

Mártonffy Marcell

A KÉPZELET FORRÁSAI

ELBESZÉLT IDENTITÁS ÉS BIBLIAI HORIZONT PAUL RICŒUR HERMENEUTIKÁJÁBAN

Hogyan értelmezhető a kinyilatkoztatás fogalma? Hogyan különböztethető meg – megkülönböztethető-e – „Isten szava” az emberi beszédben? Miként szólaltathatók meg történelmi megnyilatkozásának szövegtanúi, hogyan szólíthatják meg olvasójukat, és mit jelent az olvasott szó meghallása? Rudolf Bultmann *Jézus Krisztus és a mitológia* című, először 1958-ban megjelent kötetének párizsi kiadásához írt előszavában Paul Ricœur a bibliai hittapasztalat e központi kérdéseit szem előtt tartva jelenti ki, hogy „a kapcsolat az írás és az ige, az ige és az esemény között, valamint ennek a kapcsolatnak a jelentése: a hermeneutika központi problémája”.¹ A francia filozófus nem utolsó sorban a jelenbeli egzisztencia önmegértéséből adódó kérdések megkerülhetlenségét hangsúlyozó Bultmann-nal² párbeszédben alakítja ki munkásságát végigkísérő biblikus írásaival azt a diszkurzív teret, amelyben a szent szövegek metaforikus működésére, műfaji sokféleségére és a hagyományképződés hermeneutikai sugallataira összpontosító gondolkodása mozog. Ricœur felvetései a 20. század második felében, főként angolszász és francia környezetben, a filozófiai hermeneutika és a történeti-kritikai írásmagyarázat összjátékának alighanem egyedülállóan eseménydús szakaszát indították el. Egyszerűsége – korántsem csak a „valóságot újjáíró” bibliai narratíva működésének nyelvi-poétikai megközelítésével, hanem számos más (egyebek mellett antropológiai, etikai, történetfilozófiai

¹ RICŒUR, Paul: Előszó Rudolf Bultmannhoz, Ford. SZABÓ István, in: FABINY Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete, Tanulmányok*, Ikonológia és műértelmezés 3., Szeged, JATEPress, 1998 [1968], 169–184, itt: 169.

² Lásd: BULTMANN, Rudolf: A hermeneutika problémája, in: CSIKÓS Ella, LAKATOS László (szerk.), *Filozófiai hermeneutika*, Ford. BACSÓ Béla, LAKI János, MEZEI György, Budapest, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990, 91–114.

és társadalomelméleti) kérdésirány integrációjával – olyan távlatokat nyitottak meg, amelyek az emberi tapasztalás legátfogóbb horizontjában is tartósan időszerűnek bizonyulhatnak. Kezdeményezésének sokoldalú recepciójához az ortodox protestantizmus „posztliberális” irányzatának harcosan elutasító, az evangéliumok „szó szerinti jelentését” védelmező polémiái³ (vagy esetenként közvetítésre hajló jóindulatának kifejeződései⁴) éppúgy hozzájárultak, mint ahogy figyelemre méltó eleven-séggel folytatódnak a felvetéseivel maradéktalanul azonosuló és azokat továbbíró szentírástudományi applikációk, továbbá a ricœurri hermeneutika változatos szempontú filozófiai mérlegelései és bírálatai, amelyeket többek közt Derrida kritikusan kollegiális közvetítése,⁵ valamint Ricœur nyelvszemléletével, majd etikai alapvetésével is vitatkozó írásai indítottak el.

Az életmű összetettségét szem előtt tartva kevésbé meglepő, hogy értékelésében mind a Gadamerrel, mind a Derridával való összevetések felszínre hoznak összeegyeztethetlenségeket és analógiákat, továbbá egyaránt érvelnek korszerűtlensége mellett – mindkét szerző vonatkozásában –, és méltatják köztes vagy egyenesen közvetítő szerepét, vissza- és előretekintő tágasságát. S talán azon sem lehet csodálkozni, hogy Ricœur erős kötődése a Biblia szövegvilágához a Gadamerrel és a Derridával való szembesítésben egyaránt olyan kérdésként kerül szóba, amelynek megválaszolásán egész vállalkozásának megítélése múlik: lehet-e szó a hermeneutika egyetemességigényéről akkor, ha diskurzusát kimondva-kimondatlanul a nyelv és a beszéd végső – és végeredményben szakrális – referenciái irányítják? Hiszen a bibliai szemantika meghatározottsága, amely Ricœur számára is irányadó, csakugyan összebékíthetetlennek bizonyulhat azzal a „nem totalizáló és nem teleologikus folyamattal”, amely Gadamer felfogásában maga a beszéd mint „önmagát megtöbbszöröző mozgás”, és amelyben „minden szó egész, azaz nem pusztán egy eszményi teljesség része”.⁶ A Ricœur tanúság- és alteritás- vagy kinyilatkoztatás- és reményfogalmát radikalizá-

³ Lásd főként Hans Frey, a New Yale Theology School vezető teológusának kitarító vitáját Ricœurrel, in FREI, Hans W.: *Theology & Narrative: Selected Essays*, eds. HUNSINGER, George – PLACHER William C., New York–Oxford, Oxford UP, 1993.

⁴ Lásd VANHOOZER, Kevin J.: *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur*, Cambridge, Cambridge UP, 1990; BLUNDELL, Boyd: *Paul Ricœur between Theology and Philosophy*, Bloomington, Indiana UP, 2010.

⁵ Derrida és Ricœur (többnyire rejtett) párbeszédéről lásd Jacques DERRIDA megemlékezését: „The Word: Giving, Naming, Calling”, in PIROVOLAKIS, Eftichis: *Reading Derrida and Ricœur: Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany (N. Y.), State University of New York Press, 2010, 167–175. „Egyetértés és szembenállás nélküli véleménycserénknek” – írja Derrida – „különös »logikája« van: egy egyszerre érintőleges, irányzatos és érinthetetlen találkozás rajzolódik ki (*s'esquisse*) benne, de válik egyúttal megfoghatatlanná is (*s'esquive*) a legbarátiabb közelségen belül (»egymás mellett vagyunk«, mondta egyszer, nemrég, amikor megpróbáltuk *együtt* elgondolni, mi történt és mi nem történt kettőnk között egy egész életen át)”. Uo., 168.

⁶ AYLESWORTH, Gary E.: Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricoeur, in SILVERMAN, Hugh J. (szerk.): *Gadamer and Hermeneutics*, New York–London, Routledge, 1990, 63–81, itt: 79.

ló Derridánál pedig a nyelv és a cselekvés „messianizmus nélküli messianikussága”,⁷ azonosíthatatlanul kísértő és ösztönző értelemiránya bibliai reminiszcenciáival együtt is a közös tapasztalat általánosabb horizontját ígéri, mint az újszövetségi hit eszkatologikus távlatának behívása „a lehetséges szenvedélyeként” felfogott emberi létezés értelmezésébe.

Ricœur nagyszabású projektuma tehát kétségeket is ébresztett részint közvetítői teljesítményének eredetiségével, részint a teológiai és filozófiai hermeneutika általa előmozdított csereviszonyának megalapozottságával szemben. Hiszen míg a legkülönbözőbb területeken zajló dialógusait mintegy gondolkodásának stílusával is előmozdító filozófus „készséggel elhiszi, hogy másoknak is lehet »igazuk«”,⁸ addig bibliai tapasztalat és szekuláris megértés általa javasolt egymásra vonatkoztatása a tisztázatlan érdekeltség és az elegendő diskurzus gyanújára is okot adhat. A továbbiakban e köztes pozíció néhány következményének vázlatos bemutatására teszek kísérletet, főként Ricœur a kinyilatkoztató szövegről alkotott felfogásának teológiai impulzusait figyelembe véve. Ugyanakkor előrebocsátva, hogy „széthangzások összhangzatának” megteremtésére törekvő gondolkodása a kereszténység jelenkori hermeneutikai szituációját⁹ szem előtt tartva a teológiai útkeresés nélkülözhetetlen (és következetes határátlépései miatt kockázatos) feltételének tűnik, különös tekintettel a cselekvés filozófiája és a vallási antropológia közti kategóriális átfedésekre.¹⁰

*

A teológiai és a filozófiai kérdészmód összefüggését szemléltető kiegyensúlyozott ábra, a „két fókuszpont köré vont ellipszis”¹¹ a szerzői önértelmezés más, hasonlóan szimmetrikus képleteitől megerősítve sem feledtetheti azonban, hogy ezt az összefüggést Ricœur elsősorban nem teoretikus érdeklődésének alakulására vezeti vissza, s nem a pályafutása során külön-külön felvetődő és irányváltásokra indító, „töredékes” és „részleges” problémák vonzásának tulajdonítja, hanem kritikai gondolkodás és személyes meggyőződés – számára kezdettől fogva – „abszolút mértékben elsődleges

⁷ Jacques DERRIDA, *Hit és tudás, A „vallás” két forrása a pusztaság és határain*, Ford. BOROS János és ORBÁN Jolán, Pécs, Brambauer, 2006, 32.

⁸ Kevin Vanhoozer egyenesen Ricœur gondolkodásának „jótékony impulzusáról” (*charitable impulse*) beszél (VANHOOZER: i. m., 288).

⁹ RICŒUR: Előszó Rudolf Bultmannhoz, 169.

¹⁰ Ricœur egy helyütt, Jean Nabert etikai filozófiájára hivatkozva említi a mindennapi tapasztalatra reflektáló „empirikus tudat” evidenciájának jelentőségét a *Self* kritikai vizsgálatában, ami szükségképpen együtt jár olyan fogalmak exponálásával, mint az együttérzés (vagy együttszenvetés, *compassion*), a rossz, a remény, az adomány ökonómia stb. Vö. RICŒUR Paul: *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, Ford. BLAMEY, Kathleen, New York, Columbia UP, 1998 [1995], 160. Ide sorolhatók továbbá az erőszak, a megbocsátás, a tanúsítás, a hit és az ígélet – Ricœur és Derrida munkásságában egyaránt fontos szerepet betöltő – fogalmak.

¹¹ AMHERDT François-Xavier: Introduction, in RICŒUR, Paul: *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001, 11–23, itt: 14.

kettős referenciájából” vezet le.¹² Mindenesetre az ellentétes irányú szemrehányásoknál – annak latolgatásánál, hogy teológiai tételeknek rendeli-e alá a filozófiát, vagy fordítva, a hittel szemben a kételyt kitüntető fogalmi szótárral közelíti a teológiához (alkalmasint a közös emberi tapasztalat vallási mozzanatára koncentrálna megfosztja egyediségétől Jézus személyét¹³) – valószínűleg többet elárul művének indítékáról a gondolkodás határtapasztalatának az a leírása, amely *A tanúság hermeneutikája* című tanulmányában olvasható. Eszerint a reflexió végső határán (vagy magaslati pontján) a lét „eredendő igenlése” és „az ember sorsát meghatározó korlátok tagadása” valósul meg, és ebben az (egyszerre aszketikus és spekulatív értelemben vett) „megfosztódásban” (*dépouillement*) vagy önküresítésben „kerül szembe a reflexió azokkal az esetleges jelekkel, amelyek által az abszolút nagylelkűen bepillantást enged önmagába”.¹⁴ Amikor Ricœur a fenomenológiától és reflexiói filozófiától továbblép a „jelek” (eleinte a vétkes vagy vétekkel vádolt egzisztencia nagy mítoszai és szimbólumai: Ádám és Éva, Jób könyve, Oidipusz stb.) egyre tágabb körű értelmezése felé – s voltaképp a kívülről megszólító, mások által tanúsított értelem befogadásának és megértésének feltételeit törekszik kidolgozni –, akkor kétségkívül saját vallási tapasztalata is informálja és irányítja tájékozódását. Joggal jelenthető ki ezért, hogy „általános narrativitás-elméletében a szekuláris hermeneutika szakralizálásával teret ad a hitnek és a kinyilatkoztatásnak”, s hogy párhuzamosan a hit és a kinyilatkoztatás („eszméjének”) hihetővé, azaz megérhetővé tételén is fáradozik.¹⁵

Amennyiben a vallásos hit két pólusát egyfelől a hit eredendő alaptalansága, „ugrása” vagy, mint Bultmann-nál, a megértést megelőző egzisztenciális döntése, másfelől kijelentéseinek pozitivitása, szövegvilága, valamint szimbolikus reprezentációinak, tételeinek és tanúbizonyosságainak történeti valósága jelöli ki, annyiban Ricœurnél e pólusok közti távolság értelmező áthidalásának folytonosságában csakugyan összefonódik a hermeneutikai és a „hitvédelmi” intenció.¹⁶ A tanúságként is felfogott filozófiai életút-elbeszélés szemantikai alapzatának ez a hitvalló egyöntetűsége azonban nem képezi akadályát „a kétféle regiszter világos megkülönböztetésének”.¹⁷ Miközben Ricœur rendszerezésének sajátos tétje vagy pascali értelemben vett „fogadása” a bibliai történet narratív szerkezetére utal vissza – hiszen benne az értelmes élet igényére a tapasztalatnak ellentmondó remény és az adományként adódó jelentés

¹² RICŒUR: *Critique and Conviction*, 81 és 140. Vö. RICŒUR, Paul: *A Philosophical Journey* (beszélgetés François Ewaldal, eredeti megjelenése: Magazine Littéraire, 2000 szeptember), in DOWLING, William C.: *Ricœur on Time and Narrative: An Introduction to Temps et récit*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 2011, 106–113, itt: 106 (a szerző ford.).

¹³ Vö. FREI: i. m., 118.

¹⁴ RICŒUR, Paul: *A tanúság hermeneutikája*, Ford. Bogárdi Szabó István, in FABINY (szerk.): *A hermeneutika elmélete*, 186. Kiemelés: M. M.

¹⁵ Vö. VANHOOPER: i. m., 181.

¹⁶ Vö. Uo., 182: „Bár Ricœur tagadja, hogy bármiféle apologetikus szándék vezérelné, egész projektuma, amelynek keretében a filozófiát a teológiához közelíti, nagyívű apologetikus erőfeszítésnek tekinthető a keresztény hit érthetőségének felmutatására.”

¹⁷ RICŒUR: *Critique and Conviction*, 240.

felel –, ez a konstrukció az értelem tanúsításának meghatározatlan lehetőségei felé, bármiféle, távlatot adó, értelemajánlat és katartikus tapasztalat felé is kinyílik. Mindamellet gondolkodásmódja láthatóvá teszi odatartozását egy tekintélyes és pontosan körvonalazott hagyományhoz, ahogy kritikuss viszonyulását is e hagyomány tekintélyét (mindenkori részlegességük folytán úgyszólván szükségszerűen) kisajátító történeti közvetítésmódokhoz.

Ki az ember, akinek egzisztenciája elsődlegesen a bibliai szövegek felől nyer (végső) értelmet? Kései írásaiban Ricœur elemi emberi képességekből, így a beszéd és a cselekvés képességéből arra az antropológiai adottságra következtet, amelyet az „alkalmas – (cselekvő)képes – ember” (*l'homme capable*) fogalmával ír le. A mindennap tapasztalat számára is magától értetődő képességek és korlátok eleve *tanúsítják* az ember alkotóerejét és egyben sebezhetőségét, önmeghaladásának késztetését, egyúttal pedig létezésének nyitottságát az ugyancsak cselekvő és (saját cselekvésünket is el)szenvedő másik ember, valamint az egyszerre determináló és szabad lehetőségeket felkínáló világ felé. Végső fokon tehát a lét mint hatóerő (*energeia*) és mint alakítható potencialitás (*dünamisz*) nyilvánul meg bennünk. Ennyiben a képességek egy az ember aktivitásában és passzivitásában (cselekvő- és szenvedő-képességében) megragadható metafizikai minőség, a *minden mástól különböző lét* „olvashatóságának helye”¹⁸. Saját és más, képesség és lehetőség, determináció és szabadság, korlátozó és alakítható valóság viszonyrendszerébe íródik be az emberi létezés mélyen ellentmondásos tapasztalata. Ennek a tapasztalatnak a hordozója csakis olyan, önmagától elkülönülő *én* („önmaga” vagy saját-én, *soi-même*) lehet, amely a descartes-i „felmagasztalt éntől” és a Nietzsche utáni filozófia „megalázott énjétől” egyenlő távolságra gondolható el.¹⁹ Az „önmagaság” mint önmagunk meghaladása mindenekelőtt „alpmagatartás, amelyet mások irányában tanúsítok, egyfajta felelősség, amelyet másokra tekintettel vállalok”.²⁰

Ricœur egyetért Gadamerrel abban, hogy „az önmegértés valami máson megy végbe, amit megértünk”,²¹ s hogy a „valami mást” a történelem közvetíti. Az *én* hatástörténetileg szituált én, akit saját életén túlmutató időbelisége határoz meg: „csak annyira vagyunk a történelem cselekvői, amennyire elszenvedői is vagyunk”, és sohasem „az újítók abszolút pozíciójában, hanem mindig előbb az örökösök relatív szerepében”.²² Az örökség az értelem tárgyiasulásaiban, így a nagy filozófiai, irodalmi és vallási szövegekben válik hozzáférhetővé, azaz nem csupán a nyelv szinkron rendszerébe vagyunk bekötvé, hanem „a már kimondott, meghallott és befogadott dolgoktól is függünk”.²³ Amint Jean Grondin fogalmaz: a világ, „ahogy érzékeljük, azon

¹⁸ RICŒUR, Paul: *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, 357.

¹⁹ ROMANO, Claudio: Identity and Selfhood: Paul Ricœur's Contribution and Its Continuations, in DAVIDSON, Scott – VALLÉE, Marc-Antoine (eds.): *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur: Between Text and Phenomenon*, Basel, Springer, 2016, 44.

²⁰ Uo., 46.

²¹ GADAMER: i. m., 128.

²² RICŒUR, Paul: *Temps et récit III.*, Paris, Seuil, 1985, 313 és 320.

²³ Uo., 321.

a nyelven és abban a történetileg létrejött, elbeszélésként megformált identitásban fejeződik ki, amelyet legelőször is kaptunk”.²⁴ Az önazonosság ebben az összefüggésben kerülőúton vagy kerülőutak hálózatán át közelíthető meg: az ember nem áttetsző önmaga számára, ezért nem tehet mást, mint hogy „a saját-én hermeneutikájának” útját választja – értelmezi önmaga tárgyiasulásait, amelyekben létezése kifejeződik.

Ricœur hozzájárulását a self értelmezéséhez – az ugyanő és a saját-én dialektikáját – az *Idő és elbeszélés* című trilógia harmadik kötete vezeti be, és az *Önmaga mint másik* című kései főmű fejt ki részletesen. Eszerint az önmaga vagy saját-én (*ipse*) azonossága más, mint az ugyanő azonossága. Az identitását többféle életlehetőség között kereső szubjektum nem valamiféle önmagát féltékenyen őrző, töretlen és változhatatlan „ugyanő” (*idem*), hanem elmozduló és készséges én, aki szüntelenül kilendül sajátabb önmaga felé. Közvetítések hosszú útját járja be, hogy eljusson önmagához, mivel önazonosságának megtartása csak önmaga elengedésén és átengedésén keresztül lehetséges. A self *vagy* saját-én ekként többszörösen – egyszerre referenciális, dialógikus és reflexív módon – közvetített *lehetőség*, az ember és a világ, az ember és a másik ember, valamint az ember és önmaga közti közvetítések eredője. Áttételes és fragmentált jelenléte önmaga számára mindenekelőtt temporális tapasztalat: „a személy önazonosságát konstitutív időbelisége jellemzi. A személy saját történetével azonos”,²⁵ létezése és formálódása az időt változatos módon konfiguráló elbeszélésekben megy végbe. Domenico Jervolino szerint az élet „keresi elbeszélését”, de maga is potenciális narratíva, illetve elmondásra váró narratívák sorozata,²⁶ vagy amint Ricœur fogalmaz: „az élet elbeszélése több főszereplőt gyűjt egybe egyazon cselekményszerkezetben; az élettörténetet más élettörténetek sokaságából áll”.²⁷ Az önelbeszélés szerkezete teszi kétpólusúvá az én azonosságát, melyben az identitás már nem csupán „ugyanaz”, hanem az elbeszélés bonyodalma szerint változik. Ezért beszélhetünk narratív identitásról, olyan elbeszélte önazonosságról, amely nyitott arra, hogy másképp is elbeszélhető legyen, de arra is, hogy mások beszéljék el. Az önazonosság narratívája egyrészt nem nélkülözheti a képzelet munkáját, amelynek szerepe a megértés és az intuíció közti közvetítés: a nyitott és megsejtett lehetőség hozzárendelése a valamiképp már megértett tudattartalmakhoz. Másrészt azonban az életelbeszélés mégsem merőben fikcionális jelentésteremtő művelet: olyan jelentéseket tisztáz és erősít meg, amelyeket az élet csírájában már tartalmaz.²⁸

A self cselekvését ígéretének előrevetülő lehetősége irányítja, igazsága ezért nem elméleti természetű, hanem a hitelesség egzisztenciális igazsága: inkább igazlel-

²⁴ GRONDIN, Jean: *Hermeneutik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 92.

²⁵ RICŒUR, Paul: Asserting Personal Capacities and Pleading for Mutual Recognition, in TREANOR, Brian – VENEMA, Henry Isaac: *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricœur*, New York, Fordham UP, 2010, 22–26, itt: 23.

²⁶ Vö. JERVOLINO Domenico: *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricœur*, Ford. POOLE, Gordon, Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic Publishers, 1990, 131. Az alábbi gondolatmenet – az elbeszélte identitásról – nagyrészt erre a műre támaszkodik.

²⁷ Uo., 24.

²⁸ Vö. uo., 23.

kütség vagy megbízhatóság, bizalom, amelyre az én méltóvá válik. Az önmagaság ezért mindenekelőtt a mások irányában tanúsított alapvető magatartás, a felelősség egyik formája, amely lényege szerint etikai ösztönzést követ: „Azt várom tőled, mondja a másik, hogy megtartsd szavad, én pedig azt felelem: itt vagyok... A kérdés ekkor a következő: »ki vagyok én, hogy bár ilyen megbízhatatlan vagyok, mégis számíthatsz rám?»²⁹ Ha az én mintegy öntanúsításként létezik, akkor a tanúsított én csak a személyek közti etikai viszony összefüggésében értelmezhető: az egyik megbízhatónak állítja magát, a másik ilyenként fogadja el. A teremtő képzelet és a lehetséges elbeszélések dinamikája szabadságot feltételez, a szabadság azonban „az etika forrása”, amely korlátlanul nem vehető birtokba, mivel csak akkor realizálódik, amikor az önzonosság mások elbeszéléseivel érintkező narratíváiban tárgyiasul. Az etika a szabadság „odüsszeiája”: olyan mozgás vagy vándorlás, amely a cselekvőképesség „ösztönös érzékelése, meztelen és vak hite felől a képességet tanúsító valóságos történet felé tart”.³⁰ Az önzonosság és az én-lehetőségek összjátéka ezért mindenkor továbblépésre indít az elbeszélttől az elbeszélhető felé.

Gadamerhez hasonlóan Ricoeur is állítja a véges létező önmegértésének bevezetlenségét, de a saját-én lehetőségeit elmozdíthatónak látja az alkotóerő és „a lehetséges teremtő elképzelése”³¹ felé. Egyetértése Gadamerrel azon a ponton szűnik meg, és válik egyértelműen nézetkülönbséggé, ahol az önmegértés eseménye – szükségképpen – felnyitja az értelmezés szűkebb körét, a tradícióval folytatott párbeszéd irodalmi-művészeti közegét. A hagyomány nemcsak megérthető, de mindig olyan tanulással is szolgál, amely felhatalmaz a hagyományon elvégzendő munkára, végső soron pedig a történelem, de legalábbis a személyes élettörténet befolyásolására.³²

*

²⁹ RICŒUR: *Soi-même comme un autre*, 198.

³⁰ RICŒUR, Paul: Le problème du fondement de la morale, *Sapienza*, XXVIII, 3 (1975), 316; idézi JERVOLINO: i. m., 135.

³¹ RICŒUR, Paul: Guilt, Ethics and Religion, in *Royal Institute of Philosophy Lectures, Volume Two (1967–1968): Talk of God*, London, Palgrave Macmillan, 1969, 100–117, itt: 113.

³² Csak fenntartásokkal fogadható el Jean Grondin Gadamer és Ricoeur hermeneutikafelfogását összevető, egyébként megvilágító elemzésének az a közvetése, miszerint az ember *cselekvő* lényként való önmegértésének feltételezése figyelmen kívül hagyja mindazokat, „akik végletes szegénységben, nemritkán írástudatlanságban élnek, és akik az értelmiségiektől eltérően nem a kultúra nagy műveinek olvasásával töltik idejüket” (GRONDIN, Jean: De Gadamer à Ricoeur: Peut-on parler d’une conception commune de l’herméneutique?, in FIASSE, Gaëlle [szerk.]: *Paul Ricoeur: De l’homme faillible à l’homme capable*, Paris, PUF, 2008, 37–62, itt: 55). Ricoeurnél a cselekvő és az – akár végletesen – szenvedő ember korrelációja és szolidaritása, kölcsönössége és – egyazon személyen belül is – elválaszthatatlansága eleve feltételezi az önmegértés „helyettesítő” vagy képviselői funkcióját, a cselekvőképesség helytállását a cselekvőképtelenségért; ahogy általában is az együttértés (vagy együttszenvetés), a segítség, a másokért vállalt felelősség stb. antropológiai megfontolása nem igényli a gyakorlatban csakúgyan elsődleges szociológiai megkülönböztetés szisztematikus alkalmazását.

A komplex cselekvéseket „etikai jellegű megelőlegezésekben gazdag narratív fikciók képzik újjá (»refigurálják«); elbeszélni ugyanis azt jelenti, hogy olyan képzeletbeli tereket nyitunk a gondolkodás tapasztalatainak, ahol hipotetikus erkölcsi ítéletet alkotunk”.³³ A személyes és közös narratívák óhatatlanul a jó és a rossz közti választás elbeszélései. De mi alapozza meg ítéleteinket? Milyen ismeretünk lehet jó és rossz mibenlétéről? Ricoeur ebben az összefüggésben Kantra hivatkozik, aki

„természetesen gondot fordít rá, hogy megkülönböztesse a rosszra való *hajlamot* (*Hang*) a jóra való *előzetes készségről* (*Anlage*)” Mindazonáltal „a rossz kihat szabadságunk gyakorlására [...] veszélyezteti szabadságunkat, s noha az autonómiát, amely az erkölcs alapelve marad, nem érinti, gyakorlását, megvalósítását megakadályozza. Egyébként ez a különös helyzet nyit a vallás számára olyan teret, amely különbözik az erkölcs szférájától. Kant szerint a vallás egyetlen témája a szabadság *regenerációja*, a jó elv szabadság fölötti uralmának helyreállítása”.³⁴

Ricoeur a jó előzetes „diszpozíciója” és a rossz „hajlam” közti különbségtételt – ahol a rossz a szabadság eltévelyedése, a jó viszont eredendő készség és törekvés – Kanttal egybehangzóan a teremtményi létállapot bibliai elbeszélésében gyökereztetni meg. A Teremtés könyvében Ádám és Éva története

„narrativizált bölcsességi irat, amely a bölcsek elmékedéseit a bűnbeesésről szóló történetben közvetíti, vagyis elbeszéléssel, az egyetlen rendelkezésre álló eszközzel... ez is egy módja annak, hogy narratív formában beszéljünk arról, ami egyébként egymásra rétegződik az emberben, ahogy azt Kant pontosan értette.”³⁵

Kant finom hierarchiája, melyben a rossz valóságos, de alaptalanabb, mint a jó, antropológia és teológia olyan érintkezési pontját kínálja fel, ahol a szabadság mint többértékű adottság áll szemben a jó *egyidejű* képességével és regeneráló mértéktelenségének reményével. Ahogy tehát a bűnbeesés történetének narratív bölcsessége szerint a jó és a rossz nem alkot időbeli szekvenciát, úgy

„a cselekvőképes ember története sem az esendőségtől a képesség felé tartó mozgás, hanem a sérülékeny egzisztencia alapvető képességének története: azé a képességé, amelynek saját maga számára nem szavatolható többletre van szüksége ahhoz, hogy megszabadítsa a jóságot az alkalmatlanságtól, a működésszavartól, a tévedéstől, a vétektől, a bűntől és a rossztól”.³⁶

³³ RICŒUR: *Soi-même comme un autre*, 200.

³⁴ Uo., 252.

³⁵ RICŒUR: *Critique and Conviction*, 148.

³⁶ TREANOR, Brian – VÉNEMA, Henry Isaac: Introduction = B. T. – H. I. V.: i. m., 1–21, itt: 5.

A véges egzisztencia nem felelős a rossz eredetért, és nincs birtokában a feltétlen jónak, de végességében is megteheti, hogy ellenáll az őt körülvevő igazságtalanságnak – mint a világban működő rossz következményének –, mivel a rossz kihát ugyan szabadságára, de nem fosztja meg tőle. Ez a felismerés jelöl ki egy másik lényeges érintkezési pontot a Biblia átfogó látomása és a saját-én képzelőereje között. A rossz reményteli alárendelése a feltétlen jó eshetőségének lehetővé teszi a remény mint másik alapvető emberi diszpozíció³⁷ szembesítését az ószövetségi pátriárkák történetének teológiai narrációjával, amelynek irányát a szereplőkre külső performatívumként ható beszédaktus, az áldás és az ígélet szabja meg.³⁸ Eredendő nyitottságából adódóan a self a vallási tapasztalat felé is nyitott: a feltétlen „jó” önerőből való elérésének kudarcra és elérhetőségének képzeleti valósága a reménység eszkatologikus perspektívájában válik értelmezhetővé. (Megjegyzendő, hogy a hermeneutikai feladatnak ez az elhatározott etikai kiterjesztése sokat köszönhet a francia keresztény egzisztencialista és perszonalista filozófusok, főként Gabriel Marcel és Emmanuel Mounier ösztönzésének. Hozzájuk hasonlóan Ricœur is hangsúlyos szerepet juttat az személyközi és társas viszonyaiban létező személynek és egyúttal a jobb minőségű szociális létezés teleológiájának, és ez az örökség legfőképpen a saját szabályait követő dialogicitás, a szolidaritás és megbékélés reálutópiáját írja elő számára.)

A különböző szövegrendek összekapcsolását Ricœur visszatérően az artikuláció fogalmával jelöli, amivel a precíz, lehetőleg számos pontra kiterjedő illesztés művelétére, de a szimbolikus valóságmegragadás közvetlenségét – „ontológiai vehemenciáját”³⁹ – visszafogó elővigyázatosság szükségességére is utal. Természetesen a bibliai nagyelbeszélés sem vonatkoztatható sietősen a történelmi tapasztalatra: a történelem „keresztény sémája” (*christian pattern*)⁴⁰ – amely „a Genezistől az Apokalipszisig ível, és amelyet az Exodus és a Feltámadás megváltó eseményei tagolnak” – nem más, mint „többé-kevésbé szofisztikált történelemteológiai elbeszélésminta”.⁴¹ Az üdvtörténet (*Heilsgeschichte*) 19. századi fogalma a világtörténelem Hegel sugallatára létrehozott totalizáló konstrukcióját jelöli, és végpontját alkotja annak a folyamatnak, melynek során „a bibliai történet mint lefagyasztott, egydimenziós, az Írások diszkurzív sokféleségét kiegyenlítő narratíva érte el kultúránk partvidékét”.⁴² Ezzel szemben a bibliai hit elbeszélő teológiai mintázata olyan tapasztalatokat képez le, amelyek csak a két

³⁷ A remény mint a gondolkodás lehetséges „metanarratívájának” főszereplője Ricœurnél a filozófiai kérdés mint célirányos tevékenység és a válaszként előálló nyitott – továbbkérdésre sarkalló – fogalmi rend (itt közelebbről nem érinthető) dinamikájában is megjelenik, párhuzamban Jürgen Moltmann remény-teológiájának értékelésével. Lásd RICŐUR, Paul: *L'espérance et la structure des systèmes philosophiques*, in P. R.: *L'herméneutique biblique*, i. m., 11–128.

³⁸ RICŐUR: *Critique and Conviction*, 147.

³⁹ Vö. RICŐUR, Paul: *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, 321.

⁴⁰ SIMON, Ulrich: *Story and Faith in the Biblical Narrative*, London, SPCK, 1975, 81k.

⁴¹ RICŐUR, Paul: *Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties*, in P. R.: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, e-book: Kindle: 3510.

⁴² *Uo.*, Kindle: 3510–3511.

szövetség diskurzusformáinak összetettségén keresztül válnak hozzáférhetővé: a Tóra és az evangéliumok, a prófétai szózatok és a példázatok, a bölcsességi elmélkedések és a himnikus lírai szövegek a teológia egységesíthetetlen és „excentrikus” beszédmódjait alapozzák meg.⁴³ Ráadásul „nemcsak arról van szó, hogy minden diskurzusformából más-más stílusú hitvallás következik, hanem arról is, hogy e diskurzusformák ütköztetése magán a hitvalláson belül is teológiailag szignifikáns feszültségeket és ellentmondásokat hív létre”, s így „az értelem globális alakzata” oppozíciók sokaságának közvetítésével képződik meg.⁴⁴ A bibliai kánon véglegesítése ezért a hagyomány paradox kettősséget eredményező történése, hiszen

„ugyanaz a folyamat, amely ma is olvasható változatukban megőrizte a bibliai elbeszéléseket – oly módon, hogy kiválogatta, egybegyűjtötte és az autoritativitás pecsétjével látta el őket –, tehát ugyanaz a folyamat, melynek során megváltoztathatatlan és transzhisztorikus szövegekké váltak, s így alkalmassá arra, hogy újabb és újabb kulturális kontextusokban újraértelmezzék őket, egyúttal el is rejtette, mondhatni maga alá temette mind az ószövetségi, mind pedig az újszövetségi hagyomány – James Barr kifejezésével élve – »multiplex természetét«”.⁴⁵

Mindebből az a következtetés adódik, hogy a Biblia kanonikus, egységes elbeszélés és jelentésszerkezetet előfeltételező olvasása korántsem csak a *kériüggma*, az „üzenet” zárt jelentésrendjét betűzheti ki, hanem az értelemképződés szövevényes módozataira is felfigyelhet. Így az „értelmezések konfliktusát” az áthagyományozódás történetének differenciált teológiai motívumaira tekintettel, de rendszerező szempontból is a szentírási tradíció egyetemesebb és hitelesebb örökségeként fogadhatja el, mint a végső jelentésnek azokat az alakzatait, amelyet a felekezettörténeti érdekharcok során az igazságmonopólium hatalmi illúziója vagy akár az egyedül érvényes „betű szerinti értelem” birtokbavételének jószándékú igyekezete rajzolt ki.

Ricoeur René Girard mimézis-elméletére hivatkozva⁴⁶ teszi fel azt a kérdést, hogy ha a legmagasabb rendű vallási eszmények visszája a vallási erőszak, ha az erőszak a törzsen vagy népen belüli rivalizálás megszüntetésének áldozati modelljével, a bűnbakképzéssel és a bűnbak kiűzésével magyarázható, s hogyha Krisztus önkéntes véráldozatával a kereszténység végleg felszámolja a vallási erőszak készítését⁴⁷, akkor miért lehetséges mégis, hogy a kereszténység története nem csupán a másoktól elszennvedett erőszak története, hanem ezt a történetet saját erőszakosságának vagy az

⁴³ RICŒUR: *Du texte à l'action*, 119.

⁴⁴ Uo., 120.

⁴⁵ RICŒUR: *Figuring the Sacred*, Kindle: 3515–3518.

⁴⁶ Vö. GIRARD, René: *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; GIRARD, René: *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

⁴⁷ „Girard szerint lehetséges, hogy a kereszténység hamarosan lehanyaglik, de antropológiai funkcióját, a bűnös módon feláldozott áldozat ártatlanságának kinyilatkoztatását semmi sem rendítheti meg”. RICŒUR, Paul: *Religious Belief: The Difficult Path of the Religious*, in TREANOR – VENEMA: *i. m.*, 27–40, itt: 34.

erőszakkal szembeni tehetetlenségének és megalkuvásának áldozatai is benépesítik. Vajon a kereszténységben mi váltja ki a „törzsön” (népen, egyházon, *horribile dictu*: szeretetközösségen) belüli erőszakos versengést, hacsak nem az, hogy a másoktól való „elirigylés”, a birtok vagy terület megszerzésének vágya, épp a forrásra irányul? Ricœur ugyanis, szép biblikus metaforával, forrásnak nevezi a vallási üzenetet és (értelemszerűen korlátozott kapacitású) merítőedénynek „a cselekvőképes – erővel felruházott és tehetetlenséggel küszködő – embert”, s ugyanezt a képet, átfogóan, a különféle hitvallásokra is alkalmazza.

„Maga a jóságot kibocsátó kreatív forrás – a nagy alapító szimbólumok, hithagyományok és egyházi természetű közösségi közvetítések foglatában –, vagyis a jóindulat nagyerejű felfakadásának ez az eredeti forrása mint olyan válhat a mimetikus versengés, a botrány, a lincselés tárgyává mindenki egyvalakit feláldozó megbékélésének, a bűnös áldozat istenítésének és az erőszakot elkövetők felmentésének szolgálatában.”⁴⁸

A vallás erőszakmentességének feltétele ezért annak fel- és elismerése, hogy – a forrás kimeríthetetlenségének és kisajátíthatatlanságának, illetve a merítőedény véges befogadóképességének köszönhetően – maga a vallási fenomén mindig csak vallások és hitvallások, értelmezések és praxisformák többes számaként és sokféle-
ségeként létezhet.⁴⁹

Megfontolandó azonban, hogy a vallási erőszak kereszténységen *belüli* történetét nem csekély mértékben a Fiúistent feláldozó Atya és a feláldozást mintegy kikényszerítő (hűtlen és „istengyilkos”) őszövségi nép teológiai téveszméje is katalizálta – épp ezért Ricœur az áldozati halálnak egyedül azt az értelmezését fogadja el, amely az adakozás etikájává fordítja le az önátadás gesztusát. A krisztusi cselekvésnek ez a lényegileg „nem-áldozati értelmezése egybevág Jézus egyik tanításával: »Nincs senkiben nagyobb szeretet annál, mint aki életét adja azokért, akiket szeret« (Jn 15,13). Erősen támogatom a kereszt teológiájának megszabadítását áldozati jellegétől” – jelenti ki 1995-ben megjelent életútinterjújában.⁵⁰ A krisztusi halál különleges etikai minősége, együtt a feltámadás hitével, olyan konfigurációt alkot, amelyben

„a feltámadás a fizikai testtől különböző testet jelent, azaz történelmi testet ölt. Nagyon unortodox módon gondolom? Ez az elképzelésem, úgy tűnik, az élő Jézus szavainak a kiterjesztése: »Aki meg akarja menteni életét, előbb el kell, hogy veszítse« – csodálatos kijelentés, nem igényel semmilyen áldozati perspektívát; és azt is mondja: »azért jöttem, hogy szolgáljak, nem azért, hogy nekem szolgáljanak«. E két szöveg összevetése azt sugallja, hogy a halál fölött a meghalás aktusában aratott győzelem nem különbözik mások szolgálatától.”⁵¹

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Uo., 35.

⁵⁰ RICŒUR: *Critique and Conviction*, 152.

⁵¹ Uo., 162–163.

Elsősorban a teljes Biblia szövegösszefüggésében értelmeződő „új lét”⁵² etikai konzekvenciája mint kiváltságos értelemajánlat teremt kapcsolódási lehetőséget az eredendően jóra törekvő ember antropológiai alakzata és a bibliai gondolatvilág között. Noha az egyetemesség kritériumát itt beláthatóan egy meghatározott vallási tradícióhoz való ragaszkodás szolgáltatja, s ezért a teológiai és a szekuláris szféra ilyen „megfeleltetése” – az életmű legfőbb posztulátuma – nem támaszkodhat bizonyító erejű igazolásra, a hagyomány és a jelen idejű tapasztalat árnyalt (a fronézsisz, a körültekintő érvelés meggyőző erejére hagyatkozó) közelítése olyan hermeneutikai alapállásból fakad, amely a meggyőződés személyes abszolútumát a tanúsítás esetlegességének és a befogadás tervezhetetlenségének tudatában tartja közölhetőnek.

*

Minthogy Ricœurnél a gondolkodás története ugyanahhoz a hagyománytörténehez tartozik, amelynek a Biblia hatástörténete is része, művének nagykontextusában nehezen választhatók szét azok a mozzanatok, amelyek a bölcseleti kérdésre adott bibliai eredetű válaszokként értékelhetők, és azok, amelyek a Biblia általános hermeneutikai megközelítéséhez tartoznak. Az „Athén” és „Jeruzsálem” közti távolság csökkentésének szándékát követi Ricœurnek az a kitétele is, miszerint létezik sajátos bibliai gondolkodás(mód), amelyet indokolatlan volna kizárólag a vallásos hit illetékességi körébe utalni, miként a bibliaértelmezés története sem képzelhető el – az ókortól napjainkig – a görög filozófia hozzájárulása nélkül. A Bibliában „a vallási nyelv olyan polifónikus nyelvként jelenik meg, amelyet az egymásba játszó diskurzusformák körkörösége működtet”,⁵³ s ebben az összhangzatban a kifejezetten fogalmi gondolkodás is lényeges funkciót tölt be, jóllehet főszerepe az elbeszélésnek van. Ricœur meglátása szerint az égő csipkebokor jelenetében „az elbeszélés szférájába betör a spekuláció” – az Exodus 3,14-ben „a hagyományos elhívástörténet narratív kontextusát felszakítja”⁵⁴ az önmagát elrejtve kimondó Név: *vagyok, aki vagyok* (Martin Buber pontosabb fordításában: „annak bizonyulok, akinek majd bizonyulok”).⁵⁵ A Név egyfelől, a legfőbb Létező metafizikájához idomuló görög fordításával a teológia fogalmi rendjének egyik alapelemévé válik, másfelől azonban, ami legalább olyan lényeges, kezeskedik a megnevezések és a találkozások jövőbeli dinamikájáért: a Név egyidejű önmegvonása és ígérete „épp meghatározatlanságának köszönhetően performál, ily módon olyan értelemtöbbletet» ad tovább, amely megrendítette Mózeszt Midjánban, és megrendíti Izrael népet attól a pillanattól kezdve”.⁵⁶

⁵² Vö. RICŒUR, Paul: *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása*, Ford. BOGÁRDI SZABÓ István, in RICŒUR, Paul: *Bibliai hermeneutika*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, *Hermeneutikai füzetek* 6., 1995 [1977], 13–50, itt: 33–39.

⁵³ RICŒUR: *Du texte à l'action*, 123.

⁵⁴ RICŒUR: *Critique and Conviction*, 149.

⁵⁵ Vö. RICŒUR, Paul – LACOCQUE, André: *Bibliai gondolkodás*, Ford. ENYEDI Jenő, Budapest, Európa, 2003 [1998], 393.

⁵⁶ LACOCQUE, André: *A kinyilatkoztatások kinyilatkoztatása (Exodus 3,14)*, in Uo., 413–414.

Hogyan viszonyul a Név rejtjele a jó forrásának metaforájához? Ricoeur *Az atyaság – a képzelgéstől a szimbólumig* című, 1969-ben megjelent tanulmányában⁵⁷ fekteti le bibliai hermeneutikájának alapjait, a teljesebb konstrukciót pedig pár évvel később, *Az élő metaforával* csaknem egy időben keletkezett *Bibliai hermeneutika* című terjedelmes értekezésében, illetve *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása* című, eredetileg előadásként elhangzott szövegében⁵⁸ alkotja meg, és további írások sokaságában építi tovább. E helyütt biblikus vizsgálódásainak bővebb áttekintésére nincs mód, de a korai „atyaság”-tanulmány alap gondolatának felidézése⁵⁹ megvilágíthatja azt az összefüggést, amelyet a szöveg a Név megvonása és a bibliai Isten-nevek különbözősége között létesít.

„A teológiával szemben”, jegyzi meg Ricoeur,

„az exegézis előnye, hogy az ábrázolás közelében marad, és magát a megjelenítést, létrehozásának fokozatait tárja fel. Az írásmagyarázat [...] a nyelvi megjelenítés eredeti építőelemeiig hatóan dekonstruálja a teológiát, és közvetlenül bevon bennünket Isten megnevezéseinek játékába”.⁶⁰

Márpedig ekkor az is láthatóvá válik, hogy Isten Atyaként való megnevezése az Ószövetségben ritkán fordul elő – ellentétben az Újszövetségben elfoglalt központi helyével, amely azonban előfeltételezi számos más név ószövetségi előrangját. A zsidó nép történelmi hitvallása a Szabadító, a Törvényadó, a Teremtő alakját állítja előtérbe,⁶¹ a prófétáknál többször előfordul az Izrael Jegyese megjelölés (és megszólítás), de az Atya név a Héber Bibliában csupán alkalmilag jelenik meg. E nélkül a háttér nélkül könnyen elhalványulhat az a tény, hogy az Atya istennév a szinoptikus evangéliumokban is alárendelődik Isten országa (uralma) eszkatologikus alakzatának: „az ország kategóriája” felől értelmeződik. E kétféle megjelölés a Miatyánkban is elválaszthatatlan egymástól („Atyánk [...] jöjjön el a te országod”; Mt 6,9.10), és ez a szoros összetartozás arra figyelmeztet, hogy az atyaság kijelentése a remény jegyében áll. Az apa és az uralkodó egymásra vetülő képe a megnevezések többféleségének bibliai folytonosságában áll, és így a névtelen Névre is visszautal. Amint a tékozló fiúnak, „az apafigurának is el kell előbb vesnie ahhoz, hogy ismét megkerüljön, s hogy ekkor már tágabb összefüggéseiben nyerjen értelmet”.⁶²

Hogyan írható le, legalább fő szálait tekintve, ez a hálózat? Ricoeur biblikus munkásságát a szentírási hagyományműködés feltárásának azok a szempontjai vezérlik,

⁵⁷ Vö. Paul RICŒUR: La paternité: du fantasme au symbole, in *Le Conflit des interprétations*, 458–456.

⁵⁸ Vö. RICŒUR, *A kinyilatkoztatás...*, i. m.; UŐ, *Bibliai hermeneutika*, ford. Mártonffy Marcell = UŐ, *Bibliai hermeneutika*, i. m. 51–148.

⁵⁹ Jean-Claude ESLIN francia exegéta kommentárja alapján: Paul Ricoeur, lecteur de la Bible, in *Cahier de l'Herne: Paul Ricoeur*, 2004 (különszám), 125–135. itt: 128–129.

⁶⁰ RICŒUR: La paternité, 458.

⁶¹ Lásd még a Teremtőt mint Izrael jegyesét vagy hitvesét említő prófétai szöveghelyeket (pl. Iz 54,5; Oz 2,4).

⁶² ESLIN: i. m., 128–129.

melyek alapján az önmagát megújítani képes Biblia poétikája diszkurzív összjátékba vonható hatástörténetének tanulságaival, ami az interpretációk jelenidejéből visszatekintve a teológiai egységesítés „szövegfeledettségéről” is árulkodik. A tanulságok közt kivált sokatmondó az Írások saját, erőszakmentes tekintélyének és a hívő képzeletet ösztönző figuralitásának felcserélődése azzal a messze egysíkúbb teológiai konstellációval, amely erőtlennek bizonyult a történelem válságai közepette és a szekuláris modernség kihívásaival (mások mellett a „gyanú mesterei”, Marx, Nietzsche és Freud kritikájával) szemben. A hermeneutikai „újraolvasás” érdeke ezért az értelemajánlat bőségének (kiapadhatatlan forrásának) hozzáférhetővé tétele és a gyarapodó jelentések hozzárendelése a saját lehetőségeit tágító képzelethez. A bőség retorikájával Ricœur szemlátomást nem csupán a többjelentésű szöveg produktivitását és az Írások „végső jelentettjét” metaforizálja,⁶³ hanem szóbeliség és írás dialektikáját, megőrzés és megújuló beszédesemény kölcsönösségét is mint a folyamatos adakozás hatóelvét mutatja be. Amikor vitába bocsátkozik Bultmann mítosztalanító szándékával, és a szövegstruktúra – mint kritikai távolságot igénylő „objektum” – felé fordulva a módszeres szerkezeti és retorikai megközelítés mellett emel szót, akkor a „szöveg előtt számunkra feltáruló, de a szövegből kibomló világ”⁶⁴ meglepő és képzelettágító arculatának lehetséges revelációjára hívja fel a figyelmet. „Az »Isten« szót megérteni azt jelenti, hogy követjük e szó irányát. Irányon a benne rejlő kettősséget értem: a részdiskurzusokból nyert összes jelentés összegyűjtését és annak a horizontnak a megnyitását, amelynek távlata nem engedi, hogy a beszéd lezáruljon”.⁶⁵ Az inspiráció eredet helye nem a szövegek mögött azonosítható – mint azt a sugalmazás pszichológiai színezetű képzete sugallja –, hanem magában a szövegben, ezért nem indokolatlan inkább „kinyilatkoztató”, mintsem kinyilatkoztatott Írásról beszélnünk.

Ricœur „a létezés bátorságához” (Paul Tillich) mint egyetemesnek ítélt elvhez rendeli hozzá „a szeretet etikán túli értékét, amelyben az adomány túláradó bősége fejeződik ki korlátozott befogadóképességünkkel szemközt”,⁶⁶ ugyanakkor személyes meggyőződése – a határtalan mediáció lehetséges voltába vetett bizalma – egymásnak ellentmondó tapasztalatok és képzeleti narratívák konfliktusának előreláthatatlan következményeire bízva antropológiai állásfoglalásának, a „radikális jó” melletti döntésének igazolását vagy cáfolatát. Végső soron tehát az önmagát elbeszélő ember kereslete és újraolvasható hagyományainak kínálata közti találkozás történéseit, amelyekben a bibliai vallások forrás-, adakozás- és bőségforrás-metaforái etikai és politikai tanúsításuk hitelességének mértéke szerint vehetnek részt. E metaforák egyik lehetséges jelentettje, szabadság és abszolút felelősség képzeletet felülmúló szintézise,

⁶³ Metafora és teológiai fogalmiság összefüggéséről a legrészletesebben lásd a jézusi parabola mint metaforikus narráció teremtő szemantikájának leírását: RICŒUR: *Bibliai hermeneutika*.

⁶⁴ RICŒUR, Paul: Herméneutique philosophique et herméneutique biblique, in P. R.: *Du texte à l'action*, 119–133, itt: 126.

⁶⁵ Uo., 129.

⁶⁶ RICŒUR: *Religious Belief*, 31. Vö. Róm 5,15.20b: „De a kegyelmi ajándék nem olyan, mint az elbukás. [...] ahol megsokasodott a bűn, ott túláradt a kegyelem”.

természetesen csak elkülönböződésében és halasztódásában léphet be az elképzelhető horizontjába: mint olyan (transzcendens) többlet, amely felé a végesség felnyitja, de egyúttal le is zárja a gondolkodást. Nem véletlen, hogy Derridánál a *lehetséges* dekonstrukciója és a lehetőség *lehetetlenségének* afirmációja a mondhatóhoz hűséges nyelv ellenerejeként kerül szembe a bibliai hit antropológiai lefordításának ricœuri kísérletével. Talán nem fölösleges ezen a ponton ismét⁶⁷ felidézni Derrida 2003-ban íródott eszmefuttatását, amelyben a kilencven éves Ricœurt köszöntve visszaemlékszik a megbocsátás – mint az *adomány* egyik alapvető modalitása – „nehézségéről” és/ vagy „lehetetlenségéről” folytatott vitájukra:

„Mi a különbség „a (nem negatív értelemben vett) »lehetetlen« és a »nehéz«, a nagyon nehéz, a lehető legnehezebb nehézség vagy épp a megtehetetlen között? Mi a különbség aközött, ami radikálisan nehéz és aközött, ami lehetetlennek tűnik? Távirati stílusban: a válasz talán az önmagaság (*ipséité*), a »megtehetem« kérdésén múlhat. [...] Az önmaga mindig egy »én« hatalma vagy lehetősége (megtehetem, akarom, elhatározom). Az a lehetetlen, amelyről beszélek, talán azt jelenti, hogy nem vagyok képes rá és nem is kell soha kijelentnem, hogy hatalmamban áll komolyan és felelősen azt mondani: »megbocsátok« (vagy »akarom« vagy »elhatározom«). Csak a másik, önmagam mint másik (*moi-même comme un autre*) az, aki akar, elhatároz vagy megbocsát bennem, ami persze nem ment fel semmilyen felelősség alól, ellenkezőleg.”⁶⁸

Ricœur az önmagát meghaladni képes, jóra törekvő és a rosszat elszenvető én irányultságának eszkatologikus horizontja felé tett „kitérőivel” kétségkívül nagyszabású kísérletet tesz a megértés elméletének egezetikai és biblikus teológiai, valamint a szent szöveg jelentéspotenciálját szüntelenül megújító bibliai hagyomány – egyebek mellett – személyiségfilozófiai és etikai applikációjára. Azzal, hogy a hagyomány szövegeivel folytatott dialógusban az autoritatív szövegek különmű korpuszait egymással is párbeszédbe vonja – amivel a más általi önmegértés elvét a szövegek szembesítésére, társhermeneutikák dialógusára is kiterjeszti –, bizonyos értelemben szaván fogja a hermeneutika univerzalizálásának gadameri téziséit. Hiszen a beszéd és a cselekvés megkerülhetetlen társadalmi dimenziójában olyan, a Biblia tapasztalati világára is emlékező és emlékeztető alapfogalmak befolyásolják alapvetően a nyilvánosság diskurzusait, mint az öröm és a szenvedés, a reménytelenség és a remény, a bűn és a megbocsátás, szeretet és a gyűlölet, vagy épp a hit és a megértés. Más oldalról viszont Ricœur számára a hermeneutika a Biblia magyarázatát segítő – mintegy klasszikus – organonként az Írásokat értelmező közösségek önmegértésében is nélkülözhetetlen kritikai funkciót tölt be, amennyiben saját elfeledett vagy feltáratlan lehetőségeivel szembesíti a vallási hagyományt, s a revelatív szövegek jelentésgyarapító működését a birtokolthatatlan végső értelem távlatában teszi érzékelhetővé. Ezzáltal pedig a kommunikáció személyközi és kollektív dimenzióját a „felebaráttal” – mint

⁶⁷ Vö. 5. lábjegyzet.

⁶⁸ DERRIDA: i. m., 168.

az értelem forrásához hasonlóan megértésre váró idegennel – szembeni igazságosság imperatívuszának hatálya alá helyezi.

Springs of Imagination

Narrative Identity and Biblical Horizon in the Hermeneutics of Paul Ricoeur

How can we interpret the concept of revelation? How can we differentiate between God's Word and the human word, if we can differentiate them at all? How can we sound the text-witnesses of God's historical proclamation? How do these texts address their readers? And what does hearing of the text read means? Paul Ricoeur, in dialogue with the texts of tradition, by connecting the differing bodies of revelative texts affirms Gadamer's thesis on the universal nature of hermeneutics in a certain sense. On the other side, for Ricoeur, hermeneutics is an organon supporting the explanation of the Bible that plays an indispensable role in the self-understanding of the communities expositing the Scriptures. Hermeneutics confronts religious traditions with its forgotten or unexplored possibilities, and makes the sense-multiplicating functions of revelative texts sensible through exhibiting the perspective of the non-possessable ultimate meaning. Consequently, he places communication's interpersonal and collective dimension under the scope of the imperative of being just to the „neighbor” – who as a foreigner, like the foundations of understanding, seeks understanding and acceptance.