

Praeambulum

Hozzá nem értő szájból sokszor elhangzik: a történeti-kritikai Biblia-magyarázat első renden protestáns, ezen belül is főként német vállalkozás. A német protestáns rész lekicsinylése nélkül mondhatjuk: milyen helytelen és téves nézet ez! S a cáfolatot nem csupán az utóbbi évtizedekben virágba borult római-katholikus exegézis adja meg, s nem csupán – miként tudjuk – az Egyesült Államokban. Már a kezdetekkor is láthatjuk: közös keresztyén erőfeszítésről van szó, internacionálisról, ahol a zsidó exegézissel való párbeszéd is gyümölcsözőnek bizonyult.

Richard Simon (1638-1712) például nem csak hogy római-katholikus volt, hanem Rouenben a jezsuitáknál is tanult – igaz, később Párizsban is, a Sorbonne-on. Pappá is szentelték 1670-ben. Ilyen minőségében írta 1678-ban nagy művét: „Histoire Critique du Vieux Testament” – amely nem jelenhetett meg. J.B. Bossuet (1627-1704), később Meaux püspöke, megakadályozta ezt, éppúgy, mint ahogy R. Simon tudományos életét is végig gátolta. Utolsó találkozásuk 1702-ben volt, s vita tárgyát egy kritikai Vulgatafordítás képezte – Bossuet hatalma ekkor is erősebbnek bizonyult R. Simon érveinél. Az *opus magnum* aztán 1685-ben mégis megjelenhetett, de csak Rotterdamban, ahol már a protestantizmus magáénak vallhatta a római-katholikus pap művét.

Mert hogy római-katholikus mű az „Histoire Critique du Vieux Testament”, ahhoz kétség nem férhet: Bossuet tévedt. Igaz, R. Simon is, amikor így ír:

A katolikusok, akik meg vannak győződve arról, hogy vallásuk nem csupán a Szentírás szövegétől függ, hanem az egyházi tradíciótól is, nem botránkoznak meg annak láttán, hogy az idők viszontagságai és a másolók pontatlanságai éppúgy változást eszközöltek ki a szent könyvekben, mint a profánokban.

A mondat polemikus éle aligha véthető szem elől. Ez indította R. Simont arra, hogy elvileg is kidolgozza a Szentírás „obszkuritásának” tételét (s bizonynyal ez bősztette fel Bossuet-t), ami – nem kétséges – szemben állt a protestáns tannal a Szentírás *claritas*-áról (világosságáról) és *sufficientia*-járól (elegendő voltáról). Nem vitás, hogy R. Simon művének az a legértékesebb része, ahol ezt a tételét bizonyítani igyekszik – s érdekes módon éppen ezek a részek tűntek a hivatalos római-katolikus fölfogás számára elfogadhatatlannak, míg pont ezeket a részeket fogadták örömmel a protestánsok. Ez igazi *drôle d’histoire*!

Tételét igazolandó R. Simon a héber szöveget hívja segítségül, sőt a zsidó írásmagyarázókat is (leginkább Ibn Ezrát). Talán már ez is irritálólág hathatott a római-katolikusokra, míg a protestánsok saját módszerüket láthatták viszont, s örültek – csakhogy a váltókat R. Simon már elrendezte: a cél itt éppen az, hogy bizonyítsa, mennyire „obszkúrus” az értelem. Ugyan látja pl., hogy a szöveg hagyományozásában a *qéré* sokszor a *ketib* javítása, mégis általában azt vallja, hogy két szövegvariáns képviselteti magát ezekben. Hasonló a hosszú magánhangzók *plene* és *defective* írásának váltakozásáról is a véleménye. Hangsúlyozza, hogy a Héber Biblia szókinccse kb. 7-8.000 szó – amiből kb. 1.500 egyetlen egyszer fordul elő: *hapax legomenon*; további 5-600 szó csupán kétszer fordul elő. Nyilván azt akarja ezzel mondani R. Simon, hogy ilyen körülmények között megbízható fordítást adni lehetetlen. Érdekes, hogy itt úgy tesz, mint ha nem tudna az összehasonlító sémi

nyelvészetről, pedig jól tudjuk, hogy voltak ilyen ismeretei is. A protestáns tradícióról nagyon negatív a véleménye: naivnak gondolja, hogy a protestánsok közvetlenül akarnak Isten Igéjéhez jutni, s elhanyagolják az igazi tradíciókat (*les véritables Traditions*). Meglepő, hogy azt feltételezi Kálvinról, hogy kevésbé tudott héberül, mint Luther (*sic!* – tudjuk: ez fordítva igaz); „de ha nem lett volna olyan disznófejű, s nem égett volna a vágytól, hogy ő legyen a nagy főnök, hasznos munkát végezhetett volna az egyháznak.” A klasszikus fordításokkal szemben R. Simonnak igen óvatosnak kellett lennie. Különösen a Vulgata lehetett számára pikáns kérdés, hiszen a hivatalos fordítás kritizálása a Tridenti Zsinat tanításába ütközött volna. Persze: Hieronymus fordítását nem a XVII. században kezdték el kritizálni. R. Simon is ismeri Rufinus kritikáját,¹ s érdekes, hogy a vitás kérdésekben mindig Hieronymusnak ad igazat – még

¹ Szó sincs arról, hogy ne becsülnénk kellőképpen *Eusebius Sophronius Hieronymus* (római-katholikus nyelvezet szerint Szent Jeromos, kb. 347-420) fordítását! Egyrészt nyelvészetileg is hatalmas teljesítmény volt, másrészt azonban döntő jelentőségű volt a keresztyénség Biblia-értelmezésében is. Érthető módon ui. a keresztyénség szívesen használta a Septuaginta görög fordítását – hiszen már újszövetségi korban görög területre tevődött át a keresztyénség súlypontja, s azt aligha lehetett elvárni, hogy héberül vagy arámul tanuljanak meg a hellén műveltséggel rendelkező keresztyének. Hieronymus fordítása azonban a Palesztin Kánonra irányította a figyelmet, s a keresztyénség ezután a héber/arám szövegtörténetben a rabbinikus zsidóság tradíciójához igazodott (*hebraica veritas*). Ezzel együtt: fordítás hiba nélkül nem nagyon van! Hieronymus leghíresebb félrefordítása az, amely révén Mózes szarvakat kapott: a 2Móz 34,29kk szerint a Sínai-hegyről lejött Mózes arca annyira ragyogott, hogy senki nem tekinthetett rá – hiszen a hegyen látta Isten dicsőségét. A ragyogást a héber szöveg a *qáran* igével fejezi ki, amit Hieronymus bizonytalansággal nem értett, s a *qeren* = szarv főnévből kiindulva értelmezte. Így aztán „szarvakkal ellátott” lett Mózes arca (*facies cornuta*). A szarvakat még Michelangelo gyönyörű freskóján is láthatjuk...

Tyrannius Rufinus (kb. 340-410) bizonytalansággal nem rosszindulatúan kritizálta Hieronymus munkáját, hiszen kettejük kapcsolata jó volt. Viszont ő maga is professzionális fordító volt, igaz inkább a görög egyházatyák latin fordításában jeleskedett.

ott is, ahol ez tarthatatlan. Idézi is Rufinus Apológiáját. Viszont indokoltnak tartja a Septuagintától való eltérést, mert a LXX sok helyütt hibás. Am rovasára írja Hieronymusnak, hogy néhol inkább parafrazeál, mint fordít, s a zsidó lexikográfia hatása alatt áll. Azt pedig alapjaiban véve kérdőjelezi meg R. Simon, hogy a Hieronymus rendelkezése állt héber szöveg – ami egész biztosan nem a LXX héber eredetije – joggal viselte a *hebraica veritas* nevet. A Septuagintáról R. Simon véleménye kettős: szerinte a LXX mindenképpen pontozatlan héber eredeti alapján készült, ezért ugyan egyrészt fordítás, jórészt azonban interpretáció, és pedig olyan interpretáció, amely eltér a „mai” héber szövegtől (értsd: a maszoréták pontozása által adott értelem-től). Másrészt joggal hangsúlyozza, hogy a LXX pontozatlan héber eredetije is jelentős eltéréseket tartalmaz a Palesztin Kánon szövegéhez képest. Órigenész negatív jelzőket kap, mert ezt nem ismerte föl – egyébként is rossz hebraista volt.

R. Simon véleménye a zsidó exegetikai tradícióról nem sokkal jobb; leginkább a karaitákat kedveli, mert ők nem osztják a rabbinikus hagyományt. Látjuk, R. Simon minden kritikai érvelése arra fut ki, hogy a héber eredeti bizonytalan, az értelem megfoghatatlan – nem lehet rá alapozni az egyházi tant. Mi ez, ha nem a protestáns *Sola Scriptura* tagadása?! R. Simon nem volt agnoszticista, hanem Trident-hű katolikus:

Valójában lehetetlen megtalálni az Írásban a Vallást anélkül, hogy segítségül ne hívnánk az ősi és isteni Tradíciót, amit az első atyák is idéztek... Minden korban volt az Egyháznak egy olyan summája a Vallásról, ami független volt az Írástól, s amely révén el lehetett dönteni azt, ami nem volt világos (*obscure*) az Írásban.

Még egy szót R. Simon Pentateuchos-kutatásáról. J. Steinmann szívesen állítaná be R. Simont a dokumentum-elmélet előfutáraként; nem volt az.² A Pentateuchosról vallja ugyan, hogy nem származhat teljességgel Mózesről – s utal Ibn Ezra véleményére, aki már beszélt arról, hogy bizonyos passzusok (pl. Mózes halálának leírása) csak későbbiek lehetnek (ezt írja körül a *postmosaica* kifejezés). R. Simon ezt annyiban modifikálja, hogy szerinte a törvény megy vissza Mózesre, de a Pentateuchos elbeszélő részei nem. Könyvének azonban csak kis része foglalkozik ezzel; fő célja sem az, hogy szerzők után kutasson. Kritikai munkája inkább a Héber Biblia hagyományozására és magyarázatára vonatkozott – hatása azonban, főleg protestánsok körében, jelentős volt. Kritikai megfigyelései ugyan nehezen alkotnak egy egész rendszert (ha eltekintünk hagyományos római-katolikus meggyőződésétől), ám lesznek majd olyanok, akik ezeket fölhasználják, s megalkotják a komplex kritikai tudomány összefüggő rendszerét!

A modern kritikai Pentateuchos-kutatás előfutárja megისტizelő címet fönn kell tartanunk Jean Astruc-nek. R. Simon műveinél sokkal fontosabb volt hatása – s mint mondtuk, ezt a hatást nem abban a körben érte el, amely számára pedig írta volna. Úgy tűnik, a művek hatása sokszor fontosabb, mint maguk a művek – legalábbis ez érvényes a híres filozófus, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) exegetikai munkájára, ami mai szemmel nézve inkább kedvtelő fabrikálásnak tűnhet, semmint átgondolt tudománynak.³ Talán

² Ld. J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, 1960. Mi inkább W. McKane, *Selected Christian Hebraists*, Cambridge, 1989, c. művét követtük.

³ Elutasító megjegyzésünk itt Lessing módszerét illeti, nem pedig a Bibliával szembeni *alpmagatartását*. Öszinteségét és nemes gondolkodását nincs szándékunkban kritizálni: Lessing úgy vélte, a Biblia az „emberi nem tanításának alapvető dokumentuma”. Az elismerés mellett azonban meg kell jegyezzük, hogy tipikus racionalista nézet az, hogy a Biblia ismeretet

igaza van W. von Humboldt-nak, aki ezekről a Lessing hagyatékában talált iratokról határozottan mondta: amit hagyatékban találtak, azért nem lehet a szerzőt felelőssé tenni – végső soron ő nem hozta nyilvánosságra ezeket.⁴ Az egyik ilyen irat egy fiktív polémia: „Meines Arabers Beweis, daß nicht die Juden, sondern die Araber die wahren Nachkommen Abrahams sind”. Az érvek ma már fantazmagóriának tűnnek: pl. feltűnik Lessingnek, hogy az 1Móz 20 még arról szólt, hogy Abímelek, Gérár királya (nem tudva, hogy Sára Ábrahám felesége) Sárát feleségül akarja venni. A fejezet ugyan azzal zárul, hogy Abímelek visszaküldi Sárát Ábrahámhoz, ám a 21. fejezet már Izsák születéséről számol be. Mi sem kézenfekvőbb – így Lessing –, mint feltételezni, hogy Sára terhesen ment vissza Ábrahámhoz. Ezzel szemben Izmael biztosan Ábrahám fia (még ha nem is Sárától, hanem Hágártól). Lessing szerint még az 1Móz 22 is, Izsák feláldozása is, ezen nyugszik: Ábrahám saját gyermekének akart szabad utat nyitni általa – ám ez nem sikerült.

A másik irat, a „Hilkias”, nem sokkal szellemdúsabb. Hilkiás testesíti meg azt a jeruzsálemi papot, aki Kr.e. 621-ben megtalálta a törvénykönyvet, s hangsúlyozza, hogy abból csak egyetlen egy példány maradt fenn. A műben szóhoz jut Jeruzsálem, egy ortodox apologéta, aki pedig végig a Törvény mózesi szerzőségét hangsúlyozza. Sajnos Lessing e műve fragmentum, így hiányzik a befejezés, s nem tudhatjuk, hogy milyen konklúzióra jut a szerző. Az érvelés viszont végig arra fut ki, hogy ha egyetlen egy példány maradt fenn, akkor milyen nagy lehetősége volt a

közől – nyilván később a hitre nevelést jobban hangsúlyozták volna. Ld. Lessing munkásságához H.G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, IV. kötet, 166kk.

⁴ Az alábbiakhoz vö. R. Smend, *Lessings Nachlaßfragmente zum Alten Testament*, Göttingen, 1979.

jeruzsálemi papságnak az egyetlen példány meghamisítására – úgyhogy a Bibliában előttünk álló iratok történeti hitelességre aligha tarthatnak igényt.

Lessing eme munkássága mai szemmel nézve tényleg értéktelen. A „Meines Arabers Beweis...” figyelmen kívül hagyja az 1Móz 20-21-22 elbeszélések relatív önállóságát, s a mesterkelt kronológiához egészen önkényes, fantáziálás-szintű magyarázatot fűz. A „Hilkias” pedig minden bizonyítékon felül álló tényként kezeli a hamisítást – s persze jócskán elhanyagolja azt aényt, hogy a fogság előtti próféták igehirdetése mennyire rokon pl. az 5Móz-vel. Lessing hatása teológus-körökben elenyésző is volt; annál inkább népszerűek voltak gondolatai a deisták között, akikkel viszont a teológusoknak gyűlt meg a bajuk.⁵ S ha ma egyáltalán szóvá tesszük mindezt, az azért van, mert ez a mindentudó, okoskodó magatartás 200 év után is néhol felüti a fejét: a racionalizáló, amatőr írásmagyarázat, félreértett tények önkényes kiválogatása, bizonyítatlan gyanúk kész tényként való kezelése még mindig előfordul a magyar közvéleményben is.⁶

Egészen más jellegű *Johann Gottfried Herder* (1744-1803) szerepe az Ószövetség kutatásában, jóllehet ő sem professzionálisan foglalkozott írásmagyarázattal.⁷ Befolyása azonban több mint egy évszázadig érezhető az exegetikai irodalomban, éspedig pozitív értelemben! Herdert mindezek előtt a héber költészet ragadta meg, amit írásának címe is jelez: „Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung

⁵ A deisták jó bemutatását láthatjuk H.G. Reventlow könyvében: *Bibelautorität und Zeit der Moderne*, Göttingen, 1980.

⁶ Mi másnak tudnám nevezni Pais István könyvét: *Bibliái érdekességek, történetek, aforizmák*, Budapest, 1992. Nem kell mondani, hogy ez a kétszáz éve avitt szokás milyen anakronizmus egy mai szerző tollából! Vö. recenziómat: *Protestáns Szemle* 55 (1993), 76-77.

⁷ Vö. T. Willi, *Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments*, Tübingen, 1971.

für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes" (1782-3). Herder szerint a héber költészet lényege: „Bild und Empfindung”, s a Lowth püspök⁸ által először kifejtett *parallelismus membrorum* ennek közvetlen kifejezője, hiszen ebben az analógia elvén működő erő hat. Herder ezért a héber nyelv legeredetibb megnyilvánulásának tartja a képes beszédet és a dalt. Az előbbiek láthatók a *másálban* („morgenländische Bilderrede”), a mesében („ein personificirter Gegenstand, sobald er in Handlung tritt...”), a mondában (az *aition* keresésében), valamint a fikcióban, amit Herder költészetnek is nevez, s élő szimbólumnak tart. A dalok (*mizmór*) láthatók az elégiában (*qíná*), az énekben (*sír*) és a dicséretben (*t^hhillá*). A puszta fölsorolás is mutatja, hogy itt a XX. századi formakritika előfutárát láthatjuk, s ennek eredményei valóban később jelentősek lesznek. Herder persze még nem formátörténész: őt egyszerűen a héber nyelv ihlette meg, s talán ez az ihletés is meglehetősen egyoldalú: főként a héber igék ragadják meg fantáziáját. „A héber igék mind képek és érzések” – s Herder szerint ez a költészet alapfeltétele: „Minél inkább igévé tudja tenni egy nyelv a főneveket, annál költőibb”. A főnév és az ige érintkezésének („Ineinanderfließen”) hangsúlyozásával Herder a sémi filológiában a „sztativusz” meghatározását elővételezi – de általánosságban is gondolhatunk arra, hogy a XX. században (helyesen vagy helytelenül) hányszor hallhattuk a héber ige előlóját.⁹ Herder ma is él!

A héber történetírásban és irodalom-kritikában nem kisebb Herder szerepe. Itt döntőnek azt a – szintén poétai – elragadtatottságát láthatjuk, amivel kora keleti utazásaira

⁸ Robert Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum – praelectiones academiae Oxonii habitae*, hrsg. von J.D. Michaelis, 1770.

⁹ Legerőteljesebben talán Th. Bomannál: *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*, Budapest, 1998.

tekintett. Nem, nem az idealizált Kelet képe ragadta meg fantáziáját, hanem a régi emlékek (Denkmäler): „Vajon kiből ne merülnének föl különleges gondolatok, amikor évszázadok után is látja a régi használati tárgyakat, az avított emlékeket, a pusztasírokat?” A régi világ gondolatébresztő a ma költészete számára, mintegy átítelve a több ezer éves hallgatást. Az „emlékek” vizuális kategóriájának analógiájára üdvözli azonban Herder az írásos, szóra bízható maradványokat: „dokumentumokat” („Urkunden”). Igazi történeti tényként („historisches Faktum”) üdvözli a beszéd és az írás kijelentését az ember számára. Még a száraz genealógiák is fontosak; híres mondata: „Geschichtsregister sind das Archiv der Morgenländer und die historische Sage ihr Commentar”. A dokumentum számára az a híd, ami összeköti az időtlen költészetet az időhöz kötött történelemmel, a közvetítő kapocs a régmúlt és a mindenkori jelen között. Vitatott, hogy Herder magától, vagy J.G. Hamann ihletésére alkalmazta a „dokumentum” fogalmát a Bibliára is. Annyi azonban bizonyos, hogy Herder nézetei a dokumentumról korábban általános helyeslést arattak, s talán innen érthető a XVIII., majd XIX. század exegétáinak az erőfeszítése a Pentateuchosban történeti dokumentumok föllelésére: ebben látták a garanciát arra, hogy koruk történettudománya számára is bizonyítékot találjanak a hitelességre, a Pentateuchos magyarázatában pedig olyan sarokköveket találjanak, amelyekhez igazodhat a többi részek interpretációja. Herder szándékát jóval meghaladó mértékben befolyásolta a kutatás-történet!

Ha azt mondtuk, hogy a „dokumentum-elmélet előfutára” megtisztelő címet fönn kell tartanunk a francia (szintén római-katolikus¹⁰) *Jean Astruc* (1684-1766) számára,

¹⁰ Már amennyire az lehetett kora Franciaországában: Jean Astruc egy református lelkész fia volt, aki a nantes-i ediktum visszavonása után

úgy egy percig sem azt értettük ezen, hogy professzionalitás terén Astruc valamivel is magasabb szinten állt volna, mint társai. Ellenkezőleg: tulajdonképpen ő is műkedvelő volt; foglalkozását tekintve orvos, igaz, annak nem akármilyen, hiszen XIV. Lajos király orvosa volt. Példája bátorító lehet mindenki számára, aki hittel és értelemmel olvassa a Bibliát.¹¹ 1753-ban jelent meg később nagy hatásúvá vált könyve, ráadásul nem is a neve alatt: „Conjectures sur les mémoires dont il paroît que Moyse s’est servi, pour composer le livre de la Genèse.” Már a cím is mutatja, hogy Astruc-nek esze ágában sem volt a Penta-teuchos mózesi szerzőségét elvitatni – ebből is kiderül, hogy egyáltalán nem ismerte elődei munkáját, s írása egyszerűen megfigyeléseken alapult. Viszont vallotta, hogy egy könyvet az ember nem csak úgy egyszerűen megír: bizonyos anyagokat fölhasznál a könyv írásakor. Mózes is bizonyos anyagokat használt föl, amiknek Astruc fideista módon nagy hitelt tulajdonít, s „ősi emlékeknek” nevezi őket (*mémoires originaux*). Szó sincs tehát még forrásokról, dokumentumokról! Csupán emlékek vannak, amelyek

rekatholizált. A Biblia iránti érdeklődését nyilván a szülői házból hozta Astruc. Köztudott, hogy a nantes-i ediktum (IV. Henrik rendelete a vallás-szabadságról, 1598) azon kevés királyi rendeletek egyike Franciaországban, amit visszavontak: XIV. Lajos az Édit de Fontainebleau-ban (1685) visszaállította a vallásüldözést; a francia protestánsok közül sokan vagy rekatholizáltak, vagy elhagyták az országot.

¹¹ A művelt olvasó bizonytal tudja, hogy a klasszikus egyetemeken nem rögtön az orvostudományt kezdték hallgatni a diákok (ill. teológiát, vagy jogot): először mindenki a „hét szabad művészetet” (*septem artes liberales*) hallgatta, amit a mai bölcsészet-tudományi fakultással azonosítanak. Egy régi orvos klasszikus ismeretei lényegesen szélesebbek voltak, mint mai kollégáiké – mai orvost óvnék attól, hogy kellő előtanulmányok nélkül próbálja megismételni J. Astruc bravúráját. Mindenesetre meghök-kentő – bár jogos –, ha H.G. Reventlow történeti áttekintésében nem emlékezik meg Astruc-ról, hiszen átfogó bibliamagyarázatot Astruc nem adott, s nem is akart adni!

között stiláris különbség lehet. Két nagy csoportot különböztet meg Astruc stiláris alapon: a „mémoire A” az *‘elóhím* istennevet használja, a „mémoire B” pedig a *j^hówát*.¹² Ezek után azonban föltűnik Astruc-nek, hogy egy sor olyan irat van még a Genezisben, amit nem tud klasszifikálni, tehát szükségszerűen volt még egy „mémoire C” is. Nyilvánvaló, hogy a Papi Irat anyaga tűnhetett fel a műkedvelő orvosnak. Ezekkel a megfigyelésekkel azonban Astruc lezárva látja munkáját: ha adva vannak az „ősi emlékek”, akkor ki lehet találni, hogy mi Mózes koncepciója a Pentateuchos szerезtetésénél, s mi az, amit régebről átvett. Élelmes olvasó rögtön észreveszi, hogy Astruc megfigyeléseit ugyan fölhasználta a tudomány, de érvelési rendszeréből jóformán semmit nem vett át — nyilván azért nem, mert az értékelhetetlen. A források szétválasztása később éppen azt a célt fogja szolgálni, hogy kimutassák: ezek a dokumentumok későbbiek, mint Mózes, és éppenséggel nem Mózes használta fel őket. Astruc mégis (szerintem abszolút vétlenül) óriási ismeret-elméleti fordulatot hozott műkedvelő írásával: R. Simonnál — láttuk — professzionális módon kerül terítékre a zsidó hagyományozás témája. Igen, de ez nála negatív; mindig azt akarja bizonyítani, hogy mennyire megbízhatatlan a Héber Biblia hagyományozása, miért nem lehet rá alapozni az egyházi tanítást. Astruc (valószínűleg nem is ismerve R. Simon művét) ismét csak hagyományok felé fordul, de kifejezetten pozitív módon: a hagyományokból valószínűsíteni lehet egy sor „ősi emléket”, s így

¹² Természetesen a Szent Névről, a Tetragrammatonról van szó, s ma inkább „jahwe” kiejtéssel élünk, hiszen ez állhat közelebb az eredetihez. Astruc azonban a hagyományos kiejtést használja, s nyilván a ma „Jahwistának” nevezett forrás megfelelőjét akarta így jelölni. Ne tévesszük össze ezt azza, hogy Wellhausen később a Jahwista és Elóhista egybeszerkesztését nevezi „Jehówistának”.

történelemhez jutunk. Ezt a reménységét a későbbi kritikai tudósok is osztják.

De elég legyen ebből – kiálthat föl valaki –, hát nem volt a XVIII. században egyetlen professzionális teológus sem,¹³ aki szakszerűen nyúlt volna a Héber Bibliához?! Hiszen éppen ez az! *Nem volt* – nem is lehetett, hiszen csak a XIX. század második felében szervezték meg a teológiai karokon az ószövetségi tanszékeket. Eladdig azt, amit mi ma Ószövetség-tudománynak nevezünk, jórészt a bölcsészettudományi karok orientalisztika szakján tanították. S ha az illető biblikus vagy dogmatikus héber tudományokra szánta el magát, ez csupán saját döntése volt. Ennek ellenére van már a XVIII. században is valaki, akinek műveit ma is használjuk, mert professzionálisan összefoglalta kora tudományát és tankönyvben tárta elénk azt: *Johann Gottfried Eichhorn* (1752-1827), 1788-tól göttingeni professzor végre a teológiai fakultás szintjének megfelelő módon összegezte elődei munkáit, s eredeti megfigyeléseivel jócskán meg is toldotta azokat. Életművének jó része nem is más, mint a tudomány összegzése, monumentális mértékben. A világtörténelmet öt kötetben foglalta össze 1801 és 1814 között, az irodalomtörténetre szintén öt kötetet szánt (1805-1807). Egyetemi előadásaiiban nemcsak az Ószövetséget és az Újszövetséget tanította, hanem arab, arám és szír nyelvet is, sőt – miként a fenti összefoglalók mutatják – a világtörténelem és az irodalomtörténet oktatását is vállalta. „A tanu-

¹³ Újabban gyakorta hallani, hogy professzionális szinten már korábban is jelentkezett a Pentateuchos-kutatás forráselmélete. Szokás utalni egy hildesheimi lelkész, *Henning Bernhard Witter* 1711-ben megjelent könyvére, ami már a XVIII. század elején arról szól, hogy az istennevek használata alapján két forrásból kellett táplálkozzon a Pentateuchos szerzője. A legkevésbé sem akarjuk Witter értékeit lebecsülni; ellenkezőleg: Witter valóban megelőzte korát, ui. saját korában egyáltalán nem hatott ez a könyv. Csupán a XX. században (H.-J. Kraus szerint 1924-ben) lett a tudomány figyelmes e korai fölfedezésre.

lásba még senki se halt bele” – szokta volt mondani, s ennek megfelelően is cselekedett. Abba viszont beleegyezett, hogy az „elkényeztetett amerikai diákok” mindössze napi tizenkét órát tanuljanak – páratlan megértés és nagyvonalúság! Számunkra természetesen az ószövetségi kutatások összegzése a legérdekesebb, amit 1780-83 között állított össze. Az „*Einleitung in das Alte Testament*” négy kiadásban jelent meg, s osztályrésze lehetett az irigyek és gazemberek által adható legnagyobb tisztességben is: a könyvet ui. ellopták, és engedély nélkül kétszer is kiadták. Széles körben elterjedt volt tehát – állítólag még Goethe is ezt a könyvet olvasta, ha megfelelő információra volt szüksége az Ószövetség vonatkozásában. Eichhorn négy szempont szerint tárgyalja és rendszerezi az egyes ószövetségi könyvekről tudható dolgokat: „*Alter, Echtheit, Integrität, Ursprung*” – tehát az írás szereztetésének kora, a szerző személye, a könyv egységes (vagy nem egységes) volta, és az írás eredete. Ha kissé változott is valamit az „ószövetségi bevezetés” műfájának diszpozíciója az elmúlt két évszázadban, Eichhornnál kialakul az a nézet, hogy valamennyi ószövetségi könyvet ugyanazon szempontok szerint kell tudományos módon bemutatni, s ugyanazokra a kérdésekre kell választ adni. Gyakorlatilag ezzel meg is született az új egyetemi diszciplína, s csak szervezeti kérdés, hogy a hozzá tartozó tanszékeket mikor hozzák létre, s mikor töltik be megfelelő személyekkel. Eichhorn maga még az „orientalisztika” szakágában tanított (s nem vitás: helye lenne ott ma is); nem sokkal utána azonban ószövetségi tanszékeken tanítják ugyanezt a tantárgyat, ami most már stabil helyet mondhat magáénak az egyetem szervezetében!

Tudom: sokan szeretnének nagy gondolatokat tulajdonítani Eichhornnak. Érdekes itt megjegyeznünk, hogy az angol T.K. Cheyne az ószövetség kritikai vizsgálata atyjaként tartja számon őt, míg a német R. Smend ezt vonakodva

fogadja el. Azt hiszem, Smendnek van igaza;¹⁴ Cheyne a XIX. század végén J. Wellhausen és W.R. Smith fegyvertársaként az új módszer előfutárának tekinti Eichhornt, míg a XX. század végének kutatástörténésze szívesebben hangsúlyozza a wellhauseni rendszer úttörő voltát. Eichhornra egyébként nem a nagy meglátások voltak a jellemzők. Igaz, korrekt megfigyelésekben nem szűkölködik az „Einleitung”; mondhatjuk például, hogy Eichhorn az első, aki az Ézsaiás 40-52 (*sic!*) kapcsán először mondja, hogy talán inkább a babiloni fogság idejében lenne a szereztetés ideje. Itt a kutatás több mint száz év múlva is őt igazolta. Viszont alig két évtizednek kellett eltelnie ahhoz, hogy a Deuteronomiumról egészen másként gondolkozzon a tudomány, mint Eichhorn tette: ő ui. ha mást nem, de Mózes 5. könyvét ténylegesen Mózesnek tulajdonította. Ilyen balszerencsétől természetesen csak az mentes, aki egyáltalán nem ír könyvet! Inkább azt kell hangsúlyozzuk, s azt kell Eichhorn erősségeként értékeljük, hogy első ízben összegzett – és az összegzés révén hosszú ideig meghatározó volt. Csupán elismeréssel adózhatunk az „Einleitung”-nak és szerzőjének, ha például a Biblia kiadásainak és ismert kéziratainak listájával gazdagította a kutatók ismeretét – ezek ui. a kritikai Biblia-kiadás előfutárai voltak.

Praeambulumunk végére értünk: Eichhorn munkásságával a Biblia szeretetéből és tanulmányozásából fakadó

¹⁴ Ezzel együtt elgondolhatjuk, hogy milyen jelentőségű volt korában, ha Eichhorn így ír az Ószövetségről: „A pusztán teológiai használat (amivel rendszerint élünk az Ószövetség iratai vonatkozásban) sokkal inkább megakadályozott minket abban semmint gondolnánk, hogy az Ókor eme műveit érdemüknek megfelelően értékeljük. Semmi mást nem kerestek bennük ui., csak vallásos eszméket – a tartalom többi részével szemben azonban vakok maradtak.” Nyilván átfogó, s nem irányított kutatást követelt tehát Eichhorn, olyat, amit nem pusztán dogmatikai szempontok vezetnek! (Idézet: R. Smend, *Deutsche Alttestamentler...*, 33. l. szerint)

elszórt kritikai megjegyzések szervezett tudománnyá alakultak át,¹⁵ amit most már szervezett keretek között lehetett tanítani és tanulni. A nagy fölfedezések ezek után az egyetemek kutató munkájából fakadnak. Ezek megismerése mármost föltett szándékunk!

¹⁵ Érdekes téma lenne még J.G. Eichhorn szerepét megvizsgálni a kortárs vitában: a „szupranaturalisták”, ill. a „naturalisták” vitájában. A tét nyilván a kritikai tudomány szerepe volt a teológiában. Ezt a feladatot azonban átengedjük a teológia-történészeknek!