

OLÁH SZABOLCS

**A TANÚSÁGRA HÍVÁS RETORIKÁJA
ÉS A VITA DIALEKTIKAI ELVŰ ELUTASÍTÁSA
(Bornemisza *Fejtegetése* és Telegdi *Felelete*)**

„nem az igazságot keresed azoknak írásokban, az kiknek könyveket olvasod, hanem csak azt, hogy tudgy valamit írni, és szóllani mi ellenünk, és módot találj benne, miképpen minket szidogathass”

Telegdi véleménye Bornemisza olvasásmódjáról – Martin Chemnitz *Examen Concilii Tridentini* című könyve kapcsán (1565–1573)

A katolicizmus restaurációját türelmetlenül sürgető Rudolf magyar király trónra lépése után játszódik le a prédikáció, a hitvédelmi támadó és cáfoló vitairat műfaji határán Bornemisza Péter és Telegdi Miklós írásbeli szóváltása.¹ Formális intézményes hatalmát tekintve a két fél bajosan mondható egyenrangúnak: Csallóköz és Mátyusföld evangélikus szuperintendense állt szemben a főegyházmegyei adminisztrátorral, aki Verancsics Antal 1573-as halála óta érsek híján nemcsak az esztergomi érsekség kormányzója volt, hanem a Habsburg uralkodó egyházi ügyekben teljes hatalmú tanácsosa is. A szembenálló felek szentírás-magyarázati elveket ütköztettek egymással, ám lényegében eltérő emberszemléleti és egzisztenciális felfogások szembesültek. E dolgozatban megkísérlem kiaknázni azt a lehetőséget, hogy az 1580-as *Felelet*² szerzője a cáfoló irat szövegművének megírása közben feltüntette egyes lépéseinek okait, következményeit. Így e munkán az írásmagyarázat és a vita egymástól el nem különülő, de eltérő diszkurzív szokásformái vizsgálhatók a korabeli ismeretekre, elvárásokra, észlelési módokra, terminológiai rendszerre vonatkoztatva.

Telegdi teológusi önszemlélete szerint Isten ígéje a romlatlan tradícióban jelen van, s folytonosan perli az írás hamis magyarázóit, akik tévelygő vetélkedésükkel megbontják a keresztények jól működő társadalmát. E bírálatban a mértéktartó vallásos életvitel szociális tényezői jutnak szóhoz a perspicuitas és aptum nyelvi eszményével összekapcsolódva.³ Az érseki kormányzó nagy súlyt helyez annak megmutatására, hogy a semptei reformátor 1578-as *Fejtegetéséből*⁴ hiányoznak a módszeres meghatározás dialektikai eljárásai.

¹ A vita szövegekörnyezetét képező prédikációk és vitairatok tételszámai az RMNy első kötetében: 374, 418, 474, 476 és 333, 355, 362, 422, 432, 541. *Régi magyarországi nyomtatványok 1473–1600*, szerk. BORSA Gedeon, HERVAY Ferenc, HOLL Béla, KÁFER István, KELECSÉNYI Ákos, Bp., 1971.

² *Telegdi Miklósnak, pécsi püspöknek felelete Bornemisza Péternek Fejtegetés nevű könyvére...*, Nagyszombat, 1580 – RMNy 476.

³ Ezt az ítéletet Telegdi gyakran summázza, alakváltozataiban ismétli. Első megfogalmazása mindjárt az előjáró levél elején – „Bornemisza nem mértékletes erkölcsű és nem csendesz elméjű” széljegyzet mellett olvasható. *Telegdi Miklós pécsi püspöknek felelete Bornemisza Péter fejtegetés című könyvére*, az 1580-iki kiadás után közrebocsátotta RUPP Kornél, Bp., 1898 (Régi Magyar Könyvtár, 12), 12–13. Az idézeteket modernizálva adom.

⁴ BORNEMISZA Péter, *Fejtegetés...*, Sempte, 1578 – RMNy 419.

sai, ezek hiányában viszont nem lehet vitás ügyet érdemben tárgyalni. Azaz Bornemisza nem olyan beszédetteket hajít végre, amilyeneket Telegdi beszédművészeti (grammatikai, dialektikai, retorikai) szokásai, tanulmányai alapján elvár, elvárna az értelmes vitától. Szembetűnő a katolikus fél erőfeszítése, hogy olvasóival – közöttük Bornemiszával is – megértesse álláspontját. Eszerint figyelemre sem érdemes méltatni az olyan rágalmozó ember megnyilatkozásait, aki mellőzi a beszédművészeti normákat – „mondani és nem erősíteni mondásokat, csak szél” (*Felelet*, 83).⁵ Aki ugyanis megveti a dialektikát, az kizárja magát az alkalmas vitapartnerek köréből – „puszta rágalmozó és fundamentum nélkül való beszédre nem tartozom felelni” (uo.). A megtárgyalás művészete (ars disserendi) alapján megfogalmazott elvárás szerint a *Felelet* szerzője pusztán ellenségeskedésnek tekintheti Bornemisza írását, így tehát nem is kíván vitázni vele mindaddig, amíg a protestáns teológus fel nem adja féktelenségét és állhatatlanságát, s meghatározásokkal, érvekkel meg nem erősíti állításait. Hiszen ezek argumentumok nélkül megvitathatatlan vádaskodások. „Míg reánk nem rakod, hogy vagy azokat, az kiket előszámálsz, vagy valamit egyebet Isten parancsolatja ellen találtunk, addig puszta rágalmozó és fundamentum nélkül való beszédre nem tartozom felelni” (uo.).⁶

Saját állítása szerint tehát az 1580-as *Felelet* szerzője nem folytat hitvitát az 1578-as *Fejtegetés* szerzőjével. Azzal együtt (vagy talán annak ellenére) sem tartja ezt a verbális összeütközést vitának, hogy közvetlenül a protestáns félhez intézi ellenvetéseit (megszólítja, neki és ellenében beszél), s a hangvétel is arra a szóváltásra emlékeztet, amit – úgy látszik, elhamarkodottan – vitának szokás nevezni.

Az egymással szembehelyezkedő két könyv megjelenése között két év telt el. Telegdi modora, dikciója, egész nyelvi magatartása arra utal, hogy olyan olvasóra számított, aki mind a két művet figyelmesen fogja olvasni, sőt egymással még egybe is veti azokat. „...még rejám nem raktad, soha nem rakhatod, hogy Istennek ellensége volnék. És minden, valaki figyelmesen megolvassa, az minémű választ ingyen majd teneked teszek az te írásodra, megesméri, hogy nem az vagyok” (16). Ez a medializáltság – az olvasó figyelmének áthelyezése a feleselő könyvek köztes terébe – arra utal, hogy Telegdi a saját álláspontját tisztázó feleletadásra vállalkozott. Mindig szem előtt tartva azt a lehetőséget, hogy ez a „harmadik olvasó” fog dönteni a szembenálló felek igazáról. S ha ez így lesz, akkor a harmadik olvasó figyelmét irányítani kell: ha szükséges, retorikusan. Hitvédelmi munkát írt, apológiát, ám annak valódi tétjét a megszólítás irányváltása jelzi. Az érdemi vita műfaji követelményeit nem teljesítő vitapartner helyett a nagyszombati nyilvánosságának címezi mondandóját. Megszólította egy harmadik szereplő, a „jámbor keresztény olvasó”, akire rábízta az ítélobíró, a „tanúságtevő fül” szerepkörét. „Holott azon kérek

⁵ A további, csupán lapszámmal jelölt idézetek is erre a műre vonatkoznak.

⁶ „Míg reánk nem rakod, hogy vagy azokat, az kiket előszámálsz, vagy valamit egyebet Isten parancsolatja ellen találtunk, addig puszta rágalmozó és fundamentum nélkül való beszédre nem tartozom felelni. Esztelen embernek is ítélem lenni azt, valaki bizonyág nélkül meghiszi beszédedet. Mert úgy bánol velünk, mint ellenség, és ennek okáért hitele nem lehet az mi gyalázatunkra mondva csénált beszédednek, míg elegendő bizonyággal nem támasztod annak igazságát. Mert mondani és nem erősíteni mondásokat, csak szél” (uo., 83, kiem.: O. Sz.).

minden jámbor keresztyén olvasót, hogy nem én érettem, hanem az igazsághoz való szerelemből, vegye jól eszébe, mely igazán szoktad te az szent írásnak helyeit citálni és előhozni, ki engemet avval pironatsz, hogy az szent Pálnak mondását hamisan hoztam volna elő” (15).

Észre kell vennünk, hogy ezt az eljárást megterheli egy súlyos feszültség, amely rendre előkerül a reformáció korának hitvitáiban a 16. század közepétől. Miben rejlik ez a feszültség?

Egyfelől a *Felelet* szerzője az olvasóhoz fordulva kísérletet tesz a szembenálló felektől független teológiai igazság tételezésére, állítására. A tét eszerint az volna, hogy az olvasó szabadon dönthesse, melyik álláspontot szívleli meg, amikor a hitélet fő kérdéseire (Mit higgyek, mit tegyek?) keresi a választ. Ha ez az olvasói szabadság tényleg fennállna, akkor Telegdi munkája tisztán dialektikai természetű lenne, vagyis minden felekezeti nézetkülönbségen fölülemelkedve filológiai és exegetikai kérdéseket fejtegetne. A tét az volna, hogy az olvasó „ne nézzen se engemet, se tégedet, hanem csak az igazat keresse mi nálunk” (22).

Másfelől a *Felelet* dialektikai igényét felülírja a hatalom kiterjesztésének uralmi szempontja, a hitvédelem retorikája. Hiszen van-e mód a másik általi önmegértésre ott, ahol az olvasó számára a szerző saját felekezeti igazságát bizonygatja egy másik álláspont igazával szemben? Azaz meggyőződés áll szemközt meggyőződéssel? Márpedig tanút az hív, aki önmagáról kész jót mondani, s ez már lezárt horizontot, már intézményesült állásfoglalást feltételez. Aki a harmadikat odacitálja, s rácsábítja arra, hogy tanúskodjon, az önmagáról is tanúságot kíván tétetni e harmadik által. Az olvasó nem szabadon dönt a még nyitott kérdésekben, hanem a szerző vezérlésével látja a már régen megszilárdult válaszokat.⁷ Ez a *konszignációs szerep* a külsőre, a harmadikra ráerőltetett szerep, tehát privatív logikát valósít meg, retorikát, manipulációt feltételez. Telegdi ugyan önmérséklő háttérbe vonulást szimulál, ám retorikájának lényege, hogy a vita odaértett, láthatatlan harmadik résztvevőjét saját céljainak megfelelően alkossa meg és irányítsa. Úgy téve eközben, mintha az olvasónak felkínált bírálói szerepkör független lehetne a „vitahelyzetet” felvázoló Telegdi alakító (értsd: fikcionáló) tevékenységétől, attól, ahogyan az elmarasztalendő vitapartner képét megfesti. Vagyis az értékelést a már manipulált olvasóra bízta.

Kétségtelen, hogy a *Felelet* tárgykezelése, érvelése dialektikai természetű. Ahol ez az igénye érvényesül, ott ez a ciceroniánus retorikai logika (Cicero és Rudolph Agricola hatását mutató ars disserendi, a taglaló-fejtegető megtárgyalás) megvalósulását jelenti. Ez nem szigorú szillogisztika, hanem a másikkal és önmagunkkal folytatott töprengő

⁷ A dialektikai szempont manipulatív alkalmazásával Telegdi elismeri, hogy a vita már nem dialógus: a szembenálló felek már csak a saját vallási uralmuk kiterjesztésére vagy védelmére gondolnak. Meggyőződés áll szemközt meggyőződéssel, így nincs szó többé a másik általi meggyőzőségről: párbeszéd megértésről. Ekkorra a saját, végső, lezárt tan – mindkét fél részéről felvállalt – szembesítésének olyan szűkre szorulnak össze a határai, hogy egy vita azzal a szándékkal, hogy a másként hívők érveit komolyan vegye vagy megértse, egyáltalán nem valósulhat meg. Vö. Hans Robert JAUSS, *A hitvita vagy: The Last Things Before The Last*, Protestáns Szemle, 1997/3, 163.

tanácskozás.⁸ E vonatkozásban a dialektika érvényesítése annyit tesz, hogy az, aki vitás ügyet tisztáz vagy többértelmű (homályos) szentírási helyet értelmez, körültekintően végighalad egy dialektikus kérdéssoron, ezzel biztosítva a tárggyal kapcsolatos mondanók helyes fellelését, elrendezését. Egyetlen példát említek: Telegdi ezzel az eljárással cáfolja meg Bornemisza fejtegetését a böjtről. A böjt meghatározása, mibenlétének taglalása a végok, az eredmények, a rokon dolgok és az ellentétesek alapján történik.⁹ Elmarasztalja Bornemiszt, mert hibás meghatározás alapján rágalmoz: „nem mi böjtünk az, az kit te mi böjtünknek nevezsz” (30). A dialektika szabályai szerint szintén hiba lenne a helytelen meghatározást visszafordítani az ellenfélre, ezt a retorikus megoldást a fejtegető megtárgyalás (vita) beszédművészeti elvárásai értelmében Telegdi hangsúlyozottan kerüli: „Ha mikor akár böjt napján, s akár egyéb napon jól lakunk, nem böjtölünk akkor. Lám az te prédikátor társaid között is találtál részegest, melyet az ördögi késértetről írott könyvedbe meg is nevezél. Azt mondjam-e tehát, hogy az az ti böjtötök? Nem mondom, mert nem hiszem, hogy még az is az kit részegesnek mondasz, az részegséget böjtnek nevezze. Hanem ha ű maga részeg is, midőn prédikál, valamit egyebet nevez böjtnek, nem az részegséget” (uo.).

A dialektika szabályai alapján elgondolt vitamódszert, a megfontolások „párbeszédés” – a szónak eredeti dialogikus értelmében való – szembesítését Telegdi eszményi magatartásformaként helyezi kilátásba. Sőt a tárgykezelés szintjén tagadhatatlanul érvényre is juttatja *Feleletében*. E szemléletben a módszer (iudicium) kap kitüntetett fontosságot: az ars alkotómozzanataként az ügghöz tartozó alapelvek, érvek fellelésére (inventio) oktat, az értelem- és formakölcsonzó elrendezést (dispositio) tanítja, mindezek helyes alkalmazásában segít.¹⁰ Telegdi nagy súlyt fektet arra, hogy tisztán felmutassa a dialektikai eljárást, amely a fellelt alapelvek szerinti érvelést irányítja, s az anyagot mű-egésszé rendezi. A módszer alapján arra biztatja olvasóját, hogy figyelmesen vesse össze a vitázó felek írásait, keresse meg és szembesítse az eltérő érvmeneteket, vizsgálja meg a Szentírásból vett idézetek grammatikai és filológiai pontosságát, ellenőrizze az exegetikai munka megbízhatóságát mind a magyarázat mikéntjére, mind eredetére nézve (azaz nézzen utána, hogy a többértelmű szentírási helyek hermeneutikai közvetítése vajon az önmagát

⁸ A dialektikának ebben a változatában az oratio inter respondentem et interrogantem (a kérdező és a válaszoló közötti beszélgetés) sztoikus öröksége köszön vissza.

⁹ A végok és az eredmények szerinti meghatározás: „Jó és igaz keresztyéni böjt, mikoron az ember Istenért örömet tartoztatya és szenvedtetí magát testi eleségtül, és egyetembe mindenféle dologtul, ki az testet gyönörkötteti, hogy meg enyhettessék az test, és az léleknek birtoka alá vettessék” (29). A rokon dolgok szerinti taglalás: „Meg értsed azért hogy az jó böjtölés nem csak az fölöttébbvaló, avagy meg tiltatot eleségnek el távoztatásába vagyon, hanem minden gyönyörűségnek és az bünnecc hátra vetésébe, s az testnek sanyargatásába” (uo.). A meghatározás kiterjed az ellentétes dolgokra is: „int minket az anyaszentegyház [...] hogy mikor böjtölünk, nem csak étellel és itallal éljünk mértékletesben, hogysemmint egyébkor, hanem beszédünkkel, álommal, tréfával: Eltávoztassunk minden gonozságot, és semmi helyt ne adjunk az álnak ördögnek kegyetlenségének” (uo.).

¹⁰ A iudicium igen nagy jelentőségű és fölöttébb hasznos mind a scientia, mind az ars számára. Vö. Tilman BORSCHÉ, *Die artistische Transformation der Wissenschaft: Begriffsgeschichtliche Übergänge in der frühen Neuzeit = Anamorphosen der Rhetorik: die Wahrheitsspiele der Renaissance*, Hrsg. Gerhart SCHRÖDER, Barbara CASSIN, Giesela FEBEL und Michel NARCY, München, Fink, 1997, 53–71.

magyarázó Szentírás vagy a szenthagyomány elve szerint zajlik-e). „Aki kezébe veszi, olvassa meg először, és az mit én felelek teneked, vesse melléje az te ellenzésednek. Figyelmezzon rejá, melyikünk mivel bizonyét, mint és mely híven hozza elő az szent írásnak helyeit, mint magyarázza, és honnét veszi az ű magyarázatját. Annak fölötté, az hol úgy tetszenék, hogy az az Isten igéjének egyik helye ellenkednék az másikkal, mint engesztelheti és békélteti azokat egybe. És úgy tegyen oszton törvényt mi kösztünk. Ezeket az ki megmieli, remélem, hogy annak nem fog vissza tetszeni az én írásom” (22). A *Felelet* szerzője azt sugallja, hogy ha az olvasó követi ezt a dialektikai olvasási ajánlatot, akkor az olvasó a módszerbe vetett bizalomra támaszkodva nyitott látómezőben folytathat párbeszédet még nem intézményesült ügyekről, remélheti, hogy ez a közös munka közös igazság felismeréséhez is vezethet.

Ha az ebben az olvasási javaslatban foglalt lehetőséget tényleg megvalósíthatná az olvasó, akkor ezt, ti. a *Felelet* beszédteit így summázhatnánk: Telegdi a nagyszombati nyilvánosság számára mértéktartó és mértékadó könyvet írt, amely az írásmagyarázat és a hitelvek témájában példát kínál a logica probabilium érvelésmód pro és contra érvényben maradó következtetéseire. Erre utalna a cím is: „mindenre választ teszen, valamibe Péter az ű vallását ellenzi”. Tehát nem „hitvitát” folytat a vitapartnerrel; célja sokkal inkább az volna, hogy a teológiai tanfejtés ügyeit tárgyalva beszélgetőtársak közösségét hozza létre. Ezért néz túl a szembenálló felek távlatán, s fordul a külső harmadikhoz, az olvasóhoz: „nem én érettem, hanem az igazsághoz való szerelemből” (15).¹¹ Ám az ars disserendi módszertani ajánlata vallási ügyekben kivitelezhetetlen volt az 1570-es évek végén Nagyszombatban.

A módszer fontosságát hangsúlyozó Telegdi sem törekedett, törekedhetett a módszer alkalmazására bizonyos határon túl a hitvallási-felekezeti szembenállásból adódóan. Egy doktrínához odatartozni – ez korlátozó intézkedéseket kényszerít a megnyilatkozásra. A vallott tanítás tisztaságának védelmét szolgáló felügyeleti eljárások és elutasító mechanizmusok ugyanis nyomban működésbe lépnek, amint valaki elfogadhatatlan közlést fogalmaz meg. A doktrína mindig jelértékű, egy előzetes hovatarozás megnyilvánulása, eszköze. E hovatarozás formája szembefordulás vagy elfogadás. A doktrína az egyéneket bizonyos típusú közlésaktusokhoz köti, következésképpen eltiltja őket az összes többitől. Viszont bizonyos típusú közlésaktusokat arra használ fel, hogy összekösse az egyéneket, ugyanakkor megkülönböztesse őket mindenki mástól. A doktrína kettős uralmat valósít meg: a diskurzusokét a beszélő alanyokon és a beszélő egyének uralmát a diskurzusokon. A diskurzus maga a hatalom, ami által a köztereken a küzdelem zajlik, ám egyszersmind a megnyilatkozás uralmáért is folyik a harc: a megnyilatkozás joga (vagyis a megnyilatkozás fölötti ellenőrzés) az a hatalom, amelyet a társadalmi szereplők igyekeznek megkaparintani.¹² Ami a hitvitát illeti, stratégiai szempontból kilátásba he-

¹¹ E felfogás szerint a hitvita a beszélgetőtársak közösségét hozza létre, még akkor is, ha a vélemények eltérések maradnak, sőt talán helyesebb úgy fogalmaznunk, hogy a vélemények közötti különbségek tisztábban látása révén a kommunikáció közegeiben a mondás és viszont-mondás dialektikája párbeszédet képez.

¹² A kora újkori gondolkodás vizsgálata közben – a kultúrafogalom szemiotizálására hajlamos – irodalomtudósként diszkurzív eseményekből indulok ki: a kimondott, leírt megállapítások nyelvi formájára és a beszé-

lyezhető ugyan, hogy a hitigazságokról vitázó ellenfelek majd szembeállítható megfontolások révén érveket fognak ütköztetni egymással (*considerare*). Ám a nyilvánosság fölötti uralom kiterjesztése a felekezeti küzdelmeknek olyan igénye, amely lehetetlenné teszi, hogy ez az elméleti nézet gyakorlattá tudjon válni.

Részben tehát a módszertani átláthatóság igényéről van szó, részben ugyanakkor ennek az igénynek a retorikai kiaknázásáról. Ha ugyanis valamely vitázó fél a dialektikai módszerre alapozott elvárását hangoztatja, sőt ezt szembe is szegezi a másik fél magatartásával, akkor ezzel a tetteivel már az olvasóját vezérli.

Telegdi a vita módszerével kapcsolatos elvi megfontolásait alakítja át rafinált retorikai fogásokká. Ellenfelét elmarasztalja filológiai és exegetikai következetlenségei miatt. Az elmarasztalás retorikáját az a cél vezérli, hogy a nagyszombati nyilvánosság előtt monstruózzá növecsse a reformátor képét, s elrettentse az új vallás tanítójától a város polgárait. Nagyszombatban e vita idején patthelyzet alakult ki az egymással szemben álló felek egyházpolitikai és világi közéleti erőviszonyaiban.¹³ Granasztói György legújabb várostörténeti kutatásai úgy összegezhethők, hogy a magyar protestáns lelkészek nehezen kezelhető hatalmi tényezőnek számíthattak az 1570-es évek nagyszombati közéletében. Az adójegyzékek tanúsága szerint a város adminisztrációja még adót sem fizetett velük – a városvezetés alighanem erősen tartott tőlük.¹⁴ Az újonnan előkerült könyvkötés- és

det megalkotó alanyok egyedi tudatára összpontosítok. Hajlamos vagyok úgy látni, hogy a kora újkor nyilvánosan cselekvő embere a jelentésfolyamatok maga szötte hálójában ténykedő individuum. A kultúra ennek a szemiotizált emberi diszpozíciónak a szövege. Hasonlít egy olyan szövegre, amely nyilvános értelmezéseiben és alkalmazásaiban – mely kettő egybeesik – folyamatosan változik (igei metaforával szólva: továbbbíródik, olvasódik). Nem szövegszerűségről van szó, hanem inkább szövevről: a kultúra „szövege” nem hagyományos írásjegyekkel íródott, hanem a megformált viselkedés illékony példáival. E szemiotizált kultúrafelfogás szerint a kultúra önszabályozása és önfelszámolása diszkurzív tettek végrehajtásával zajlik, tehát kódok, beszédbeli, írásbeli és képi rendszerek közegeiben. A kultúra szemiotizált felfogása nem jelenti szükségszerűen a társadalmi cselekvésvormák szövegszerűségének állítását. A nyilvános megállapítások halmazáért („diszkurzív formációk”) ugyanis részben nem nyelvi rendszerek („pozitivitások” – intézmények, technikák, viselkedések) felelősek: a kultúraalkotás diszkurzív tettei nem feltétlenül nyelvi eseményekben alapozódnak meg.

¹³ ZOVÁNYI Jenő, *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig*, Bp., 1977 (Humanizmus és Reformáció, 6), 282–289.

¹⁴ A nyugati városrészben a Szent Ilona-templomot, amely a valóságban inkább kápolna volt, 1570 óta felváltva a magyar evangélikusok és reformátusok használták. A szegényház szomszédságában a közösség lelkészlakást és iskolát is épített hozzá, az időközben felszámolt temető helyén. A kis templomban prédikált a hagyomány szerint Bornemisza Péter is, ha Nagyszombatba jött. Az adójegyzékek 1579-ben és 1612-ben nem említik a protestánsok középületei között a kórház melletti magyar evangélikus lelkész telkét és házát. A német és a szláv katolikus prédikátorok lakhelyei a plébániatemplom körül voltak 1579-ben és 1612-ben is. Evangélikus – és a Szegedről a török elől betelepült hódoltsági menekültek lelki életében ekkor már nélkülözhetetlen református – magyar prédikátorról nem esik említés a jegyzékekben s a velük egyidős számadáskönyvekben sem. 1570 óta a protestáns lelkész az ispotály templomában, tehát a kórház Szent Ilonának szentelt kápolnájában prédikált, ott volt a közelben a lelkészlakás is. Sőt, 1576-ban a német lutheránusok Lingelius Bálint nevű lelkésze mellett már a magyar evangélikusoknak is volt lelkésze: Sibolti Demeter. Ő ugyancsak a kórház templomában hirdette az igét. A reformáció védelmében közéleti szerepet vállaló nagyszombati polgár, Macarius Bódog József házában a kertje is közvetlenül érintkezett az ispotály melletti lelkészlakással. 1562-ben három hónapon keresztül a kórház melletti templomban és lelkészlakásban tevékenykedett Huszár Gál a város protestáns prédikátoraként. GRANASZTÓI György, *A barokk győzelme Nagyszombatban: Tér és társadalom*

könyvkereskedelem-történeti adatok azt jelzik, hogy a könyvpiacra is kiegyensúlyozott volt a hatalmi harc, a lehetőségeket nem egyedül a katolikus fél alakította.¹⁵ Telegdi ebben a helyzetben arra vállalkozott, hogy látványos retorikai fogásokkal éljen, amelyek-től a közéleti nyilvánosság közegeinek hatékonyabb megszállását remélte. A vélemény-irányító befolyásolás célpontjává tette a nagyszombati publikumot. A *Felelet* lapjain az olvasók figyelmét a saját és a vitapartner tanfejtési, gondolatközvetítési műveleteire irányította. Módszeresen, tüzetesen, aprólékosan kimutatta a *Fejtegetés* érvmenetének azokat a helyeit, ahol a protestáns fél helytelen tárgyszerkeztelése elmarasztalhatónak bizonyult. Ekkorra a nagyszombatiak a sok éves anyanyelvű igehallgatás, a magas szintű jezsuita, valamint a fejlett protestáns iskolai képzés révén összetett képletek figyelmes követésére is képesekké váltak. E dialektikai elemzés közben viszont folyvást retorikusan intette-óvta az olvasókat, el ne kerülje a figyelmüket az, hogy Bornemisza nem a dialektika szabályai szerint – és nem is a hitvallás tisztasága érdekében – kérdőjelezi meg oly támadólag a katolikus álláspont igazát. Ha ez lenne a célja, akkor gondoskodna arról, hogy az olvasók ellenőrizhessék az általa elmarasztalt, vitatott állításokat is: „kérem az keresztyén olvasókat, ne higgyék addig beszédedet, míg meg nem olvassák az én íráso-mat. Mert te csak egy kis foltot hozsz abban elő, melyből senki jól meg nem értheti vallá-somnak okait” (96).¹⁶ Telegdi azon van, hogy megmutassa, a protestáns fél nem vitat és cáfol, hanem támad, mert így kívánja kezében tartani a nagyszombati nyilvánosság fölötti felügyeletet. „Értem, barátom, mi fájlalja az te gyomrod, Az marja beledet, hogy kőfa-lul vetem magamat te ellened az Izráelnek házáért. Hogy az én vitézségemnek fegyverit, melyek az Isten hatalmával erőssek, a nagy erősségek ellen ki vonszom, az emberi okos-kodásokat, és minden fel támadást, mely az Isten esméreri ellen fel támad, rontom. Bá-nod, hiszem, hogy sem az te társaidnak nem engettetik oly nyilván és szabadon hintene-tek Szombatban az konkolyt, az mint ti kívánnátok” (13–14).

A vitamódszerre vonatkozó reflexiókból kibontott vád szerint az „irigységből, bizony-ítás nélkül, vakmerőképpen kiszalasztott” (59) beszédtettei miatt marasztalendő el Bornemisza. Kötelező érvényű bizonyítás nélkül, szertelenül, önkényesen hozza elő mondanivalóját: „Első szinten hamis, s te sem bizonyítod meg, hogy igaz volna, hanem csak mondd” (uo.). Ez a vitapartnerre nézve méltatlan, dogmatikai ügyekben elfogadha-tatlan, a közösségre nézve káros. E fogyatékoságokkal szemben Telegdi éthosza abból táplálkozik, hogy előtérbe állítja saját tárgyszerkeztelésének mértéktartó, rendszeres, megbíz-

(1579–1711), Bp., 2004; J. ÚJVÁRY Zsuzsanna, *Katolikus papot vagy prédikátort? Nagyszombat küzdelme a protestáns hitért az 1570-es években*, Ráday Gyűjtemény Évkönyve, 7 (1994), 101–111.

¹⁵ Az 1580-tól kezdve adatolható CH-monogramos kötetek tanúsága szerint Telegdi érdekei mellett Bornemisza érdekei szintén érvényesültek a könyvforgalmazásban. A betűjelzés nürnbergi könyvkötők, Christoph Heusler, illetve Christoph Hermann nevére utal, a nyomok Augsburgba vezetnek. ROZSONDAI Marianne, MUCKENHAUPT Erzsébet, *Telegdi Miklós és a nagyszombati CH-monogrammos kötetcsoport*, MKsz, 116 (2000), 285–306.

¹⁶ Ez szimuláció, s a nyilvánosság történéskének fel kell figyelnie azokra a nyelvi konvenciókra, argumen-tációs sémákra, fogalmi rendszerekre, amelyek előírják, hogyan fogalmazható meg egy hitvita célja, milyen módon fogadtathatók el annak intézményei, gyakorlati eljárásai, miképpen tartható a közvélemény a célnak megfelelő mederben.

ható voltát. Targyát a címben világosan megadja: a jócselekedetek jutalmáról szóló katolikus hittétel apológiája következik („mellybe főképpen az jó cselekedeteknek jutalmáról való igaz keresztyéni tudományt oltalmazza”). Követhető gondolatmenetet ígér: az olvasót arról biztosítja, hogy a tárgyalt könyvön az elejétől a végéig hézagmentesen előrehalad, s megadja az ellene mondottak cáfolatát („mindenre választ teszen, valamiben Péter az ú vallását ellenzi”). Láthatóan számít arra, hogy eljárását méltányolni fogják azok a tudós, hozzá hasonlóan képzett olvasók, akik a hit dolgairól módszertanilag igazolt, filológiaiilag megbízható és ellenőrizhető, áttetsző rendet építő értekezés (diskurzus) keretei között szoktak gondolkodni. Ugyanakkor azzal is tisztában van, hogy ez a mértéktartó diszkurzív gondolatközlés leginkább a vele azonos műveltségű és meggyőződésű olvasókra tesz mély benyomást.

Telegdi belátja a hitvédelmi cáfolat dialektikai teljesítőképességének határait, ezért *Felelete* rögtön az elejétől kezdve kiépít egy retorikai sávot is, melyben a szerző kísérletet tehet arra, hogy kézben tartsa az olvasók értékelő magatartását. Műfajlelt manipulatív eljárással felidézi – s ezzel mintegy kötelezővé teszi olvasói számára – azokat a hatásokokat, melyeket az 1578-as *Fejtegetés* olvasása közben ő maga volt kénytelen átélni, elszemvedni. Vajon megtalálná-e saját magát (gondolatait, érvmenetét, hitvallását) Bornemisza a cáfoló Telegdi által érvényesített távlatban, a róla kialakított képben? Alighanem hiába keresné önmagát, annak ellenére, hogy Telegdi őt idézi. Ám akinek a gondolatait, beszédetteit idézik – akár szó szerinti átvételben is –, az elkerülhetetlenül a másik „szövegévé válik”. Hiszen megismételt szavai a részét fogják képezni egy másik szövegnek, amely a benne található egyéb idézetek révén ismét csak további idegen szövegekkel kerül kapcsolatba. Telegdi olyan módon és olyannyira „saját szövegévé” változtatta át vitapartnere írását (s egyúttal maga Bornemisza is annyira Telegdi „szövegévé vált”), hogy az időközben sajnálatosan elveszett *Fejtegetés* szövegművét Both Ferenc 1899-ben önkényes természetességgel rekonstruálta a *Felelet* szövegéből. Ugyanis az elveszett eredetét visszaállíthatónak vélte a *Felelet* lapjain Telegdi által beszéltetett, tehát kitalált jelleggel felléptetett Bornemisza fiktív beszédettei alapján!¹⁷ Gondoljunk csak bele: olyan ez, mintha a jóhízemű klasszikus filológus arra vállalkozna, hogy Catilina eredeti – ránk nem maradt – szavait visszaállítsa annak a szöveghelynek az alapján, ahol Cicero fellépteti a megszemélyesített hazát, s ez mintegy a hallgatóság elrettentése gyanánt imitálja Catilina gondolkodásmódját és szavait! A megjelenítés lényege Cicero esetében is az, hogy a fiktív beszélő felidézi, ezzel viszont ironikusan eltávolítja, tehát figuratív síkon – „kifigurázva” – tagadja az értéktelen gonosztevő minden megnyilvánulását.¹⁸

A Bornemisza idézendő szavaitól majd elszörnyülködő olvasó távlatát Telegdi mesterien teremti meg: úgy tesz, mintha a vitapartnerek jelen lennének. Az élősztavas vita itt és most észlelhető, átélhető, akár újra is alkotható, ismételhető térídejét fikcionálja. Fellép-

¹⁷ „A Fejtegetést Telegdinek Feleletéből és a septuagesima vasárnapra írt prédikációjából állítottuk össze” – írja Both Ferenc lábjegyzetes megjegyzésében. BOTH Ferenc, *Telegdi Miklós élete és művei*, Szeged, 1899, 143. Az RMNy szerint a műből már SÁNDOR István (*Könyvesház* 14) és SZABÓ Károly (RMK I, 139) sem ismert példányt.

¹⁸ *Cicero válogatott művei*, Bp., 1987, 63–64.

teti Bornemiszt, beszélteti, de nem közvetlenül, hanem „átfordítja” annak beszédteit szabad függő beszédbe. Az ehhez alkalmas elbeszélői helyzet megteremtése közben igen leleményesen él a történetmondás prózapoétikai összetevőivel: mód, hang, tudat, távlat, fókusz. Felidézve az ellenfél szavait, azokat mindjárt meg is különbözteti, el is távolítja a sajátjaitól. Különbséget tesz az idézett idiolektus és az ehhez való viszonya között. Más-képp szólva: a jelenné tett hang és a megjelenítés értékelő távlata között. Visszaemlékező elbeszélőként elmondja a két évvel korábbi olvasása történetét, s e történet elbeszélése közben felidézi – pontosabban úgy tesz, mintha idézné: tehát imitálja – vitapartnere beszédmodorát. Jelenné teszi egy mértéktelen ember nyelvi szokásait, értékelő szempontjait (értsd: értéktelenségét), vagyis nyomatékossá tesz egy diskurzust, amely a trágár túlzáson alapul, s ezt azonosítja a beszédpartner diskurzusával. „Azt írod, hogy míg hírrel hallottad, hogy az én szokott [értsd: élőszóban a szószejről elmondott] prédikációimat magyarul ki kezdetem volna nyomtatni, más reménységbe voltál. Vélted azt, hogy ha néhol eltévelyedném is, viszont valami szép idvösséges dolgokra tanétnék. De kilömben esett annál, az mint reméltetted. Mert noha úgy vagyon, hogy ütöm-vétem az igazat is, és mikor az igéket fejtegetem, az ti atyátok fiainak az Evangélikusoknak írásokból, alkolmas értelmet szedegetek, de azt is mintha bottal vernék ki belőlem. És hamar el futamodom arról, az mi az szegény egyigyü hiveket épétené az Krisztusnak igaz esmeretibe. És az jó marha mellett, mint az álnok csaplár, és az hamis kalmár hitván borát, és marháját elő hozza, azonképpen én is az rútot az szépnék közibe ölgyetem, és az levét nagy fenn adom az húsa nélkül” (11–12). Ez a megfeleltetés a konszignáció. Telegdi hangját halljuk, ám a beszélő úgy helyezkedik el az elbeszélés terében, hogy ha kell, Bornemisza takarásába kerüljön. Azaz Telegdi mondatai, ha az olvasó befolyásolása – ebben az esetben az ellenfélről való elrettentés retorikus célkitűzése – azt kívánja, Bornemisza arcához kötődjenek az olvasó tudatában. Telegdi úgy idézi ellenfele szavait, mintha azok éppen most hagynák el Bornemisza száját. A hanghoz rendelt kettős távlat a harmadik szereplő, a megteremtendő és manipulálendő hallgató számára kínál elhelyezkedési lehetőséget.¹⁹ Telegdi beszédteitei olyan szóművészt mutatnak, aki fölöttébb rafináltan viszonyul saját kijelentéseéhez, s így a beszédműveleteiben teremtődő összefüggésekhez.

A tridenti zsinat határozatai, illetve a protestáns exegétikai elmélet és gyakorlat ismeretében Telegdi meg volt győződve arról, hogy a Biblia szövegén végzett értelmezői munka rendszeres, átlátható – azaz módszertanilag biztosított – filológiai és értelmezési műveleteket igényel. Ha ugyanis a protestáns exegéták a szenthagyomány exegétikai érvényét különböző mértékben ugyan, de alászállították, akkor a reformátorok ellenében

¹⁹ A hang a kijelentés (énonciation) alanyához való viszony kifejezője. Magában foglalja a narráció és a narratív diskurzus, valamint a narráció és a történet közötti viszonyokat. (Nem egyszerűen alakítani kérdésről van szó. A szövegbeli szerepkörök közötti sokféle viszony reflektáltsága ez inkább; bonyolult szubjektumelméleti, retorikai, értékelési szempont.) Genette különítette el világosan az elbeszélő hangtól a történetmondás módját (ami a látószög – perspektíva, fokalizáció – és a távlat – a történetmondó elhelyezkedése a történet terében vagy ahhoz képest – összetétele). A nézőpont két fő összetevője az alany és a tárgy, hiszen azt a benyomást hivatott kelteni, hogy valaki szemmel kísér valakit, de ez egyúttal érzelmi, eszmei vonatkoztatási rendszer is. Gérard GENETTE, *Az elbeszélő diskurzus = Az irodalom elméletei*, I, szerk. THOMKA Beáta, Pécs, 1996, 61–67.

fellépő írásmagyarázó meggyőzőereje a Szentírásból hozott érvekben rejlik. Ezért Telegdi minden hittétel vagy vitás kérdés kapcsán saját álláspontját látványosan előbb íráshellyel bizonyítja: „Elhagyom itt az Írásnak helyeit, melyekkel ez előtt ugyan azont bizonyítottam. De azokhoz többet hozok elő” (118), majd pedig a Szentírásból hozott érvekhez illeszti az egyházatyák tekintélyéből vett argumentumot: „Utána vetem az Írás helyeinek az szent Ágoston tanétását is” (118). „Az Írás helyeinek igaz értelmét mint kell megkeresni” széljegyzettel ad nyomatékot annak az elvárásának, hogy az írás értelmezője ügyeljen a filológiai pontosságra, ez ugyanis feltétele az exegetikai megbízhatóságnak:²⁰ „Arra intesz néhol engemet, s egyebeket is, hogy ha az Írásnak helyeit jó módon meg akarjuk érteni, megolvassuk mind eleit s mind az utolját. Jer, miveljük azt itt is. Mert igen rövideden, kezeit lábait, sőt fejétis elvágván, hoztad elő a szent Pálnak írását” (47). Az írásertelmezés bibliafordítási kérdés, s ez fölveti azt a további kérdést, milyen szöveg helyek léptethetőek, léptetendőek egymással értelmezői kapcsolatba. Tisztán exegetikai szempontból Telegdi és Bornemisza vitája a Septuagesima vasárnap textusának, azaz a szőlőmunkásokról szóló példázatnak (Máté 20, 1–16) az értelmezése kapcsán bontakozott ki. Közlebbtről a bér (merces) szó magyarázata körül.²¹ Hogyan kell magyarázó szövegkörnyezettel ellátni ezt a szót? Bornemisza szerint itt az irányadó szövegkörnyezetet a Rómabeliekhez írt levél 3, 28. verse adja: „Azt tartjuk tehát, hogy az ember hit által igazul meg, a törvény cselekedetei nélkül (arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis).²² Vitapartnere összes tévedésének okát Telegdi abban látja, hogy szerinte Bornemisza egyrészt szertelenségből, másrészt felekezeti elfogultságból a textushoz rosszul választja meg az értelmező szövegösszefüggést. A hitújító exegeta – tanítóit követve – nem hajlandó tudomásul venni, hogy ez a példázat szerepe szerint magyarázat, s ez a magyarázat szándéka szerint Krisztusnak azokat a szavait teszi szemléletessé, amelyeket a közvetlenül megelőző rész legvégén mondott (Máté 19, 30: „sok elsők pedig lesznek utolsók, és sok utolsók elsők”). Telegdi hangsúlyozza, ő nem a cselekedetek váltságszerző erejének elfogadása vagy elutasítása kapcsán felel Bornemisza könyvére, jöllehet e kérdésben is különbségek vannak a két fél álláspontjában. De ehhez az általános teológiai témához el sem juthattak, hiszen még előbb arra kényszerült, hogy a protestáns igemagyarázó exegetikai balfogását igazítsa helyre. „Nem tagadom azt, hogy senkinek nem kell az ő munkájába bízni, noha tudjuk, hogy jutalma vagyona a mi munkánknak az Isten ígéretinek igazságából. De tagadom, hogy főképpen azért mondotta

²⁰ „Jól meg kellene tehát gondolnod, hogy mikor az Írásnak valamely helyét citárod, tisztán és igazán úgy, az mint magában vagyona ölegyítés [ölgyetés] nélkül, hoznád elő, ám az után magyaráznád oszton, húznád vonnád az mint akarnád, ha egyebet nem tehetsz benne. De jól vagyona, örömet látom, hogy mennyi böcsülete legyen nálad az Isten ígéjének, kihez néhol tész, néhol el vész benne, mint immár az előtt is kezdedbe kaptuk” (114–115).

²¹ Máté 20, 8: „Mikor pedig beestvededék, monda a szőlőnek ura az ő vinczellérjének: Hívd elő a munkásokat, és add ki nékik a bért, az utolsóktól kezdve mind az elsőkiig” – „cum sero autem factum esset dicit dominus vineae procuratori suo voca operarios et redde illis mercedem incipiens a novissimis usque ad primos”.

²² Arról, hogy itt mennyire a fordítás kérdéséről van szó, mindenekelőtt és leginkább Martin Luther *Nyílt levél a fordításról* (*Ein Sendbrief D. M. Luthers, vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen*, 1530) című írása tud tanúskodni. Luther a Rom 3, 28. fordítását kell hogy védelmébe vegye.

volna urunk ezt az példabeszédet, mintha a mi cselekedetinkbe való bizodalmat akarná általa kirekeszteni. Tanét ugyan sok helyen arra, hogy se magunkba, se jótéteményünkbe ne bízunk, ingyen itt másuvá néz, és egyéb okból mondá ezt a hasonlatosságot. Tudni illik: Hogy példabeszédbe megmagyarázza azt, az mit az előtt szóllott vala, mondván. Sokan kik első, utolsó lesznek, és kik utolsó, első lesznek. Értsed az örök életnek elvételében, melyrül akkoron tón emlékezetet. Hogy ez így legyen, csak ebből is megtetszik, mivelhogy ez példabeszéd után is azon mondást veti. Ez képpen úgy mond: az utolsó elsőkké lesznek, és az első utolsókká, mintha imígyen szólana (43).

Magyarázatában Telegdi tehát először a szentírási szöveghelyet a szóban forgó ügyre (res) nézve vizsgálta meg. Legfontosabbnak tartja a scopus helyes meghatározását: ez irányítja rá a figyelmet a szöveghely intenciójára. A szövegkörnyezetet, a beszédhelyzetet azért kell körültekintően elemezni, mert csak így állapítható meg, hogy mire nézve mennek végbe az adott íráshely beszédaktusai. Bornemisza ezt elmulasztotta, vagy szándékosan elhagyta, s így magyarázata önkényes kontextusra épült. Telegdi azt állítja, hogy – a mára elveszett *Fejtegetés*ben – Bornemisza a saját téves szövegértelmezésének hibás következményei alapján bírálta az ebből a szempontból teljesen ártatlan katolikus fél 1577-es igemagyarázatait. A Bornemisza által elkövetett exegétikai hiba Telegdi szerint nagyon általánossá vált a protestáns igemagyarázók soraiban. A hiba azokból a tankönyvekből ered, amelyek a teológiai általános érveket (loci theologici) címszavak alá sorolva, vagyis többretű szövegösszefüggésükből kiszakítva közlik. Ennek az eljárásnak áldozataként esik a szöveghelyekről adott értelmezés körültekintő ellenőrizhetősége, sőt elfedődnek a Szentírás szövegében oly nagy jelentőségű történeti különbségek is.²³ Az önkényes szövegkapcsolatokat Telegdi különösen károsnak tartja a hit általi megigazulást érintő helyek esetében; a katolikus felfogással ellenkező hitvallások e téma körül bontakoztak ki, s itt az igazság megragadása érdekében fontos volna a Szentírás pontos és egyetértésre törekvő olvasása. Telegdi – összhangban a korabeli katolikus vádakkal – az olvasó figyelmét felhívja arra, hogy a Bornemisza által – más szerzők társaságában – kedvtelve idézett Martin Chemnitz exegétikai és kánonjogi munkái is szinte csak olyan szöveghelyek ismeretét nyújtják, melyek a cselekedetek és az üdvözülés témája kapcsán Luther állásfoglalásait erősítik. Ez az eljárás elbizonytalanít a locus vitabeli felhasználásával kapcsolatban, mivel azt sugallja, hogy az érvek összegyűjtője csak abban érdekelt, hogy tekintéllyel lássa el saját, előre adott álláspontját. Ráadásul Bornemisza a vitatott textusértelmezés esetében Martin Chemnitz álláspontját sem ismeri eléggé. Neki már az is bőven elég, hogy a német evangélikus szerző elhíresült műve, az *Examen Concilii Tridentini* (1565–1573) a katolikus zsinat végzéseit bírálja.²⁴ Telegdi vádja így általánosítható: Bornemisza szertelenül támad az egyéni érdekeit veszélyeztető katolikus félre, s

²³ Heribert SMOLINSKY, *Kirchenvaeter und Exegese in der frühen römisch-katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts = Die Patristik, i. m.*, 1999, 82–88.

²⁴ Thomas KAUFMANN, *Martin Chemnitz (1522–1586): Zur Wirkungsgeschichte der theologischen Loci = Melancthon in seinen Schülern: Vorträge, gehalten anlässlich eines Arbeitsgesprächs vom 21. bis 23. Juni 1995 in der Herzog August Bibliothek*, Hrsg. Heinz SCHEIBLE, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997 (Wolfenbütteler Forschungen, 73), 183–255.

közben nem riad vissza attól sem, hogy megsértse a Szentírás méltóságát. „Kemnicus Martont igen dicséred érette hogy az Conciliom végezési ellen irt. De maga abban az mirül te közötted és én közöttem az vetekedés vagyon, távol jársz vallásátul. Kiből meg tetszik, hogy csak az Romai egyházzal való ellenkedést kedveled ú benne. Es hogy nem az igasságot keresed azoknak írásokban az kiknek könyvöket olvasod, hanem csak azt, hogy tudgy valamit írni, és szóllani mi ellenünk, és módot találj benne miképpen minket szidogathass” (18).

Telegdi a hagyományra hivatkozva is megmutatja, hogy a szöveg intencióját ő jelölte ki pontosan: „Így magyarázzák szent Ágoston, és Aranyszájú szent János, az elsőkké és utolsókká való lételt, értvén a jutalomnak egyenlő való voltát rajta. Mely magyarázat az én sommálásommal nemcsak nem ellenkedik, de inkább ugyan egyet teszen” (44.) Visszautasítja a protestáns magyarázat szerkezetében rejlő önkényes meghosszabbítást, hibás allegorézist, amely szerint Bornemisza a példázat katolikus olvasatában a jócselekedetekből való megigazulás állítását, helyeslését látná. Telegdi kiemeli, hogy a hagyományos olvasatban ez a példa egyáltalán nem a jócselekedetek megigazító erejéről szól. „Ha azért véled, hogy az mi munkánkba való bizodalom ellen beszéllette volna ezt ez példát urunk, mivelhogy a keveset munkálkodónak is annyit adata az cselédes ember, mint az nap estig fáradóknak, abból az nem következik” (44). A példa értelme a katolikus olvasatban az, hogy a Krisztus ingyenes váltságsszerző ajándéka után, a megigazult ember jócselekedeteiért Isten ígérete szerint tartozik a jó és az örök életet megadni – mintegy bér, jutalom gyanánt: „Hanem imez. Hogy akar mennyit munkálkodjunk is mi, mindazáltal ugyan nem az mi munkánkban nagy voltából, de az ú ígéreteiből és fogadásából tartozik nekünk bérrrel és jutalommal” (44).

Az exegétikai „szóváltás” tehát egy beszédett – az ígélet – körül folyt. A különbségek az ígélet szövegkörnyezetének szerephez juttatása kapcsán bontakoztak ki. A „se magunkba, se jótéteményeinkbe ne bizzunk” értelmezhetősége annak alapján válik szét az eltérő felekezetű értelmezők számára, hogy az ellentét vagy a kauzalitás retorikáját engedik-e érvényre az általuk képviselt értelemképző formarendszerben (narratíva). Míg Telegdi értelmezi ezt a szétválasztást, addig Bornemisza csak szétválaszt. Mi ennek az oka? Az ígélet beszédaktusát eltérő Isten–ember viszony alapján közelítik meg. Individualitás és priváció eltéréséről van szó.

Ez akkor válik világossá, ha a két értelmezést az okokról szóló tan távlatában is egybevetjük, hangsúlyozva egyben azt is, hogy a két vitapartner a jócselekedetek szükségességéről az okok (causae) tana alapján vitatkozott. Telegdi függő beszédben idézi Bornemisza vádját: „álnokság (azt írod), hogy elhagyom az fő okát, miért kell jót cselekedni” (51). Emlékezte szerint viszont Telegdi nem ígerte „ad propositum” (51) az okok előszámítását, tehát az okok teljes rendjének elősorolását nem is lehet neki felróni, s ezért védekeznie sem érdemes. Ennek ellenére a jócselekedetek és a megigazulás témáját kibontva okokból vett érvek (causae) is előkerülnek. Telegdi álláspontja szerint a jócselekedet által lesz lehetséges az üdvözülés, azaz ennek az eszközlő oka a jócselekedet (még leginkább a causa procreans értelmében): „Tekerheted ugyan, de nem megyen arra az Krisztusnak beszéde, hogy csak úgy, mint az hitnek bizonyosságát számlálná az jócseleke-

detet. Hanem úgy, mint azt, amiért jutalmat ad. Bírjátok – úgymond – az világnak kezdetitül fogva nektek készítettett országot, mert éheztem, és ennem adtatok. Ez ige, mert annak adja okát, miért bírját. Azért, hogy ezt míveltétek. Nem, hogy hittetek, hanem mivelhogy híven cselekedtetek” (55). A jócselekedet az ingyenes megigazulásból ered. A megigazulás a *causa essentialis* értelmében előzi meg formálisan a jócselekedetet: szinte a lényegéhez tartozik az, hogy az ember már jót cselekszik megigazult állapotában. Aki jót cselekedhet, az Telegdi szerint már szentté vált, s ezért tehet jót, s kell is neki tennie, s számíthat a megígért bérre, az örök életre. „És ha jól veszed eszedbe az mit mondok, megtanulhattad eddig, hogy azok cselekedhetnek csak idvösségre való jót, az kik Istentül hivattanak, az ű szölejének művelésére. Mert úgymint mi magunktól nem volnánk elegek, csak még gondolására is az jónak, hanem az mi elég voltunk Istentül vagyton, ki az törvény által megfeddvén az mi restségünket, hí és küld minket az ű szölejébe: azaz tanét az Evangéliomnak hirdetése által, megújít szent Lelkének általa, megigazét, megbocsátja bűneinket, és erőt ad rejá, hogy jót cselekedhessünk. Ű alkotmányi vagyunk, azt mondja szent Pál, kiket alkotott az jó cselekedetekre, melyeket szerzett, hogy azokba járjunk.” (57). Ezt Bornemisza csak részben vallja; szerinte az ember nem rendelkezhet az ingyen kapott Szentlélekkel, a megigazulás nem privatizálható, egyáltalán nem is állapot: az ember bármikor újra bűnössé válhat, akár naponta ezerszer is. A kereszten történt csodás csere elfogadása állandó feladat, amely az emberi élet legfontosabb egzisztenciális jellemzőjévé a keresztet, az imádságot és a meditációt teszi.²⁵ „Az újonnan való születés is azt kívánja mi tőlünk, hogy ha az Krisztus által szent Lelket vettünk, az ő vezérlése szerint éljünk. [...] Jóllehet most még csak rész szerint vettük az jóra való erőt, kivel magunk oltalmazhassuk, Azért az magunk oltalma között erősen ismét izgat az romlott természet is, az pokolbeli ördög is. [...] Senki kedig ne hízelkedjék magának, hogy az választott hívek nem veszhetik el sem az szent Lelket, sem az Isten jó kedvét, Mert az egész szent Írás az híveket inti és kéri, hogy ezeket megőrizzék.”²⁶

Bornemisza és Telegdi szükségképpen nem egyezhetett ki egymással. Ami elválasztotta őket egymástól, az a lutheri szoteriológia egzisztenciális irányultságával kapcsolatos álláspontjuk volt. Olyan horderejű téma ez, amely a tridenti zsinat 1547. január 13-i

²⁵ Isten igazsága nem abban van, hogy bírói hatalmával (a Tízparancsolat törvénye szerint) lesújt az eredendő bűnös emberre, hogy igazságot osszon. Az Írás igazsága inkább abban van, hogy a bűnös embert igazzá teszi, megszabadítja a büntől egy csodálatos csere által (*commercium admirabile*). 1520-as zsoldármagyarázataiban Luther azt írja, hogy „ez a titka ennek a bűnösök iránti gazdag, isteni kegyelemnek, ahogyan csodálatos csere által a mi bűneink már nem a mieink, hanem Krisztuséi, és Krisztus igazsága nem Krisztusé, hanem a miénk” (*Operationes in psalmos*, WA 5, 608, 6–8). Ez az áttörés az Ige által teljesedik be; a Timóteushoz írott 1. levélről szóló előadásában Luther azt a szónoki kérdést teszi fel, hogy mit használt volna Krisztus kereszthalálának a ténye, ha senki nem szólt volna róla? Az Ige a Szentírás legsajátabb ténye: az Írás a bűnös ember számára örömhír, önmagát értelmezi, mert az ember legsajátabb ügyéről szól, a bűnöktől való megszabadulásról. Az Írás tekintélye abban áll, hogy új embert hoz létre: ha az ember engedi, hogy az Írás saját hangja megszólaljon, akkor az Írás képes az embert kiemelni önmagából, képes az embert kiszabadítani az emberi értelmében fogat önértelmezéséből.

²⁶ BORNEMISZA Péter, *Prédikációk egész esztendő által minden vasárnapra*, Rárbók–Detrekő, 1584, 124b (Az Úr Krisztus szölejében az maga hányó Mívesekről, Septuagesima vasárnap) – RMNy 541.

ülésén a megigazulásról szóló dekrétumára is rányomta a bélyegét. A megigazulás ágostoni szemlélete mélyen beágyazódott az 1540-es évektől a katolikus teológiába, s ez a nézet az angol Pole kardinális, Contarini kardinális, Gregorio Cortese, Marc'Antonio Flaminio révén a tridenti zsinatban is komolyan képviseltette magát.²⁷ A megigazulást és a jócselekedeteket a zsinat szintén a végső okból, a ható okból és az érdemlő okból vett érvek alapján határozza meg. A megigazulás végső oka (causa finalis) Isten és Krisztus dicsősége, az örök élet. A ható oka (causa efficiens) az isteni kegyelem, ami megmos, és szentté tesz. A számunkra végbement kiérdemlés eseményéből vett ok (causa meritoria, mercata, merens) szerint mennyei Atyja küldésére Krisztus azért jött emberként a földre, hogy – még amikor ellenségei voltunk – kiérdemelje számunkra a megigazulást az Ő legszentebb keresztváltásával. Amikor Szent Pál azt mondja, hogy az ember hitből ingyen igazul, akkor ezeket a szavakat úgy kell érteni, hogy azért igazulunk hit által, mert a hit az ember megváltásának a kezdete, a hit az alapja, gyökere a megigazulásnak. A megigazulás azért mondatik ingyenesnek, mert azok a dolgok, amelyek megelőzik a megigazulást – akár hitből, akár jócselekedetektől származnak – nem érdemlik ki a megigazulás kegyelmét. A bűnösök csak önmagukon kívülről, Krisztus érdeméből nyertek megigazulást. Minthogy viszont az „ingyen hit által” kitélt a zsinat nem akarta elfogadni, az ágostoni szoteriológiai nézetet kiegyenlítették azzal a felfogással, hogy az ember hozzájárul saját megigazulásához.

Martin Chemnitz *Examen Concilii Tridentini* munkájára Telegdi azért hivatkozhatott bizalommal Bornemisza ellenében, mert a Luther és a Melanchthon hitvallása között valahol félúton elhelyezkedő német evangélikus teológus a zsinatot cáfoló munkájában minden bírálat ellenére is hangsúlyozta azt, hogy a szoteriológia terén a zsinat közel került Luther álláspontjához. Ugyanakkor az ember és az Isten közötti viszonyról Chemnitz nem a crux eleven tapasztalata szerint gondolkodott: erényteológiája távol maradt Luther egzisztenciális és hermeneutikai hitélményétől. Úgy látom, Telegdi a keresztnek ezt a radikális élményét nem volt képes elfogadni Bornemisza teológiájában; sok egyéb mellett innen ered az *Ördögi kísértetek* türelmetlen valláserkölcsei alapú elutasítása.

Az 1550-es évek végén Wittenbergben Philipp Melanchthon tanítványai megjelentettek egy sor latin nyelvű beszédművészeti és teológiai kézikönyvet, prédikációt; hatásuk kimutatható az 1560-as, 1570-es évek hazai protestáns igehirdetésében. David Chytraeus, Petrus Palladius, Niels Hemmingsen, Simon Pauli loci communes jellegű tankönyvei a tridenti zsinat utáni katolikus lelkipásztori és teológiai gondolkodásra is hatottak; ami a hazai viszonyokat illeti, a könyvek megvoltak Telegdi Miklósnak az esztergomi érsekség kormányzójának, királyi tanácsosnak 1584-ben összeírt reneszánsz könyvtárában; hitvitázó és prédikációs gyakorlata e munkák mély értéséről tanúskodik.²⁸ Mind a tanköny-

²⁷ Michael M. MULLETT, *The Catholic Reformation*, London–New York, Routledge, 1999. (Vö. a 2. fejezetet: *The Council of Trent and the Catholic Reformation*.)

²⁸ TÓTH István, *Telegdi Miklós reneszánsz könyvtára*, MKSz, 1979/3, 274, 275; David CHYTRAEUS, *Oratio de studioso Theologiae recte inchoando* [1558], Rostock, 1572. – Petrus PALLADIUS, *Enarrationes lectionum Evangelicarum*, Wittenberg, 1560; *Isagoge ad libros propheticos et apostolicos*, Wittenberg, 1559. – Niels

vek, mind a prédikációk a teológia tanulhatóságára, módszertani rendszerezhetőségére intenek. Hasonlóan a többi szerzőhöz, az *Enarrationes lectionum Evangelicarum* előszavában Palladius a végső időkbe jutott kereszténység képét rajzolja meg: a vélemények és tanítások rendetlen sokasága (*confusio opiniorum*) látható mindenütt. Ebben a helyzetben az uralkodó feladata, hogy ismerje a tiszta keresztény tanítást, s gondoskodjon a tan érvényesítéséről, a hibák gáncsolásáról – írja III. Keresztély dán királynak. Az exegéta a rendezett táj, a szépen tagolt test, az igaz tan, a békés államrend emberarcú képzetait használja, amikor amellet érvel, hogy az igazság egy, a hamisság sokféle. Ez a vezérszólam a tridenti zsinat utáni felekezeti vitákban is. A 16. századi államelméleti képzetek egy része is a bibliai szövegmagyarázat munkájában bontakozik ki. A protestáns szerzőkhöz hasonlóan Telegdi is arra törekszik igemagyarázataiban, hogy érvényesítse a nyelvtani átláthatóságot, a rendszeres tanfejtést, a szépen tagolt retorikai kivitelezést, a gondolatok logikai rendszerességét: azaz minden lehetséges szövegszinten igyekszik megfelelni az átlátható rend elvárásának. Ezt az eszményt aztán Melanchthon tanítványaira hivatkozva számon is kérte Bornemisza írásain.

Palladius, Hemmingsen, Pauli könyvei sokkal részletesebben argumentált és kifejtettebben elméleti munkák azokhoz a tömörítő, egyszerűsítő, kivonatoló (a triviális iskolák számára készült) tankönyvekhez képest, amelyekre jó példa a Lucas Lossius által válogatott, megrostált, káté formában tanulhatóvá tett Melanchthon-anyag.²⁹ Az 1560 körül megjelent wittenbergi, lipcsei és rostocki praeeptumok Melanchthon retorikai és dialektikai tanításait még kifejtetten, összetetten foglalják újra össze, módszer gyanánt még megtartják a definitiones és praeepta technikáját. Viszont az elméletnek a gyakorlatba történő átfordítására azért lehettek mégis alkalmasabbak, mert a tanfejtés és a szemléltetés aprómunkája közben kevesebb teret engedtek a szövegelméleti, antropológiai és világnézeti önreflexiónak. E tankönyvek már egyre kevésbé ékesszólóan fordítják vissza a beszédet saját működésmódjukra. Az 1550-es évek végén kiadott, Melanchthon tanításait követő tankönyvekre jellemző, hogy elsősorban valláserkölcsi szempontú erénykatalógus szerint elrendezve tárgyalják a teológiai ismereteket. A bibliai stúdium célja, hogy a hallgató a felekezeti viták szükséghelyzeteire felkészülve szentírásból vett tanúbizonyosságokat állítson készenlébe az egyes hittételek erősítésére. Végső soron a hallgatónak a teológiai tanépilet pontos, módszertanilag rendezett ismeretanyagát kell elsajátítania. Az előtérbe tehát a teológia tanulhatósága, a teológia módszertani közvetíthetősége kerül: az oktatási cél egy olyan írásmagyarázó módszertan megtanulása, amely a szentírási szöveghelyeket képes pragmatikus, a lelkipásztori teológiai tanítás szükségleteire berendez-

HEMMINGSSEN, *Enchiridion Theologicum*, Wittenberg, 1559; *De Methodis libri duo*, Wittenberg, 1559. – SIMON PAULI, *Dispositio in partes orationis rhetoricae, et brevis textus enarratio Evangeliorum*, Rostock, 1567; *Methodi aliquot locorum doctrinae ecclesiae dei*, Rostock, 1569.

²⁹ LUCAS LOSSIUS Lunaeburgensis, *Erotemata dialecticae et rhetoricae Philippi Melanthonis et praeeptionum Erasmi Roterodami, de utraque copia verborum et rerum: iam primum ad usum scholarum (quas vocant triviales) breviter selecta et contracta. Libellus ad puerilem institutionem, si quisquam alius, in hoc genere, valde accommodatus et utilis. Diligenter, nunc postremo, ab autore recognitus, et utiliter auctus*, Wittenberg, 1550.

kedő értelmezéssel körbevenni. Ha ezek a Telegdi polcán is ott sorakozó könyvek váltást jeleznek az addigra már két nemzedék igényeihez, szokásaihoz, harcaihoz is igazodott protestáns teológiai gondolkodásban, akkor a kereszt tapasztalatát hitvallásában elevenen érvényesítő Bornemisza még talán „innen”, Telegdi viszont már inkább „túl” van ezen a képlékeny határon. E határnak ezen a túloldalán a 16. század végére a hitélmény eleven-sége helyett lassacskán majd a teológiai tudás reprezentálhatósága határozta meg a val-lásról folytatott diskurzusok nyelvi kódjait. Telegdi nemcsak az ismeret rendszeres és átlátható közlésének igényét jelentette be értékelő elvként, de kísérletet tett arra is, hogy véleményformálóként célirányosan befolyásolja, s viszonylag jól kiszámítható sávba kényszerítse a közönség várható válaszait. Az ehhez általa alkalmazott retorikus eljárások hatásáról kevés biztosat tudunk. A *Felelet* egy ránk maradt példányának 16. század végi protestáns szerzőtől származó bejegyzései azt jelzik, hogy sem a Bornemisza idiolektusát felidéző dikció, sem a patrisztikus hagyományra tett tételes hivatkozás nem feltétlenül győzte meg a felekezeti elfogult olvasót.³⁰

Melanchthon levelei 1530 után arról tanúskodnak, hogy lassanként el kellett ismernie, a felekezeti vitában a szembenálló felek nem hagyják magukat önkéntesen jobb belátásra bírni. Holott a vita párbeszédese természetű felfogását a reformáció kezdetén még szorgalmazta.³¹ Folyton bővített dialektikai tankönyveinek címlapjain e módszer jegyében szerepeltette a *dialectica* szót szándékosan a *logica* szó helyett.³² Elképzelésének nagy

³⁰ KLANICZAY Tibor, *Vita a könyv margóján*, MKsz, 1962, 52–55.

³¹ Gadamer az *Igazság és módszer* 1973-as utószavában Klaus Dockhorn retorikatörténeti kutatásai alapján Melanchthon dialektikai tanításának jelentőségét abban látta, hogy a szótól a fogalomhoz és a fogalomtól a szóhoz vezető utat sikerült mindkét oldalon nyitva tartania, tudatosítva a teológiai fogalomszavakban rejlő implikációkat. Az innen eredő hermeneutikai, teológiai és filozófiai következményeket Gadamer az 1960-as–1970-es évek németországi kommunikációelméleti vitáiban kamatoztatta. „A filozófiai fogalomnyelv feladata azt kívánja, hogy akár a fogalmak pontosabb körülhatárolásának az árán is érvényre juttassuk e fogalmak beleszővődését a nyelvi világtudás egészébe, s így elevenen megőrizzük az egészre való vonatkozásukat. Ez pozitív implikációja annak a `nyelvi nyomorúságnak`, amely a filozófiát kezdettől fogva jellemzi.” Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, Bp., 1984, 378. A vita párbeszédese természetének hangsúlyozása nemcsak a reformáció korában volt újszerű – és tegyük hozzá, illuzórikus – vállalkozás. Még az 1960-as években is apológiára szorult egy olyan társadalomban, ahol a kommunikációról szóló állásfoglalásokat a külső vezérelhetőség, a kézben tarthatóság hatalmi és természettudományos szempontjai határozták meg (Habermas). Egy példát említek: Gadamer még a Kamlah és Lorenzen által kidolgozott *Logikai propedeutika* (1967) kapcsán is annak bizonyítására kényszerül, hogy a tisztán logikai alapokra helyezett, tudományosan felülvizsgálható kijelentések nem szabadulhatnak az előfeltételezett nyelvi tudás és a kritikailag megtisztítandó nyelvhasználat közt fennálló hermeneutikai körből. A res és a verba közötti viszony tisztán logikai meghatározottságához képest Melanchthon dialektikai tanításaiban megtartotta a nehezen rendszerezhető, illogikus elemeket is (például a Szentháromság hittitokként való tanításában). Dialektikai tankönyveinek újszerűsége az volt, hogy az ismeretek loci communes jellegű elrendezése csupán utólagos rendszerezése egy előzetes krisztológiai (tehát az ember életében egzisztenciális jelentőségű) felismerésnek. Ezzel a nem emberi léptékű – mert mindenféle emberi értelemképzést a Krisztusra vonatkozó – összetevővel Melanchthon gátat szab a kisajátító vitalogikának (a privatio és a negatio értelmében), annak tehát, hogy a megfontolások szembesítése közben érveket ütköztető beszélgetőtársak valamelyike is az igaz ismeret birtokosaként lépjen fel. A vita dialektikai felfogásában sem a tudás privációja, sem a beszélgetőpartner negációja nem kap bátorítást.

³² *Compendiaria dialectices ratio* (Lipcse, Wittenberg, 1520), a bővített változatot 1528-tól fogva *Dialectices libri IV.* címmel találjuk, a végső forma az *Erotemata dialectices*: ennek 1547-es wittenbergi megjelené-

hatása volt a tridenti zsinat idején a katolikusokra is. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a logika „ars disserendi” jellegű felfogása a „portugál Arisztotelész”, Petrus Fonseca *Institutionum dialecticarum libri VIII* (1564) munkájában Melanchthon példáját követi.³³ Viszont látnunk kell azt is, hogy a reformáció idején a gyakorlatban soha nem tudott megvalósulni a vitapartner párbeszéd meggyőzése, amikor a vita a felekezeteket elválasztó hitigazságokról folyt. A hitvita retorikájáról szóló 1996-os kommunikációelméleti tanulmányában Barbara Bauer tüzetesen szemügyre vette Melanchthon dialektikai és retorikai tankönyveinek különböző kiadásait.³⁴ Megállapította, hogy a helyes érvelés ezekben tanított módszertana ugyan a párbeszéd igazságkeresésre kínál szabályokat, viszont a gyakorlatban, például a *Confessio Augustana* cikkelyeiben Melanchthon a már igaznak tartott (igazzá nyilvánított, tehát intézményesített), felekezetileg már kisajátított állítások (assertiones) utólagos érvényű meggyőző megalapozásához és igazolásához használta saját dialektikai tanításait. Ezzel viszont nyilvánvalóvá tette, hogy a dialogikus megértésre nem lát módot a hitvallás eseményében, illetőleg a hitvallás intézményesítéssor, tehát a felekezetek végleges szétválásakor. Ha ugyanis felekezeti állásfoglalásra

se után a század végéig mintegy ötven új kiadása volt. Ezt megelőzően német földön Rudolph Agricola *De inventione dialectica* (posth. 1515) című műve volt az első olyan elméleti és gyakorlati retorikai munka, amely visszavezette a kortársak retorikai tudatát az ókori szerzőkhöz és csatlakoztatta a korabeli itáliai elméleti megfontolásokhoz. Agricola dialektikája érvényesítette az arisztotelianizmus tanításait a praedicamentumok rendszeréről és szerepéről. A dialektika tanrendszerének tárgyalása közben nem elsődleges kérdés a dialektika és a retorika közötti kapcsolat megragadása. A konkrét kommunikációs helyzetnek megfelelő érvelési eljárások taglalása nem a dialektika feladata, ám a dialektika nem hanyagolja el a logikai formák számbavétele mellett a tematikus tárgyszerkezési szempontok megjelölését sem. E kettős szempontban megnyilvánul a docere és a movere funkciók kölcsönhatására való figyelem. Erre utal, hogy Melanchthon dialektikai tankönyvei az újrakiadásokban megtartják négyes felosztásukat: alapfogalmak, tételezések, következtetések és a tematikus tárgyszerkezési szempontok megjelölése (*De locis argumentorum*), ez utóbbi Rudolph Agricola örökségének tekintendő.

³³ François MULLER, *Weiterleben der Mittelalterlichen Logik bei Melanchthon und Jungius = Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit*, Hrsg. Wolfgang HARMS, Amsterdam–Atlanta, Rodopi, 1993, 95–111. Megemlítendő még Alfonso Zorrilla *De sacris concionibus recte formandis* (Roma, 1543) című munkája. Mire Zorrilla 1542-ben összeállította a könyvét, a szó (verba) kérdései ugyanolyan problematikusakká váltak, mint a dolog mibenlétének (res) kérdései. Zorrilla is Melanchthont követi (és pedig Hepinius nyomán), amikor három beszédnemet sorol fel a prédikátoroknak: didacticum, demonstrativum és deliberativum. Különleges figyelmet szentel a didacticum (didascalium) beszédmódnak. Úgy tűnik, ezt a rendszerezést ő vezette be elsőként a katolikus hagyományba – nagyrészt a wittenbergi praeceptor nyomán. Zorrilla megenged egy negyedik beszédmódot is mintegy utólagos reflexióként, amelyet nem nevez meg, de amely megfelel a sermónnak egy olyan informális és familiáris diskurzus értelemben, amely egy bibliai perikopa szövegét követi – néha versről versre, sőt kifejezésről kifejezésre. E szerkezet (szerkezet nélküliség) és az imitációhoz rendelkezésre álló patrisztikus modellek miatt a sermo a Szentírás allegorikus értelmét részesítette előnyben. Semmi kétség, hogy a reneszánszban a patrisztikus hagyományok újraélesztése hozzájárult ahhoz, hogy ez iránt a „régies forma” iránt érdeklődés támadt. John W. O'MALLEY, *Content and Rhetorical Forms in Sixteenth-Century Treatises on Preaching = Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, ed. James J. MURPHY, Berkeley–Los Angeles–London, 1983, 246–247.

³⁴ Barbara BAUER, *Die Rhetorik des Streitens: Ein Vergleich der Beiträge Philipp Melanchthons mit Ansätzen der modernen Kommunikationstheorie*, Rhetorica, XIV(1996)/1, 48–51.

kerül a sor, akkor az utólagosság eleve benne van az assertio beszédműveletében, hiszen az egyetlen igazság birtoklására vonatkozó igénynek a törvény előtti bejelentéséről, majd a már birtokolt igazságra való jogosultság kinyilvánításáról van szó.³⁵ A vitapartner párbeszédes meggyőzésének és ezen keresztül a közös meggyőződés keresésének ajánlatai tehát csak részlegesen érvényesíthetők; a határt a hitvalló tettben végrehajtott – illetve a hitvallás cikkelyeiben érvényesített – bizonyosság jelöli ki.

Ha meggondoljuk, hogy a hitvallásban a kereszt tapasztalatának és az isteni vigasztalásnak a mikéntjéről van szó, akkor a dialogikus vitafofogalom kapcsán mérlegelni kell a felekezeti eltéréseknek antropológiai összetevőjét is.³⁶ A *De servo arbitrio* lapjain Luther szenvedélyesen kikel Erasmus dialogikus igazságot kereső koncepciója (diatribe, collatio) ellen: istentelen Próteus és szofista mindenki, akinek az üdvértékű, de homályos teológiai vitakérdésekben nincsen bátorsága az assertióhoz. Vagyis a reformátor az assertio cselekedetét a hitvalló bizonyosság, a confessio egyenértékűjeként fogta fel. Hajlok arra a véleményre, hogy a hitvallásnak ez – a tanközvetítés dialogikus természetét korlátozni képes – egzisztenciális mozzanata (végső soron a lutheri reformáció emberképe) ösztönözhetette Melanchthont arra, hogy az *Agostai Hitvalláshoz* elvezető vitákban többször is éljen az ellenfél szidalmazásának retorikai műveleteivel. A taglaló rábeszélés eljárásaival kapcsolatos elvárások csak abban az esetben tűnnek föl illuzórikusnak a hitvitákban gyakran eluralkodó ad hominem típusú megszólalásmóddal szemközt, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy Melanchthon és tanítványai a dialektikai módszernek ugyanúgy üdvszerző értéket tulajdonítottak, mint ahogyan a hitvalló életvitelben az imádságnak, az elmélkedésnek és a nyomorúságok elszenvedésének.

A dialektikai módszer és a tanúságtevő retorika feszültségében mindaddig nem alakulhatott ki más vitakultúra, más kommunikációs közeg, más érvelési szokásrend, amíg

³⁵ Hans Robert Jauss itthon az ezredforduló környékén elhíresült hitvita-írása ebben a távlatban érthető meg. A *Poetik und Hermeneutik* kötet sorozat *Das Ende* című tematikus számában, ahol ez a tanulmány is helyet kapott, a németországi teológusok, irodalmárok, nyelvészek, történészek és művészettörténészek egy csoportja bonyolult esztétikai, etikai, historiográfiai, jogi kérdéssel nézett szembe. Milyen lehetőségei vannak a közösségképző igazságközvetítésnek a modernség és az azt követő időszak politikai diskurzusaiban, ha az utólagosság (a vég, az intézményesítetté válás, a részleges érvényűség) mozzanata kiküszöbölhetetlen a történeti (történő) megértés szerkezetéből.

³⁶ A Timóteushoz írott 1. levélről szóló előadásában Luther szónoki kérdést tesz fel: Mit használt volna Krisztus keresztthalálának a ténye, ha senki nem szólt volna róla? Az Ige a Szentírás legsajátabb ténye: az Írás a bűnös ember számára örömhír, önmagát értelmezi, mert az ember legsajátabb ügyéről szól, a bűnöktől való megszabadulásról. Az Írás tekintélye abban áll, hogy új embert hoz létre: ha az ember engedi, hogy az Írás saját hangja megszólaljon, akkor az Írás képes az embert kiemelni önmagából, képes az embert kiszabadítani az emberi értelmében fogant önértelmezéséből. Luther hermeneutikája azon a felismerésen alapul, hogy az értelmezőnek föltre kell tennie a szentírási hely értelmével kapcsolatos meggyőződéseit, elvárásait, hiszen ezek az ember lelkének félelmeit tükrözik, emberi meggondolásból származnak; s ha már háttérbe szorította az ember a saját okosságát, akkor hallhatja meg az Írás saját hangját, amely Isten elvárásait és szabadító kegyelmét tükrözi. Rotterdami Erasmus a szabad akaratról írt értekezésében (*De libero arbitrio*, 1526) azt a tudós nézetet képviseli, hogy a Szentírás homályos, sőt döntő fontosságú kérdésekben rendre ellentmond önmagának, ezért az egyház tekintélye kell hogy eligazítsa a hívőket, világossá téve előttük, hogy mit kell hinnük és tenniük üdvösségük érdekében.

nem intézményesedtek a felekezetiileg szétagolódó reformáció egyes irányai. Ez nem is volt esedékes sem a tridenti zsinat lezárulása, sem a kryptokálvinizmussal kapcsolatos álláspontok megszilárdulása, sem Melanchthon 1560-as halála előtt. Nem arról van szó, hogy a tárgyalt hitigazságok bonyolultságát megérteni és megértetni kívánó módszeres érvelést oktató tankönyvekből Wittenbergben hiányoztak volna a pragmatikus ajánlatok. Mert noha a kommunikációs helyzeteknek megfelelő érvelési eljárások taglalása nem feladata a dialektikának, Melanchthon dialektikai tankönyvei nem hanyagolják el a logikai formák számbavétele mellett a tematikus tárgykezelési szempontok meglelését sem. Ezen a ponton nem osztom Barbara Bauer véleményét, aki szerint Melanchthon tankönyvei akár a diplomácia és a politika tankönyveivé válhattak volna, ha dialektikai módszerét pragmatikus irányba is bővíti. A hitvallás egzisztenciális mozzanata nem egyeztethető össze semmilyen pragmatikus tárgykezelési szemponttal.