvre fordították le (az 1908-as kiadás elé írott előszóban Harnack regisztrálja a magyar fordítás megjelenését is); összességében világszerte mintegy százezer példányban kerülhetett az olvasóközönség elé. Harnack tézisei ilyenformán áthatották a kortudatot, kifejezett vagy hallgatóságos formában, de mindenképpen egyfajta magától értetődő hivatkozási-vonatkoztatási keretet jelentettek a század első felében. Aligha véletlen, hogy Bultmann mellett Heidegger és Gadamer írásaiban is – mindenekelőtt Heidegger vallásfenomenológiai előadásaiban – találkozunk a kereszténység lényegét illető, Harnackra visszanyúló ill. harnacki inspirációjú tételekkel.²² Heidegger például, mint Gadamer utal rá, magáévá tette „a keresztény teológia végzetes hellenizálásának harnacki tézisé”²³ – azt a tézist, amely – akár elfogadták, akár nem – széles körben volt elterjedt a század elején, s amely ma ismét megújított vita tárgyát képezi. (XVI. Benedek pápa 2006. szept. 12-i regensburgi beszéde ismét fölvetette a keresztény teológia hellenizálásának kérdését.²⁴)

Harnack a Názáreti Jézus egyszerű evangéliumában pillantotta meg a kereszténység múlhatatlan lényegi magját. Gondolkodásának középpontjában a személyiség sérthetetlen méltósága és szabadsága, a társadalmi kiegyenlítődés iránti elkötelezettség, a

²¹ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann (1950). München und Hamburg: Siebenstern, 1964, 7. sk. o.

²² Harnack Heideggerre gyakorolt hatásáról ld. újabban Karl Kardinal Lehmann: „»Sagen, was Sache ist«: der Blick auf die Wahrheit der Existenz. Heideggers Beziehung zu Luther”. Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.): *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Meiner, 2007, 158. o.

²³ Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 313. o.

²⁴ Ld. ehhez Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann: „Die christliche Botschaft und das Denken Heideggers. Durchblick durch das Thema”, in Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.): *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, 16. sk. o.

humanitásgondolat univerzalitása állott. Amennyiben Luther megigazulás-tanát Harnack a szabad individualitás szimbólumává alakította át, a keresztény ember evilági küldetését a közösségért végzett szolgálatban látta.²⁵

Harnack műve elé írott előszavában Bultmann maga is úgy értékeli Harnack művét, mint ami „rendkívüli jelentőségű teológiatörténeti dokumentum”, amely mindazonáltal „nem pusztán történeti dokumentumként olvasandó, hanem éppannyira egy a jelenkori teológiai diskusszióhoz való hozzájárulásként is”.²⁶ Bultmann Barthot idézi, aki szerint a teológiai munka nem klasszikus korok által elért eredmények rögzítésében és továbbadásában áll, hanem a mindig megújított reflexióban. Ebben a reflexióban társaink a múlt teológusai, akik ilyenformán nem halottak, hanem élők. A mindenkori jelen teológiájának elég erősnek és szabadnak kell lennie ahhoz, hogy a múltból ne csak az egyházatyák hangját, a neki tetsző hangokat hallja meg: sokkal inkább az összes korábbi kor hangjait figyelmesen és nyitottan magába kell fogadnia. Hiszen nem tudhatjuk előre, hogy a korábbi korok mely hozzájárulásai lesznek segítségünkre. Megeshet, hogy nem gyanított, váratlan és korántsem tetsző hangokra szorulunk. Ezekhez a barthi meg gondolásokhoz Bultmann a maga részéről azt teszi hozzá, hogy éppen ezekhez a másokhoz, akik nem holtak, hanem elevenek, tartozik Adolf von Harnack, és a mai helyzetben, amikor valamifajta neo-ortodoxia avagy szűkkeblű konfesszionizmus veszélye megint fennáll, különösen fontos, hogy Harnack szava ismét hallható legyen, mint olyan valakinek a szava, aki azokhoz a „kényelmetlen egzisztenciákhoz” tartozik, amilyennek őt már Wilhelm Dilthey egy Yorck von Wartunburg grófnak írott múlt századvégi levelében jellemezte.²⁷

Harnack művét ma érthető módon nem kritika nélkül olvassuk, írja Bultmann. Harnack gyengesége volt, hogy a vallástörténeti iskola jelentőségét félreismerve Jézus

²⁵ Friedrich Wilhelm Graf: „Die Dienstpflicht des Christen. Christian Nottmeier folgt Adolf von Harnack durch die Politik” [=Rez.: Christian Nottmeier: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik. Beiträge zur historischen Theologie, Band 124, Tübingen 2004, 582 S.], in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 199, 2004. aug.27., 39. o.

²⁶ Rudolf Bultmann: Geleitwort, in: Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann (1950). München und Hamburg: Siebenstern, 1964, 7. sk. o.

²⁷ Rudolf Bultmann: Geleitwort, in: Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann (1950). München und Hamburg: Siebenstern, 1964, 8. sk. o. Lásd ehhez: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*. Halle. a. d. S. : Niemeyer, 1923, 231. o. (1897. febr 10-i levél).

igehirdetésében Jézus fellépésének és Isten országának küszöbön álló megvalósulását illető prédikációjának eszkatológiai jellegét nem látta meg világosan, s egyáltalán, az őskeresztény közösséget és Pált eltöltő eszkatológiai tudatot nem méltatta kellőképpen. Bultmann e megjegyzései érthető módon már az új teológiai konstelláció által elfoglalt helyzet szemszögéből fogalmazódnak meg, mely előtérbe helyezi az eszkatológiát és az őskereszténységre nyúl vissza. Az őskeresztény közösségnek a vallástörténeti iskola által feltárt jellegzetessége, ami a mai olvasót idegenséggel tölti el és először inkább elrettenti, Bultmann szerint Harnackot nem érintette meg. Ahogy nem érintette meg az a Kierkegaard-ból kiinduló kérdés sem, mely úgy hangzik: hogyan lehetséges ma a keresztény egzisztencia a kultúrában, a kultúra feladataiban és javaiban való részvétel mellett? Harnack számára, fogalmaz Bultmann, nem jelentett nehézséget a keresztény világértelmezésnek a goetheivel való összeegyeztetése (e megjegyzés Bultmann részéről elmarasztalóan hangzik és a liberális teológiától való világos distanciálódást jelez, noha – érdemes itt megjegyeznünk – Bultmann a világháborúk és a totalitarizmus katasztrófájának hatása alatt épp ezidőtájt maga is kereszténység és humanizmus újfajta összeegyeztetésének útjait kereste²⁸), s így nem volt érzéke Barth teológiája számára sem.²⁹ Nem mintha Harnack tökéletesen érzéketlen lett volna az újtestamentumi üzenet világtalanító, világból kiszóllító értelme iránt – csak éppen nem a maga radikalitásában ragadta meg azt.³⁰ Harnack történelemfelfogását bármennyire is a fejlődés gondolata uralja, bármennyire is idegenné vált ma számunkra fejlődéshitének optimizmusa – Bultmann szerint mégis nyilvánvaló, hogy Harnack számára a keresztény hit nem fejlődés terméke, sem pedig valami olyan, aminek története van.³¹

Bultmann előszavának gondolataihoz kapcsolódik Trutz Rendtorff, amikor Harnack művének 1999-es kiadása elé írott bevezetésében úgy fogalmaz, miszerint „Harnackkal kapcsolatban nem beszélhetünk sem a fejlődésbe vetett naív reményről, sem a kultúrához való kritikátlan igazodásról, amelyet a Harnackot követő teológusnemzedék oly gyakran fölhozott

²⁸ Lásd Bultmann: *Humanismus und Christentum*, in *Glauben und Verstehen*, Bd. III, 61. skk. o. Az a belátás, hogy a totalitarizmus számára kereszténység és humanizmus egyaránt megsemmisítendő ellenfél, ahhoz a felismeréshez segíti Bultmann, hogy a kettő – minden szembenállásuk ellenére – mégiscsak összetartozik (uo., 63. o.), s régi szövetségüket újra kell alapítani (uo., 64. o.).

²⁹ Rudolf Bultmann: *Geleitwort*, in: Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann (1950). München und Hamburg: Siebenstern, 1964, 9. sk. o.

³⁰ Rudolf Bultmann: *Geleitwort*, 11. o.

³¹ Rudolf Bultmann: *Geleitwort*, 11. o.

vádként a kultúrprotestantizmussal szemben”.³² Kultúra és kereszténység tehát nem vált azonossá Harnack szemében, ám a kettő egymástól való elvi elszakítása sem bizonyult járható útnak a számára. Barth jogos törekvéseinek minden elismerése mellett hit és kultúra Barth általi radikális szembeállításában Harnack például nem pusztán támadást érzékelt a teológia tudományos jellegével szemben, de úgy vélte, szabad út nyílik ezáltal mindenfajta tetszőleges fantázia és mindenfajta teológiai diktatúra számára, amely vallásunk történetiségét feloldja.³³

Közbevetőleg érdemes megjegyeznünk: e szemrehányást Harnack – ha mérsékeltebb formában is – Bultmann-nal szemben is megfogalmazhatta volna. Bultmann ugyan Barth-ot hermeneutika-tanulmányának végén – amint erről még részletesebben szó lesz –, egyfajta fogalomellenességben s így filozófiaellenességben marasztalja el, ám – amint arra Ricoeur Bultmann-értelmezése kapcsán később ugyancsak kitérünk – Ricoeur e vádat viszont épp vele, Bultmann-nal szemben juttatja kifejezésre. Hogy másfelől viszont maga Harnack sem osztotta maradéktalanul hit és kultúra összeegyeztethetőségének tézisének, arra utal újabban Christian Nottmeier egy megjegyzése. Eszerint Harnack Markion iránt tanúsított szimpátiája legalábbis ellentmondásban látszik állani kultúrprotestáns beállítottságával, kultúra és kereszténység – egymással szemben korántsem ellenséges – viszonyát illető megítélésével.³⁴

Bultmann úgy gondolja, Harnacknak a hagyományos egyházi krisztológiával szemben folytatott polémiája annyiban tökéletesen jogosult volt, amennyiben ez utóbbi azt a döntő hibát követi el, hogy a krisztológiát „tanként” (Lehre) fejtette ki, holott a döntő mégiscsak az, hogy Krisztus volt az, aki mindannak, amit keresztényi módon „tanítani” lehet és kell, azt a kériumatikus jelleget kölcsönzi, amely a tant kériumává teszi.³⁵ Harnack polémiája valamiféle hamisan értett „helyes tan” (rechte Lehre) ellen ilyenformán Bultmann szerint teljességgel jogosult volt; ez azonban szerinte oda vezetett, hogy Harnack a „tannal”, pontosabban a „tan” túlfeszítésével szembeni kritikájában nem reflektált annak a legitim

³² Trutz Rendtorff: „Örök érvényű tartalmak változó formában”. Bevezetés *A kereszténység lényegéhez*, Adolf von Harnack: *A kereszténység lényege*, ford. Szathmáry Lajos, Bp. Osiris, 2000, 23. o.

³³ Harnack nyílt levele Prof. Barthnak *Christliche Welt*, 37, 1923, 144, idézi Christian Nottmeier: *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik* (Beiträge zur historischen Theologie Bd.124), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 488. sk. o.

³⁴ Christian Nottmeier: *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930*, 485. o.

³⁵ Rudolf Bultmann: Geleitwort, 13. o.

értelmére, amivel a „tan” a keresztény egyházon belül rendelkezik.³⁶ Előrepillantva elmondhatjuk: e „tant” azután Bultmann a maga részéről a demitologizálás programjában, nem utolsósorban pedig a filozófiai háttérként reá támaszkodó egzisztenciális interpretációban vélte megtalálni.

A Harnack által nyitva hagyott és Bultmann által kritikailag szóvá tett hiányosság persze egy mélyebb problémára utal, olyanra, amelyet Otto Pöggeler később Heideggerrel szemben fogalmazott meg. Nevezetesen: Vajon lehetséges-e – és hogyan – a teológia, ha a hit a kiszámíthatatlan kegyelem eredménye?³⁷ A „tan” helyes megértése ugyanis nyilvánvalóan már föltételezi a hívő hitét, mint olyan átfogó keretet, amelyen belül valami olyan mint „tan” egyáltalán értelmes lehet, s amelyet a „tan” ilyenformán, egyedül önmagában, *egymagában* – mint tan – aligha képes közvetíteni. Hit és teológia ilyen jellegű viszonya, nem csupán Bultmann, de Heidegger számára egészen alapvetővé válik.

2. Bultmann és a hermeneutika közötti kapcsolódási pontok

Vajon indokolt-e Rudolf Bultmann német evangélikus teológus nézeteinek tárgyalása a hermeneutika témakörén belül? A kérdésre a Bevezetésben teológia és hermeneutika összefüggéseinek általános jellemzésével próbáltunk válaszolni, adódik azonban egy szűkebb, specifikusabb válasz is. Állításunk szerint Bultmann monumentális életművének középponti témája a megértés, mint hermeneutikai fogalom. Ha azt állítjuk, hogy ez a szervező elv Bultmann gondolatvilágának teljességét áthatja, akkor ebből az következik, hogy Bultmann írásai sokkal több hermeneutikai mozzanatot tartalmaznak, mint amennyit a kifejezetten hermeneutikáról szóló egyetlen tanulmányában³⁸ megfogalmaz, mely alig haladja meg a 30 oldalnyi terjedelmet. Ezt a benyomásunkat az is erősíti, hogy csaknem fél évszázados (1924-1965) kutatásának eredményeit tartalmazó négykötetes összefoglaló tanulmánygyűjteménye, mely nemzetközileg is a leginkább mértékadónak számít és a legtöbbet hivatkoznak rá, a *Hit*

³⁶ Rudolf Bultmann: Geleitwort, 14. o.

³⁷ O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München: Alber, 1992, 467. o.

³⁸ Rudolf Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, 1950. 47-69.o.; újranyomva in uő.: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Bd. II, Tübingen, 211-235.

és megértés³⁹ címet viseli. Méltán állítható: a címben szereplő „megértés” kifejezés Bultmann hermeneutikai látásmódjáról tanuskodik.

Bultmann írásai az olvasót a hermeneutika alapkérdéseivel (a történetiséggel, az „idegenség” áthidalásának problémájával, az előzetes megértéssel, az alkalmazással) szembesítik. Ennek ellenére munkásságának hermeneutikai karaktere mind ez idáig hangsúlytalan maradt. Célunk az, hogy Bultmann hermeneutikájába mélyebb bepillantást nyerjünk; a hermeneutika számára releváns megállapításait és azoknak egymással való kapcsolatát elemezzük.

Felmerül azonban nyomban a kérdés: melyik hermeneutika számára releváns megállapításairól van szó? Aligha lehet ugyanis egységes hermeneutikáról beszélni.⁴⁰ A hermeneutika irányzatai vagy inkább jelentős személyiségei közül a dolgozat leginkább Hans-Georg Gadamer látásmódjára támaszkodik; arra a látásmódra, pontosabban a hermeneutikának arra a felfogására, melyet fő művének, az *Igazság és módszer*nek a második kiadásához fűzött előszavában a következőképpen jellemezte: „Nyilvánvalóan félreértésekhez vezetett, hogy a hermeneutika kifejezést elevenítettem fel, melyet régi hagyományok terhelnek. A ’megértés művészettana’, amellyé a régebbi hermeneutika akart válni, nem volt törekvéseim célja. [...] Ha az itt előadott vizsgálódásokból le lehet vonni valamilyen gyakorlati következtetést, akkor az mindenesetre nem a tudománytalan ’elkötelezettségre’, hanem arra a ’tudományos’ tisztességre szólít fel, hogy valljuk be az elkötelezettséget, mely minden megértésben érezteti hatását.”⁴¹

A megértés szándéka nem idegen a teológiától, de annyira célirányosan kevés teológus tartotta szem előtt, mint Bultmann.⁴² Bultmann az értelmezést, méghozzá az Újszövetség

³⁹ Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*. I-IV. Tübingen. A továbbiakban a 9. kiadásra hivatkozunk, amely az *UTB für Wissenschaft: Uni -Taschenbücher* sorozatban jelent meg 1993-ban ((Tübingen: Mohr). A hivatkozásokban az UTB és a kötet előtt zárójelben lévő évszám azt jelenti, hogy az adott tanulmány mikor jelent meg először valamely folyóiratban. Ezt azért emeljük ki, hogy Bultmann írásait időben pontosan el tudjuk helyezni.

⁴⁰ Lásd ehhez Ricoeur megállapítását: „Nincs általános hermeneutika, [...] csak különálló és egymással szembehelyezkedő interpretációs elméletek vannak.” Paul Ricoeur: *Az interpretációk konfliktusa*. In: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete. Tanulmányok* (Ikonológia és műértelmezés, 3). Szeged, JATE Press, 1998, 144.o. Más szempontból vö. ugyancsak: Fehér M. István: *Hermeneutika és problémátörténet – avagy létezik-e „a” hermeneutika?* In uő.: *Hermeneutikai tanulmányok. I.* Budapest: L'Harmattan, 2001.

⁴¹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Második javított kiadás. Budapest, Osiris kiadó, 2003. 11.o.

⁴² E vonatkozásban talán még Bultmann egyik tanítványa, Gerhard Ebeling is említhető, akinek egyik

értelmezését tartja a teológia legfontosabb feladatának.⁴³ Az értelmezés, az interpretáció kétszeresen is meghatározó Bultmann szemléletmódjában. *Egyrészt* interpretálásra kényszerül a teológus, aki egy számára „idegen életvilágot” kíván megérteni. *Másrészt* azonban az interpretáció egy szinttel „korábbi”, hiszen maga a Biblia is már interpretáció eredménye, s ez nem mellékes körülmény Bultmann felfogásában. Mi már magyarázatokat magyarázunk. Gadamer hermeneutikájában is a szöveg múltja és a befogadó jelene közötti időbeli távolság egy lényeges felszínre hozandó, és semmiképpen sem elleplezendő tényező.⁴⁴ Bultmann érdeklődésének középpontjában – az Újszövetséget értelmezvén – az a történeti távolság áll, mely elválasztja a XX. századot és az első keresztények korát.

Bultmann-nak a bibliai szövegek értelmezését célul kitűző írásait azért tarthatjuk számon a filozófiai hermeneutika történetében is, mert a bultmanni *locus classicus* szerint „a bibliai írások interpretációja ugyanolyan feltételeknek van alávetve, mint minden egyéb irodalom („Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur”).⁴⁵

Bultmann számára nem a „végső” válaszok megadása a fő cél, hiszen miként a filozófiai hermeneutika képviselőinek többsége is vallja, a „végső” válasz nem legitim igény.⁴⁶ A legtöbb, amit el lehet várni egy vizsgálattól, nem egyéb, mint a teljesebb megértés felé való elmozdulás. Az értelmezés lezárhatatlanságával, a feszültség fenntartásával egy alapvető hermeneutikai szituációt érzékeltet Bultmann. Megközelítések gazdagságát, az „interpretációk konfliktusát” (Ricoeur) is megjelenítve világít rá a helyzetben rejlő kihívásra. Az általa javasolt értelmet nem tekinti véglegesnek, megváltoztathatatlanak, s számol a helyzet nyitottságából eredő lehetséges módosulásokkal.⁴⁷ Az elkerülendő tehát nem más,

jelentős műve ezt a szoros kapcsolatot már címében is hangsúlyozza (Gerhard Ebeling: *Értelmezéstörténet, mint egyháztörténet*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994.).

⁴³ „Sein Charakter als Theologie besteht darin, dass ihn die Kirche an das Neue Testament gewiesen hat, das er erklären soll.” In: Rudolf Bultmann: Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft. *Glauben und Verstehen*, 1929. UTB. I, Tübingen, 133.o.

⁴⁴ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Második javított kiadás. Budapest, Osiris kiadó, 2003. 332.o.

⁴⁵ Rudolf Bultmann: Das Problem der Hermeneutik, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, 1950. 47-69.o. és in: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Bd. II, Tübingen, 231.o. Ld. magyarul R. Bultmann: A hermeneutika problémája, *Filozófiai hermeneutika*, szerk. Bacsó Béla, Budapest, 1990. 110. o.

⁴⁶ Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002. 172.o.

⁴⁷ „Das Verständnis des Textes ist nie ein definitives, sondern bleibt offen, weil der Sinn der Schrift sich in jeder Zukunft neu erschliesst.” In: Rudolf Bultmann: Ist voraussetzungslose Exegese möglich?

mint a hamis felfogás, a megalapozatlan vélemény, a „félreértés”. Ennek leküzdésében, s a teljesebb megértés elérése érdekében az egzegézisre jellemző részletekbe bocsátkozást, s az értelmező életére vonatkoztatott interpretációt tartja a legcélravezetőbbnek. Tudományközi, s a kizárólagosságot elvető szemléletet nyújt Bultmann. Mint a biblikus nyelvek kiváló ismerője, az eredeti kifejezések boncolgatásával – a heideggeri-gadameri hermeneutikát segítségül hívó – etimologizálásával is segíti a hitelesebb megértést. A görög és latin kifejezések halmozása Bultmann írásmódjának egyik sajátosságaként határozható meg, jellegzetes példa erre *Az Újszövetség teológiája* című műve.⁴⁸

A dolgozat Bultmann-nak a hermeneutikai relevanciával bíró megállapításait igyekszik feltárni azon szövegeinek elemzése révén, amelyekben a hermeneutikai szempontok pregnánsan bemutathatók. Megpróbáljuk Bultmann helyzetét meghatározni a filozófiai hermeneutikán belül, ugyanis egyedülállónak, Bultmann művére nézve mindenesetre fölöttébb jellemzőnek tekinthető a Szentírás értelmezése során a történetkritikai módszer és az egzisztenciális interpretáció együttes alkalmazása. Külön-külön a két módszernek van hagyománya, de a két módszert még nem kombinálták. Bultmann előbb a történetkritikai módszer segítségével megállapítja a bizonyíthatóan „valós tényeket”, majd az egész szöveget egzisztenciális módon interpretálja. Folyamatosan, a témákhoz kapcsolódva megfontolás tárgyává tesszük a Bultmannról írt kritikákat. Egyébként Bultmann maga olyan szerző, aki Thomas Kuhnhoz, Kurt Gödelhez és Albert Einsteinhez hasonlóan a saját maga által elindított „lavina” utóhatásai ellen kényszerült küzdelmet vívni. Nem is titkolja a kritikák ismeretében végzett utólagos pontosításokat, újraértelmezéseket.⁴⁹

Számos tanulmányban hivatkoznak Bultmannra, vitáznak vele, a szövegei mögött meghúzódó elméleti koncepcióról azonban csak szórványosan tesznek említést, s ennél fogva torz beállításba helyezték Bultmann munkásságát. Például Magyarországon lexikon-szinten Bultmannról csak a heideggeri fogalmak teológiai alkalmazójaként határozzák meg.⁵⁰

In: *Glauben und Verstehen* UTB III. 149.o.

⁴⁸ Rudolf Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1953.

⁴⁹ Pl. Walter Baumgartner félreértése miatt újra végigvezeti az előfeltevésmentes egzegézis gondolatát, persze itt olyan gondolatokat vél ismétetni, amelyeket ennyire árnyaltan még nem fogalmazott meg. In: Rudolf Bultmann: *Ist voraussetzungslose Exegese möglich? Glauben und Verstehen*, Tübingen. UTB. III. 142.o. Karl Barth-tal, Karl Jaspers-szel folytatott levelezése is segítette Bultmann nézeteinek kikristályosodását.

⁵⁰ Ld. *Magyar Nagylexikon*. Magyar Nagylexikon Kiadó, Budapest, 2001. 4. kötet, 757.o. „Bultmann” szócikk.

Bultmann szintetizáló gondolkodó. Számos irányzattól, diszciplínától kölcsönöz fogalmakat, szempontokat és eszközöket. Nem „egyetlen” elmélet, gondolatrendszer vagy modell mellett érvel (sokszor nem is valami mellett, sokkal inkább valami ellen lép fel), hanem a megközelítésmódok sokaságával számol. Bultmann a neokantianizmus és az egzisztencializmus nézeteiből merít a legtöbbet, így nála az ész megismerőképessége és az ember egzisztenciája egyaránt fontos. A felvilágosodás gondolatvilága Kant rendszerében éri el csúcspontját: megismerésünk a priori szemléleti formái adják a megismerés lehetőségi feltételét, csak azt tudjuk megismerni, amire vonatkozóan már van struktúránk, öntőformánk.⁵¹ Kant nem tagadta a magánvaló (Ding an sich) létét, csak megismerhetetlennek vélte. Bultmann is a befogadó elme képességeire helyezi a hangsúlyt, nem tagadván ezzel a rajtunk kívülit: a Szentírás üzenete változatlan, de csak úgy tudjuk megérteni, ahogy a mai gondolkodás szerint egyáltalán megérteni képesek vagyunk.⁵² A neokantianizmus és az egzisztencializmus dominanciája által Bultmann elkerüli a felvilágosodásra jellemző egyoldalú ész-centrikusságot és az egzisztencializmusra általában jellemző anti-racionalisztikus beállítottságot, valamint a szubjektivitás túlhangsúlyozását. Ha ezeket a szélsőségeket elkerüli, akkor ez azt is jelenti, hogy mértékkel mindkét irányzat alapgondolatait megtartja: együttesen érvényesül a megbízható ismeretre való törekvés és az ember személyes, egyéni szempontja. Vajon milyen eszmerendszer születik e két irányzat: neokantianizmus és egzisztencializmus szerves egységéből? Lényeges szempont, hogy mindezt nem filozófusként, a bölcelet területén érvényesíti, hanem mint evangélikus teológus az Újszövetség értelmezése során. Első lépésben nem lesz haszontalan a Bultmannról ért gondolati ösztönzéseket röviden számba vennünk.

3. A Rudolf Bultmannról ért kezdeti hatások

⁵¹ Immanuel Kant: *A tiszta ész ész kritikája*, Ictus Kiadó, Budapest. 34.o.

⁵² Rudolf Bultmann: *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch. Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, UTB. IV, Tübingen 1965. 113-127.o.

Rudolf Karl Bultmann 1884. augusztus 20-án született Észak-Németországban, Wiefelstedében, az akkori oldenburgi nagyhercegségben.⁵³ Az oldenburgi gimnáziumban iskolatársa volt Karl Jaspers. A gimnázium után Tübingenben, Berlinben és Marburgban tanult teológiát. Rudolf Bultmann édesapja Arthur Bultmann, oldenburgi lelkész és egyházi tanácsos, a marburgi teológiával és a ritschl-i iskola képviselőivel került szorosabb kapcsolatba. Teológiai munkásságáról nem tudunk. 1915-ben halt meg.

Rudolf Bultmann-nak neves tanárai voltak, többek között Herrmann Gunkel és Johannes Weiss. Adolf Jülichernél újszövetségi tudományt hallgatott, Wilhelm Herrmann-nál rendszeres teológiát, Adolf von Harnacknál pedig egyháztörténetet. 1907-től 1916-ig repetens volt a marburgi Seminarium Philippinumban. 1910. szeptember 7-én doktori fokozatot szerzett Marburgban, disszertációjának címe: „Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe”⁵⁴, konzulense Wilhelm Heitmüller volt. Első munkájában Pál igehirdetésének a hellenisztikus környezetéhez való viszonyát vizsgálta. A kettő közötti szoros kapcsolat bizonyítékát egy bizonyos irodalmi műfaj alkalmazásában találja meg – ez a diatribé. A diatribé egyfajta társalgás, mely az értekezés és a párbeszéd elemeit egyesíti; Szókratész, a szofisták, Philón, Seneca, Plutarkhosz majd a sztoikusok (különösen Epiktétosz) által kedvelt kifejezési mód, filozófiai műfaj volt. Bultmann 1912-ben habilitált Adolf Jülichernél.⁵⁵

1912 és 1916 között Marburgban az újszövetségi tudományok előadójaként oktatott. Marburgi magántanári tevékenysége után 1916-1920-ig rendkívüli tanár volt Breslauban, 1920-ban Wilhelm Bousset követőjeként a giesseni egyetem főállású professzora lett. 1921 októberében Marburgban tanárát, W. Heitmüllert követte az Újszövetség Tanszék élén, ahol egészen 1951-es nyugdíjazásáig tanított. Heidegger Marburgban történt 1923-as kinevezését követően szoros munkakapcsolat alakult ki kettőjük között. Bultmann emeritálása után is Marburgban élt, ezen évei alatt külföldi egyetemeken tartott előadásorozatot, pl. a Yale-en (Shaffer Lectures) és Edinburgh-ben (Gifford Lectures).

⁵³ Bultmann életrajzának ismertetésében Karl Matthiaenak a Rudolf Bultmann *Gesammelte Aufsätze* c. válogatáshoz általa fűzött utószavára támaszkodom. „Nachwort. Das theologische Werk Rudolf Bultmanns.” Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1973.

⁵⁴ Rudolf Bultmann: *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910.

⁵⁵ Rudolf Bultmann: *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, Marburg, 1912.

A továbbiakban életrajzának csupán azon elemeire koncentrálnak, amelyek elősegítik teológiájának és hermeneutikájának – állításunk szerint egymással szorosan összefüggő – megértését.

Bultmann szoros kapcsolatba került a marburgi neokantiánus iskola képviselőivel. Diákként *Paul Natorp* hallgatója volt és e személyes kapcsolat tanulságairól *Hermann Cohennel* folytatott beszélgetéseket.⁵⁶

Hermann Cohen (1842-1918) Paul Natorppal létrehozta a marburgi iskolát, mint a neokantiánus gondolkodók egyik legjelentősebb tudományos közösségét.⁵⁷ Cohen első három könyvében⁵⁸ Kant kritikai filozófiáját rekonstruálta. Későbbi munkáiban kísérletet tett Kant gondolatainak továbbfejlesztésére. Herrmann Cohen a filozófiát az ismeretelméletre redukálta. Elvetette a metafizikát, nem hagyott helyet másnak, csak az episztemológiai vizsgálódásoknak. Nem léteztek kanti posztulátumok számára. Kantnak az értelemre és az érzékiségre való felosztását Cohen az előbbi javára érvénytelenítette.⁵⁹

Paul Natorp (1854-1924) munkásságának korai szakaszában az antik filozófia hagyományos értelmezését lazította fel neokantiánus szempontból, később a pszichológiára és a szellem filozófiájára irányult figyelme. A filozófia rendszerének megalkotása lett ezután a célja, s szisztematikus rendszerét iskolafilozófiává fejlesztette.

A marburgi iskolához tartozó jelentős gondolkodó még Ernst Cassirer (1874-1945). Cassirer először a történelem iránt érdeklődött, a reneszánsz és a felvilágosodás kutatása vezette a filozófiához. Legfontosabb munkájában, *A szimbolikus formák filozófiájában*⁶⁰ amellet érvel, hogy a világ jelenségeit szimbolikus formákként lehet osztályozni, így a különböző cselekedetek, társadalmi képződmények kulturális keretben értelmezhetők. A nyelv, a gazdaság egyaránt ilyen szimbolikus formák.

⁵⁶ Erre emlékszik Rudolf Bultmann az *Oldenburgisches Kirchenblatt* 1964. március 11-i számában.

⁵⁷ A marburgi iskola összefoglaló ismertetésében K.-C. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986 c. munkájára támaszkodunk.

⁵⁸ Herman Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1877. *Kants Begründung der Aesthetik*, 1889.

⁵⁹ Herrmann Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin, 1902.

⁶⁰ Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. I. Die Sprache* Berlin, 1923; *II. Das mythische Denken*, 1924; *III. Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929.

Megoszlanak a vélemények abban a tekintetben, hogy Bultmann a neokantianizmushoz elsődlegesen annak tartalma⁶¹ miatt kapcsolódott vagy Natorp személye⁶² volt-e rá nagyobb hatással. Mindenesetre lényeges utalnunk Bultmann és a neokantianizmus találkozásának két indirekt következményére. Bultmann a filozófia ezen irányzatával való megismerkedés révén sajátította el a rá jellemző gondolkodásmódot és metodikát, így vált a kor egyik elismert szisztematikus teológusává.⁶³ Ezzel magyarázható, hogy a Bultmann nézeteire gyakorolt hatást vizsgálva az Újszövetséggel foglalkozók nevei mellett feltűnnek a szisztematikus teológia képviselői is. Itt mindenekelőtt *Wilhelm Herrmann* nevét kell megemlítenünk, akitől Bultmann fontos kérdésfeltevéseket vett át és vitt tovább. Feltűnő, hogy Bultmann pályájának éppen a kezdeti időszakában alig találunk hivatkozást Herrmannra; a későbbiekben, 1924-től kezdve azonban meglepően gyakran bukkannak fel rá vonatkozó utalások.⁶⁴

Bultmann munkásságát a kontinuitás, egyöntetűség jellemzi, már-már monoton módon ismétli alapgondolatait. Ezen utóbbiak kifejtésében legfeljebb hangsúlyeltolódásokat állapíthatunk meg, ezért nem tartjuk célszerűnek Bultmann életművét különböző korszakhatárokat jelző dátumokkal periodizálni. Nem mintha nem történt volna erre kísérlet. Például Gerhard-Heinrich Dietrich disszertációjában Bultmann munkásságát három korszakra osztotta fel:⁶⁵ az első korszakában véleménye szerint Bultmann a vallástörténeti iskolához kapcsolódik, és jórészt a történet-kritikai módszert alkalmazza. A második időszakot szerinte a dialektikus teológiához való kapcsolódás határozza meg, melyet 1922-re datál.⁶⁶ A *dialektikus teológia* a döntés fontosságát hangsúlyozza és a hitet az általános doktrinák helyett az ember egyéni felelősségére és saját egzisztenciájára alapozza. A „dialógikus princípium” mindenekelőtt Ebner, Buber és Rosenzweig nevéhez köthető, s ennek szellemében az

⁶¹ Ezt a véleményt osztja pl. Erich Fascher: *Vom Verstehen des Neuen Testaments*. Giessen, 1930. Ld. itt 58-61.o.

⁶² Emellett érvel Horst Stephan: *Geschichte der evangelischen Theologie* c. művében (Berlin 1938, ld. itt 297. o.).

⁶³ Walter Klaas: *Der systematische Sinn der Exegese Rudolf Bultmanns*. In: G. Bornkamm-W. Klaas: *Mythos und Evangelium*. 1951. 29.o.

⁶⁴ *Bibliographia Dibeliana atque Bultmanniana*. In: *Theologische Rundschau* XXII. 1954.

⁶⁵ Gerhard-Heinrich Dietrich: *Das Verhältnis von Natur und Welt bei Rudolf Bultmann und Karl Löwith*, Diss., Hamburg, 1986. A Hamburgi Egyetemen készült disszertáció főként a Löwith-kutatást mélyítette el, azonban Bultmann munkásságának megértéséhez is rendkívül sok adalékkal szolgál.

⁶⁶ U.o. 72.o.

Evangélium egyáltalán nem írás, hanem szóbeli alkotás. A harmadik korszakot pedig Dietrich a Martin Heidegger gondolati perspektívájából merített egzisztenciális írásmagyarázattal jellemezhető időszaknak tartja.

Dietrich tisztában van e korszakolás problematikus voltával. Az első és a második korszakot elválasztó 1922-es dátum mellett szól véleménye szerint az, hogy Bultmann egy a *Christliche Welt*ben megjelent cikkében⁶⁷ Barth *Der Römerbrief*⁶⁸ című munkáját Schleiermacher *Beszédek* című művével és Rudolf Otto: *A szentséges* című művével egy fajsúlyúnak tartja. E feltevés ellen szól viszont három megfontolás.⁶⁹ Először is az említett recenzió tartalmából nem lehet megállapítani, hogy túlnyomó részben egyetért-e a dialektikus teológia főbb pontjaival vagy nem.⁷⁰ Másodszor: szükséges, hogy más 1922-ből származó művét is bevonjuk elemzésünk körébe, ezeket azonban sokkal inkább Herrmann – s ezáltal a liberális teológia – szelleme, mintsem a dialektikus teológia hatja át. Harmadszor: tanulságos egy pillantást vetni a *Bibliographia Bultmanniana*-ra⁷¹. Láthatjuk, hogy Bultmann az ún. első szakaszban minden évben megjelentetett egy vagy több szisztematikus munkát, azonban nem az 1922-es, hanem csak az 1923-as év mutat eltérést.

A Martin Heidegger és Rudolf Bultmann közötti barátság kezdetét Dietrich 1922-re datálja⁷², így ez még az általa számított első korszak végére esik. Ezidőtájt azonban Heidegger hatása még nem ismerhető fel Bultmann írásaiban. Heideggerre utaló jelek csak 1923–24-től fedezhetők fel. Az 1923/24-es év telén tartotta meg Bultmann az első előadását „A páli etika problémája” címmel,⁷³ melyen Heidegger is részt vett. Bultmann 1923. december 23-i levelében részletesen is beszámolt Hans von Soden-nek erről az eseményről, s e levélből azért is érdemes idéznünk, mivel jól mutatja a kor szellemi klímáját, azt, hogy a filozófia és a teológia szoros kapcsolata nem csupán a teológus Bultmann-nál, de a filozófus Heideggernél is mennyire eleven és meghatározó volt. A páli etikáról szóló „szeminárium ez alkalommal

⁶⁷ Rudolf Bultmann: Karl Barths Römerbrief in zweiter Auflage. In: *Christliche Welt* 36, 1922. 320-323; 330-334; 358-361; 369-373.

⁶⁸ Karl Barth: *Der Römerbrief*. Zürich, 1919.

⁶⁹ Ld. Gerhard Dietrich, 73.o.

⁷⁰ Éppannyira figyelemreméltó a barth-i hitértelmezés Bultmann általi kritikája. U.o. 358.o.

⁷¹ *Bibliographia Dibeliana atque Bultmanniana*. *Theologische Rundschau* XXII. 1954. 3-20.

⁷² Gerhard Dietrich, 73.o.

⁷³ Vorlesungsverzeichnis der Universität Marburg für das WS 1923/24. 16. szám. Idézi: Gerhard Dietrich disszertációjának 150-151. oldalán.

különösen tanulságos”, írja Bultmann, „mivel új filozófusunk, a Husserl-tanítvány Heidegger is részt vesz benne. Heidegger a katolikus tradícióból jön, teljesen protestánsná lett azonban, amit újabban a Hermelink Lutherre és Melanchtonra vonatkozó előadását követő vitában is bizonyított. Nem pusztán a skolasztikának, de Luthernek is kitűnő ismerője, és Hermelinket bizonyos értelemben zavarba is hozta, nyilván mélyebben ragadta meg nála a problémát. [...] Heidegger azonban az újabb teológiát is jól ismeri, és különösen Herrmann-nak a tisztelője – Gogartent és Bartot is ismeri, s az előbbi hasonlóképpen ítéli meg, mint én”.⁷⁴ – A tisztelet és a nagybecsülés (érdemes köbevetőleg megjegyeznünk) mindenképpen kölcsönös volt. Egy 1924-ben Julius Ebbinghaus-nak írott levélben Heidegger például úgy fogalmazott, hogy manapság „a protestáns etika a maga alapjait illetően teljességgel dezorientált – Bultmann az egyetlen, akitől tanulni tudok itt”.⁷⁵

A páli etikáról szóló szeminárium anyagára támaszkodó és nyomtatásban „A páli etika problémája”⁷⁶ címmel 1924-ben megjelent tanulmány nyelve és gondolatmenete nyilvánvalóvá teszi Heidegger Bultmannra gyakorolt hatását.⁷⁷ Ez leginkább abban nyilvánul meg, hogy Bultmann a maga érdeklődési körébe bevonta az ontológiát. Az alig egy évvel később, 1925-ben napvilágot látott „Az Újtestamentum teológiai egzegézisének

⁷⁴ "Das Seminar [über die Ethik des Paulus] ist diesmal besonders lehrreich, weil unser neuer Philosoph, Heidegger, ein Schüler Husserls, daran teilnimmt. Er kommt aus dem Katholizismus, ist aber ganz Protestant, was er neulich, in der Debatte nach einem Vortrag Hermelinks über Luther und das Mittelalter bewies. Er hat nicht nur eine vortreffliche Kenntnis der Scholastik, sondern auch Luthers, und brachte Hermelink einigermaßen in Verlegenheit; er hatte offenbar die Frage tiefer erfaßt als dieser. - Es war mir interessant, daß Heidegger auch sonst mit der modernen Theologie vertraut und besonders ein Verehrer Herrmanns ist - auch Gogarten und Barth kennt und besonders den ersteren ähnlich einschätzt wie ich. Sie können sich denken, wie wesentlich es mir ist, daß Sie hierherkommen und an dieser Auseinandersetzung teilnehmen. Die ältere Generation ist dazu unfähig, da sie Problematik garnicht mehr versteht, um die wie uns bemühen ..." (Antje Bultmann Lemke: "Der unveröffentlichte Nachlaß von Rudolf Bultmann". B. Jaspert (Hg.): Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung. Darmstadt 1984, 202. Id. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/ München: Alber, 1992, 466. o.)

⁷⁵ Otto Pöggeler: Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin. In: Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.): *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, 177. o.

⁷⁶ Rudolf Bultmann: Das Problem der Ethik bei Paulus, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 23, 1924. 123-140.o.

⁷⁷ Bultmann e szemináriumán „Das Problem der Sünde bei Luther” címmel a szemeszter vége felé – 1924. február 14-én és 21-én – Heidegger maga is referátumot tartott; Id. ehhez Otto Pöggeler: *Braucht Philosophie Theologie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 410), Paderborn: Schöningh, 2007, 13. o.

problémája”⁷⁸ valamint „*A hit, szeretet, remény keresztényi értelme*” című írásának⁷⁹ szövegében pedig föllelhetők olyan fordulatok, amelyek Heidegger néhány év múlva megjelenő fő művéből, a *Lét és idő*ből válnak majd ismertté,⁸⁰ anélkül, hogy Bultmann e helyeken közvetlen utalást tett volna ezen fogalmak szerzőjére. Először 1927-ben E. Lohmeyer: „*A vallásos közösség fogalma*” című munkájáról írott recenziójában hangsúlyozza Bultmann, hogy teológusként filozófiai ismeretekre támaszkodik.⁸¹ Ugyanezen év őszén „*A dialektikus teológia jelentősége*” című előadásában utal először *expressis verbis* Heidegger Újszövetséget érintő ontológiai kutatásaira, melyek Bultmann számára a kozmosz páli fogalmának elemzésekor kapnak majd nagy szerepet.⁸² 1928-ban az RGG-ben Heidegger munkásságát bemutató szócikkét Bultmann a következő megjegyzéssel zárja: „Heidegger munkájának sem teológiai sem világnézeti célja nem volt, mégis benne foglaltatnak azok a gondolatok, melyek a teológiának mint tudománynak az alapját képezik.”⁸³

Meddig tart a Dietrich-féle besorolás szerinti második szakasz? 1926-ban Bultmann még Barth és Gogarten dialektikus teológiai köréhez sorolta magát,⁸⁴ de hogy joggal-e, az kétséges. Egy teológusnapon tartott előadása után a vitavezető, Ernst von Dobschütz⁸⁵, azzal nyitotta meg a vitát, hogy Bultmann nyilvános állásfoglalása nem értelmezhető a dialektikus teológia megnyilvánulásaként,⁸⁶ a *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* tudósítója

⁷⁸ Rudolf Bultmann: Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, *Zwischen den Zeiten* 3, 1925. 334-357.o.

⁷⁹ Rudolf Bultmann: Der christliche Sinn von Glaube, Liebe, Hoffnung: Skizze eines Vortrages, *Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht* 36, 1925. 170-172. o.

⁸⁰ Lásd például a következő megfogalmazásokat: „Ist Zeitlichkeit der Charakter der menschlichen Existenz, so steht die Zukunft ausser der Verfügung des Menschen...Gewiss aus der Zukunft ist allein der Tod,...jeweils als mein Tod, den mir keiner abnehmen kann. Dann aber ist mein Leben durch den Tod bestimmt, das heisst, ich bin auf dem Wege zu meinem vorbei...” – in: Rudolf Bultmann: Der christliche Sinn von Glaube, Liebe, Hoffnung: Skizze eines Vortrages, *Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht* 36, 1925. 172.o.- idézi G. Dietrich disszertációjának 151. oldalán.

⁸¹ Rudolf Bultmann: Bespr. „E. Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft” *Theologische Blätter* VI. 1927. 73.o.

⁸² Rudolf Bultmann: Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft, (1928) In: *Glauben und Verstehen* UTB I 129.o. Itt Bultmann Heideggernek a *Lét és idő* c. művére hivatkozik.

⁸³ Rudolf Bultmann: „Heidegger” c. szócikke. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1928. II. kötet, 1688. o.

⁸⁴ Bultmann: Die evangelisch-theologische Wissenschaft in der Gegenwart I., Abendblatt der Frankfurter Zeitung, 1926. szept. 27.-idézi Dietrich 152.o.

⁸⁵ Ernst von Dobschütz (1870-1934), teológus, egyháztörténész. Fő kutatási területe az őskereszténység és az Újszövetség szövegei.

⁸⁶ *Deutsche Theologie* I, 1926. 53.o.

pedig ezzel párhuzamosan azt írta : „Mindenkinek az volt a benyomása, hogy Bultmann valami olyan sajátosat fogalmazott meg, amit nem lehet párhuzamba állítani a dialektikus iskola felfogásával.”⁸⁷ Ez tehát egy köztes korszak jellemvonása volna, amikor is magát még az irányzathoz tartozónak véli, de mások már úgy látják, hogy nem osztja a nézeteiket. 1926/27-re rajzolódott ki Bultmann saját gondolatvilága, mely a német teológiatörténet újabb fejezetét nyitotta meg. Erre pedig Martin Heidegger *Lét és idő* című munkájának alapos tanulmányozása készítette, írja összefoglalón Gerhard Dietrich.

Mivel a dietrich-i korszakolás egy fejlődési folyamat részeire, egy gondolati útkeresés jellegzetes állomásaira vonatkozik, melyek során jobbra hangsúlyeltolódások, nem pedig radikális gondolati váltások mennek végbe – Bultmann pl. késői korszakában sem veti el teljesen a történetkritikai módszert –, ezért felosztása csak fenntartásokkal használható, s jelen munkában nem tekintjük őket minden további nélkül mérvadónak.

4. Filozófia és teológia viszonya Bultmann nézőpontjából

Régi marburgi hagyomány, hogy a filozófusok és a teológusok diskurzust folytatnak.⁸⁸ Bultmann is korai korszakában kapcsolatba került különféle filozófiai áramlatokkal, noha maradéktalanul nem követte egyik irányvonalat sem.

Cohen és Heidegger teológiai követői, Wilhelm Herrmann és Rudolf Bultmann a filozófiai megközelítésben megegyeznek. Werner Wiesner szerint Herrmann és Bultmann is az apológiai biztonság szükségességének érzése vezette, amikor arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a keresztény kinyilatkoztatás esetében mindig koruk aktuális filozófiáját kell igénybe venniük.⁸⁹ Ennélfogva eleve ki van zárva az a lehetőség, hogy Bultmann valamely antik vagy középkori filozófus nézetét vegye alapul. A közelmúlt irányzataiból illetve a kortársak közül válogatott, így Bultmann és Herrmann az egzisztencializmus és a neokantianizmus eszméiben találta meg a megfelelő gondolati-fogalmi eszközt arra a célra, hogy a Biblia mondanivalóját

⁸⁷ VI. Neutestamentlertagung in Eisenach, 1927. október 20-án. *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* XXVII 1928, 223.o.

⁸⁸ Gerhard Dietrich, 160.o.

⁸⁹ Werner Wiesner: *Anthropologische oder theologische Schriftauslegung*, in: *Evangelische Theologie* 1950, 60.o.

közel hozza a ma élő emberhez és szükség esetén a felmerülő kérdésekre, ellenvetésekre érthető választ tudjon adni. Ebben egy szerencsés véletlen is segítette őket, az, hogy az ő idejünkben a teológiának és a filozófiának egy-egy meghatározó irányvonala ugyanazt a területet (az ember egzisztenciáját) kívánta elérni, így az együttes munka ezt megkönnyítette, s nem érezték függőségi viszonynak.

Wilhelm Herrmann, a Rietschl-iskola legkiemelkedőbb rendszeres teológusa, a kanti kötelesegetika alapján kifejtett metafizika-kritikából kiindulva az erkölcs felől közelítette meg a kereszténység lényegét és igazolta a keresztény hit egyetemes érvényéről alkotott meggyőződést.⁹⁰

A teológiának antropocentrikusnak kell lennie – így szól Bultmann és Herrmann tudományos és metodológiai axiómája.⁹¹ Ezt egyesek a későbbiekben a protestáns teológia tipikus megjelenési formájának, a „pro me”-vel való visszaélésnek tartják⁹², amely A. Rietschl-től W. Herrmannon át Bultmannig és F. Gogartenig megfigyelhető.

Bultmann a teológia és a filozófia viszonyáról legbővebben egy 1930-as tanulmányában beszél, melyben Gerhardt Kuhlmann ellenvetéseire válaszol.⁹³ Az írásának címében használt 'Dasein' kifejezés erőteljes Heidegger-hatásra utal, mind terminológiájában, mind szemléletmódjában.

Heidegger és Bultmann személyes, baráti viszonyáról olvashatunk Otto Pöggelernek a „*Heidegger és Bultmann: Filozófia és teológia*” című tanulmányában.⁹⁴ Heidegger öt éves marburgi tartózkodása alatt (1923-28) szoros együttműködés alakult ki Heidegger és a nála öt évvel idősebb Bultmann között. 1928-ban Heidegger meghívást kapott a freiburgi egyetemre, s ez év ápr. 2-i levelében azt írta Bultmann-nak fekete-erdői házából, hogy „egyedül a hozzá

⁹⁰ Görföl Tibor-Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002. 159.o.

⁹¹ Dietrich 162.o. és Rudolf Bultmann: In eigener Sache, (1957) In: *Glauben und Verstehen* UTB III. Tübingen, 188.o.

⁹² Paul Althaus: Rez. von: Rudolf Bultmann: Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, *Theologische Literaturzeitung* 54, 1929, 414.o.

⁹³ Rudolf Bultmann: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (ZThK) NF XI. 1930. 339-364.o. Gerhardt Kuhlmann ellenvetéseit a *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1929-as évfolyamának 28-57. oldalán közli „Zum theologischen Problem der Existenz” címmel.

⁹⁴ Otto Pöggeler: Heidegger és Bultmann: Filozófia és teológia. Gáspár Csaba László fordítása: Vigilia 61. évf. (1996/12) 920-927.o. Otto Pöggeler 1928-ban született német filozófus, a Bochumi Egyetem filozófia tanára, a Hegel Archívum nyugalmazott igazgatója, aki több publikációban foglalkozott Heidegger és Bultmann viszonyával, s jelenleg könyvet ír e témában. Heidegger és Bultmann levelezését Klaus W. Müller és Andreas Grossman teszi majd közzé.

fűződő személyes viszony” teszi nehezzé a döntést Freiburg mellett.⁹⁵ Anyai oldalról a Fekete-erdő Bultmann-nak is otthona volt. Heidegger és Bultmann szombat délutánonként találkoztak, beszélgettek, és a János-evangéliumot olvasták. Bultmann hagyatékában megtalálható az 1923/24-es tanév téli szemeszterében Arisztotelészről és Kantról tartott Heidegger-kollégium előadásjegyzete, ám Bultmann feltehetően az ókori filozófiáról tartott Heidegger-előadást is látogatta, kezében a régi Arisztotelész-kiadással. Ezen a szemeszteren Heidegger is előadott a Bultmann által vezetett kurzuson, majd 1927 nyári szemeszterén Bultmann-nak a Luther fiatalkori Galata-levél kommentárjáról tartott szemináriumán is. Ezt a közös szemináriumot inkább teológiai eseményként tartották számon, mint filozófiaként. Bultmann és Heidegger eltérő közegeből jöttek, miért tarthattak mégis rövid ideig együtt? teszi fel a kérdést Pöggeler. A Bodeni-tó és a Felső-Duna közötti tájon egy katolikus sekrestyés fiaként született Martin Heideggert édesanyja papnak szánta, de az ifjú harmadéves korában megszakította teológiai tanulmányait. Duns Scotust, Kantot és Arisztotelészt tanulmányozta behatóan, s 1917-ben előadást tartott Schleiermacher *Beszédek a vallásról* című művéről. Schleiermachert Rudolf Otto elevenítette fel, Heidegger akkor az őskereszténységhez visszanyúló Johannes Weiss-t és a teológia-kritikus Franz Overbeck-et olvasta. Ezen szerzők különösen arra ébresztették rá Heideggert, hogy az őskeresztény közösség eszkatologikusan gondolkodott, s ez a világvégvárás összeegyeztethetetlen az újkori kultúratudattal. Bultmann egyik központi témáját szintén az őskeresztény közösségek alkották.

Visszatérve a filozófia és a teológia viszonyára, Bultmann a filozófusok közül leginkább Heidegger fogalmiságára és meglátásaira támaszkodik. Vajon Heidegger hogyan látja: helyesen értette őt a teológus Bultmann, vagy pedig félreértette a *Lét és idő* című művét? Vajon szakszerűen különböztette meg az ontológiai-filozófiai és az ontikus-teológiai kijelentéseket? Mennyire ragadta ki eredeti környezetükből Heidegger fogalmait? G.W. Ittelin amellet foglal állást, hogy Bultmann Heidegger-recepciója helytálló, s idéz Heidegger egyik leveléből⁹⁶, amelyben az áll, hogy a maga recepciójában Bultmann nem értette félre őt. Ezzel

⁹⁵ A továbbiakban is Heidegger és Bultmann kapcsolatának leírásakor Pöggeler már említett cikkére támaszkodom.

⁹⁶ Gerhard Wolfgang Ittelin: Der Einfluß der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns. In: *Kerygma und Dogma* 2, 1956, 98.o.

ellentétes véleményen van viszont Heinrich Ott⁹⁷, aki felrója Bultmann-nak, hogy míg Heidegger kérdése a létre irányult, addig ő azt csupán izolált formában vette át, teológiai munkáiban ennél fogva nyoma sem marad annak, hogy Heidegger eredetileg mit is kutatott. Bultmann Heidegger-átvételeit H. Ott hiányosnak és önkényesnek tartja.⁹⁸

Kuhlmann az említett írásában⁹⁹ Bultmann-nal kapcsolatban részleges egyetértését fejezi ki. Oszítja Bultmann azon véleményét – amellyel általában véve nem értenek egyet a teológusok –, hogy a teológia kiindulópontja az egzisztencia fogalma.¹⁰⁰ Azt viszont már nem fogadja el, hogy Bultmann kizárólag az ittlét heideggeri elemzésére támaszkodik. Bultmann egyetért Kuhlmann-nal abban, hogy Heideggernek az ittlétre vonatkozó gondolatmenetét nem lehet tetszés szerint más tárgyra illeszteni, jelen esetben a vallásos egzisztenciára. Heideggert követve továbbra is csak az ittlétet elemeznénk, s ezáltal elvilágiasítanánk, meghamisítanánk a teológia központi eseményét, a kinyilatkoztatást.¹⁰¹ Itt tehát Bultmann elhatárolódik a szekularizációtól, a szent profanizációjától, amivel azóta is vádolják, félreértve őt.¹⁰²

„A filozófia témája a természetes ittlét. A teológia témája a vallásos ittlét. Ebben az esetben azonban a 'természetes' nem az Istenellenes teológiai értelmében szerepel, hanem csak egy puszta formális-ontológiai megjelölés. Ez azt jelenti, hogy a filozófus teljesen eltekint attól, hogy vajon az ittlétben hit vagy hitetlenség fordul-e elő. Ha reflektálna is ezekre a jelenségekre, akkor csak annyit mondhatna, hogy egy ember lehet hívő és nem hívő.” „A filozófia 'ateizmusa' nem egyezik a hitetlenség teológiai fogalmával.”¹⁰³ A teológiát a kinyilatkoztatás teszi pozitív tudománnyá a filozófiával szemben, amelynek tárgya nem a létező, hanem a lét.¹⁰⁴ Bultmann a heideggeri filozófiát, az ontológiai analízist semlegesnek

⁹⁷ Heinrich Ott: Die hermeneutische Problematik und das Entmythologisierungsprogramm. In: *Theologische Zeitschrift* 44, 1988, 222-238.o.

⁹⁸ Heinrich Ott: *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*. Zollikon, 1959. 21.o.

⁹⁹ Gerhardt Kuhlmann: Zum theologischen Problem der Existenz, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1929. 28-57.o.

¹⁰⁰ Rudolf Bultmann: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* NF 11, 1930, 339.o.

¹⁰¹ U.o. 340.o.

¹⁰² Ld. Leopold Malevez: *The Christian Message and Myth: The Theology of Rudolf Bultmann*. Westminster, Newman, 1958. Karl Barth is ezt veti a szemére, amint az levelezésükből kitűnik (Barth-Bultmann: Briefwechsel 1922-1966. Zürich, 1971).

¹⁰³ Rudolf Bultmann: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, u.o. 340.o.

¹⁰⁴ Ezt Heidegger álláspontja a *Fenomenológia és teológia* c. (Tübingen, 1927) tanulmányában. Bultmann úgy véli, Kuhlmann félreérti Heideggert, amikor azt állítja, hogy Heidegger filozófiája egy meghatározott *létezőt*, a ittlétet kívánja elemezni. Bultmann hangsúlyozza, hogy Heidegger számára a

tartotta,¹⁰⁵ bár Heidegger tiltakozott az ellen, hogy a nézeteit semlegesnek tekintsék.¹⁰⁶ A filozófia figyelembe sem veszi a kinyilatkoztatást, és mégis csak ő adja meg a lehetőséget, hogy fogalmilag megértsük, mit is jelentenek a „kinyilatkoztatás”, „szó”, „megszólítás”, „hallgatás” szavak, anélkül, hogy bármikor is egy konkrét kinyilatkoztatás megértését tanítaná.¹⁰⁷ Ezekből az derül ki, hogy a teológiai *fogalmak* megértésében tulajdonít fontos szerepet Bultmann a filozófiának.¹⁰⁸

A filozófia és a teológia különbségét összefoglalva Bultmann a következőket írja: a filozófia megmutatja, hogy az ittlét mindenkor a sajátunk, de sohasem beszél konkrét egzisztenciánkról. Megteszi ezt a teológia. A teológia egy bizonyos megszólításról beszél, a filozófia csak azt mondhatja, hogy mit is jelent egyáltalán a megszólítás. A filozófia és a teológia tárgya ugyanaz: az ittlét – szögezi le Bultmann.¹⁰⁹ Azonban ezt különböző módon teszik témájukká: a filozófia az ittlét *létére* helyezi a hangsúlyt, a teológia pedig arra, hogy egy meghatározott *kinyilatkoztatás érinti vagy sem*. A teológia (a filozófiával ellentétben) alapvetően történeti tudomány, amennyiben egy bizonyos történésről beszél. A teológia a konkretizációja által, a filozófia ittlét-elemzését termékennyé tudja tenni.

„A teológia ... nem tanul 'a' filozófiától, nem veszi át rendszerét és dogmáit, hanem hagyja, hogy amaz mutasson rá a jelenségre.”¹¹⁰ „Használhatatlan volna egy olyan filozófia, amely meg szeretné mutatni, hogy az ittlét „értelmes” (vagy éppen fordítva – ahogy Nietzsche véli – „értelmetlen”). Akkor el akarná venni a konkrét ittléttől a mindenkor neki feltett és

ittlét sokkal inkább az elsődlegesen megkérdendő létező. Továbbá Kuhlmann félreérti Heideggernek a pozitív tudományokról tett megállapításait is: „A pozitív tudományok mindig a 'lét tudományai'”-állítást Bultmann kiigazítja azzal, hogy nem a lét, hanem a létezők tudományai. A teológia, mint pozitív tudomány egy bizonyos létezőről beszél. A lét értelmét a filozófiának kell meghatároznia anélkül, hogy ezáltal a teológia önállóságát a lehető legkisebb mértékben is csorbítaná. Hasonlóan kevésbé szenved kárt mondjuk a művészet önállósága azáltal, ha a filozófia azt vizsgálja, hogy melyik létmegértés vezet a művészetek tudományát, és mi a műtárgyak létfajtája. Tehát minden pozitív tudományt, ami a létező egy területét tárgyává teszi, egy bizonyos létmegértés vezet, amint az ittléteket is egy meghatározott létmegértés vezet, így ezeknek a létmegértéseknek a pozitív tudománya éppen a filozófia lesz. Ha egy pozitív tudomány alapfogalmai meginogtak és tárgyalásukra került sor, akkor tisztázásukhoz a filozófiát kell hívni -- írja Bultmann a 340. oldal lábjegyzetében.

¹⁰⁵ Rudolf Bultmann: Das Problem der „Natürlichen Theologie“ in: *Glauben und Verstehen*, UTB I. 312.

¹⁰⁶ Robert-Schrerer: Besuch bei Heidegger. In. *Wort und Wahrheit*, II. 1947. 782.o.

¹⁰⁷ Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. 340-341.o.

¹⁰⁸ Rudolf Bultmann: Bespr. „E. Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft” *Theologische Blätter* VI. 1927. 73. o.

¹⁰⁹ Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. 342.o.

¹¹⁰ Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. 344.o.

mindig általa megválaszolt kérdést... Ehelyett a legitim filozófiai ittlét-elemzés épp azt mutatja meg, hogy mindig a konkrét ittlét az, ami egyedül képes feltenni 'értelmének' kérdését, ... és még válaszolni is tud rájuk".¹¹¹

Bultmann utal Karl Löwith 1930-ban a *Zeitschrift für Theologie und Kirche*ben megjelent írására, s vele egyetértve megismétli, hogy a filozófia fejlődése semmi esetre sem csak a filozófiai gondolkodás energiájától és éleselméjűségétől függ, hanem ugyanannyira a filozófus létmegértésétől is, így úgy tűnhet, hogy a teológia a filozófus „egzisztenciaideáljának” van kitéve. Bultmann helytelennek tartja azt, ha valaki Heideggernek a ittlét „tulajdonképpeniségéről” szóló fogalmát egy egzisztenciaideál kifejezéseként fogja fel. A „tulajdonképpeniség” fogalmával ugyanis az ittlét történelmiségét jellemezzük – értelmezi a 'tulajdonképpeniség' fogalmát Bultmann. Az ittlét történetisége nem egy [...] ideál, hanem mivel az ittlétet, mint olyat jellemzi, egyáltalában ő teszi lehetővé a reális élettapasztalatokat, és ezzel az „egzisztenciaideálok” származását.¹¹²

A teológia és filozófia kapcsolatának bultmanni elgondolása mellett érdemes itt utalnunk a teológia és a prédikáció viszonyát illető elképzelésére is. A teológia és a prédikáció viszonyát illetően a teológusok és más, ezzel a témával foglalkozó kutatók véleménye nem egyöntetű. Csupán két ellentétes véleménnyel illusztrálnánk ezt: Barth az 1922/23-as A. v. Harnack-kal folytatott híres párbeszédének 3. válaszában hangsúlyozza: "A teológia feladata megegyezik a prédikáció feladatával".¹¹³ Harnack ellentétes véleményt fejez ki a hozzá intézett nyílt levélben: "A teológia feladata tulajdonképpen a tudomány feladatával egyezik meg, a prédikáció célja pedig a keresztyények feladatának bemutatása."¹¹⁴ Bultmann e vitában a dialektikus Barth véleményével szemben áll. Szerinte a teológia tudományként azáltal különbözik a prédikációtól, hogy a prédikációval ellentétben nem a hívő egzisztenciájából indul ki, hanem megkísérli az egzisztenciát és a jelent fogalmilag megmagyarázni, ezáltal örökösödik a prédikáció érthetősége és tisztasága fölött.¹¹⁵ Ahhoz hogy

¹¹¹ Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. 344.o.

¹¹² Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. 345.o.

¹¹³ K. Barth: Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack. In: *Christliche Welt* XXXVII, 1923, 89.o.

¹¹⁴ Adolf v. Harnack: Offener Brief an Karl Barth. 15 Fragen an die Verächter der wiss. Theol. unter den Theologen (Offenb.problem). In: *Christliche Welt* XXXVII, 1923. 142.o.

¹¹⁵ Rudolf Bultmann: Zur Frage des Reforms des theologischen Studiums (1933) In: *Glauben und Verstehen*, UTB II. 297.o.

elérje ezt a célját, a jelen(lét) filozófiai elemzésével kell kezdenie. Sokféle filozófia van, a teológiának kell megtalálnia a „helyeset”, s ez azt jelenti, ki kell választania a „szakszerűt”, megfelelőt.¹¹⁶ „A hívő egzisztenciában a hit ontikusan realizálódik, míg korábban egy ontológiailag felmutatott lehetőség volt.”¹¹⁷ Ezzel kapcsolatban viszont fölvethető: megrémülünk attól, hogy a filozófia lehetőségként látja azt, amit az Újtestamentum mond.¹¹⁸ Bultmann többször kiemeli, hogy az ittlét struktúrájára vonatkozó filozófiai tudásunk a természetes teológia kezdete, s ez egy magasabb rendtől való.¹¹⁹

5. Bultmann hermeneutikájának alapfogalmai

a. Az előzetes megértés

Martin Heideggerről általánosságban is elmondható, hogy nagy hatást gyakorolt a XX. századi teológiára,¹²⁰ most azonban csak Bultmann szempontjából vizsgáljuk ezt a hatást. Két olyan Heidegger által hangsúlyozott elemet nevezünk meg, amely felismerhető Bultmann hermeneutikai felfogásában: a *történetiség tudatosítását* és az *előzetes megértés* szerepét. A XX. századi hermeneutikának általában véve is jellegzetessége, de Heidegger különösen

¹¹⁶ Hans-Werner Bartsch: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, I. kötet, Hamburg 1948, 192.o.

¹¹⁷ Rudolf Bultmann: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* NF 11, 1930. 346.o.

¹¹⁸ Hans-Werner Bartsch: *Kerygma und Mythos*, I. kötet. Hamburg, 1948. 33.o.

¹¹⁹Rudolf Bultmann: Das Problem der „Natürlichen Theologie“, in: *Glauben und Verstehen* I, UTB 294. o., valamint Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* NF 11, 1930, 350.o.

¹²⁰ Az evangélikusok Heidegger-recepciója többé-kevésbé elkülöníthető a katolikusokétól. Amint Richard Schaeffler utal rá, az evangélikusok a korai Heideggert az egzisztencia analitikusaként olvasták, a késői Heideggert pedig a nyelvesemény filozófusaként. A katolikus filozófusok figyelmét ellenben az ontológiai kérdésfeltevésnek a transzcendentál-filozófiai módszerrel való összekapcsolása keltette fel. Vö. Richard Schaeffler: *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. X. o. Részletesebben lásd Fehér M. István: Karl Rahner szellemi gyökereihez: Heidegger és a XX. századi teológia. *Az Ige meghallója. Karl Rahner emlékülés*. Szerk. Boros István. Szeged – Budapest: Szegedi Hittudományi Főiskola – Logos Kiadó, 1996. 43–91. o.; uő.: Heideggers Kritik der Ontotheologie. *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Hrsg. A. Franz und W.G. Jacobs. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh, 2000, 200–223. o.; uő.: Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers. *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, hrsg. D. Barbari, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, 163–190. o.

hangsúlyozza a felvilágosodás történelemfeletti ész-fogalma helyett a *saját történetiségének* is tudatában lévő teljes embert.¹²¹ Kant számára az ismeretek alapvetően kétfélék lehetnek: vagy történetiek, amelyeket pusztán tapasztalatból szerzünk, vagy észismeretek, amelyeket elvekből, meghatározott alaptételekből merítünk; s Kant nem mulasztja el hozzátenni: „Az észismeretek szemben állnak a történetiekkel”.¹²² Az elvileg lenézett múltat ilyenformán „racionálisan” nem is lehet megérteni – legfeljebb csak „történetileg”, ami annyit tesz: a jelenhez immár semmi köze. A felvilágosodás szemléletmódja a történelem és az ész fogalmát egymással szembeállította, s e szembeállítás alapján a hagyományt, a tekintélyeket és az előítéleteket lejáratja. A tekintély fogalmát előzetesen át is értelmezte, és pedig oly módon, hogy benne a vak engedelmesség mozzanatát domborította ki, nem pedig azt a belátást, hogy a másik személy ítélet és belátás dolgában fölényben lehet velünk szemben. Heidegger (öt követve pedig Gadamer) rehabilitálja a hagyományt, a tekintélyt és történetiséget, amikor a történetiség leküzdése helyett azt javasolja, hogy ha az emberi lét alapvető jellemzője a történetiség és a végeesség, akkor tegyünk egyszer kísérletet arra, hogy azt a maga pozitívításban (ne csupán hibaforrásként, akadályként) ragadjuk meg; használjuk ki az előnyeit, az általa kínált lehetőségeket. Történetiségünk a megértést nemhogy nem akadályozza, hanem inkább lehetővé teszi. A történelemből nem kilépni kell, hanem megfelelőképpen belehelyezkedni. Minél inkább történeti a megközelítés, annál inkább feltáró.

A másik döntő heideggeri hatás számbavételénél abból a gadameri visszaemlékezésből indulhatunk ki, mely szerint Marburgba kerülése után Heidegger egy teológiai előadást követő esti vitán kifejtette: „a teológia igazi feladata, amelyhez újból vissza kell találnia, abban áll, hogy *megtalálja a szót*, mely képes fölhívni a hitre, s megtartani benne”¹²³. Ezzel a törekvéssel később Karl Rahner is azonosul, s ezt kitűnően megvilágítja a következő idézet: „A teológia nem lehet a hívők egyre fogyó csoportjának ezoterikus gettónyelve. A teológia

¹²¹ A történetiségről szóló alábbi gondolatmenet Fehér M. István: „Gadamer és a hermeneutika” c. írását veszi alapul. In: *Valóság* XXX, 1987/10, 71-89. old.

¹²² Immanuel Kant: *A vallás a pusztta ész határain belül*. Gondolat, Budapest 1974, 128. o. és I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. A835-836. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981. 525. o.

¹²³ Lásd Hans-Georg Gadamer: *Neuere Philosophie. I. Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke* 3. kötet, Tübingen: Mohr, 1987. 197. o. Gadamer visszaemlékezése szerint e megjegyzés a teológia egyik fontos feladatkielöléseként hangzott el.

nyelvének offenzív nyelvnek kell lennie, amely be tud hatolni a nem hívó világba.”¹²⁴ Az idézett szöveghelyeken a filozófia szó ugyan nem hangzik el, ám némi következtetésre alapot adnak abban a tekintetben, hogy ennek a nyelvnek, szónak megtalálásában segítségre lehet a filozófia is. A filozófia *fogalmiságának* teológiai szempontból hagyományosan az a jelentősége, hogy a keresztény örömhírt közelebb lehet hozni általa a mindenkori emberhez, amint azt a hellenizmus korában Szent Pál vagy Szent János tette, aki beépítette az akkori filozófiát az üdvtörténet megfogalmazásába. A fentiekből megállapíthatjuk tehát, hogy régi hagyományt követünk akkor, amikor a Szentírás magyarázatához a jelenkori filozófia fogalmiságát vesszük igénybe. A Szentírás üzenete változatlan, de az Igét csak úgy érthetjük meg, ahogy a mai gondolkodás szerint egyáltalán megérteni képesek vagyunk.

A filozófia fogalmiságára (*Begrifflichkeit*) szüksége van a teológiának, de melyik filozófiai irányzatnak a fogalmait vegye igénybe? Arisztotelész óta a nyugati filozófiában domináló szubsztancia-fogalom helyett egyesek az egzisztencializmust hívják segítségül, mondván, hogy az közelebb áll az Újtestamentum gondolatvilágához, amennyiben nem deperszonalizálja az embert, nem *res cogitans*nak, nem észlénynek tekinti. Akkor hogyan írható le az ember az egzisztencializmus szerint? Az embert, az egzisztenciát a jövőre való nyitottság jellemzi, extatikus, mindig több önmagánál, mert a lehetőségei is hozzátartoznak. Lényege kívül esik önmagán, nincs előre meghatározott pályája, viszonya van saját létével. Mivel a Bibliában nem az ember nevű létező metafizikájáról van szó, hanem a konkrét emberről, ezért lehet célszerű az egzisztencialista irányzatok fogalmi mellett döntenünk.

Heidegger szerint a megértés nem a szöveg értelmezésének az eredménye, hanem fordítva: előbb van a megértés, azon belül is a megértés előstruktúrája¹²⁵. Heidegger hangsúlyozza, hogy előzetes felvázolásainkat illetően nem mi döntünk, hanem inkább azokba belevetettek vagyunk (*in sie geworfen*), ezekbe a szempontokba a megszokás útján belekerülünk. Az előstruktúra által előre adott véleményeknek azonban nem vagyunk vakon kiszolgáltatva, mintha előítéleteink reménytelenül fogva tartanának. Ellenkezőleg, az a cél, hogy átvilágítsuk azokat az értelmezésben, amennyire lehetséges. Így explicitté válik az, ami

¹²⁴ Rahner *A hit alapjai* c. művéből idézi Szabó Ferenc: *Keresztény gondolkodók a XX. században* című tanulmányában, Szeged-Budapest, Agapé Kiadó, 2004. 458. o.

¹²⁵ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 32. §. 180.o.

hallgatólagos volt, s a megértés fényében a legközelebbi előstruktúránk már más lesz.¹²⁶ Az előzetes megértés *előítéleteket* is tartalmaz. Minden embert meghatározza saját individualitása, hajlama, szokásai, adottságai és gyengeségei. Individualitását ebben az értelemben pontosan ki kellene kapcsolnia, és magát egy tisztán a tényszerű dolgok iránt érdeklődő hallgatóvá kellene nevelnie. Azonban ahhoz, hogy valamennyi előítéletünket felfüggeszjük, előbb meg kellene találnunk azokat. Márpedig olyan sok van belőlük, hogy mindet nem tudjuk föltárni. A legkorrektebb az, hogy amiről tudunk, azt kifejezzük, közöljük és támadhatóvá tesszük, tudván azt, hogy az előítélet sem erény, sem szégyen, hanem egyszerű adottság.

A fent említett heideggeri gondolatok elvezették Bultmann két jelentős hermeneutikai alapfogalmának megfogalmazásához: az egzisztenciális interpretációhoz és az előzetes megértéshez. Az előzetes megértés szerinte nem csupán filozófiai kategóriákban megy végbe, hanem egyéb ismeretet is, nem tudatosult tudást is feltételez,¹²⁷ de jelenti a tárgyhoz való előzetes szubjektív viszonyulást, vagyis érdekeltséget is.

Az előzetes megértés szerepét Bultmann a „*Lehetséges-e előfeltevés nélküli exegézis?*” című írásában¹²⁸ igyekszik megvilágítani. Az „előfeltevés nélküli” azt jelenti: anélkül, hogy az exegézis *eredményeit* feltételeznénk. Ebben az értelemben a előfeltevés nélküli exegézis nemcsak hogy lehetséges, hanem kötelező is. Más értelemben azonban az egzegézis nem előfeltevés nélküli, mivel az exegéta nem *tabula rasa*, hanem bizonyos kérdésekkel, vagy egy bizonyos kérdésfeltevéssel közelít a szöveghez, és van bizonyos elképzelése a dolgról, amiről a szövegben szó van.¹²⁹ Az előzetes megértés a megértés feltétele, de a megértés végeredményét nem határozhatja meg. Nem normatív, hanem alárendelt funkciója van.

A történelem esetében például ez azt jelenti, hogy minden egyes történésznél egy bizonyos kérdésfeltevés, egy bizonyos perspektíva válik irányadóvá. Ez nem a történelemkép

¹²⁶ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 32-33.§

¹²⁷ Rudolf Bultmann: Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft. 1928, *Glauben und Verstehen*, I. 125.o.

¹²⁸ Rudolf Bultmann: Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, In: *Glauben und Verstehen*, III, 142-150.o.

¹²⁹ Walter Baumgartnernek a Svájci Teológiai Szemle 11. számában (1947) megjelentetett „Az Ótestamentum magyarázata a jelen vitájában” cikkében elkezdett fejtegetést vezeti tovább jelen tanulmányában Bultmann.

meghamisítását jelenti. A kérdésfeltevés nem előítélet, ha a történész tudatában van annak, hogy kérdése, amely a jelenséget, ill. a szöveget egy bizonyos perspektívából kérdezi, ebben az értelemben egyoldalú. A történelemképet csak akkor hamisítják meg, ha egy bizonyos kérdésfeltevést az egyedüli lehetségesnek tekintenek, pl. ha minden történelmet gazdaságtörténetre redukálnánk. A történelmi jelenségek azonban sokoldalúak. Például a reformációt egyház-, politika-, gazdaság- és filozófiatörténeti szempontból is értelmezhetjük.¹³⁰

A jelenségek összekapcsolásában hatékony erők csak akkor érthetők meg, ha magukat a jelenségeket már előbb megértjük. (Ez a hermeneutika klasszikus összefüggésére, a rész és egész problémájára emlékeztet. A jelenségből az összefüggést érthetjük meg, de a jelenség csak egy bizonyos összefüggésben érthető meg.) Ez azt jelenti: a történeti megértéshez hozzátartozik a tárgy megértése. Nem lehet megérteni a gazdaságtörténetet úgy, hogy közben a gazdaságról és a társadalomról egyáltalán nem tudunk. Nem érthetjük meg a kommunista kiáltványt anélkül, hogy a kapitalizmus és a szocializmus alapjait ne értenénk. És itt jön egy lényeges ugrás Bultmann gondolatmenetében: nem lehet megérteni a történelemben cselekvő személyek elhatározásait, ha nem értjük meg már előre az embert a maga lehetőségeiben. *Ezzel eljutott az egyik gyakran ismételt összefüggéséhez, ahhoz, hogy a megértés mindig feltételezi az értelmező viszonyát a dologhoz, ami a szövegekben (közvetlen vagy közvetett módon) szóhoz jut. Ezt a viszonyt az életbeli összefüggések alapozzák meg.*¹³¹ Ez az életbeli összefüggés pedig mindig szerepet játszik az értelmezésben, így az sohasem feltétel és előítélet nélküli. Ezt a megértést előzetes megértésnek (Vorverständnis) nevezi Bultmann. A történelemkép csak akkor lenne meghamisított, ha előmegértését az exegéta végleges megértésnek tartaná. Mindenkori önkritikára sarkall ezzel, és önmagunk történeti szemléletére. Az életbeli viszony csak akkor valós, ha a dolgok, amelyekről szó van, érintenek minket, problémát jelentenek számunkra.

¹³⁰ Rudolf Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik*. 1950. *Glauben und Verstehen*, UTB, II, 228.

¹³¹ Rudolf Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik, Glauben und Verstehen*, UTB II, 217.o. Vö. még uó.: *Ist voraussetzungslose Exegese möglich? Glauben und Verstehen*, UTB III. 147.o.; *Das Problem der „Natürlichen Theologie“*, *Glauben und Verstehen*, UTB I, 296. o.

Ha a problémák tekintetében kérdezzük a történelmet, akkor kezd csak igazán szólni hozzánk.¹³² Itt megint csak a hermeneutika klasszikus fogalmával találkozunk, az érintettséggel. Az elmúlt megelevenedik a vele való beszélgetés során és a történelemmel saját jelenünket ismerjük meg. Csak annak lehetséges megérteni a történelmet, hangsúlyozza Bultmann, aki nem semleges nézőként áll vele szemben, hanem aki maga is a történelemben áll és – teszi hozzá – felelősséget érez iránta.¹³³ Ezt az önnön történetiségéből kinövő találkozást Bultmann a történelemmel való egzisztenciális találkozásnak (existentielle Begegnung) nevezi.¹³⁴

A fent elmondottakból következik, hogy a történelem megértésének alapfeltétele a történelemhez való egzisztenciális viszony. Bultmann egy lábjegyzetben itt érdekes kitéltet tesz, nevezetesen, hogy ezt a történelemhez való belső viszonyunkat nem kell föltétlenül tudatosítanunk, a reflexió csak ronthat rajta.¹³⁵

Bultmann azonban a relativizmus, a parttalanság, a szubjektivizmus – hagyományos objektivista nézőpontból megfogalmazható – vádját igyekszik elkerülni, s ezzel összefüggésben úgy érvel, hogy a történelmet objektív tartalmában csak az egzisztenciálisan mozgatott, egzisztenciálisan érdekelt ember ragadhatja meg. Ennélfogva a történelmi megértés számára az a természettudomány szemszögéből mértékadó alany-tárgy sémája nem érvényes, hiszen az alany már birtokolja a tárgy egy részét, az nem teljesen idegenként áll vele szemben. Ha pedig nem éles a határ az alany és a tárgy között, akkor fölösleges a dichotómia.

Eddig a történelmi megismerésről általában volt szó. Bultmann egy következő lépésben azonban azt is kifejti, hogy milyen követelmények vonatkoznak a bibliai iratok exegézise számára. „*Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*” című tanulmányának 148-149. oldalán az egzegézisre vonatkozó elvárásait pontokba szedi; az itt felsorolt alapelveket korábban az egzegézis gyakorlata alapján dolgozta ki. Jóllehet Bultmann itt egzegézisről beszél, de ezek az

¹³² *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* 147.o.

¹³³ U.o.

¹³⁴ *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* 147-149.o.

¹³⁵ *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* 147.o. lbj.

elvek (a 3. kivételével) annyira általánosan vannak megfogalmazva, hogy hermeneutikai követelményekként is felfoghatjuk azokat.

1. A bibliai iratok exegézisének, mint minden szöveg interpretációjának előítélet-mentesnek kell lennie. (Ez nem azonos az előzetes megértés hiányával!)
2. Az exegézis azonban nem feltétel nélküli, mert történeti interpretációként a történeti-kritikai módszert feltételezi.
3. Feltételezett továbbá az exegéta életbeli összefüggése a dologgal, amiről a Bibliában szó van, és ezzel valamely előzetes megértés.
4. Az előzetes megértés nem lezárt, hanem nyitott, így pedig sor kerülhet a szöveggel való egzisztenciális találkozásra és – ami nézőpontjából különösen fontos – az egzisztenciális döntésre.
5. A szöveg megértése sohasem lezárt, hanem nyitott marad. Fennáll a lehetőség, hogy bármely szöveg a jövőben új tartalmat nyer.

Az 1. pontot a korábban elmondottak alapján már nem érthetjük félre: az előítélet-mentességet úgy érti Bultmann, hogy az előítélet, az előzetes megértés a *végeredményt* nem határozhatja meg. A 2. pont megerősít minket abban, hogy Bultmann munkásságát nem bontjuk korszakokra, főként nem annak alapján, hogy a történetkritikai módszerrel mikor szakított. Ez a 2. pont arról tanúskodik, hogy Bultmann e tanulmány írásakor, 1957-ben sem tagadta meg a történetkritikai módszert. Továbbra is előkészítő, tisztázó szerepet szán neki, mint eddig.

A 3. pont nem azt írja elő, hogy az exegéta minden lehetséges dolgot tudjon Istenről, hanem hogy Isten, az üdvösség kérdése, a halál, a váltakozó sorsban lévő biztonság kérdése, a rejtélyes világon belüli igazság kérdése, bensőleg érintse, bensőleg foglalkoztassa.

A 4. pontban az egzisztenciális interpretáció módszerét javasolja, amely megengedi, hogy a szöveggel való egzisztenciális találkozás Igenhez és Nemhez is vezethessen: hithez és hitetlenséghez. A bibliai szövegekben ugyanis az olvasó egy önmegértésre vonatkozó lehetőséggel találkozik, melyet elfogadhat vagy elutasíthat. A Nem esetében is legitim a megértés, ez is adekvát válasz. Ha az előzetes megértés dominanciáját, egyszer s mindenkorra rögzített voltát hangsúlyozná, akkor már nem lehetne a későbbiekben valódi döntésről beszélni.

Az 5. pont megfogalmazásával Bultmann ismét egy régi keletű hermeneutikai vitában foglal állást: a megértés véglegessége és tökéletessége kérdésében. A megértést lehetővé tevő kérdés a történelmi szituációból nő ki, a Most igényéből. *Ezért a megértés sohasem tekinthető lezártnak, hanem minden szituációban más és más lehet.* Természetesen vannak olyan történelmi felismerések, melyek meghatározottaknak tekinthetők. Ezek olyanok, melyek csak kronológiailag és helyileg rögzíthető adatokat tartalmaznak, mint pl. Caesar meggyilkolása vagy Luther tételeinek kifüggesztése.¹³⁶ De hogy mit jelentenek ezek a datálás által fixált események, mint történelmi események, azt nem lehet határozottan rögzíteni. Egy történelmi esemény megismerésében a jövő mindig hozhat újat. Ezért mondhatjuk azt is, hogy egy történelmi eseményhez hozzátartozik a jövője. Csak akkor láthatnánk értelmét végérvényesnek, ha véget érne a történelem. Ebben a kérdésben Bultmann Gadamer¹³⁷, Heidegger és Pareyson véleményével egyező álláspontot képvisel, amikor azt állítja, hogy minden megértés történelmi, átmeneti, szemben Schleiermacher vagy Dilthey nézetével, akik bíznak a teljes, maradéktalan megértésben, vagy legalábbis törekednek rá, célul tűzik ki. Bultmann ezzel nem esik a relativizmus csapdájába – amint azt időnként fölhozzák ellene –, csak a hiteles értelmezést nem egyetlennek és végérvényesnek tekinti, hanem történetinek, s így változónak. Változó ez a megértés, illetve értelmezés elsősorban abból következően, hogy a megértő-értelmező maga is a történelemben áll, és megértése „tárgyában” – abban, amit megért – egzisztenciálisan érdekelt.

Ha változik a megértésünk, akkor beszélhetünk-e egyáltalán az értelmezés fejlődéséről vagy legalábbis kontinuitásáról? Bultmann szövegei alapján¹³⁸ azt mondhatjuk, hogy nem beszélhetünk az értelmezés fejlődéséről, mert az értelmezés mindig a létre való nyitottságtól függ. Fejlődhet a konceptualitása, de nem maga a megértés. Egy szöveg végleges megértése

¹³⁶ Az ilyesfajta történelmi ismeretek rögzíthetőségének a filozófia számára való irrelevanciáját vagy legalábbis csekély jelentőségét már Hegel megállapította. Lásd *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973, 28. o.: „A gondolkodásmód *dogmatizmusa* a tudásban és a filozófia tanulmányában nem más, mint az a vélemény, hogy az igazság olyan tételben áll, amely szilárd eredmény, vagy amelyet közvetlenül tudunk. Az ilyen kérdésekre: mikor született Caesar, hány öl van egy stádiumban stb., *tiszta* feleletet kell adni csakúgy, ahogyan határozottan igaz, hogy az átfogó fölé rajzolt négyzet egyenlő a derékszögű háromszög két másik oldala fölé rajzolt négyzetek összegével. De az ilyen úgynevezett igazság természete különbözik filozófiai igazságok természetétől.”

¹³⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 299.o.

¹³⁸ Rudolf Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie*.(1958) In: *Glauben und Verstehen* UTB IV 168.o. valamint az *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* 149.o. alapján.

ezért elvileg lehetetlen, hiszen a szöveg értelme mindenféle jövőben másképp nyílik meg. Az egzisztenciális döntés, amelyből a magyarázat ered, nem adható tovább, hanem mindig újra véghez kell vinni, személyesen meg kell hozni. Ez persze nem jelenti azt, hogy az Írás exegézisében nem létezhet kontinuitás. Az egzisztenciális megalapozottságú exegézis tekintetében is létezhet folyamatosság, amennyiben a következő idők *bevezetéseként* szolgálnak¹³⁹, mint pl. Luthernek a páli tanok megértése (megigazulás csak a hit által). Minden exegézis átvezetésként egy kérdés is, melynek megválaszolását mindig önállóan újonnan kell megtalálni. A Szentírás csak történetével és jövőjével együtt az, ami. Egy esemény értelme mindig csak jövőjéből nézve lesz érthető. A jövő lényegesen hozzátartozik az eseményhez.¹⁴⁰

A Bultmann által szükségszerű adottságként számon tartott előzetes megértésben Kuhlmann azt a veszélyt látja, hogy Bultmann eljárása által a kinyilatkoztatás elvilágiasodik, megközelítésmódja „talán végleges felvilágosodáshoz” vezethet. Ugyanis, érvel, „ha nekem ahhoz, hogy megértsem, mi a kinyilatkoztatás, már mindig is egy, a kinyilatkoztatásról alkotott előzetes megértéssel kell rendelkeznem, akkor valójában a kinyilatkoztatásra való hallgatás profánvá válik, s ami a nagyobb baj, nincs is már többé mód arra, hogy az írott szót szentként értelmezzük. Ez a 'szó' ugyanis nem mond többet annál, mint amit én a profán önmegértésben már tudtam”.¹⁴¹ Bultmann erre az ellenvetésre a barátság fogalmának analógiájával válaszol. *Már akkor értheti valaki a barátság fogalmának jelentését, amikor még nem rendelkezik baráttal.* Miután lesz barátja, gyakorlatban esetleg könnyebben és gazdagabban is tud beszélni saját barátságáról. Mivel tudunk „többet”, ha tényleges barátság-viszonyban vagyunk? Semmivel! – tiltakozik hevesen Bultmann. Semmivel se többet a barátságról. Amivel „többet” tudunk, az a következő: ismerjük a barátunkat és magunkat is a barátság-viszony fényében másként látjuk. A tényleges barátság a barátság „előmegértését” aktualizálja. Minél biztosabb és teljesebb az ontológiai elemzés, annál gazdagabb lesz az ontikus tapasztalat.¹⁴²

¹³⁹ Vö. Gadamer horizontösszeolvadás fogalmával: *Igazság és módszer*, Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 342.o.

¹⁴⁰ Ld. Gadamernek a hatástörténetéről szóló fejtegetéseit; Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 337.o.

¹⁴¹ Gerhardt Kuhlmann: *Zum theol. Problem der Existenz.* In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1929. 38.o.

¹⁴² Rudolf Bultmann: *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* NF 11, 1930. 353.o.

Ennek megfelelően a hívő sem tud „többet” a kinyilatkoztatásról. Annyi többlettel bír, hogy a kinyilatkoztatás érinti őt. Amit a hívő újonnan és egyedül mondhat a kinyilatkoztatásról, abban áll, hogy eseménnyé lett és hogy eseménnyé lesz.¹⁴³ Ha a kinyilatkoztatás esemény, akkor viszont nem lehet „eredendő létmód”. A kegyelem így nem „a természetes ittlét rendelkezésre álló minősége”.

b. Az egzisztenciális interpretáció

Történetiségünk figyelembevételére és az a felismerés, hogy a megértés az ember előítéletével, előzetes megértésével kezdődik (vagyis a megértés folyamatában a kiindulópontot nem a megismerendő tárgy jelenti, hanem az ember előzetes elvárása), e két tényező külön-külön is jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy Bultmann a Heidegger által előtérbe helyezett egzisztenciális interpretációt az Újszövetség-értelmezésének alapjává tegye. Heidegger az egzisztenciális ontológiához fűzött első megjegyzéseit 1917-ben vetette papírra,¹⁴⁴ és Bultmann a következő évben ismerte fel, hogy komolyabban kell foglalkoznia Heidegger filozófiai kutatásaival.

Az egzisztenciális interpretáció kifejezést Bultmann azonban először csak 1926-ban használja. Jézus-könyve előszavában¹⁴⁵ a történetiség és az előstruktúra gondolatát összevonva alapvonalaiban fölvezeti az egzisztenciális interpretáció módszerét.¹⁴⁶ Ahhoz, hogy ennek lényegét érzékeltesse, bemutatja a másik pólust is. Abból indul ki, hogy a történelem jelenségeivel szemben kétféle látásmód lehetséges: egy semleges, *objektíváló szemlélet*, mely távolból figyeli a tárgyat, elhatárolja, elszigeteli és szembeállítja önmagával, összefüggéseivel számol. Tárgyasítja az értelmezendőt, ahogyan a modern természettudományok közelítenek a természethez. Ez tulajdonképpen egyfajta *rekonstrukció*. Vele szemben áll a másik viszonyulás, amikor a múlt eseményét *megszólításként* értelmezzük:

¹⁴³ Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, 351.o.

¹⁴⁴ Georg Müller: Martin Heidegger und die Geschichte. *Evangelische Theologie* XIII. 1953, 320.o. Idézi: Dietrich 79.o.

¹⁴⁵ Rudolf Bultmann: *Jesus*. Berlin, 1926. Ugyanezeket a gondolatokat megismétli 25 évvel később az 1951-es Amerikai előadásorozatában.

¹⁴⁶ Ld. Rudolf Bultmann: *Jesus*, Tübingen: Mohr, 1988, 7. skk. o., különösen 12. o.: „Hogy minket magunkat egzisztenciánk kérdése mozgat, az persze itt előfeltevés.”

ez valódi találkozás, amely döntést, választ követel. Szembesülésről, az eseménnyel való találkozásról van szó. Ennek módszere az egzisztenciális interpretáció.

„Egzisztencián” Bultmann nem adottságot ért, nem azt, ahogyan a növények és az állatok egzisztálnak, hanem – Kierkegaard-t és Heideggert követve – specifikus emberi létezmódot.¹⁴⁷ Az embernek át kell vennie önmagát, önmagáért felelős. Döntéseken keresztül határozza meg és választja önmagát. A döntések attól függenek, hogy egy ember mennyire érti meg önmagát.¹⁴⁸

Az egzisztenciális interpretációt Bultmann előbb a történelemmel hozza szoros kapcsolatba, s kifejti, hogy az emberi élet nem más, mint történelem, a történelem pedig az emberi döntések mezeje. „A történelem akkor válik érthetővé, ha olyanként látjuk, mint amiben az emberi önmegértés lehetőségei rejlenek”, írja. A történelem ilyen interpretációját nevezi Bultmann egzisztenciális interpretációnak, olyan interpretációnak, melyben „az értelmező saját egzisztenciakérdése motiválja a történelemben mindenkor eleven egzisztenciamegértésre vonatkozó kérdést”.¹⁴⁹ Az önmegértésre vonatkozó döntéseket, meglehet, nem tudatosan hoztuk. Még ha el nem döntöttségnek, határozatlanságnak tűnik, akkor is hozzátartoznak az emberhez. Az ember létezhet ugyanis – írja Heideggerhez kapcsolódva Bultmann – autentikusan vagy nem autentikusan. Éppen ez a lehetőség – hogy autentikusan vagy nem autentikusan is létezhet – alkotja a történetiség lényegi részét, vagyis az emberi valóságot.¹⁵⁰

Mindezt a történelemmel kapcsolatban állapítja meg Bultmann. Mi mondható el ennek megfelelően a vallás, a hit kijelentéseivel kapcsolatban? Melyik módon (objektíváció vagy egzisztenciális interpretáció által) közelíthetjük meg Istent? Milyen értelemben beszélhetünk róla?

Mivel az Újszövetség egyúttal a történelem dokumentuma is, ezért annak egzegéziséhez is a történeti kérdésfeltevést veszi igénybe Bultmann. A történelemhez való fordulásban rejülő kettős lehetőséggel ellentétben (semleges szemlélet *versus* egzisztenciális találkozás) Istennel szemben azonban csak egy alternatíva létezik: a találkozás. Ezen belül tovább

¹⁴⁷ Ld. ehhez Rudolf Bultmann: Zum Problem der Entmythologisierung, 1963. in: UTB. IV. 129.o.

¹⁴⁸ Rudolf Bultmann: Zum Problem der Entmythologisierung, 1963. in: UTB. IV. 129.o.

¹⁴⁹ Rudolf Bultmann: Zum Problem der Entmythologisierung, 1963. in: UTB. IV. 130.o.

¹⁵⁰ Rudolf Bultmann: Zum Problem der Entmythologisierung, 1963. in: UTB. IV. 130.o.

vizsgálhatjuk, hogy hit vagy hitetlenség-e a találkozás eredménye. A hitetlenséget ugyancsak egzisztenciális értelemben kell értenünk – a kérügmában megjelenő igény elutasításaként. Transzcendenciája alapján csak akkor lehet Istenről beszélni, ha egyidejűleg az ember egzisztenciájáról is beszélünk,¹⁵¹ semleges objektíváló módon nem. Különben az ember rendelkezhetne Isten felett.

E megfontolások fényében elmondható: a maga módján Bultmann is hozzájárult a jelenkori teológia „antropológiai fordulatahoz”. A legtöbb hittörténeti fordulópontot a teológia történetében ugyanis az ember „újralfelfedezése” idézte elő: Szent Ágostontól kezdve a misztikán és a reformáción át a jelenkor „dialogikus” hitéig. Ha a hit Bultmann szerint elsődlegesen válasz ugyan Isten hívó szavára – Isten volna tehát ebből a szempontból szemlélve a kezdeményező –, másrészt viszont – csengjen bármily paradox módon is – Isten hívó szava ugyanakkor válasz az ember kérdésére.¹⁵²

Az „egzisztenciális interpretáció” ebben a formában először Heidegger „ittlét- elemzésében” bukkan fel,¹⁵³ mint a ittlét elemzésének eszköze. Bultmann ebből azt a momentumot emeli ki, hogy az értelmezésben az embernek kitüntetett helye van. Az egzegézis gyakorlatában mindez azt vonja maga után, hogy a Szentírás értelmezését addig a pontig kell elvinni, ahol az ember a maga egzisztenciájában találva érzi magát, és megfordítva az irányt: az embernek el kell mélyülnie a jelen szituációban és meg kell keresnie személyiségének azt a pontját, ahol leginkább meg tudja közelíteni az Szentírás értelmét.

Bultmann az egzisztenciális interpretációt kiterjeszti a Szentírás értelmezésére is, hiszen meggyőződése, hogy a Szentírás értelmezésére ugyanazok a szabályok vonatkoznak, mint bármely más irodalmi műre. „Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur.”¹⁵⁴ Ezen a ponton azonban

¹⁵¹ Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, Tübingen, 1933. 33.o. „Wir können nicht über unsere Existenz reden, da wir nicht über Gott reden können; und wir können nicht über Gott reden, da wir nicht über unsere Existenz reden können.” Ld. még Zum Problem der Entmythologisierung, 135. o.

¹⁵² Lásd Rudolf Bultmann: Erziehung und christlicher Glaube. *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Bd. IV, 53. sk. o.

¹⁵³ Lásd Martin Heidegger: *Lét és idő*. 4., 5., 45., 63. §§. Budapest, Osiris Kiadó, 2001. 27. skk., 31. skk., 269. skk., 360. skk. o.

¹⁵⁴ Rudolf Bultmann: Das Problem der Hermeneutik. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 47, 1950. 47-69.o. és in: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Bd. II, Tübingen, 231.o.

máris fölmerülnek lehetséges ellenvetések az egzisztenciális interpretációnak a Szentírásra való alkalmazásával kapcsolatban:

Az egzisztenciális megközelítés által a Szentírást csupán egy antropológiai feleletre redukálnánk? Márpedig a Biblia nemcsak az emberről szól, hanem főként Istenről, erkölcsi tanítást is tartalmaz és még sok mást.

Az egzisztenciális megközelítés nem jelent-e egyben redukciót, szűkítést, szubsztancia-vesztést? A szubsztancia-eltűnés következtében Istent nem próbáljuk-e csupán immanens létösszefüggésen belül magyarázni?

És egy még kiélezettebb kételyt is be lehet jelenteni Bultmann-nal szemben: miután az evangéliumi hagyomány nagy részét a történetkritikai módszer által bizonytalannak nyilvánította, most úgy tűnik, hogy gondtalanul örül ugyanannak a történetileg kérdéses anyagnak az egzisztenciális magyarázatán.

Ezt a kérdést Bultmann is feltette magának a következő formában: a történelem egzisztenciális interpretációja és a történelem tárgyiasító ábrázolása vajon ellentétben áll-e egymással, s így két valóságtartományról, kettős igazságról kellene beszélnünk? Erre a kérdésre válasza nemleges. Csak egy valóság van, ezt azonban kettős aspektusból szemlélhetjük. A történelmet tekinthetjük egyfelől tárgyiasító módon, de másfelől ugyanakkor megszólításként is, amennyiben az emberi önmegértés lehetőségei kihallhatók belőle és felelősségteljes választásra szólítanak fel.¹⁵⁵ Mindebből az következik, hogy Istennel kapcsolatban is kétféle viszonyulásunk lehet, jóllehet egy helyütt azt mondta Bultmann, hogy a történelmi lehetőségekkel ellentétben (semleges szemlélet – találkozás) Istennel szemben nincs ilyen alternatíva: itt csak a találkozás lehetséges. Ezen belül tovább vizsgálhatjuk aztán, hogy hit vagy hitetlenség-e az eredménye.¹⁵⁶

Ez esetben nem arról van szó, hogy Bultmann szabad folyást engedhet fantáziájának és fesztelenül kimondhatja sejtéseit Istenre vonatkozóan. Nem azt állítja az egzisztenciális magyarázat, hogy a hit esetében csupán emberi magatartásról van szó, hanem hangsúlyozza,

¹⁵⁵ Rudolf Bultmann: Zum Problem der Entmythologisierung, 1963. In: *Glauben und Verstehen*, UTB. IV. 131.o.

¹⁵⁶ Rudolf Bultmann: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? In: *Glauben und Verstehen*, UTB I. 32. sk. o.

hogy nem szabad megfedkezünk az extra nos-ról, a rajtunk kívülről, a hit intencionalitásáról sem.¹⁵⁷

Az egzisztenciális interpretációt két irányból is érték vádák: Emil Brunner arra a következtetésre jut, hogy Bultmann elszemélyteleníti a keresztény tanítást, általános egzisztenciafogalomban gondolkodik, H. P. Owen pedig úgy látja, hogy Bultmann eltúlozza a Bibliával való találkozás személyes jellegét.¹⁵⁸

Az egzisztenciális interpretáció kifejezést egyesek túlságosan profán módszernek tartják a Bibliával kapcsolatban, mivel hajlamosak azonosítani azt az egzisztencializmussal.¹⁵⁹ Künneth például egzisztencializmuson szubjektivizmust, antropocentrizmust, perszonalizmust, aktualizmust, immanentizmust ért, az objektivitás, a realitás, az ontológia, a transzcendencia ellenében. „*A krisztológia találkozása a modern egzisztenciával*”¹⁶⁰ című munkájában Künneth először nem-keresztény gondolkodókkal beszélget, akik „profán aspektusból” nyilatkoznak Jézusról, a továbbiakban az egész könyvet a jelen teológiai irányzatainak bemutatása tölti ki, melyben „a Rudolf Bultmanntól Gerhard Ebelingig terjedő egzisztencialisztikus meghatározottságú teológiának”¹⁶¹ a maga módján különös figyelmet szentel. A modern egzisztenciának Jézussal való találkozását azonban csupán ott keresi, ahol Jézusról beszélnek, s nem ott, ahol sokkal tanulságosabb volna, ahol voltaképpen nem is beszélnek róla. A „modern egzisztenciát” úgy jellemzi, mint „szellemi ürességet”, „szellemi lezülést”, „menekülést a felelősség elől”, mint ami merő „illuzionizmus”. Mivel Künneth eleve ennyire elítélő módon viszonyul az egzisztencializmushoz így nem tekintjük perdöntőnek az egzisztenciális interpretációt, illetve Bultmannt elmarasztaló kritikáját.

Megemlítjük még Walter Hildmann aggályait az egzisztenciális interpretációval kapcsolatban. Feltehetően teljesen függetlenül Künneth terminológiájától, de annak értelmét teljességgel átvéve, arra törekedett, hogy kimutassa a különbséget az „egzisztencialisztikus-hermeneutikai” és a „lutheri-dogmatikus teológia” között¹⁶² (érvelése inkább a kettő közötti

¹⁵⁷ Rudolf Bultmann: Zur Frage der Christologie, Zwischen den Zeiten 1927. In: *Glauben und Verstehen*, UTB I. 88.o.

¹⁵⁸ Lásd Nyíri Kristóf: Bultmann és kritikussai. In: *Világosság* 1968/2, 88.o.

¹⁵⁹ Pl. Walter Künneth, Walter Hildmann

¹⁶⁰ Walter Künneth: *Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz*. Hamburg, 1962.

¹⁶¹ Ez egy fejezetcím Künneth könyvében

¹⁶² Walter Hildmann in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, 1962. 145.o.

döntésről szól, semmint a kettő közötti útról). A „hermeneutikai” itt a „dogmatikus” ellentétpárjaként szerepel. „Egy Jézus feltámadása nélküli teológia területén az Írás egysége széthullik sivár töredékek káoszává, megoldatlan és megoldhatatlan problémák homályos labirintusává, az egyes források, a szinoptikus és jánosi irodalom összevisszaságává, Jézus és Pál, valamint Pál és Jakab konfrontációjává, és a zsidó levél és az apokalipszis kanonikus kérdésességé”.¹⁶³ Hildmann ezért a keresztény hit álcázott likvidációjának tartja az egzisztencializmuson alapuló teológiát.

c. A hermeneutika bultmanni önértelmezése

Témánk szempontjából alapvető fontosságú Bultmann-nak „*A hermeneutika problémája*” című tanulmánya,¹⁶⁴ melyben kifejezetten a hermeneutika hagyományához és problémaköréhez szól hozzá, mivel itt nem az Újszövetség értelmezéséből kell rekonstruálnunk Bultmann hermeneutika-felfogását, hanem ő maga mutatja be. Ezáltal képet kapunk arról is, hogy hova helyezi magát a hermeneutika történetében. Bultmann a „*Das Problem der Hermeneutik*” című tanulmányában ahhoz a hermeneutikai hagyományhoz szól hozzá, amelynek – jóllehet egymással különböző, gyakran ellentétes nézeteket valló, mégis – meghatározó alakjai: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger.

Hermeneutikai tanulmányát Bultmann Dilthey-re való hivatkozással kezdi, emiatt is sorolhatták azután tévesen a Dilthey-t követők iskolájába. Dilthey a „*Die Entstehung der Hermeneutik*” című tanulmánya „az egyes ember és a szinguláris emberi létezés nagy formáinak mint olyannak a tudományos megismerését” a tudomány sürgető feladatává avatja.¹⁶⁵ Mivel a forma általános, „interszjektív”, ezért ebből az a kérdés adódott Dilthey számára, hogy a szinguláris emberi létezés és a múlt megértésében lehet-e objektivitásra szert tenni. Ez a kérdés Bultmann munkásságának is a vezérfonala.

¹⁶³ Walter Hildmann in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, 1962. 165.o.

¹⁶⁴ Rudolf Bultmann: Das Problem der Hermeneutik (1950) In: *Glauben und Verstehen*, UTB II. 211-235.o.

¹⁶⁵ Rudolf Bultmann: Das Problem der Hermeneutik, (1950) In: *Glauben und Verstehen*, UTB, II. 211.o.

Vajon milyen hermeneutikai olvasmányélményekre, művekre támaszkodik Bultmann? „Arisztotelész óta hermeneutikai szabályokat dolgoztak ki az irodalmi szövegek értelmezésére.”¹⁶⁶ Ezek szerint nem Platónt tekinti az első hermeneutának, miként Gadamer a Schrönherr-Mann által készített interjújában.¹⁶⁷ Bultmann a hermeneutika történetéből 5 említésre méltó szabályt emel ki.¹⁶⁸ (1) A mű felépítésének és stílusának formális elemzésével kell kezdeni, ahogy Arisztotelész is megfogalmazta, majd a részt az egészből, az egészet a részből kell megérteni. Minden interpretáció hermeneutikai körben mozog. Régebbi keletű vagy idegen nyelvű szövegek esetén fontos (2) a grammatikai elemzés szükségességének tudatosítása. Az alexandriai iskola nyomán a grammatikai elemzés szükségképpen kiegészül (3) a szerző individuális nyelvhasználatának figyelembe vételével. A felvilágosodás óta annak (4) a korszaknak a nyelvhasználata is elemzés tárgyát képezi, amelyben a szöveg született. S innen már csak egy lépés a (5) történelmi feltételezettség felismerése, s ebből következően az, hogy minden irodalmi dokumentum az idő és a hely által történelmileg meghatározott.

Bultmann hivatkozik további olyan szerzőkre, akik a hermeneutika hagyományos szabályait mutatják be: G. Heinricis, Fr. Torms, E. Fascher. Joachim Wach: *Das Verstehen* című munkáját rendkívül alaposnak tartja, de túl visszafogottnak ítéli: hiányolja belőle a szerző személyes állásfoglalásának kifejtését. Részletesebben foglalkozik Fritz Buri hermeneutikai nézeteivel, akinek a munkáját a jelenkori törekvések közül elsősorban kiemelendőnek tart.¹⁶⁹ osztja azt a nézetét, hogy a Szentírás értelmezése nem lehet történeti-kritikai, ám elvetendő ugyanakkor a pneumatikai-történelemfeletti interpretáció, továbbá egy olyanfajta teológiai hermeneutika is, amely az Ószövetséget egyfajta krisztológiai egzegézis szemüvegén keresztül olvassa. Burit legföljebb csak annyiban marasztalja el, amennyiben úgy véli: az ő saját írásait nem jól értette. Ennek azonban Bultmann – egyfajta hermeneutikai nagylelkűséggel – nyomban megpróbálja okát is adni: „eddig nem különböztettem meg az Írás tudományos megértését a kérügmával szembeni engedelmességtől”.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Rudolf Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik*, (1950) In: *Glauben und Verstehen*, UTB, II, 212.o.

¹⁶⁷ „A nem tudás tudása”. Születésnap beszégetés a százéves Hans-Georg Gadamerrel. In: *Nagyvilág*, Világirodalmi folyóirat. XLV. évfolyam, 12. szám 2000. december.

¹⁶⁸ Rudolf Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik*, (1950) In: *Glauben und Verstehen*, UTB II., 213.o.

¹⁶⁹ 212.o. lbj.

¹⁷⁰ Uo.

Bultmann és Gadamer Schleiermacherre és Dilthey-re vonatkozó kritikája nagy mértékben hasonló irányba mutat. „Schleiermacher formulája, ahogyan ő értelmezi, már nem veszi figyelembe magát a dolgot, amelyről szó van, hanem a kijelentést, melyet egy szöveg képez, ismerettartalmától elvonatkoztatva, szabad produkciónak tekinti. [...] A történelemnek ezt a reflexiós élvezését szépen ábrázolja Schleiermacher naplójegyzete, melyet Dilthey közöl: 'Az igazi történelmi érzék a történelem fölé emelkedik. A jelenségek csak azért vannak, hogy, miként a szent csodák, ráirányítsák a figyelmet a szellemre, mely játszva létrehozza őket.' [...] [Schleiermacher] Célja a szövegek meghatározott felfogása volt, s a történelmi összefüggések általánosságának is ezt a célt kellett szolgálnia. Ebben áll Schleiermacher korlátja, melynél a történelmi világszemlélet nem állhatott meg.”¹⁷¹ Bultmann hasonló értelemben beszél arról, hogy „a schleiermacheri-diltheyi felfogás egyoldalú”,¹⁷² amennyiben mindkettőben a túl nagy hangsúly esik a lelki összefüggések utánélésére, miközben maga a dolog a háttérbe szorul.

Mi a véleménye Bultmann-nak a hermeneutikáról általában, a hermeneutika kialakulásáról s annak néhány rokon területével (filológia, egzegézis) való kapcsolatáról? Az „exegézis” és az „interpretáció” Bultmann-nál azonos értelemben szerepel – figyelj föl rá Charles Richard Ringma.¹⁷³ Észrevételét alátámasztja az, hogy az „*Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*” című írásában Bultmann szinonimaként kezeli a két kifejezést, szinte felváltva használja, amikor az értelmezésre gondol. A következő szöveghely ezt illusztrálja: „Das Nachdenken über die Hermeneutik (die Interpretationsmethode) macht es klar, dass *die Interpretation, dass heisst die Exegese*, immer auf bestimmten Voraussetzungen und Begriffen beruht, welche die Exegese als Voraussetzungen leiten, obwohl, die Ausleger sich dessen oft nicht bewusst sind.”¹⁷⁴ Ezért Bultmann-nak az egzegézisről szóló tanulmányai által tulajdonképpen a hermeneutikai felfogásába nyerünk bepillantást.

Bultmann úgy határozza meg a filológiát, mint ami az irodalmi szövegek értelmezésével foglalkozik, s erre a hermeneutikát alkalmazza. Tehát a hermeneutikát itt

¹⁷¹ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 229-230.o.

¹⁷² Rudolf Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik, Glauben und Verstehen*, UTB II, 215-216. o.

¹⁷³ Charles Richard Ringma: *Gadamer's Dialogical Hermeneutic: The Hermeneutics of Bultmann, of the New Testament Sociologists, and of the Social Theologians in Dialogue with Gadamer's Hermeneutic*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999, 127.o.

¹⁷⁴ Rudolf Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie*. UTB IV, 163.o. (Kiemelés I.L.)

egyfajta segéddisziplínaként tartja számon, amely mint háttér, lehetővé teszi az értelmezést. Azonban a hermeneutika történetéből, s annak fejlődéséből arra következtet Bultmann, hogy a korábban kódexként számon tartott hermeneutikai szabályok nem elégségesek a hermeneutika számára. Bultmann itt Harald Patzerre hivatkozik, aki kimutatta, hogy amennyiben a filológia korábban a történettudományt az interpretáció érdekében használta föl, úgy később a történeti érdeklődés immár oly mértékben önállósodott, hogy a szövegek csupán bizonyítékokká, forrásokká váltak a számára; ezáltal a filológia elveszítette eredeti célját: a megértés kedvéért történő szövegértelmezést, s a történettudomány egy ágává vált.¹⁷⁵

Gadamer hasonló aggályokat fogalmaz meg az iránt a fejlemény iránt, melyben a történettudomány a filológia fölébe kerekedett, illetve az utóbbi alárendelte magát az előbbinek. „A történeti interpretáció eszközként szolgálhat egy szövegösszefüggés megértéséhez, bár egy másik érdeket követve pusztán forrást lát benne, mely a történeti hagyomány egészébe illeszkedik”, írja fő művében, majd később újra visszatér filológiai (hermeneutikai) és történeti érdek összefüggésének a problémájára: „a történeti tudat a filológus hozzáállását is megváltoztatta. Azóta ő sem tekinti úgy a szövegeit, mint aminek normatív érvénye van a számára. Nem a beszéd mintaképeiként és a mondottak mintaképszerűségében tekinti őket, hanem ő is valami olyasmit tart szem előtt, amit maguk a szövegek egyáltalán nem akarnak mondani, azaz történetként viszonyul hozzájuk. A filológia ezáltal a történettudomány segédtudományává vált.”¹⁷⁶

Sokan vélték úgy, írja a továbbiakban Bultmann, hogy sikerre vezet a hermeneutikai szabályok pusztán követése, ám hiányzik itt a „a megértés folyamatába való belátás” Schleiermacher által fontosnak tartott követelménye. Schleiermacher szerint ugyanis a grammatikai interpretációt ki kell egészíteni a pszichológiával. Schleiermacher azt állítja, hogy a mű kompozícióját nem tudjuk pusztán stilisztikai és formális eszközök révén megérteni, sokkal inkább egy bizonyos ember mozzanataként kell megragadnunk. A belső formát is meg kell ragadni, s ez nem objektív, hanem szubjektív, divinatorikus módszerrel történik. Utólagos felépítés. jobban mondva utánalkotás szükséges. A megértés „az élő gondolatszövés egyfajta utólagos megalkotása”¹⁷⁷ Ez azért lehetséges, mert „az értelmező és az alkotó individualitása

¹⁷⁵ Das Problem der Hermeneutik, 213, 221.o.

¹⁷⁶ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 231., 374-375. o.

¹⁷⁷ Das Problem der Hermeneutik, 214.o.: „Das Verstehen wird zur 'eigenen Nacherzeugung der

nem két összehasonlíthatatlan tényként áll egymással szemben”, hanem közösek az általános emberi természet tekintetében. Dilthey Schleiermachernek ezt a gondolatát magáévá teszi és továbbfejleszti.

Dilthey a személyek között a különbséget nem annyira minőségi különbségnek tartja, mint inkább a lelki folyamatok fokozatai közötti különbségnek.¹⁷⁸ Az értelmező saját eleven-ségét egy másik történelmi környezetbe helyezheti, s képes arra, hogy bizonyos lelki folyama-tokat hangsúlyokkal lásson el, másokat pedig visszahúzódní hagyjon. Az idegen individualításban nem léphet fel semmi olyan, amit ne tartalmazna az értelmező eleven-sége. Akkor a legkönnyebb az átélés, ha rendszeresen tanulmányozzuk a szerzót, s mintegy együtt élünk vele. „*A hermeneutika problémája*” című tanulmányában Bultmann arra is keresi a választ, hogy mindenfajta szövegre érvényes-e Schleiermacher beleélési követelménye, hiszen ő főként a filozófiai és a költői szövegek megértésének lehetőségét kutatta. Javítja-e egy matematikai vagy orvostudományi szöveg megértését, ha a szerző lelki folyamatát is ismerjük? - teszi fel a kérdést Bultmann, s rögvest válaszol is rá: Nem. Abban az esetben nem szükséges a beleélés, ha a szövegek direkt módon közvetítenek tényeket.¹⁷⁹ Ez esetben az író és a szerzót is csak a tények érdeklik. De még a szigorúan tényközlő kijelentéseket is tekinthetjük életmegnyilvánulásoknak – hivatkozik Bultmann Georg Misch-nek a *Geschichte der Autobiographie* című könyvére. Ezen a ponton összegzően annyit mond Bultmann, hogy – mint más összefüggésben esett már róla szó – a schleiermacheri-diltheyi felfogás egyoldalú, mert kizárólag a szerző lelki folyamata érdekli őket, s ezáltal nem a közölt dolgot próbálják megérteni, hanem csupán a szerzőnek a dologhoz való viszonyát, a dologról való véleményét.¹⁸⁰ Dilthey mindent egy történelmi-személyes élet „tartósan rögzített életmegnyilvánulásának” tekintett. Sok más aspektusból is lehet ugyanakkor közelíteni a szöveghez (pszichológiai, biográfiai, problémátörténeti, esztétikai, stilisztikai). Ebből arra következtet Bultmann, hogy a megértés, értelmezés mindig egy bizonyos kérdésfeltevést egy meghatározott szempontot érvényesít, amennyiben az értelmezendő megértési szándéka

lebendigen Gedankenverknüpfung”.

¹⁷⁸ Das Problem der Hermeneutik, 214.o.

¹⁷⁹ Das Problem der Hermeneutik, 215.o.

¹⁸⁰ Das Problem der Hermeneutik, 215-216.o.

különböző lehet. Az interpretáció sohasem előfeltevés-mentes. Ugyanezt a „tételt” azután több tanulmányában is kifejtette.¹⁸¹

d. A demitologizálás

1941-es programadó tanulmányában¹⁸² hirdeti meg Bultmann az Újszövetség sokat vitatott mítosztalanításának gondolatát. Célja, hogy a Szentírás mitologikus világképének elvetésével elősegítse a ma is nekünk szóló üzenet, a *kerygma* meghallását. Bultmann a hamis botrányt (a mítoszban való megütközést) akarja eltávolítani, és a modern embert a valódi „botrány”, a kereszt elé szándékozik állítani, és így döntésre felszólítani. Bultmann azt hangsúlyozza, hogy a demitologizálás nem saját találmánya, hiszen már megtalálható az Újszövetségben, amely „kritikailag kiküszöböli az őskeresztény mitológiát”.¹⁸³ A jövő vég eseményeiről szóló mitológiai spekuláció szálát az Újszövetség elvágja. Ebben a tekintetben érdemes megemlítenünk, hogy ezt közvetve megerősítheti Heidegger – s ezzel Bultmann demitologizálás-programját a maga részéről úgyszólván anticipálja – azáltal, hogy korai vallásfenomenológiai előadásain a páli levelek eszkatologikus időfelfogásának értelmezésében kizárt mindenféle jövőre irányuló képzet-tartalmat.¹⁸⁴

Bultmann az említett művében a kérügma (igehirdetés) szempontjából veti fel a mítosz problémáját. 1941-től a mítosztalanítási program teoretikusaként a csendes marburgi kutató rendkívül heves viták kereszttüzébe került, s ezáltal vált híressé (vagy inkább hírhedtté). Rögtön hozzá kell fűznünk, sokan nem helyesen értették Bultmann eredeti szándékát – de

¹⁸¹ Rudolf Bultmann: Ist voraussetzungslose Exegese möglich? *Glauben und Verstehen*: UTB. III, 142.o. Das Problem der Hermeneutik, UTB. II. 227.o., Jesus Christus und die Mythologie, UTB IV. 166.o.

¹⁸² Rudolf Bultmann: Das Evangelium des Johannes. Göttingen, 1941. (1967). Roger A. Johnson szerint az „Entmythologisierung” terminust nem Bultmann, hanem Hans Jonas alkotta meg és használta először egy 1930-as tanulmányában. Lásd Roger A. Johnson: *The Origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the Theology of Rudolf Bultmann* Leiden: E. J. Brill, 1974, 3. o. 4. jegyzet.

¹⁸³ Rudolf Bultmann: Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben. In: *Glauben und Verstehen*: UTB I, 331.o. 2. lbj.

¹⁸⁴ Lásd M. Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Hrsg. M. Jung, T. Regehly, C. Strube. Gesamtausgabe, Bd. 60, Frankfurt/Main: Klostermann, 1995. 111. o.: "[...] das Eschatologische niemals primär Vorstellung ist". Vö. ehhez O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 2. kiadás, 1983, 36. o.: „durch gehaltmäßige Momente kann die Wiederkunft nicht charakterisiert werden”.

erről bővebben a későbbiekben szólunk. Igaz, nem is könnyű megérteni azt a tudóst, aki maga is mindig a megértésre törekedett, s véleményét több ezer oldalon fejt ki.

Elméleti kutatásai háttérében az a kérdés áll, hogy miképp hirdesse az evangéliumot a ma élő embernek. E kérdés azonban csakhamar teológiai, egzisztenciális és hermeneutikai kérdéssé fejlődött tovább, illetve ilyen irányokba ágazott el. Gondolatmenetünk számára most e problémakomplexumnak csupán hermeneutikai problémaként való kikristályosodása releváns.

Vajon miképp járul az Újszövetséghez a mítosz, avagy – másképp fogalmazva – a mítosz milyen előzetes megértése munkál a demitologizálás programjában? Köznapi értelemben mítoszon a görög és a római mitológia egyes történeteit, gondolati egységeit szoktuk érteni. A görög mítoszok szimbolizálták, érthetővé tették a jelenségeket. Azt kutatták: milyen módon jelent meg először az adott esemény, s akkor milyen volt a kapcsolat az istenek és az emberek között. A tapasztalt jelenségeket az isteni szférából eredeztették. Ennek ontológiai jelentősége az volt, hogy a földi jelenség/esemény létében függ az istenektől; ha akarják, előidézik az eseményt, ha nem, megszüntetik. Pl. a járvány megszűnik, ha kiengesztelik Apollón papját, akit Agamemnon megsértett. Az isteni beavatkozásnak pedig axiológiai, értékelméleti következménye, hogy mivel éppen az isteni szféra alapozza meg és ott fordult elő először, így értékkel ruházza fel. Az események, természeti jelenségek prototípusát, ideális, transzcendens megfelelőjét jelentik a mítoszok.

A mítosz ezért kifejezi a kor világnézetét, harmonizál a kor embereinek gondolkodásmódjával. Minden mítosz egy kérdésre adott válasz, az akkor élő emberek számára ismeretlen jelenséget egy plasztikus képpel magyarázza. (A mai tudomány módszere ezzel ellentétes: a *visibilia per invisibilia* elvét követi, vagyis a láthatót egyre inkább láthatatlan, általánosabb, absztraktabb fogalommal világítja meg.)

Vajon ezt a hétköznapi mítosz-felfogást vette-e alapul Bultmann? Ha a mítosz kifejezést használta, feltehetően némi analógiát látott a görög mítoszok és az evangéliumok leírásmódja között, amennyiben a valóságról beszélnek, de nem megfelelő, hanem inadekvát módon.¹⁸⁵ Éppen ezért nem a mítoszok tartalmának pusztá elvetését javasolja (már csak

¹⁸⁵ Zum Problem der Entmythologisierung. In. UTB GV IV. 128.o. „Vorausgesetzt ist dabei, dass der Mythos zwar von einer Wirklichkeit redet, aber in einer nicht adäquaten Weise.”

praktikus okból sem, hiszen jobb „tükör által homályosan látni”, mint egyáltalán nem látni¹⁸⁶), hanem az újraértelmezését.¹⁸⁷ Persze az újraértelmezés által teljesen megváltozhat a mítosz értelme a szó szerinti jelentéshez képest.

Bultmann figyelmét a mítosz mint probléma felé feltehetően a Szentírásnak a szó szerinti jelentés értelmében olykor érthetetlen, megbotránkoztató és valótlan mondatai irányították rá. A közvetlen értelem botrányos és abszurd volta arra készítette, hogy mélyebb értelmet keressen mögötte, természetesen ezt a szövegkörnyezettel összhangban kellett kutatnia. Ilyen mondatok olvasása esetén azt kell feltételeznünk, hogy azt allegorikus értelműnek szánták, melyet a hozzáértő olvasónak vagy hallgatónak fel kell tárnia – ahogy azt Philon tanácsolta.¹⁸⁸ De miben rejlik ez a másfajta értelem? Nem taszítjuk-e magunkat az önkény karjaiba, ha búcsút intünk a szó szerinti értelemnek? Nem, sőt éppen a szó szerinti értelmezés okozná a mítosz félreértését. Vajon, hogyan deríthető ki, hogy egy adott bibliai szöveget szó szerint kell-e értelmeznünk, vagy pedig mögöttes jelentést tulajdonítsunk neki? Philón ezzel kapcsolatban a következőket mondta: mindig a szerző, jelen esetben Isten gondoskodik arról, hogy szövegét allegorikusan értsék, mégpedig azért, hogy az allegória objektív jeleit vagy támpontjait hinti el az Írásban.¹⁸⁹ Jean Grondin J. Pépin: *Les indices de l'allegorie* című műve alapján az alábbi példát hozza föl: Mózes első könyve a paradicsomban lévő fákról beszél, az élet és a tudás fáiról (Ter 2,9), melyek olyannyira különböznek a környezetünkben lévő fáktól, hogy eleve nem próbáljuk meg azt szó szerint érteni. A betű szerinti jelentés talányossága, idegenszerűsége, tévedése szándékos, ezáltal ösztönöz mélyebb tartalom kutatására. Mi a helyzet akkor, ha a szó szerinti jelentés is elgondolható, elfogadható? És nem történhetett-e meg valóban olyan esemény az isteni mindenhatóság révén, amely most hihetetlennek tűnik?

¹⁸⁶ Lásd John Macquarrie: *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Harmondsworth, 1955. (Reprint 1979), 230. o.: „It is better to 'see through a glass darkly' than not to see at all”. Vö. 1 Kor. 13.12: „Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről-színre; most rész szerint van bennem az ismeret, akkor pedig úgy ismerem majd, amint én is megismertettem”,

¹⁸⁷ „Ziel ist nicht das Entfernen mythologischer Aussagen, sondern ihre Auslegung.” Jesus Christus und die Mythologie UTB IV. 146.o.

¹⁸⁸ Rudolf Bultmann: *Weissagung und Erfüllung* (1949) In: *Glauben und Verstehen*: UTB II. 163.o. Rudolf Bultmann: *Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben*. In: *Glauben und Verstehen*: UTB I, 335.o.

¹⁸⁹ Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002. 50.o.

Bultmann-nak túl kellett lépnie a szoros értelemben vett egzegézisen, és teológiai (hit és megértés, Jézus Krisztus megváltó műve, csoda) valamint filozófiai (ismeretelméleti, antropológiai¹⁹⁰) problémákat kellett tisztáznia. Az Írás értelmezésénél a filozófiai előismeretek és állásfoglalások (emberkoncepció, az igazság megismeréséről alkotott felfogás) döntő szerepet játszanak.

Bultmann abból a vitathatatlan tényből indult ki, hogy az Újszövetség világképe mitikus. Szó szerint értve, a világ térben három szintre tagozódik, Menny, Föld, Alvilág. A Föld sem csupán természetes, mindennapi események szabályos rendje, hanem természetfeletti hatalmak tevékenységének színtere is.¹⁹¹ A ma embere számára ez a felfogás idegen, jelenkori világszemléletünk számára a csillagok égitestek, melyek a mechanika törvényei szerint mozognak, a betegségeknek természetes okai és evilági gyógy módjai vannak, nincsenek csodák. Azonban – vethető közbe – vitatható Bultmann-nak a modern emberről alkotott képe, amely szerint az ember kizárólag racionálisan gondolkodna a vele történt eseményekről, hiszen sokan hisznek megmagyarázhatatlan, okkult, ismeretlen erőkben, módszerekben (horoszkóp, babona, parajelenségek, intuíció). A Biblia hitet követel, de megkövetelheti-e ezen mitikus világkép elfogadását is? Bultmann több művéből leszűrhető válasza nemleges. A mitikus világkép elismerése őszintétlenség lenne: az ember vallásában igenelne egy olyan világképet, melyet egyébként élete minden területén tagad. A modern tudományos gondolkodás sok szempontból az újszövetségi világkép tagadása. De mi marad, marad-e egyáltalán valami az Újszövetség tanításából a mitológikus elemek kiküszöbölése után?

A mítosz és a valóság közötti határvonalra Bultmann többször is rákérdez: „Gibt es nun eine *Grenze der Entmythologisierung*?”¹⁹² „Es spitzt sich wohl alles auf die Frage zu: ist

¹⁹⁰ Rudolf Bultmann: Adam, wo bist du?: über das Menschenbild der Bibel. 1945, 22-23. o. In: *Glauben und Verstehen*: UTB II.105-116. valamint Rudolf Bultmann: Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel, 1957, In: *Glauben und Verstehen*. III. 151-165, de számos más írásában érinti az „ember” témáját.

¹⁹¹ „Das ganze Weltverständnis, das in der Predigt Jesu wie allgemein im Neuen Testament vorausgesetzt wird, ist mythologisch; das heisst: die Vorstellung einer Welt, die in drei Stockwerk: Himmel, Erde und Hölle eingeteilt ist, die Vorstellung, dass übernatürliche Kräfte in den Lauf der Dinge eingreifen, und die Wundervorstellung, insbesondere die, dass übernatürliche Kräfte in das Innenleben der Seele eingreifen, die Vorstellung, dass der Mensch vom Teufel versucht und verdorben und von bösen Geistern besessen werden kann. Dieses Weltbild nennen wir mythologisch...” Jesus Christus und die Mythologie, UTB IV. 143. o.

¹⁹² Zum Problem der Entmythologisierung. In. *Glauben und Verstehen* UTB IV. 134. o.

die Rede von Gottes Handeln notwendig mythologische Rede, oder kann und muss sie auch existenzial interpretiert werden?“¹⁹³ Lehet-e szó itt a mitologikus világréptől független igazságról? Bultmann szerint igen, ugyanis nem a mítosz képzetanyaga, hanem jelentése, értelme az, amit vele ki akartak fejezni. „Das Entscheidende ist jedoch, dass solche Bilder und Symbole wirklich einen Sinngehalt bergen, und die philosophische und theologische Reflexion hat doch die Aufgabe, diese Sinngehalt deutlich zu machen.“¹⁹⁴ Sőt nem is a mítosz ellen fordul a mítosztalanítás, hanem maga a mítosz kívánja meg, feltételezi azt. „So wird es einleuchtend, dass der Gebrauch der mythologischen Sprache kein Einwand gegen die Entmythologisierung ist, sondern sie vielmehr positiv fordert.“¹⁹⁵ Abban valamennyi teológus egyetért, hogy nem szó szerint kell értenünk a Bibliát. Kérdés, hogy mit tartunk mítosznak és mit nem, illetve ha valami mítosz, akkor mi annak a valódi jelentése.

Milyen irányban keressük a Szentírás maradandó magját? Bultmann szerint világos útmutatással szolgál a mítosz mibenlétének helyes felfogása. Észre kell vennünk, hogy a mítosz célja sohasem az, hogy objektív természetképet adjon. A mítosz nem valamifajta primitív tudomány.¹⁹⁶ A mítosz nem az önmagában vett világról beszél, hanem a világról, mint az ember világáról. A mítoszban az a hit nyilvánul meg, hogy az általunk megismerhető világ nem önmaga oka és célja, hanem az ismertén túli titokzatos hatalmaktól függ.¹⁹⁷ Akkor értelmezzük tehát helyesen a mítoszt, ha belőle az ember létére, a lét alapproblémáira vonatkozó sajátos tanítást olvasunk ki.¹⁹⁸ Itt ismét az egzisztenciális interpretáció tanúi lehetünk, vagyis az egzisztenciális interpretáció egyik következménye a mítosztalanítás.¹⁹⁹

A mítosz definícióját Bultmann a következő formában adja meg: „A mítosz egy olyan valóságról kíván beszélni, amely a tárgyiasítható, szemlélhető és uralható valóságon kívül

¹⁹³ Zum Problem der Entmythologisierung. In: *Glauben und Verstehen* UTB IV. 135. o.

¹⁹⁴ Zum Problem der Entmythologisierung, UTB IV. 134. o.

¹⁹⁵ Jesus Christus und die Mythologie, UTB IV. 177.o.

¹⁹⁶ „Oft wird die Mythologie eine primitive Wissenschaft genannt, die den Sinn hat, Erscheinungen und Geschehnisse zu erklären...“ 146.o.

¹⁹⁷ Jesus Christus und die Mythologie 146.o.

¹⁹⁸ „Die Mythologie ist der Ausdruck eines bestimmten Verständnisses der menschlichen Existenz.“ 146.o.

¹⁹⁹ Jesus Christus und die Mythologie. 1964. In: *Glauben und Verstehen* UTB. IV.162-163.o. „Immer wieder höre ich den Einwand, dass die Entmythologisierung den christlichen Glauben in eine Philosophie verwandle. Dieser Einwand kommt daher, dass ich die Entmythologisierung eine Interpretation nenne, eine Existentialinterpretation, und dass ich Begriffe verwende, die besonders von Martin Heidegger in seiner Existenzanalyse entwickelt wurden.“

van, és pedig egy olyan valóságról, amely az ember számára döntő jelentőséggel bír, amely a számára üdvösséget vagy kárhozatot, kegyelmet vagy haragot hoz, tiszteletet és engedelmességet követel.”

Eltekinthetünk ebből a szempontból az olyan mítoszoktól, amelyek természeti jelenségeket akarnak megmagyarázni. De még ezekre is jellemző, hogy csodálkozásból, rémületből, kérdésekből ered, és számol az ok és az okozat összefüggésével. Felmerül a kérdés, hogy a mítosz vajon a világról úgy beszél-e, mint ami az emberrel szemben áll, vagy magáról az ember valóságáról, egzisztenciájáról beszél. Ami a történelem megértésével összefüggésben merül föl, ott beszélgetünk az ember egzisztenciájáról szóló mítoszokról. A mítoszok kérdésével kapcsolatban olyasfajta skála képzelhető el, amelynek egyik pólusát a mítoszok eliminálását követelők (pl. Marx²⁰⁰, Nietzsche, Freud) jelentenék, a másik oldalt pedig a Bibliát (majdnem) szó szerint értelmezők. A két szélsőséges állásponttal Bultmann nem ért egyet.

A mitológiai gondolkodás tárgyiasítja a túlvilágot. A transzcendenst térben eltávolítottként mutatja be, s annak hatalmát az emberi képesség mennyiségi többszörösének tartja. A demitologizálás ezzel szemben a mítosz voltaképpeni intencióját akarja érvényre juttatni, azt, hogy az ember tulajdonképpeni valóságáról beszéljen.

„A döntő azonban mégis az, hogy az ilyen képek és szimbólumok valóban rejtenek tartalmat és a filozófiai és teológiai reflexiónak az a feladata, hogy ezt a tartalmat világossá tegye. Ezt azonban mégsem lehet megint mitológiai nyelvvvel kifejezni, mivel különben megint értelmezni kellene annak az értelmét, és így a végtelenségig.”²⁰¹ Bultmann ezen a ponton – a történetiséget előtérbe helyező hermeneutikai beállítottsága ellenére – láthatóan áldozatául esik annak az illúzióknak, mely szerint mégiscsak létezhet egy olyasfajta nyelvezet – az egzisztenciális interpretáció nyelvezete és fogalmisága –, amely egyfajta semleges mátrix gyanánt képes mindenfajta képszerű-mitologikus kifejezésmódtól megszabadulva, „letisztult” ábrázolást nyújtani, ilyenformán pedig a történelem fölé emelkedni.

²⁰⁰ Rudolf Bultmann: Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung, 1953. UTB. III 86.o.

²⁰¹ Rudolf Bultmann: Zum Problem der Entmythologisierung, 1963. in: UTB. IV. 134-135.o. „Das Entscheidende ist jedoch, dass solche Bilder und Symbole wirklich einen Sinngehalt bergen, und die philosophische und theologische Reflexion hat doch die Aufgabe, diesen Sinngehalt deutlich zu machen.”

Milyen viszony áll fenn mármost a Bultmann egész munkásságán keresztülhúzó két alapvető gondolkör, az egzisztenciális interpretáció és a mítosztalanítás között? A *mítosztalanítás*, úgy tűnik, szűkebb területet fog át, mint az egzisztenciális magyarázat. A mítosztalanítás kizárólag az Isten és az ember kapcsolatát immanensként ábrázoló mítosz ellen szól, az egzisztenciális interpretáció viszont – a transzcendens Istent is elismerve – minden történet az emberrel való kapcsolatában lát. A demitizálás másfelől a maga alapjait illetően nyilvánvalóan az egzisztenciális interpretációra támaszkodik. Az objektíváló-képszerű-immanens ábrázolásmód képeinek és szimbólumainak a tartalmát a (teológiai-filozófiai háttérre támaszkodó) egzisztenciális interpretáció hivatott megadni. A mítoszok leépítése nem volna lehetséges, ha nem alapulna azon a vélekedésen, hogy a leépítés során és végeredményeként előálló interpretáció nyelvisége magát a „dolgot” képes letisztult formában elének állítani.

Akik a demitologizálást a Biblia szekularizálásának tartják, azok az egzisztenciális interpretációt „elvilágiasítónak” vélhetnék, azonban nem szabad megfélekednünk arról, hogy egyik módszer sem tagadja a transzcendens Isten létét. A tárgyi tartalmat illetően a mítosztalanítást végző személy szkeptikusabb, szemben az egzisztenciális interpretáció hozzáállásával. Kétségtelen, hogy egy idő után az egzisztenciális magyarázat is elszakadhat a magyarázott tényről, önálló életre kelhet. Ha a történelmi tény létét illetően gyanú merül is fel, annak egzisztenciális jelentése alig tűnik befolyásolhatónak. Habár egy esemény egzisztenciális interpretációja önmagában nem tagadja a tényleges tartalmat, a tárgyi referenciát, de többnyire csupán zárójelben kezeli azt. Nem arra helyezi a hangsúlyt, hogy mi történt, hanem hogy mi a történet mondanivalója számunkra. Az objektív vonatkozás valamiképpen irrelevánsná válik. Ezért az egzisztenciális interpretáció és a tárgyiasító, szubjektum-objektum dichotómiában gondolkodó ábrázolás nem áll ellentétben egymással. Egy valóság van, azt azonban (legalább) két aspektusból is nézhetjük, ezért nem kell föltétlenül egymás alternatíváiként felfogni őket. Mivel az egyik nem létezik a másik nélkül, ezért váltakozó hatás áll fenn közöttük. Az a mértékadó, hogy melyik áll a másik szolgálatában. Bultmann egyértelműen az egzisztenciális kérdésfeltevés iránt érzi magát elkötelezve. A hit Isten cselekedeteit természeti és történelmi történésekkel egy és ugyanazon sorban látja, hasonló jellegű eseményként ill. folyamatokként fogja fel őket.

Korábban említettük azt a „lavinát”, amelyet Bultmann elindított és amelynek

végeredményével már nem tudott azonosulni. A félreretések és félremagyarázások oka nem utosó sorban az is lehetett, hogy – mint Richard E. Palmer utal rá – a demitologizálás „valószínűleg szerencsétlen terminus-válaszás”.²⁰² A viták eredményeként Bultmann mérsékelte, pontosította álláspontját a mítosztalanítás kérdését illetően. Amikor a viták már elcsitultak, 1963-ban ismét összefoglalta nézeteit. Azt a vádat végérvényesen meg kívánta cáfolni, hogy a demitologizálás a mítosz eltávolítását jelenti, ezért a demitologizálást egyfajta „hermeneutikai módszernek” nevezte. A demitologizálásnak a következő meghatározását adta: „Mítosztalanításon én azt a hermeneutikai eljárást értem, amely mitologikus kijelentések vagy szövegek valóság tartalmát kutatja”.²⁰³ Mindenekelőtt tehát a Biblia mitikus kijelentéseinek a szándékolt értelemre illetve valóság tartalomra való visszavezetéséről volna szó, ahol ismét feltűnik az a háttérben meghúzódó – meglehetősen lappangó – meggyőződés, mely szerint ennek kifejezésére, hozzáférhetővé tételére valamiképpen rendelkezésre áll a megfelelő nyelvezet vagy fogalmiság. Erre utal Joseph Bleicher is, amikor azt írja, „Bultmann mítosz-elmélete [...] egy érvénytelen és érvényes nyelvek közti különbségen nyugszik”,²⁰⁴ s ezt teszi szóvá Ricoeur is, amikor megjegyzi, Bultmann számára „az olyan kifejezések, mint ’az Isten cselekvése’, vagy ’az Isten mint cselekvés’ [immár] nem-mitologikus kifejezések.”²⁰⁵ A „Wirklichkeitsgehalt” fogalomban rejlő „Wirklichkeit” kimondása ezen túlmenően megint csak történelemfeletti hozzáférést feltételez.

Bultmann utal arra, hogy a negyedik evangélium szerzője, a fogalmakról leválasztja a helyhez, időhöz kötött elképzeléseket, vagyis „demitologizálja” őket.²⁰⁶ Az Újszövetségben

²⁰² Richard E. Palmer: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, 48. o.

²⁰³ Zum Problem der Entmythologisierung. In: UTB GV IV. 128.o. „Unter Entmythologisierung verstehe ich ein hermeneutisches Verfahren, das mythologische Aussagen bzw. Texte nach ihrem Wirklichkeitsgehalt befragt.”

²⁰⁴ Joseph Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics As Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980. 218-219.o.

²⁰⁵ Ld. P. Ricoeur: Előszó Bultmannhoz. In: *A hermeneutika elmélete*. Szöveggyűjtemény, szerk. Fabiny Tibor. (Ikonológia és műértelmezés 3.) 2. kiad. JATEPress 1998, 179. o. Ricoeur hozzáteszi: Bultmann megkerüli „azt a kérdést, hogy mi a jelentése az olyan kifejezéseknek, mint: a teljesen más, transzcendens, a túl(világ)i, cselekvés, ige, esemény. Szembeszökő, hogy Bultmann nem kér semmit sem számon a hitnek e nyelvezetétől, míg a mítosz nyelvezetével szemben olyannyira gyanakvó volt” (uo).

²⁰⁶ „Mit Bewusstsein offenbar wählt der Evangelist wie sonst mythologische, so hier mystische Formeln, um sie zu interpretieren, nämlich so zu interpretieren, dass die echte Frage, die im Mythos und in der Mystik steckt, zu ihrem Recht kommt.” In: Rudolf Bultmann: *Die Eschatologie des Johannesevangeliums*, 1928. *Glauben und Verstehen*, UTB I. 148.o.

tehát már megtalálhatjuk a demitologizálás kezdetét. Bultmann nem bizonyosságot keres, hanem értelmet, és azt állítja, hogy a Biblia üzenetén nem változtat semmit, ha a régi kozmológiát kikapcsoljuk és helyette mai fogalmisággal értelmezzük a világot. A mítosz súlyos leegyszerűsítéseit korrigálná így a demitologizálás.

Kérdéses azonban, hogy az Újszövetség demitologizálásának kérdését annyira áthatják-e a dogmatikai szempontok, hogy nem is alkalmas hermeneutikai-módszertani elmélkedésre, vagy ha alkalmas, akkor meddig mehetünk el a mítosztalanításban.

Az az állítás, miszerint a mítosz nélkülözhetetlen, azt jelenti, hogy vannak olyan mítoszok, melyeket nem lehet egzisztenciálisan értelmezni. Ez pedig azt jelenti, hogy – legalábbis bizonyos esetekben – szükség van arra, hogy tárgyiasító módon beszéljünk a transzcendensről. Feltehetően minden ebben a kérdésben csúcsosodik ki: *vajon szükségszerűen mitológiai beszéd az Isten cselekedeteiről szóló beszéd, vagy lehet-e és kell-e egzisztenciálisan értelmezni?*²⁰⁷

Mivel Isten nem objektív módon megállapítható világjelenség, csak úgy beszélhetünk cselekedeteiről, hogy egyidejűleg saját egzisztenciánkról is beszélünk. Az Isten cselekedeteiről szóló beszédmódot Bultmann „analogikus”-nak nevezi.²⁰⁸

A természettudományhoz hasonlóan a történelemtudomány is demitologizáló. A történelemtudomány annyiban demitologizál, amennyiben a tárgyiasító látásmódban a történeti folyamatot zárt hatások összefüggéseként értelmezi. Nem ismerheti el, hogy a történelem összefüggését földöntúli hatalmak szétszakíthatják. Egyetlen eseményt sem ismerhet el, amelynek oka nem a történelmen belül van. Történeti jelenségként pusztán az Istenbe vetett hitet észlelheti, magát Istent nem. Hogy ennek a hitnek megfelel-e valamifajta valóság, azt nem tudhatja, mivel az a tárgyiasító látásmód számára nem látható.

Természettudomány és történelemtudomány között fennáll azonban egy alapvető különbség a mítosz helyzetére való tekintettel: a természettudomány „kivégzi”, eliminálja a mítoszokat, mondván, hogy a konzekvens természettudomány számára nem szükséges „Isten

²⁰⁷ Rudolf Bultmann: *Zum Problem der Entmythologisierung*, 1963. in: UTB. IV. 135.o. „Es spitzt sich wohl alles auf die Frage zu: ist *die Rede von Gottes Handeln* notwendig mythologische Rede, oder kann und muss sie existential interpretiert werden?”

²⁰⁸ Uo.

hipotézise” (Laplace). Ezáltal tagadja a csoda lehetőségét is. A történelemtudománynak viszont értelmeznie kell a mítoszokat, rá kell kérdeznie a szándékolt mondanivalóra.²⁰⁹

A demitologizálás a mitológiai szemlélet mélyebb értelmére kérdez rá. „Félreértés, hogy a mitológiátlanítás a keresztény üzenet racionalizálása és hogy a keresztény üzenetet az ésszerű emberi gondolkodás eredményében oldja fel, összetörve Isten titkát. Ellenkezőleg, a mítosztalanítás teszi igazán világossá Isten titkának jelentőségét.”²¹⁰ A csodát nem lehet úgy elgondolni, mint ami az evilági történés síkján megy végbe – folytatja a csodáról szóló fejtegetését Bultmann a „*Jézus Krisztus és a mitológia*” című munkájában. A csoda hozzáférhetetlen az objektív tudományos bizonyítás számára. Isten cselekvése mindenki előtt rejtve marad, csak a hit szeme látja meg. Azonban „Isten rejtett cselekvése a világi események láncolatában megy végbe...”²¹¹, de az ember értelmezése által ismerhető fel. Ezért fordulhat elő hívő emberek esetében, hogy amikor imáikban szinte lehetetlen dolgot kérnek, s ha ez megvalósul, azután természetesnek veszik, hiszen Isten az embereken, körülményeken keresztül tud segíteni. Ekkor úgy vélheti az ember, hogy nem is Isten tettéről van szó, hanem egy bizonyos embernek a segítségéről, ill. a természetes események véletlen találkozásáról. A hit-kijelentések esetén is Bultmann az azt kifejező ember hangsúlyozását várja el. Ne dogmatikus kijelentések legyenek Istenről szóló megállapításaink, hanem a mi egzisztenciális döntésünk következtében hangozzanak el. S itt éppen egy olyan mondatot hoz negatív példának Bultmann, amely a saját evangélikus vallásának tekintélyétől, Luthertől származik: „Az egész világ az Úré”.²¹² Ezt persze egy panteista is mondhatná: „Itt az isteni természet munkálkodik és működik”. De nem kegyelemből és nem nekem. Az Istenbe vetett hit ne általános kijelentésekben manifesztálódjék, hanem saját egzisztenciánk szempontjából kell elhangzaniuk. Az a kijelentésem, hogy létezik egy mindenható lény, akkor hiteles, ha itt és most alávetem magam Isten hatalmának, bízom abban, hogy itt most Isten cselekszik és ez fontos az egzisztenciám szempontjából.

²⁰⁹ Rudolf Bultmann: *Zum Problem der Entmythologisierung*, 1963. in: UTB. IV. 133.o.

²¹⁰ „Daraus folgt, dass der Einwand von einem Missverständnis herrührt, Entmythologisierung sei eine Rationalisierung der christlichen Botschaft, Entmythologisierung löse die christliche Botschaft auf in ein Ergebnis vernünftigen menschlichen Denkens, und das Geheimnis Gottes werde von Entmythologisierung zerstört. Das stimmt keineswegs! Entmythologisierung macht im Gegenteil erst die wahre Bedeutung von Gottes Geheimnis deutlich.” *Jesus Christus und die Mythologie* 162.o.

²¹¹ „...dass Gottes verborgenes Handeln in der Kette der weltlichen Ereignisse geschieht...” *J.Kr. und die Mythologie* 173.o.

²¹² *Jesus Christus und die Mythologie*, 174.o.

A hit nem kínál másik világképet, amely korrigálná a természettudomány világképét, sőt Bultmann azt is elismeri, hogy a természettudomány világképe szükséges ahhoz, hogy tenni tudjuk a dolgunkat a világban.²¹³ Ezzel kivédi azt a vádat, hogy a keresztény vallást lerombolná a modern természettudományos gondolkodás javára. A hit paradoxona abban áll, hogy *mégis* Isten tetteként értelmezi az itt és most lefolyó eseményeket, melyek az okság szerint mennek végbe, s amelyek egyébként tökéletesen érthetők a tudományok magyarázata szerint is. A „mégis” (Dennoch) szónak nagy jelentőséget tulajdonít Bultmann.²¹⁴ Másképp is lehetne értelmezni valamit, de *mégis* a hit szempontjából tulajdonítunk neki jelentést. Aki a csodáról akar beszélni, beleütközik abba, hogy Isten rejtett módon cselekszik. Téves dolog a cselekvő Istenről általános fogalmakban beszélni.

A mitologikus nyelv használata nem áll szemben a mitológiátlanítással, a mitologikus nyelv pozitív módon megköveteli azt. A mítosztalanítás nem más, mint kiválás egy többé már nem aktuális, archaikus fogalomtárból, s ez utóbbi tartalmának egzisztenciális értelmezése. Istenről csak azok a kijelentések legitimek, amelyek az Isten és az ember közötti egzisztenciális kapcsolatot juttatják kifejezésre. A csodáról, mint kozmikus eseményről való kijelentés illegitim. A „creator mundi” kifejezést csak akkor tartja legitimnek Bultmann, ha úgy értem, hogy én Isten teremtménye vagyok, ez csak személyes hitvallás lehet.

Mindebből az következik, hogy Bultmann szerint Isten cselekvésének észlelése csupán szubjektív élményre szűkül, s Isten csupán belső történésként „egzisztál”. Éppen ezt a kategorikus kijelentését osztják legkevesebben a teológusok közül, hiszen a hitnek mégiscsak akkor van értelme, ha Isten a hívőn kívül is létezik, a szó ontológiai értelmében. Ebben a vitában már sokan állást foglaltak, a legmarkánsabban Schleiermacher és Feuerbach érvelt a hit szubjektív, az ember által döntően meghatározott volta mellett. Az élmény (Erlebnis) valóban a legismertebb szó volt az első világháború előtti német teológiában. Ez ellen határozottan fellépett Karl Barth, hangsúlyozván, hogy a hit nem élmény.²¹⁵ A filozófia oldaláról Heidegger is az „élmény” kritikusaként lépett fel.²¹⁶ Abból, hogy miközben Istenről

²¹³ Jesus Christus und die Mythologie, 158.o.

²¹⁴ Jesus Christus und die Mythologie, 188.o.

²¹⁵ „Er ist unser Lebensgrund, nicht unser Erlebnis.” Karl Barth: Der Römerbrief 1. kiadás 1919, 3. kiadás Zürich 1985, 158.o.

²¹⁶ Lásd *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 60, pl. 123. sk.: "Most, hogy a létezőt a lét elhagyta, alkalom kínálkozik a leglaposabb 'szentimentalításra'. Csak most 'élünk meg' mindent, és minden vállalkozás és rendezvény csöpög az 'élményektől'".Vö. továbbá *Grundfragen der*

beszélünk, magunkról is beszélünk, nem következik, hogy Isten ne lenne a hívón kívül. Nem semleges a megértésünk, hanem felelet a megszólításra. Isten Igéje a Szentírásban ugyanúgy el van rejtve, ahogy a cselekedete is el van rejtve mindenütt.

A mítosztalanítás kritikusai közül Helmut Thielicke a megváltás történetileg egyszeri, egyszer s mindenkorra szóló jellegének megszüntetésével vádolta Bultmann.²¹⁷ Ugyanez az ellenvetés a konzervatívok ellenvetéseivel ellenkező irányból is megfogalmazódott Bultmannnal szemben: Fritz Buri már időszerűnek találta annak felismerését, hogy a megváltás állandóan ismétlődő, minden keresztény számára individuálisan bekövetkező esemény, s éppen az veti Bultmann szemére, hogy a megváltást egyszerinek tekinti.²¹⁸ Karl Jaspers pedig mint az ortodox teológia ellenzője messze túl konzervatívnak tartja Bultmann.²¹⁹

A történeti egzegézis azt kérdezi: „Mit mond a szöveg?”, Bultmann pedig ehelyett azt firtatja: „Mit jelent a szöveg számunkra?”. Az Ige meghallása az egyébként, már mindig is meglévő önértelmezésünket felülbíráhatja, módosíthatja, sőt alapjában tévesnek nyilváníthatja. Ez minden döntő fontosságú találkozásra igaz, hogy általa teljesen új önértelmezésre juthatunk.

Bultmann az élő, életbevágó, egzisztenciális hitismeretet hangsúlyozza a dogmatikus, doktrinális megállapítások kárára, a teoretikus megértést a személyes hitvallás mögé helyezi. A lényeg számára a személyes döntés, a praxis.

6. Bultmann és Gadamer

Vajon számon tartható-e Bultmann a hermeneutika történetében, s ha igen milyen helyet foglal el abban? Lexikoncikk szinten is ismert, hogy Bultmann Újszövetség-értelmezése során Martin Heideggernek a filozófiáját hívta segítségül. Ez akkoriban szellemi bátorságot igényelt. Heidegger nevéhez fűződik mindenekelőtt a hermeneutika ontológiai

Philosophie, Gesamtausgabe, Bd. 45, pl. 141. sk. o.: "Egy boxmeccs – 'élmény'" (ld. ehhez ugyancsak *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1976, 29 o.).

²¹⁷ Nyíri Kristóf: Bultmann és kritikusai. In: *Világosság* 1968/2, 88.o.

²¹⁸ Fritz Buri: Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie, in: Hans-Werner Bartsch: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*. 2. kötet, Hamburg 1952. 85-101.o.

²¹⁹ Nyíri Kristóf: Bultmann és kritikusai. In: *Világosság* 1968/2, 88.o. és Karl Jaspers - Rudolf Bultmann: *Die Frage nach der Entmythologisierung*, München, 1954.

fordulata, melynek lényege abban áll, hogy számára a megértés immár nem megismerési mód, hanem létmód.²²⁰ Mindez azért is jelentős, mert Bultmann ezáltal nem csupán a teológiában számít újjítónak, hanem a hermeneutikában is a legelején kapcsolódott az új szemléletmódú hermeneutikához. A *Lét és idő* még nyomtatásban meg sem jelent, amikor a kapcsolódó kéziratokban Bultmann már az Újszövetség megértésének kulcsát látta, 1929-től pedig rendszeresen hivatkozik a heideggeri műre. Legalább ekkora lelkesedéssel fogadta a *Lét és időt* Heidegger kortársai közül Hans-Georg Gadamer, akinek véleménye szerint a hermeneutika történetében Heidegger fordulatot jelent, nézőpontbeli kopernikuszi fordulatot, így általa kezdődött az új, bizonyos értelemben radikális vagy korzserű hermeneutika. Erre utal az is, hogy Gadamer a hermeneutikatörténet korábbi klasszikusait a „hagyományos” hermeneutika művelőinek tekinti.²²¹

Vajon hogyan viszonyul egymáshoz a két, Heidegger látásmódját nagyra tartó kutató? Tud-e egyáltalán egymásról a két, alapjában véve más-más területen tevékenykedő gondolkodó? A filozófiai hermeneutika XX. századi meghatározó alakjának, Gadamernek, Bultmannhoz való viszonyát elemzi Jean Grondin, kanadai hermeneutika-kutató, a montréalai egyetem professzora,²²² Charles Richard Ringma, a Missions and Evangelism at Regent College teológia professzora²²³, valamint Thomas B. Ommen a Villanova University tanára, s akinek a témánk szempontjából releváns munkája a Bultmann - Gadamer összehasonlító vizsgálatán kívül még a dogma hermeneutikájáról szóló, valamint a teológia és a horizontösszeolvadás kapcsolatát vizsgáló művei.²²⁴

²²⁰ Lásd Heidegger, *Sein und Zeit*, 31. §. 15. kiad., Niemeyer, Tübingen, 1979, 143. o. (Ld. magyar ford. II. kiadás, 172 o.), továbbá *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, 390. sk., 392. o.: Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 264., 268. o.

²²¹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 294.o.

²²² Jean Grondin: Gadamer and Bultmann. In J. Pokorny and J. Roskovec: *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Tübingen: Mohr Siebeck, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2002.

²²³ Charles Richard Ringma: *Gadamer's Dialogical Hermeneutic: The Hermeneutics of Bultmann, of the New Testament Sociologists, and of the Social Theologians in Dialogue with Gadamer's Hermeneutic*, Heidelberg, Universitätsverlag, C. Winter, 1999.

²²⁴ Thomas B. Ommen: Bultmann and Gadamer. The Role of faith in theological hermeneutics, in: *Thought. A review of culture and idea* 59 (1984), 348-359. o. A másik két említett mű: Thomas B. Ommen: *Hermeneutic of Dogma*. Scholars Press for the American Academy of Religion (Missoula, Mont.) 1975. és „Theology and the Fusion of Horizons”, *Philosophy and Theology* 3 (Fall, 1988).

Jean Grondin Bultmann-nak Gadamerre gyakorolt erős hatását hangsúlyozza.²²⁵ Mindketten sokat beszélnek a megértésről, az interpretációról, a hermeneutikáról, de egymásról keveset. Ez Bultmann részéről teljesen érthető, hiszen 1884-ben született, Gadamer 1900-ban, idősebb nála, és az egzisztenciális interpretációról alkotott elképzelése azon időszakban fejlődött ki, amikor Gadamer még nem volt a hermeneutika olyan prominens személyisége, mint a XX. század második felében. Bultmann munkásságának idejében a hermeneutikai párbeszéd résztvevői az 1911-ben elhunyt Dilthey és annak közvetlen tanítványai, valamint Heidegger voltak. Bultmann egy 1963-as tanulmányának egyik lábjegyzetében ugyanakkor Gadamer fő művéről mint „a teológus számára rendkívül jelentős könyvről” tesz említést.²²⁶

Jean Grondin és Charles Ringma²²⁷ azonban Gadamernek Bultmannhoz való viszonyát burkoltnak, s talán kicsit őszintétlennek is tartja. Szerintük sokkal nagyobb hatással volt Bultmann Gadamerre, mint ahányszor hivatkozik rá műveiben. Utalásaiban is többnyire egyet nem értését fejezi ki vele. Mivel támasztják alá ezt az állítást, hogy Gadamer sok gondolatot vesz át Bultmanntól, anélkül, hogy hivatkozna rá?

Gadamer hallgatása Bultmannról mesterkéltnak, rafináltnak mondja Grondin²²⁸ - de meg is érti ezt: Gadamer mindig kellő távolságot tartott a teológiától és az egzisztenciálistól. Tisztában volt ugyan a hermeneutika teológiai gyökereivel (Augustinus, Melancton, Luther), azonban Gadamer filozófiai hermeneutikán dolgozott, így már nem teológusokra kívánt hivatkozni. A Bibliára való utalások is igen ritkák a műveiben.

Míg Heidegger katolikus szellemben nevelkedett, Gadamer nem részesült kifejezetten vallásos nevelésben. Gadamer szülei csupán névlegesen voltak protestánsok, gyógyszerész-kémikus apjától inkább felvilágosult tudományos nevelésben részesült. Később felfedezte, hogy édesanyja (akit 4 éves korában elveszített) sokkal vallásosabb volt (pietista), de nem tudta fiának átadni a vallásos élményeit. Gadamer egy helyen azt írta, hogy „ha az első három

²²⁵ Jean Grondin: Gadamer and Bultmann. In J. Pokorny and J. Roskovec *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Tübingen, Mohr Siebeck, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2002. 121.o.

²²⁶ Rudolf Bultman: Der Gottesgedanke und der moderne Mensch. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 60, 1963, 335-348. Bultmann Rudolf: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, UTB IV 120.o. lbj.

²²⁷ Ringma, 106.

²²⁸ Grondin, 122.o.

évedben nem tapasztalod meg Istent, soha nem fogod.”²²⁹ Ezt általánosságban is érthette, de úgy is, hogy neki a korai éveiben nem volt erre módja. Ennek ellenére felismerte a vallásos hit nagyságát, de ő ezt csak egy költemény fokozottabb átéléséhez vagy egy művészi munkához hasonlította. Amikor egy költemény esetében találkozunk az igazsággal, akkor az messze túlmegy a tudományos igazságon. Ez a magasabb szféra Gadamernél nem vallási vagy teológiai, hanem inkább a művészi szféra volt. Jóllehet, amikor leírja ezt a művészi tapasztalatot, van némi vallásos felhangja (találkozás, esemény, transzformáció²³⁰), de nem ért ezen semmiféle vallásos értelmet. Sőt, amikor Stefan George költői világát elemzi, akkor is inkább a platonikus szótárból veszi át a részesedés, participatio fogalmát, nem pedig a Bibliából.²³¹

Heidegger többször is gondosan hangsúlyozta, hogy filozófiája “a-theista”, bár maga ez az ismételt hangsúly alkalmas gyanakvás kelteni; lehetséges volna, hogy az ember soha nem képes eléggé a-teista lenni? Gadamer viszont nem nyomasztotta a hit és a filozófia esetleges különválása, ilyesfajta elhatárolásokat ezért nem találunk nála. Ebben jelentősen különbözik Heideggertől és Bultmanntól. Gadamer olyannyira megértette Heideggert, hogy felismerte, Heidegger filozófiája teljességgel olyan, mint egy teológiai kérdésfeltevés: milyen nyelv alkalmas arra, hogy a vallási tapasztalatot kifejezzük a technika korában. Heidegger egy örökös Isten-kereső volt Gadamer olvasatában.

A Gadamer-Bultmann viszonyt a közös heideggeri háttér hozta létre és tartotta életben, véli Grondin.²³² Bultmann Breslau-ban tanított 1916-1920-ig, ahol Gadamer is élt 1918-19-ig. De Gadamer ekkor még nem ismerte Bultmann. Gadamer figyelmét ekkor sokkal inkább a filozófus Nicolai Hartmann és Paul Natorp kötötte le. A német irodalom, a germanisztika és a művészettörténet sokkal jobban érdekelte Gadamert, mint a teológia. A platóni gyönyör-fogalomról szóló doktori disszeztációját követően Hartmann hatására Arisztotelész Nikomakhoszi etikájával kívánt foglalkozni.²³³ Minden valószínűség szerint Hartmann-nál habilitált is volna, ha nem jön közbe egy apró esemény. 1922-ben Natorp odaadta Gadamernek Heidegger egyik Arisztotelészről szóló kéziratának egy példányát. E kézirat olvasása olyan mély benyomást gyakorolt rá, hogy ettől a perctől fogva világos volt: Gadamer Heidegger-tanítvánnyá lesz.

²²⁹ Grondin 124.o.

²³⁰ Begegnung, Geschehen, Verwandlung

²³¹ Grondin, 128.o.

²³² Grondin, 129.o.

²³³ Grondin, 130.o.

Miután 1922-ben felépült betegségéből, Gadamer Freiburgba ment, hogy Heidegger Arisztotelész etikájáról szóló órájának hallgatója legyen. Követte ugyan Heidegger előadásait a Nikomakhoszi etikáról, ám ugyanabban a félévben tartott Heidegger előadást a fakticitás hermeneutikájáról is, mely meghatározóvá vált hallgatók egy későbbi nemzedéke, így Gadamer számára is. Ezen kívül Heideggernek még két kurzusán vett részt Gadamer: Kantnak a *Vallás a puszta ész határain belül* című művét valamint Arisztotelész *Metafizikáját* tárgyaló előadásorozatán.²³⁴ Ezek az évek egyben Gadamer teológiával való találkozásának is tekinthetők.

Az 1923-24-as tanév téli szemeszterében Gadamer visszament Marburgba Heideggerrel, s ekkor Gadamer már figyelemmel kísérte a marburgi dialektikus teológiát is. Gadamer a „*Martin Heidegger és a marburgi teológia*” című tanulmányának²³⁵ elején azonban éppen a marburgi teológiáról keveset ír, annál többet Heideggerről. Gadamer részletesebben is fölidézi egy a „Marburgi Teológiai Társaságban” 1924. február 20-án elhangzott előadást és az azt követő vitát.²³⁶

Heidegger a Karl Barthot követő teológus, Eduard Thurneysen előadása után Franz Overbecknek a teológia lehetőségét illető radikális kételyeit idézte föl, s kijelentette, a teológia feladata keresni azt a szót, amely elvezet a hitre és megtart benne. Ekkor értette meg Gadamer Heidegger problémáját.²³⁷ Gadamer ettől kezdve folyamatosan részt vett a teológiai előadásokon. Heideggerrel való barátsága és Bultmann-nal való szellemi rokonsága erősítette ebben. Később mélyebb problémákat érintő előadásra vágyott, így Bultmanntól tanult.²³⁸ Miből álltak azok a mélyebb tanulmányok és mit tanult Gadamer Bultmanntól?- kérdi Grondin. Nincs közvetlen utalás, dokumentáció erre vonatkozóan, noha Gadamer kétségtelenül figyelemmel kísérte a marburgi dialektikus teológiát, nem csupán tanulmányokból és cikkekből értesült a fejleményekről, hanem Bultmann-nal és Krügerrel a

²³⁴ Grondin, 131.o.

²³⁵ Martin Heidegger und die Marburger Theologie. In: Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. (Erich Dinkler) Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964; 479-490.o.

²³⁶ Grondin, 133.o.

²³⁷ Grondin, 134.o.

²³⁸ *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1977, 37. o. „Ich selbst kann nicht beanspruchen, ein kompetenter Zuhörer bei diesen Begegnungen gewesen zu sein – es war erst später, dass ich meine eigenen theologischen Studien vertiefte und von Bultmann lernte” (ld. Grondin 134.o.).

Graeca-ban folytatott párbeszéd alapján is. Gadamer a dialektikus teológia idejében nem publikált semmit, ez időre estek az első tanítási tapasztalatai. Gadamer a „*Platónról és a költőkről*” című előadásának anyagát 1934-ben publikálta Bultmann segítségével. Gadamer 15 éven keresztül részt vett a Bultmann által vezetett, „Graeca” névre hallgató olvasóköron²³⁹, amelyen minden kedden görög klasszikus szövegeket tanulmányoztak.

Az 50-es években volt néhány előadássorozat, amelyet ugyan nem Bultmann vezetett, de az ő szellemiségéhez tartozott, s amelyekből sokat merített Gadamer. Bultmann születésnapja alkalmából kiadott gyűjteményes kötetekhez Gadamer két alkalommal is hozzájárult: a „Prométheusz és a kultúra tragédiája” valamint a „*Martin Heidegger és a marburgi teológia*” című tanulmánnyal 1949-ben illetve 1964-ben.²⁴⁰ Gadamer visszapillantva barátjának nevezte Bultmann.²⁴¹

Gadamer és Bultmann munkásságában mindenképpen közös a heideggeri háttér és a görög antikvitásra való hivatkozás. Mivel Gadamer nem ismer el mester és tanítvány, de még csak gondolatbeli rokoni kapcsolatot közte és Bultmann között, ezért általánosabb szinten kell megragadnunk a köztük lévő direkt vagy indirekt viszonyt, azt, hogy az *Igazság és módszer* tud „A hermeneutika problémája” létezéséről.

Gadamer nem írt kizárólag Bultmannról szóló értekezést. Néhány témájához hozzászólt, például Bultmann demitologizálás-fogalmát Gadamer szerint félreértették. Gadamer azt állítja, hogy Bultmann alapfogalma az önmegértés.²⁴² Valószínű, hogy ezzel Bultmann 1941-es művére utal: a „*Neues Testament und Mythologie*”-ra – feltételezi Grondin. Bultmannnál az önmegértés nem annyira tudatos, inkább megtörténik az emberrel a megértés folyamatában.²⁴³ Ez Gadamer hermeneutikájában is központi fogalom, ezt támasztja

²³⁹ Grondin, 128.o.

²⁴⁰ Hans-Georg Gadamer: Prometheus und die Tragödie der Kultur. In: *Festschrift Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag*, Stuttgart/Köln: Kohlhammer Verlag, 1949, 74-83 o. Újranyomva ld. Gadamer: *Kleine Schriften*. Tübingen, 1967-1977, 2. kötet, továbbá *Gesammelte Werke*, Bd. 9, 150-161. o. A második írást ld. *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, hrsg. von Erich Dinkler, Tübingen, Mohr Siebeck, 1964, 479-490 o., ld. most *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 197-208. o.

²⁴¹ „ein verehrter Freund von mir”. Hans-Georg Gadamer: Plato im Dialog. In: Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 7. Griechische Philosophie. Tübingen: Mohr, 1991. 88.o.

²⁴²Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 121. o. és Bd. 10, 390. o. - idézi Grondin a Bultmann és Gadamer viszonyáról szóló tanulmányának 136. oldalán.

²⁴³ Rudolf Bultmann: Die Eschatologie des Johannesevangeliums (1928) In: *Glauben und Verstehen* UTB I. 152.o.

alá az a tény is, hogy az *Igazság és módszer* eredeti címe "Verstehen und Geschehen" volt, ám Gadamer – Bultmanntól eltérően – nem vezet le belőle hitbeli következtetéseket. Gadamer többször hangsúlyozza, hogy Bultmann „önmegértés” fogalma kapcsolatban áll a keresztény kinyilatkoztatással. Önmegeértés csak az önmegeértés lehetetlenségének felismerése által lehetséges.²⁴⁴ Gadamer fókuszja nem teológiai, hanem fenomenológiai, a megeértés eseményjellegét hangsúlyozza, s ezt az általa fontosnak tartott játék-fogalommal írja le, mely létté tevés.²⁴⁵ Bultmann-nál az önmegeértés mindig hiányos, csak a kinyilatkoztatás hívásának meghallásában válhat teljessé, ahogyan az őskeresztények életében is történt.²⁴⁶

Az önbirtoklás hiánya, az önmagunkról való lemondás Bultmann szerint a hithez vezet,²⁴⁷ míg Gadamer az önmagunkról, saját szempontunkról való lemondást azért tartja előnyösnek, mert mélyebb, teljesebb megeértéshez vezet. Gadamer nem azt várja tőlünk, hogy próbáljuk meg kiiktatni elvárásainkat, előítéleteinket, csupán azt, hogy ne ragaszkodjunk hozzájuk görcsösen, s tudjon nekünk újat mondani a szöveg vagy a szituáció. Sőt, igazán azt tekinti megeértésnek, amikor saját előzetes elvárásunkat feladni, módosítani kényszerültünk.

²⁴⁴ Grondin, 136.o. „Ennek az önmegeértésnek megszüntethetetlenül a lényegéhez tartozik a másik, amellyel nem rendelkezhetünk szabadon, az extra nos. Az önmegeértés, melyet a másik és a mások egyre újabb tapasztalása révén szerzünk, keresztény szempontból nézve, lényege szerint mege értés (Unverständnis) marad. Minden emberi önmegeértésnek a halál az abszolút határa. Ezt valójában nem lehet komolyan kijátszani Bultmann-nal szemben (Ott, 163), az önmegeértés bultmanni fogalmában nem lehet lezáró értelmet keresni. Mintha bizony a hit önmegeértése nem éppen az emberi önmegeértés kudarcának a tapasztalata volna. A kudarc ilyen tapasztalatát még csak nem is kell keresztény módon értelmezni. Minden ilyen tapasztalat kapcsán mélyül az emberi önmegeértés....De – a keresztény tanítás szerint -- lennie kell egy „végső” kudarcnak. Az üzenet keresztény értelme, a feltámadás ígérete, mely megvált a haláltól, épp abban áll, hogy az önmegeértés egyre ismétlődő sikertelensége, kudarc a halál és a végesség miatt a Krisztusban való hitben ér véget. Ez nem jelenti azt, hogy kilépünk saját történetiségünkől, azt azonban jelenti, hogy a hit az eszkatologikus esemény. Bultmann ezt írja a *Geschichte und Eschatologie*-ban. 'Az a paradoxon, hogy a keresztény egzisztencia eszkatologikus, nem világi, s ugyanakkor történeti, egyet jelent a lutheri tétellel: Simul iustus simul peccator. Ezt jelenti, hogy az önmegeértés történeti fogalom.'" Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, 2003. Második jav. kiadás. 571-572.o.

²⁴⁵ „Miként ki tudtuk mutatni, hogy a műalkotás léte játék, mely csak akkor teljeseedik ki, amikor a nézők befogadják, ugyanígy minden szövegre érvényes, hogy az értelem élettelen nyoma csak a megeértésben változik vissza eleven értelemmé.” Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, 2003. Második jav. kiadás, 195.o.

²⁴⁶ „Das Selbstverständnis der Urgemeinde setzt die Vorstellung von der Heilsgeschichte...” Rudolf Bultmann: *Die Wandlung des Selbstverständnisse der Kirche in der Geschichte des Urchristentums* (1955) in: *Glauben und Verstehen*: UTB III. 131.o.

²⁴⁷ „Gefordert ist die Selbstlosigkeit, nicht als Methode moralischen Verhaltens, sondern als die Bereitschaft, uns nicht an unserem alten Selbst festzuhalten, sondern unser eigentliches Selbst immer neu zu empfangen. Diese Bereitschaft kann eine fragende, aber sie kann auch eine völlig unbewusste sein. Denn überraschend, wo wir es nicht erwarten, kann uns Gott begegnen.” In: Rudolf Bultmann: *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch* (1963), *Glauben und Verstehen* UTB IV 126.o.

„Aki megértésre törekszik, az nem bízhatja magát eleve saját előzetes véleményeinek esetlegességére, hogy azután a szöveg véleményét a lehető legkövetkezetesebben és legmakacsabban figyelmen kívül hagyja – egészen odáig, amíg ez utóbbi olyan hangos lesz, hogy immár nem lehet nem meghallani, és ezzel semmisnek nyilvánítja az állítólagos megértést. Aki egy szöveget meg akar érteni, az sokkal inkább kész engedni, hogy a szöveg mondjon neki valamit. Ezért a hermeneutikailag iskolázott tudatnak eleve fogékonnak kell lennie a szöveg mássága iránt. Az ilyen fogékonságnak azonban nem előfeltétele sem a tárgyi „semlegesség”, sem önmagunk kikapcsolása, hanem magában foglalja saját előzetes véleményeink és előítéleteink vállalását, melyben megmutatkozik a mi másságunk. Tudatában kell lennünk saját elfogultságunknak, hogy maga a szöveg megmutatkozzék a maga másságában, s ezzel lehetővé váljék számára, hogy tárgyi igazságát kijátszhassa a mi előzetes véleményünkkel szemben.”²⁴⁸

A megértés folyamata tehát egy állandó önhelyesbítés. Persze kételkedhetünk abban, hogy ez a korrekció lehet-e állandó és teljes. Ezt a kérdést Claus von Bormann tette fel Gadamernek 1969-ben a „*Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung*” című írásában.²⁴⁹ 1961-ben jelent meg Gadamernek a „*Hermeneutika és a historicizmus*” című dolgozata. Gadamer itt azt írja, hogy az önmegértés fogalma a megértés végességének a felismeréséből adódik, s a végesség felismerése a horizontunk megnyitásához fog vezetni. Az önmegértés hermeneutikailag egy olyan megértés, amely a saját önmegértésünknek és saját önbizonyosságunknak a kritikája egy olyan megértés fényében, amelyben lerombolja saját előzetes elvárásunkat. A hermeneutikai ön-megértés így egy önfelülmúlást igényel, vagy legalábbis annak feladását, amelybe előítéleteink révén önmagunkat bezárjuk, semmiképpen sem valamifajta merev ragaszkodást hozzájuk (Befangenheit in Vorurteilen.)²⁵⁰

Ebből a nézőpontból nem nehéz Gadamernek elfogadnia a demitologizálás gondolatát. Számára a demitologizáció nem valamifajta szenzáció vagy újdonság, ahogy a teológusok számára az lehet. A hermeneutika alapelvei szerint a megértés egyebek mellett nem más, mint

²⁴⁸ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, 2003. Második jav. kiadás, 303.o.

²⁴⁹ in. K.-O Apel u.a.: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971. 83-119.o.

²⁵⁰ Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke* 2, 1989. 406.o.; ld. ehhez Grondin Gadameréről és Bultmannról szóló tanulmányát (136.o.)

saját nyelvre való lefordítás.²⁵¹ „Szerintem a demitologizálás elvének megvan a maga tisztán hermeneutikai aspektusa is. Bultmann szerint – írja Gadamer – ezzel a programmal nem dogmatikai kérdéseket mint olyanokat kell előre eldönteni, például azt a kérdést, hogy a bibliai írások tartalmaiból mi a lényeges a keresztény üzenet, így a hit számára, s például mit lehet belőlük feláldozni, hanem magának a keresztény üzenet *megértésének* a kérdéséről van szó, arról az értelemről, amelyben ezt az üzenetet *’érteni’* kell, ha egyáltalán meg akarjuk érteni. Az Újszövetségben talán, sőt bizonyára *’többet’* is meg lehet érteni, mint amit Bultmann megértett. Ez azonban csak akkor derülhet ki, ha ezt a *’többet’* ugyanolyan *jól*, tehát *valóban* megértjük.”²⁵² Gadamer ezzel az értelmező összegzéssel találóan világít rá arra, hogy a demitizálás eleve lényegét tekintve a hermeneutikai probléma dimenziójában helyezkedik el.

„*A hermeneutika problémája*” című 1950-es tanulmányában Bultmann azt állítja, hogy a bibliai írásokra ugyanazok a megértési szabályok vonatkoznak, mint bármely más műre.²⁵³ A szövegben direkt vagy indirekt módon kifejezésre jutó dologgal szükséges, hogy előzetesen élő kapcsolatunk legyen.²⁵⁴ Azt gondolnánk, véli Grondin, hogy egy ilyen „világi” szerző, mint Gadamer, egyetért ezzel. Meglepő módon azonban nem ezt teszi, hanem épp a teológus Bultmann-nal szemben állítja azt, hogy a vallás megértése specifikus feltételeknek van alávetve. Gadamer Bultmann idézett alapelvét kétértelműnek (zweideutig) tartja.²⁵⁵ Bultmann a „Voraussetzung” vizsgálata során az értelmezőnek a tárgyhoz fűződő életviszonyát (Lebensverhältnis, Lebenszusammenhang) mindenképpen előfeltételezi.²⁵⁶ Ez univerzális

²⁵¹ Grondin, 136.o.

²⁵² Gadamer: *Igazság és módszer*, 568.o. (Az első két kiemelés I.L.)

²⁵³ Rudolf Bultmann: Das Problem der Hermeneutik c. tanulmánya először a Zeitschrift für Theologie und Kirche 47. számában jelent meg 1950-ben. Az idézett hely a *Glauben und Verstehen* II, 231. oldalán található: „Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur.” Gadamer idézi Bultmann ezen mondatát (ld. *Gesammelte Werke* 1, 336. o.).

²⁵⁴ „Statt der Reflexion auf die Individualität von Autor und Ausleger, auf ihre Seelenvorgänge und auf die Genialität oder Kongenialität des Auslegers bedarf es der Besinnung auf die einfache Tatsache, dass Voraussetzung des Verstehens das Lebensverhältnis des Interpreten zu der Sache ist, die im Text – direkt oder indirekt – zu Worte kommt.” U.o. *Glauben und Verstehen*, II 217.o.

²⁵⁵ Grondin, 139.o.

²⁵⁶ „Damit ist aber gesagt, dass historisches Verstehen immer ein Verhältnis der Interpreten zu der Sache voraussetzt, die in den Texten (direkt oder indirekt) zu Worte kommt. Dieses Verhältnis ist durch den Lebenszusammenhang begründet, in dem der Interpret steht...Ein bestimmtes Verständnis der Sachen auf Grund eines Lebensverhältnisses ist also in der Exegese immer vorausgesetzt, und insofern ist keine Exegese voraussetzungslos. Ich nenne dieses Verständnis das Vorverständnis” In: Rudolf Bultmann: Ist voraussetzungslose Exegese möglich? (1957) *Glauben und Verstehen*, UTB III,

előfeltevés mind Gadamer, mind Bultmann számára. De Gadamer kétli, hogy ez a bibliai interpretáció esetében ne volna specifikus. Ez az életviszony itt éppenhogy sajátos: az istenkérdés általi mozgatottságról van szó, és pedig akár önmagában, akár Isten általi kezdeményezettségben; „ez az előfeltétel nem általánosan, hanem csak az igaz hit álláspontjáról nézve érvényes.” „Az egzisztenciális előzetes értés, melyből Bultmann kiindul, maga is csak keresztény lehet.”²⁵⁷

Másfelől éppúgy igaz az is: „Tökéletes tévedés, ha az előzetes megértés Bultmann által használt fogalmát előítéletek fogságában leledzéseként, egyfajta tudásként értelmezik. Valójában tisztán hermeneutikai fogalomról van szó, melynek megalkotására Bultmann a hermeneutikai kör és az emberi jelenvaló lét általános előzetességstruktúrájának heideggeri elemzése ösztönözte. A kérdéshorizont megnyitását jelenti, melyen kívül nem lehetséges a megértés, de nem jelenti azt, hogy saját előzetes értésünket nem korrigálná az Isten szavával (s egyébként bármely más szóval) való találkozás. Ellenkezőleg: ennek a fogalomnak az az értelme, hogy a megértés mozgását ilyen korrigálásként mutatja meg. Azt persze figyelembe kell venni, hogy a hit felszólítása esetén az ilyen 'korrigálás' specifikus, és csak formai struktúrája szerint van hermeneutikai általánossága.”²⁵⁸

Vajon hogyan érti Gadamer ezt a specifikus jelleget? Milyen ez a specifikus előzetes megértés? Olyan amilyen az emberi léttel automatikusan adódik? Minden embernek van előzetes kapcsolata a kinyilatkoztatással és Istennel? Vagy azt kell mondanunk, hogy ez először Istentől jön, azaz a hitből származik? Ez esetben az előzetes megértés már nem univerzálisan érvényes, hanem – mint utalt rá – csak az igaz hit nézőpontjából. Ezzel kapcsolatban még az a kérdés is indokolt lenne, hogy vajon melyik előzetes megértés nem specifikus és nem egyedi?

Gadamer véleménye szerint a hívő olvasata és értelmezése különbözik a hitetlenétől, az előzetes megértés által.²⁵⁹ Mindenképpen figyelemre méltó azonban, hogy a filozófus Gadamer a hit kérdésének specifikus volta mellett érvel, míg a teológus Bultmann azt állítja,

147.o.

²⁵⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, 2003. Második jav. kiadás 368.o.

²⁵⁸ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, 2003. Második jav. kiadás 570.o.

²⁵⁹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, 2003. Második jav. kiadás 368.o.

hogy az előzetes megértés követelménye a Biblia esetében is ugyanaz, mint bármely más mű esetében.

Gadamer kritikájára Bultmann gyorsan, 1963-ban, válaszol, miközben jelzi, hogy Gadamer *Igazság és módszer* című filozófiai hermeneutikai művét a teológia számára fontos gondolatokat tartalmazó műnek tartotta.²⁶⁰ Bultmann – Grondin szerint – korrekt módon összegezte a Gadamertól kapott szemrehányásokat.²⁶¹ Bultmann válasza²⁶²: az előzetes megértés pontosan adott abban a fajta tapasztalatban, amit Gadamer autentikus tapasztalatnak (*eigentliche Erfahrung*²⁶³) nevez, olyan tapasztalatnak, amely által az ember önmaga végességének tudatára ébred. Ez a tapasztalat nem mindig tudatosul, de állandóan fennálló lehetőségként jelen van. Gadamernek adandó válaszához Bultmann így Gadamert magát hívta segítségül, vagyis azzal válaszolt, amit Gadamer valódi tapasztalásnak nevez, vagyis az emberi végesség tudatosulásával. *Bultmann az előzetes tapasztalásból az előzetes megértést vezeti le, Gadamer pedig az önmegértést.* Bultmann azt mondja, lehet, hogy nem minden embert az Isten és a hit kérdése mozgat, mégis minden embernek van kérdése önmaga végességével kapcsolatban, a változó sorsban lévő biztonságát, a világ igazságát illetően.²⁶⁴ A végesség által fölvetett kérdés működik abban, amit Bultmann *Vorverständnis*nek, Gadamer *Selbstverständnis*nek nevez.

²⁶⁰ „Nun hat H.-G. Gadamer in seinem für den Theologen höchst bedeutsamen Buch „Wahrheit und Methode“, 1960, 313 f. (im Zusammenhang des Problems der Hermeneutik) bestritten, dass von einem Vorverständnis für das Verständnis der biblischen Schriften die Rede sein könne, - von einem Vorverständnis, nämlich, das in der Bewegtheit der menschlichen Existenz durch die Gottesfrage gegeben ist.” Rudolf Bultman: *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*. Először megjelent a *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60, 1963. 335-348. oldalán. In: *Glauben und Verstehen*, IV. UTB 120.o. 27. lbj.

²⁶¹ Grondin, 141.o.

²⁶² „Ich meine, dass das Vorverständnis gerade in jener Erfahrung gegeben ist, die Gadamer als die „eigentliche Erfahrung“ bezeichnet, die Erfahrung nämlich, in der „sich der Mensch seiner Endlichkeit bewusst wird. (339f.). Diese Erfahrung ist nicht stets realisiert, aber sie besteht doch als ständige Möglichkeit” Rudolf Bultman: *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*. Először megjelent a *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60, 1963. 335-348. oldalán. In: *Glauben und Verstehen*, UTB IV. 120.o. 27. lbj.

²⁶³ Gadamer: *Gesammelte Werke* 1, 363. o.

²⁶⁴ „Das Vorverständnis ist begründet in der das menschliches Leben bewegenden Frage nach Gott. Es bedeutet also nicht, dass der Exeget alles mögliche von Gott wissen muss, sondern dass er von der existentiellen Frage nach Gott bewegt ist – einerlei welche Form diese Frage jeweils in seinem Bewusstsein annimmt, etwa als die Frage nach dem „Heil“, nach der Rettung vor dem Tode, nach Sicherheit im wechselnden Schicksal, nach der Wahrheit inmitten der rätselhaften Welt.” In: Rudolf Bultmann: *Ist voraussetzungslose Exegese möglich? (1957) Glauben und Verstehen: UTB III 149.o.*

Bultmann e válasza, érvel Grondin, áthidalhatja saját álláspontja és a gadameri közti különbséget. Bultmann alapvető tapasztalata ugyanis, véli Grondin, nem specifikusan keresztényi avagy a hit fogalmán alapuló tapasztalat, hanem erősen belejátszik az emberi végesség megrázó tapasztalata. Ágostonnal fogalmazva az emberi egzisztencia olyan tapasztalatáról van szó, melyben az ember kérdéses önmaga számára, és nem tudja megalapozni önmagát. A vita ezek után már csak akörül forog, hogy ezt a tapasztalatot istenkérdésnek kell-e nevezni vagy másnak. Bultmann azonban, úgy tűnik, egyetért Gaadamerrel abban, hogy talán nem mindenkit mozgat az Istenre vagy a hitre vonatkozó kérdés, ám minden véges emberi lény kérdés marad önmaga számára. Úgy tűnik, hogy az Istenre vagy a végességre vonatkozó kérdés inentől a szavak körül folyó merő vita, zárja le az érvek ütköztetését e ponton Grondin.²⁶⁵

Nem lesz haszontalan, ha ehhez Grondin kiegészítő meggondolásainak némelyikét hozzátesszük. Az igazi különbség ugyanis szerinte Bultmann és Gadamer között abban rejlik, hogy Bultmann – e ponton közelebb állva Heideggerhez – a végesség fölismését az autenticitásra való felszólításként fogja fel, s ezzel az autentikus-inautentikus heideggeri különbségének a maga részéről a hívő-hitetlen különbséggel felel meg, míg Gadamer, noha beszél autentikus tapasztalatról, ennek nála nem lesz érezhető folyománya: az autentikus-inautentikus fogaslompárja Gadamerben nemigen lel rezonanciára.²⁶⁶ Gadamer szívesen kelti azt a benyomást, hogy Heidegger intencióit ő vitte leginkább tovább; legalábbis az autenticitás kérdésében Bultmann közelebb áll azonban Heideggerhez, mint Gadamer, véli Grondin.

Gadamer számára az alaptapasztalat az, hogy az ember tudatára ébred végességének.²⁶⁷ Amit az embernek szenvedés árán kell megtanulnia, az nem akármilyen, hanem az emberi lét határainak belátása, az istenitől elválasztó határ megszüntethetlenségének a belátása. Ez végső soron vallási felismerés, melyből a görög tragédia született. A tapasztalat tehát az emberi végesség tapasztalata. Tapasztalt a szó voltaképpeni értelmében az, aki tudja, hogy nem ura az időnek és a jövőnek. Ugyanis aki tapasztalt, az ismeri minden előrelátás korlátait

²⁶⁵ Grondin, 141.

²⁶⁶ Ez azzal függ össze, hogy Gadamer hermeneutikájában nem annyira az egzisztenciálhermeneutika dimenziója dominál, mint inkább a „megértés fenomenológiája”, mely a művészet és a szellemtudományok tapasztalatán alapul. Ld. ehhez J. Grondin: „Zur Ortsbestimmung der Hermeneutik Gadamer von Heidegger her”, in uő: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 81-92. o.

²⁶⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 396.o.

és minden terv bizonytalanságát. Benne válik teljessé a tapasztalat igazságértéke. [...] a voltaképpeni tapasztalat az, amelyben az ember saját végességének a tudatára ébred.” Ezt a gondolatmenetet kiegészítésre szorulónak tartja Bultmann az eszkatológiával²⁶⁸, Heidegger pedig a végesség tapasztalatát az autentikus léttel kapcsolja össze.²⁶⁹ Gadamer számára az autentikus lét elérése nem központi kérdés. Nála a megértés fenomenológiája a döntő, amely a művészetben és a humántudományokon alapul.

Vajon elismeri-e Gadamer Bultmann eredményeit a hermeneutikában?²⁷⁰ Vagy csak teológusként, egzegétaként tartotta nagyra?

Grondinhez hasonlóan Charles Ringma is kiemeli, hogy Gadamer vitatja azt a nézetet, mely szerint Bultmann hermeneutikája univerzális értékkel bírna, annak ellenére, hogy Bultmann azt állítja, hogy ugyanazok a szabályok vonatkoznak a Biblia értelmezésére, mint bármely más irodalmi műre. Azért nem tartja Gadamer univerzálisnak, mert az Isten-kérdés mozgatja előre a Bultmann által elképzelt értelmezőt.²⁷¹ Kétségtelen azonban, hogy nagy cso-

²⁶⁸ Rudolf Bultmann: Was ist der Sinn unseres Weihnachtsfestes heute? Először a Süddeutsche Zeitung-ban jelent meg 1964-ben. *Glauben und Verstehen*, IV., Tübingen, 1965 139.o. „Ebenso aber auch in den Sorgen, den Ängsten und Erschütterungen des Lebens, in denen wir der Endlichkeit, ja, Nichtigkeit unseres menschlichen Daseins inne werden. Ihnen gilt es standzuhalten, um eben darin einer jenseitigen Welt gewiss zu werden...Es soll uns zum Bewusstsein bringen, dass ein historisches Ereignis zugleich das 'eschatologische' Ereignis ist. Dieses Bewusstsein soll freilich unsere ganze Existenz auch im Alltag tragen in dem Sinne, dass wir dessen inne werden, dass jener Augenblick unseres Lebens die Möglichkeit hat, ein 'eschatologischer' Augenblick zu sein.”

²⁶⁹ „A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét nem térhet ki legsajátabb, vonatkozás nélküli lehetősége elől, és ebben a menekülésben ez a lehetőség nem válhat elfedetté és nem értelmeződhet át az akárki közönséges értelme számára.” Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest, 2001. 53.§. 302-303.o.

²⁷⁰ Bultmann azon írásai, amelyek kifejezetten a hermeneutikára vonatkoznak: Rudolf Bultmann: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, Zeitschrift für Theologie und Kirche NF 11, 1930, 329-364.o. The Historicity of Man and Faith, 1930. In: Schubert M. Odgen: Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann. London. 1961. 92-110.o.

Ist voraussetzungslose Exegese möglich? 1957. In: *Glauben und Verstehen* UTB III. 142-150.o.

Rudolf Bultmann: The Problem of Theological Exegesis of the New Testament. In: J. M. Robinson: The Beginnings of Dialectic Theology. I.kötet. 236-256.o.

Rudolf Bultmann: Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments. In: Jürgen Moltmann: Anfänge der dialektischen Theologie, 2. rész, München, 1963, 47-72.o.

Bultmann replies to his critics. In. H. W. Bartsch: Kerygma and Myth: A Theological Debate, I. kötet. London. 1972. I. 191-211.

Rudolf Bultmann: Die dialektische Theologie und das Neue Testament. In: Arthur Titius (szerk): Deutsche Theologie, Göttingen, 1928, 98-107.o.

Bultmann, Rudolf: Jesus Christus und die Mythologie. 1958. In: *Glauben und Verstehen*. UTB IV. 141-189.o.

Bultmann, Rudolf: Jesus. Berlin, 1926. (3.kiad. 1967)

²⁷¹ Charles Richard Ringma: *Gadamer's Dialogical Hermeneutic: The Hermeneutics of Bultmann, of the New Testament Sociologists, and of the Social Theologians in Dialogue with Gadamer's Hermeneutic*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999. 104.o.

dálattal volt Gadamer a Bultmann-iskola iránt. Gadamer inkább filológusként tartotta számon Bultmant, s dicsérte kutatói becsületességét.²⁷² Gadamer egyik tanítványával Gottfried Boehm-mel 1977-ben kiadott egy hermeneutikai szöveggyűjteményt.²⁷³ Ebben közölte Bultmann-nak „*A hermeneutika problémája*” című tanulmányát, miközben a bevezetésben Bultmant a Dilthey-iskolához sorolta, majd írását is ebbe a fejezetbe szerkesztette, nem pedig a következőbe, ahol a filozófiai hermeneutika klasszikus szövegeit gyűjtötte össze, s ahova Heidegger *Lét és időjének* 31-33. §§-át elhelyezte, továbbá Hans Lipps szövegét és a sajátját. Gadamer tehát inkább diltheyiánusnak tartotta Bultmant, mint heideggeriánusnak és szerepét némiképp alábecsülte²⁷⁴. Grondin ilyenformán nem tartja teljesen korrektnek Gadamernek ezt a besorolását-értékelését, és pedig nem csupán azért mert Bultmann nagyon is Heidegger látásmódját tette magáévá és vitte át saját teológiai munkásságába, hanem azért is, mert 1950-es munkájában Bultmann Dilthey-t éppenséggel bírálta. Bultmann ezen Dilthey-kritikája alapja lett azután későbbi Dilthey-kritikáknak, s ebbe az irányba mutatnak Gadamer Diltheyt illető kritikai megjegyzései is az *Igazság és módszerben* 1960-ban. Grondin szerint az is fölvethető volna: éppen a humántudományok problémakörének a gadameri hermeneutika középpontjába állítása emlékeztet inkább Diltheyre. Tehát a Bultmann és Gadamer számára megállapított közös heideggeri háttér tovább differenciálható: nem minden szempontból közös, amennyiben Heideggernek is más-más korszakára támaszkodnak: Gadamer a késői Heideggerre, Bultmann pedig a *Lét és idő* szerzőjére.

Annyi részizgazság mindenképpen van Gadamer Bultmann-értelmezésében, hogy Bultmann valóban Dilthey-jel kezdi hermeneutikai tanulmányát, s vele egyetértve mutatja be a hermeneutika történetét. Schleiermacher szerint a szerző lelkébe kell helyezkedni, hogy reprodukálni tudjuk a lelki folyamatát, Dilthey azonban az utánélést, utánalkotást (*Nacherleben*) tartja a megértés útjának. A megértés schleiermacheri felfogásától elhatárolódik

²⁷² Hans-Georg Gadamer: *Gesamelte Werke* 10. 388.o.-idézi Grondin.

²⁷³ Hans-Georg Gadamer-Gottfried Boehm: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt a.m., Suhrkamp, 1977.

²⁷⁴ „Dilthey's Wiederneuerung der romantischen Hermeneutik wurde auch im theologischen Feld aufgenommen, und zwar durch Bultmann [!]. Sein kleiner [!] Aufsatz über das Problem der Hermeneutik zeigt freilich bei aller Diltheynachfolge [!], dass die inzwischen durch Heidegger, aber auch indirekt durch die Kritik der dialektischen Theologie am deutschen Idealismus und am Neukantianismus veränderte Problemlänge auch innerhalb des Dilthey'schen Ansatzes neue Akzente setzte. Der Aufsatz war auch nur ein erster Anfang [!].” Idézi Grondin tanulmányának 142. oldalán Gadamer –Boehm művének 36. oldaláról, a felkiáltójelek Grondintól.

Bultmann, amennyiben azt állítja, hogy a szöveg által közölt tényeket semmivel nem értjük meg jobban, ha belehelyezkedünk a szerző lelki világába. Persze, csak, ha nem a szerző életmegnyilvánulásaként kívánjuk megérteni a szöveget, hanem csupán az általa közölt mondanivalóra vagyunk kíváncsiak.²⁷⁵ Bultmann ezután Schleiermachert és Diltheyt (nevüket kötőjellel összekapcsolva „Schleiermacher-Diltheysche Auffassung”-ról beszél) egyoldalúsággal vádolja.²⁷⁶ Ha sikerülne is valamit az utánalkotás által megérteni, az sem volna más, mint a folyamat áthelyezése. Ezt már Gadamer előtt Bultmann tisztán meglátta, hogy tudniillik a megértés nem az értelem áthelyezése, hanem részesedés az értelembe – „participatio” és nem „transpositio”, mint Grondin találóan utal rá. Dilthey és Fritz Kaufmann megfogalmazásait átvéve Bultmann azt mondja: „Amennyiben a megértő ember ’minden történetben a lélek történetét látja viszont’, megértő szemlélete révén ’kiegészíti’ saját individualitását és megtanulja, hogy ilyen módon ’megértőn’ eljusson önmagához’.”²⁷⁷ Ezen a ponton Bultmann finom érzékkel Diltheyben is észreveszi a kapcsolódási pontot. Hiszen Dilthey nem csupán esztétizáló módon műélvezetről beszélt, arról, hogy a saját korunk korlátai fölött kitekintve a múlt nagy műveinek és az idegen kultúráknak a megértése révén „élvezzük varázsukat”, hanem egyúttal arról is, hogy ezáltal „a múlt erőit önmagunkba fogadjuk”,²⁷⁸ ez pedig az individualitásnak valóban – mint Bultmann fogalmaz – kiegészítése, azaz egzisztenciális érintettség.

²⁷⁵ „Schleiermachers Auffassung vom Verstehen steht natürlich in geschichtlichem Zusammenhang mit ’Winckelmanns Interpretation von Kunstwerken’ und mit Herders ’kongenialem Sich-Einfühlen in die Seele von Zeitaltern und Völkern’. Sie ist orientiert an der Interpretation philosophischer und dichterischer Texte. Aber gilt sie auch für andere Texte? Erwächst etwa die Interpretation eines mathematischen oder eines medizinischen Textes aus dem Nachvollzug der seelischen Vorgänge, die sich im Autor vollzogen haben? [...] Nein, – wie es scheint! Und in der Tat nicht, insofern die Interpretation darauf abgestellt ist, die durch die Texte direkt vermittelten Sachverhalte zu verstehen, – also z. B. ihre mathematischen oder medizinischen Erkenntnisse oder ihren Bericht von weltgeschichtlichen Tatsachen und Vorgängen. Eben das aber ist doch wohl das primäre Interesse derer, die solche Texte lesen. Freilich lassen sich diese auch in einem anderen Interesse lesen [...] als ’Lebensäußerungen’.” In: Rudolf Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik* (1950) *Glauben und Verstehen* UTB II. 215. o.

²⁷⁶ „Es zeigt sich also, dass die Schleiermacher-Diltheysche Auffassung einseitig ist, insofern sie durch eine bestimmte Fragestellung geleitet ist.” *Das Problem der Hermeneutik*, 215-216. o.

²⁷⁷ *Das Problem der Hermeneutik* 225-226. o.

²⁷⁸ *Das Problem der Hermeneutik* 225. o. Lásd W. Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*, *Gesammelte Schriften*, 5. köt., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 317. o. (Magyarul W. Dilthey: *A hermeneutika keletkezése*, úő.: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, szerk. Erdélyi Ágnes, Gondolat, Budapest 1974, 471. o.)

A megértésben tehát a szerző által felvillantott emberi létre vonatkozó lehetőséget mint saját létünk lehetőségét értjük meg, ezáltal kiegészítjük, gazdagítjuk létünket. A létezés lehetőségében részesedünk ezáltal. Bultmann e ponton „résztvevő megértésről” (teilnehmendes Verstehen) beszél, s hozzáteszi, csak akkor érthetjük meg Platónt, ha együtt filozofálunk vele.²⁷⁹

Grondin és Ringma Gadamer előfutárának tartja Bultmann.²⁸⁰ Bultmann hermeneutikája megelőzte Gadamerét, Gadamer azonban jobbra csak a heideggeri és collingwoodi hatást ismeri el. Bultmann egyébként jól együttműködött azokkal a filozófusokkal, akik érdeklődtek a teológia iránt: Gadamerrel, Krügerrel, Karl Löwith-tel és persze mindenekelőtt Heideggerrel.

Melyek azok az elemek, amelyek Bultmann-nak az *Igazság és módszer* előtt megjelent munkáiban is megtalálhatóak és Gadamer hermeneutikájának is részét képezik? Ringma úgy véli, Gadamer „előítélet” (Vorurteil) fogalmát feltehetően Bultmann „előzetes megértés” (Vorverständnis) fogalma ihlette,²⁸¹ s érdemes ezt az utalást bővebben kibontani.

Grondin szerint alighanem Bultmann volt az első, aki Heideggernek a megértés egzisztenciális koncepcióját a szöveg interpretációjára alkalmazta, hiszen Heidegger főként a mindennapi helyzetek megértéséről beszélt (felőni a dologhoz, megbirkózni vele), a megértésről mint létmódról, s elsődlegesen ontológiai perspektíváján belül a szöveg megértés csupán a megértés származékos módjaként, derivátumaként jelent meg. „Amit Heidegger megértésen ért”, írja David Hoy, „az nem mások mellett a megismerés egyik formája, hanem ama legalapvetőbb képességünk, hogy világban élünk s képesen vagyunk megbirkózni vele.”²⁸² Heidegger döntő bevezető megfontolásai így hangzanak: „Ontikus beszédben a ’valamit megérteni’ kifejezést időnként abban a jelentésben használjuk, hogy ’bánni tudunk a dologgal’, ’felnőttünk hozzá’, ’képesek vagyunk [können] valamire’. Ami a megértésben mint egzisztenciálisan tudott [Gekonnte], az nem valami, hanem a lét mint egzisztálás. A megértésben rejlik egzisztenciálisan a jelenvalólét lét módja mint lenni-tudás [Sein-

²⁷⁹ Das Problem der Hermeneutik, 221., 222.o.

²⁸⁰ Grondin, 142.o., Ringma 105.o.

²⁸¹ Ringma, 105.o.

²⁸² David C. Hoy: Heidegger and the Hermeneutic Turn, in: *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. Guignon, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 170. o.

können]”.²⁸³ Amikor Heidegger a hagyományos hermeneutikából átvett fogalmakat használja, mint megértés, Auslegung, akkor ő nem a szövegre gondol, hanem egzisztenciális értelemben használja.²⁸⁴ Az „Auslegung” pl. nem egy szöveg értelmezése, hanem a létezés lehetőségeinek felsorakoztatása, beleértve a létezés megértését, továbbtekintve annak autenticitására vagy inautentikus voltára. Ez az a megközelítés, amely a hermeneutika ontológiai fordulata néven vált ismertté. Gadamer az *Igazság és módszer* című főművében a nyelvről szóló III. fejezetének is ezt a címet adta: A hermeneutika ontológiai fordulata. Gadamer érdeme, hogy felismerte a hermeneutika Heidegger által végbevitt eme radikalizálását, ontológiai fordulatát, ám Bultmann volt az, aki először *alkalmazta* az egzisztenciális interpretációt szövegek értelmezéséhez.

A mondottak alapján Grondin Bultmant véli Heideggerhez közelebb állónak, főként az autenticitás kérdésében. Az „autentikus lét megértése”, a Dasein kifejezés²⁸⁵ Bultmann írásaiban meglehetősen egzisztenciális, ha nem éppen túl heideggeriánus értelemben szerepel. Egy biztos, ez nem egy olyasfajta hermeneutikai megközelítés, amely Dilthey tradíciójába illeszthető, hanem sokkal inkább a heideggeri gondolatvilágban gyökerezik. Grondin meglátása szerint Gadamer alulértékeli a heideggeri elemeket Bultmann hermeneutikájában.²⁸⁶ Gadamer másfelől úgy látja, hogy Bultmann túl közel maradt Heideggernek a *Lét és időben* kifejtett gondolataihoz és elmulasztotta a teljes heideggeri megértés-fogalom vizsgálatát az egész gondolkodói út tükrében.²⁸⁷ A késői Heidegger nyelvfelfogása közelebb vitte volna Bultmant a teológiai problematikához,²⁸⁸ véli Gadamer, s e megjegyzés annak fényében válik figyelemre méltóvá, hogy maga Gadamer e nyelvfelfogással szemben nem titkolt fenntartá-

²⁸³ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest, 2001. 31.§. 172.o.

²⁸⁴ Grondin, 142.o.

²⁸⁵ Bultmann, Rudolf: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* NF 11. 1930. 329-364.o.

²⁸⁶ Grondin, 142.o.

²⁸⁷ Hans-Georg Gadamer: *Neuere Philosophie, Gesammelte Werke. III.* Tübingen: J C B Mohr, 1987.205.o.-ról idézi Grondin.

²⁸⁸ Lásd *Gesammelte Werke* 10, 391. o. : „Schwerer wog, dass Heideggers Denken in ganz andere Richtung weiterging. Die erste Exposition der Seinsfrage, die ‘Sein und Zeit’ gebracht hatte, wurde der Ausgangspunkt einer langen Reihe von Denkversuchen, die jedes anthropologische Verständnis seines ersten großen Werkes desavouierten. Dabei mußte es die Theologie wahrlich interessieren, wie jetzt statt der Eigentlichkeit des Daseins Sterbliche und Unsterbliche, Mythos und Sage, Dichtung und Sprache, Hölderlin und die Vorsokratiker das Denken des Denkers beherrschten. Rudolf Bultmann konnte ihm darin nicht folgen.”

sokkal viseltetik.²⁸⁹ Gadamer szerint Bultmann nem vette figyelembe a késői Heideggert, mert túlságosan titokzatosnak és misztikusnak találta. Mivel Bultmann nem a késői Heideggert követte, hanem kitartóan csupán a *Lét és idő* gondolatvilágát részesítette előnyben, ezért nem is tartotta azután Gadamer igazán heideggeriánusnak Bultmant. Vajon miért? Gadamer a *Lét és idő*ről egy ízben mint valamifajta „külső indíték által ösztönzött gyors ’rögtönzésről’” tett említést, s bizonyos értelemben visszaesésnek tekintette a korai freiburgi gondolati áttöréséhez képest; a késői heideggeri gondolkodást pedig a fő művet megelőző korai orientációhoz hasonlóan, úgy tűnik, a *Lét és idő*nél többre tartotta.²⁹⁰ Tény mindenesetre, hogy Gadamer sem fő művében, sem másutt nem elemezte részletesebben Heidegger *Lét és idő*jét. Gadamer tehát innen szemlélve a késői Heideggert tartaná az igazi Heideggernek, és ez lehet az oka annak, hogy Bultmant a diltheyiánusok közé sorolta. Nehéz elgondolni, hogy milyen lett volna Bultmann hermeneutikája, ha a nyelv felől közelítette volna meg a Szentírást. Valószínű, hogy Ernst Fuchs vagy Gerhard Ebeling felfogásához lett volna hasonló.

Vajon Bultmann saját önértelmezése szerint mennyiben támaszkodik Heidegger egzisztenciális ontológiájára? Bultmann több helyen elismeri a gyümölcsöző kapcsolatot közte és Heidegger között,²⁹¹ de határt is szab ennek a befolyásnak: „We (Bultmann and Gogarten) do not necessarily subscribe to Heidegger’s philosophical theories when we learn something from his existentialist analysis.”²⁹² A heideggeri nézetekre való fogékonyságát pedig Herrmann-nak köszönheti.²⁹³

Bultmann maga mondja, hogy nem teljes egészében veszi át Heidegger gondolatait, csak addig, amíg nem válik a filozófia a teológia pótszerévé. A filozófiai analízis csak addig

²⁸⁹ Lásd pl. *Gesammelte Werke* 3, 235–236. o.

²⁹⁰ Erre utal C.F. Gethmann: *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom WS 1921-22 und ihr Verhältnis zu „Sein und Zeit“*. *Dilthey-Jahrbuch*, 4 1986-87, 29. skk-n

²⁹¹ „Heidegger’s analysis of existence has become for me fruitful for hermeneutics.” Rudolf Bultmann: Reply. In: C. W. Kegley: *The Theology of Rudolf Bultmann*, London, 1966. 275.o. Lásd még Rudolf Bultmann: *Autobiographical Reflection*, 1956. In: *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, fordította és válogatta: Schubert M. Ogden, 1961. 286.o. valamint Rudolf Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*. In: *Glauben und Verstehen* UTB IV. 163., 183.o.

²⁹² Rudolf Bultmann: *The Case for Demythologizing: A Reply*. In: H. W. Bartsch (szerk): *Kerygma and Myth. A theological Debate*. London, 1972. 182.o. Lásd ehhez Ringma, 118.o.

²⁹³ „it was because I learned from Herrmann that I was ready for Heidegger” (uo. 99.o.).

szükséges, amíg kidolgozza az egzisztencia (autentikus és inautentikus) fogalmát.²⁹⁴ „I learned from him (Heidegger) not what theology has to say, but how it has to say it, in order to speak to the thinking man of today in a way that he can understand”.²⁹⁵

A filozófia Bultmann-nál a helyes kérdés szerepét játssza.²⁹⁶ De szerinte nem lehetséges olyan filozófia, amely a helyes választ is meg tudná adni, és amely az emberi létezés rejtélyét fel tudná fedni. Az egzisztenciális filozófia nem ad választ az ember kérdésére, nem mondja meg, hogyan éljünk, mindez saját személyes felelősségünk marad. Éppen csak e döntés elé visz minket, csak annyit mond, hogy egzisztálnunk kell.²⁹⁷ Heideggerhez hasonlóan Bultmann sem szeretné összerosni a filozófia és a teológia tárgykörét, el kívánja kerülni, hogy illetéktelen területre lépjen akár a filozófia, akár a teológia. A bibliamagyarázat szempontjából a filozófia feladata²⁹⁸ Bultmann szerint az, hogy az emberi egzisztenciát vizsgálja az Isten-ember kapcsolattól függetlenül. Ennek a kívánalomnak teljes mértékben megfelel Heidegger filozófiája (bár Heidegger alighanem tiltakoznék az ellen, hogy az egzisztenciális ontológiáját filozófiának nevezzük).

Érdemes kitérő jelleggel megjegyeznünk, hogy ezen fejtegetései közepette Bultmann hallgatólagosan revideálja a hermeneutika-tanulmányban kifejtett, főntebb már többször idézett és részletesebben kommentált tételét, mely szerint „a bibliai írások interpretációja ugyanolyan

²⁹⁴ „philosophical analysis cannot do more than develop the concept of existence (as authentic or inauthentic)” Bultmann: Reply. In. C. W. Kegley: *The Theology of Rudolf Bultmann*, London, 1966. 271. o.

²⁹⁵ Bultmann: Reply. In. C. W. Kegley: *The Theology of Rudolf Bultmann*, London, 1966. 276.o. Ld. Ringma 118.o.

²⁹⁶ „ Wenn wir nun die Bibel auslegen, was ist dann unser Interesse?...Jetzt erhebt sich die Frage: Welche Methode und welche Vorstellungen sind der Sache angemessen? Und auch, welches ist die Beziehung, der Lebensbezug, den wir im voraus zu der Sache der Bibel haben, von dem aus unsere Fragen und unsere Vorstellungen erwachsen? ...Jetzt haben wir für die Bibelauslegung die angemessene Art zu fragen gefunden. Diese Frage lautet: Wie wird die menschliche Existenz in der Bibel verstanden?...Wenn es stimmt, dass die richtigen Fragen um die Möglichkeiten des Verständnisses menschlicher Existenz gehen, dann müssen notwendigerweise die angemessenen Vorstellungen entdeckt werden, durch die solches Verständnis ausgedrückt werden muss. Diese Vorstellungen zu finden, ist Aufgabe der Philosophie. [...] Es erhebt sich die Frage nach der „richtigen” Philosophie. [...] Hier, meine ich, sollten wir von der Existenzphilosophie lernen, da in dieser philosophischen Schule die menschliche Existenz direktes Objekt der Betrachtung ist.” In: Rudolf Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, In: *Glauben und Verstehen*: UTB IV. 167- 169.o.

²⁹⁷ „Genau die Entscheidung, von der ich bereits sprach: „Du musst existieren”. [...] Während diese Entscheidung kein philosophisches Wissen erfordert, fordert wissenschaftliche Bibelauslegung die existenzialen Vorstellungen zum Erklären des biblischen Verständnisses der menschlichen Existenz.” *Jesus Christus und die Mythologie*, 170-171.o.

²⁹⁸ Nem általában véve beszél Bultmann a filozófia határaitól, csupán a saját kutatása szempontjából

feltételeknek van alávetve, mint minden egyéb irodalom („Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur”).²⁹⁹ Ha ebben a kérdésben – mint fentebb szó esett róla – a filozófus Gadamer képviselte inkább a teológia érdekét, míg a teológus Bultmann állította, hogy az előzetes megértés követelménye a Biblia esetében is ugyanaz, mint bármely más mű esetében, akkor most e tézis korrekciójával, vagy legalábbis pontosításával találkozunk. Bultmann azt írja ugyanis: „A bibliai írások értelmezésének van azonban egy különös oka. [...] Ami a Bibliát a másfajta irodalomtól megkülönbözteti [tehát itt Bultmann már Gadamerhez hasonlóan más feltételek alá helyezi a bibliai szövegek értelmezését – I.L.], abban áll, hogy a Bibliában számomra egy meghatározott egzisztencialehetőség mutatkozik meg. [...] A Biblia számomra olyan szóvá lesz, amely személyesen hozzám van intézve, amely nekem nem pusztán az egzisztenciáról általánosságban ad felvilágosításokat, hanem az igazi egzisztenciát adja nekem. [...] Ez a lehetőség csak akkor lesz valóság, ha a szót megértem.”³⁰⁰ Bultmann itt láthatóan közel kerül a gadameri állásponthez, mely szerint a bibliai szövegek megértésének feltétele sajátos, specifikusan vallási vagy legalábbis a vallási kérdés általi mozgatótságmotiváltság jellemzi. S valóban, Bultmann kicsit később épp azt írja: „Feladatunk ezért abban áll, hogy fölfedezzük azt a hermeneutikai elvet, melynek a segítségével meg tudjuk érteni azt, amit a Bibliában mondanak”. Tehát egyrészt hermeneutikai elvről van szó, másrészt mégiscsak sajátlagos hermeneutikai elvről. Bultmann korrekciója azonban, meglehetősen látszólagos, hiszen a hermeneutika-tanulmány az azonos feltételeknek való alávetettség tézisét a dologra vonatkozó előzetes megértés meglétének formális kritériumához kapcsolta, későbbi fejtegetései során pedig – amikor e formális kritériumot tartalommal „töltötte meg” –, hasonló megfontolásokra hivatkozik (többek között ugyanazt az ágostoni helyet idézi), mint a Jézusról szóló tanulmányban.³⁰¹ Így a hermeneutika-tanulmányban is elhangzik: „Az Istenről

²⁹⁹ Rudolf Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, 1950. 47-69.o. és in: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Bd. II, Tübingen, 231.o. Ld. magyarul R. Bultmann: *A hermeneutika problémája*, *Filozófiai hermeneutika*, szerk. Bacsó Béla, Budapest, 1990. 110.old.

³⁰⁰ *Das Problem der Hermeneutik*, 231-232. o. és *Jesus Christus und die Mythologie*, 167-168.o. Bultmann mindkét helyen az ágostoni „nyugtalan szív” argumentumra hivatkozik, mely Heidegger fiatalkori előadásain is fölbukkan és fiatalkori gondolati érlelődésében jelentős szerepet játszik; ld. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 58, 62. o.; ld. még uő.: *Gesamtausgabe*, Bd. 60, 105, o. („Unsicherheit“); Bd. 61, 174. o. („Unruhe“).

³⁰¹ *Jesus Christus und die Mythologie*, 168.o.

való egzisztenciális tudás [...] valamilyen értelmezettségben ott van”³⁰² – ott, tudniillik az előzetes megértésben. Bultmann csupán azt akarja mondani, hogy eseményekről mint Isten cselekvéséről szóló beszámolók megértése előfeltételezi annak előzetes megértését, hogy egyáltalán mit jelenthet valami olyan, mint Isten cselekvése³⁰³ – ám az előzetes megértés ebben az esetben sem hiányozhat, ez pedig a bibliai szövegek megértését más irodalmi szövegek megértésével rokonítja. Nem az előzetes megértés sajátos jellegéről, hanem csupán meglétének szükségességéről lehet tehát szó, s ezzel az ellentmondás illetve ingadozás feloldhatóvá válik

Visszatérve előző témánkhoz: Barth fenntartással kezeli Bultmann-nak ezt a (nézete szerint túl ember-centrikus ill a filozófia önállóságát túlzottan előtérbe állító) filozófiai-teológiai önmeghatározását, s nem ért egyet azzal, hogy Bultmann a heideggeri egzisztenciális analitikát csupán fogalmi célból használná.³⁰⁴ Bultmann ezt a kritikát azzal a megállapítással véli elhárítani, hogy a teológiai kutatás mindig kéz a kézben jár a filozófiai reflexióval,³⁰⁵ s hogy hallgatólagosan Barth is él az előzetes megértés fogalmával. Valójában Barthnak is számot kell adnia saját fogalmiságáról, így pl. arról, milyen értelemben használja a történelem ill. a történés fogalmát, amikor arról beszél, hogy a feltámadás a történettudomány eszközeivel nem megállapítható és hozzáférhető esemény, történés ugyan – de azért történés. Így a teológia sem dolgozhat filozófiai kategóriák nélkül, de saját teológiájának végeredményét, hangsúlyozza Bultmann, már nem Heidegger filozófiája határozza meg.³⁰⁶ Különben is illúzió azt hinni, hogy bármilyen értelmezés függetlenítheti magát profán képzetektől, valamilyen filozófia által meghatározott történeti tradíciótól.³⁰⁷

E belátás a kortársi protestáns teológia más jelentős képviselőinél is megtalálható. Paul Tillich pl. így fogalmaz: „Minden kérügméleti teológiának használnia kell a saját kora fogalmi eszközeit. Nem érheti be azzal, hogy bibliai szakaszokat ismételt. Mivel minden szituáció legalapvetőbb és legátfogóbb kifejezési módja a nyelv, a teológia sem kerülheti ki a

³⁰² Das Problem der Hermeneutik, 232. o.

³⁰³ Lásd Das Problem der Hermeneutik, 231. o.

³⁰⁴ Hans-Werner Bartsch: *Kerygma und Mythos: A Theological Debate*. London, 1972. II. 83-132.

³⁰⁵ Barth and Bultmann: *Letters. 1922-1966*. William B. Eerdmans Publishing Company, 1981. 99.o. és Das Problem der Hermeneutik, 233. o.

³⁰⁶ Uo. 98.o.

³⁰⁷ Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie*. 1958. In: *Glauben und Verstehen*. UTB IV. 169.o.

'szituáció' problémáját".³⁰⁸ És szinte Bultmannra emlékeztet a következő érve: „A vallásos vagy teológiai szövegek bármely lapján találkozhatunk ezekkel a kifejezésekkel: idő, tér, ok, dolog, alany, természet mozgás, szabadság, szükségszerűség, élet, érték, ismeret, tapasztalat, lét és nemlét. A biblicizmus megpróbálhatja ugyan megőrizni ezeknek a népszerű jelentéseit, de akkor megszűnik teológia lenni. [...] Elgondolkodtató például, hogy a biblicisták milyen gyakran használják a 'történelem' fogalmát [...] Ilyenkor azonban elfeledik, hogy a 'történelem' szó jelentéstartalma a filozófia és a történetírás évezredes fáradozásának gyümölcse.”³⁰⁹ Figyelemre méltó, hogy épp a „'történelem' szó jelentéstartalma” volt az, aminek a figyelmen kívül hagyását Bultmann Barth szemére vetette.

Bultmann teológiája független, önálló – állítja Ringma is.³¹⁰ Jóllehet az előzetes megértés bultmanni fogalmát Heidegger előstruktúra-felfogása ihlette, Bultmann hermeneutikai teológiája mindazonáltal az ő saját műve. Bultmann olyan filozófiához kapcsolódott, amelyben nem evidencia a kinyilatkoztatás, nincs már eleve eldöntve, hogy mi az ember, mi a rendeltetése, feladata. Sok hatás segítségével építette föl hermeneutikáját.

A lét időbeliségének kiemelését is átveszi mármint Bultmann Heideggertől, a karteziánus filozófia kritikájában is követi, mindez azonban nem jelenti azt, hogy Bultmann Heidegger filozófiájának „foglya” lenne, mivel csupán eszközként használja azt saját teológiai nézeteinek filozófiai megalapozásához. Ringma három pontban foglalja össze Heideggernek Bultmann munkásságában érezhető hatását: az ember történetiségének hangsúlyozása és az objektivitás megkérdőjelezése, az előzetes megértés, valamint az egzisztenciális elemzés szempontjának figyelembevételé.³¹¹

Vajon mennyiben vethető össze a két, Heideggert alaposan tanulmányozó és gondolkodásához különféle szempontok szerint kapcsolódó szerző: Bultmann és Gadamer hermeneutikája, illetve gyakoroltak-e befolyást egymásra?

Mind Gadamer, mind Bultmann átvette Heideggernek a megértés előstruktúrájára vonatkozó felfogását valamint a hermeneutikai körről alkotott elképzelését. A *hermeneutikai kör* lényege Heidegger megfogalmazása szerint az, hogy minden „értelmezésnek, amely

³⁰⁸ Paul Tillich: *Rendszeres teológia*, ford. Szabó István, Budapest: Osiris, 2002, 26.o.

³⁰⁹ Paul Tillich: *Rendszeres teológia*, 36-37 .o.

³¹⁰ Ringma, 120.o.

³¹¹ Ringma, 118.o.

hozzájárul a megértéshez, már eleve meg kellett értenie az értelmezendőt”³¹² Gadamer ezt az előítélet-elemzésén keresztül viszi tovább, mely majd az értelmező horizontját fogja alkotni, s ez határozza meg kezdeti nyitottságunkat a világra. Ezekhez kapcsolódnak a hagyomány, az időbeli távolság, a hatástörténeti tudat, a horizontösszeolvadás és a kérdés-válasz logikájának az elemzése, mint a gadameri hermeneutika fő pillérei. Heideggernek a megértés előstruktúra-felfogását Bultmann pedig az előzetes megértésről szóló gondolatmenetében hasznosítja, s ez válik számára a Szentírás megértésének lehetőségfeltételévé.

Bultmann teológiai hermeneutikájának szerves részét alkotja az a nézet, mely szerint nincs semleges, neutrális megértés. Minden ember függ attól a fogalmiságtól, amelyet átörökölt és minden hagyomány függ a filozófiától is. Így az egzisztenciális filozófiát is az előzetes megértés részének tartja.³¹³ Heidegger filozófiája propedeutika Bultmann teológiájában és hermeneutikájában.³¹⁴ A hagyománytól való függés, s így a változó előzetes megértésünk, különböző kérdéseink miatt Bultmann megértésfogalma nem statikus. Mind Bultmann, mind Gadamer a „Sache selbst”-et tartja szem előtt, nem a szerző szándékait, szemben pl. Schleiermacherrel és Dilthey-jel.³¹⁵ Mind Gadamer, mind Bultmann hermeneutikájában a megértés és az értelmezés mindvégig mozgásban van, új feltételekkel új megértés születik.³¹⁶ Mind az előzetes megértés, mind az előítélet maga után vonja a speciális kérdés szükségességét.³¹⁷ Bultmann előzetes megértését Ringma változatosnak, sokoldalúnak

³¹² *Lét és idő*, 182.o.

³¹³ Rudolf Bultmann: *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, in: Jürgen Moltmann: *Anfänge der dialektischen Theologie*. 2. rész, München, 1963. 47-72.o. valamint Rudolf Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie*. In: *Glauben und Verstehen*: UTB IV, Tübingen, 168.o.

³¹⁴ Lásd Ringma 126. o., valamint John Macquarrie általa hivatkozott munkáját: *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Harmondsworth, 1955. (Reprint 1979); szempontunkból elsősorban , 228. o.

³¹⁵ Schubert M. Ogden szerk: *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, New York, 1960. 293.o. Rudolf Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie*. 167.o. *Das Problem der Hermeneutik* 227-231.o.

³¹⁶ Rudolf Bultmann: *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, in: Jürgen Moltmann: *Anfänge der dialektischen Theologie*. 2. rész, München, 1963. 241 és 250.o. és Rudolf Bultmann: *Zur Frage der Christologie* (1927) In: *Glauben und Verstehen*: UTB I, 90.o. valamint Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003, 333.o. „A szövegben vagy a műalkotásban rejlő igazi értelem kimerítése azonban nem ér véget valahol, hanem valójában végtelen folyamat. Nemcsak egyre újabb hibaforrások szűnnek meg úgy, hogy az igazi értelem kiszűrődik a zavaros elegyből, hanem a megértésnek is állandóan új forrásai keletkeznek, melyek korábban nem sejtett értelemvonatkozásokat tárnak fel.”

³¹⁷ H. W. Bartsch szerk.: *Bultmann Replies to his Critics*. In *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, I. 1972. 191.o.; a Szentírásra vonatkozó előzetes megértés speciális kérdéseket is jelent, ld. *Das Problem der Hermeneutik*, 232.o.

és gazdagnak tartja.³¹⁸ Nem csak a történelemben állunk, hanem filozófiai irányzatok befolyása alatt is, és a személyes érdeklődés is meghatározó jellegű.³¹⁹

„A bibliai szövegek értelmezésének a megértést illetően ugyanazok a feltételei, mint minden más irodalom esetében”.³²⁰ visszatérve erre a már többször elemzett állításra, érdemes közvetlen kontextusát is figyelembe vennünk. Bultmann közvetlenül azt akarja vele állítani, hogy minden egyéb szöveghez hasonlóan rá is érvényesek a grammatikai, a formális, a kortörténeti elemzés követelményei és vele kapcsolatban is fenn kell állania az adott dologhoz való előzetes viszonyulásnak. Nem nevezi meg, hogy kitől származik, de számot vet azzal az ellenvetéssel, hogy Isten cselekedetére nem vonatkozhat előzetes megértés, hiszen a természeti embernek nincs előzetes viszonya Istenhez: Istenről csak a kinyilatkoztatás, azaz Isten cselekedete által tudhat. Erre azt feleli Bultmann, hogy az előzetes tudás nehézsége bármely eseménnyel kapcsolatban fennáll. Azt a példát hozza föl, hogy Szókratész haláláról vagy Luther kifüggesztett téziseiről sem tudhatunk előre. Azonban ahhoz, hogy ezeket az eseményeket történeti eseményekként értsük meg, előzetesen értenünk kell azokat a történelmi lehetőségeket, amelyek között ez az esemény jelentésre tehet szert. Istenre irányuló egzisztenciális tudásnak nevezhető pl. a világ, a történelem, az emberi életre vonatkozó kérdések, boldogság, halál utáni sorsunk. Az egzisztencia feladata az emberi egzisztencia tárgyyszerű értelmezése. Enélkül is olvashatjuk a Bibliát, de a tudományos interpretáció feladata az emberi egzisztenciának az írásban kifejezésre jutó megértése. Az értelmezőnek éppen akkor van szüksége a tárgyyszerű fogalmak elemzésére, ha a bibliai szövegeket úgy akarja szóra bírni, mint amelyeknek hatalmuk van beleszólni a jelenbe, a jelenbeli egzisztenciába.³²¹

Karl Barth a „*Die kirchliche Dogmatik*” című monumentális művében vitatja a Bultmann által javasolt egzisztenciális értelmezést, mondván, a keresztény vallás fő tételeinek mindegyike vonatkoztatható ugyan az emberi létezésre, meghatározhatók általa az emberi

³¹⁸ Ringma, 126.o.

³¹⁹ Jesus Christus und die Mythologie, 169.o.

³²⁰ „Die Interpretation der Biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur.” 231.o.

³²¹ „Der Interpret bedarf der kritischen Besinnung auf die sachgemässen Begriffe, gerade wenn er die biblischen Schriften nicht als Kompendium dogmatischer Sätze lesen will oder als 'Quellen' um ein Stück vergangener Geschichte zu rekonstruieren [...] sondern wenn er die Schrift selbst zum Reden bringen will als eine in die Gegenwart, in die gegenwärtige Existenz, redende Macht.” 233.o.

egzisztencia jellemzői, ám eleve nem erre irányulnak, hanem arra, hogy az embertől elkülönülő és az embernek megmutatkozó Isten létét és cselekedeteit közöljék. Ennélfogva nem lehet őket az ember belső életére redukálni.³²² Bultmann azt veti Barth szemére, hogy félreérti, mit jelent az egzisztenciális értelmezés. Hangsúlyozza, hogy az egzisztenciális dimenzió nem az ember belső életét jelenti, s nem a tőle különböző dolgok elhanyagolását; egy ilyesfajta szemléletmód például a valláspszichológiára lehet jellemző. Hiszen az egzisztenciális magyarázat az embert éppen életösszefüggéseiben kívánja megérteni (ember, természet, történelem, Isten). Ennélfogva tárgyias fogalmakkal próbálja megragadni az embert.³²³ Barth Feuerbach-i megközelítést vél felfedezni Bultmann-ak az egzisztenciális magyarázatát illető álláspontjában. Bultmann javára mindenképpen fel lehet hozni, hogy ha elemzése történetinek tekinti az embert, akkor már ez is azt bizonyítja, hogy nem kizárólag az ember belső életével foglalkozik.

Barth és Bultmann egyetért abban, hogy Jézus feltámadása nem olyan történelmi faktum, amit a történész a maga módszereivel ki tudna mutatni. Barth ezt a gondolatmenetet úgy folytatja, hogy ebből nem következik az, hogy ne történt volna meg. Sőt azt állítja, hogy Jézus feltámadása nem hogy bizonytalan volna, hanem sokkal bizonyosabb esemény, mint az olyanok, amelyekkel a történész foglalkozni szokott.³²⁴ Bultmann erre azt a kérdést teszi fel, hogy miféle megtörtént dolog az, amely objektíve nem tapasztalható? Bultmann szerint következetlenség volna elfogadni azt, hogy az időben és a történelemben lejátszódott egy esemény, de a történész nem képes megragadni. Honnan szerez tudomást a hívó ilyesmiről? Nem inkább fel kellene-e adnunk a mitikus világképnek bizonyos elemeit, abból a célból, hogy épp a hit szempontjából lényeges igazságait megőrizzük, semhogy – Barth módjára – eklekticizmusba zuhanva az intellektus feláldozását követeljük? Bultmann itt következetlenséget érzékel Barth ellenvetésében, s úgy véli, egzisztenciális értelmezése sokkal inkább képes szolgálni a hitet, mint Barth teljességgel önkényes kijelentései.³²⁵ Bultmann megemlíti

³²² Karl Barth: *Die kirliche Dogmatik*, III. 2. 1948. 534.o. hozza föl ezt az ellenvetést ; Bultmann válaszához ld. „Das Problem der Hermeneutik”, 233. o.

³²³ „Denn diese (existenziale Interpretation) will ja die wirkliche geschichtliche Existenz des Menschen, der nur in im Lebenszusammenhang mit dem von ihm „Verschiedenen”, nur in den Begegnungen existiert, in den Blick fassen und verstehen! Um die sachgemässe Begrifflichkeit, in der das geschehen könnte, bemüht sich ja die existenziale Analyse.” 234.o.

³²⁴ Bultmann idézi Barthnak a *Die kirliche Dogmatik* című művét a hermeneutikai tanulmányának 234. oldalán.

³²⁵ „Was ist das für eine Weise des 'Glauben schenkens', wenn der Glaube gegenüber der Behauptung

még Walter Klaas-nak a vele szemben megfogalmazott ama ellenvetését, amely Bultmann szerint ugyancsak figyelemreméltó félreértésen alapul. Klaas szerint az képes értelmezni a Szentírást, aki már befogadta az „Igéjét”. De hogyan fogadja be az „Igét”, ha még nem értelmezte volna?³²⁶ – tehető fel a kérdés. A befogadás, sugallja Bultmann, nem választható el a megértéstől-értelmezéstől; a befogadás már önmagában annyi mint *értelmező* befogadás. Amit befogadtam, azt szükségképpen valamiként, illetve *mint* valamit fogadtam be, a Heidegger által a megértésre jellemző mint-struktúra ilyenformán a befogadásban is eleven.

Hermeneutikai tanulmányát Bultmann ezzel a mondattal zárja : „Az interpretáció problémája pedig éppen a megértés problémája.” Ezzel a hermeneutika dilthey-i formájától eltérően, melynek értelmében az értelmezés célja és – sikeres interpretáció esetén – eredménye a megértés, ismét csak annak Heidegger által végbevitt ontológiai fordulata mellett kötelezi el magát: az értelmezés a megértésen alapul, és nem fordítva. A megértés az értelmezésben artikulálja, azaz veszi birtokába, sajátítja el azt, amit megértett. Az értelmezés a megértésben gyökerezik, és nem fordítva, végbemenetele során állandóan a megértettre tekint vissza és belőle táplálkozik. Egy előzetes megértés nélküli értelmezés innen szemlélve gyökértelen, azaz dogmatikus.

Bultmann és Gadamer fentebb elemzett írásaiban többször bukkan fel a módszer, ill. a fordítás fogalma. Barthtal szemben hangoztatja Bultmann, hogy egzisztenciális értelmezése „módszeresebb”, mint Barth „önkényes kijelentései”, másfelől hogy demitologizálási programja maga is egy „módszer”, ti. az Újtestamentum értelmezésének módszere,³²⁷ a demitologizálási program kifutási vagy végpontját pedig alkalmasint „fordításnak” is nevezte.³²⁸ Felmerül a kérdés, hogy vajon Bultmann is abban az értelemben használja-e ezeket a fogalmakat, mint Gadamer. A módszer kifejezést Bultmann fölcserélhetőnek véli az

von Ereignissen aufgebracht werden soll, die in Zeit und Geschichte geschehen sein sollen, jedoch nicht mit den Mitteln und Methoden der historischen Wissenschaft festgestellt werden können? [...] Welche Elemente enthielt denn das mythische Weltbild, auf das wir uns als auf ein ganzes zwar nicht festzulegen brauchen, von dem wir uns aber in eklektischem Verfahren einiges aneignen können? Nach einem gültigen Sinn des mythischen Weltbildes zu fragen, ist ja gerade die Absicht meiner existenziale Interpretation des Mythos, und darin versuche ich methodisch zu verfahren, während ich bei Barth nur willkürliche Behauptungen wahrnehmen kann. Welches ist denn sein Prinzip der Auswahl?” (235. o.)

³²⁶ Walter Klaas: Der moderne Mensch in der Theologie Rudolf Bultmanns, 1947. 29.o.

³²⁷ Rudolf Bultmann: Jesus Christus und die Mythologie. 146.o. („Methode”, „Deutungsmethode”)

³²⁸ Rudolf Bultmann: Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, In: *Glauben und Verstehen*, III, 145.o.

érdeklődés és a kérdés kifejezéssel, valamint az életvonatkozással is,³²⁹ amint erre Ringma is rámutat. Bultmann az Újszövetség kora és a jelenkor gondolkodásbeli különbsége között próbál közvetíteni. Az utóbbit Gadamer a jelen horizontjának nevezi. Bultmann „Vorverständnis”-e módosítható, gazdagítható, nem feltétlenül tudatosul.³³⁰ Gadamer ezzel egyetért, azonban a tudatosítást nagyon fontosnak tartja, mert különben felülkerekednek az előítéleteink és észrevétlenül a szöveg értelmezése végéig irányítanak bennünket. Ezt elkerülendő, ezért a szöveg fényében át kell világítanunk előítéleteinket,³³¹ s így azokhoz képest tud újat mondani a szerző.

A fordításban Gadamer szerint a horizontösszeolvadás a fontos, Bultmann-nál a múlt megértése és ennek reaktualizálása a jelenben (Vergegenwärtigung).³³² A fordítás nem más mint érthetővé tevés.³³³ Ezt tovább árnyalja, ha egy idegen nyelvű szöveg régi korban született, más fogalmisággal. A fordítás közvetítést jelent. A múltat akarjuk megérteni, de ez nem lehetséges a jelenből származó kérdéseink nélkül. Az új szituációk, új problémák, új kérdések új fogalmi keretet hoznak létre. Az értelmezőnek nincs alternatívája, választási lehetősége, csakis a saját korának fogalmiságából indulhat ki. Ugyanaz az igazság a jelenben más fogalmakkal fejezhető ki, mint a múltban. A kérdés és a válasz hermeneutikai kört alkot. Jóllehet a válasz körülhatárolt a kérdés által, de a válasz új kérdést hoz magával és így tovább. A szövegre olyan mértékben kell figyelnünk, hogy akár a teljes előzetes megértésünk semmissé válhassék a szöveg fényében. Azonban inadekvát is lehet az előzetes megértésünk

³²⁹ Rudolf Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie*. 165.o. „Man kann sagen, dass die Methode nichts als eine Art des Fragens ist, eine Weise des Fragenstellens.” Lásd ugyancsak 167. o.: „Jetzt erhebt sich die Frage: Welche Methode und welche Vorstellungen sind der Sache angemessen? Und auch, welches ist die Beziehung, der Lebensbezug, den wir im voraus zu der Sache der Bibel haben, von dem aus unsere Fragen und unsere Vorstellungen erwachsen?”

³³⁰ *Das Problem der Hermeneutik*, 219.o.

³³¹ Gadamer: *Igazság és módszer*, 2003. 330.o.: „A tudatát betöltő előítéletekkel és előzetes véleményekkel mint olyanokkal az interpretáló nem rendelkezik szabadon. Nem képes rá magától, hogy a megértést lehetővé tevő termékeny előítéleteket megkülönböztesse azoktól, amelyek megakadályozzák a megértést és félreértéshez vezetnek. Ennek a megkülönböztetésnek sokkal inkább magában a megértésben kell megtörténnie.”

³³² „Sie tut das insofern, als sie im Dienst der Vergegenwärtigung steht, sofern sie nämlich die Übersetzung aus einer vergangenen in die gegenwärtige Begrifflichkeit ermöglicht.” Rudolf Bultmann: *Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben*. In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen*. UTB I, 318. o. lbj.

³³³ Schubert M. Odgen: *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*. London. 1961. 292.o.

és elképzelhető, hogy a múlt szövegét nehezen vagy egyáltalán nem vagyunk képesek megérteni.³³⁴

R. C. Roberts elutasítja Bultmann fordításfogalmát,³³⁵ mondván, hogy ha fogalmaink mások, akkor a jelentés, ill. az értelem is más, s mivel Bultmann fordításfogalma számtalan új értelmezést von maga után, így az Új Testamentum értelme szertefoszlik.³³⁶ Azt azonban Roberts és John Painter³³⁷ is elismeri, hogy Bultmann a fordítás fogalma által nem apologéta, hiszen nem próbálja meg kellemessé, könnyűvé tenni az Újszövetség üzenetét a mai ember számára.³³⁸ Amit Bultmann a fordításról mond, az tulajdonképpen azonos azzal, amit Gadamer horizontösszeolvadásnak nevez. Bultmann főként arra használja Heidegger filozófiáját, hogy az emberi lét történetiségét megértse (Daseinsverständnis).³³⁹

Mint azt már más összefüggésben említettük, Gadamer vitatja Bultmann előzetes megértés-fogalmát, szerinte az keresztény előzetes megértés.³⁴⁰ A Szentírást Bultmann-nal ellentétben nem tartja ugyanolyannak, mint bármely más szöveget, amely nem igényelne semmilyen speciális értelmezési módszert.³⁴¹ Gadamer Bultmann hermeneutikáját teológiaiának tartja. Bultmannt félreérthetőnek véli Ringma azzal kapcsolatban, hogy lehetséges-e a Szentírásnak hiteles szekuláris értelmezése.³⁴² Ommen és Ringma is úgy látja, hogy Bultmann inkonzisztens, amennyiben fenntartja a lehetőséget a tudományos, nem dogmatikus értelmezés számára, de az elsőbbséget mégis a hívő értelmezésének adja. Azt mondja ugyanis Bultmann, hogy az Isten-kérdés foglalkoztatja általában az embert,³⁴³ de nem

³³⁴ Rudolf Bultmann: The Significance of the Old Testament for Christian Faith. In: B.W. Anderson szerk: *The Old Testament and Christian Faith*. London, 1964. 13.o. 2. megj. (= Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben. In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen*. UTB I, 318. o. lbj.)

³³⁵ Ringma, 148.o.

³³⁶ Schubert M. Odgen: *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*. London. 1961. 292.o.

³³⁷ Painter gadameri nyelvezettel beszél Bultmann hermeneutikájáról.

³³⁸ Robert C. Roberts: *Rudolf Bultmann's Theology: A critical interpretation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1976. 217 skk. és John Painter: *Theology as Hermeneutics: Rudolf Bultmann's Interpretation of the History of Jesus*. Sheffield, 1987. 52.o.

³³⁹ Bultmann, Rudolf: Das Problem der „Natürlichen Theologie“ (1933) In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen*: UTB I. 305-308.o.

³⁴⁰ Gadamer: *Igazság és módszer*, 368.o.

³⁴¹ Uo., 367.o. „A teológus tudományos értelmezésének is állandóan figyelembe kell vennie, hogy a Szentírás isteni üzenet. Megértése ezért nem merülhet ki értelmének tudományos kiderítésében.”

³⁴² Ringma, 127.o.

³⁴³ Rudolf Bultmann: Das Problem der Hermeneutik, 232.o. „...“, dass der Mensch sehr wohl wissen kann, wer Gott ist, nämlich in der Frage nach ihm. Wäre seine Existenz nicht (bewusst oder

kell mindent tudnia róla előre. A kinyilatkoztatásról tudunk az előzetes megértésben, de nem körülhatároltan és pontosan.³⁴⁴ Gadameri fogalmisággal azt mondhatnánk, hogy a nyugati kultúrában a kereszténység, a kinyilatkoztatás a horizontunkhoz tartozik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az interpretáló saját specifikus keresztény előzetes megértéssel közeledne a szöveghez. Szekulárisan is értelmezhető az Újszövetség Bultmann szerint,³⁴⁵ nem szükséges, hogy hívő legyen az olvasó.³⁴⁶ Végül Bultmann mégis azt a következtetést vonja le, hogy a hívő értelmezése a teljesebb.³⁴⁷ Ez nem önellentmondás, hiszen abban minden hermeneutikus egyetértene, hogy a személyes affinitás előny az értelmezés során. Bultmann ugyan nem követeli meg a kongenialitást, de azt evidenciának tartja, hogy ahogyan egy zenéről szóló szöveg megértése esetén az olvasó muzikalitása segítséget jelent, úgy a hitből és hitről szóló szöveg esetében is az állapotbeli azonosság közelebb visz a szöveg mondanivalójához. A Biblia „horizontja” a hit, így az olvasó hasonló életállapota, empátiája nagyon sokat lendíthet, még ha az ő hite másfajta is.

Gadamer amellet érvelt, hogy az időbeli távolságot pozitív és produktív lehetőségnek tekintjük,³⁴⁸ Bultmann azonban az időbeli távolságot nem tette hermeneutikájának részévé, ennek leküzdésére, áthidalására törekedett az Újszövetség-értelmezése során. Sőt Bultmann az időbeli távolság által okozott nehézséget enyhíthetőnek vélte az emberi egzisztenciára vonatkozó tárgyyszerű elemzés, az egzisztenciális intepretáció által. Ezzel kapcsolatban az a nézet is megfogalmazódott, hogy a történetiséget erőteljesen előtérbe állító Bultmann-nál a demitologizálás paradox módon éppen „történetlenítéshez” vezet.³⁴⁹ Ezen kérdések körül vita

unbewusst) von der Gottesfrage bewegt [...], so würde er auch in keiner Offenbarung Gottes Gott als Gott erkennen.”

³⁴⁴ Schubert M. Ogden szerk: *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, New York, 1960. 60.o.

³⁴⁵ Schubert M. Ogden szerk: *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, New York, 1960. 296., idézi Ringma, 127.o.

³⁴⁶ Rudolf Bultmann: The Problem of a Theological Exegesis of the New Testament. In: J.M. Robinson szerk.: *The Beginning of Dialectic Theology*, 1968. I. kötet. 251, 252.o.

³⁴⁷ Rudolf Bultmann: The Problem of a Theological Exegesis of the New Testament. In: J.M. Robinson szerk.: *The Beginning of Dialectic Theology*, 1968. I. kötet. 251, 252.o.

³⁴⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*. 2003. 332.o. „Az idő immár elsődlegesen nem szakadék, melyet át kell hidalni, mert elvászott és távol tart, hanem valóban a történés hordozó alapja, melyben a jelen gyökerezik. Ezért az időbeli távolság nem valami olyasmi, amit le kellene győzni....Nem tátongó szakadék, hanem kitölti a szokás és a tradíció kontinuitása, melynek fényében megmutatkozik nekünk a hagyomány.”

³⁴⁹ Lásd D. L. Baker: *Two Testaments, One Bible*, Leicester 1976; magyarul *Két szövegség, egy Biblia*, ford. Bogárdi Szabó István, Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 91-92. o.

bontakozott ki, hogy Bultmann valójában hogyan is gondolta ezt az enyhítést, áthidalást. Charles Ringma nem ért egyet Ommen-nel abban, hogy Bultmann el akarja távolítani a múlt és a jelen közti távolságot a világban-való-lét struktúrája által.³⁵⁰ Véleménye szerint Bultmann a maga demitologizálás-programját a világnézetbeli különbségre alapozza, nem annyira az időbeli távolság jelent problémát számára. Egy időben élő emberek között is fennállhat ez a „világnézetbeli” másság.

Bultmann azt állítja, hogy csak az válik történelmi jelenséggé, ami valaki számára jelentőséggel bír.³⁵¹ Elfogadja lehetőségként az antikvárius érdeklődést is, amikor a múltra vagyunk csupán kíváncsiak, s a szöveg csak forrásként jelenik meg, őt azonban nem az antikvárius érdeklődés vezérli, hanem az, hogy mit mond a szöveg a jelenben.³⁵² A történelmi rekonstrukció csupán része az ő értelmezésének, de nem ez a célja. A végső cél nem a szöveg forrásértékű kutatása és elemzése (jóllehet ez is lényeges és elengedhetetlen), hanem az, hogy tanuljunk belőle, vagyis hogy az egzisztenciális értelemben felfogott valóban-történelmi (echt-geschichtlich) értelmezést szolgálja.³⁵³ Bultmann számára a múlt horizontjának megértése nem végső cél, csupán kritikai-kontroll szerepet játszik a jelen megértése számára.³⁵⁴

Gadamernél produktív szerepe van a kérdésnek, a kérdés a megértés feltétele, azonban határt is szab neki. „A kérdés lényegében rejlik, hogy értelme van. Az értelem azonban irányértelem (Richtungssinn). Így tehát a kérdés értelme az az irány, amelyben a válasz bekövetkezhet, ha értelmes, értelemszerű válasz akar lenni. A kérdéssel egy meghatározott szempont alá kerül az, amire kérdezzük. Egy kérdés felmerülése úgyszólván feltöri annak a létét, amire vonatkozik. [...] Kérdezni annyi, mint nyitottá lenni. [...] Mármost azonban a kérdés nyitottsága nem parttalan. Ellenkezőleg: magában foglalja saját meghatározott körülhatároltságát a kérdéshorizont által. A horizont nélküli kérdés a semmibe vész. Csak

³⁵⁰ Thomas B. Ommen: Bultmann and Gadamer. The Role of faith in theological hermeneutics. In: *Thought. A review of culture and idea*. 1984, 158. o. ill. Charles Ringma, 132. o.

³⁵¹ Das Problem der Hermeneutik, 229.o.

³⁵² Das Problem der Hermeneutik, 222-223.o.

³⁵³ Rudolf Bultmann: Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben. In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen*. UTB I, 318. o. lbj.

³⁵⁴ Rudolf Bultmann: The Significance of the Old Testament for Christian Faith. In: B.W. Anderson szerk: *The Old Testament and Christian Faith*. London, 1964. 13.o. 2. megj. és Rudolf Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie*. (1958) UTB IV. 167. o. Lásd továbbá Rudolf Bultmann: Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben. In: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen*. UTB I, 318. o. lbj.

akkor válik kérdéssé, ha irányának cseppfolyós meghatározatlansága egy 'így és így' meghatározottságba helyezhető. [...] Ezért a kérdésfeltevés is lehet helyes vagy hamis, aszerint, hogy elér-e addig, ami még valóban nyitott, vagy sem."³⁵⁵ Ez nem egyoldalú kérdezést jelent, hanem a szöveg is kérdez minket.

Bultmann a kérdés mibenlétét illetően a következőképpen vélekedik: a kérdés orientálja a megértést, minden interpretációnak a kérdések adják a keretét. Kérdések nélkül a szöveg nem tud szólni hozzánk.³⁵⁶ Azt is állítja, hogy a kérdéseink változnak, s ezáltal az interpretáció által a szöveget minden generáció úgyszólván felfrissíti.³⁵⁷ Azonban nem minden kérdés megfelelő. Fokozatok vannak a kérdések adekvációja tekintetében: lehet a szöveget többek között stilisztikai, esztétikai, kultúrtörténeti szempontból vizsgálni, de a leginkább megfelelő a kérdésünk, ha a szöveg tárgyára kérdez rá. A Biblia esetén Bultmann szerint akkor helyes az érdeklődésünk, ha arra vagyunk kíváncsiak, hogy mit mond a Szentírás az emberi létről, mint saját létekről. Ezen a ponton sok támadás érte Bultmann bibliamagyarázatát, mondván, hogy ezáltal túlzottan behatárolja, redukálja a szöveg mondanivalóját.³⁵⁸ Roberts kifejezetten inadekvátnak tartja Bultmann felfogását, szerinte nem helyes az Újtestamentumot egy egzisztencialista filozófia szempontjából faggatni, mert akkor a szövegben csak az egzisztencialista filozófia fog visszhangozni. Bultmann védelmében azt lehetne felhozni, hogy felfogásában nem a kérdés az utolsó szó, mert a kérdésünket és az előzetes megértésünket a szöveg formálja.³⁵⁹

Bultmann és Gadamer is változtathatónak véli az előzetes megértést. Gadamer a heremeneutika területét Schelermacherre visszanyúlva az ismerős és az ismeretlen közti területre helyezi.³⁶⁰ Az értelmező nem tudna belépni az idegenség területére, ha a tradícióját megtagadná, elhagyná. Így a gadameri „Vorurteil” és a bultmanni „Vorverständnis” a megértéshez való egyfajta belépést, hozzáférést jelent. Amikor találkozunk a szöveggel, akkor

³⁵⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*, 402-404.o.

³⁵⁶ H. W. Bartsch: *Kerygma and Myth: A Theological Debate. Bultmann replies to his critics*. I. kötet. London. 1972. 191.o.

³⁵⁷ Rudolf Bultmann: Ist voraussetzungslose Exegese möglich? *Glauben und Verstehen*: UTB. III, UTB 149-150.o.

³⁵⁸ Robert C. Roberts: *Rudolf Bultmann's Theology: A critical interpretation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1976. 206.o.

³⁵⁹ Robert C. Roberts: *Rudolf Bultmann's Theology: A critical interpretation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1976. 207.o.

³⁶⁰ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, 2003. 330.o.

a fölösleges, hibás előítéleteink is napfényre kerülhetnek. Improduktív, hibás, félrevezető előítéleteinknek semmissé kell válniuk.³⁶¹ Gadamer a hatástörténeti tudat taglalásánál azt ismeri föl, hogy nem csupán mi vagyunk aktívak a szöveggel szemben, hanem a szöveg már hamarabb elkezd dolgozni, működik a jelenben. Ez nem csupán a szöveg horizontja, hanem a szöveg értelmezésének a története, vagyis hatástörténete, amint az beépül a kultúránkba.³⁶² Ezáltal a szöveg idegensége mérséklődik. Ezzel szemben Bultmann úgy látja, hogy a szövegek némák mindaddig, amíg nem aktiváljuk őket a kérdések által.³⁶³ Ebből az következik, hogy Bultmann nem tulajdonított komoly jelentőséget annak, hogy az értelmezésünket mások korábbi értelmezése befolyásolja. Persze, ha azt a megjegyzését, hogy a történelemben állunk és az meghatároz minket, valamint a filozófiai iskolák is befolyásolnak,³⁶⁴ nem értelmezzük szűken, akkor joggal feltételezhetjük, hogy a történelem alatt érthette a szövegek értelmezését is, amennyiben tudunk róla. Hiszen a szöveg hatástörténete befolyásolja, hogy mit vizsgáljunk a szövegben. Márpedig a kérdés a történeti szituációból nő ki.³⁶⁵ Bultmann nem írt ugyan a hatástörténeti tudatról, de implicite benne rejlik az elgondolásában.³⁶⁶ Ebből Ringma nem azt a következtetést vonja le, hogy Bultmann kevésbé volt alapos, hanem, hogy Gadamer Bultmann hermeneutikájának kulcskérdéseit nála részletesebben dolgozta ki.

Mind Gadamer, mind Bultmann az objektivitást fenntartással kezeli. Gadamer azt tartja objektivitásnak, amikor az előítéleteink közül valamelyik igazolódik a szöveg által. „Itt nincs más 'objektivitás', mint az az igazolás, amelyet egy előzetes vélemény a kidolgozása

³⁶¹ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, 2003. 301.o.

³⁶² „Amikor a hermeneutikai szituációkat egészében meghatározó történeti távolságból meg akarunk érteni egy történelmi jelenséget, eleve alá vagyunk vetve a hatástörténet hatásainak. Előre meghatározza, hogy mit fogunk kérdésesnek és a kutatás tárgyának látni, sőt úgyszólván a feléről elfeledkezünk annak, ami valóban van, sőt e jelenség minden igazságáról elfeledkezünk, ha magát a jelenséget a teljes igazságnak tekintjük.” H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, 2003. 336.o.

³⁶³ „Ohne solches Vorverständnis und die durch es geleiteten Fragen sind die Texte stumm.” *Das Problem der Hermeneutik*, 228.o.

³⁶⁴ Rudolf Bultmann: *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* NF 11, 1930. 346.o.

³⁶⁵ *Das Problem der Hermeneutik*, 229-230.o. „Als solche erwächst die Fragestellung ja nicht aus individuellem Belieben, sondern aus der Geschichte selbst...”

³⁶⁶ A hermeneutikáról szóló cikkében csupán a nyelvet említi, mint amit a hagyomány közvetít és nem közvetlenül az eredethez nyúlunk vissza. „...dass uns die Kenntnis der antiken Sprachen unseres Kulturkreises durch die Tradition vermittelt ist und nicht neu gewonnen zu werden braucht.” *Das Problem der Hermeneutik*, 218.o.

révén nyer”,³⁶⁷ írja. Mind Bultmann, mind Gadamer gyakran idézőjelben használja az „objektivitás” kifejezést, elhatárolódván annak karteziánus jelentésétől, amelyet ezekkel a szavakkal jellemezhetnénk: interszjektív, végérvényes, megcáfolhatatlan, örökérvényű, embertől független.

7. Az előzetes megértés és a kérdés szerepe Bultmann hermeneutikájában

Azt, hogy milyen kérdéssel közelítünk a szöveghez, nem csak a szöveg jellege határozza meg, hanem a szöveg által közölt dologhoz fűződő életviszonyunk is, írja Bultmann.³⁶⁸ Dilthey-re és Schleiermacherre abból a szempontból is hivatkozik, hogy mindkettőjük véleménye szerint a szerző és az értelmező között rokonságnak kell fennállnia.³⁶⁹ Bultmann azonban a kongenialitás helyett inkább a dologhoz fűződő eleven életviszonyt tartja a közvetítő szálnak.³⁷⁰ Az értelmezés nem azért jön létre, hogy a szerző és az értelmező emberi természete azonos, hanem azért, hogy a dologhoz fűződő életviszonya hasonló.³⁷¹

Milyen fokú hasonlóságra gondol Bultmann? Ugyanis a szerzőnek többnyire sokkal közelebbi viszonya van a dologgal, mint az értelmezőnek. Ismerőssé teheti a szót a tradíció vagy a szó használata. Zenei, matematikai vagy orvosi szöveget csak akkor érthetünk meg, ha van legalább valami minimális viszonyunk az adott diszciplínához. Elképzelhető, hogy a viszonyra csak az interpretáció során derül fény.³⁷² Az említett dologhoz fűződő életviszonyból bontakozik ki az *előzetes megértésünk*, amely az interpretáció előfeltétele.³⁷³ Az előzetes megértés szükségességét Bultmann az idegen nyelvről való fordítás analógiájával is igazolni kívánja, mondván, hogy idegen nyelvű szöveget is csak akkor érthetünk meg, ha a

³⁶⁷ *Igazság és módszer*, 301.o.

³⁶⁸ *Das Problem der Hermeneutik*, 219.o.

³⁶⁹ „Verwandschaft zwischen Autor und Ausleger”. *Das Problem der Hermeneutik*, 217.o.

³⁷⁰ Uo. „Statt der Reflexion auf die Individualität von Autor und Auslegers bedarf es der Besinnung auf die einfache Tatsache, dass Voraussetzung des Verstehens das Lebensverhältnis des Interpreten zu der Sache ist, die im Text – direkt oder indirekt - zu Worte kommt.”

³⁷¹ Hermann Gunkel véleményét addig helyesnek tartja, hogy az egzegézis tulajdonképpen célja az írónak és művének megértése, mert valóban nem vezetheti az egzegézist valamilyen gyakorlati érdek vagy dogmatika. Egyébként szerinte Gunkel semmit sem tesz hozzá a hermeneutikai problémához, csak megfogalmazza azt.

³⁷² *Das Problem der Hermeneutik*, 219.o.

³⁷³ *Das Problem der Hermeneutik*, 218.o.

közölt dolog ismerős számunkra. A kérdésfeltevés, amelynek a szempontjából az értelmező faggatja a szöveget, a saját életében gyökerezik, s ez az értelmezendő szövegben is eleven kell hogy legyen. A megértés nem azért jöhet létre, mert „az értelmező és a szerző individualitása nem két összehasonlíthatatlan tényként áll egymással szemben”³⁷⁴, hanem azért, mert mindkettőnek már van viszonya a szóban forgó dologhoz.

Problémátlan az interpretáció, ha pl. matematikai vagy zenei szövegből matematikával vagy zeneelmélettel kapcsolatos információkat akarunk megtudni.³⁷⁵ Nehézség akkor keletkezik, ha Homérosz szövegeit nem mint költészetet akarjuk megérteni, vagy amikor a képzőművészeti alkotásokban csak azt keressük, mit ábrázol és elég hűen ábrázolták-e, vagy ha Platón a Kr.e. V. századi athéni kultúra forrásaként tekintjük. Ha a kérdés szempontja azonos a szöveg szándékával, akkor a textus direkt módon közvetíti az információt, ellenkező esetben indirekt módon közvetíti a szöveg. Az interpretáció szempontja lehet pszichológiai, esztétikai, etikai normák iránti érdeklődés – és végül a történelem, mint olyan életszféra iránti érdeklődés, amelyben az ittlét mozog, vagyis a szempont adott lehet a saját létre irányuló kérdés által is. Az ilyen kérdésnek leginkább a filozófia, a vallás és a költészet szövegei felelnek meg. Az ilyen kérdést mindig az emberi létről alkotott előzetes megértés, bizonyos egzisztenciamegértés vezeti. Bultmann a filozófiai és vallási szövegeket ez esetben is együtt és egymás mellett említi. Előzetes megértés nélkül a szövegek némák maradnak.³⁷⁶ Ezért az előzetes megértést nem eliminálnunk kell, hanem tudatosítanunk, a szöveg által kritikailag ellenőriznünk kell. A szöveg kikérdezésekor hagynunk kell, hogy a szöveg kérdéseket vethessen fel önmagunknak.³⁷⁷

A historicizmus minden írást a történelem egy dokumentumának tartott, s így minden szöveget egy szintre nivellált: a múlt egy emlékének, a történelmi folyamat (szellemtörténet, politikátörténet, kultúrtörténet) egy szakaszának jelentésével ruházta föl. Bultmann ezzel a historicista beállítottsággal szembefordulva amellett száll síkra, hogy vissza kell állítani a

³⁷⁴ Wilhelm Dilthey: Die Entstehung der Hermeneutik c. írásának a Gesammelte Schriften 5. kötete, 1924. 329.o-án lévő mondatát idézi Bultmann a Das Problem der Hermeneutik, 211.o-án.

³⁷⁵ Das Problem der Hermeneutik, 220.o.

³⁷⁶ Das problem der Hermeneutik, 228.o.

³⁷⁷ „Ohne solches Vorverständnis und die durch es geleiteten Fragen sind die Texte stumm. Es gilt nicht, das Vorverständnis zu eliminieren, sondern es ins Bewusstsein zu erheben, es im Verstehen des Textes kritisch zu prüfen, es aufs Spiel zu setzen, kurz es gilt: in der Befragung des Textes sich selbst durch den Text befragen zu lassen, seinen Anspruch zu hören.” Das Problem der Hermeneutik, 228.o.

helyes kérdésfeltevéseket.³⁷⁸ Persze vannak olyan szövegek, amelyek nem alkalmasak másra, csak arra, hogy forrásnak tekintsük őket. Tartalmukat persze már valamelyest értenünk kell ahhoz, hogy felismerjük bennük a forrást.³⁷⁹ Bultmann a személyhez való viszony fontosságáról a dologhoz fűződő viszonyra helyezi át a hangsúlyt, s így már nem az a probléma, hogy a másik ember lelkét meg tudjuk-e ismerni. Ez egyszerűen adott a szerzőnek és az értelmezőnek a mindenkori dologhoz fűződő közös vonatkozásában. Bultmann az emberi hasonlóságot nem tartja különösképpen említésre méltónak, ezt adottnak veszi, nem pedig problémának, de az már fontosabb számára, hogy *hasonló történelmi korszakban* éljenek. Bultmann felidézi e ponton az *intentio recta* és az *intentio obliqua* különbségét: az *intentio recta* szerint a befogadó a mű tárgyi jelentésére kérdez, pl. egy szentkép mennyire fokozza az áhítatot. Az *intentio obliqua* pedig arra a szellemre kérdez rá, amelyből a mű keletkezett, és amelynek kifejeződése. Winckelmann ismerte fel a kifejezett gondolat mögött a szellemet, az alkotóművész és a népe géniusát.³⁸⁰ A költői művek az együttérző megértés számára tárulnak fel. „Az értelmezés az emberi létnek a költészetben és a művészetben felfedett lehetőségeit kell, hogy megértse.”³⁸¹ A szellemre való rákérdezés a romantikában vált igazán általánossá. Nagy filológusok, mint Fr. Ast is a kor szellemét tartották lényegesnek.³⁸²

Bultmann tehát egyetért Schleiermacherrel abban, hogy a valódi megértés nem merülhet ki csupán hermeneutikai szabályok alkalmazásában, vagy a formál-logikai és stilisztikai analízis kategóriáinak a mechanikus alkalmazásában.³⁸³ Azonban még Schleiermachernek a grammatikai és pszichológiai értelmezés szintetizálására tett javaslatát is túlságosan módszeresnek, módszerközpontúnak tartotta, hiszen az az értelmezendő tárgyat

³⁷⁸ 222.o. „Die echte Fragestellung der Interpretation muss für die Texte und Denkmäler der Dichtung und Kunst, der *Philosophie und der Religion* (kiemelés tőlem) zurückgewonnen werden, nachdem sie durch die im Zeitalter des sog. Historismus herrschend gewordene Fragestellung vergrängt worden war.”

³⁷⁹ 223.o. „Denn jede Interpretation bewegt sich notwendig in einem Zirkel: das einzelne Phänomen wird einerseits aus seiner Zeit (und Umgebung) verständlich und macht andererseits sie selbst erst verständlich.”

³⁸⁰ Das Problem der Hermeneutik, 224.o.

³⁸¹ Das Problem der Hermeneutik, 222.o.

³⁸² Fritz Blättner: „Das Gricchenbild J.J. Winckelmanns” *Jahrbuch Antike und Abendland* I 1944. 121-132.

³⁸³ „Denn schon Schleiermacher hatte gesehen, dass ein echtes Verständnis nicht schon mit der Befolgung der hermeneutischen Regeln gewonnen werden kann.” Rudolf Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik*, (1950) In: *Glauben und Verstehen*, UTB 214.o.

alig veszi figyelembe, s ezért az Bultmann szemében egyoldalú.³⁸⁴ Schleiermacher a szöveget egy ember életmegnyilvánulásának tartja, s ennek megfelelően a megértés nem állhat másban, mint abban, hogy újraalkotjuk, reprodukáljuk a folyamatot, miként ezt Dilthey is vallotta később.³⁸⁵ Bultmann szerint ez – mint már idéztük – egyoldalú, be kell építeni az előzetes megértést, a „Sache selbst”-nek és a kérdésnek a funkcióját.³⁸⁶ Dilthey hermeneutikáját úgy összegzi, mint ami végső elemzésben affinitást, közösséget, ill. hasonlóságot fejez ki az értelmező és a szerző között.³⁸⁷ Bultmann mindazonáltal ezt nem tagadni, hanem pontosítani kívánja: „Csak arról van szó, hogy pontosabban határozzuk meg ezt az előfeltételt. A szerző és az értelmező individualitására, lelki folyamataikra és az értelmező zsenialitására vagy kongenialitására való reflektálás helyett elég arra az egyszerű tényállásra emlékeztetni, hogy a megértés előfeltételét az interpretálónak a – szövegben közvetlenül vagy közvetetten szóhoz jutó – dologhoz való életviszonya alkotja.”³⁸⁸ Ezt Bultmann csak pontosításnak nevezi, de erősebben is fogalmazhatott volna, hiszen jelentős különbség az, hogy a szerző és az értelmező, vagy a szerzőnek és az értelmezőnek a *tárgyhoz való viszonya*-e a megértés alapfeltétele. A következő bekezdésben már élesebben elhatárolódik a schleiermacheri-dilthey-i állásponttól, amennyiben úgy fogalmaz, hogy „Az értelmezés nem azáltal jön létre, hogy az ’értelmező és a szerző individualitása nem két összehasonlíthatatlan tényként áll egymással szemben’, hanem azáltal, hogy mindkettőjüknek ugyanaz az életviszonya (már amennyiben van) a szóban forgó dologhoz, mert (illetve amennyiben) hasonló életösszefüggésben állnak.”³⁸⁹

Bultmann elutasítja a megértésnek azt a felfogását, amely szerint a megértés a pszichikai folyamatok kölcsönösségéből, és a szerző és az értelmező közötti intellektuális rokonságból származik. Ehelyett inkább a tárgy előzetes megértéséből indul ki, valamint a kérdés különös megfogalmazásából. A szöveget elsődlegesen Gadamer sem a szerző

³⁸⁴ Das Problem der Hermeneutik, 215.o.

³⁸⁵ Das Problem der Hermeneutik, 214.o.

³⁸⁶ Das Problem der Hermeneutik, 216.o.

³⁸⁷ Das Problem der Hermeneutik, 217.o.

³⁸⁸ „Es handelt sich nur darum, jene Voraussetzung genauer zu bestimmen. Statt der Reflexion auf die Individualität von Autor und Ausleger, auf ihre Seelenvorgänge und auf die Genialität oder Kongenialität des Auslegers bedarf es der Besinnung auf die einfache Tatsache, dass Voraussetzung des Verstehens das Lebensverhältnis des Interpreten zu der Sache ist, die im Text – direkt oder indirekt – zu Worte kommt.” In: Das Problem der Hermeneutik, 217.o.

³⁸⁹ Das Problem der Hermeneutik, 217.o.

életmegnyilvánulásának tartja. Azt írja, hogy a szöveget csak akkor próbáljuk egy másik személy véleményeként – pszichológiailag vagy történetileg – megérteni, ha kudarcot vall az a kísérletünk, hogy a mondottakat igaznak tekintjük.³⁹⁰ Vagyis, ha örültséget, valótlanul mond a szerző, akkor lesz érdekes a személye, hogy vajon miért mondhatta ezt. „Itt igazolódik, hogy a megértés elsődlegesen azt jelenti, hogy a dolgot értjük meg, s csak másodlagosan jelenti azt, hogy a másik személy véleményét mint olyat elkülönítjük és megértjük. Így tehát valamennyi hermeneutikai feltétel közül az előzetes megértés marad az első, mely abból ered, hogy a megértőnek ugyanazzal a dologgal van dolga.”³⁹¹ Igazi megértésnek Bultmann is azt tartaná, ha odafigyelnénk az értelmezendő műben feltett kérdésre, s a mű által gazdagabban és mélyebben tárnánk fel saját individualitásunkat, vagyis kiegészítenénk.³⁹² Bultmann nem abban látja a „boldogság” forrását, mint a romantika (s még Dilthey is), hogy elmúlt, ill. letűnt kultúrákba bepillantást nyerünk, hanem abban, hogy a szövegben bemutatott emberi lét lehetősége által kiegészítjük önmagunkat.³⁹³ Ez azt jelenti, hogy a szöveg által egyúttal önmagát ellenőrzi, önmagát változtatja meg az ember. S ez egyúttal valódi hermeneutikai kört teremt az előzetes megértéstől a „Sache selbst” teljesebb megértése felé. A mozgást az állandó kritika tartja fenn. Ez a kritikai momentum viszont Gadamer-nél ugyancsak megtalálható.³⁹⁴ Bultmann nem rabja a módszereknek, mert nem gondolja, hogy általa determinálva lennénk, hiszen a választ nem határozza meg az előzetes megértés, csupán a kérdést. Ez is azt bizonyítja, hogy Bultmann megértése nem monológikus természetű. Nem lehet erőszakos az előzetes megértésünk, hanem állandó módosításra, kiegészítésre kész.³⁹⁵ Sőt Gadamer és Bultmann is hangsúlyozza, hogy minden megértés más.³⁹⁶ „...másképp értünk, amikor egyáltalán megértünk.”³⁹⁷

³⁹⁰ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, 329. o.

³⁹¹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, 330. o.

³⁹² Das Problem der Hermeneutik, 226.o.

³⁹³ Das Problem der Hermeneutik, 226.o.

³⁹⁴ Gadamer: *Igazság és módszer*, 301.o.

³⁹⁵ Rudolf Bultmann: The Problem of a Theological Exegesis of the New Testament. In: J.M. Robinson szerk.: The Beginning of Dialectic Theology, 1968. I. kötet. 242-248.-ragadja ki ezt a gondolatmenetet Ringma, 138.o.

³⁹⁶ Rudolf Bultmann: Ist voraussetzungslose Exegese möglich? (1957) In: *Glauben und Verstehen*: UTB III, 150.o.

³⁹⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*, 331.o.

8. Az objektivitás és a dialogicitás kérdése Bultmann-nál

Bultmann a szubjektum-objektum dichotómiát Heidegger nyomán meghaladni törekszik, s ez okozza azt a teológiailag talán megütközést keltő következményt, hogy az Újszövetség üzenete nem valamifajta „objektum”, mely elválasztható volna az értelmező „szubjektumtól”. Persze, abból, hogy nincs objektum, nem következik az, hogy csak a szubjektum létezne, s ezáltal minden szubjektív volna, hiszen Heidegger és Bultmann megközelítésében a kategóriapár mindkét tagja érvényét veszítette.

Lehet-e az interpretáció objektív?³⁹⁸ A természettudományos objektivitás értelmében a válasz nyilvánvalóan nemleges. Még a történettudományi objektivitás értelmében sem. A történelmi jelenség ugyanis pregnáns értelemben nem is létezik az őt felfogó történeti szubjektum nélkül. Mindez nem azt jelenti persze, hogy a szubjektum adna neki önkényesen jelentést, hanem sokkal inkább azt, hogy annak a számára tesznek szert jelentésre, aki a történelmi létben kapcsolatban áll velük. Minden történelmi jelenség sokoldalú és komplex. Különböző kérdéseknek lehet alávetni, de ha következetesen, a kérdésnek megfelelően járunk el, akkor – véli Bultmann – egyértelmű, objektív megértéshez vezet.³⁹⁹ Nincs itt annak alapvető jelentősége, hogy minden értelmező személy szubjektív képességét tekintve korlátozott, folytatja a gondolatmenetet Bultmann. „Objektív”: ez azt jelenti itt, hogy egy bizonyos kérdésfeltevés mezejébe belekerült tárgynak megfelelő. Értelmetlenség volna magát a kérdésfeltevést szubjektívnak nevezni. A kérdést mindig valamely szubjektumnak kell megválasztania. A választás azonban a legkevésbé sem szubjektív. A kérdés nem individuális önkény terméke, hanem magából a történelemből nő ki. A legképtelenebb

³⁹⁸ „Mit solcher Einsicht ist auch die Antwort auf die Zweifelnde Frage gefunden, ob Objektivität der Erkenntnis geschichtlicher Phänomene, Objektivität der Interpretation, zu erreichen sei. [...] Sie bestehen als geschichtliche Phänomene überhaupt nicht ohne das sie auffassende geschichtliche Subjekt. Denn zu Phänomenen werden Tatsachen der Vergangenheit erst, wenn sie für ein selbst in der Geschichte stehendes und an ihr beteiligtes Subjekt sinnvoll werden, [...] Denn mag es freilich schutzlos der Willkür beliebiger Deutung ausgesetzt sein, so ist es doch für das wissenschaftliche Verstehen grundsätzlich eindeutig.[...] Die methodisch gewonnene Erkenntnis ist eine „objektive“, und das kann nur heißen: eine dem Gegenstand, wenn er in eine bestimmte Fragestellung gerückt ist, angemessene. [...] Die Forderung, dass der Interpret seine Subjektivität zum Schweigen bringen, seine Individualität auslöschen müsse, um zu einer objektiven Erkenntnis zu gelangen, ist also die denkbar widersinnigste.” 228.o.

³⁹⁹ Das Problem der Hermeneutik, 229.o.

követelmény, hogy az értelmezőnek saját szubjektivitását el kell hallgattatnia, s individualitását ki kell oltania ahhoz, hogy elérje az objektív megismerést. Ennek csak akkor van létjogosultsága, ha azt akarjuk kifejezni, hogy ne legyen előzetes elvárásunk az interpretáció eredményét illetően, pl. hogy támasszon alá valamely dogmát. Az interpretáció eredményével kapcsolatban előfeltevésmentesnek kell lennünk. Éppen a megértő szubjektum legelevenebb és leggazdagabb kibontakoztatására van szükség. A legszubjektívebb interpretáció a legobjektívebb lesz. Mindez a jelenkori hermeneutika egy másik jelentős képviselőjének, Luigi Pareysonnak a gondolataival nagyfokú hasonlóságot mutat.⁴⁰⁰

Pareyson egyik középponti gondolata az volt, hogy nem állja meg a helyét az az áthagyományozott nézet, mely szerint az igazság objektív, az interpretáció pedig szubjektív, hogy tehát a kettő élesen szemben áll egymással, és kizárja egymást. Az igazság nem objektív és az interpretáció nem szubjektív, hanem az igazság épp csak valamely interpretációban érhető el. Igazság és interpretáció szoros összetartozását Pareyson következő gondolatmenete plasztikusan érzékelteti, s ez egybecseng Heidegger, Bultmann és Gadamer felfogásával: mivel eredendő az összetartozás az igazság és az ember feltárultsága és következésképpen az ő értelmezése között, ebből az következik, hogy az interpretáció nem az igazság helyébe akar lépni, nem fáradt visszfénye az igazságnak, nem álruhás alakja annak, hanem ténylegesen hozzátartozik.⁴⁰¹ Pareyson analógiájával élve: a zenemű nem a partitúra mozdulatlan és néma voltával azonos, hanem az előadás élő és hangzó létével. Következésképpen egy zenemű előadása sem másolat, tükörkép, hanem a mű életre keltése. A művet a létehez segíti az előadás. Az interpretáció ezért nem szubjektum és objektum viszonya. A mű nem objektum és az előadó nem szubjektum. Az előadóművésztől azt sem várjuk, hogy mondjon le önmagáról, de azt sem, hogy önmagát fejezze ki, hanem azt kívánhatjuk: Ő legyen az, aki értelmezi a művet.

Ha a Szentírást is egy műnek tekintjük, akkor erre is érvényes az alábbi összefüggés: ahogyan a sorozatos előadás nem hagyja kimerülni a művet, ugyanúgy a Szentírás állandó újraértelmezése is lényegileg hozzátartozik a Szentíráshoz. Az interpretációival, a jövőjével együtt lesz a Biblia az, ami. Az interpretáció sem nem egyféle, sem nem önkényes. Az

⁴⁰⁰ Luigi Pareyson: *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia, 1972, 53–90. o. Magyarul Pareyson: Az interpretáció eredendő volta. In: *Athenaeum* I. köt. 1992. 2. füzet, 115–150.

⁴⁰¹ Luigi Pareyson: Az interpretáció eredendő volta. In: *Athenaeum* I. köt. 1992. 2. füzet 136.o.

interpretáció az a megismerés, amely egyszerre igazoló és történeti, ontológiai és személyes, feltáró és kifejező. Paradox módon, a legszubjektivebb értelmezés a legobjektivebb. A történetiségből és a személyességéből nem következik az, hogy az interpretáció relatív, hozzávetőleges, szubjektív volna.⁴⁰² Az azonban következik belőle, hogy az interpretáció sokféle, plurális. Kimeríthetlensége miatt objektíválhatatlan. Az értelmezés sokfélesége nem hiány, hátrány, hanem az igazság kimeríthetlenségének és az emberi szellem gazdagságának a jele. Az interpretáció nem hiányos attól, hogy nem jut el az igazság teljes kifejtéséhez, az aspektusokban is az igazság nyilvánul meg. Ellentmondásnak tűnik az, hogy az interpretáció tényleges birtoklás és ugyanakkor soha véget nem érő folyamat; megragadás és örökös kutatás. Hasonló ehhez egy mű olvasása, amely teljes birtokbavétel és mégis felhívás az újraolvasásra. Bultmann az előítéletmentes egzegézisről, az objektíválás lehetetlenségéről, az értelmezés történetiségéről alkotott elképzelései arról tanúskodnak, hogy egyetértene Pareyson fent vázolt fejtegetésével.

Mivel az ember történelmileg létezik, és a Szentírás szavát mindig egy különös történelmi szituációban kimondva kell hallania, a régi Szót mindig újonnan kell értelmeznie. Új értelmezésre azért van szükség folyton, mert a tartalom mindig egybeolvad a korhoz kötött elképzelésekkel. Az egzisztencia-megértés a történelmi alak által szűkítést él meg. Egy történelmi szituáció ugyanis nem képes minden lehetőséget felmutatni, az aktuális korhoz való kapcsolódás miatt.

Bultmannhoz visszatérve, írásaiban kétféle értelemben beszél objektivitásról. Egyrészt, mint a természettudományban megengedett kutatási módszerről, szándékról (az persze már más kérdés, hogy ők sem tudják maradéktalanul megvalósítani). Bultmann elvárása-követelménye szerint a történeti-teológiai tudománynál nem is lehet cél a „természettudományos” objektivitás.⁴⁰³ Ugyanakkor Bultmann objektivitásról beszél a történeti-teológiai tudományokon belül akkor, amikor a „Sache selbst”-re koncentrálnak. Objektív egzegézis, objektív interpretáció lehetséges akkor, amikor az a célunk, hogy a

⁴⁰² Pareyson, 119.o. Gadamer ismerte és becsülte Pareyson írásait; az *Igazság és módszer*ben hivatkozott Pareyson *L'estetica dell'idealismo tedesco* című 1952-es könyvére (*Igazság és módszer*, 638. o.).

⁴⁰³ H. W. Bartsch szerk.: Bultmann Replies to his Critics”. In *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, I. 1972. 199.o. és Rudolf Bultmann: *Wissenschaft und Existenz* (1955). In: *Glauben und Verstehen*, III. 115.o.

szöveg tárgyáról tudjunk meg valamit a szöveg által, és nincs más saját vezérlő elvünk.⁴⁰⁴ Ez akkor történik meg, amikor az egzegéta engedi, hogy a szöveg autoritással beszéljen.⁴⁰⁵ Kitűnik az eddigiekből, hogy Bultmann újraértelmezi az objektivitás fogalmát a szellemtudományokban. A kutatás eredményeként előálló ismeret a kutató szubjektum függvényében, a kutatás tárgyához a lehető legnagyobb fokú személyes érdekeltséggel hozzáforduló szubjektum produktumaként jön létre. Ebben az értelemben nem hangik túlzásnak Bultmann kiélezett megfogalmazása: a legszubjektívebb értelmezés a legobjektívebb.⁴⁰⁶ Az embernek a szubjektivitását nem kell kiiktatnia az értelmezés elején, csupán az értelmezés eredményét illető elvárását kell elhallgattatnia.⁴⁰⁷ Így az objektivitás Bultmann szerint a tárgynak megfelelő kérdést foglalja magában.⁴⁰⁸ Ez teljességgel egybeesik Heideggernek és Gadamernek az előítéletek megismerésbeli szerepét illető felfogásával, mely szerint „objektivitás” csupán az előstruktúra ill. az előítéletek tudatosítása, aktív játékba hozása és kockára tévése révén érhető el.⁴⁰⁹ Bultmann hozzáfűzi, hogy értelmetlenség volna magát a kérdésfeltevést „szubjektívnak” nevezni.⁴¹⁰ Természetes, hogy a kérdést mindig valamely szubjektumnak kell megválasztania. Nem volna helyes azt állítani, hogy a történelmi jelenség az értelmezések önkényének van kitéve, hiszen sokféle szempont alapján megközelíthető. Mit

⁴⁰⁴ Rudolf Bultmann: *The Problem of a Theological Exegesis of the New Testament*. In: J.M. Robinson szerk.: *The Beginning of Dialectic Theology*, 1968. I. kötet. 241.o.

⁴⁰⁵ Uo. 245.o.

⁴⁰⁶ Rudolf Bultmann: *History and Eschatology*. (The Gifford Lectures, 1955). Edinburgh, 1957. 122.o. Magyarul: Bultmann: *Történelem és eszkatológia*, ford. Bánki Dezső, Budapest: Atlantisz 1994, 133.o.

⁴⁰⁷ *Das Problem der Hermeneutik*, 230.o.

⁴⁰⁸ *Das Problem der Hermeneutik*, 229.o. „Die methodisch gewonnene Erkenntnis ist eine „objektive”, und das kann nur heissen: eine dem Gegenstand, wenn er in eine bestimmte Fragestellung gerückt ist, angemessene.”

⁴⁰⁹ Lásd ehhez Heidegger: *Sein und Zeit*, § 32. Verstehen und Auslegung. 15. kiad. Tübingen: Niemeyer 1979. 150. o: „Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen. Wenn sich die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation gern auf das beruft, was »dasteht«, so ist das, was zunächst »dasteht«, nichts anderes als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungsansatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon »gesetzt«, das heißt in Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff vorgegeben ist.” Vö. még uo., 153. o.: „Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.”

⁴¹⁰ *Das Problem der Hermeneutik*, 229.o., ahogyan Bultmann-nak ezt a megállapítását már idéztük ebben a fejezetben.

jelent az, hogy megválasztani a kérdést? Azt, hogy akkor jó a kérdés, ha arra a felelet azonos a szöveg szándékával. Ekkor direkt módon közvetíti a szöveg a dolgot. Értelemszerűen, ha a kérdező szempontja nem esik egybe a kérdező szándékával, akkor indirekt módon közvetíti a tárgyat.⁴¹¹ De még fokozhatjuk az objektivitást: korrekt az az értelmezés, ha az olvasónak van már kapcsolata, Bultmann kifejezéssel élve előzetes életkapcsolata a tárggyal.⁴¹² A Biblia esetében a jó módszernek, a helyes kérdésnek azt tartja Bultmann, ha az ember a saját egzisztenciáját a Biblia fényében vizsgálja.⁴¹³ Bultmann ezt az objektivitás-kérdést eléggé hosszasan taglalja, mégis az ellenkezőjét értette ki belőle, többek között Emilio Betti is. Betti szerint Bultmann szubjektíven és emocionálisan határozza meg az interpretációt.⁴¹⁴ Betti egyébiránt ugyanezt vetette Gadamer és Heidegger szemére is.

Bultmann azt állította, mint már említettük, hogy a történelmi jelenség csak akkor válik jelenséggé, ha valaki számára jelentőséggel bír valamilyen összefüggésben. „Denn zu geschichtlichen Phänomenen werden Tatsachen der Vergangenheit erst, wenn sie für ein selbst in der Geschichte stehendes und an ihr beteiligtes Subjekt sinnvoll werden, wenn sie reden, und das tun sie nun für das Subjekt, das sie auffasst. Nicht so freilich, als hefte ihnen dieses nach subjektiven Belieben einen Sinn an, sondern so, dass sie für den, der im geschichtlichen Leben mit ihnen verbunden ist, eine Bedeutung gewinnen. In gewissem Sinne gehört also zum geschichtlichen Phänomenen seine eigenen Zukunft, in der es sich erst zeigt in dem, was es ist.”⁴¹⁵ Bultmann Heideggerhez kapcsolódva különbséget tesz itt „geschichtlich” és „vergangen” között, a „geschichtliches Phänomen” élesen elválna a „Tatsache der Vergangenheit”-tól. A „múlt tényei” bizonyos értelemben halottak, jelentésnélküliek; jelentésre csak meghatározott feltételek teljesülése esetén tesznek szert, s ekkor válnak pregnáns értelemben vett „történelmi jelenségekké”.

⁴¹¹ Das Problem der Hermeneutik, 228.o.

⁴¹² Rudolf Bultmann: The Case for Demythologizing: A Reply. In: H. W. Bartsch szerk.: Kerygma and Myth: A Theological Debate, I. 187.o. és Das Problem der Hermeneutik, 227.o.

⁴¹³ Rudolf Bultmann: Jesus Christus und die Mythologie. 168.o.

⁴¹⁴ Emilio Betti: Hermeneutics as the general methodology of the *Geisteswissenschaften*. In: Joseph Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics As Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980. 66-67.o. Magyarul: Emilio Betti: *A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana*. In: *Athenaeum* I. köt. 1992. 2. füzet, 3–52. o., itt 16–17. o.

⁴¹⁵ Das Problem der Hermeneutik, 229.o.

Teológiai szempontból különösen fontos, hogy mit állítunk a történeti jelenség létéről, objektív vagy szubjektív jelzővel illetjük-e a rá vonatkozó ismeretünket. Bultmann az idézett szakasz előtt tett egy olyan kategorikus kijelentést, amely hagyományos teológiai szempontból akár Isten létének, Krisztus föltámadásának a tagadását is jelentheti. Ez a mondat pedig így hangzik: „Sie bestehen als geschichtliche Phänomene überhaupt nicht ohne das sie auffassende geschichtliche Subjekt.” Csakhogy Bultmann most nem ontológiai vizsgálatot végez, hanem a hermeneutika szempontjából, a megértés szempontjából tekinti a történeti jelenséget. Különböző is a történeti jelenség egy múltbeli esemény, nem olyan, mint egy természeti jelenség, amelybe ha akarunk, ha nem, beleütközünk. Gadamer is, Bultmannhoz hasonlóan visszatérő módon állást foglalt az önkénnyel, a szubjektivitással szemben, hangsúlyozván, hogy az előítélet nem a mi sajátunk, hanem a horizont része,⁴¹⁶ a megértést pedig a „Sache selbst”-nek kell irányítania. „Minden helyes értelmezésnek óvakodnia kell az ötletek önkényességétől és az észrevétlen gondolkodási szokások korlátozottságától, tekintetét ’magukra a dolgokra’ kell irányítani”, írja fő művében.⁴¹⁷ Noha mindketten hangsúlyozzák, hogy az emberi „természetünket” nem kell kiiktatnunk a megértés során, de a szöveg igényének, a dolognak (Sache selbst) hangsúlyozásával kivédik a szubjektivizmus vádját.

Véleményünk szerint Bultmann az objektivista történeti módszer helyes kritikáját adja, anélkül, hogy a szubjektivizmusba esne, a módszerességet visszautasítaná, a múlt tényeiről megfélekedne. A hangsúlyeltolódásait nem szabad egymást kizáró alternatívákra való felosztásként értenünk. Például, az, hogy Bultmann a jelent hangsúlyozza, nem jelenti azt, hogy megtagadja a múltat. Sokkal inkább fordított a helyzet: azáltal, hogy a jelenbe bevonja, a jelen érdekeihez hozzákapcsolja, a múltat éppen hogy fölértékeli és sajátosan kitüntettségben részesíti.

⁴¹⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*, 330.o.

⁴¹⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*, 301.o. Lásd még: „A megértésnek állandó feladata a helyes, a dolgoknak megfelelő vázlatok kidolgozása, melyek mint vázlatok előlegezések, melyeket azután a ’dolgoknak’ kell igazolniuk”; „az interpretátornak [...] valóban ’első, állandó és végső feladata’, hogy magát a dolgot engedje érvényesülni.” (uo.). Gadamer itt Heidegger vonatkozó gondolatainak fonalát veszi fel és viszi tovább, a benső idézet is Heideggertől ered (ld. *Sein und Zeit*, 150. o., idézve fentebb a 409. jegyzetben).

9. Paul Ricoeur Bultmann-értelmezése

Paul Ricoeur protestáns filozófus Bultmann Jézus-könyvének francia kiadása elé bevezetőt írt, amelyben lényeges kérdéseket fogalmazott meg, továbbá a hermeneutika és teológia összefüggését illető kérdéskört is fontos hozzájárulásokkal gazdagította. Jelen munkában Ricoeur Bultmann-értelmezésének rekonstruálására szorítkozunk, ennek céljából pedig elsősorban a Bultmann-könyvhöz írt bevezető tanulmányát vesszük szemügyre.⁴¹⁸ Ricoeur szerint Bultmann problematikája homlokegyenest ellenkezik a jelenlegi strukturalista elméletekkel. A strukturalista elemzés a nyelvet teszi a vizsgálódás tárgyává, Bultmann pedig az élő szót. Ricoeur fontosnak tartja azt, hogy mind a megértés tárgya, mind az értelmező ember kellő súlyt kapjon. Ha figyelmen kívül hagyjuk az objektív értelmet, a szöveg többé semmit nem mond, másrészt az egzisztenciális megközelítés nélkül a szó nem volna élő. A megértésnek ezt a két mozzanatát össze is kell kapcsolni. A strukturalista elméletek a nyelv (langue) oldalán állnak, míg Bultmann a beszéd (parole) oldalán áll.⁴¹⁹ A nyelv és beszéd közötti kapcsolatot fontos tisztáznunk, vagyis azt, amikor a nyelv eseménnyé válik. „Ha nincs objektív jelentés, akkor a szöveg semmit sem mond; egzisztenciális elsajátítás nélkül a szöveg mondanivalója viszont halott beszéd. Az értelmezés-elmélet feladata az, hogy egyetlen folyamatba fogja össze a megértés két momentumát.”⁴²⁰ Bultmann-nak, mint teológusnak különösen fontos a második mozzanat, ám az első, véli Ricoeur, a háttérbe szorul, miközben ugyancsak lényeges, hogy az első momentum el ne vesszék.

Ricoeur nem azt mondja, hogy a szöveg objektív értelme *elegendő feltétel* Isten szavának közvetítéséhez, hanem azt, hogy *szükséges* feltétel.⁴²¹ Maga az igehirdetés, kérésgma feltételezi ugyanis az értelem objektivitását. Persze Bultmann nem állítja, hogy Isten nem más, mint az autentikus létezés, tehát nem lehet őt egyfajta keresztény ateizmussal vádolni, de azt sem lehet mondani, hogy számára Krisztus a másoknak adott létezés szimbóluma.

Ricoeur jól látja, hogy Bultmann demitologizálás-programja a mítikus elemeknek nem a kiküszöbölését, eliminálását, hanem az értelmezését, értelmük visszanyerését jelenti, így

⁴¹⁸ Rudolf Bultmann: *Jésus, mythologie et démythologisation*. Paris: Seuil, 1969. 9–27.o. Magyar nyelven.: In: Fabinyi Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete* Szeged, 1987.

⁴¹⁹ Ricoeur, 268.o.

⁴²⁰ Ricoeur, 269.o.

⁴²¹ Ricoeur, 269.o.

Bultmann mítosz-felfogását ellentétesnek tartja azzal, amit Feuerbach projekciónak nevez. „A mítosz nem azt fejezi ki, hogy az ember egy túlvilági fantáziaképbe vetíti ki a maga hatalmát, hanem azt, hogy az ember megragadta önmaga eredetét és *végességét*, és ennek a felismerésnek azzal ad nyomatékot, hogy azt tárgyiasítja, világi formába önti. [...] a túlvilágit világi formában, az itt és mostra vonatkozóan akarja kifejezni.”⁴²² A mítosztalanításhoz, vagyis ennek az itt és mostra vonatkozó tárgyiasító mítikus nyelvnek a dekódolására Bultmann alkalmasnak tartja Heidegger *Sein und Zeit*-ben kidolgozott egzisztenciális analízisét. Ily módon „Heidegger filozófiája nem más, mint filozófiai bevezetés ahhoz a mítosz-kritikához, melynek súlypontja a tárgyiasítás folyamatában helyezkedik el.”⁴²³

Ricoeur elfogadja Hans Jonas érvelését arra vonatkozóan, hogy az egzisztenciális értelmezés minden mítosyra alkalmazható. A gyakorlatban is ekképpen járt el a Heidegger-tanítvány Hans Jonas, aki az egzisztenciális értelmezést mindazonáltal először a gnoszticizmusra alkalmazta, s csak később az evangéliumokra. Bultmann ennek szellemében az egzisztenciális értelmezést nem külsődleges módszernek tartja, hanem mint amit maga a kérügma igényel és kezdeményez.⁴²⁴ Már az Újszövetség megkezdte az őt hordozó képzetek csökkentését. Pál apostol a kozmikus mitológiából eredő fogalmakat antropológiaiakkal cseréli fel, de legmesszebb János evangélista ment el, amennyiben azt mondja, hogy a jövő már elkezdődött Jézus Krisztusban, vagyis az eddig csupán reményteli jövő immár kapcsolatban áll a jelennel.⁴²⁵ Ricoeur azonban Bultmann-nál is tovább megy: szerinte itt egy még általánosíthatóbb vonással van dolgunk. Nem csupán az Újszövetségben, de már az Ószövetségben is jelen vannak ilyesféle törekvések, amennyiben „az ószövetségi teremtéstörténetek [...] a babiloni kozmológia határozott mítosztalanítását jelentették.”⁴²⁶

Bultmann megértéséhez Ricoeur kulcsfontosságúnak tartja azt, hogy a mítoszokban, s ennek megfelelően a mítosztalanításban is észrevegyünk egyfajta hierarchiát: az első szintet képezi a természettudomány által végzett mítosztalanítás, a másodikat a filozófiáé, és a har-

⁴²² Ricoeur: 260.o.

⁴²³ Ricoeur, 260.o.

⁴²⁴ Ricoeur, 261.o. „Ennél fogva Bultmann egész vállalkozása arra a feltevésre épül, hogy maga a kérügma kívánja a mítosztalanítást. Így tehát már nem a természettudományokon pallérozott modern emberé, nem is a filozófusé – aki egzisztenciális értelmezéssel magyarázza a mítoszok világát – a vezető szerep, hanem az eredeti ígehirdetés kérügmatikus magja az, ami nemcsak követeli, hanem kezdeményezi és mozgatja is a mítosztalanítás folyamatát.”

⁴²⁵ Ricoeur, 261.o.

⁴²⁶ Ricoeur, 261.o.

madik fokon a mítosztalanítás, mint a hit következménye jelenik meg. Ha ezt nem tesszük meg, akkor vagy következetlenséggel vádolhatjuk Bultmant (nem viszi végig a mítosztalanítást és megtartja a kérügmát), vagy pedig azzal, hogy idegen előfeltevéseket próbál rákényszeríteni a szövegre (a természettudományos beállítottságú emberét, vagy a heideggeri egzisztenciális filozófiát).⁴²⁷ Egyetérthetünk Ricoeurrel abban, hogy egyetlen módszert sem lehet mechanikus módon alkalmazni, s ez önmagában nem következetlenség. „Bultmann egymás után beszél, mint a tudomány embere, majd mint egzisztencialista filozófus és végül, mint az Ige hallgatója. Amikor ebbe az utolsó körbe lép, akkor már prédikál.” E három, olykor ellentétes attitűd megnyilvánulásait Ricoeur nem tartja inkohereciának, még csak Bultmann munkássága korszakainak sem. A mítosztalanítás különböző szintjeiről van szó, s a Bultmant ért szemrehányások jórészt azon alapulnak, hogy elmulasztanak különbséget tenni ezek a szintek között, avagy alapvetően félreértik, egybemossák őket. A mítosztalanítás funkciója például az első két szinten egymással teljességgel ellentétes. Míg az első szinten a mítosztalanítás a Biblia akkori kozmológiájának a modern természettudományos világkép általi helyettesítését, kiküszöbölését vonja maga után – azt, hogy az akkori kozmológia teljességgel hatályát veszti –, addig a második szinten a demitizálás nem rombolást jelent, hanem jelentésvisszanyerést, újfajta – ha úgy tetszik – „hatálybalépést”: a mítosz – képszerű formától megfosztott – jelentésének az egzisztenciális értelmezésben történő és egzisztenciális értelmezés általi pregnáns visszanyerését.

A másodikról a harmadik szintre való átlépésnél Bultmann-nak szüksége van arra, hogy az üdvözüléssel kapcsolatban a cselekedetek által kiérdemelt üdvözülést a hit által való megigazulás páli-lutheri elvével állítsa szembe. Az előbbi szerint ugyanis az ember szuverén módon határozná meg léte értelmét, dicsőséget szerezne magának a maga erejéből, míg az utóbbi szerint a hit által föladja azt az elképzelését, hogy ő önmaga ura. Itt Bultmann túllép a filozófián, azaz az egzisztenciális értelmezésen. Ha az értelmező meg kívánja határozni, hogy mi az autentikus lét, s úgy gondolja, hogy önmagában rendelkezik is azzal a képességgel, hogy ebbe az „állapotba” eljusson, akkor ezzel az irreális elbizakodottsággal Bultmann, a protestáns teológus már nem tud azonosulni. S itt Bultmann átlép a mítosztalanítás harmadik „stádiumába”, vagyis a természettudományos és az egzisztenciális filozófiai szintet

⁴²⁷ Ricoeur, 261-262.o.

meghaladva a páli, lutheri teológia magasságába emelkedik, ahol az értelmezés a kérügmával kezdődik.⁴²⁸ Ebből az is következik, hogy Bultmann az egzisztenciális értelmezésnek is határt szab. Ricoeur találó összegzése szerint „egymás után, a modern ember, majd az egzisztenciális filozófus és végül a hívő ember tart igényt a mítosztalanításra”. Ahol is a mítosztalanítás – értelemszerűen – mindegyik szinten valami mást jelent. A modern ember, a tudomány embere félreállítja a bibliai kozmológiát, őt követően azután az egzisztencialista filozófus lép színre, aki a mítikus elbeszéléseket a képszerű-történeti buroktól megfosztva kinyeri egzisztenciális magjukat vagy jelentésüket, hogy egy utolsó lépésben őt is leváltsa a helyébe lépő, a kérügmát hirdető protestáns teológus.

Ricoeur megpróbálja összegyűjteni azokat a kifejezéseket, amelyeket Bultmann nem tart mitologikusnak. Ezek a következők: „Isten cselekvése” vagy „Isten mint cselekvés”, „Isten Igéje”, „Isten Igéjének megszólítása”, és a nem mitologikus kifejezések magja: a „hit által való megigazulás”. Ebben a tekintetben Bultmann teljesen lutheránus, kierkegaardianus és barthianus.⁴²⁹ Ricoeur ellenvetésként fogalmazza meg, hogy Bultmann az olyan kifejezések iránt, mint „túlvilági”, „világ”, „cselekvés”, „Isten”, „transzcendens”, „cselekvés”, „Ige”, „esemény”, nem olyan kritikus, mint a mítikus nyelvezettel kapcsolatban, s nem is mondja meg, hogy mit ért ezeken a kifejezéseken, továbbá hogy természetadta módon perszonalista kifejezéseket használ, mint pl. „találkozás”, „én”, „Te”, valamint a „barátság” illusztrációként fölhozott esete.⁴³⁰

Bultmann, úgy tűnik, hisz abban, hogy az a nyelv ártatlan, amelyik nem tárgyiasít. De nyelv ez még egyáltalán? És mit fejez ki? – teszi fel a kérdést kételkedően Ricoeur. Csak a tárgyiasító gondolkodásig vannak kételyei Bultmann-nak? Az értelem feláldozását (sacrificium intellectus) eddig elutasította Bultmann (s tette ezt épp Barth kritikájára adott válaszában⁴³¹), most ellenben éppen ezt az elvet kellene visszavonnunk, ami Bultmann egész vizsgálódását elindította, azaz az Újszövetség mondanivalójának az értelmén való átszűrését. A hit esetében mégsem volna érvényes ez az elutasítás? - teszi fel a kérdést Ricoeur. Hiszen a kérüγμα sem lehetne a mítosztalanítás forrása, és nem lehetne a hitünk és egzisztenciánk

⁴²⁸ Ricoeur, 262.o.

⁴²⁹ Ricoeur, 265.o.

⁴³⁰ Jesus Christus und die Mythologie, 162.o.

⁴³¹ Das Problem der Hermeneutik, 235. o.

alapja, ha nem tudnánk megérteni. Még akkor sem, ha a kërügma nem lenne egyszerre esemény és jelentés, ha nem lenne objektív a szónak a mitologikus megjelenítéstől különbözõ értelmében.⁴³²

Ricoeur – nem minden alap és jogosultság nélküli – ellenvetései persze a maguk részérõl ugyancsak nem elõfeltevés nélküliek: egy meghatározott nyelv- és jelentésfelfogásra nyúlnak vissza, utóbbi pedig a hermeneutika egy meghatározott – a heideggeri–bultmanni–gadameritõl eltérõ – felfogásán nyugszik. Eszerint különbséget lehet és kell tenni jelentés és jelentõség között. E különbségtetés, melyet a hermeneutikusok közül Hirsch is – legalábbis kezdetben – osztott,⁴³³ láthatóvá teszi, hogy Ricoeur a hermeneutika metodológiai felfogását vallók közé tartozik. Egy szöveg jelenbeli, egzisztenciális jelentése fontos ugyan, ám nem az egyetlen jelentés. Az út az „ideális jelentéstõl” az „egzisztenciális jelentõségig” terjed, s Bultmann itt Ricoeur nézõpontjából „túl gyorsan mozog”, és pedig azért, hogy az elsõt átugorva – vagy róla tudomást sem véve – egyoldalúan csupán a másodikat tartja szem elõtt. Ez az ellenvetés a lényegét tekintve ugyanolyan jellegû, mint a heideggeri hermeneutikával szemben fölhozott ellenvetése. Ha Ricoeur számára Bultmann hibája az, hogy „túl gyorsan mozog”, akkor Heideggeré az, hogy a hosszabb – „kanyargósabb, fáradságosabb, nyelvi és szemantikai megfontolásokkal teli út” helyett – „a rövid útra” tért, azaz „egy csapásra a véges létező ontológiájának szintjére helyezkedett”, más szóval, hogy a megértésre „nem, mint megismerési módra, hanem mint létmódra” tekintett.⁴³⁴ E művelet Ricoeur számára túl radikálisnak bizonyult.

Ha elfogadjuk Ricoeurnek a mítosztalanítási szintekkel kapcsolatos differenciáló megjegyzéseit és elgondolásait, akkor Bultmann hermeneutikai gondolatai egy részének ellentmondva azt kell mondanunk, hogy az õ gyakorlatára éppen nem érvényes az, hogy az Újszövetség értelmezésére ugyanazok a hermeneutikai elvek volnának érvényesek, mint bármely más irodalmi műre, hiszen a Szentírás speciális művé lesz, mivel belép a harmadik

⁴³² Ricoeur, 266.o.

⁴³³ Ld. E.D. Hirsch, Jr.: *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven and London 1967, 255. o.: "The fundamental distinction overlooked by Gadamer is that between the meaning of a text and the significance of that meaning to a present situation" ("Az alapvetõ megkülönböztetés, ami fölött Gadamer figyelme átsiklik, egy szöveg jelentése s e jelentésnek valamely jelen szituáció számára való jelentõsége között áll fenn"). Ld. még uo. 153. o. Magyarul ld. Hirsch: Gadamer értelmezéelmélete, *A hermeneutika elmélete*, szerk. Fabiny Tibor, 2. kiad. JATEPress 1998, 259. o.

⁴³⁴ Ld. P. Ricoeur: Létezés és hermeneutika In: *A hermeneutika elmélete*. Szöveggyûjtemény, szerk. Fabiny Tibor. (Ikonológia és műértelmezés 3.) 2. kiad. JATEPress 1998, 153. o.

szint, a hit szintje. Ezzel függ össze Ricoeur megfogalmazása: „Bultmann egzisztenciális munkája nem fér el a hermeneutikai filozófiájában.”⁴³⁵ Ricoeur távolságot érez Bultmann hermeneutikai elvei és a tényleges gyakorlata között.

Ricoeur mindazonáltal termékenynek tartja azt, hogy Bultmann átvette Dilthey-től a magyarázat és megértés szembeállítását, Heidegger-től pedig az objektív és az egzisztenciális közötti különbségtételt; ha azonban a hit és a nyelv megértését tűzzük ki célul, akkor ezek szerinte nem segítenek. Bultmann nem követi sokáig Dilthey-t, hiszen éppen a leglényegesebb hermeneutikai kérdésekben tér el a véleményük. Bultmann az értelmezés feladatát nem abban látja, hogy a szerzőnél is jobban megértsük a szerzőt, miként Dilthey Schleiermacher nyomán ezt vallotta, hanem abban, hogy a szöveg szándékának, értelmének, jelentésének alá vessük magunkat.⁴³⁶ Bultmann, az *egzegéta* a szöveg függetlenségét, önállóságát, objektív mivoltát vallja, s ebben Ricoeur sokkal inkább husserli hatást vesz észre, semmint dilthey-it. „És végül, még ha igaz is, hogy a textus jelentése csak a személyes megközelítésben, a ’történeti’ döntésben bomlik ki (és én ebben Bultmann-nak teljesen igazat adok, minden divatos alany nélküli beszéd-filozófiával szemben), még ebben az esetben is csak a legvégső állomás lehet az elsajátítás: a megértés utolsó lépcsőfoka abban a folyamatban, melyben először gyökerét veszti, s egy másik jelentés felé mozdul a megértés. Az egzegézis nem az egzisztenciális döntés, hanem a ’jelentés’ momentuma, mely Frege és Husserl szerint: objektív, sőt ’ideális’ momentum.”⁴³⁷ Amennyiben Ricoeur ellenvetésének helyt adunk, az következik belőle: a teológus és az egzegéta érdekei (de azt is mondhatnánk: a tudós és a hívő) között meghúzódó – hagyományos – feszültséget a maga művében Bultmann sem tudta maradéktalanul feloldani. Innen tekintve egyúttal érthetővé válik, hogy Ricoeur miért az *egzegéta* Bultmann-t részesíti előnyben.

Ricoeur azonban össze kívánja egyeztetni mind az objektív jelentés, mind az egzisztenciális jelentőség szintjét, pontosabban el kíván jutni egyiktől a másikhoz (s ez megfelel annak a törekvésnek, hogy a hermeneutika diltheyi metodológiai formájától eljusson annak Heidegger általi ontológiai formájáig). Ezen összeegyeztetési törekvése (kivitelezhető-e vagy sem, itt nem kell eldöntenünk) indokolja, hogy a megértésnek két

⁴³⁵ Ricoeur, in Fabinyi Tibor (szerk.): A hermeneutika elmélete Szeged, 1987. 267.o.

⁴³⁶ Ricoeur, 267.o.

⁴³⁷ Ricoeur, 267.o.

lépcsőfokát különbözteti meg: a jelentést (sens) és a jelentőséget (signification). Előbbi az ideális jelentést jelenti, az utóbbi pedig az egzisztenciális jelentőséget, amikor is az értelem megvalósul a létben. A felfogás útja pedig az előbbitől az utóbbihoz vezet. Amelyik értelmezés a jelentést átugorja, az számára túlságosan gyorsan mozog. „Az egzegézis nem lehetséges, ha nincs jelentés-hordozó, s ez a jelentés-hordozó pedig a szöveghez tartozik és nem a szöveg szerzőjéhez.”⁴³⁸ Csak ha túlságosan kizáró értelemben ütköztetjük egymással a kérügmát és a mítoszt, akkor kerülhet ellentétbe egymással az ideális és az egzisztenciális jelentés. Itt tehát Ricoeur már nem is csak a jelentés objektivitását, hanem – Husserlhez közelítve – ideális voltát hangsúlyozza. „Ezért a szemantikai momentum, az objektív jelentés momentuma megelőzi az egzisztenciális momentumot, a személyes döntés momentumát, legalábbis abban a hermeneutikában, amelyik igyekszik mind a jelentés objektivitásának, mind pedig a személyes döntés történetiségének jogát biztosítani.”

Bultmann nem a nyelv általános természetével foglalkozott, csupán a tárgyiasítással. Ricoeur nincs meglepődve azzal, ahogyan Bultmann Heidegger gondolatait átvette. Nem azt hiányolja, hogy filozófiai fogalmakhoz folyamodott, hanem azt – s ez az ellentét emlékeztet Gadamert Bultmannról szemrehányására is –, hogy csupán a *Sein und Zeit* Heideggerét tartotta szem előtt, s nem követte eléggé Heidegger továbbvezető gondolkodói útját.⁴³⁹ Anélkül fogadta el Heidegger egzisztenciáléit és alapvető fogalmait (világban-való-lét, gond, halálra szánt lét), hogy a lét kérdésének útját Heideggerrel végigjárta volna. Anélkül az egzisztenciálékat Ricoeur formálisnak tartja Bultmann-nál, hiányzik mögülük az út. Heidegger lét- és emberértelmezése nem antropológiai, humanista, személyes, perszonalista, mivel Heidegger ontológiát művel, ezért nem teszi lehetővé a személyes Istenre vonatkozó analógiákat sem. A teológiának nem kell Heidegger útját követnie, de ha ezt választja, türelmesen végig kell járnia a heideggeri utat anélkül, hogy rögtön azonosítaná a heideggeri létet a Biblia Istenével. Ha végigjárja, rájön, hogy ez az út nem Istenhez vezet, tehát újra kell gondolnia, hogy mit jelent a hit döntése a Biblia élő Istenével szemben.⁴⁴⁰ Bultmann a „rövid utat” választotta, amennyiben a késői Heidegger nyelvre vonatkozó – a teológia szempontjából alapvetően releváns – meditációit immár nem követte figyelemmel.

⁴³⁸ Ricoeur, 268.o.

⁴³⁹ Jézus 27, Ricoeur, 270.o.

⁴⁴⁰ Jézus 28.o., Ricoeur 271.o.

10. Utószó

Bultmann munkássága átmenetet képez két korszak között. A XIX. század liberális teológiájának kritikusaként lépett fel, pályáját az első világháború után a Jézus-élete kutatás, a történeti Jézus kutatás kudarcának tudatosításával kezdte. A tisztesség megkívánja annak beismerését, írta egy 1920-as levelében, hogy szabadítsuk meg magunkat az öncsalástól, az önbecsapástól, „ne áltassuk magunkat többé azzal, mintha a történeti Jézusból élnénk. A hitet meg kell szabadítani a történelemhez való ama véleményem szerint tarthatatlan hozzákapcsolástól, melyben a 'liberális teológia' rögzítette. Hiszen végül is igazából ez a történeti megismeréshez, a történeti tudományhoz való hozzákapcsolás volt.” „Számomra tökéletesen világossá vált, hogy a 'történeti Jézus', akiből a liberális teológia élt, nem volt egyéb, mint e teológia önnön szellemi tartalmának szimbolizálása”.⁴⁴¹

Az e levelet közlétevé Bernd Jaspert ennek ellenére a vonatkozó kontextusok vizsgálata után úgy véli, „Bultmann a maga élete végéig oly mértékben maradt hű a liberális teológiához, ami számára a teológia legkülönbözőbb táborában szerzett ellenségeket.” Az ellentmondás látszata csakhamar eloszlik, ha Jaspert utalását követve Bultmann Harnack alapművéhez írott – bevezetőben idézett – előszavának egy passzusára figyelünk, ahol ez olvasható: „Az igazi hűség nem helyreállító 'ismétlés', hanem csakis és egyedül olyan kritikai elsajátítás, mely a tradíció legitim motívumait magáévá teszi és új alakban juttatja érvényre őket”. Ebben az értelemben az egzisztenciális interpretáció és a demitologizálás programja, mint a bultmanni hermeneutika két alappillére, továbbá magának a hermeneutikának a teológia középpontjába való bevezetése (ricoeuri kifejezéssel élve a teológiába való „beoltása”), nem annyira a történeti kutatásra alapozott liberális teológia kritikájaként, mint inkább annak következetes továbbvitelekként értelmezhető. Jaspert így az egzisztenciális interpretációról úgy beszél, mint ami vörös fonálként húzódik végig Bultmann egész életművén, mint ami konstitutív eleme – nem annyira Bultmann liberális teológiát illető

⁴⁴¹ Bernd Jaspert: Rudolf Bultmanns Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie, in uő, szerk.: *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, 31. o.

kritikájának, mint sokkal inkább Bultmann *liberális teológiájának*.⁴⁴² Innen tekintve persze maga a filozófiai hermeneutika is a historicizmusnak és a felvilágosodásra jellemző tudományos szemléletmódnak nem annyira kritikája, mint inkább következetes továbbvitele és önmagára való alkalmazása. Bultmann teológiai munkássága ebből a szempontból egyszerre tekinthető korszakhatárnak és átmenetnek; egy korszak lezárulásának és az e korszakot átható motívumok egy következő korba történő átvezetésének.

⁴⁴² Bernd Jaspert: Rudolf Bultmanns Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie, 42. sk. o.

Az idézett irodalom jegyzéke

- Paul Althaus: Rez. von: Rudolf Bultmann: Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, *Theologische Literaturzeitung* 54, 1929.
- K.-O Apel u.a.: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- D. L. Baker: *Two Testaments, One Bible*, Leicester 1976; magyarul *Két szövetség, egy Biblia*, ford. Bogárdi Szabó István, Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- K. Barth: Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack. In: *Christliche Welt* XXXVII, 1923.
- Karl Barth: *Der Römerbrief*. Zürich, 1919.
- Karl Barth: *Die kirliche Dogmatik*, III. 2. 1948.
- Barth and Bultmann: *Letters. 1922-1966*. William B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Barth-Bultmann: *Briefwechsel 1922-1966*. Zürich, 1971.
- Hans-Werner Bartsch: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, I. kötet, Hamburg 1948.
- Hans-Werner Bartsch: *Kerygma und Mythos: A Theological Debate*. London, 1972. II.
- Fritz Blättner: Das Gricenbild J.J. Winckelmanns” Jahrbuch Antike und Abendland” I, 1944. 121-132.
- Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*. Halle. a. d. S.: Niemeyer, 1923.
- Emilio Betti: Hermeneutics as the general methodology of the *Geisteswissenschaften*. In: Joseph Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics As Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Emilio Betti: *A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana*. In: *Athenaeum* I. köt. 1992. 2. füzet, 3–52. o.
- Bibliographia Dibeliana atque Bultmanniana. *Theologische Rundschau* XXII. 1954. 3-20.
- Joseph Bleicher (ed.), *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics As Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

- Antje Bultmann Lemke: "Der unveröffentlichte Nachlaß von Rudolf Bultmann". B. Jaspert (Hg.): *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*. Darmstadt 1984.
- Rudolf Bultmann: Geleitwort, in: Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann (1950). München und Hamburg: Siebenstern, 1964.
- Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*. I-IV. Tübingen: Mohr, 9. kiadás, 1993. (UTB für Wissenschaft: Uni -Taschenbücher).
- Rudolf Bultmann: A hermeneutika problémája, *Filozófiai hermeneutika*, szerk. Bacsó Béla, Budapest, 1990.
- Rudolf Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr, 1953.
- Rudolf Bultmann: *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910.
- Rudolf Bultmann: *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, Marburg, 1912.
- Rudolf Bultmann: Karl Barths Römerbrief in zweiter Auflage. In: *Christliche Welt* 36, 1922. 320-323; 330-334; 358-361; 369-373.
- Rudolf Bultmann: Das Problem der Ethik bei Paulus, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 23, 1924. 123-140.o.
- Rudolf Bultmann: Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, *Zwischen den Zeiten* 3, 1925. 334-357.o.
- Rudolf Bultmann: Der christliche Sinn von Glaube, Liebe, Hoffnung: Skizze eines Vortrages, *Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht* 36, 1925. 170-172. o.
- Rudolf Bultmann: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann. *Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK)* NF XI. 1930. 339-364.o.
- Rudolf Bultmann: *Jesus*. Berlin, 1926. Tübingen: Mohr, 1988.
- Rudolf Bultmann: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* NF 11, 1930, 329-364.o.
- Rudolf Bultmann: The Historicity of Man and Faith, 1930. In: Schubert M. Ogden: *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*. London. 1961. 92-110.o.
- Rudolf Bultmann: The Problem of Theological Exegesis of the New Testament. In: J. M. Robinson: *The Beginnings of Dialectic Theology*. I.kötet. 236-256.o.

- Rudolf Bultmann: Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments. In: *Jürgen Moltmann: Anfänge der dialektischen Theologie*, 2. rész, München, 1963, 47-72.o.
- Bultmann replies to his critics. In. H. W. Bartsch: *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, I. kötet. London. 1972. I. 191-211.
- Rudolf Bultmann: Die dialektische Theologie und das Neue Testament. In: Arthur Titius (szerk): *Deutsche Theologie*, Göttingen, 1928, 98-107.o.
- Rudolf Bultmann: Autobiographical Reflection, 1956. In: *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, fordította és válogatta: Schubert M. Ogden, 1961.
- Rudolf Bultmann: The Significance of the Old Testament for Christian Faith. In: B.W. Anderson szerk: *The Old Testament and Christian Faith*. London, 1964.
- Rudolf Bultmann: *History and Eschatology*. (The Gifford Lectures, 1955). Edinburgh, 1957.
- Bultmann: *Történelem és eszkatológia*, ford. Bánki Dezső, Budapest: Atlantisz 1994.
- Rudolf Bultmann: *Jésus, mythologie et démythologisation*. Paris: Seuil, 1969.
- Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*. Hrsg. Erich Dinkler, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964.
- Fritz Buri: Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie, in: Hans-Werner Bartsch: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*. 2. kötet, Hamburg 1952. 85-101.o.
- Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. I. Die Sprache Berlin, 1923; II. *Das mythische Denken*, 1924; III. Phänomenologie der Erkenntnis, 1929.
- Herrmann Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin, 1902.
- Gerhard-Heinrich Dietrich: *Das Verhältnis von Natur und Welt bei Rudolf Bultmann und Karl Löwith*, Diss., Hamburg, 1986.
- W. Dilthey: Die Entstehung der Hermeneutik, *Gesammelte Schriften*, 5. köt., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- W. Dilthey: A hermeneutika keletkezése, uő.: *A történelmi világ felépítése a szellem-tudományokban*, szerk. Erdélyi Ágnes, Gondolat, Budapest 1974.
- Gerhard Ebeling: *Értelmezéstörténet, mint egyháztörténet*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994.

- Fabinyi Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*, Szeged, 1987. 2. kiad. JATEPress 1998.
- Erich Fascher: *Vom Verstehen des Neuen Testaments*. Giessen, 1930.
- Fehér M. István: „Gadamer és a hermeneutika”. *Valóság* XXX, 1987/10, 71-89. old.
- Fehér M. István: Hermeneutika és problémátörténet – avagy létezik-e „a” hermeneutika? In
uő.: *Hermeneutikai tanulmányok. I.* Budapest: L'Harmattan, 2001.
- Fehér M. István: Karl Rahner szellemi gyökereihez: Heidegger és a XX. századi teológia. *Az Ige meghallója. Karl Rahner emlékülés*. Szerk. Boros István. Szeged – Budapest: Szegedi Hittudományi Főiskola – Logos Kiadó, 1996. 43–91. o.
- Fehér M. István: Heideggers Kritik der Ontotheologie. *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Hrsg. A. Franz und W.G. Jacobs. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh, 2000, 200–223. o.
- Fehér M. István: Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers. *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, hrsg. D. Barbari, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, 163–190. o.
- Hermann Fischer: *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, München: Beck, 2001.
- Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.): *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Meiner, 2007.
- Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Második javított kiadás. Budapest: Osiris Kiadó, 2003.
- Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke* 1-10, Tübingen: Mohr, 1985–1995.
- Hans-Georg Gadamer: *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1977.
- Hans-Georg Gadamer: Prometheus und die Tragödie der Kultur. In: *Festschrift Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag*, Stuttgart/Köln: Kohlhammer Verlag, 1949, 74-83 o.
- Hans-Georg Gadamer-Gottfried Boehm: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977.
- „A nem tudás tudása”. Születésnap beszélgetés a százéves Hans-Georg Gadamerrel. In: *Nagyvilág*, Világirodalmi folyóirat. XLV. évfolyam, 12. szám 2000. december.
- C.F. Gethmann: Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom WS 1921-22 und ihr Verhältnis zu „Sein und Zeit”. *Dilthey-Jahrbuch*, 4 1986-87.

- Görföl Tibor-Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
- Friedrich Wilhelm Graf: „Die Dienstpflicht des Christen. Christian Nottmeier folgt Adolf von Harnack durch die Politik” in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 199, 2004. aug.27., 39.
- Jean Grondin: Gadamer and Bultmann. In J. Pokorny and J. Roskovec: *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Tübingen: Mohr Siebeck, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2002.
- Jean Grondin: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyírő Miklós. Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
- K. Guggisberg: *Der Freie Protestantismus*, 1942.
- Adolf von Harnack: *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, hrsg. C.-D. Osthöener, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Adolf von Harnack: *A kereszténység lényege*, ford. Szathmáry Lajos, Bp. Osiris, 2000.
- Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann (1950). München und Hamburg: Siebenstern, 1964.
- Adolf v. Harnack: Offener Brief an Karl Barth. 15 Fragen an die Verächter der wiss. Theol. unter den Theologen (Offenb.problem). In: *Christliche Welt* XXXVII, 1923.
- G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973.
- Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. Ford. Bacsó Béla. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1988.
- Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Martin Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Hrsg. M. Jung, T. Regehly, C. Strube. Gesamtausgabe, Bd. 60, Frankfurt/Main: Klostermann, 1995.
- Martin Heidegger: *Grundfragen der Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 45.
- Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1976.
- Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. kiad., Niemeyer, Tübingen, 1979.

- Martin Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24.
- E.D. Hirsch, Jr.: *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven and London 1967.
- David C. Hoy: Heidegger and the Hermeneutic Turn, in: *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. Guignon, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Gerhard Wolfgang Ittelin: Der Einfluß der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns. In: *Kerygma und Dogma* 2, 1956.
- Karl Jaspers – Rudolf Bultmann: *Die Frage nach der Entmythologisierung*, München, 1954.
- Bernd Jaspert: Rudolf Bultmanns Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie, in uő, szerk.: *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.
- Roger A. Johnson: *The Origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the Theology of Rudolf Bultmann* Leiden: E. J. Brill, 1974.
- Immanuel Kant: *A tiszta ész ész kritikája*, ford. Kis János. Ictus Kiadó, Budapest.
- Immanuel Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül*. Gondolat, Budapest 1974.
- C. W. Kegley: *The Theology of Rudolf Bultmann*, London, 1966.
- Walter Klaas: Der systematische Sinn der Exegese Rudolf Bultmanns. In: G. Bornkamm-W. Klaas: *Mythos und Evangelium*. 1951.
- K.-C. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.
- Gerhardt Kuhlmann: „Zum theologischen Problem der Existenz“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* X, 1929 28-57.o.
- Walter Künneth: *Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz*. Hamburg, 1962.
- K. Löwith: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*. Löwith: Sämtliche Schriften, 8. köt. Stuttgart: Metzler, 1984.
- Leopold Malevez: *The Christian Message and Myth: The Theology of Rudolf Bultmann*. Westminster, Newman, 1958.
- John Macquarrie: *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Harmondsworth, 1955. (Reprint 1979).
- Georg Müller: Martin Heidegger und die Geschichte. *Evangelische Theologie* XIII. 1953.

- Christian Nottmeier: *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890-1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik* (Beiträge zur historischen Theologie Bd.124), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Nyíri Kristóf: Bultmann és kritikusai. In: *Világosság* 1968/2.
- Thomas B. Ommen: Bultmann and Gadamer. The Role of faith in theological hermeneutics, in: *Thought. A review of culture and idea* 59 (1984), 348-359. o.
- Thomas B. Ommen: *Hermeneutic of Dogma*. Scholars Press for the American Academy of Religion (Missoula, Mont.) 1975.
- Thomas B. Ommen: „Theology and the Fusion of Horizons”, *Philosophy and Theology* 3 (Fall, 1988).
- Heinrich Ott: Die hermeneutische Problematik und das Entmythologisierungsprogramm. In: *Theologische Zeitschrift* 44, 1988, 222-238.o.
- Heinrich Ott: *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*. Zollikon, 1959.
- Richard E. Palmer: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- John Painter: *Theology as Hermeneutics: Rudolf Bultmann's Interpretation of the History of Jesus*. Sheffield, 1987.
- Luigi Pareyson: *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia, 1972.
- Luigi Pareyson: Az interpretáció eredendő volta. In: *Athenaeum* I. köt. 1992. 2. füzet, 115–150.
- Otto Pöggeler: Heidegger és Bultmann: Filozófia és teológia, ford. Gáspár Csaba László, *Vigilia* 61. évf., 1996/12, 920–927.
- O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München: Alber, 1992.
- Otto Pöggeler: Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin. In: Norbert Fischer / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.): *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007,
- Otto Pöggeler: *Braucht Philosophie Theologie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 410), Paderborn: Schöningh, 2007.

- Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 2. kiadás, 1983.
- Werner Raupp: Semler, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band XIV, Verlag Traugott Bautz, 1998, 1444. s köv.
- Paul Ricoeur: Az interpretációk konfliktusa. In: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete. Tanulmányok* (Ikonológia és műértelmezés, 3). Szeged, JATE Press, 1998.
- P. Ricoeur: Előszó Bultmannhoz. In: *A hermeneutika elmélete*. Szöveggyűjtemény, szerk. Fabiny Tibor. (Ikonológia és műértelmezés 3.) 2. kiad. JATEPress 1998.
- Charles Richard Ringma: *Gadamer's Dialogical Hermeneutic: The Hermeneutics of Bultmann, of the New Testament Sociologists, and of the Social Theologians in Dialogue with Gadamer's Hermeneutic*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999.
- Robert C. Roberts: *Rudolf Bultmann's Theology: A critical interpretation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1976.
- Richard Schaeffler: *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- Horst Stephan: *Geschichte der evangelischen Theologie*, Berlin 1938.
- Szabó Ferenc: *Keresztény gondolkodók a XX. században* című tanulmányában, Szeged-Budapest, Agapé Kiadó, 2004.
- Paul Tillich: *Rendszeres teológia*, ford. Szabó István, Budapest: Osiris, 2002.
- F.D.E. Schleiermacher: *A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez*, ford. Gál Zoltán, Budapest: Osiris, 2000.
- F.D.E. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin: Johann Friedrich Unger, 1799, neu hrsg. Rudolf Otto, 4. durchges. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1920.
- F.D.E. Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 köt., a II. kiad. változatlan utánnomása, Berlin: Hendel, é.n.
- Albert Schweitzer: *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, 4. Aufl. 1926.
- Herbert Vorgrimmler: *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2000.

