

TÓTH SÁRA

Nőszimbólumok a Bibliában

*Irodalomelméleti felismerések gyakorlati alkalmazása
az írásértelmezésben*

Bevezetés

Az írásértelmezés területén különösen gyümölcsöző lehet az interdiszciplináris megközelítés. Dolgozatomban az irodalomtudomány és a teológia, szorosabban a bibliai hermeneutika néhány lehetséges találkozási pontját szeretném kiemelni. Az irodalom és a teológia rokonsága egyáltalán nem újszerű fejlemény. Mindkettő a Szó teremtő hatalmát, lehetőségeit és határait, s ezzel együtt az emberi lét értelmének kérdéseit fürkészi. Mindkettő azt a lehetetlen célt áhítja, hogy egyszerre fejezze ki az érzéket és az érzékfelettit, a földi, látható létben ragadja meg a láthatatlant, és a láthatatlan, spirituális szféra összefüggésében értelmezze a láthatót. Talán ez nem szorul bizonyításra egyik esetben sem. A költői képzelet „klausztrófiára” hajlamos, írja Northrop Frye, ha arra kényszerül, hogy a „természet” szintjére korlátozza önmagát, míg „a vallás transzcendentális és apokaliptikus távlatának hatalmas felszabadító hatása van”.¹ Ugyanakkor az irodalom a spirituális távlatokat a legkonkrétabban, költői képekben, metaforákban, narratívákban és egyéb, az érzékeket mozgósító poétikai eszközökkel ragadja meg. Ugyanez a paradox kettősség, a látható és a láthatatlan szakramentális egysége jelenik meg hitünk központi misztériumában, az eucharishtiában.

Amiképpen az irodalmi nyelv nem az objektív leírás révén ragadja meg a világot, hanem intenzív és intim viszonyt teremt vele, akképpen a hit nyelve intenzív és intim viszonyt teremt Istennel, akit – mint Martin Bubertől tudjuk – soha nem tehetünk tárgygyá. A hit nyelve és a költészet nyelve ily módon közeli rokonságban áll egymással. Ellentétben a felvilágosodás kori filozófia objektivitásra és semlegességre törekvő ismeretelméleti ideáljával, a hívő és a költő számára a megismerés egy kapcsolatba, viszonyba való intenzív

¹ Northrop Frye: *A kritika anatómiája*. Helikon Kiadó, Budapest, 1998. 109. Szili József fordítása.

belépést, sőt eggyé válást jelent.² Visszatérve a bibliai eucharisztikus metaforához: az olvasás azt jelenti, hogy a könyvet, az Isten igéjét egyenesen meg kell enni, magunkévá kell tenni, amint az Ez 3,1–3-ban, illetve a Jel 10,8–11-ben olvashatjuk.³ Az evést-ivást a megismeréssel azonosító igen kifejező metafora nemegyszer felbukkan a keresztény gondolkodásban, s a fentieket figyelembe véve nem meglepő, hogy a „világi” irodalom recepciójával kapcsolatban is előfordul. Az első esetre éppenséggel egy felvilágosodás korabeli gondolkodó példáját említhetjük. Jonathan Edwards, a nagy 18. századi amerikai protestáns teológus az ún. „spirituális tudást” az ízléshez vagy ízeleléshez hasonlítja, amelynek során, eltérően a fogalmi megismeréstől, az ember odaadja magát megismerése tárgyának, amely teljességgel betölti és birtokolja őt.⁴ Ami a világi irodalmat illeti, Sir Philip Sidney angol reneszánsz költő és hívő protestáns szerint a költészet olvasása olyan, mint egy édes szőlőfürt megízlése.⁵ S hogy egy modern példát is említsek, T. S. Eliot az olvasást az evéshez és az emésztéshez hasonlítja: „mindaz, amit megesszünk, az ízelelés és a rágás öröme túl is hat ránk; vagyis, tovább »dolgozik« az emésztés és a felszívódás során is. Úgy hiszem, pontosan ugyanez igaz mindarra, amit olvasunk.”⁶

A következőkben azonban nem az eucharisztikus metaforáról, hanem egy másik, vele közeli rokonságban álló és hasonlóan intenzív képről, illetve képcsoportról lesz szó: a férfi–nő viszony bibliai szimbolikájáról. Mint az unió egyik legprimitívebb kifejeződése, az étel-ital magunkhoz vétele bizonyos értelemben a tökéletes eggyé válást dramatizálja, ezért szokták a szeretet különféle formáit metaforikusan kapcsolatba hozni az evéssel. (Kisgyermekeket becézve szoktuk mondani, „mindjárt megesszlek”, illetve negatív-démoni értelemben a szerelmesek „felfalják egymást”, mint például Ady Héja nász az avaron című versében.) A szerelmi egyesülés nem totális a fenti értelemben, de éppen ezért a férfi–nő kapcsolat metaforikája arra is alkalmas, hogy – amint ezt az Írásban láthatjuk – az Isten–ember kapcsolat drámai narratívájának hordozója legyen. Továbbá ha a Bibliát úgy olvasom, mint Isten hozzám írott szerelmes levelét, akkor az értelmező művelet során nem maradhatok semle-

2 Wayne Booth, a neves amerikai irodalomtudós meggyőzően érvel amellett, hogy a nyelv figurativitása intim viszonyt (*figurative bonding*) hoz létre olvasó és „odaértett szerző” (*implied author*) között (Booth: *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*. University of California Press, 1988). (Booth „odaértett szerzőn” az olvasó által a szövegből megkonstruált szerzőt érti.)

3 Fabiny Tibor: *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. MacMillan, 1992. 76.

4 Lásd Vető Miklós: „Jonathan Edwards és a filozófia”. In *Amerika teológusa: Bevezetés Jonathan Edwards gondolkodásába*. Magyarországi Református Egyház Dunamelléki egyházkerülete, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2008. 91–101.

5 Sir Philip Sidney: „A költészet apológiája”. In *Francia és angol poétikák 1392–1603*, Szeged, 1975, kézirat, 82. Molnár Katalin fordítása. Köszönet illeti Fabiny Tibort, aki erre felhívta a figyelmemet.

6 T. S. Eliot: „Religion and Literature”. In *Selected Essays*. Harcourt, Brace & World, New York, 1932.

ges és távolságtartó. Ahogy az amerikai barthiánus teológus, George Hunsinger fogalmazza: az ilyen találkozás mind a megszólító, mind a megszólított „teljes részvételét kívánja”.⁷

20. századi irodalomelméleti megközelítések lehetőségei az írásértelmezésben

Egy sajátos és narratív értelemben is összefüggő bibliai képcsoport vizsgálatával a 20. századi irodalomtudomány és bibliai hermeneutika jó néhány találkozási pontját illusztrálhatjuk. A legfontosabb ezek közül az Ó- és Újszövetségi Szentírás egységének, koherenciájának kérdése. A század első felében fejtettek ki óriási hatást a szövegorientált, formalista irodalomtudományi irányzatok, amelyek a szerző életrajza, illetve a történeti háttér kutatása helyett magára a szövegre, annak belső koherenciájára, narratív és képi szerveződésére helyezték a hangsúlyt. Valamivel később recepcióesztétikai megközelítések kerültek előtérbe, amelyek közös vonása, hogy az olvasónak aktív szerepet szánnak a szöveg jelentésének megalkotásában.

Ezek az irányzatok jelentősen hozzájárultak ahhoz, hogy kialakult és virágzik egy olyan teológiai beállítottságú bibliai hermeneutika, amelyet talán posztkritikai klasszikus vagy konzervatív értelmezésnek nevezhetnénk (szemben a szintén virágzó „baloldalinak” nevezhető hermeneutikákkal, amelyekről később lesz szó). A történetkritikusokkal ellentétben, akik a bibliai kor különböző élethelyzeteire (*Sitz im Leben*), s így a közel ezerötyszáz év leforgása alatt létrejött szövegcsoport vizsgálatánál a kontextus, a célkitűzés és a stílus különbözőségeire helyezték a hangsúlyt, ez a megközelítés az Írás kanonikus egységét tartja szem előtt. Egy 2003-ban megjelent jelentős amerikai tanulmánykötetben, amely *A bibliaolvasás művésze* címet viseli, a szerzők kilenc tézisben bocsátották közre hermeneutikai alapelveiket, melyek közül a második pont így hangzik:

Az egyház hitelveinek (regula fidei) fényében helyes, ha az Írást összefüggő drámai narratívának fogjuk fel.

Jóllehet a Biblia sok különböző tanú hangján szólal meg, a bibliai kánon egysége a Szentháromság egy Isten cselekedeteiben nyilvánul meg, amelynek története átvél a teljes Biblián. Bár a Biblia sokféle feszültséget, kitérőt és mellékszálal tartalmaz, a bibliai szövegek mégis szervesen összetartoznak, mert ugyanaz az Isten cselekszik bennük és szól rajtuk keresztül: Isten tette az Írást egységessé, azért, hogy az egyház igehirdetésében és gyakorlatában hű maradhasson hozzá.⁸

Ezek az előfeltételezések alapozzák meg egy bibliai képcsoportnak, szimbólumrendszernek az átfogó elemzését, s így a nőszimbó-

⁷ George Hunsinger: *Új teremtés hajnala. Barth hermeneutikai realizmusa és a feltámasztás*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2005. 31.

⁸ Ellen F. Davis – Richard B. Hays (szerk.): *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids, Michigan, Cambridge U. K. 2003.

lumok vizsgálatát is. E megközelítésben a Biblia Isten és ember szeretetkapcsolatának történetét beszéli el, a kezdettől a végig, mégpedig oly módon, hogy az Írás metaforikus nyelvhasználatával élve ebben a kapcsolatban Isten túlnyomórészt a férfi szerepét kapja (ő a király, a szerető, az udvarló, a vőlegény, a férj és az atya), míg az emberi lélek, illetve közösség (Isten népe az Ószövetségben, egyház az Újszövetségben)⁹ szűz menyasszony, illetve feleség, valamint anya. Paul Minear – aki irodalmi megközelítést alkalmazva az egyház újszövetségi képeit elemezte úttörő tanulmányában – ebből a szempontból ugyan nem tulajdonít kiemelkedő szerepet a női képnek.¹⁰ Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy a személyesség, az Én–Te viszony, a szeretetáramlás Isten lényének meghatározója a bibliai tanúságtétel szerint, valamint hogy a Biblia az egyház és Krisztus eszkatologikus házasságával zárul, végül hogy az értelmezéstörténet során az emberi szerelem az Istennel való kapcsolat igen fontos metaforájává vált, akkor igazoltnak tűnik kiemelt figyelmet fordítani a bibliai szöveg e jellegzetességére.

Az értelmezéstörténetre való utalás ugyanakkor arra világít rá, hogy az olvasóközpontú megközelítések miért fontosak a posztkritikai, klasszikus hermeneutika, s így jelen elemzés számára is. A befogadó felől közelítve lehetőségessé válik túllépni az eredeti szerzői intención, és újra vállalható Nagy Szent Gergely prekritikai hitvallása, miszerint „az isteni szavak az olvasóval együtt nőnek”.¹¹ Mindez valójában nem jelent mást, mint hogy a Szentlélek nemcsak a szövegek leírásakor, szerkesztésekor és kiválogatásakor volt jelen, hanem aktívan munkálkodik a hívó olvasóban, befogadóban, sőt, ami még fontosabb, az értelmező közösségben.¹² Kiküszöbölendő az olvasóközpontú értelmezés legfőbb kockázatát, a parttalan szubjektivitást, Stanley Fish bevezette az interpretáló közösség fogalmát. „Az egyéni olvasatokat a közösség szentesíti vagy korrigálja. Ha a hangsúly a befogadáson van, akkor a teljes befogadás a közösség által történik.”¹³

Nem igényel különösebb alátámasztást, hogy ha mindez igaz a világi szövegekre, annál inkább igaz a Bibliára! Eleve közösségi hagyományokból születtek meg a Biblia írott szövegei, s már a bibliai szerzők sem pusztán ihletett szerzők, hanem „ihletett olvasók” is voltak, amikor korábbi hagyományokat értelmeztek újra írásaik révén. Ezért minket Paul Ricoeur nyomán nem, vagy nem csupán az eredeti szerző szándéka érdekel, hiszen „az értelmezési folyamat nem a forrásszöveg pusztá helyreállítását, aktualizáló megismétlését

9 A bibliai gondolkodásban a személy és a közösség viszonya a modern szemlélettől gyökeresen eltérőnek mutatkozik.

10 Paul Sevier Minear: *Images of the Church in the New Testament*. The Westminster Press, Philadelphia, 1960.

11 Idézi Paul Ricoeur – André Lacocque: *Bibliai gondolkodás*. Európa, Budapest, 2003. 7.

12 Lásd ehhez pl. Ulrich J. Körtner: *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika főaspektusai*. Hermeneutikai Füzetek 19. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999.

13 Fabiny Tibor: *Szóra bírni az írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. 39.

jelent, hanem sokkal inkább a minta újraföltalását, újraalakítását, újratájolását”.¹⁴ Fontos tehát az is, hogy a szöveg jelentése hogyan gazdagodott, „nőtt” a Szentlélek munkája révén a hosszú hatástörténet során, és újra a figyelem homlokerébe kerülnek a prekritikai szerzők, akik a hit és az Isten iránti szeretet erőterében a szövegszerűségekre koncentrálnak, képzeletgazdagon olvasták az Írást. Vizsgálódásunk szempontjából nem elhanyagolható, hogy a misztikus hagyományban, Origenésztől, Nagy Szent Gergelytől Clairvaux-i Bernáton át Keresztes Szent Jánosig vagy a magyar puritán Bökényi Philep Jánosig a bibliai nászmetafora központi szerepet játszott. Ami pedig különösen figyelemre méltó számunkra, hogy Origenész Énekek éneke-kommentárjában Krisztus megismerését az Írás olvasása révén a szeretet-szerelem összefüggésébe állítja. Ez a szép és tagadhatatlanul költői gondolat mintegy betetőzi mindazt, amit a semleges, tárgyyszerű megismerés lehetetlenségéről mondtunk: *a szerelem hermeneutikai elvvé lép elő*. Így foglalja ezt össze Pesthy Mónika *A Principiumokról* című műhöz írt bevezető tanulmányában:

*Krisztus valódi lényének megismerése és az Írás valódi értelmének megismerése tehát nemcsak párhuzamos egymással, hanem valójában egy és ugyanazon a folyamat. Így az Énekek éneke-kommentárban is a menyasszony-lélek fokozatos közeledését Krisztushoz, a Vőlegényhez az Írás egyre jobb megértése kíséri: a csókok, melyeket a menyasszony a vőlegénytől kér (Én 1,1), az Írás egy-egy nehéz helyének a megvilágítása, amikor a király bevezeti kamrájába a menyasszonyt (Én 1,4), az azt jelenti, hogy „Krisztus elvezeti a lelket gondolatainak megismeréséhez”, az ezüst és arany a vőlegény társaitól kapott nyakékban (Én 1,11–12) az Írás egy-egy helyének szellemi értelmezését jelentik, az, hogy a menyasszonynak galambszeme van (Én 1,15), azt jelenti, hogy már nem betű szerint érti az Írást, hanem látja annak szellemi értelmét.*¹⁵

Ellentétben a negatív teológiával, amely tagadások során át Isten abszolút transzcendenciájáig jut el, a metaforikus-szimbolikus nyelvezet, a sztori és a kép immanens, szakramentális istentapasztalatot hordoz, amely a végsőkéig fokozza Isten konkrétságát, összeházasítja az eget és a földet, a lelket és a testet. A metaforával kapcsolatban helyezkedhetünk a „gyanú”, vagy ellenkezőleg, „a bizalom” hermeneutikai álláspontjára. G. B. Caird a Biblia nyelvéről és képvilágáról 1980-ban írt tanulmányában az utóbbi utat választotta. Arra az ellenvetésre, hogy az antropomorf képek nem lehetnek alkalmasak Isten valóságának megragadására, azt válaszolta, hogy az antropomorfizmus, mivel a metafora legfőbb forrása, nem pusztán a vallási nyelv sajátja, hanem magának az emberi nyelvnek a jellegzetessége. Caird elképzelésének valóban nem lehet más alapja, mint a nyelv erejébe és isteni eredetébe vetett hit, illetve bizalom. Azt írja

¹⁴ Ricoeur – Lacocque, i. m. 8.

¹⁵ Pesthy Mónika: „Origenész az írásmagyarázat elveiről”. In Origenész: *A Principiumokról*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. 17–18.

ugyanis, hogy a bibliai metafora nem pusztán kivetítés, azaz nem egyirányú folyamat, hanem „az ideák kétirányú áramlása”. „Az ember – írja Caird – saját otthonának és közösségének ismerős szituációiból meríti metaforáit Isten tevékenységének megvilágítására; más oldalról e fogalmak Istenre való alkalmazása ideális és abszolút mércéket támaszt, amelyek azután eszközeivé válhatnak az ember újjáteremtésének Isten képmására. [...] Ekképpen az antropomorfizmus több, mint az ember előzetesen elképzelt és behatárolt képeinek ráerőltetése az istenire. Van valami, ami visszaválaszol.”¹⁶

Különösen érdekes G. B. Caird és Paul Ricoeur gondolati találkozása ebben a kérdésben. A „kétirányú áramlás” fogalma sok szempontból hasonlít Ricoeur „keresztezett metaforájára”: ezt a kifejezést Ricoeur éppen az Énekek éneke nászmetaforájának hatástörténeti elemzése kapcsán vezeti be. Ricoeur arra az izgalmas következtetésre jut, hogy az egyházatyák nászmetaforáját megtarthatjuk úgy is, hogy platonizmusuktól, amely szerint a földi, anyagi képek „csupán” allegóriái az égi, spirituális valóságoknak, elszakadunk, ugyanis a „nászmetafora” a modern intertextualitás-elmélet felől közelítve mindkét irányba működik. A keresztezett metafora Ricoeur értelmezésében azt jelenti, hogy amint az isteni szeretetről szóló próféciákra rávetül a földi nász jelentése, úgy az erotikus szerelem énekére is rávetül az isteni szeretet jelentésszintje. „A szeretet ereje fut végig mindkét irányban a metafora emelkedő vagy ereszkedő csigavonalán, ily módon lehetővé téve a szeretet rögzülésének minden szintjén a kölcsönös jelentést, a jelentések egymásba hatását”, s így a különböző textusok „egymást kölcsönösen kiigazító hatásúak”. A platonikus allegóriával ellentétben ez a kölcsönösség kiküszöböli azt a kockázatot, hogy megtagadjuk vagy alábecsüljük az érzékelhetőket.¹⁷ A keresztezett metafora immanenciája értelmében, amikor a földi hitves ölel, egyben az Isten ölel engem: földi szerelmemet áthatja az isteni szerelem ideája, az Istennel való szeretetkapcsolatra pedig rávetül a földi nász bensőségessége. Az itt következő elemzés a Ricoeur által idézett Paul Beauchamp útmutatását követi (a „gyanú” hermeneutikájának szempontjait később veti fel):

*Csak bizonyos értelemben mondhatjuk, hogy ezek a szerelmi költemények allegóriát tartalmaznak. Nem azért, mert a szavaknak megfejtendő, titkos jelentésük van, hanem azért, mert az ember dolgai Isten dolgait jelentik. Isten át is hatja őket. Ugyanazért, amiért azt mondtuk, hogy Ádám első szavait az ő feleségéhez Istenből kiindulva és Istenben mondja ki, anélkül, hogy azok Istent megneveznék.*¹⁸

16 G. B. Caird: *The Language and Imagery of the Bible*. Duckworth, 1980. 177–178, 182.

17 Ricoeur – Lacocque, i. m. 574–575.

18 Paul Beauchamp: *L'Un et l'Autre Testament. II.: Accomplir les Écritures*. Seuil, Paris, 1990. 186. Idézi Ricoeur – Lacocque, i. m. 582.

A bibliai nőszimbolika elemzése

A konkrét elemzésben Northrop Frye-t hívjuk segítségül, aki a Bibliának általam ismert legátfogóbb és legimpozánsabb intertextuális elemzését végezte el: vagyis a különböző bibliai motívumokat (képeket vagy metaforákat és mítoszokat vagy történetmintákat) egymással való összefüggésükben, sőt, egymásra vetítve vizsgálta. Mi több, e sajátos intertextualitás terében nemcsak maga a bibliai szöveg foglal helyet, hanem különböző tükröződései is az értelmezéstörténetben, még tágabb értelemben pedig az európai irodalomban.

A történet, a sztori és a metafora egyaránt alkalmasabb a kijelentés misztériumának megragadására, mint az absztrakt, argumentatív, dogmatikus nyelvezet. Fabiny Tibor megfogalmazásában „az élő és vibráló narratívából nem kell, sőt nem is igen lehet valami elvont üzenetet lepárolni”.¹⁹ A metafora – például amikor Jézus azt mondja, „Én vagyok az út” – Frye megfogalmazása szerint megbénítja a diszkurzív, logikai észjárását.²⁰ A görög filozófia kategóriáin edződött elme nehezen fogadja be, hogy a bibliai Isten intenzíven, féltőn szerető Isten; az ember sorsát megpecsételte, hogy visszaélt Isten bizalmával és az Édenkertben hűtlen lett hozzá. Hát még azt, hogy az isteni Vőlegény, Krisztus maga ment a hűtlen szerelmes után, megkereste, megnyerte magának szeretetével, s az idők végén, kozmikus menyegzőben válik eggyé vele. Frye szerint a bibliai elbeszélés szerkezetét tekintve egyetlen nagy U-alakú pályát ír le, amelyben a boldog egységet követi a válás, a száműzetés és az elidegenedés (az U leszálló ága), majd a megváltás révén helyreáll az egység és győzedelmeskedik a szeretet. Mikroszinten ugyanez az elbeszélői szerkezet ismétlődik: Izrael története például sorozatos romlás, hanyatlás, majd felemelkedés egymásutánja, amelyet mintegy hullámvonalaként kell elképzelnünk (ez persze azt is jelenti, hogy a „szerelmi dráma” és az U-alakú történet egyéb változatai egymásra vetülnek és egymást gazdagítják).

A történet időben mozog, ha viszont Frye kifejezésével élve megfagyasztjuk, akkor egy összetett metaforarendszert kapunk, amelynek legfontosabb jellemzője, hogy erősen polarizált: az elidegenedés „démoni” képei (amelyek a hullámvonal mélypontjaihoz köthetők) szemben állnak a beteljesedés „apokaliptikus” képeivel. De éppen mivel a megváltás történetéről van szó, egy folyamatról, az ember átmeneti, feszültséggel teli állapotát átmeneti képek ragadják meg, teológiai megfogalmazásban a képek a bűnbeesés–megváltás–beteljesedés hármasságának megfelelően szerveződnek. Ha a nőalak az emberi lélek, illetve közösség Istennel való viszonyát, nyitottságának mértékét szimbolizálja, akkor a Biblia „démoni” nőalakjai – Jezabel, Szodoma, Szamaria – az ítélet alatt álló Izrael az

19 Fabiny: *Szóra bírni az írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében*, i. m. 44.

20 Northrop Frye: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996. 112. Pásztor Péter fordítása.

Ószövetségben (Ez 16,46–52 és 16,15 skk.), valamint Babilon, a nagy parázna a Jelenések könyvében (17) azt az állapotot jelképezi, amikor az emberi lélek, egy nép vagy egy közösség végleg és teljesen elutasítja Isten szeretetét: vagyis hűtlenné, házasságtörővé, paráznává válik. A keresztezett metafora jegyében tehát azonosul a testi és a lelki dimenzió: a paráznaság bálványimádás és a bálványimádás paráznaság (melyik melyiknek a metaforája). Ezzel szemben a másik pólust, a megváltottak közösségét, illetve a lélek végső egyesülését Istennel az apokaliptikus menyasszony szimbolizálja: „eljött a Bárány menyegzője, felkészült menyasszonya” (19,7).

Am saját földi tapasztalatunkat leginkább az átmeneti nőalakok érzékeltetik: a szűz és a feleség, illetve a bűnös nő. A szűz (a menyasszony) egész lényét átjárja, vagy át kellene, hogy járja a vőlegény iránti vágyakozás (lásd a tíz szűz példázatát, Mt 25,1). A szüzesség, illetve a jegyesség és a házasság az isteni szerető iránti tiszta, osztatlan és megmásíthatatlan odaadás metaforája mindkét szövetségben: „És eljegyezlek téged magamnak örökre”, szól az Úr Ozeás könyvében (2,18), „Mert isteni buzgósággal buzgok értetek – írja Pál apostol –; hisz eljegyeztelek titeket egy férfiúnak, hogy mint szeplőtlen szűzet állítsalak a Krisztus elé.” (2Kor 11,2; lásd még Jel 14,4 és 19,7–8) Fontos itt észrevennünk, hogy a feleség-metafora általában nem eszkatologikus (vagy apokaliptikus), hanem átmeneti kép (akár az ószövetségi hűtlen házastársra, akár az Efezusi levél 5, 24–32 híres hasonlatára gondolunk), mégpedig azért, mert ez a két nőalak, a szűz és a feleség egymásra vetítése érzékletesen ragadja meg a „már és a még nem” teológiai paradoxonát. Egyrészt a hívó lélek és az egyház létmódja a várankozás, a beteljesedés iránti sóvárgás, másrészt megváltásunk elvégeztetett, az egyház immár egy testté lett Krisztussal, meghaltunk és feltámadtunk ővele, és a mi életünk „el van rejtve együtt a Krisztussal az Istenben” (Kol 3,1–3). Egyszerre élünk egy beteljesedett és egy be nem teljesedett kapcsolatban. A kétirányú áramlás, illetve keresztezett metafora itt is működésbe lép: a szűz szexuális nélkülözése, kínzó várankozása átlényegül a beteljesületlenség megtapasztalásává, az Istenre való várankozássá; a házasságon belüli elidegenedésben úgyszintén az Istennel való kapcsolat tökéletlensége, a tőle való elidegenedés ölt testet, míg a házassági harmonia egyben az Istennel való egység megélése.

A bűnös asszony, vagy Northrop Frye kifejezésével a „bocsánatot nyert parázna” alakja még érzékletesebben testesíti meg a hitélet e földi dinamikáját. Elemzett szimbolikánkban a hűtlenség az ősbűn maga, amelytől az Isten által elhívott és megváltott nép vagy egyén sem mentes: az Ószövetségben Isten népe újra meg újra hűtlen hitvesként viselkedik, aki Ura bocsánatára szorul (lásd pl. Jer 2,2–5). Ugyanígy az Újszövetségben a bűnös asszony (Lk 7,37–50), Mária Magdolna, a házasságtörő asszony (Jn 8,1–12), sőt, az Efezusi levél 5-ben szereplő feleség nem más, mint „bocsánatot nyert parázna”, aki a megtisztulás útján jár (Ef 5,26–27). Figyeljük meg, hogy az egyébként kultikus, áldozati konnotációkat hordozó megtisztulás, megmosatás itt az isteni férj igen intim szeretetgesztusaként jelenik

meg, ismét csak mindkét szövetségben, hiszen az egyházat vízzel megtisztítva megszentelő isteni férj szép előképét megtaláljuk Ezekiel könyvének 16. fejezetében, ahol az Úr megfürdeti, bekeni olajjal, felöltözteti és feldíszíti a felserdült Jeruzsálemet.

Már az eddigiek során is felfigyelhettünk rá, hogy a nőalak és a város képe metaforikusan azonos a bibliai szimbolikában. A város az emberi közösség, tágabb értelemben a kultúra vagy a társadalom jelképe. Isten egyháza egyrészt egy nő vagy asszony, másrészt azonban város is: az Istenhez tartozó közösség. Az egyház továbbá Krisztus teste (1Kor 12,27; Ef 4,12.16), de ha Krisztus egyesült az ő egyházával, akkor, mint láttuk az Efezusi levél 5-ben, az egyház egyszersmind női test. Mind a város, mind a női test a maga módján „edény” vagy lakhely, amely befogadásra, hordozásra rendeltetett, és szorosan idetartozik a „föld”, az „anyaföld” mint a lélek, illetve az emberi közösség még ősbibliai metaforája is. „Az egyházat Krisztus építi lakhelyül Istennek”, írja a 17. századi kegyes angol szerző, Benjamin Keech bibliai szimbólumtárában.²¹ A bibliai képszerkezet egyébiránt a maga módján rendkívül következetes: a Krisztust magába fogadó egyház a városmetafora szintjén úgy jelenik meg a Jelenések könyvében, hogy az új Jeruzsálemben nincsen templom, „mert az Úr, a mindenható Isten és a Bárány annak a temploma” (amely képi összefüggés már az evangéliumokban megalapozást nyert: Jézus a templomot az ő testével hozza szoros összefüggésbe: Jn 2,21).

A városmetafora mellett a befogadás, illetve megtermékenyülés másik ősi képe a föld, illetve a kert (lásd például a magvető példázatot). Ha a föld vagy a kert magába fogadja, felissza a megtermékenyítő esőt, Isten ígését (Iz 55,10–13), virágot és gyümölcsöt terem,²² ellenkező esetben „puszta föld” marad.²³ Egy lépéssel továbbmenve, köztudomású a föld és az anya metaforikus közelsége az egyetemes szimbolikában, és a Bibliában is az anyaalak a befogadás, a hordozás és, hozzátehetjük, a gyümölcstermés fő kifejezője. Az anya a Szentírásban nem más, mint az Istent magába fogadó és az általa megtermékenyülő és „gyermekeket” szülő vagy gyümölcsöző közösség és egyén képe.²⁴ A Római levél 7,1–6-ban Pál apostol a hívőknek a törvényhez, illetve a Krisztushoz fűződő viszonyát a férjes asszonynak férjéhez való kötődéséhez hasonlítja: „Azért atyámfiái, ti is

21 Benjamin Keach: *Tropologia. A Key to Open Scripture Metaphors*, 1776, Book II. 666.

22 Lásd még ehhez: „és az ő lelkük olyan lesz, mint a megöntözött kert” (Jer 31,12; Iz 58,11).

23 Amiképpen a város romokban hever, ha az Úr elhagyja. Ezekiel könyvében egyértelműen megmutatkozik a föld és a város metaforájának rokonsága: „Ez a pusztává lett föld itt most olyan, mint az Éden kertje. A rommá lett, elpusztult és lerombolt városokat pedig újból megerősítették, és újból laknak bennük. Akkor megtudják a népek, amelyek körülöttek megmaradtak, hogy én, az Úr, építettem újjá a romba dőlt városokat, és én ültettem be a pusztává lett földet. Én, az Úr, megmondtam, és meg is teszem!” (Ez 36,35–36)

24 Ha a megtermékenyülő, életet továbbadó lélek *anya*, akkor Isten a *férj és atya*, ha a lélek *föld vagy kert*, akkor a megtermékenyítő ige *eső*, ha a lélek *város*, akkor a megtermékenyítő, gyógyító isteni erő *folyó* (Zsolt 46,4; Jel 22,1–3).

meghaltatok a törvénynek a Krisztus teste által, hogy legyetek máséi, azéi, a ki a halálból feltámasztatott, hogy gyümölcsöt teremjünk Istennek.” Vagyis mostantól nem a törvény, hanem Krisztus a férjete, aki által megtermékenyültök és gyümölcsöt teremtek (lásd még Gal 4,26).

Hasonlóképp a szűz-hitves kettősséghez, a menyasszony- és az anyakép egymásra vetülése a kegyelem és a cselekedetek, Isten és ember szerepének fogalmi nyelven nehezen megragadható teológiai paradoxonát világítja meg. A menyasszony passzív, várakozó és befogadó, míg az anya megtermi az egyesülés gyümölcsét: először kihordja a magzatot, majd vajúdik, azaz dolgozik és küzd azért, hogy megszülethessen, végül pedig táplálja, segíti és neveli az újszülöttet. Az első esetben a Vőlegény szerepén, a megtermékenyítő Igén van a hangsúly, míg a második esetben az anya, vagyis a hívó ember, és főképp az egyház aktivitása kerül előtérbe. Nem meglepő, hogy az Isten Igéje által való újjászületést hangsúlyozó reformációval (lásd 1Pt 1,23; Jak 1,18) ellentétben a katolikus hagyomány az egyház anyaszerepét emelte ki, amelynek fontos szerepe van az új hívők „megszülésében” és gondozásában. Természetesen ennek *par excellence* képe Mária, aki nemcsak az egyház, hanem a hívő lélek metaforája is, ezért mondhatja Eckhart mester egyik prédikációjában a gyülekezet tagjainak, hogy mindegyikőjük szűz anya, akire azt a felelősséget rótták, hogy életet adjon az Igének.²⁵

Szorosan összefügg mindezzel a vajúdás (és a szülés) metaforája, amely az életért és a világosságért, a szabadulásért és megváltásért való küzdelmet fejezi ki: „Alig vajúdott Sion, máris megszülte fiait.” (Iz 66, 8; lásd még Mik 4,9–10; 5,3; Jer 4,31) Isten életadó áldása, megtermékenyítő ereje nélkül azonban gyümölcstelen marad az emberi erőlködés (Iz 26,18). Isten nélkül, magára hagyatva meddő, illetve özvegy asszony (puszta föld) az emberi lélek. Ugyanakkor azáltal, hogy földi szeretőit anyává tette, Isten életadó tevékenységének aktív részesévé avatta az embert (különösen közösségként, mint egyházat). Az új teremtésben visszajára fordul az asszonyra kirótt ítélet, a szülés fájdalma immáron a halálból életre hívó, kreatív erővé alakul át, és a vajúdás szép képe kiszélesedve már nemcsak az egyházat, hanem az egész emberiséget magába foglalja (vö. Róm 8, 22).

Elemzésünket ezek után nem is zárhatjuk másképpen, mint az Írás talán legsokrétűbb és leggazdagabb nőalakjával, a napba öltözött asszonnyal (Jel 12,2). Ez az égben feltűnő, vajúdo nőalak a tizenkét csillagos koronával, aki a Messiásnak készül életet adni, lehet utalás Izrael szűz leányára, de Máriára és az egyházra is, továbbá megelőlegezi a későbbiekben a mennyből alászálló menyasszonyt. A legsikeresebb rendszerező próbálkozásnál is hatásosabban felvillantja előttünk az Írás végső egységét és megváltásunk misztériumát. A napba öltözött asszony képét szemlélve visszhangot ver bennünk, és egy grandiózus vízióban összeáll az összes eddig

25 Idézi Frye: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*, i. m. 242..

megszemlélt kép. Nem diszkurzív módon, fokról fokra haladva értjük meg, hanem intuitíve ragadjuk meg, akár egy verset vagy festményt.

Ellenvetések: dekonstrukció és feminizmus

Ideje immár a „gyanú hermeneutikája” felől is megközelíteni témánkat. A hetvenes-nyolcvanas évek uralkodó irodalomelméleti irányzata, a dekonstrukció, valamint a dekonstrukcionista elgondolásokra is támaszkodó feminista hermeneutika a szövegek belső kohézióját, egységét kérdőjelezi meg és forgatja fel. Eljárásuk lényege kimutatni a szövegekben rejlő belső ellentmondásokat, és így aláásni az adott érvelés vagy ideológia alapjait. Látásuk szerint a metafora és a paradoxon felforgatja a szöveg koherenciáját. Egy-egy szövegből egységes jelentést, koherenciát konstruálni csakis úgy lehetséges, ha közben bizonyos, oda nem illő elemek felett átsiklunk. Feminista változatban ez úgy hangzik, hogy a Biblia koherens értelmezését az a patriarchális tradíció hozta létre, amely a bibliai szövegek bizonyos nőikkel kapcsolatos aspektusait figyelmen kívül hagyja, kirekeszti a tudatából. Azonban mégsem tárgyalhatjuk egy füst alatt a dekonstrukcionista, illetve a feminista megközelítéseket, ugyanis előbbi a radikális transzcendencia, míg utóbbi, bizonyos esetekben legalábbis, a keresztezett metaforánál még sokkal radikálisabb immanencia irányába mozdul.

Ami a Jacques Derrida nevéhez fűződő dekonstrukciót illeti, sokan észrevették már e gondolkodás zsidó gyökereit.²⁶ Az Ószövetségben nagyon fontos szempont, hogy az élő Istent nem szabad azonosítani semmiféle képpel, jellel, azaz semmilyen fix reprezentációval, illetve jelentésszerkezettel, így Istent nem tarthatjuk sem hím-, sem pedig nőneműnek. A bibliai szerzők gyakran figyelmeztetnek a képi nyelvvel való visszaélés veszélyeire (1Sám 15,29; Iz 55,8; Oz 11,9; Mál 3,6), és amikor használnak is antropomorf képeket, egyben figyelmeztetnek is a jel és a jelölt távolságára (Kiv 33,23; Iz 6,1; Ez 1,26–28).²⁷ Hasonlóképpen érvel Derrida, amikor azt mondja, a jel és a jelölt maradéktalanul nem azonosítható, s ezért a jelentés soha nincs teljes egészében jelen egy szövegben, legfeljebb csak felvillan, majd „elhalasztódik”, sőt „szétszóródik”. Fabiny Tibor ezt a gondolatot igen leleményesen Luther *Deus absconditus* fogalmához hasonlítja: vagyis Istennek mi mindig csak „nyomait”, elillanó lényét, a hátát látjuk, de teljességgel sohasem ragadhatjuk meg.²⁸ Az Istenről való beszéd megbukik az emberi nyelv korlátain.

Hasonlóképpen Paul de Man *Szemiotika és retorika* című esszéjében pontosan azt kérdőjelezi meg, ami itt fő kiindulópontunk volt: a metafora egységesítő erejét. Proust egy regényrészletét elemzi,

26 Lásd pl. Fabiny: *Szóra bírní az írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében*, i. m. 58.

27 Caird, i. m. 175–176.

28 Uo. 56.

amely azért fontos számunkra, mert az eucharisztia misztériumának világi analógiáját tartalmazza: a főszereplő azt állítja, egy átélte, megtapasztalt metafora révén lehetséges visszahozni, jelenvalóvá tenni egy múltbéli tapasztalatot. A legyek zümmögése, írja, nem csupán emlékezteti a nyárra, hanem biztosítja „valóságos, környező, közvetlenül hozzáférhető jelenlétét”.²⁹ De Man szerint, aki itt Roman Jakobson híres kategóriáit használja, az esetleges emlékezés metonimikus jellegű (kombináción alapszik), míg a szükségzerű felidézés, jelenvalóvá tétel metaforikus. Azaz nem kombináció alapján születik meg a kapcsolat a legyek zümmögése és a nyár között, hanem e két elem, úgymond, valóságosan helyettesíti egymást, ami értelmezésem szerint Ricoeur keresztezett metaforájának felel meg! De Man szerint azonban „a szöveg nem azt teszi, amit prédikál”: ugyan a narrátor a metafora elsőségét, egységesítő erejét bizonygatja, mindezt a grammatika metonimikus (kombináción, viszonszerű érintkezésen alapuló) struktúráinak segítségével teszi, hiszen a nyelv maga a metonímia alakzatának segítségével építkezik. De Man részletesebb elemzéseiben az ilyen „naiv, metaforikus misztifikációkat” „grammatikai szigorra redukálja”, és végkövetkeztetésében a nyelv működésének bizonytalanságaira hívja fel a figyelmet.³⁰

A fenti két névvel fényjelzett dekonstrukció egyik fő célkitűzése, a nyugati gondolati hagyományt alapvetően meghatározó bináris oppozíciók lebontása, a feminista törekvések szempontjából is fontos. A francia Hélène Cixous rámutat, hogy eme alapvető bináris ellentétpárok mélyén (aktivitás/passzivitás, Nap/Hold, kultúra/természet, apa/anya, fej/szív, logosz/pátosz, és a Derrida által sorolt párok: beszéd/írás, szellem/test, jelenlét/hiány, értelem/érzelem stb.) valójában mindig nemi szimbolika – a férfi–nő polaritás – rejlik, és a párok mindegyikében a magasabb rendű fogalomhoz a *férfi*, az alacsonyabb rendűhöz pedig a *nő* rendelődik hozzá.³¹ Nem csoda hát, ha a bibliai nászmetaforát és annak szereposztását (Isten = Vőlegény, ember = Menyasszony) a nők elnyomását elősegítő patriarchális konstrukciónak tekinti a feminista írásértelmezés. Számunkra a „kétirányú áramlás” annyit jelent, hogy Isten szimbolizációja (hímként) bizonyos társadalmi normákat reprezentál és aktivizál: azaz erőteljesen visszahat a férfiaknak önmagukról, illetve a nőkről kialakított képére. (Visszautalva a metafora egységesítő és jelenvalóvá tévő erejére: vajon a Férfiban maga Isten jelenik meg?)

A feminista dekonstrukció megkeresi a bibliai szimbolikának és a hatástörténetnek azokat az elhanyagolt elemeit, amelyek ha nem is ássák alá teljes mértékben, legalábbis elbizonytalanítják és relativizálják az előbbieken elemzett motívumszerveződést. A

29 Paul de Man: „Szemiológia és retorika”. In Bókay Antal: *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitásig*. Osiris, Budapest, 2002. 305.

30 Uo. 306–309.

31 Cixous elméletének részletesebb bemutatását lásd Toril Moi: „Feminista irodalomkritika”. In *Bevezetés a modern irodalomelméletbe*. Osiris, Budapest, 1995. 240. skk.

Szentírás ugyanis nemcsak férfi-, hanem olykor női szerepeket is tulajdonít Istennek. A héber költészetben – írja Phyllis Tribble feminista teológus – Isten mint anya és mint bába jelenik meg: „Ahogyan az anya vigasztalja fiát, úgy vigasztallak én titeket.” (Iz 66,13) „Te hoztál ki engem anyám méhéből, biztonságba helyeztél engem anyám emlőin.” (Zsolt 22,9k) Tribble rámutat, hogy a *rhim* héber szótó, amely egyes számban „méh”-et jelent, többes számban pedig „részvét”-et, az istenség exkluzív női metaforájának jelenlétét eredményezi a Bibliában.³² Isten úgy szenved az emberiségért („most mint a szülő nő nyögök, lihegek és fúvok”, Iz 42,14), akár egy vajúdo asszony. Tribble többek között az Oz 11-ből vett szakaszokkal illusztrálja a feminista újraértelmezés lehetőségeit. A 3–4. versekben Isten nem apaként (ahogyan hagyományosan értelmezni szokták), hanem anyaként jelenik meg, aki járni tanítja, kézen fogja és táplálja gyermekét. A 9. vers pedig, amelynek bevett fordítása: „Isten vagyok én, nem ember”, a héber eredetiben a következőképpen hangzik: „*él* vagyok, nem pedig *'is*”, vagyis: „Isten vagyok, nem pedig férfi”. Tribble azok közé a feministák közé tartozik, akik nem kívánják feltétlenül újraírni a Szentírás szövegét, hanem magából az Írásból kiindulva ellene szegül a bibliai képek abszolutizálásának. A feminizmus, írja, „a bibliai tanulástétel segítségével forgatja fel (szubvertálja) az androcentrikus bálványimádást”.³³

Tribble és mások egzegetikai törekvései jól példázzák a feminista elméletek elkerülhetetlen körköröségét (ellentmondásosságát). Ezt sommásan úgy lehetne összefoglalni, hogy ha a feminizmus mint mozgalom, amennyiben nem individuumok számára, hanem a *nők mint csoport* számára kívánja kivívni az egyenlőséget és a patriarchális attitűdök megváltozását, kénytelen a női gender identitásról éppen az elnyomó társadalom által konstruált általánosságokban beszélni, hiszen csak így tudja *megnevezni* az adott csoportot. Másként szólva, minden általánosítás és séma a nők ellen fordítható, ám paradox módon a feminizmus elnémul, ha nem definiálhatja vizsgálódásának, illetve törekvésének tárgyát.³⁴ Konkrét példákra visszatérve, Phyllis Tribble, amikor az istenség nőmetaforáit kutatja a Bibliában, óhatatlanul hozzárendeli a nő fogalmához az anyaság, a táplálás, a testiség, a szülés hagyományos attribútumait, a középkori spiritualitás feminista kutatói pedig szintén előfeltételezik a hagyományos női attribútumok pozitív értelmezésének lehetőségét.

Ezzel szemben a posztmodern elméleti feministák, akiket politikailag elkötelezett társaik részéről számos kritika ér, a dekonstrukció révén magától a férfi–nő polaritástól (*a férfivá és nővé teremtette*

32 Phyllis Tribble: „Five loaves and two fishes: feminist hermeneutics and biblical theology”. In *Theological Studies* 50 (1989) 289. A méh és a részvét fogalmának ily módon való összekapcsolását vitatja Paul Mankowski: „The Gender of Israel’s God”. In *This is My Name Forever. The Trinity and Gender Language for God*. Szerk. Alvin F. Kimel, Jr., Downers Grove, Intervarsity Press, Illinois, 2001, 48–52.

33 Tribble, i. m. 294.

34 Toril Moi: „Feminism and Postmodernism: Recent Feminist Criticism in the United States”. In Terry Lowell (szerk.): *British Feminist Thought. A Reader*. Blackwell, 1990. 368–369.

metafizikájától) kívánnak megszabadulni. Julia Kristeva odáig megy, s az eddigiek fényében ez teológiai szempontból különösen elgondolkodtató, hogy szabadulni kíván az antropomorfizmus minden formájától, mégpedig az emberi én biológiai és szimbolikus egzisztenciájának teljes relativizálása, az univerzumban való feloldása révén, ami szerinte az emberi egyéniség teljes egyediségének hangsúlyozását segíti elő.³⁵ Amint azonban a kritikusok rámutattak, a dekonstrukciós folyamat melléktermékeként szinte mindig „előlopózik” a „feminin” „másságnak” valamiféle újabb, posztmodern metaforája, amely megint csak az elnyomást szolgálhatja.³⁶ Egy Kristeva által ihletett feminista hermeneutikai tanulmány szerzője, Alison Jasper János-prológusának értelmezése során például „az önmagában való isteni jelenlét maszkulin mítoszával szemben az új feminin mítosz vágyakozó Istenéről beszél, aki szeretne megszületni a testben és megszabadulni az artikulálatlanságtól”. Kristálytisza esete ez annak, amikor a feminista teoretikus óhatatlanul újraalkot egy hagyományos bináris oppozíciót: a független férfi Istennel egy kiszolgáltatott női Istent állít szembe! Továbbá a radikális immanenciának egy különös, feminista megnyilvánulásával találjuk szembe magunkat: az önmagában való (maszkulinitással asszociált) transzcendens Isten fogalma teljességgel átadja helyét a testiségben, a sokféleségben, az emberiben feloldódó immanens Istennek.³⁷ A körköröség tehát abban is megmutatkozik, hogy a bálványimádás ellen óvó, az isteni transzcendenciájára hivatkozó feminista intellektus ellenére az ilyen teológia igen könnyen egy másfajta bálványimádásba torkollik: feloldja, illetve elmosza az Isten és az ember közötti különbséget (vagyis amikor eljut a női, azaz emberi istenhez, egyszerűen csak megfordítja a bírált szimbolikát, ezzel akaratlanul is előfeltételezve azt).

Véggözetítés

Amennyiben nem szakad el a bibliai szövegtől, a fentiekben bemutatott szubverzív hermeneutika véleményem szerint segíthet abban, hogy dinamikus, párbeszédessé viszonyt tartsunk fenn a Biblia szavaival szemben minket megszólító Istennel. Hozzájárulhat ahhoz, hogy Istenről kialakított elképzeléseink ne merevedjenek meg, ne fixálódjanak azáltal, hogy saját kedvelt értelmezésünket vagy elméletünket bálványozni kezdjük. Azonban az általános feminista vélekedéssel ellentétben nem gondolom, hogy a nők elnyomásának akár elsődle-

35 Julia Kristeva: „Women’s Time”. In Robin R. Warhol – Diane Price Herndl (szerk.): *Feminisms: an anthology of literary theory and criticism*. Rutgers University Press, New Brunswick, 1993. 460.

36 Moi, i. m. 370–374.

37 Alison Jasper: *The Shining Garment of the Text. Gendered Readings of John’s Prologue*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 165; Gender, Culture, Theory 6. Sheffield Academic Press, 1998. Részletes kritikáját e műnek lásd Tóth Sára: „A prológus mint személyre szabott öltözék”. In *Protestáns Szemle* 2000/2.

ges oka, akár elsődleges tünete volna az elemzett hagyományos bibliai szimbolika. Ezzel a szimbolikával vissza lehet élni, és vissza is éltek vele, de ez a visszaélés a férfi és a nő elidegenedéséből, hatalmi harcából következik, amit viszont teológiailag kell értelmeznünk és a bűnbeesésre kell visszavezetnünk. A „te pedig uralkodsz rajta”, vagyis a férfiuralom az Írás szerint nem a teremtett rend, hanem a bűnbeesés következménye, amint azt sokan, köztük feministák is, kimutatták.³⁸

Éppen ezért a bűnbeesés következményének kell tartanunk, amikor a férfi esetében úgy működik a „keresztezett metafora”, hogy tévesen önmagára vetíti az Isten képét, azaz isteníti férfiasságát, ahelyett hogy elfogadná a bibliai képek által sugallt másik utat: szimbolikusan ő is nő, abban az értelemben, hogy Isten színe előtt alkalmassá kell válnia a megnyílásra, befogadásra. Amennyiben pedig valóban magára vetíti Krisztus képét és ővele azonosul, akkor nem megerősíti a bukott hatalmi viszonyokat, hanem felforgatja azokat. A megváltástörténet a lehető legmélyebb és legpozitívabb értelemben dekonstruktív: a hatalom mibenlétét írja radikálisan újra, amikor a nagyságot, a vezetői tekintélyt a lehajlással, az alázzal, a szolgálattal azonosítja. A krisztusi „hatalomgyakorlás” a keresztre vezet, és mélységesen megbotránkoztató a világban uralkodó *macho* szellemiség számára, vagyis ilyen értelemben fellelhető benne a „női” vonás.

Egyetérthetünk azokkal a feministákkal, akik – elfogadva a hagyományos szimbolika néhány elemét – pozitív női attribútumként emelik ki a befogadó alázat, a nyitottság és a táplálás, életadás jellemzőit, és – hivatkozva többek között a középkori spiritualitásra – Krisztusnak e tulajdonságait hangsúlyozzák a „férfi” vonásokkal szemben. Ám ahogy e kor kutatói kiemelik, tévedés ezt az irányzatot kizárólag a női misztikusoknak tulajdonítani, hiszen mindenekelőtt Clairvaux-i Szent Bernát és a 12. századi cisztercita szerzetesek éltek az anyametaforával Krisztus kapcsán.³⁹ De nemcsak Krisztusra alkalmazzák előszeretettel a szoptató, tápláló, gondoskodó anya képét. Bernát a keresztezett metafora megváltó használatának csodálatos példáját adja, amikor a férfi előljáró vallási autoritásának, prelátusi tekintélyének lényegét nőszimbólumokkal ragadja meg, sőt szembehelyezi a *matert* a *magister*, illetve a *dominus* alakjával, hangsúlyozva, hogy az anya nem tudja nem szeretni gyermekét.⁴⁰ Caroline Walker Bynum szerint az „inverz” (fordított) nyelvezet

38 Lásd Phyllis Trible: „Eve and Adam: Genesis 2–3 Reread”. In Judit Plaskow és Carol P. Christ (szerk.): *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. Harper and Row, San Francisco, 1979.

39 Lásd Caroline Walker Bynum: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. University of California Press, Berkeley, 1982.

40 12. beszéd az Énekek énekéről. In *Sancti Bernardi Opera Omnia I–VIII.* (szerk. J. Leclercq – H.-M. Rochais – C. H. Talbot) Roma: Editiones Cistercienses, 1958. 1:62–63. o. [4. par.]. 23. beszéd az Énekek énekéről. In i. m. 139–140. o. (2. par.). 26. beszéd az Énekek énekéről. In i. m. 173. o. (26. par.). 258. levél. In *Patrologia Latina* (szerk. J. P. Migne), Paris, 1878–1890. 182: 466–467a; 300. levél, 502A–C. Idézi Walker Bynum, 116. o.

újszövetségi hagyományát ezek a szerzők tudatosan alkalmazták a világi értékek felforgatása céljából. Bernát odáig megy, hogy a szerzetest, szemben a világi pappal, „nőnek” nevezi, aki a világ szemében gyenge és elvonuló, ám Isten szemében ez nem más, mint alázat. Bernát önmagát is nőként írja le egy helyen, ezzel fejezi ki gyengeségét és Istentől való függését.⁴¹ Természetesen a nők kiszolgáltatottságának, nyitottságának hangsúlyozása könnyen vezethet az elnyomó sztereotípiák megerősítéséhez, de számomra épp e megkapó 12. századi hagyomány bizonyítja, hogy a veszélyt nem a bibliai nyelvezet jelenti önmagában, hanem annak használata, *a projekció iránya!* A nőmetaforákat lehetséges, a nőkre visszavetítve, a férfihatalom legitimációjának szolgálatába állítani, de lehetséges, megváltó módon, visszavetíteni a férfiakra és a hatalom természetére, ez esetben mind a „férfiasság”, mind pedig a hatalom mibenlétét evangéliumi dekonstrukciónak vetjük alá.

Mindezzel együtt, érvelésem során azon kaptam magam, hogy idézőjelbe teszem az Istennel kapcsolatos metaforákat, arra utalva ezzel, hogy ezeket megszüntetve kell megőriznünk! Nem abszolútizálhatók, de az Istenről való beszéd nem is nélkülözheti őket. A metaforákat be kell vetnünk a távollét és jelenlét, tagadás és állítás sosem szűnő, dinamikus játékába, és csak remélhetjük, hogy az így megjelölt játéktérbe, ami az Istenről való beszéd, belép az, aki, mint tudjuk, beszéd tárgya sohasem lehet.

41 12. beszéd az Énekek énekéről. In i. m. 65–66. o. (par. 8.). Idézi Walker Bynum, 128. o.