

Dr. Pecsuk Ottó

**Egy ökumenikus bibliafordítás felé.
A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai
1950. után**

**Habilitációs értekezés
a biblikus tudományok tárgykörében**

Budapest

2019

„Uxori meae qui non aetatem meam aut corpus,
quae paulatim occidunt ac senescunt,
nec gloriam, sed *memet ipsum* diligit”

(secundum Plinium Maiorem)

Tartalom

1. Előszó.....	7
2. A bibliafordítás mint önálló és összetett tudomány.....	10
2.1. Fordításelmélet.....	16
2.1.1. A fordításelmélet történeti áttekintése.....	18
2.1.2. Szemiotika.....	23
2.1.3. Szemantika.....	24
2.1.4. Szociolingvisztika.....	28
2.1.5. Hermeneutika.....	29
2.1.6. Oralitás.....	34
2.2. Bibliatudomány.....	38
2.2.1. Szövegkritika.....	38
2.2.2. Forráskritika, redakciókritika és az újabb irányzatok.....	42
2.2.3. Egzegézis.....	46
2.2.4. Bibliai teológia.....	51
2.2.4.1. Ószövetség az Újszövetségben és a LXX jelentősége.....	51
2.2.4.2. Bibliai teológiai kulcsfogalmak: átírás, fordítás, értelmezés.....	56
2.2.4.2.1. Evangélium.....	57
2.2.4.2.2. A törvény cselekedetei.....	58
2.2.4.2.3. Test és lélek.....	60
2.2.4.2.4. Buzgóság.....	62
2.2.4.2.5. Egyház vagy gyülekezet.....	64
2.2.4.2.6. Krisztusban.....	65
2.2.4.2.7. Bűnbánat vagy megtérés.....	66
2.2.4.2.8. A hit és a cselekedetek.....	67
2.2.4.2.9. Igazság és valóság.....	69
2.2.4.2.10. Körülmetélkedés.....	70
2.3. Kulturális antropológia.....	73
3. A bibliafordítás története 1950 előtt.....	76
3.1. Világszerte.....	76
3.1.1. A Septuaginta (LXX).....	76
3.1.2. Vetus Latina: a régi latin fordítás.....	81

3.1.3.	Vulgata.....	82
3.1.4.	Wycliffe.....	87
3.1.5.	Luther.....	88
3.1.6.	Tyndale.....	91
3.1.7.	Reina-Valera.....	92
3.1.8.	King James Bible.....	95
3.2.	Magyar nyelvű bibliafordítások.....	98
4.	E. A. Nida és „a bibliafordítás forradalma”.....	104
4.1.	Bible Translating (1947, 1961).....	109
4.2.	Toward a Science of Translating (1964).....	114
4.3.	The Theory and Practice of Translation (1969).....	123
4.4.	A Good News Bible és a Good News for Everyone (1977).....	130
4.4.1.	Exkurzus: a köznyelvi bibliafordítás.....	132
4.5.	Nida bibliafordítás elméletének összefoglalása.....	141
5.	Nida hatása a bibliafordítás gyakorlatára.....	143
5.1.	A Bibliatársulatok Világszövetsége (United Bible Societies).....	143
5.2.	Wycliffe-SIL.....	148
5.3.	Magyarországon.....	151
6.	Nida fordítási elméletének és gyakorlatának kritikája.....	161
6.1.	Fordításelméleti kritika.....	162
6.1.1.	Nyelvészeti alapok.....	162
6.1.2.	Eredetiség.....	163
6.1.3.	„Forradalmiság”.....	163
6.1.4.	Az ekvivalens reakció vagy válasz.....	165
6.1.5.	Forma és jelentés.....	166
6.1.6.	Az olvasók kiszolgálása és/vagy lebecsülése.....	168
6.1.6.1.	Kulturális adaptáció.....	169
6.1.6.2.	Metaforák.....	169
6.1.7.	Az alapszöveg megváltoztatása.....	170
6.2.	Biblikus és egyházi kritika.....	171
6.2.1.	Emelkedettség.....	171
6.2.2.	„Misztikum”, „idegenség” és „homályosság”.....	173
6.2.3.	Értelmezés és nem fordítás.....	174
6.2.4.	Kulcsszavak.....	176

7. Dinamikusból Funkcionális: hangsúlyváltás és korrekció Nida elméletében (From One Language to Another, 1986).....	178
8. Alternatív modellek, „ellenforradalom” vagy paradigmaváltás?.....	184
8.1. Relevanciaelmélet.....	184
8.1.1. Sperber and Wilson.....	185
8.1.2. Gutt.....	187
8.2. A funkcionista megközelítés és a Skopos elmélet.....	192
8.3. Leíró (deskriptív) fordításelmélet.....	200
8.4. Venuti és az elidegenítés.....	202
8.4.1. Vallási nyelvhasználat és identitás.....	206
9. A bibliafordítás néhány mai kérdése.....	212
9.1. Posztkolonializmus.....	212
9.2. Inkluzív nyelvhasználat.....	216
9.3. Jelnyelvi bibliafordítás.....	220
9.4. Az ökumenikus bibliafordítás.....	226
9.4.1. Történeti kitekintés.....	226
9.4.2. Az ökumenikus bibliafordítás lehetőségei Magyarországon.....	233
9.4.2.1. Elméleti és gyakorlati megfontolások.....	235
10. Összefoglalás és ajánlások.....	253
11. Summary.....	259
Irodalom.....	264

Rövidítések

ABD	Anchor Bible Dictionary
BFBS	British and Foreign Bible Society
CUP	Cambridge University Press
DHH	Dios Habla Hoy
ESV	English Standard Version
FOLTA	From One Language to Another
GNB	Good News Bible
GNFMM	Good News For Modern Man
GNT	The Greek New Testament
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages
KJB	King James Bible
MBTA	Magyar Bibliatársulat
NA27	Nestle–Aland, <i>Novum Testamentum Graece</i> (27. kiadás)
MT	Maszoréta szöveg
NEB	New English Bible
NIV	New International Version
OUP	Oxford University Press
REB	Revised English Bible
revKároli	Károli Gáspár fordításának 1908-as revíziója
RSV	Revised Standard Version
SIL	Summer Institute of Linguistics
TASOT	Toward a Science of Translating
TAPOT	Theory and Practice of Translation
TBT	The Bible Translator
TR	Textus Receptus
UBS	United Bible Societies

1. Előszó

A 2009-2014. között elkészített revideált új fordítású (RÚF) Biblia munkálatai során megtanulhattam: a bibliafordítás személyes ügy. Minél közelebb áll valaki a Bibliához, annál személyesebb. 2007-ben megvédett doktori dolgozatomat még a Római levél kortörténeti vizsgálatának szenteltem, de a rákövetkező évek oktatási és bibliatársulati feladatai mind-mind a bibliafordítás dilemmáiról, örömeiről és frusztrációiról szóltak, ezért is tűnt egyértelműnek, hogy a habilitációs dolgozatom témája is ehhez kapcsolódjék. Amint az alábbiakból – remélem – kitűnik, igazat kell adnunk E. A. Nidának, aki szerint a bibliafordítás a létező legösszetettebb intellektuális feladat. Egyszerre igényli egy tudós nyelvész és teológus felkészültségét, egy író kreativitását, egy költő stílusérzékenységét, egy szociológus józanságát, egy pszichológus empátiáját, és a sort még talán folytathatnánk. Igaz a mondás, hogy egyetlen fordítás sem tökéletes, és így már érthetjük is, miért. Nagyon szerencsés csillagzat, egyenesen kegyelmi pillanat kell ahhoz, hogy találó, egyformán pontos, érthető és természetes bibliafordítás születhessen, amely elnyeri a hálátlan kortársak és a hálás utókor elismerését, és amely bizonyíthat a szószékeken is, hűségesen tolmácsolva Isten igéjét úgy, hogy abból helyes megértés származhat és élet fakadhat. Ennek a titoknak szerettem volna utánajárni az alábbiakban. Magyar nyelven nem sok elődöt követhettem: azok a teológus kollégák, akik 1950. után sokat időt töltöttek a magyar bibliafordítással (csak a RÚF 2014 magyarázatos kiadása negyven ilyen nevet említ!), bizonyára túl elfoglaltak voltak ahhoz, hogy az elvi kérdésekkel is behatóbban foglalkozzanak, az igazán elméleti kérdésekkel foglalkozó nyelvészek írásai pedig többnyire arról árulkodnak, hogy nem igazán értik, más irodalmi szövegekhez képest miért is különleges terep a Biblia fordítása. Két kiváló kollégám és tanárom nevét azonban mégis meg kell említenem: Budai Gergelyét és Tóth Kálmánét.

Előbbi engem természetesen már nem tanított (1974-ben hunyt el, amikor megszülettem), de *Hogyan kell az Újszövetséget magyarra fordítani, és hogyan nem szabad fordítani* (1959) című jegyzetében először igyekezett összegezni a második világháború óta eltelt évek és a Károli Biblia revíziójával töltött munkaórák tanulságait. Amint az oly gyakori a bibliafordítással foglalkozó szakíróknál, a Budai-jegyzet hangvétele is személyes és polemikus egyszerre. Szerzője elégedetlen volt az addig megjelentetett úgynevezett revíziós füzetek tartalmával, és igyekezett összefoglalni, mi hiányzott azokból, és mit kellett volna másként csinálniuk a fordítóknak, akikkel egy

ideig ő is együtt dolgozott. Nagyon jó gyakorlati megfigyeléseket tesz a magyar nyelvtan és a magyar bibliafordítások kapcsolatáról, a bibliafordítói munka dilemmáiról. Tézise szerint a jó bibliafordítás kulcsa a célnyelv alapos ismerete és a jó stílusérzék. Néhány évvel később, 1967-ben megjelent bibliafordítása ugyanakkor nem teljesen váltotta be azokat a reményeket, amelyeket a *Hogyan kell...* diagnózisának olvasása ébresztett az olvasóban. Budai bővített, zárójeles, körülíró fordítási megoldásai mintha csak érzékeltetnék a fordító dilemmáját, de nem kínálnának azokra világos megoldást.

Tóth Kálmán Ószövetség-tanárom volt a budapesti teológián, de csak később, a bibliatársulati munkám során ismerkedtem meg azzal a hatalmas örökséggel, amelyet bibliafordítóként hátrahagyott. Tapasztalatait a *Bibliafordítás – Bibliamagyarítás* (1994) című népszerűsítő könyvében összegezte, amelyet Budaival ellentétben nem polemikus, hanem inkább apologetikus hangvétel jellemez. Az új fordítású Biblia 1990-es revíziója sok szempontból Tóth Kálmán saját gyermeke volt, úgy is ír erről a munkáról: ismeri a fogatkozásait, a korlátait, de az egyedülálló szépségeit és értékeit is. Olyan részleteket is megoszt erről a fordításról, amelyeket a „belső szoba” tudásának nevezhetünk. Aki ezt az összefoglalást nem olvasta, nem alkothat informált véleményt sem az 1975-ös új fordítású Bibliáról, sem annak első revíziójáról. Elméleti megállapításai olyanok, mint Tóth Kálmán maga volt, kimozdíthatatlanul higgadtak, kiérleltek, bölcsék és mentesek minden önmotogató sallangtól. Az alábbiakban is nyilvánvaló lesz, hogy a legtöbb elméleti kérdésben egyetértek Tóth Kálmán általános értékítéletével és értékelésével. De nem is lehet másként, hiszen összeköt minket a „bibliaügy” iránti elkötelezettség, az egész „involvement” és a puritán református teológiai háttér.

Dolgozatom, amint hogy az 1950. utáni bibliafordítás-elmélet egyik főszereplője is E. A. Nida. Az ő hatását sem hagyhatom említés nélkül az előszóban. Személyesen sajnos már nem, csak elbeszélésekből és a könyveiből ismertem őt, de mindig magával ragadott az a tűz, amely egyformán hevítette elméleti és gyakorlati munkásságát. Ha valaki, akkor ő nem volt szobatudós, hanem a tettek embere. Elméleti meglátásait mindig a terepen tesztelte és finomította. Ami jónak látszott papíron, de a fordítás folyamatában megbukott vagy „rossz gyümölcsöt” hozott, azt Nida biztosan elvetette és addig alakította, amíg „jó gyümölcsöt” nem termett. Őt is hajtotta előre a Tóth Kálmánban élő szeretet a „bibliaügy” iránt. Nem csak a fordításáé, hanem a kiadásáé, a terjesztéséé, és az „aprópénzre váltásáé”: a Biblia teljes „életciklusa” foglalkoztatta. Én is majdnem két évtizede ezen a területen munkálkodom, biztosan ezért is lett személyes témámmá Nida életműve és recepciója. Már említettem: a bibliafordítás szükségképpen személyes ügy.

Ahhoz, hogy ez a dolgozat megszülethessen, többek segítségére is szükségem volt. Köszönetet kell mondanom a Reformáció Emlékbizottság által nyújtott, a tudományos kutatást lehetővé tévő pályázati támogatásért (REB-17-KUTATAS-0008). Hálás vagyok a Magyar Bibliatársulat Kuratóriumának, hogy napi munkámtól elengedett a megíráshoz szükséges tanulmányi szabadságra. Sokat köszönhetek a Church of Scotland World Mission vezetőjének, Ian Alexandernek is, aki elősegítette két hónapos kutatómunkámat az edinburghi New College könyvtárában. Köszönetet mondok Kustár Zoltán professzor úrnak, a DRHE rektorának, aki munkatársam volt a RÚF 2014 munkálataiban. Tőle nem csak az Ószövetség fordításának kérdéseiben tanultam sokat, de ő volt az, aki ilyen irányú tapasztalatai és munkássága miatt is bizonyára fantáziát látott ebben a kutatási témában, és lehetővé tette, hogy az ő tanszékére nyújtsam be a dolgozatot a habilitációs eljárás keretében. Ráadásul ahhoz is volt türelme, hogy alaposan elolvassa és részletes javaslataival jobbra tegye az alábbiakat. Ahogy ilyenkor mondani szokták, ha ennek ellenére mégis hibák maradtak a kéziratban, az csakis az én felelősségem.

A legfontosabb köszönet azért mégis a végére maradt. Kati feleségem és négy gyönyörű gyermekem, Perenna, Nándi, Johanna és Laura nagyon sokat nélkülözték a társaságomat az elmúlt két évben: volt, hogy egy teljes nyáron át, amikor mindannyiunknak úgy tűnt, hogy egy örökkévalóságig tart, amíg „apa dolgozik”. Nekik köszönöm, hogy kitartottak, és együtt megláthattuk a végét.

Budapest, 2019 áprilisa

2. A bibliafordítás mint önálló és összetett tudomány

A bibliafordítás nevében rejti kettősségének okát. Egyrészt fordításelméleti jellege miatt leírható, tanulmányozható, mérhető szellemi tevékenység, és meg kell felelnie a tudományosság kritériumainak, másfelől azonban a Bibliáról szól, Isten ígéről, arról a különleges entitásról, amely egyszerre isteni és emberi, transzcendens és immanens, emberileg megfoghatatlan és mégis kézbe vehető, amit olvashatunk, fordíthatunk, kutathatunk, magyarázhatunk és elmélkedhetünk róla. A Biblia irodalom is, ezért fordítása osztozik az irodalmi fordítások számos jellemvonásában, ugyanakkor a forrásszövege (több ezer éves kora illetve trilingvis jellege miatt) elkülöníti és egyedivé teszi.

Abban is különleges jelentőségű a bibliafordítás, hogy az alapszövege miatt minden fordításelmélet – ahogyan a hermeneutika vagy az irodalomelmélet is – valamilyen módon ebből indult ki. Elmondhatjuk, hogy a bibliafordítás műhelyében formálódtak a mai fordításelméletek. A Biblia üzenete önmagában hordozza lefordításának szükségszerűségét. Már az Ószövetségben is láthatjuk ennek jeleit, dacára annak, hogy az ószövetségi teológia egyik jellemvonása egyébként a „fokozatosan szűkülő” tendencia: az egész emberiséget átfogó teremtést követően Ábrahám és családjának kiválasztása, a népen belül Mózes, a lévíták és a papság kiválasztása, a bírák majd Dávid házának előtérbe kerülése, a prófétai irodalom „szent maradékának” és végül a népet (és az emberiséget) is reprezentáló Messiás megjelenésének a gondolata válik meghatározóvá. Az ószövetségnek ezt a jellemvonását Jan de Waard–Nida¹ után „centripetálisnak” is nevezhetjük, bár e szűkülés tovább mutat egy általánosabb és távlati cél felé, nevezetesen, hogy Izráel a népek papja és világossága legyen (2Móz 19,5-6; Ézs 61,6), és rajta keresztül valamennyi nép eljuthasson Isten igaz ismeretére. Ennek a célnak a szolgálatában már az Ószövetség is ismeri a bibliafordítás jelenségét: a Neh 8,1-12 szerint a fogságból visszatérő nép számára Ezdrás pap olvasta fel (*vajjikrá-bó*) a törvénykönyvet, amelyet a lévíták magyaráztak (*möfórá*) „szakaszokra bontva” (RÚF), „szóbeli fordítással” (GNB), vagy „az értelmét visszaadva” (NRSV) hogy a nép is

¹ J. de Waard–E. A. Nida, *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban.* (FOLTA) Ford. Pecsuk O. Budapest: Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2002. 27.

megérthesse. Hagyományosan ezt a jelenetet szokták az első bibliafordításnak tekinteni, amelyről – különös módon – maga a Biblia tesz tanúságot. A szakaszban többször is hangsúlyt kap az „érthetőség” (*vajjábínú*) szempontja: azokat gyűjtötték össze a népből, akik megérthették az olvasottakat, és úgy olvasták, illetve magyarázták Ezsdrás, az írástudók és a lévíták, hogy a hallgatók megérthessék a felolvasottakat (*bammikrá*). Ez utóbbi kifejezés a későbbi héberben a Szentírás megnevezése is lett, talán nem véletlenül használja a szerző ezen a helyen mindkét szerepben (felolvasott szöveg és leírt könyv).² Éppen az érthetőség hangsúlyozása mutat abba az irányba, hogy többről lehetett itt szó, mint egyszerű magyarázatról. Valószínűleg arámi tolmácsolás történt, hiszen ekkor már az eredeti héber szöveg csak az írástudók számára volt érthető.³ E szakaszban a bibliafordítás elméletének több kérdése is felbukkan embrionális formában: forrásnyelv és célnyelv különbsége, az érthetőség szempontja és követelménye, a magyarázat és a fordítás kapcsolata,⁴ az írott szöveg és a felolvasott vagy hallott szöveg közötti szoros kapcsolat.

Az Újszövetség már sokkal világosabban beszél a bibliai szöveg lefordításának szükségességéről. Egyrészt az Újszövetség maga is „fordításirodalom”. Jézus eredeti arámi szavaiból alig őriztek meg néhányat számunkra az evangélisták (*talitha kúmi, effata, eloi eloi lammá szabaktáni*), és inkább görögül, az akkori kereskedelmi és közvetítőnyelven rögzítették a Mester tanításait és tetteit. Másrészt az első keresztyének többsége számára a Szentírás is fordításirodalomként (LXX illetve „régii görög szöveg”) állt rendelkezésre, és még azok is – mint Pál –, akik jól ismerték a héber írásokat, többnyire a görög fordítás alapján idézték azokat. Az Újszövetség maga beszél el a keresztyén misszió első lépéseit (ApCsel), és világossá teszi az olvasó számára, milyen fontos eszköze lehetett a görög bibliafordítás a hellenisztikus közegben tevékenykedő misszionáriusoknak. Ezek a misszionáriusok fedték fel, hogy milyen kapcsolat van a héber Szent Íratok ígéretei és az arámi anyanyelvű Jézus között. Ha az ószövetségi teológiát fentebb a „centripetális” missziói szemlélettel jellemeztük, az Újszövetségre

² P. A. Noss – K. J. Thomas, *A Handbook on Ezra and Nehemiah*. UBS Handbook Series. New York: United Bible Societies, 2005. 399–405.

³ Vö. Hans H. Shaeder, *Esra der Schreiber. Beiträge zur historischen Theologie*. Tübingen: Mohr, 1930 (repr. 1960), 17kk. Öt követi például F. Charles Fenscham, *The Books of Ezra and Nehemiah*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1982. 214kk. Ezzel az értelmezéssel szemben ld. Lester L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah*. London-New York: Routledge, 2005. 51.

⁴ André Lefevere szerint minden irodalmi alkotás utóéletének két elkerülhetetlen fázisa a „kritika” (a műelemzés, tkp. a magyarázat vagy értelmezés) és a műfordítás. Vö. „The Translation of Literature: an approach” in *Babel* 16:2 (1970), 75–79.

egyértelműen a „centrifugális”⁵ missziói szemlélet jellemző: az üzenet minél szélesebb körű továbbadása, etnikai, nyelvi, kulturális határokon átívelően. A Jézusról szóló evangélium minden nyelven érthető, hiszen maga Jézus minden emberért és emberhez jött el. A bibliafordításnak ez ad teológiai nyelven szólva „inkarnációs” jelleget:⁶ ahogyan Isten a Fiában magára öltötte az emberi testet, és vele az emberi egzisztenciát és nyomorúságot, szenvedést és reménységet a jövő dicsőség iránt, úgy kell a Szentírás üzenetét is az emberi nyelvek sokféleségébe öltöztetni, és mindenki számára érthetővé tenni, amint ennek paradigmikus eseménye, a pünkösdi nyelvsoda is mutatja.

A keresztyénség és a rabbinikus judaizmus szétválását is bibliafordítás–elméleti viták kísérték, hiszen a 70 utáni zsidóság a görög Biblia megbízhatóságának megkérdőjelezésével erősítette meg a maga sémi identitását, a földrajzilag szélesedő és etnikailag egyre gazdagodó keresztyén misszió pedig a görög mellett a római birodalom, majd az azon túli területek egyéb nyelveire is lefordította a Szentírást (latin, szír, kopt, örmény, etióp, gót, arab)⁷.

A teológiai és történeti szempontok és az ezekből fakadó különlegessége mellett a bibliafordítás tekinthető „irodalmi” fordításnak, és jellegzetességeit, problematikáját tekintve összehasonlítható más ilyen fordításokkal. Az irodalmi fordításelmélet egyik kiemelkedő, a két háború között hazánkban is népszerű, bár később sokat bírált teoretikusa,⁸ Ortega y Gasset *A fordítás nyomorúságáról és nagyszerűségéről*⁹ szóló esszéjében arról elmélkedik, hogy a fordítás egyszerre lehetetlen és mégis lehetséges. Lehetetlen, hiszen vannak irodalmi alkotások (ő egyes filozófusok műveit említi), amelyek a maguk gondolati, stilisztikai összetettségében lefordíthatatlanok más nyelvre. Ha Eszterházy Péter egyedien magyar szövegeire gondolunk, talán értjük, mire gondolhatott. Ugyanakkor a természettudományos szövegek vagy a technikai szaknyelv¹⁰

⁵ FOLTA, uo.

⁶ Vö. Philip H. Towner, „Translation and Theology” in *TBT* 53:3 (2002), 304, 312–313, 333, 352; Matjaž Črnivec, „Theology of Translation” in <http://kud-logos.si/2002/theology-of-translation/> (utolsó megtekintés: 2018. július 8.)

⁷ Harold K. Moulton, „Ancient Translations” in *TBT* 29:3 (1978), 307–311.

⁸ A kétezres évek eleje óta ismét megélnéül Ortega y Gasset magyarországi recepciója. Műveit újra kiadják és konferenciák foglalkoznak irodalom- és fordításelméleti gondolataival. Vö. Scholz László, „»A legalázatosabb munka«: Ortega a fordításról” in *Pro Philosophia Füzetek* 2006/4. www.c3.hu/~prophil/profi064/scholz.html (utolsó megtekintés: 2018. július 24.)

⁹ „Miseria y esplendor de la traducción”. *Obras completas*, 4. kiadás. Madrid: *Revista de Occidente*, 1958. 5:433–52. Az általunk idézett internetes változat: periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/view/30232 (utolsó megtekintés: 2018. július 8.)

¹⁰ E. A. Nida több írásában is említi azt a pilótát, akivel egyik utazása közben beszélgetett. Amikor elmondta a pilótának, mivel foglalkozik, és hogy bibliafordítóként a munkája középpontjában a bibliafordítások

nap mint nap bizonyítják a fordítás lehetőségességét. Ortega y Gasset szerint a fordítás olyan alázatos szolgálata a forrásszövegnek, amely naponként megkísérli a lehetetlent, és e lehetetlen vállalkozás elkerülhetetlen kudarca mégis magában hordozza önnön sikerét és fenségét. A fordítás olyan utópisztikus tevékenység, mint maga az emberi élet, amely éppen a folyamatos – és hiábavaló – próbálkozásokban teljesedik ki. Az is megkülönbözteti az embert az állatoktól, hogy mi örökké elégedetlenek és emiatt búskomorak vagyunk (ezt Hippokratész „isteni betegségnek” nevezte), míg az állatok örökké elégedettek, kivéve talán azokat, amelyek túl sok időt töltöttek az emberek között, mint a lovak vagy a kutyák. A fordítás dilemmája az emberi élet dilemmája, a fordítás tökéletlensége feletti bosszúságunk pedig alapvető emberi bosszúság.

Ugyanakkor, amint az emberi életben is mindent, a fordításban is kétféleképp szemlélhetjük a lehetséges és lehetetlen dialektikáját: megélhetjük kudarcként, vagy hálás örvendezéssel elfogadhatjuk tökéletlenségével együtt. Ami az ideális fordítási elméletet illeti, Ortega y Gasset maga is dialektikusan – vagy ha kevésbé vagyunk megértőek, ellentmondásosan – fogalmaz. Egyrészt a fordítót olyan alázatos szolgálaként láttatja, aki aláveti magát a nyelv és a nyelvtan szabályainak, és megpróbálja egy másik nyelvre átültetni az a szöveget, amelyet éppen az tett egyedivé és fontossá, hogy a szerzője egykor dacolt ezekkel a gúzsba kötő és uniformizáló szabályokkal, és létrehozta egyedi és megismételhetetlen alkotását, a szöveget. Ha a fordító szolgálai hűséggel fordít (automatikus vagy formális megfeleltetéssel – mondhatnánk), akkor kiszolgálja ugyan, de ezzel egyszermind el is árulja a szerzőt. Másutt¹¹ azonban arról beszél Ortega y Gasset, hogy a Schleiermacher által felállított fordítói dilemmában (az olvasót vigyük közelebb a szöveghez vagy a szöveget az olvasóhoz)¹² ő az elsőt, vagyis a formális (Venuti kifejezésével: elidegenítő; Gutt kifejezésével: direkt) megfeleltetést pártolja, amit Schleiermacher is követett Platón-fordításaiban. Ortega y Gasset szerint¹³ a fordítás feladata egyszerre a forrás és a célközönség összekapcsolása, a népek, gondolkodásmódok és hagyományok közötti hídépítés, ugyanakkor az az elidegenítés is, amelyben a mai kor embere ráébred a régi korok szövegei által arra, amit a saját korában

érthetősége és pontossága áll, beszélgetőpartnere azzal válaszolt, hogy az ő szakmájában a fordítás pontossága élet-halál kérdése. Nida azzal zárja az anekdotát, hogy a bibliafordításban sincs ez másként, csak a félreértések következménye nem olyan nyilvánvaló és azonnali, mint a repülésben. Vö. E. A. Nida and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*. (TAPOT) Leiden: E. J. Brill, 1969. 1. o.

¹¹ „Miseria y esplendor de la traducción”, 39.

¹² Vö. „Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens” (1813) in Douglas Robinson, *Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche*. Manchester – Northampton: St. Jerome, 2002. 229.

¹³ „Miseria y esplendor de la traducción”, 47–48.

nem láthat meg: önnön nyomorúságát és az abból való kiemelkedés lehetőségét. A filozófus szavait könnyen vonatkoztathatjuk a bibliafordításra, amely egyszerre épít hidat Isten és az ember között, megteremtve Isten „megértésének” lehetőségét (ezt tekinthetjük az emberi *hybris*, de az isteni aláereszkedés, *condescendentia* eredményének is), és egyszerre mutatja fel azt a különlegességet és emberen túli valóságot („idegenséget”), amely által nyomorúságunk nem csak felismerhetővé, de gyógyíthatóvá is válik. Ortega y Gasset vívódása a fordítás két pólusával tökéletesen leképezhető a bibliafordítás szintjén is. Amint majd látni fogjuk, a schleiermacheri modellek kibékíthetetlennek látszó, mégis – a jó bibliafordításban – dialektikusan összekapcsolódó elvárásai végigkísérik a bibliafordítás elméletének történetét.

Jorge Luis Borges azzal kapcsolódik Ortega y Gasset fejtegetéséhez, hogy a Homérosz-fordítások tanulságát levonva kijelenti: végleges fordítás, végső, tökéletes szövegváltozatok nem léteznek, legfeljebb a vallás vagy a „belefáradás” tárgykörében.¹⁴ Valóban, az ókori római vallás jellegzetessége volt a vallási szövegek változtathatatlanságába vetett hit, amelyet a középkori katolicizmus örökségként tovább vitt, és ebben egyedüli, megkérdőjelezhetetlen szöveggént a Vulgátát jelölte meg. Ehhez képest, és a barthi definíció szerint a bibliafordítás nem a „vallás” tárgykörébe tartozik, mert miközben egyetlen bibliafordításra sem mondhatjuk, hogy tökéletes és végleges (még a Károli Bibliára vagy a King James Bibliára sem), minden „legitim”¹⁵ bibliafordítás képes közvetíteni a Biblia tekintélyét és megszólító erejét.

Az irodalmi fordításokkal való kétségtelen egyezései ellenére mégis különleges feladat a Biblia fordítása. Először is sikerességét nem lehet olyan könnyen és objektíven lemérni, ahogy más szövegekét. Mindig is jelen van az erős szubjektivitás a bibliafordításokkal kapcsolatos vitákban. Jellemző az érzelmi, egzisztenciális elkötelezettség, nemcsak a fordítók, de a bibliaolvasók részéről is. Mint a szerelemben, a bibliafordítások között is felejthetetlen és meghaladhatatlan marad az első, amely révén egykor megismertük az Igét. A következő talán sok tekintetben jobb, pontosabb, kifejezőbb, szebb, mégsem vagyunk képesek ezt beismerni, mert érzelmileg örökre gyermekkorunk bibliafordításánál maradunk. Ez „hívó emberként” nem is baj, sőt,

¹⁴ „El concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio.” in <http://www.lamaquinadel tiempo.com/temas/traducc/borges.htm> (utolsó megtekintés: 2017. július 16.). Magyarul: *Válogatott művek*. Budapest: Európa, 1999-2000. II. 71. és IV. 43.

¹⁵ Azokat a bibliafordításokat tekintjük „legitimnek”, amelyek a bibliafordítással szemben támasztott minimális szakmai követelményeknek megfelelnek (eredeti nyelvekből, világos fordítói elveket követve, szakmai ellenőrzés mellett készülnek), és egy keresztyén egyházi közösség a jelenben elfogadja vagy az idő – történelmi távlatban – igazolja őket.

egészen természetes dolog. Tudományos vizsgálódásunkban és ítéletalkotásunkban azonban zavaró és terméketlen vitákhoz vezet ez az érzelmi azonosulás és a köré épített érvrendszerek. Ugyanehhez kapcsolódnak a bibliafordítást övező felekezeti viták és érzékenységek: így lesz hitvallási kényszerré a bibliai tulajdonnevek átírásának kérdése, ahelyett, hogy egyszerű filológiai kérdésként kezelnénk. Erre nyilvánvalóan vissza kell majd térnünk az ökumenikus bibliafordítás tárgyalásánál (vö. 9.4.2).

A Biblia (és hozzá némileg hasonlóan más archaikus szövegek, mint a homéroszi eposzok) fordítását megkülönbözteti a kortárs irodalmi szövegek fordításától az időbeli távolság a forrásszöveg és a fordító, valamint a befogadók között.¹⁶ Ebből egy sor nehézség adódik, amelyeket de Waard–Nida a következőkben foglalt össze: Nincs lehetőségünk igénybe venni a nonverbális kommunikáció eszközeit az üzenet pontos megértése érdekében, és nem várhatjuk el a szöveg szerzőjétől, hogy a szövegen túli eszközökkel segítse a megértést. Minimális a dekódoláshoz segítséget adó kontraszt-irodalom: a Biblián kívüli héber és koiné görög irodalom (utóbbiból ugyan nagyobb szövegtörzsszel rendelkezünk, de ezek sokszor földrajzi, időbeli vagy műfaji szempontból nem vehetők egyszerűen figyelembe), emiatt a bibliafordítás külön problémája a *hapax legomena*¹⁷ jelensége. A bibliai irodalom nagyon széles műfajstilisztikai kört jelent, a jogi szövegektől egészen a költészetig, ami megnehezíti a fordító dolgát, nem beszélve arról a sajátos jelenségről, hogy a Biblia (az Ó és az Újszövetség egyaránt, vö. a Krónikák vagy Dániel könyvét, az evangéliumokat, az Apostolok Cselekedeteit vagy a Jelenések könyvét) alárendeli a történelmet a teológiai interpretációnak. E nehézségek egyike sem csak a bibliafordításra jellemző, de így együtt csak ezen a területen jelentkeznek. Vegyük most szemügyre sorban a bibliafordítás-elmélet tudományának határterületeit, először a fordításelmélet (2.1.), majd a bibliatudomány (2.2.) köré csoportosítva.

¹⁶ Vö. E. A. Nida, „The Paradoxes of Translation” in *TBT* 42:2A (1991), 6-26.

¹⁷ A HL bibliafordításban és -magyarázásban betöltött szerepét vizsgálja Kormos Erik 2018-ban a KRE HTK-n megvédett és megjelenés előtt álló doktori értekezésében.
http://corvina.kre.hu:8080/phd/Kormos_Erik_Disszertacio-10.24395_KRE.2018.002.pdf (utolsó megtekintés: 2019.02.10)

2.1. Fordításelmélet

Az általános fordításelmélet részben nyelvészeti, részben szemiotikai kérdésekkel foglalkozik, hiszen amellett, hogy vizsgálatának középpontjában a nyelv áll, a nyelv által kifejezett valóság is a tárgya, a nyelv tehát mint jelrendszer is funkcionál. Ezen túlmenően a nyelv leképez egy kultúrát is, annak mintegy kivételése, ezért a szociolingvisztika is hasznos megfigyelésekkel szolgálhat a fordításelmélet számára. E tudomány középpontjában a jelentés és a jelentés megfeleltetése, az ekvivalencia áll.¹⁸ Jacobson¹⁹ kategóriái szerint a fordítás lehet nyelven belüli (*intra-lingual*), nyelvek közötti (*inter-lingual*) és a nyelven túli, tkp. nyelvi-nemnyelvi (*inter-semiotic*) fordítás. Minket a bibliafordítás szempontjából elsősorban a második kategória érdekel, bár a jelnyelvi bibliafordítások (9.3.) kapcsán érintjük majd az interszemiotikus fordítás kérdéseit is.

Ahogy Ortega y Gasset fejtegetéseinél is láthattuk, a fordításelméletet kutatóit megosztja az a kérdés, hogy lehetséges-e,²⁰ és ha igen, milyen formában lehetséges a fordítás, és az ekvivalencia elérése.²¹ Levý áthidaló álláspontot képvisel, amikor kiemeli, hogy meg kell különböztetnünk egymástól a fordítás elméleti és gyakorlati oldalát: az elmélet leírja, hogyan kellene fordítani, mi lenne az optimális megközelítés, a gyakorlatban pedig a fordító mindig valahogyan igyekszik megoldani a feladatát,

¹⁸ Ez a kijelentés, tekintettel a Translation Studies mai állapotára, nem minden vita nélküli. S. J. Holmes szerint „a nyelvészeti orientáltságú »fordítástudomány« továbbra is meghatározó Németországban, ugyanakkor az ekvivalencia fogalma, amelyet hozzá kapcsolnak, újabban megkérdőjeleződött és átfogalmazást nyert (*has been reconcieved*)”. Vö.

<http://cw.routledge.com/textbooks/translationstudies/data/samples/9780415584890.pdf> (utolsó megtekintés: 2019.02.10.) Dorothy Kenny szerint „az ekvivalencia a fordításelmélet központi fogalma, de erősen vitatott is... egyesek a fordítás alapvető feltételét látják benne, mások a Translation Studies fejlődésének kerékkötőjét, megint mások a fordítások leírásának hasznos kategóriáját.” in M. Baker és K. Malkjær (szerk.), *Routledge Encyclopaedia of Translation Studies*. London-New York: Routledge, 2001. 77.

¹⁹ Jacobson, Roman, „On Linguistic Aspects of Translation” in Achilles Fang et al., *On Translation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959. 232–239.

²⁰ Catford megkülönbözteti egymástól a lingvisztikai és a kulturális lefordíthatatlanságot, azonban ezt Bassnett vitatja: a nyelvi jeleknek kulturális vonatkozásuk van, így minden nyelvi lefordíthatatlanság mögött kulturális tényezők is rejlenek. Ugyanakkor Georges Mounin szerint túl nagy hangsúlyt helyezünk a lefordíthatatlanságra, és figyelmen kívül hagyjuk, hogy milyen sok előnnyel jár a relatív sikerességgel megvalósult fordítás. Vö. S. Bassnett, *Translation Studies*. London-New York: Routledge, 2002. 41-44. Vö. még E. A. Nida, „Linguistics and Translators” in *TBT* 23:2 (1972), 231-233.

²¹ Popovic négyféle ekvivalenciát különböztet meg: lingvisztikait (pl. szó szerinti megfeleltetés), paradigmaticust (nyelvtani szintű megfeleltetés), stilisztikait (ilyen a funkcionális ekvivalencia) és textuális-szintagmatikust (ami megőrzi a szöveg formáját és szerkesztettségét). Bassnett, *Translation Studies*, 33.

mégpedig minimális erőfeszítéssel a maximális eredményre törekedve (ezt nevezi Levý „minimax stratégiának”). Levý modelljét Bassnett annyiban korrigálja,²² hogy szerinte a fordításelmélet feladata nem az, hogy instrukciókat adjon a helyes fordítás végrehajtására, hanem hogy segítsen megérteni és leírni a fordítás során végbemenő folyamatokat. Ebben hasonlít az irodalomelmülethez, amely nem írja elő, hogyan kell jó verset írni, de segít megérteni a jó vers megírása és hatása mögötti folyamatokat és dinamikát.

Korábban fontos feladata volt a fordításelmületnek az is, hogy tisztázza a fordítás és a fordító szerepét: tudomány-e a fordítás, vagy csupán „másodlagos tevékenység” a szövegalkotás mögött. Bassnett szerint²³ napjainkra már mindkét kérdés tisztázottnak tekinthető. A fordítás önálló tudomány, és a kommunikációelmélet eredményeinek köszönhetően véglegesen felmenthető a „másodlagos tevékenység” vádjá alól. Elengedhetetlen láncszeme annak a kommunikációs folyamatnak, ahogyan az üzenet (a szöveg) eljut egy másik nyelvű befogadóhoz: szerző–szöveg–befogadó=fordító–szöveg–befogadó. A fordító ebben a folyamatban központi fontosságú, egyszerre befogadó és szerző, vagy ahogyan Nida fogalmaz, „másodlagos forrás”. Ez különösen a bibliafordításban helyez nagy felelősséget a fordító(k) vállára. Részvételük a kommunikációs folyamatban „átengedheti” de „blokkolhatja” is az isteni üzenetet. A költő Octavio Paz²⁴ olyan nagy becsben tartja a fordítást, hogy az eredeti alkotással egyenértékűnek nevezi. Végeredményben minden fordítás – írja –, mert minden szöveg egy korábbi szöveg továbbszövése, egy esemény vagy történet szöveggé fordítása, már maga a nyelv is fordítás, amennyiben egy nem nyelvi valóságot jelenít meg, fordít le. Amikor beszélni tanulunk, egyszersmind fordítani tanulunk: a gondolatainkat szavakká, mondatokká formáljuk. A metafora megfordítva is igaz, minden fordítás eredeti alkotás, mert egyéni, utánozhatatlan és megismételhetetlen. A Septuaginta csodája a valóságban nem történik meg: ha hetven fordítót megbíznak egy szöveg fordításával, az hetven különböző fordítást fog eredményezni, mégis, ha jók a fordítók, az eredmény hetven jó és használható fordítás lesz.

²² I. m., 45.

²³ Uo.

²⁴ *Traducción: Literatura y literalidad*. Barcelona: Tusquets editor, 1971. 9.

2.1.1 A fordításelmélet történeti áttekintése

A rendelkezésre álló terjedelemben csak vázlatos áttekintésre vállalkozhatunk. George Steiner²⁵ jellemzően excentrikus²⁶ meglátása szerint a fordításelmélet fejlődését négy korszakra oszthatjuk. Az első korszak Cicerótól és Horatiustól A. F. Tytler „Esszé a fordítás alapelveiről” (1791) című művéig tart. Steiner azzal indokolja az aránytalan (1800 évet átölelő) korszakolást, hogy ennek az időszaknak egyetlen kiindulópontja maga a gyakorlati fordítás volt, tehát a különböző teoretikusokat összekapcsolta empirikus irányultságuk. Steiner második korszaka 1946-ig, Valéry Larbaud Szent Jeromos előtt tisztelgő művéig (*Sous L'invocation de Saint Jerome*) tart. Steiner szerint ez volt a fordításelmélet terminológiai és hermeneutikai útkeresésének időszaka. A harmadik korszak a gépi fordítással vette kezdetét, amikor megjelent a strukturalista nyelvészet és a modern kommunikáció-elmélet. A negyedik korszak ezzel mintegy egyszerre, az 1960-as évektől indult, amikor a fordításelmélet újra visszatért a hermeneutikához, de immár szinte metafizikai irányultsággal igyekszik magába foglalni számos egyéb tudományt: a klasszika-filológiát, az összehasonlító nyelvészetet, az etnográfiát, a szociológiát, a retorikát, a költészetet és persze a nyelvészetet. Steiner meglehetősen lesújtó véleménnyel van a fordításelméleti szerzők eredetiségét illetően. Szerinte a 20. században mindössze Ezra Pound, Paul Valéry, Stephen MacKenna, Franz Rozenzweig, Walter Benjamin és Willard Van Orman Quine mondtak újat a fordításról.²⁷

Bassnett korszakolása Steineréhez képest egyszerre kronológiai és tematikus.²⁸ Ő is a rómaiakkal kezdi (akik Eric Jacobsen kissé túlzó megállapítása szerint „feltalálták” a fordítást), Ciceróval (*De optimo genere oratorum*) és Horatiusszal (*Ars poetica*).²⁹ Mindkettőjüket egyszerre foglalkoztatta a görög filozófia és művészet által felhalmozott

²⁵ *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press, 1975. 236-295. Magyar fordítás: *Bábel után 1.* Budapest: Corvina, 2005. *Bábel után 2.* Budapest: Corvina, 2009.

²⁶ Steiner fenti könyvének kritikájához ld. G. Mounin, „George Steiner: After Babel, Aspects of Language and Translation” in *TBT* 27:1 (1976), 145-148.

²⁷ Steiner, *Bábel után 1.*, 235.

²⁸ Bassnett, 50-81.

²⁹ E. A. Nida a Rosetta-kövel kezdi a fordítástörténet tárgyalását. Ez az archeológiai lelet a maga egyiptomi-görög bilingvis szövegével adta meg a kulcsot az ókori Egyiptom megismeréséhez. A római fordítási hagyomány is jóval korábbi, mint Cicero vagy Horatius művei. Livius Andronicus Homérosz-fordítása nagy hatást gyakorolt a latin irodalomra, ahogy Ennius görög dráma-feldolgozásai is. Vö. *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. (TASOT) Leiden: E. J. Brill, 1964. 11-12. A korai latin Homérosz-fordításokhoz vö. Kopeczky Rita, *Homérosz-fordítás az archaikus római irodalomban*. Budapest: Argumentum, 2014.

tudásanyag átadásának vágya, valamint magának a fordításnak a gyakorlati kérdései: új szavak alkotása, fordítói szabadság, általános szabályok érvényessége, a forma és a jelentés dilemmája. Mindketten az értelmi fordítást helyezték előtérbe, amikor a fordító a forrásszöveg szavai fölé helyezkedve, annak mondanivalóját megőrizve igyekszik újjáteremteni a szöveget egy, az eredetihez méltó, sőt azt lehetőleg felülmúló stilisztikai szinten.³⁰ Tehették ezt azért, mert az olvasóközönségük eleve ismerte a görög alapszövegeket, és biztos görögtudásuk birtokában nem érdekelte őket egy szimpla szó szerinti fordítás – ők irodalmat vártak, görög tartalmat, emelkedett, élvezhető latin formában.

Bassnett a következő korszakot a bibliafordítás korszakaként tárgyalja, ennek mi önálló fejezeteket szentelünk (3. és 3.1.) így most nem ismertetjük.

A középkorban is a bibliafordítás maradt a középpontban, de megjelent az oktatás és a kultúra megőrzésének szempontja, és ennek vált fő eszközévé a fordítás, nemcsak a bibliai szövegeké, hanem az egyházatyák és a klasszikus auktorok írásaié is. Ebben az időszakban Quintilianus hatása volt meghatározó: egyrészt az ő *Trivium (grammatica, retorica, dialectica)* és *Quadrivium (arithmetica, geometria, musica és astronomia)* kategóriáinak egyesítéséből létrejött a hét szabad művészet, amely a középkori oktatás vázát adta, másrészt fordításelmélete is meghatározónak bizonyult. Quintilianus éppen pedagógiai megfontolásból két fordítási fázist javasolt a diákjainak: az első *paraphrasis* egy formai megfeleltetésű, amelyben a diákok elsajátíthatják a grammatikai megfeleltetés szabályait (természetesen itt is görög-latin fordításról van szó), a második fázisban illetve parafrázisban a fordító már jobban érvényre juttathatta a célnyelv törvényszerűségeit és saját személyes stílusát. A 10. századtól kétféle fordításról beszélhetünk. Gianfranco Folena ezeket vertikálisnak illetve horizontálisnak nevezi.³¹ Az előbbi a már Quintilianus által is gyakorolt klasszikus auktor-fordítás, amelyben a tartalmilag pontos, de stilisztikailag változatos fordítás dominált. Az utóbbi a más nemzeti nyelveken megszületett művek átvételét jelentette (például franciáról angolra, olaszról franciára), s ebben a folyamatban már inkább a szabad átvétel, a parafrazeálás, kölcsönzés, imitálás volt jellemző.

³⁰ Cicero gyakran idézett szavait a *De Oratore* dialógusból (*non converti ut interpres sed ut orator*, „nem úgy fordítottam, mint fordító, hanem mint szónok”) Douglas Robinson így értelmezi: „Eugene Nida megfogalmazásában ezt úgy érthetnénk, hogy nem formális, hanem dinamikus ekvivalenciával fordított, Peter Newmark megfogalmazásában pedig úgy, hogy nem a szemantikai, hanem a kommunikatív ekvivalenciára törekedett. Vö. D. Robinson, *Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche*, 9.

³¹ Bassnett, *Translation Studies*, 59.

A fordításelmélet első teoretikusának a francia humanista Etienne Dolet-t (1509-1546) tekinthetjük, akit Platón-fordítása miatt az inkvizíció parancsára megkínoztak, megfojtottak, majd műveivel együtt máglyán elégettek: fordításában állítólag tagadta a halhatatlanságot (e nézetét kortársa, Kálvin is elítélte).³² „Hogyan fordítsunk egyik nyelvről a másikra” című írásában a forrásnyelv helyes megértését tekintette a fordítás kulcsmozzanatának.³³ Az angol George Chapman (1559-1634) tovább vitte Dolet elméletét. Szerinte a fordítónak a forrásszöveg „szellemét” kell megragadnia és azt reprodukálnia a célnyelven. Ebben a gondolatban Bassnett felismerni véli Platón hatását (a költő isteni ihletettsége és a *transmigratio* vagy lélekvándorlás tana).³⁴

Tagadhatatlan tény, hogy a reformáció vitáinak középpontjában is a bibliafordítás állt. Edmond Cary³⁵ egyenesen azt állítja, hogy a reformáció (biblia)fordítók vitája volt. Ez nyilván túlzás, de tagadhatatlan, hogy a Vulgata, a többi latin fordítás (mint Erasmusé), majd a Luther nyomán megszülető nemzeti nyelvű bibliafordítások többet jelentettek irodalmi vagy akár vallásos teljesítményeknél. Mindegyik egyszerre volt politikai és közéleti állásfoglalás, intellektuális térnyerés. A reformáció és a bibliafordítás kapcsolatáról bővebben szólunk később (vö. 3.1.5).

A 17. századot a francia klasszicizmus határozta meg, amelyben a fordítók visszanyúltak az ókori mintákhoz, és ezt az *imitatio* jelszavával tették. A francia teoretikusok műveit Angliában is előszeretettel olvasták. John Dryden (1631-1700) háromféle fordításról írt: 1. a metafrázisról (szó szerintiségre törekvő), 2. a parafrázisról (az értelmi fordítás) és 3. az imitációról, amely szinte csak kiindulópontként használja a forrásszöveget.³⁶ Dryden maga a 2. típusú fordítást ajánlotta, de a korszakot kétségtelenül inkább a 3. út jellemezte. Jellemzi a kort és „hütlén irodalmát” (Mounin) a költő Abraham Cowley apológiája³⁷ túlzottan szabad Pindaros-fordítása miatt:

Ha valaki arra vállalkoznék, hogy szó szerint fordítsa Pindarost, azt gondolhatnák az emberek, hogy *egyik örült fordította a másikat...* én azonban ebben a két pindarosi ódában

³² Bassnett, 60.

³³ Nida így csoportosítja Dolet további fordítási elveit: 1. A szöveg mondanivalójának pontos megragadása, 2. a forrásnyelv és a célnyelv tökéletes ismerete, 3. a szó szerinti fordítás mint a szöveg irodalmi értékének rombolása elkerülendő, 4. a célnyelven az élő, beszélt nyelv fordulatainak követése, 5. a forrásnyelv által szándékolt hatás reprodukálása a megfelelő „tónus” (feltehetően a stílus) kiválasztásával. Vö. *TASOT*, 15–16.

³⁴ Bassnett, 62.

³⁵ *Les Grands Traducteurs Français*. Genève: Librairie de l'Université, 1963. 7–8.

³⁶ E. A. Nida is ezeket a kategóriákat követi majd a *Bible Translating* (1947, 1961) c. könyvében, vö. 4.1.

³⁷ Idézi Nida, *TASOT*, 17.

azt hagytam ki és tettem hozzá, amit jónak láttam, és nem foglalkoztam különösebben azzal, hogy tudtára adjam az olvasónak, mit akart mondani Pindaros, inkább csak azzal, ahogyan mondta.

A 18. század fő kérdése volt a fordító morális kötelezettsége olvasóival szemben, a középút keresése a szolgai formahűség és a szabad fordítás között. Ekkoriban az ideális fordító a festőt tekintette példaképének, aki művészetével fel tudja idézni a természet által kiváltott hatást. Goethe arról írt, hogy minden nemzeti irodalom három fázison halad át: az elsőben megismerkedik az eredeti művekkel a saját nyelvén (német nyelven ezt hozta el Luther), a másodikban elrugaszkodik az eredetitől (ahogyan a francia klasszicisták tették), a harmadikban azonban elérheti „az új eredetiséget”, amely egyszerre őrzi meg az eredetit, és hozza létre az új formát a befogadónyelven.³⁸ Az eredetit és a fordítást összekapcsolják azok a „mélystruktúrák”, amelyek a hűséges fordítás garanciái. A Steiner által korszakhatárként kiemelt Tytler három alapelvet fektetett le 1791-es művében: A) A fordításnak tökéletesen át kell adnia az eredeti szöveg alap gondolatát, B) a stílusnak ugyanolyannak kell lennie és C) gördülékenynek és természetesnek kell hatnia. Tytler szerint a fordítás lényege az eredetivel megegyező hatás kiváltása. Itt jelenik meg először a dinamikus ekvivalencia Nida által hangsúlyozott ismérve, az „azonos hatás” elve. Tytler előtt két évvel jelentette meg a szintén skót George Campbell *Négy evangélium* fordítását (1789), amelynek bevezetőjében a következő fordítási elveket fekteti le: 1. A fordító hűségesen adja vissza az eredetit (*just representation*), 2. a fordításban meg kell próbálni reprodukálni a szerző szellemét és írásmódját (*spirit and manner*), 3. az eredeti stílusát természetességgel és könnyedséggel (*natural and easy*) kell fordítani.³⁹ Szembeszökő a hasonlóság Campbell és Tytler elvei között, nem véletlen, hogy Campbell plágiummal vádolta honfitársát, akinek a munkája – mivel nem csak a Biblia fordításának elveiről, hanem általában az irodalmi fordításról szólt – sokkal nagyobb publicitást kapott, és nagyobb hatást gyakorolt.

A 19. századi romantika lázadást hozott az irodalomban a korábbi korszak északpontosága, formatiztelete és esztéticizmusa ellen. A fordításban az egyéniség kibontakoztatásának lehetőségét a kreativitás és a mechanikus formakövetés dialektikus kettősége biztosította. Ezeknek francia nyelvterületen – korát megelőzve – Charles

³⁸ Bassnett, 68-69.

³⁹ Idézi Nida, *TASOT*, 18-19.

Batteux,⁴⁰ angol nyelvterületen Coleridge, német nyelvterületen pedig A. W. Schlegel munkáiban látjuk a nyomát. Schlegel szerint a formát meg kell őrizni, mert az a lényeghez tartozik. Olyannyira elszaporodtak ebben az időszakban a fordítások (mindenki mindenből új, saját fordítást akart!), hogy Bassnett szerint inkább irodalmi hatáselméletről, mintsem fordításelméletről kellene beszélnünk a romantikában.⁴¹ Ekkor jelenik meg a „jelentés” problémája. A romantika kétféle választ adott erre: vagy a szó szerinti fordítás a megoldás, amely közvetlenül csak a forrásszöveg nyelvére összpontosít, vagy a mesterséges „költői nyelv” megteremtése a fordításban, amely idegenszerűsége révén közvetíteni képes az eredeti alkotás egységét is. Az előbbi utat választotta Dante Gabrieli Rossetti, az utóbbit F. Schleiermacher.

A késő romantika számára Schleiermacher mintája vonzó volt, a híres angol fordítók, Newman, Carlyle és W. Morris is ezt az utat járták. Ekkor születtek meg azok az eposzfordítások, amelyek egyáltalán nem akarták „kiszolgálni” az olvasót, hanem különbségükkel, homályosságukkal és textuális összetettségükkel az eredeti szövegek hangulatának felidézésére törekedtek. Ezt a megközelítést az eredeti szöveg iránti vallásos tisztelet jellemezte. A fordító csak a művelt olvasónak kínált közös, szellemileg meggazdagító utazást a forrásszöveg világában, ahol a szerző–fordító–olvasó hármasságában a nagy szellemek egyesülhettek. Olyan elitista fordításelmélet ez, amely csak a kiválasztott kevés olvasót viszi közel a szöveghez, és ebben éppen ellentéte az Erasmus által megfogalmazott demokratizáló fordításelméletnek. A „fordítás” elnevezést ekkoriban csak a formahű fordítás számára tartották fenn, minden más csak „kommentárnak” számított. E. A. Nida óvta a bibliafordítókat ettől az attitűdtől, amelyet összeegyeztethetetlennek tartott a Biblia, különösen az Újszövetség centripetális, megértésre és megértetésre törekvő missziói szemléletével. Ez az archaizáló korszak kitartott egészen az első világháborúig, és főleg Németországban fontos szerepe volt a vesztes háború sokkjának intellektuális feldolgozásában: A műfordítás egy alternatív, soha sem létezett, de talán még átélhető világot hív életre, amelyben megtörténhet a múlt kolonizálása, a kulturális győzelem kivívása.⁴²

Nem nehéz az archaizáló fordításelméletben felismerni a Nida előtt domináns bibliafordítási elméletet. De igazságtalanok lennének, ha azt pusztán a romantikából és Schleiermachertől eredeztetnénk. A bibliafordításban mindig is megvolt a formális

⁴⁰ *Principles of Translation*. Edinburgh: Sands, Donaldson, Murray & Cochran, 1760.

⁴¹ Bassnett, 70-72.

⁴² I. m., 76-77.

kötöttségekhez ragaszkodás igénye és az archaizáló tendencia. Az archaizmusok mindig is az ősiség, a hagyomány és a kipróbáltság hatását keltették, és ezáltal a megbízható fordítás zálogának tűntek.⁴³

Nida optimistább a fordításelmélet 20. századi fejleményeit illetően, mint Steiner (ld. fentebb). Szerinte a strukturális nyelvészet, Ferdinand de Saussure hatása, valamint az olyan nyelvészeti műhelyek kutatói, mint a koppenhágai (például Louis Hjelmslev) vagy a prágai (Vladimir Proháska, Jiří Lévy és mások), sokat tettek azért, hogy a nyelv mint kommunikációs eszköz szerepe a fordításban is átértékelődjék. Egyik késői könyvében a fordításelméleteket áttekintve úgy látja, hogy a filológiai⁴⁴, a lingvisztikai,⁴⁵ a kommunikáció-elméleti⁴⁶ és a szocioszemiotikai⁴⁷ megközelítések nem zárják ki egymást, hanem mind a valós fordítási problémák legitim megoldási útjai, amelyek egymást kiegészíthetik:

Fordítás valamennyi elmélete elfogadható, bár a szocioszemiotikai módszer előnyének látszik a többiekkel szemben, hogy azoknál jóval átfogóbb. Ha elfogadjuk a különböző fordításelméletek erényeit, az nem azt jelenti, hogy opportunista módon eklektikussá válunk, hanem inkább azt, hogy komolyan vesszük Turbayne A metafora mítosza (*The Myth of Metaphor*, 1962) c. könyvének megfigyeléseit. A különféle fordításelméletek erősségei a fizikai és viselkedési jelenségek más-más szempontjából jelentkeznek, s egyetlen elmélet sem képes mindent megmagyarázni. Amint a metaforák, a tudományos elméletek is nézőpontok, amelyek az összetett kapcsolatok bizonyos aspektusait képesek csupán átfogni. Így hát a fordítónak tanulnia kellene az eltérő fordítás-elméletek tudományos felfedezéseinek eredményeiből.⁴⁸

Nida a 20. századi fordításelméleti folyamatokra gyakorolt hatás tekintetében kiemeli még az olyan világszervezetek pozitív hatását, mint az SIL és a UBS, valamint a gépi fordítás és a számítástechnika megjelenését a fordításban. A Google translator korszakából visszatekintve Nida hangsúlyaira, láthatjuk, hogy már a 60-as években jól látta a fordítástudomány haladási irányát.⁴⁹

⁴³ Vö. Nádasy Á., „Archaic language – greater credibility.” in Fabiny T. – Tóth S. (szerk.), *The King James Bible (1611-2011) Prehistory and Afterlife*. Budapest: KRE–L’Harmattan, 2016. 141-153.

⁴⁴ Erre jellemző leginkább a „formális vagy dinamikus” dichotómia.

⁴⁵ A grammatikai elemek nyelvek közötti átfordíthatóságának törvényszerűségeit vizsgálja, és így főként (fordítás)technikai megközelítésű.

⁴⁶ Nida ide sorolja saját korábbi (a FOLTA előtti) fordításelméleti megközelítését.

⁴⁷ Ezt tekinti Nida a legátfogóbb fordítási megközelítésnek, és az 1980-as években ő maga is ebbe az irányba mozdult el a kommunikációs modelltől.

⁴⁸ FOLTA, 250. Vö. még „The Nature of Dynamic Equivalence in Translating” in *Babel* 23 (3), 1977. 216.

⁴⁹ Vö. Nida, *TASOT*, 21–22.

2.1.2. Szemiotika

A bibliafordítás interdiszciplináris tudomány, amely nagyon sok tudományterületről származó kompetenciákat vár el a jó bibliafordítótól. Nem véletlen, hogy a 20. század második felében (pontosabban a 60-as évektől a 90-es évekig)⁵⁰ fénykorát élő szemiotika, vagyis a jelekkel és azok értelmezésével foglalkozó tudomány is joggal követel helyet a bibliafordítás „fegyverarszénájában”. Bár a szemiotika eredetét egészen Arisztotelészig⁵¹ és a sztoikusokig szokás visszavezetni, a bibliafordítás szempontjából először figyelmet érdemlő teoretikus Augustinus volt,⁵² aki a *De doctrina Christiana* című munkájában először a „dolgokkal” (*res*) foglalkozott, amelyek önmagukon kívül másra nem utalnak, majd a „jeleket” (*signa*) vette vizsgálat alá, amelyek helyes értelmezése nélkül a legtöbb bibliai kijelentés félreértéshez és félreértelmezéshez vezet.⁵³ A bibliafordításban is ott láthatjuk leginkább a szemiotika szerepét, hogy ráirányítja a figyelmet azokra a jelentési szintekre (például szemantikai, szintaktikai és pragmatikai),⁵⁴ amelyek mind-mind hatással vannak a szöveg megértésére, és ezáltal a helyes fordítás megtalálására. A leggyakrabban a szemantikai és szintaktikai szintekkel foglalkozunk a fordítások értékelése során (ti. hogy jól fordítjuk-e az adott kifejezést vagy mondatot), de az elmúlt évtizedek fejleménye a fordításelméletben a szocioszemiotika megerősödése felé mutat, amely inkább a pragmatikai szintet vizsgálja, vagyis azt, hogy a nagyobb szövegelemek, a diszkurzusok milyen szituációkat, társadalmi eseményeket emelnek az önmagán túlmutató „jel” rangjára, és ezáltal milyen értelmezésre váró többlettérrel hordoznak.⁵⁵ Mielőtt Jézus belekezd a hegyi beszédbe, leül (*kathisantos autu*, Mt 5,1), és ezzel a korabeli társadalmi jelrendszernek megfelelően felveszi a rabbi-tanító szerepét, aki a törvény szubjektív értelmezését készül előadni. A „leül” tehát nem egyszerűen egy mozgást jelentő ige, hanem egy bonyolult vallás- és kortörténeti jelrendszer alkotóeleme, és ha helyesen akarjuk fordítani, ezt is figyelembe kell vennünk, például a szóválasztással vagy kiegészítő jegyzetekkel.

⁵⁰ <http://www.szemiotika.hu/kategoria/szemiotika/> (utolsó megtekintés: 2018. március 18.).

⁵¹ R. Hodgson, „Semiotics and Bible Translation” in *Semiotica* 163: 1/4 (2007), 167.

⁵² Vö. Voigt Vilmos, „A szemiotika száz éve” in <http://www.magyar nyelv.c3.hu/06-4/voigt.pdf> (utolsó megtekintés: 2018. március 18.).

⁵³ Vö. Adamik Tamás, *Antik stíluselméletek. Gorgiastól Augustinusig*. Budapest: Seneca Kiadó, 1998. 257-269.

⁵⁴ A hármas csoportosítás Charles William Morris nevéhez fűződik. Vö. *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago: Chicago University Press, 1938.

⁵⁵ „A szöveg valódi jelentése mindig a teljes pragmatikai esemény függvénye” in J. Louw, „A Semiotic Approach to Discourse Analysis with Reference to Translation Theory” in *TBT* 36:1 (1985), 102.

Amint Umberto Eco és Siri Nergaard rámutatnak,⁵⁶ a szemiotika fontossága a Biblia fordítása és általában a fordítástudomány szempontjából nem annyira a Saussure által ihletett strukturalista irány,⁵⁷ hanem inkább a Peirce-től kiinduló interpretatív („értelmező”) megközelítés felől értelmezhető. Ez utóbbit, amely a forrásánál, Peirce-nél még inkább filozófiai ihletésű vizsgálódás volt, a nyelvész Jacobson (ld. fentebb) tette hozzáférhetővé és praktikusán használhatóvá a fordítástudomány számára. Az értelmező szemiotika nem a kódra összpontosít, mint a strukturalista vizsgálat, hanem a szemiózisra (a jel, a jelölt és az értelmezés módjának vagy az értelmezőknek a hármasságára), amely éppen olyan dinamikus folyamat, mint maga a fordítás: ebben nem annyira az egyik nyelvi kód másik nyelven létező szinonimájának megtalálása a lényeg (mondjuk egy szótár segítségével), hanem a „textuális szituációk” összevetése. A fordító feladata tehát nem „a” szöveg mechanikus átfordítása „b” szöveggé, hanem annak a megértése, hogyan épül fel „a” szöveg A nyelv szabályai szerint (a teljes nyelvi és kulturális kódrendszer, vagy „enciklopédia” figyelembe vételével), hogy ezután B nyelv szabályai szerint fel tudja építeni „b” szöveget úgy, hogy az (funkcionálisan) betölthesse „a” szöveg feladatát.⁵⁸

Ha a fordítás folyamata mögött ezt a három szereplős szemiózist látjuk (amelyet egy háromszöggént is elképzelhetünk), akkor könnyen megérthetjük, miért van szükség mindig újabb bibliafordításokra: változik a „jelhordozó” (ami immár nem az eredeti héber vagy görög bibliai szöveg, hanem az új bibliafordítás), s az „eredeti olvasó” (értelmező) helyébe is mindig az új olvasói generáció lép. Így mindig meg kell újulnia a szemiózis (a bibliafordítás) folyamatának is ahhoz, hogy sikeres maradjon.⁵⁹

2.1.3 Szemantika

A fordítástudomány nélkülözhetetlen segédtudománya a szemantika, amely a jelentéssel foglalkozik. A nyelvészetben megkülönböztetik a szemantikát a pragmatikától,⁶⁰ utóbbi

⁵⁶ „Semiotic approaches” in *Routledge Encyclopaedia of Translation Studies*, 219.

⁵⁷ Ugyanakkor letagadhatatlan, hogy a Saussure-i hagyományokat továbbvivő Barthes-nek köszönhetjük a denotatív és konnotatív jelentések megkülönböztetését, amely Nida későbbi munkáiban (vö. 4. és 6. fej.) válik meghatározó fontosságúvá. Vö. D. G. Chandler, „Semiotics” in K. Malmkjær (szerk.), *The Linguistics Encyclopedia*. London – New York: Routledge, 2010. 479.; Hodgson, 164.

⁵⁸ Baker, *Encyclopedia*, 222.

⁵⁹ Hodgson, 177-178.

⁶⁰ Vö. Kiefer Ferenc (szerk.), *Magyar Nyelv*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2011.

http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_536_MagyarNyelv/ch07.html#s7.1 (utolsó megtekintés: 2017. július 18.)

a szavak vagy nagyobb nyelvi egységek szituációban betöltött szerepét vizsgálja. Mi ebben a fejezetben a bibliafordítás szempontjából kicsit egyszerűsítve szemantika alatt mindkettőt értjük. Relatív fiatal tudomány, amelynek szoros kapcsolata a bibliafordítással csak a 20. század második felétől, elsősorban E. A. Nida írásait követően lett nyilvánvaló.⁶¹

A bibliai szavakkal, kifejezésekkel kapcsolatos félreértések az egzegízisben, az igehirdetésben és általában az egyházi életben is sok zavart okoznak, és nem mentes ettől a zavartól a bibliafordítás sem. Még ma is általános az a felfogás, hogy a szavaknak rögzült jelentéseik vannak, fő jelentéssel (amelyben a szó a leggyakrabban fordul elő), majd mellékjelentésekkel, aszerint, ahogyan egy szótárban is megtaláljuk ezeket. Sőt, azt is nagyon sokan természetesnek veszik, hogy a szavak jelentése valamilyen módon kapcsolódik azok alakjához, esetleg lexikai összetevőihöz. Innen pedig már csak egy lépés annak a feltételezése, hogy a szavak valódi, ősi vagy eredeti jelentése az etimológiájukból ismerhető meg.⁶² Az etimológia valóban hasznos tudomány, de csak történeti szempontból, ha arra vagyunk kíváncsiak, hogy egy szó használata hogyan változott egy nyelven belül az évszázadok során. A szó adott kontextusbeli jelentésének megismerésére azonban egyáltalán nem alkalmas, sőt, a legtöbbször félrevezető, ha az etimológiára hagyatkozunk.⁶³

Fontos felismerése a szemantikának, hogy nem a szavaknak van jelentése, hanem a szavak – bizonyos használatban és kontextusban – jelölnek egy jelentés-kört. A jelentés

⁶¹ Nida az 1950-ben indított *The Bible Translator* hasábjain kezdett szemantikai tárgyú cikkeket publikálni. A bibliafordítás és a szemantika összefüggésével kapcsolatos ismeretterjesztő és tudományos tevékenységét a J. P. Louw-val közösen szerkesztett *The Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains* című szótára (2 kötet, New York: United Bible Societies, 1988–1989) tette teljessé.

⁶² Ez a téves megközelítés a sztoikusoktól ered, akik az *etymon* (=valódi jelentés) fogalmát követve meg voltak győződve arról, hogy a szavak valódi jelentése a formájukból ered, még az idegen szavaké is a bennük rejtőző görög szavakból. Így lehet a görögül beszélők számára Osiris nevének jelentése *hosios hieros*, vagyis „felszentelt szent”. Vö. J. P. Louw, *Semantics of the New Testament*. SBL Semeia Studies. Atlanta, GA: Scholars Press, 1982. 26-27.

⁶³ Vö. T. D. Gordon, *Translation Theory* in <http://www.bible-researcher.com/gordon.html> (utolsó megtekintés: 2017. július 18.)

nem valami, amit birtokolni lehet, ami egy szóalakhoz tapad,⁶⁴ hanem egy összefüggés-halmaz, amelynek nyelvi szimbóluma egy vagy több szó.⁶⁵

A szemantikában beszélhetünk szószemantikáról vagy mondatszemantikáról, de Louw⁶⁶ arra hívja fel a figyelmet, hogy a bibliafordításban a bekezdés (vagyis a tartalmilag összekapcsolódó mondatok összessége) a legkisebb vizsgálandó egység, amely a jelentést hordozza. A bibliafordításban nem a szavak vagy a mondatok jelentését vizsgáljuk, hanem az ezeknél nagyobb nyelvi egységet, és ha ezt megragadtuk, ebből visszafelé következtethetünk a mondatok és a szavak pontos jelentésére. Vagyis a szemantikának köszönhetően a kontextus jelentősége mérhetetlenül felértékelődött a jelentés vizsgálatában. A Jn 2,4 sajátos görög mezbe öltöztetett semitizmusa (*ti emoi kai soi*) sok fejtörést okozott, és sok fordításban egészen tiszteletlenül hangzik az, amit itt Jézus mond az anyja kérésére válaszolva. Holott a kontextus nem mutatja, hogy Mária megbántódott volna, Jézus pedig végül eleget tesz a kérésnek, és megmenti az ifjú párt a szégyentől, amit a bor hiánya jelentett volna a menyegzőn. Ennek a fordítói cruxnak tehát csak azok a változatai tűnnek megfelelőnek, amely nem utalnak Jézus ingerültségére vagy tiszteletlenségére. Arról nem is beszélve, hogy a kontextus miatt itt nem „asszony”-t jelent a *gynai*, hanem „anyám”-at.⁶⁷

A nagyobb szövegegységekben tudjuk pontosan elhelyezni a mondatokat és szavakat, a nagyobb szövegegységek vizsgálatához pedig túl kell lépnünk a nyelvi elemzésen, és figyelembe kell venni az antropológia, a pszichológia és a filozófia illetve a logika hozzájárulását a kontextus feltérképezéséhez. Egy szónak, gesztusnak vagy tettnek egészen eltérő értelmezése lehet akár két különböző szituációban vagy két eltérő kultúrában. A lombos ágak és ruhák leterítése a Jeruzsálembé bevonuló Jézus útjában

⁶⁴ Ezt a közkeletű vélekedést vonta kritika alá James Barr igen polemikus hangvételű könyvében (*The Semantics of Biblical Language*, London: OUP, 1961). Az általa kritizált „bibliai teológiai mozgalom” nézetei olyan nagy tekintélyű művekben öltöttek testet, mint Kittel teológiai nagyszótára vagy Thorleif Boman hazánkban is ismert és népszerű munkája (*Das hebräische denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952 – magyarul: *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*. Budapest: Kálvin, 1998). Barr kritikáját természetesen éles viszontválaszok követték. A vita pro és kontra érveit jól összefoglalja K. Arvid Tångberg, „Linguistics and Theology: An Attempt to analyze and evaluate James Barr’s argumentation in *The Semantics of Biblical Language and Biblical Words for Time*” in *TBT* 24:3 (1973), 301–310.

⁶⁵ R. Sørensen, „Meaning and Reference” in A. J. Greimas (szerk.), *Sign, Language, Culture*. Janua Linguarum Series Maior 1. Hague: Mouton, 1970. 67. Vö. E. A. Nida, *Exploring Semantic Structures*. München: Fink, 1975. 14.

⁶⁶ Louw, *Semantics of the New Testament*, 1-2.

⁶⁷ Vö. I. m., 13. Vö. még Pecsuk O., „»Nehéz igék« Kecskeméthy István bibliafordításában – a Revideált Új Fordítás (RÚF 2014) tükrében” in Zsengellér J., Kodácsy T., Ablonczy T. (szerk.), *Felelet a Mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére*. Budapest: L’Harmattan, 2016. 183.

(Mk 11,8 és par.) a tisztelet és a megbecsülés jele, de másutt, például egyes afrikai törzseknel ez megszégyenítő tettek számítt, mert ezzel mintegy „akadályt gördítenek” az érkező útjába. Ott a tisztelet gesztusának a föld felsőprése számítana.⁶⁸ Ugyanígy nehéz értelmezni más kulturális kontextusban a bűnbánat jeleként a mell verését (Lk 18,13), gyászként a hamu fejre szórását (Mt 11,21), vagy gúnyolódásként a fej csóválását (Mk 15,29). A távol-keleti népek között nehéz a Jel 12 sárkányában a gonoszság és a fenyegetés szimbólumát látni, hiszen számukra a sárkány éppenséggel a szerencse és a jólét szimbóluma.

A szavak jelentésének kontextustól független vizsgálata vezetett el korábban azokhoz a túlzó megállapításokhoz, amelyek a héber vagy a görög gondolkodásmódot szembeállították egymással, a görögségnek az elvont fogalmak használata miatt statikus gondolkodást, a zsidóságnak pedig a nyelvüket meghatározó igei túlsúly miatt dinamikus gondolkodást tulajdonítottak, valamint az idővel kapcsolatos eltérő szókészletek miatt eltérő időfelfogást.⁶⁹ Népi karakterekről természetesen lehetséges beszélni az Ó- és az Újszövetségben is, de nem azért, mert bizonyos fogalmakat egy nyelven több vagy éppen kevés szóval fejeznek ki a zsidók vagy a görögök. Az elképzelésben rejlő tévedés azonnal nyilvánvalóvá válik, ha ma is ismert és beszélt nyelvekre vonatkoztatjuk. Pusztán azért, mert az angol *spirit* szónak tizenegy különböző jelentését különböztethetjük meg,⁷⁰ nem tekinthetjük az angolokat spirituálisabb népnek a többinél. A kétnyelvűség sok millió embert érintő természetes jelensége is az ellen szól, hogy egy ember gondolkodásmódját kizárólagosan meghatározná az a nyelv, amelyet beszél.

Minden nyelvnek megvan a maga sajátos kulturális közege, amelyben a szavak sajátos, csak azon a nyelven létező szemantikai mezőt hordoznak magukkal.⁷¹ Amikor a Good News Bible újszövetségi része megjelent, nagy vihart váltott ki, hogy a görög *haima* szót többször nem vérként fordította, hanem a szöveggörnyezettől függően „halálként” vagy „áldozatként” (vö. Mt 27,25 a RÚF 2014-ban: „Az ő vére mirajtunk és a mi gyermekeinken!” és a GNB-ban: *Let the responsibility for his death fall on us and on our children!* tkp. „Az ő haláláért minket és a mi gyermekeinket terhelje a

⁶⁸ Vö. Robert G. Bratcher és E. A. Nida, *A Handbook on the Gospel of Mark*. UBS Handbook Series. New York: United Bible Societies, 1961. 346.

⁶⁹ Jellemzően Thorleif Boman fentebb, a 64. jegyzetben már említett művéhez (*A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*) kapcsoljuk ennek az elméletnek a kidolgozását. Boman olyan szellemi elődökre hivatkozik, mint Nygren, Baur, Rudberg, E. von Dobschütz, és mindenekelött W. Humboldt (5-9).

⁷⁰ TASOT, 107.

⁷¹ Vö. E. A. Nida, „Words and Thoughts” in *TBT* 25:3 (1974), 343.

felelősség!"). Nyilván lehet azon vitatkozni, hogy egy olyan nagy biblikus irodalmi múlttal rendelkező nyelven, mint az angol, ahol a biblikus metafora a művelt és egyházas közönségnek feltehetően világosan érthető, szükség van-e egy ilyen értelmi pontosításra. De az is igazsághoz tartozik, hogy a GNB eleve az egyházi nyelvet nem ismerő „világi” közönségnek készült, és nem utolsó sorban éppen azzal a céllal, hogy modellje legyen majd a különböző kultúrkörökben készítendő missziói bibliafordításoknak, az értelmi, szemantikai mezőt és szemantikai kontextus pontosan kifejező fogalmazásnak tehát ott megvolt a világos funkciója. Jellemző módon sajnos nem a szekuláris célközönség, hanem a konzervatív amerikai „Bible Belt” hívei háborogtak az ilyen és hasonló fordítási megoldások miatt.⁷²

2.1.4. Szociolingvisztika

A szociolingvisztika szerepe a nyelvhasználat vizsgálata a maga társadalmi közegében. A bibliai szövegek is egy adott társadalmi közegben, társadalmilag meghatározott beszélők között vagy által születtek.⁷³ Amikor a bibliai szöveget lefordítjuk a célnyelvre, a forrásnyelv társadalmi meghatározottságában született üzenetet elő kell készítenünk egy új társadalmi közegben való befogadásra. Ez a szóválasztástól kezdve a forrásnyelvi műfaji szabályok és a retorikai alakzatok⁷⁴ felismerésén és célnyelvi transzponálásán keresztül a bibliai kifejezések kulturálisan is meghatározott szemantikai köreinek azonosításáig nagyon sok feladatot magába foglal.

A szociolingvisztikai szemlélet bibliafordításban legközvetlenebbül érzékelhető hatásaként említhetjük a formális–informális nyelvhasználat közötti különbségek felismerését a forrásnyelvben, és a bibliai szituációk, párbeszédnek ennek megfelelő fordítását.⁷⁵ Sok európai nyelvben is meghatározó különbség van a magázódás és a tegeződés kommunikációs szituációi között, és ha valaki nem megfelelően használja ezeket a formákat, akkor hibás üzenetet közvetít a dialógusban részt vevő személyek

⁷² Észak-Karolina államban egy lelkész Biblia-égető ceremóniát hirdetett, amely végül „csak” a GNB szimbolikus eltemetésével zárult. Vö. E. A. Nida, *Good News For Everyone*. Glasgow: Collins, 1977. 10.

⁷³ Eugene A. Nida, „Translating means Communicating: A Sociolinguistic Theory of Translation I” in *TBT* 30:1 (1979), 101.

⁷⁴ Vö. Eugene A. Nida, „Translating means Communicating: A Sociolinguistic Theory of Translation II” in *TBT* 30:3 (1979), 320.

⁷⁵ Nida szerint a hagyományos kommentárok többnyire nem foglalkoznak olyan kérdésekkel, mint például hogy milyen módon szólította meg Jézus a farizeusokat és a szadduceusokat és viszont (hogyan értékelték fiatal életkorát, alsó társadalmi helyzetét és a formális írásmagyarázói képzettség hiányát). Számos nyelven azonban ez az első kérdés, amit a fordítónak tisztázni kell, mielőtt fordítani kezd. Vö. Eugene A. Nida, „The translator’s problems” in *TBT* 1:2 (1950), 44-47.

egymáshoz való társadalmi, életkori vagy rokoni viszonyairól. Ezek a különbségek a kenyai mijikenda nyelvben, vagy a koreai nyelvben még sokkal részletesebbek, és túlmutatnak a tegeződő–magázódó személyes névmások használatán, befolyásolják a szóhasználatot és a mondat szerkezetet is. Ha nem vesszük figyelembe a szociolingvisztika szabályait, a célnyelvre való fordítás során mindig azt az üzenetet közvetítjük a bibliai párbeszédekről, hogy azok azonos társadalmi- és státuszszinten álló emberek vagy (még képtelenebb feltételezés!) Isten és ember között folynak. Ez a megközelítés nyilvánvalóan nagy felelősséget ró a fordítóra,⁷⁶ akinek ott is meg kell határoznia ezeket a különbségeket, ahol az alapszövegben nem nyilvánvaló vagy jelzett ez a viszony. Ábrahám dialógusa a szolgájával (1Móz 24,1–9), vagy Salamon imádsága Istenhez (1Kir 8,22–61) nyilván könnyen értelmezhető ebből a szempontból, de hogyan modellezzük Ábrahám és Efrón (1Móz 23,10–20) vagy Jézus és Nikodémus párbeszédét, ahol a társadalmi, életkori, vagyoni vagy spirituális különbségek, az alá és fölérendeltség szintjei nem magától értetődőek?⁷⁷

2.1.5. Hermeneutika

A hermeneutika (a fordítás és értelmezés tudománya) általános tárgyalása nyilvánvalóan messze túl mutat a dolgozat határain, hiszen mindazt magában foglalná, amit a szöveg olvasásáról, befogadásáról és megértéséről el lehet és kell mondani a Biblia összefüggésében. Ugyanakkor azt, amit a hermeneutika vizsgál, mindenképpen össze kell kapcsolnunk a bibliafordítással mint első vagy inkább nulladik „értelmezési tevékenységgel”. Sokan ott húzzák meg a bibliafordítás határát, ahol az „értelmezés” feladatát sejtik.⁷⁸ Megkülönböztetik a „hűség” fordítást az „értelmező” fordítástól.

⁷⁶ Bizonyos helyzetekben magának a fordítónak is tisztában kell lennie a saját szociológiai és szociolingvisztikai meghatározottságával (pl. ha városlakó értelmiségiként fordítja az agrártársadalmi közegben keletkezett próféciákat vagy példázatokat), vö. Thomas Price, „Biblical Terms and Social Structures” in *TBT* 18:4 (1967), 179–183.

⁷⁷ Vö. L. Ronald Ross, „Advances in linguistic theory and their relevance to translation” in T. Wilt (szerk.), *Bible Translation. Frames of Reference*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2003. 144–46. o.

⁷⁸ Ezzel az általános vélekedéssel – és a dinamikus fordítások implicit kritikájával – még sokszor találkozunk a következő oldalakon, ezért elegendő itt csak néhány példát idézni: A. H. Nichols, „Explicitness in Translation and the Westernization of Scriptures” in *Reformed Theological Review* 47 (1988), 78–88; L. Ryken, *The Word of God in English*. Wheaton: Crossway Books, 2002. 139–153; Jason David BeDuhn, *Truth in Translation. Accuracy and Bias in English Translations of the New Testament*. Lanham – New York – Oxford: University Press of America, 2003. 38. Vö. még 6.2.3.

Szerintünk ez tévedés, hiszen nem létezik „értelmes” (tehát az értelemmel bíró eredeti szöveghez hűséges) fordítás előzetes megértés és értelmezés nélkül.⁷⁹

Az eredeti nyelveket nem ismerő olvasók számára a Biblia világába való belépés kulcsa vagy kapuja a bibliafordítás. Egyáltalán nem mindegy tehát az olvasó és a szöveg megértése szempontjából, milyen a bibliafordítás. Nem véletlen, hogy a bibliafordítás hermeneutikai szemlélete általában a bibliafordítások megközelítésére és milyenségére koncentrál. Azt is mondhatnánk, hogy a bibliafordítás hermeneutikai relevanciája maga a bibliafordítás-elmélet. Itt nyilvánvalóan a dolgozatunkat másutt is meghatározó kérdéshez jutunk: Hogyan fordítsunk? Milyen az a bibliafordítás, amelyik közelebb viszi az olvasót a Biblia szövegéhez, és ezáltal a Biblia világához és üzenetéhez? És ami a dolgozatunk egyik kulcskérdése: létezik-e olyan, hogy „az olvasó”, vagy minden bibliafordítás csak a saját célközönségével együtt szemlélve és értelmezve tekinthető sikeresnek vagy sikertelennek?

Már Ortega y Gasset kapcsán felvetettük a kérdést, lehetséges-e egyáltalán a fordítás? Ő ezt válaszolta: igen és nem, és a fordítás sikeressége nagyban attól függ, hogy e kettős válasz melyik része által meghatározott szellemi atmoszférában fordítunk. Lehetünk pesszimista fordítók, akik a fordításban az elveszett jelentést siratjuk, de lehetünk „az újjászületésben reménykedők”⁸⁰, akik minden fordításban a Biblia üzenetének újjászületését ünneplik a mi aktuális világunkban.

Az új hermeneutika képviselői is hozzátették a maguk kérdéseit ehhez a dilemmához. A Derrida előfutárának tekinthető Emmanuel Levinas⁸¹ etikátlannak tartja a fordító színre lépését, aki azzal kecsgetti az olvasóit, hogy a „mást” „ugyanazként” képes átadni egy új nyelven. Követője, Derrida,⁸² és a fentebb már idézett Steiner is egyetértenek abban, hogy lehetetlen a kijelentések megismétlése (iterabilitás). Amit ma

⁷⁹ Vö. Steven M. Voth, „Justice and/or Righteousness: A Contextualized Analysis of SEDEQ in the KJV (English) and the RVR (Spanish)” in G. G. Scorgie, M. L. Strauss és S. M. Voth (szerk.), *The Challenge of Bible Translation. Communicating God's Word to the World. Essays in Honor of R. F. Youngblood*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003. 321. Az értelmezéshez nem szükséges valami bonyolult dologra gondolni. A lexikai izomorf jelenségek miatt (vö. *FOLTA*, 87-94. és 186-245.) már egy egészen egyszerű szó esetében is el kell döntenünk, hogy az adott helyen melyik jelentését vesszük figyelembe a fordítás során. Nem véletlen, hogy a görög hermeneutika (*hé herméneutiké*) szó egyszerre jelenti az értelmezés és a fordítást tudományát.

⁸⁰ Vö. K. J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998. 389.

⁸¹ Levinas esetében természetesen itt a zsidóság alapidokumentumára, a Tórára és annak lefordíthatatlanságára (vö. a LXX története) kell gondolnunk: Emmanuel Levinas, „The Translation of the Scripture” in *In the Time of the Nations*, ford. Michael B. Smith. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 33-54.

⁸² Jacques Derrida, „Limited Inc abc...” (ford. Samuel Weber) in *Glyph 2* (1977), 200.

mondunk, az holnap, vagy ezer év múlva más szájából elhangozva egészen mást fog jelenteni. Ez felveti a kérdést, hogy lehetséges-e az „azonos hatás” elve, amelyet Nida igyekezett a jó fordítás ismérvévé tenni. Itt kell ismét Ortega y Gassetre utalnunk: tehet mást a fordító, mint hogy megpróbálja kiváltani közönségében azt a hatást, amelyet felismert a forrásszöveg céljaként? Érdemes egyáltalán Bibliát fordítani, ha nem hiszünk határozottan abban, hogy a bibliai üzenet – igen, veszteségekkel együtt, de – átadható? Az igazsághoz tartozik, hogy sem Derrida, sem Steiner nem látja ilyen negatívan a fordítást. Derrida az iterabilitás lehetetlensége ellenére abban látja a fordítás értékét, hogy az lehetővé teszi a szöveg fennmaradását, biztosítja továbbélését. Szerinte a torzult szöveg is jobb, mint a nem létező, örökre elveszett szöveg. Steiner pedig – bár nem hisz az „azonos hatás mítoszában” –, Jeromossal ért egyet, aki a fordítást egy város ostromához hasonlítja, ahonnan a győztesek fogságba hurcolják a foglyokat. Ilyen a jelentés is, amit „megerőszakolva”, legyőzve és a saját uralmunk alá hajtva hazaviszünk, hogy otthon szolgálja új gazdáit. Nem túl békés kép,⁸³ Steiner igyekszik is annyiban árnyalni, hogy az etikus fordítónak ezt az erőszakot azzal kell jóvátennie, hogy ki kell egyeznie partnereivel, a forrásnyelvvvel és a célnyelvvvel is. Csak ezután tud megszületni a sikeres fordítás, ami Steiner szerint „hermeneutikai csoda”.⁸⁴

A sikeres fordítás hermeneutikai csodájának megszületéséhez Steiner négy lépést tart szükségesnek. 1. Az első a hit ugrása: a fordítónak el kell hinnie, hogy a szöveg értelmes,⁸⁵ megérthető (*credo ut intelligam*) és érdemes lefordítani. 2. A második az agresszív lépés, Jeromos várfoglalási metaforája, amikor feltörjük, legyőzzük és elfoglaljuk, vagyis megértjük a lefordítandó szöveget. 3. A harmadik fázis az átvitel, az egyezkedés, a domesztikáció fázisa, amelyben megfogalmazzuk elsősorban önmagunk számára az üzenetet, az új nyelven. 4. Az utolsó fázis az igazságtétel mozzanata, amikor „kiengeszteljük” a legyőzött forrásszöveget azzal, hogy integritását visszaállítjuk, immár az új nyelven, erőnkhez mérten a maga szépségében, teljességében. Ezzel az utolsó lépéssel tehetjük jóvá azt, amit elveszni hagyunk a forrásszövegből, ezzel a lépéssel válhat „etikussá” – egyébként fogyatékos – fordításunk.

⁸³ Lefevere metaforája barátságosabb: metempsychózishoz vagy reinkarnációhoz hasonlítja a fordításban újjászülető, újra testet öltő irodalmi alkotást. Vö. Lefevere, 77–78.

⁸⁴ E folyamatra utal dolgozatában Hanula Gergely is: *Anyaszentnyelvünk. A „szent nyelvek” és a fordítás*. Budapest: Argumentum, 2016. 7.

⁸⁵ Déri Balázs görög- és latintanárunk a budapesti református teológián ezzel a megjegyzéssel javította magyartalan fordítási kísérleteinket: „Fel kell tételeznünk, hogy a lefordítandó szöveg értelmes” – Kevés fontosabb igazsága van a bibliafordításnak is.

Nem lehet tökéletes azonossággal fordítani, de mégis lehet etikusan fordítani. Vanhoozer szerint a jó fordítás egyszerre hűséges és kreatív.⁸⁶ Nida hozzátenné még, hogy természetes. Bár ez nem lehet alapkövetelmény olyan az esetben, ha az alapszöveg sem hangzott természetesen az eredeti olvasóknak. Hogyan lehet a bibliafordítás hűséges és kreatív? Hogyan fordíthatunk etikusan, vagyis az olvasók iránti felelősséggel?

Alapvetően két szemlélet vitája bontakozik ki a fenti kérdésekre adott válaszokban. Fordítsunk úgy, hogy tiszteletben tartjuk a Biblia szövegének idegenszerűségét (mint ahogyan Gadamer szerint minden szöveg „idegen” az olvasó számára, és a valódi olvasás és megértés ennek az idegenségnek a befogadását és tiszteletben tartását jelenti a megismerés folyamatában), és megpróbáljuk a forrásszöveg formai elemeit megtartani, mint amelyek integráns részei ennek az „idegenségnek”? Vagy inkább úgy fordítsunk, hogy a szöveget a maga totalitásában szemléljük, mint egyfajta „beszéd-aktust”, amely elhangzott egykor szándékokkal és szándékolt hallgatói-olvasói reakciókkal, majd megőrződött a számunkra azért, hogy elhangozhassék közöttünk is, kiváltva a szerző (közvetlenül a szentíró, de közvetve a Szentlélek) által szándékolt hatást? Kérdés, hogy ebben a megközelítésben megengedhetjük-e magunknak azt a luxust, amit a formahű szemlélet követői ajánlanak, hogy a forma következetes megtartásával olyan nyelvi „idegenséget” engedjünk a szöveg és olvasóink közé, amely az eredeti szöveg és az eredeti befogadók között feltehetően ismeretlen volt?

Az első szempont (formahűség, az idegenszerűség megtartása) támogatói⁸⁷ talán joggal érvelhetnek amellelt, hogy a bibliafordítás akkor tölti be hagyományos küldetését, ha beleilleszkedik az egyház közösségébe, amelyben vannak olvasók (katekumenek és hívek), akik a Szentírás értelmezésében támaszkodhatnak a tanítók és a pásztorok értelmezői közösségére,⁸⁸ és végső soron egymásra is, hiszen mindannyian a saját olvasói tapasztalataikat viszik bele a Szentírás közösségi megértésébe. Így teljes az egyházi hermeneutikai kör. Egy ilyen kontextusban a biblia formahű fordítása, amely sokkal több interpretációs eszközt, egzegetikai fogódzót ad a magyarázók és az olvasók kezébe, jobban szolgálja az egyház küldetését, mint az a jelentésalapú vagy dinamikus illetve funkcionális (a későbbiekben látni fogjuk, hogy ezek a jelzők nem egészen ugyanazt

⁸⁶ Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*, 389.

⁸⁷ Vö. Raymond van Leeuwen, „On Bible Translation and Hermeneutics” in C. Bartholomew, C. Green és K. Möller (szerk.), *After Pentecost. Language and Biblical Interpretation*. Grand Rapids, Mi.: Zondervan, 2001. 304–307.

⁸⁸ Katolikus szempontból Luis Alonso Schökel ide kapcsolja a Magisterium szerepét, vö. „Hermeneutics in the Light of Language and Literature” in *TBT* 18:1 (1967), 45.

jelentik) fordítások, amelyeknek célja, hogy levegyék az interpretáció legnagyobb terhet (az egzegézisnek azt a fázisát, ahol a hozzáértés hiánya a legnagyobb hibákat tudja elkövetni) az értelmezői közösség válláról. Mi több, ennek a fordításnak a kritikusai azt is felvetik, hogy a laikus, egyéni bibliaolvasás, amelyet ez a megközelítés a leginkább segíthet, nem biblikus, és sokkal inkább jellemző a mai szekuláris, nyugati társadalomra, amely a közösségek helyett az individuum kiszolgálásában látja a célt.⁸⁹

A formahű fordítás jobban megőrzi az ún. biblikus stílust, amely megteremti az olvasóban annak az érzését, hogy „szent helyen” jár. Ezáltal a Biblia olvasója beléphet egy másik világba, és mindvégig benne is maradhat az olvasás folyamatában, nincsenek olyan modern, a saját korára emlékeztető elemek, amelyek ebből az elmélyedésből kizökkenhetnek. Jellemző példa erre a biblikus metaforák megőrzésének vagy feloldásának kérdése.⁹⁰ Amikor a Zsolt 19,2 Istent „kösziklám”-nak nevezi, akkor egy sor olyan jelentést idéz fel, amely az olvasónak egzisztenciális segítséget adhat a zsoltáros helyzetével való azonosulásában. Amikor ezt a metaforát egy dinamikusabb fordítás „menedékem”-mel vagy „erősségem”-mel oldja fel, ezek az archaikus asszociációk elvesznek. Azokon a nyelveken, amelyek erős írásbeli, irodalmi és biblikus kultúrával rendelkeznek, az egyházas olvasók képesek ezeknek a metaforáknak a feldolgozására, és a biblikus kontextus „erőtere” miatt elhanyagolható a félreértés lehetősége, amelyre hivatkozva a dinamikusabb bibliafordítások megpróbálják minimalizálni a félreértést, és egyértelműsíteni a metaforák referenciális határait. A formahű fordítás támogatóinak több érve is van a dinamikus megoldásokkal szemben (pl. a reformátori „claritas” elv és a közérthetőség igényének összemosása, a kódelmélet abszolutizálása a kommunikáció megértésében, a szövegen belüli lexikális utalások, alap- és kulcsfogalmak feloldása, megmagyarázása és ezzel szövegkohéziós szerepük megszüntetése stb.), amelyekre a dolgozat későbbi pontján (6. fejezet) még részletesebben is kitérünk. Most vessünk egy pillantást a másik oldalra: a dinamikus fordítás támogatói mégis miért gondolják, hogy a maguk megközelítése nagyobb segítséget ad az olvasónak a Biblia olvasásában és megértésében.⁹¹

A jó fordítás feltehetően inkább metafora, mint hasonlat. Ha csak arra törekszünk, hogy a forrásszöveg idegenszerűségét adjuk át, azt őrizzük meg, akkor nem adjuk hozzá a megértés dialógusához a saját és olvasóink világának szemantikai gazdagságát, és így

⁸⁹ Van Leeuwen, „On Bible Translation and Hermeneutics”, 292–293.

⁹⁰ Vö. Jacob A. Loewen, „Non-Literal Meanings – III” in *TBT* 27:2 (1976), 207–209.

⁹¹ Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*, 391.

a fordításunk is monológ marad, a szerző jól-rosszul értett, a saját anyanyelvünkön is idegenül hangzó monológja. A forrásszöveg szemantikai gazdagsága akkor bomlik ki igazán, ha interakcióba léphet a saját nyelvünkkel és világunkkal. Vanhoozer arra hívja fel a figyelmet, hogy Nida nem véletlenül hangsúlyozta az „ekvivalencia” (tkp. megfelelés, megfeleltetés) fogalmát, és nem az „identitást” (*identity*, azonosság), amelyről ő is úgy gondolta, hogy fordítás révén nem elérhető. Vanhoozer szerint Ricoeur is hasonló megkülönböztetést tett, mint Nida, amikor kétféle azonosságról beszélt: a latin *idem* („ugyanaz”) és az *ipse* („ő maga”) különbségéről. A kettő nem tévesztendő össze. Az *idem* mennyiségi, kvantitatív azonosságot jelöl, és ezért inkább a természettudományokban van létjogosultsága a használatának. Ami megőrzendő a fordításban, az a forrásszöveg *ipse* azonossága, amely formáját tekintve ugyan változhat, szükségképpen változik is az idővel és a nyelvi-kulturális átvitelével. Ahogyan *ipse* marad a személy is, bár megöregedett, megereszkedtek a vonásai, testtartása is görnyedtebb, de a karaktere, a személyiségjegyei ugyanolyanok maradtak, s bár fiatalkori képére már nem lehetne rávetíteni a mostani fényképét (ez Ortega y Gasset példája), a családja és a barátai ráismernek. Ilyen a jó fordítás is. Ráismerünk benne az eredetire, mert az eredetit kapjuk benne, de mai formában, mesterségesen újrakonstruált „idegenség” nélkül.

2.1.6. Oralitás („szóbeliség”)

Ez a jelenség egyrészt visszavezet bennünket a Szentírás megszületésének korába, másrészt előremutat egy, a nyugati keresztyénség utáni korba, amikor az egyház súlypontja északról és nyugatról áthelyeződik délre és keletre. Ez egyébként már nem a távoli jövő, hanem nagyon is jelenünk része. A keresztyén világszervezetek nagygyűlésein az elmúlt években egyértelműen megfogalmazódott a „shift to the Global South” („eltolódás a déli félteke irányába”) felismerése.⁹² Ennek nyilvánvalóan jelei

⁹² Csak néhány példa: www.umcmission.org/Find-Resources/New-World-Outlook-Magazine/New-World-Outlook-Archives/2015/March-April/0421missionmovements (utolsó megtekintés: 2018. március 31.); www.ecumenicalnews.com/article/shift-of-center-of-christian-gravity-to-global-south-most-dramatic-in-history-22528 (utolsó megtekintés: 2018. március 31.); www.ijfm.org/PDFs_IJFM/27_4_PDFs/johnson_27_4.pdf (utolsó megtekintés: 2018. március 31.); a jelenség egyik kutatója Philip Jenkins, aki a UBS 2010-es koreai világgyűlésének is főelőadója volt, vö. www.firstthings.com/article/2006/12/believing-in-the-global-south (utolsó megtekintés: 2018. március 31.)

vannak úgy a teológiában, mint a bibliafordításban, amely ebből a szempontból is teológiai tevékenység.

Az elmúlt két évszázadban, amikor a nagy missziós világszervezetek, mint a bibliatársulatok vagy a Wycliffe-SIL végezték a bibliafordítások döntő többségét, ez a tevékenység kimondatlanul is a misszió eszköze volt, közvetett hatása pedig a helyi egyházak megszületése. A bibliafordításoknak ez az expanziós jellege a déli féltekén és részben a missziós szervezetek anyaországaiban is megkérdőjeleződött az 1960-as évektől. Bár mindig is különbség volt a bibliatársulatok és a Wycliffe stratégiájában ebből a szempontból,⁹³ ma már sehol sem arról szól a bibliafordítás, hogy a misszionáriusok lefordítják a Bibliát a „bennszülöttek” számára. Ma a helyiek fordítják a Bibliát önmaguknak, és ez része a helyi közösségek emancipációjának és keresztyén identitásképzésének. Ezzel egy időben és ettől egyáltalán nem függetlenül megfogalmazást nyert az is, hogy a bibliafordítás a misszió korszakában a kolonizáció eszközévé vált.⁹⁴ A szóbeliség mint bibliafordítási platform létjogosultságot nyerhetett, és ez részben válasz is a hagyományos bibliafordításokat ért posztkoloniális vádakra. Később még foglalkozunk a posztkoloniális kritika vádjainak megalapozottságával (9.1.) valamint a bibliafordító misszionáriusok és a gyarmatosítás kapcsolatával, itt csupán arra van lehetőségünk, hogy a szóbeli bibliafordítás jelenségéhez kapcsolódva leszögezzük: mindegy, hogyan és milyen motivációk alapján történt, de tény, hogy az írásbeliséggel korábban nem rendelkező területeken az írásbeliség megjelenése nélkülözhetetlen volt a keresztyén hit megjelenéséhez és térnyeréséhez. Ehhez képest azért döntően új helyzetnek tűnik a szóbeli bibliafordítások iránti igény.

De nem csak a posztkolonializmus körüli viták vezettek ide. Amint említettük, a bibliafordítás teológiai tevékenység, és mint minden teológia, ez is kontextuális. Ahogy (protestáns értelemben legalábbis) nincs „abszolút” keresztyén teológia, hanem egyházak, hitvalló közösségek és teológusok teológiai megnyilvánulásai vannak, úgy nincs egyetlen, abszolút érvényű bibliafordítási modell sem. A bibliafordítás mindig egy

⁹³ A bibliatársulatokra csak az „őskorban”, a 19. században volt jellemző az, hogy misszionáriusokkal fordították a Bibliát. A 20. században már inkább a helyi egyházak részvételére összpontosítottak a fordítás folyamatában, és a saját szerepüket igyekeztek a technikai és tudományos segítségre, illetve az anyagi támogatásra korlátozni. A bibliatársulatok által végzett fordítások színvonaláért az ún. fordítói konzultánsok (*translation consultants*) voltak felelősek. A Wycliffe kezdetől fogva más szerkezetben végezte a kisebb nyelveken történő nyelvészeti és – elsősorban – Újszövetség-fordítói munkát. A kiküldött fordítók a nyelv írásbeliségének létrehozása mellett a helyiek bevonásával igyekeztek lefordítani az Újszövetséget a közösség anyanyelvére. (Ld. 5.2. és a jegyzeteket)

⁹⁴ Vö. R. C. Bailey and T. Pipper (szerk.), *Race, Class, and the Politics of Biblical Translation*. Semeis 76. Atlanta, GA.: Scholars Press, 1996. 5.

adott közösségnek szól, az ő igényüket, istentisztelethez, misszióhoz, keresztyén kegyességhez való jogukat tükrözi. Ha egy közösségben a legfontosabb kommunikációs csatorna a szóbeliség⁹⁵ – még akkor is, ha természetesen ezzel párhuzamosan működik az írásbeliség kommunikációs csatornája is –, akkor nem lehet elítélni azt az igényt, hogy a Biblia is ezen a nyelven szólaljon meg – „mindenkinek a maga nyelvén”.⁹⁶

James Maxey tanulmányában⁹⁷ kifejti, hogy bár a nyugati ember számára idegenül hat, amikor a bibliai történetek „storytelling” formában hangzanak el, ez visszavezet a Szentírás korába, amikor mind az ószövetségi történetek az ősatyákról, a teremtésről vagy a kivonulásról, mind pedig az újszövetségi Jézus-hagyomány hosszabb-rövidebb ideig szóbeli formában hagyományozódott, egészen az írásbeli lerögzítésig, amely a redakciótörténet szerint egyébként sem mindig volt egyszeri és statikus esemény. A nyugati kánonfelfogás és teológiai szemlélet számára különösnek tűnik, ha ez a folyamat megfordul, és újra előtérbe kerülnek a szóbeli kommunikációs folyamatok a Biblia fordításában és interpretálásában. Hasonló ez a zavarodottság ahhoz, amit egy dél-amerikai, afrikai vagy távol-kelet-ázsiai karizmatikus istentiszteleten érezhetünk, és lehet róla negatív vagy pozitív véleményünk, de ez a tényen nem változtat. „Isten igéje nincs bilincsbe verve” – írja Pál apostol (2Tim 2,9), és ez igaz a saját teológiai világnépeink bilincseire is.

Maxey a bibliai kor oralitásának felélesztése mellett még két motívumot említ a szóbeli bibliafordítások jelenségében. Justo Gonzalez⁹⁸ és Dorothee Sölle⁹⁹ egymástól függetlenül írták le azt a három teológiai irányzatot a keresztyén gondolkodás történetében, amely szerintük mind a mai napig meghatározza a teológiai gondolkodást, és így a bibliafordításokat is. Az első típus (A) a Tertullianus nevével fémjelezhető afrikai iskola, amelyre a jogi gondolkodás, a szó szerinti, fundamentalista megközelítés volt a jellemző. Ennek továbbvivői napjainkban az evangélikál egyházak, amelyekre jellemző a formális bibliafordításokhoz való ragaszkodás. A második típus (B) az alexandriai iskola és Órigenész, akit a „liberális” jelzővel illethetünk, jellemzője az allegorikus,

⁹⁵ Lourens de Vries Walter J. Ong nyomán megkülönbözteti az elsődleges (*primary*) oralitás kultúráit azoktól, ahol a szóbeli mellett létezik írásbeli kommunikáció is, vö. L. de Vries, „Bible Translation and Primary Orality” in *TBT* 51:1 (2000), 101-123.

⁹⁶ Ez az igény világosan mutatkozik meg az ausztrál bennszülöttek („aboriginals”) között, vö. Euan Fry, „An oral approach to translation” in *TBT* 30:2 (1979), 214-217.

⁹⁷ „Bible Translation as Contextualization: The Role of Orality” in *Missiology: An international Review* 38:2 (2010), 173-183.

⁹⁸ Justo L. Gonzalez, *Christian Thought Revisited. Three Types of Theology*. Maryknoll, NY.: Orbis books, 1999. 6–56.

⁹⁹ *Thinking about God. An Introduction to Theology*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990.

akadémikus irányultság. Maxey azt inkább a funkcionális vagy jelentésközpontú fordításokkal azonosítja. A harmadik teológiai archetípus az antiókhiai iskola,¹⁰⁰ amely a legrégebbi keresztyén egezetikai hagyományt őrizte, és jellemző volt rá az erős történetiség, valamint a bibliai történeti események (akkori) jelenre vonatkoztatása. Gonzalez ebben az iskolában a felszabadítás-teológiák előfutárát látja, és ez az iskola adná Maxey értelmezésében a szóbeli kultúrákban készülő posztkoloniális bibliafordítások teológiai legitimációját.¹⁰¹ Míg az első két típus bibliafordításai állandó legitimitással rendelkeztek a teológiatörténetben, a harmadik hangot az elmúlt két évszázadban háttérbe szorították. De nem volt ez mindig így az egyháztörténelemben. A 8. századi Kínából ismerünk olyan bibliafordítást, amely kínai nyelven, sőt buddhista terminológiával készült, a császár engedélyével.¹⁰² A 9. században pedig a szászok között született olyan evangélium-fordítás, amely nemcsak a szászok nyelvén, de az akkori kulturális-történeti közegbe ágyazva szólaltatta meg Jézust. A „rendhagyó” bennszülött fordítások története tehát nem a 20. században kezdődött. Maxey szerint az 1960-as évektől megjelenő szóbeli bibliafordítások mögött az inkulturáció (a keresztyén hit átültetése a helyi kultúrába és gondolkodásba) és a felszabadítás/emancipáció iránti igény játszott fontos szerepet.

A Neh 8 kapcsán korábban már utaltunk arra, hogy az első bibliafordítás (és a kanonizáció jelensége) a törvény hangos felolvasásával és szóbeli interpretálásával kezdődött. Ha innen nézzük, nem is olyan különös jelenség a szóbeli bibliafordítás. Mi erre a jelenségre másodlagos médiumként tekintünk (hangoskönyv, audió Biblia, felolvasó szoftver vakoknak és gyengénlátóknak), mert a kultúránk még mindig írásbeli, ha már nem is egészen könyvkultúra. A világnak azonban vannak olyan részei (és a keresztyének többsége már itt él), ahol az „Így szól az Úr...” (516 helyen a Bibliában) figyelmeztetése egy valódi, hús vér ember szájából elhangzó megszólítás.

¹⁰⁰ Az antiókhiai iskola képviselőjeként Gonzalez Irenaeust jelöli meg. Irenaeus szmirnai születésű volt, ott is élt, mígnem 170-180 között Galliába, a mai Lyonba költözött. Különösebb kapcsolata az antiókhiai iskolával számomra nem ismeretes, hacsak Antiókhiai Theophilosz és Ignatius Irenaeus műveire gyakorolt hatását nem tekintjük annak. vö. M. T. Clark, „Irenaeus” in E. Ferguson, *Encyclopedia of Early Christianity*. New York – London: Garland, 1998. 587–588.

¹⁰¹ Maxey, „Bible Translation as Contextualization: The Role of Orality”, 178-180.

¹⁰² Ennek ismeretében nem is kell meglepődnünk azon a kortárs politikai szándékon, amely a keresztyénség „sinaizált” kínai változatának engedne csak szabad teret a Kínai Népköztársaságban. Vö. Zhang Zhigang, „Three-fold Thinking on the Sinicization of Christianity” in *Evangelische Theologie* 75:5 (2015), 385-394.

2.2. Bibliatudomány

2.2.1 Szövegkritika

A szövegkritika a Biblia alapszövegének meghatározásával foglalkozik.¹⁰³ A közhiedelemmel ellentétben ez nem a Biblia szövegének „kritizálását” jelenti, hanem azt, hogy a fennmaradt és az írásbeli hagyományozás folyamatában önkéntelen másolási hibáktól¹⁰⁴ sújtott olvasatok között diakronikus tudományos, irodalmi és logikai eszközökkel (napjainkban már az olvasati hagyományokat az emberi agynál sokkal precízebben feltérképező számítógépes szoftverekkel is¹⁰⁵) megállapítsa a legvalószínűbb eredeti olvasatot. Mivel a bibliafordítás ebből az eredeti olvasatból készül, ez a diszciplína igen fontos a bibliafordítók számára. Sommásan fogalmazva: nem mindegy, hogy mit fordítunk. A szövegkritika ugyanakkor nagyon speciális tudást és tapasztalatot igénylő tudomány, amelynek nem kell, hogy minden bibliafordító a szakembere legyen. Mivel kiváló kritikai szövegkiadások állnak rendelkezésünkre mind az Ószövetség,¹⁰⁶ mind az Újszövetség¹⁰⁷ szövegével, ezekre a fordítók a leggyakrabban nyugodtan ráhagyatkozhatnak. Természetesen a bibliafordító szakbizottságnak jogában áll a rendelkezésre álló források alapján egy-egy helyzetben más olvasatot követni, mint a választott szövegkiadás főszövege, de egyrészt ezt csak a tudományos integritás határain belül teheti meg,¹⁰⁸ másrészt ezt a döntését jól meg is kell tudnia indokolni a fordítást befogadó és azt használatba vevő egyház(ak) és a szakmai felügyeletet ellátó fordítói

¹⁰³ Vö. A. W. Argyle, „The Elements of New Testament Textual Criticism” in *TBT* 4:3 (1953), 118-125. A TR-től a UBS GNT/NA felé vezető úthoz vö. Roger L. Omanson, „A perspective on the study of NT text” in *TBT* 34:1 (1983), 107-122; Dr. Tóth Kálmán, *Bibliafordítás és bibliamagyarázás*, 43-46. Az Ószövetség héber szövegének tanulmányozásához szükséges szakirodalomhoz vö. Kustár Zoltán, *A héber Ószövetség szövege. Kézikönyv a Biblia Hebraica Stuttgartensishoz*. Debrecen, 2000. Uő., *A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenése a Biblia Hebraicában*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2010.

¹⁰⁴ A lehetséges másolási hibákhoz vö. Barclay M. Newman, „Solving Textual Problems” in *TBT* 33:4 (1982), 430-435.

¹⁰⁵ Vö. Pecsuk Ottó, „Tommy Wassermann - Peter J. Gurry: *A New Approach to Textual Criticism - An Introduction to the Coherence Based Genealogical Method* című könyvéről” in *Collegium Doctorum* 14:2 (2018), 199-206.

¹⁰⁶ A héber Biblia kritikai szövegkiadásainak alternatíváihoz vö. William A. Irwin, „Textual Criticism and Old Testament Translation” in *TBT* 5:2 (1954), 54-57.

¹⁰⁷ A régebbi újszövetségi szövegkiadások jellemzőinek áttekintéséhez vö. Erwin Nestle, „How to use a Greek New Testament” in *TBT* 2:2 (1951), 49-55.

¹⁰⁸ Vö. Bertin Albrektson cikkét, aki felsorolja azokat az eseteket, amikor az Ószövetség fordítóinak meg kell fontolniuk a MT szövegtől való eltérést: „Textual Criticism and the Textual Basis of a Translation of the Old Testament” in *TBT* 26:3 (1975), 314-324.

konzultáns számára.¹⁰⁹ A bibliafordító világszervezetek segédkönyvei rendszerint világosan vázolják az egyes eltérő olvasatok fordítási következményeit, ezért a döntések, amelyeket a szakbizottság meghoz, nem légüres térben születnek.¹¹⁰

Az egyházak recepciója fontos eleme a szövegkritika és a bibliafordítás kapcsolatának. A mai fordításokat gyakran éri kritika az egyházak részéről amiatt, hogy a régebbi bibliakiadásokban használt ószövetségi versszámozás helyett a Biblia Hebraica Stuttgartensia számozását vagy a Textus Receptus helyett a Nestle–Aland illetve az azzal azonos The Greek New Testament (United Bible Societies) görög főszövegét követi. Ennek az az oka, hogy a régebbi bibliakiadások (mint az 1908-as Károli Biblia) által követett alapszöveget a mai szövegkritika sok helyen túlhaladottnak,¹¹¹ a feltételezett eredetitől eltérőnek ítéli, és ezeken a helyeken más olvasatokat tart követendőnek. Ez nyilvánvalóan feszültséget teremthet az adott egyházi közösség új bibliafordítás iránti nyitottságában.¹¹² E feszültség két irányban oldható fel.

Egyrészt a fordítók felelőssége, hogy nem csak a fordítás tényével, hanem munkájuk előzetes kommunikációjával is „neveljék” az egyházi közösséget, elsősorban az egyházvezetőket és az egyház véleményformálóit. A keresztyén hit történeti tényeihez tartozik, hogy nincsenek a kezünkben a szentírók által leírt eredeti kéziratok, mint ahogyan az is, hogy az általunk ismert szövegek évszázados másolási folyamatot követően állnak előttünk. Ebből törvényszerűen következik az, hogy a másolási hibák ott vannak a kéziratokban.¹¹³ De ezzel az akadállyal együtt a lehetőség is adott, hogy a

¹⁰⁹ RÚF 2014 szövegkritikai döntéseihez vö. Kustár Z. *A protestáns Revideált újfordítású Biblia (RÚF 2014) ószövetségi részében végzett módosítások. Elvek, eredmények, tartalmi indoklások.* Debrecen: DRHE, 2017. 24.

¹¹⁰ Jó összefoglalást ad a rendelkezésre álló szövegkritikai segédkönyvekről Graham Ogden, „Biblical Studies and Bible Translation” in T. Wilt, *Bible Translation*, 157-177., különösen is a 156-159. oldalakon.

¹¹¹ Az ezzel kapcsolatos vitához vö. Gordon D. Fee, „The majority text and the original text of the New Testament” in *TBT* 31:1 (1980), 107-118. A Westcott-Hort kiadáson nyugvó kritikai szöveg sokáig meghatározónak látszott, egészen a 20. század közepéig. Az akkor végbement paradigmaváltáshoz vö. Frederick C. Grant, „The Greek Text of the New Testament” in *TBT* 2:3 (1951), 117-121.

¹¹² Nida ír az egyházi közösségek által „elvárt” hagyományos olvasatok (pl. textus receptus) és a kritikai kiadások által javasolt „eredeti” olvasat miatti feszültségekről a bibliafordításban: vajon a megszokottal azonosított „lelki” olvasat vagy a tudomány által javasolt „igazi” olvasat preferálandó? Vö. „Spiritual Values in Better Manuscript Readings in New Testament” in *TBT* 3:2 (1952), 81-87.

¹¹³ Bruce Metzger említi a kézirati hagyományozás klasszikus buktatói között az 190-es számú 14. századi görög kéziratot, amelynek másolója a Lk 3,23-28 előtte fekvő szövegét, amely két hasábnak volt leírva, úgy másolta át, hogy folyamatosan összeolvasta a két hasáb sorait. Az ilyen tévedések persze könnyen észrevehetőek. Nehezebb feladat az 1Thessz 2,7 *népioi/épioi* (gyermekek/szelídek) olvasatai között dönteni, amelyek szinte egyformán jó külső szövegtanúkkal rendelkeznek, és illeszkednek a kontextusba is. A RUF 2014 itt meghagyta az 1990-es *épioi/szelíden* olvasatát, holott az újabb szövegkiadások a lectio difficilior, a *népioi*-t ajánlják. B. Metzger, „Persistent Problems Confronting Bible Translators” in *Bibliotheca Sacra* 150 (July-September 1993), 273-84.

tudomány eszközeivel mindent megtegyünk azért, hogy a folyamatot visszakövessük egészen az eredeti olvasatig, vagy ahogyan azt az Újszövetség esetében ma egyesek javasolják, az első „szövegkiadásig”.¹¹⁴ A szövegkritika és a Biblia eredeti szövegének keresése tehát nem a hitetlenség jele, hanem Isten gondviselő munkájában való részvétel értelmünkkel és a bölcsészettudomány eszközeivel, amint hogy Isten a Szentírás továbbadását emberekre bízta, és bizonyára számolt mind az emberi tévedés, mind az azt korrigáló tudomány lehetőségeivel.¹¹⁵

Ugyanakkor a fordítóknak is mérsékletet kell tanúsítaniuk a szövegkritika új eredményeinek megjelentetésében és az új bibliafordítások publikálásában. Amint mondtuk, a Biblia mindig valakik számára készül, nem légüres térben, nem *l'art pour l'art* tevékenység. Ezért a befogadó egyházak meglévő „kánonja” meghatározó szempont az új bibliafordítások elkészítésében.¹¹⁶ A RÚF 2014 szöveggondozói munkája során a revíziós munkabizottság kijelentette, hogy tiszteletben tartja az 1975–1990-es új fordítás szövegkritikai döntéseit. Ha a bibliatudomány mai állásának megfelelően mégis máshogy kellene döntenie,¹¹⁷ igyekszik elkerülni a főszöveg verseinek vagy nagyobb szövegegységeinek elhagyását. Ez némileg „tudománytalan” szempontnak tűnhet, de éppen a befogadó egyházak érzékenységét igyekeztünk ezzel a döntéssel tiszteletben tartani. Nem véletlen, hogy a UBS fordítói konzultánsa, Dr. Lénart de Regt sem emelt kifogást a megoldás ellen. Bibliafordítási projektjeiben a United Bible Societies az elmúlt évtizedekben sokkal nagyobb érzékenységet tanúsít az egyházi recepció iránt. Korábban például elképzelhetetlen lett volna a világszervezet gyakorlatában az, hogy több ortodox egyházzal is megállapodást írtak alá: a UBS által készített Ószövetség-fordítások alapszövege ezekben az országokban nem a MT, hanem a LXX lesz, mégpedig annak egyházi használatban lévő változata, amely alkalmasint eltérhet mind a Rahlfs, mind a göttingeni LXX-kiadástól. Az ok egyszerű és gyakorlati: nem akartak olyan fordításokban részt venni, azokat finanszírozni, amelyeket aztán az ország lakosságának 98%–át képviselő ortodox egyház ignorál.

¹¹⁴ Vö. D. Trobisch, *The First Edition of the New Testament*. Oxford: OUP, 2000. 6–7.

¹¹⁵ Az egyház hitének, a szövegkritikai döntéseknek és a bibliafordítások befogadásának kapcsolatához vö. Paul Ellingworth, „Theological Reflections on the Textual Criticism of the Bible” in *TBT* 46:1 (1995), 119-125.

¹¹⁶ Vö. alább: 9.4. (különösen az ott ismertetett „Iránylevek” dokumentum 1.1.2. Kánon pontját).

¹¹⁷ Jó példája a döntéseknek, ahol mind szövegkritikai, mind egezetikai-fordítási okok miatt korrigálnunk kellett az 1990-es kiadást az 1Kor 7,36: „Ha pedig valaki azt gondolja, hogy tisztességtelenül bánik hajadon leányával, ha eljár felette az idő, és mégis hajadon marad, tegye meg, amit akar, nem vétkezik: adja férjhez.” (1990) „Ha pedig valaki azt gondolja, hogy tisztességtelenül bánik jegyesével, és már nem tudja magát fékezni, és így érzi szükségesnek, tegye meg, amit akar, nem vétkezik: vegye feleségül.” (2014)

Miután elhelyeztük a szövegkritikát a bibliafordítás folyamatában, érdemes néhány praktikus szempontot is említeni, amit a fordítóknak figyelembe kell venniük munkájuk során. A szövegkritikával foglalkozó szakemberek és a bibliafordítók nem azonos szempontból közelítenek a szöveghez. A szövegkritikusok a problémákat izoláltan szemlélik, jelentkezzenek azok a szavak, a mondatok, a versek vagy a nagyobb szövegegységek szintjén. A bibliafordítónak azonban rangsorolnia kell a szövegkritikai dilemmákat, és a nagyobb szövegegységek felől kell haladnia a kisebbek felé. Ha már egy magasabb szintű szövegegység kontextusa és jelentése eldöntött, akkor az alsóbb (vers, mondat vagy szó) szinteken jelentkező problémák értékelésében meg van kötve a keze, hiszen legyen bármilyen jól dokumentált, vagy illeszkedjen bármilyen jól a szerző stílusába egy szót érintő *varia lectio* (eltérő olvasat), ha az nem illeszkedik a kontextusba, a fordító nem választhatja, hiszen neki azzal a hipotézissel kell végeznie a munkáját, hogy értelmes diskurzust, koherens szöveget fordít.¹¹⁸ Vagyis a fentebb említett (2.1.3) szemantikai vizsgálat eredménye bizonyos értelemben determinálja a szövegkritikai ajánlások elfogadásának lehetőségét.¹¹⁹

Amikor a szövegkritikai problémák fordítási szempontból neutrálisak, vagy amikor az eltérő, de azonos súlyú olvasatok eltérő stílusú fordítást tesznek lehetővé, megvan a fordítók szabadsága arra, hogy az általuk készített fordításba (fordítási típus, célközönség, nyelvi szint stb.) illeszkedő megoldást válasszák.¹²⁰ Ez azt is jelenti, hogy amikor valaki kritizálja egy fordítás szövegkritikai döntéseit, nem szabad izoláltan szemlélnie a problémákat, hanem figyelembe kellene vennie a fordítás jellegét, szándékolt célközönségét és a többi szempontot is, amelyek mind befolyásolják a fordítók döntéseit.

¹¹⁸ Ez azonban nem jelenti azt, hogy a fordító szabad kezet kaphatna az „értelmes” szövegjavítások (*emendatio*) alkalmazásában: vö. G. Ch. Aalders, „Translator or Textual Critic?” in *TBT* 7:1 (1956), 16.

¹¹⁹ Vö. J. de Waard, „The Translator and Textual Criticism. With Particular Reference to Eccl 2,25” in *Biblica* 60 (1979), 509-529. o. Érdekes példát hoz a szövegkritika, a nyelvtani elemzés és a szemantikai vizsgálat közötti szoros összefüggésre az Ézs 41,23 kapcsán Adrian Schenker „Translation and Textual Criticism: The Case of Two Competing Readings, Both of Which Make Good Sense” in *TBT* 66:1 (2015), 56-60.

¹²⁰ Ez a lehetőség az Újszövetség fordítása esetében csak a UBS GNT „C” és „D” megjelölésű olvasatai esetében indokolható. Hasonló (A, B, C, D) kategorizálás található az ószövetségi szöveg esetében is. A következő kiadvány mintegy ószövetségi párhuzama Metzger ismert *Textual Commentary* c. munkájának: D. Barthélemy, A. R. Hulst, N. Lohfink, W. D. McHardy, H. P. Rüger, J. A. Sanders, A. Schenker és J. A. Thompson (szerk.), *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project*. 5 kötet. New York: United Bible Societies, 1980. Vö. *FOLTA*, 79–80.

2.2.2 Forráskritika, redakciókritika és az újabb kritikai irányzatok

Amikor Luther a wormszi birodalmi gyűlés előtti védekezésében arra hivatkozott, hogy csak a Bibliából vett érvek előtt hajlandó meghajolni, akkor elindított egy addig ismeretlen folyamatot. Az egyházi dogmatika vezetése alól felszabadította az egyént, aki a Szentírást ihlető Szentlélek közvetlen vezetése által maga tudja megítélni a Biblia jelentését és jelentőségét önmaga számára.¹²¹ Ezt a folyamatot tetőzte be a 17. és 18. századi felvilágosodás, amely az egyén ítéletének mércéjeként immár nem annyira a Szentlelket, mint inkább az értelmet és a történelmet jelölte ki. Kétségtelen tény, hogy a felvilágosodás a szellemtudományokban és sajnos a teológiában is – miután ledöntötte trónjáról a dogmatika régi bálványát –, új bálványt teremtett: a történelmet.¹²² Ebben az időszakban gyökereznek azok a kritikai irányzatok, amelyek célja – eredetileg – nem az volt, hogy „kritizálják” a bibliai szöveget, hanem hogy a történeti vizsgálatnak és a ráció ítéletének (ez a kritika mögött rejlő *krinó*, *krima*, *kritikos* szavak értelme) vessék alá mindazt, amit a bibliai szövegből megismerünk. Szemlélnélhetnénk ezt a folyamatot ellenségesen is, hiszen úgy tűnhet, hogy valóban sok felesleges kört futottak e kritikai tudományok képviselői anélkül, hogy a legtöbb kérdésben érdemi konszenzusra sikerült volna jutniuk. De hiba volna a „végeredmény” látszólagos hiánya miatt teljesen lemondani ezekről a kutatásokról, mert valójában részeredményeikkel jelentősen hozzájárulnak ahhoz, ahogy a Biblia könyveit ma értjük. A Bibliának ugyanis letagadhatatlan történeti orientáltsága van, még ha ezt a legtöbb esetben alá is rendeli a teológiai orientációnak. A történeti orientáltság feljogosít bennünket a különböző kritikai irányzatok eredményeinek mérlegelésére – bár szigorúan a teológiai keretek között, már amennyiben teológusként közeledünk a Bibliához, és nem történészként vagy „objektív” vallástudósként.¹²³

A forrás- és a redakciókritika¹²⁴ olyan bibliai utalásokból igazolja kutatásainak legitimitását, mint az 1Móz 12,6 vagy a 2Krón 25,26, amelyekből arra következtethetünk,

¹²¹ Vö. Csepregi Zoltán, „Luther szentírási elve: a „hit szabályától” (Róm 12,6) az Isten igéjébe vetett bizalomig” in Szabó Lajos (szerk.), *Teológia és Reformáció*. Budapest: EHE – Luther Kiadó, 2017. 23–35.

¹²² Vö. Leonhard Goppelt, *Az Újszövetség teológiája*. 1. kötet. Ford. Dr. Szathmáry Sándor. Budapest: A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1992. 14–39.

¹²³ Vö. Kustár Zoltán, „A tudományos írásmagyarázat szükségessége” in *Theológiai Szemle* 59:4 (2016), 196–209.

¹²⁴ A területhez tartozó szakirodalom áttekintéséhez vö. Karasszon István, *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*. Budapest: Ráday Kollégium Nyomdája, 1991; R. A. Taylor, „Form Criticism” in T.

hogy a leírt események ideje nem azonos a leírás idejével, a leírás több fázisban ment végbe, illetve hogy maguk a szentírók is különböző forrásokra támaszkodtak a bibliai szöveg megírásában. Az Ószövetségben a forrás- és redakciókritika leginkább a Pentateuchos-kutatásban játszott meghatározó szerepet. Itt a cél a különböző irodalmi rétegek és szerkesztési fázisok elkülönítése volt, míg a prófétai irodalom vizsgálatában a hangsúly inkább a prófétai anyag tradálására, továbbadására, a prófétai iskolák szerepére esett (például Ézsaiás és Ámós könyvében). A Zsoltárok könyve és a bölcsességirodalom esetében különösen foglalkoztatja a kutatókat a kánaáni-ugariti vagy egyéb kultuszi háttér, illetve a korabeli ókori bölcsességirodalommal való összefüggések.

Az Újszövetség vizsgálatánál a forráskritika a szinoptikus evangéliumok mögötti szóbeli és feltételezett írásbeli hagyományokra kíváncsi, míg a redakciókritika elsősorban Lukács és Máté evangéliumát, és a negyedik evangéliumot vizsgálja. A vizsgálat a legtöbb esetben nem öncélú, igyekezik olyan következtetéseket levonni a szerkesztés módjából, amelyek segítenek az evangéliumok teológiai üzenetének, irányultságának jobb megértésében. Elég nehéz konszenzusos határokat meghúzni a szent könyvek szerkesztési fázisai között, és e helyütt elégnek tűnik annyiban összefoglalni ezeket az erőfeszítéseket, hogy szinte minden vizsgált könyvnél kiderült, hogy nagyon összetett, komplex folyamatról van szó. Természetes, hogy ha nem monokróm egységként kezeljük egy bibliai könyv szövegét, hanem elkülönítjük benne az egymásra épülő szerkesztési rétegeket, az befolyásolja az adott szöveg értelmezését. Ez az a pont, ahol a bibliafordítás, az egzegézisen keresztül, kapcsolatba kerül a forrás- és redakciókritikával.

Van azonban egy fontos különbség a kritikai vizsgálatok és a bibliafordítás folyamata között. Amint a szövegkritika esetében is láthattuk (amit az angol szaknyelv néha „lower criticism”-nek nevez, az itt tárgyalt „higher criticism”-hez képest), a bibliafordítók nem engedhetik meg maguknak, hogy a problémákat izoláltan szemléljék: a szöveg mikroszintjén jelentkező problémák megoldása nem független a makroszinten felismert megoldásoktól. Így van ez a forrás- és redakciókritika eredményeivel is. Az eredmények beépülhetnek a bibliafordítói munkába, de csak az egzegézis közvetítésével, amennyiben segítenek megérteni a makrostruktúrák jelentését. A redakciókritika által feltárt szövegelemek, amelyek a források határait jelölik vagy a szerkesztési folyamatra utalnak („varratok”, eltérő szóhasználat, ismétlések és duplumok, ellentmondások a szövegben stb.) nem használhatók önmagukban a fordítói munkában, ezeket sem

Desmond Alexander és David W. Baker (szerk.), *Dictionary of Old Testament: Pentateuch*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003. 336–343.

kiemelni, sem elsimítani nem feladata és célja a bibliafordítónak.¹²⁵ Nyilván egy formahű fordítás alkalmasabb arra, hogy ezeket a szövegi elemeket megjelenítse, mint a dinamikus fordítás, de egyiknek sem feladata, hogy „alapszövegül” szolgáljon a kritikai kutatáshoz. A forrás- és redakciókritika valódi terepe az eredeti nyelvű szöveg, a fordítás ezeknek a kutatóknak végső soron mellékes terület. Nem véletlen, hogy e kritikai irányzatok kutatásai meglehetősen értelmetlennek és öncélúnak tűnnek azok számára, akik a Biblia szövegét csak fordításban ismerik, tehát a bibliaolvasók döntő többségének.¹²⁶

Az etikus bibliafordítók nem vihetik bele a bibliafordításba saját kritikai-tudományos meggyőződésüket, mert az felboríthatja a hagyományos bibliafordítás formai és tartalmi hangsúlyait, ami közvetlenül veszélyezteti a bibliakiadás egyházi recepcióját.¹²⁷ Nida óvott attól, hogy a bibliafordítók közvetlenül érvényesítsék a fordításban a forrás- és redakciókritika eredményeit (például a zsoltárfordításban nem utalhatnak explicite a kánaáni kultikus forrásszövegekre, vagy az evangéliumokban nem fordíthatják Jézus feltételezett „eredeti” arám mondásait, amelyeket az evangélisták hallottak és görögre fordítottak), mert ilyenkor elveszítik szem elől az eredeti hallgatókat/olvasókat, akik a kanonikus szöveget már az előttünk lévő formájában, nyelvén ismerték. Ha fordításunkkal ekvivalens hatás elérésére törekszünk, akkor nem kerülhetünk időben a zsoltárok vagy az evangéliumok eredeti célközönsége elé.¹²⁸

A forráskritika (és benne a szinoptikus-kutatás) talán legkézenfekvőbb haszna a gyakorlati bibliafordítás szempontjából, hogy tudhatjuk, az Újszövetség fordítását Márk evangéliumával kell kezdeni, mert az ott alkalmazott fordítási megoldások nagyban megkönnyítik majd Máté és Lukács evangéliumának fordítását: könnyebb nyomon követni, hogy mi szó szerinti, és mi szerkesztési változtatás Márk szövegéhez képest

¹²⁵ S. H. Doty, *The Paradigm Shift in Bible Translation in the Modern Era With Special Focus on Thai*. PhD disszertáció. Auckland: University of Auckland, 2007. 22. Internetes elérhetőség: www.researchspace.auckland.ac.nz/bitstream/handle/2292/2458/02whole.pdf?sequence=2 (utolsó megtekintés: 2017. július 21.)

¹²⁶ Ettől bizonyára nem is független e kritikai irányzatok és tudományos eszközök egyházon belüli értetlen és negatív megítélése. Vö. S. Zimmer, *Art-e a hitnek a bibliatudomány? Egy konfliktus tisztázása*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2009. 5–9.

¹²⁷ A RÚF 2014 munkálatai során az 1-2Krón szakaszcímei, amelyek korábban hagyományosan az 1-2Sám és az 1-2Kir szakaszbeosztását követték, néhol megváltoztak és „önállóbbak” lettek, jobban követve a Krónikás szövegének belső logikáját. Ez talán nem történt teljesen függetlenül az elsődleges revíziót végző Kustár Zoltán Krónikás forrásművei iránti személyes érdeklődésétől, de a másodlagos revízió munkatársai szerint sem ártott az új bibliakiadás használhatóságának, és sokszor példákat találtunk ezekre a megoldásokra a kontroll-bibliafordításokban is. Vö. még Kustár, *A protestáns Revideált újjfordítású Biblia (RÚF 2014) ószövetségi részében végzett módosítások*, 27. és 40k.

¹²⁸ FOLTA, 20.

(ehhez nem kell feltétlenül elfogadnia a bibliafordítónak a márki elsőség elméletét, ez egyszerű praktikus megfigyelés).¹²⁹

Van azonban egy olyan kritikai irányzat, amely megközelítésében közelebb áll a bibliafordításhoz: a kánonkritika vagy kánoni megközelítés. Ez az 1970-es években, B. S. Childs¹³⁰ és J. Sanders¹³¹ műveiben jelentkező irány arra helyezte a hangsúlyt, hogy a bibliai könyvekben található források, hagyományok és szerkesztési rétegek a maguk végső értelmét egzisztenciailag csak a teljes könyv kontextusában és annak kanonikus szerepében nyerik el. Ugyanígy az egyes bibliai könyvek is elsősorban a kánonban betöltött helyük és szerepük alapján értelmezendők. Graham Ogden¹³² hozza azt a példát, hogy bár Lukács evangéliuma a szerző szándéka szerint eredetileg az Apostolok Cselekedeteivel egy egységet képezett, mai helyét és szerepét illetően egy a Jézusról szóló evangéliumok közül, és velük együtt hivatott megjeleníteni az apostoli bizonyágtételt Jézus Krisztus személyéről. A kánoni megközelítés tehát visszaigazolja a bibliafordítás szemantikai és szövegkritikai vizsgálata során is megtapasztalt igazságot az izolált értelmezés veszélyeiről, és a szövegi makrostruktúrák elsőbbségéről a mikrostruktúrákkal szemben.

Vannak olyan posztmodern kritikai irányzatok, mint az olvasóközpontú (reader-response criticism) vagy a feminista megközelítés, amelyeket még ilyen röviden sem tárgyalhatunk, hiszen relevanciájuk a bibliafordításban még a fentebbiekénél is kevésbé kézzelfogható, vagy egyenesen káros. Vanhoozer megkülönböztetése a *poetry* és a *politics* között különösen hasznos ebben az esetben: Nyilván minden bibliafordítás-elméletnek vannak hangsúlyai, amelyeket meg akar jeleníteni a fordítás során. De ez soha nem ölthet olyan mértéket, hogy az olvasó elmélyedését a bibliai szövegben („poetry”) megakadályozza azáltal, hogy a bibliai szöveget ideológiai zászlóként emelje a magasba az olvasó előtt, és ezáltal meg akarja nyerni a maga meggyőződésének („politics”). Valami ilyesmi történik akkor, amikor a bibliafordítás teret enged ezeknek az irányzatoknak a szöveg fordításában. A bibliafordítás a Bibliáért van, és a bibliafordító soha nem használhatja arra, hogy saját ideológiai elkötelezettségének szövcsove legyen.¹³³

¹²⁹ Ehhez képest a RÚF 2014 újszövetségi revíziójában sajnos kanonikus sorrendben, Máté evangéliumán kezdtük el a munkát, meg is tapasztaltuk ennek a figyelmetlenségnek a hátrányait a konkordáns szövegek vizsgálata során.

¹³⁰ *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Westminster, 1970.

¹³¹ *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.

¹³² Vö. G. Ogden, „Biblical Studies and Bible Translation” in T. Wilt, *Bible Translation*, 165.

¹³³ Vö. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*, 367–389. és Ogden, 168-169.

2.2.3 Egzegézés

Azután, hogy a bibliafordítók megállapították, milyen szövegből fordítanak, és ez a szöveg történeti szempontból milyen jellemzőkkel, összetettséggel rendelkezik, ami befolyásolhatja a jelentését, még mindig hátra van a fordítást megelőző legfontosabb lépés: a szöveg közvetlen jelentésének megértése, vagyis az egzegézés. Ez az a művelet, amelyhez a teológusok és bibliakutatók a legtermészetesebb módon viszonyulnak, itt vannak a leginkább „elemükben”. Magyarországon és más országokban, ahol gazdag biblikus irodalommal, kulturális örökséggel és évszázados hagyományokkal rendelkező, erős teológiai felsőoktatással büszkélkedünk, egészen más ennek a „segédtudománynak” a megítélése és a szerepe a bibliafordítás folyamatában, mint azokon a missziós területeken, ahol a fordítók ritkán vehetnek részt éveket biblikus teológiai képzésben.¹³⁴ A magyarországi bibliafordításokat hagyományosan mindig teológiai tanárok, vagy a közreműködő egyházak legfelkészültebb biblikus tudósai végezték. A Magyar Bibliatársulat szöveggondozó bizottságában is csak 2015-ben változtattuk meg azt a szabályt, hogy a Szöveggondozó Bizottság tagjai csak tanszékvezető biblikus tudósok lehetnek. Napjainkban már a teológiai fakultások biblikus tanszékei nem „egy emberesek”; akár két-három közel azonos felkészültségű tudós is együtt dolgozhat, és nem volt értelme a tanszékvezetőkre korlátozni a bibliafordítás–szöveggondozás felelősségét. Összefoglalóan, az alapos egzegetikai tudás a magyarországi és európai–amerikai kontextusban végzett bibliafordításokban adottnak vehető.

Az eltérő kontextusú bibliafordításokban az egzegézés ismeretének eltérő jelenléte miatt kétféle veszélyt állapíthatunk meg. Ahol nem ismerik az egzegézés metodikáját, ott hajlamosak ennek az értékét alábecsülni.¹³⁵ Ennek következményeként sok „missziós” bibliafordításra jellemzőek az egzegetikai tévedések, félreértések, dogmatikai alapú

¹³⁴ Ez a helyzet meglehetősen általános az Európában készített bibliafordításoknál. Vö. Rudolf Kassühlke, „Problems of Bible Translating in Europe Today” in *TBT* 22:3 (1971), 129-131.

¹³⁵ Sajnos még ma sem ritka, hogy egy bibliafordítási projektben olyanok dolgoznak, akik közvetítőnyelvből kénytelenek az első fordítást elvégezni, amit aztán kvalifikáltabb ellenőrök, fordítói konzultánsok ellenőriznek. Magyarországon például így készült az ún. Egyszerű fordítás, ami a gazdag és nagy múltra visszatekintő magyarországi bibliafordítási hagyomány szempontjából nézve eléggé szomorú jelenség. Sajnos azonban egy létező igényt is kifejez e fordítás széleskörű elterjedése: egzegetikai irányultságú fordításainkat sokan nehezen érthetőnek tartják. Vö. Fabiny T., Pecsuk O. és Zsengellér J. (szerk.), *Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon*. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány–Luther Kiadó–Kálvin Kiadó, 2014. 165–172.

belemagyarázások.¹³⁶ Természetesen a jó egzegetikai szakirodalom gondos felhasználása ilyen helyzetekben is enyhítheti a veszélyeket, de a tapasztalat az, hogy még a szakirodalom által feltárt megoldási lehetőségek mérlegeléséhez is szükség van némi egzegetikai előképzettségre és tapasztalatra.

A másik veszélyt jobban ismerjük a magyarországi bibliafordítói gyakorlatból. Mivel a Bibliát nálunk hagyományosan bibliamagyarázók fordítják, hajlamosak az egzegézis túlértékelésére, illetve arra a feltételezésre, hogy a jó és felkészült egzegéta egyszerre jó és felkészült bibliafordító is. Ez azonban sajnos nem igaz.¹³⁷ Az egzegéta bibliafordítók olyan sokáig „élnek együtt” az eredeti szöveggel, és olyan bensőséges kapcsolatot ápolnak az eredeti nyelvvel, hogy elveszítik az érzékenységet arra, hogy felismerjék, mi okozhat megértéssel nehézséget annak az olvasónak, aki csak a fordítást ismeri.¹³⁸ Ugyancsak hajlamosak az egzegéták túlbecsülni a magyarázó jegyzetek, lábjegyzetek jelentőségét és segítségét a fordítás megértésében. Sajnos a tapasztalat azt mutatja, hogy ha a fordítás félreérthető, és a fordítók a jegyzettől várják a félreértés eloszlatását, akkor 1. az olvasók többsége nem olvassa el a jegyzetet, és 2. szükségszerűen félre is érti a fordítást.

Az elkötelezett egzegéta bibliafordítókra leselkedő másik veszély ismét csak a biblia nyelvével kapcsolatos speciális kapcsolatukból ered. A „szent nyelv” elnevezés, amellyel gyakran illetik a bibliai hébert és a görögöt (és mellette néha a latint), azt is jelenti sok biblikus tudós számára, hogy ezeknek a nyelveknek a kétségtelen teológiai és történeti szerepe mellett valamiféle különleges lingvisztikai „szentsége” is van, vagyis más nyelveken alapvetően lehetetlen visszaadni azt, amit héberül vagy görögül nyilatkoztatott ki Isten a Szentírásban.¹³⁹ Hiszen Isten éppen ezért választotta ki ezeket a nyelveket! Innen ered az igyekezetük, hogy a bibliafordítás folyamatában minimális formai változtatásokkal, mintegy kényszerű engedményként fordítsanak a különböző nyelvekre. A régebbi bibliafordításokban hasonló megfontolásból még dőlt betűvel

¹³⁶ Az egzegézis és a nyelvészet eredményeinek kiegyensúlyozott felhasználásához mind a nyugati, mind a „missziós” bibliafordításokban, vö. Charles R. Taber, „Exegesis and Linguistics” in *TBT* 20:4 (1969), 150-153.

¹³⁷ Vö. J–C. Margot, „Exegesis and Translation” in *Evangelical Quarterly* 50.3 (July-Sept 1978), 156. Uő, *Traducir sin traicionar. Teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. 41-59.

¹³⁸ Vö. Dr. Budai Gergely, *Hogyan kell az Újszövetséget magyarra fordítani, és hogyan nem szabad fordítani*. Debrecen: Debreceni Református Theológiai Akadémia, 1959. 12-13.

¹³⁹ Jellemző fordítói előfeltételezés egzegéta körökben. A sokféle egzegetikai előfeltételezéshez vö. Paul Ellingworth, „Exegetical presuppositions” in *TBT* 33:3 (1982), 317-323.

jelezték is az „oda nem illő”, csak a célnyelv miatti engedményként befurakodott, tehát „kevésbé szent” szavakat.

Ez a meggyőződés véleményünk szerint teológiaiilag is hibás és nem nyugszik keresztyén teológiai alapokon.¹⁴⁰ Mégis, érdekes módon egyszerre jellemző az egyházi szereplők két szélső pontjára, az egyébként kiválóan felkészült biblikus teológusra és a teológiaiilag naiv, képzetlen, de fundamentalista szemléletű „laikus” hívőre. A bibliai héber (és arámi) illetve koiné görög „szent nyelvi” státusa meggyőződésünk szerint történetietlen konstrukció, és nyelvészeti szempontból is ellentmond az archeológiai leletekben talált,¹⁴¹ bibliai héberrel rokon kánaáni vagy ugariti feliratok, a nem biblikus holt-tengeri szövegek, illetve a szekuláris koiné görög nyelvű papiruszok (például mágikus ráolvasások, vagy átokfeliratok) tanúságtételének. Teológiai szempontból pedig ellentmond az inkarnáció univerzalitásának és a pünkösdi nyelvcsoda üzenetének. Jézus Krisztus minden emberért jött el és halt meg, majd támadt fel a kereszten, nem csak azokért, akik héberül vagy görögül tudták és tudják majd a jövőben olvasni a Szentírást. A jeruzsálemi zarándokok valamennyien a maguk nyelvén hallották az apostolok igehirdetését, és ez a csoda határozza meg alapvetően a keresztyén misszió és a bibliafordítás legitimitását (ApCsel 2,1–8).

A jó egzegézis, bár feltétele a jó bibliafordításnak, ha nem párosul nyelvészeti, stilisztikai és kommunikációelméleti ismeretekkel, önmagában nem teremti meg a jó fordítást. Ennek a felismerése tette szükségessé a bibliafordítói bizottságok megjelenését, hiszen régebben talán voltak olyan polihisztorok, akik a korábbi fejezetekben említett szükséges segédtudományokat önmagukban egyesítették (vagy legalábbis ezt gondolták magukról), manapság azonban már inkább a fordítóbizottság tagjainak gondos kiválasztásával,¹⁴² vagy a munkafázisok protokolljának betartásával bizonyosodhatunk meg arról, hogy minden szakértelem képviselve lesz a munka során. A bibliafordításban részt vevő biblikus teológiai tanárok sokszor csak azt a szempontot tartják szem előtt, hogy a fordítás pontos vagy „hűséges” legyen. Ez természetesen fontos szempont, de ha nem párosul a Nida által emlegetett „természetességgel” a befogadó nyelven, akkor minden *szándékolt* pontossága ellenére mégis félreérthető lesz – egyszerű nyelvi okokból. Ugyanakkor a nidai elvek alapján készített bibliafordításokat is gyakran érte az a vád,

¹⁴⁰ A bibliafordításokban használt dőlt betűk (italics) történetéhez vö. Walter F. Specht, „The Use of Italics in English Versions of the New Testament” in *Andrews University Seminary Studies* 6 (1968), 88–93.

¹⁴¹ Vö. Henry R. Moeller, „Biblical Research and Old Testament Translation” in *TBT* 13:1 (1962), 17.

¹⁴² Vö. *TAPOT*, 174–181.

elsősorban éppen a biblikus teológusok részéről, hogy a természetességet előnyben részesítik a pontossággal szemben. Ezt a vádat Nida valószínűleg visszautasítaná, és amellett érvelne, hogy az egzegetikailag pontatlan vagy „hűtlen” fordításokat nem lehet jó fordításnak tekinteni. Margot¹⁴³ idézi a reneszánszig visszanyúló közmondást, hogy a fordítás olyan, mint a nő: vagy szép és hűtlen, vagy hűséges, de akkor csúnya. Nida hagyományát követve a bibliatársulatok bibliafordítói alapvetően idealisták ebben a kérdésben, és hisznek a lehetetlenben: a hűséges és szép fordításban.

Éppen azért, mert a jó egzegézis önmagában nem elegendő a jó fordításhoz, de a jó bibliafordítás sem nélkülözheti a jó egzegézt, fontos, hogy a bibliafordítói munkában mind a kommentárokat, kézikönyveket és más egzegetikai szakirodalmat, mind pedig a nagy bibliafordító szervezetek (UBS, SIL) rendelkezésre álló fordítási szakirodalmát¹⁴⁴ felhasználják a bibliafordítók munkájuk során. A két szakirodalom-csoportnak ugyanis nem azonos a fókusza. Míg egy kommentár megelégedhet azzal, hogy a munkafordításában magyartalanul vagy mesterkélten, körülírással, esetleg parafrazeálva érzékeltesse a fordítási problémát, vagy olyan kijelentésekre ragadtassa magát, hogy a héber *heszed* szó lefordíthatatlan, a fordítói segédkönyvek kifejezetten a lehetséges fordítási nehézségekre és azok megoldási alternatíváira helyezik a hangsúlyt.¹⁴⁵ Tévedés lenne ugyanakkor azt gondolni, hogy a fordítói szakkönyvek helyettesíthetik az egzegetikai szakirodalom gondos vizsgálatát, hiszen sok kérdésben nem is tárgyalják mélyrehatóan az egyes fordítási megoldások mögött rejlő egzegetikai nehézségeket. Metzger¹⁴⁶ több olyan egzegetikai problémát sorol fel, amelyeknek közvetlen fordítási következménye van. A görög szöveg központosása (amelyet a kéziratokban csak a 8–9. századtól kezdtek következetesen alkalmazni) például sokszor egyszerre állítja nehezen megoldható helyzet elé az egzegétákat és a bibliafordítókat. Ezen belül János evangéliuma különös előszeretettel hagyja az olvasót bizonytalanságban azzal kapcsolatban, hogy hol végződik egy-egy idézet, és hol kezdődik az evangélista

¹⁴³ Margot, „Exegesis and Translation”, 157.

¹⁴⁴ Vö. például K. Barnwell, *An Introductory Course in Exegesis for Bible Translators*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1993.; a *UBS Handbook for Translators* sorozat kötetei, J. P. Louw – E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. Vol. I-II. New York: United Bible Societies, 1988–1989.

¹⁴⁵ Jó ellenpéldák erre Cserhádi Sándor Korinthusi levelekről írott kommentárjai, amelyek mélyrehatóan tárgyalják az egzegetikai felismerések bibliafordítási vonzatait. De ez nem meglepő, hiszen a szerző az új fordítású Biblia első revideálása során az újszövetségi szakbizottság vezetője volt. Cserhádi Sándor, *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*. Budapest: Luther Kiadó, 2008.; Uő., *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*. Budapest: Luther Kiadó, 2009.

¹⁴⁶ Metzger, „Persistent Problems”, 278-79.

kommentárja (például nem egyértelmű, hogy a Jn 3,15 vagy 3,21 Jézus beszédének a vége).

Amint fentebb említettük, az SIL fordítók többször kerülnek olyan közegbe munkájuk során, hogy alaposabb egzegetikai előtanulmányok nélkül kénytelenek nekiállni egy-egy újszövetségi könyv fordításának. Érdeemes felidézni, hogy Barnwell¹⁴⁷ az SIL egyik segédkönyvében mit javasol azoknak a fordítóknak, akiknek egyedül, előképzettség nélkül, pusztán a szakirodalomra támaszkodva kell megküzdeniük egy-egy nehezebb egzegetikai dilemmával. Még a teológus végzettségű olvasók számára is tanulságos, ahogyan katonás rendbe, tizenkét pontba szedi a „laikus” egzegézis lépéseit, és ezzel igyekszik elejét venni annak, hogy a fordítók komolyabb egzegetikai hibát kövessenek el. Ha egy nehezen értelmezhető, és ezáltal nehezen lefordítható szöveggel szembesülnek 1. meg kell próbálni alaposan megismerni a fordítandó könyvet, a kérdéses igeszakasz tágabb kontextusát. 2. Meg kell vizsgálni a kommunikációs helyzetet: ki beszél kinek, miről, miért, hogyan stb. 3. Ellenőrizni kell, hogy a hagyományos szöveghatárok valóban elkülönítik a kérdéses szakaszt a többitől (ez tkp. a probléma elhatárolása). 4. Meg kell vizsgálni a legkülönbözőbb elérhető bibliafordításokat az adott szakasszal kapcsolatban. 5. Meg kell fogalmazni a szakasz kapcsán, hogy melyek azok a kérdések, amelyekre választ kell kapnunk ahhoz, hogy a megoldáshoz eljussunk. 6. A szöveget eredeti nyelvén kell megvizsgálni.¹⁴⁸ 7. Kulcsfogalmak megkeresése, ezekről szótanulmányok készítése szakirodalom alapján. 8. Megkísérelni a válaszadást az 5. pontban megfogalmazott kérdésekre. 9. Analizálni kell a szavak, szintagmák, mondatok, versek és bekezdések közötti nyelvi és szemantikai kapcsolatot. 10. A szakaszt egybe kell vetni párhuzamos igeszakaszokkal, és megállapítani a kapcsolatot közöttük (magyarázat, bővítés, ellentmondás). 11. Felvázolni a lehetséges alternatív fordítási megoldásokat. 12. Saját fordítást készíteni.¹⁴⁹

Barnwell¹⁵⁰ a 11. ponttal kapcsolatban is további lépéseket javasol, ha a fordító egymásnak markánsan ellentmondó fordítási alternatívákkal találkozik: A) Vizsgáljuk meg, melyik fordítás illeszkedik jobban az egész könyv gondolatmenetébe. B) Melyik megoldás illik jobban a közvetlen és közvetett (tágabb) kontextusba? C) Melyik megoldás illeszkedik jobban a bibliai szerző gondolkodásmódjába? D) Melyiket támasztják alá

¹⁴⁷ Vö. Barnwell, 8–10.

¹⁴⁸ Érdekes, hogy az SIL egzegetikai protokolljában ez csak a 6. lépés. A hagyományos bibliai egzegézisben erre jóval korábban kell sort keríteni.

¹⁴⁹ Uo.

¹⁵⁰ I. m., 21.

inkább a párhuzamos bibliai textusok? E) Görög nyelvi szempontból melyik szerkezet, megfogalmazás a gyakoribb, természetesebb? F) Melyik megfogalmazás illeszkedik jobban az Újszövetség nyelvhasználatába? G) Milyen arányban támogatja egyiket vagy másikat a szakirodalom?¹⁵¹

2.2.4. Bibliai teológia

Nehéz eldönteni, hogy ebben az esetben a bibliai teológiai szempontok bibliafordításban betöltött szerepéről kellene beszélnünk, vagy éppen fordítva, a bibliafordítás fontosságáról a bibliai teológia kutatása során. Talán a két megközelítést nem is érdemes egymástól teljesen elkülöníteni. A lényeges, hogy e két diszciplína kölcsönösen befolyásolja egymás eredményeit.¹⁵² Az alábbiakban a közös kérdésekből mutatunk be néhányat.

2.2.4.1. Ószövetség az Újszövetségben és a LXX jelentősége

A cím egy sor olyan bibliai teológiai témát felvet, amelyeket nyilván nem tárgyalhatunk ebben a terjedelemben (például: „Ószövetség és Újszövetség” versus „Héber Biblia és őskeresztyén görög iratok”; az Ó- és az Újszövetség közötti teológiai kapcsolat, formulaidézetek jelentősége, az idézetekkel kapcsolatos beteljesedés–teológia és hasonlók). Igyekeznünk kell a kérdést a fordítási szempontokra korlátozni.

343 közvetlen ószövetségi idézet található az Újszövetség görög szövegében,¹⁵³ és nem mindegyiket előzik meg világos bevezetések („amint meg van írva”, „így mondja az írás”). Ha ehhez hozzávesszük azokat az allúziókat és szókapcsolatokat (ezeknek a

¹⁵¹ Uo.

¹⁵² Jó példája ennek a folyamatos kölcsönhatásnak tanszéki elődöm, Dr. Herczeg Pál munkássága, akinek mind *Az Újszövetség teológiájának vázlat*a c. könyvét, mind pedig a nyugalomba vonulása után a *Reformátusok Lapjában* megjelent írásait meghatározta a bibliai teológiai kulcsfogalmak helyes magyar fordításának kutatása. Hozzá kapcsolódik az az anekdota is, hogy a Kol 1,15 nehezen lefordítható *prótótokos pasés ktiseós* (revKároli: minden teremtménynek előtte született; ÚF: „elsősülött minden teremtmény közül”; RÚF: „elsősülött minden teremtmény előtt”) kifejezése hosszú, órai elemzését ezzel zárta: „a legjobb lenne görögül hagyni”.

¹⁵³ R. T. France, „Relationship between the Testaments” in K. J. Vanhoozer (szerk.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. London–Grand Rapids, MI.: SPCK–Baker Academic, 2005. 667. S. Motyer, „The Old Testament in the New Testament” in W. A. Elwell (szerk.), *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Carlisle–Grand Rapids, MI.: Paternoster–Baker, 1996. o. 582. Vö. „Index of Quotations” in K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, B. Aland, J. Karavidopoulos (szerk.), *The Greek New Testament*. Stuttgart: United Bible Societies–Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 887-890.

megítélése szubjektív), amelyeket a *The Greek New Testament* felsorol,¹⁵⁴ mintegy 2700 intertextuális hivatkozással van dolgunk. A leggyakrabban idézett ószövetségi könyvek a Zsoltárok és Ézsaiás. Máté evangéliumára az ún. „formulaidézetek” jellemzőek (bár ezekben egyértelműen a beteljesedés a hangsúlyos, formális pontosság szempontjából nem különböznek a többi ószövetségi idézettől), Pál előszeretettel idézett az Ószövetség népekkel kapcsolatos eszkatológiai kijelentéseiből, János pedig szívesen kapcsolta idézeteiben vagy utalásaiban Jézus alakját Mózeshez. Lukács inkább stilisztikai eszközökkel idézte fel az ószövetségi miliőt és irodalmi műfajokat az evangéliuma első fejezeteiben, az ApCselben pedig inkább a nagy üdvtörténeti tematikájú beszédekben (István védőbeszéde vagy Pál pizídiái Antióchiában elmondott prédikációja) szólal meg az Ószövetség. A Zsidókhoz írt levél gyakran krisztológiai érveléséhez idézi az Ószövetséget, főleg a Zsoltárokat, de gyakran utal a rituális törvény papsággal és áldozatokkal kapcsolatos szövegeire is, hogy igazolja beteljesedés–teológiáját. A legkülönlegesebb kapcsolatot a Jelenések könyve ápolja az Ószövetséggel, annak is eszkatológiai tematikájú könyveivel, Ezékiellel, Dániellel és Zakariással. Swete kommentárja szerint csak ennek a rövid újszövetségi könyvnek a 404 verséből 278 tartalmaz ószövetségi idézetet vagy utalást.¹⁵⁵

Az ószövetségi idézetek többsége nem a MT-t, hanem az Ószövetség görög fordítását követi, amelyet ma összefoglaló névvel Septuagintának (LXX) vagy „Régi görög szövegnek” nevezünk. Az újszövetségi szerzők szempontjából ez meglehetősen természetes gyakorlat lehetett, hiszen a görög szövegben az Ószövetség ismert és használatos görög fordításából volt érdemes idézni, ahelyett, hogy valaki mindig új és önálló fordítást készített volna a héber alapján. Ráadásul az újszövetségi szerzők közül nem biztos, hogy mindenki behatóan ismerte a héber írásokat. Pálról tudjuk, hogy igen. Nála gyakrabban találkozunk azzal is, hogy teológiai érvelése érdekében hol saját fordítást ad az idézett héber szövegből, hol szorosán idézi a LXX-t, hol pedig a kettőt vegyíti (ez utóbbi esetben persze az is lehetséges, hogy a LXX egy általunk már nem ismert olvasatát követi).¹⁵⁶

Ha a magyar olvasók szempontjából nézzük a kérdést, a LXX fordítás jellegzetességeiből könnyen megérthető, miért térnek el gyakran az Újszövetségben

¹⁵⁴ I. m., 891–901.

¹⁵⁵ Henry Barclay Swete, *The Apocalypse of Saint John*. London: MacMillan, 1909. cxl.

¹⁵⁶ Vö. Moises Silva, „Old Testament in Paul” in Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin (szerk.), *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993. 630–642.

olvasott ószövetségi idézetek a magyar bibliakiadások – MT szövegből fordított – ószövetségi szövegétől.¹⁵⁷ A LXX nem egy ember fordítása. Ha csak az Aristeas–levél mitikus elbeszélését nézzük, már ott is hetven fordító munkájáról van szó.¹⁵⁸ Ennek megfelelően a LXX fordításának minősége és karaktere igen széles skálán mozog, az egészen literális, szó szerinti fordítástól a laza értelmezésig.

Jinbachian¹⁵⁹ négyféle okot sorol fel, hogy a LXX szöveg fordítója miért térhetett el a fordításban attól a szövegtől, ami ma előttünk áll a MT szövegkiadásokban:

1. A LXX fordítója előtt fekvő *Vorlage*¹⁶⁰ eltért a kezünkben lévő MT szövegtől (pl. az 1Móz 1,9–ben nem a MT által hozott *mákóm*, hanem a *mikveh* fordítása a *synagógé*).
2. A fordító eltérő fordítási technikát használt (például explicitté teszi a héber szövegben implicit információt: pl. 1Móz 7,16, ahol a héberben csak ez van: „Az Úr bezárta mögötte”, de a LXX értelelem szerint kiegészíti: „Az Úr pedig bezárta mögötte az ajtót kívülről”, vagy funkcionálisan ekvivalens fordítást alkalmaz, mint az 1Móz 31,20-ban, ahol a héberben ez áll: „Ellopta Jákób Lábán szívét”, de amit a LXX fordítója helyesen értelmezve így ad vissza: „Eltitkolta Jákób Lábán elől” tkp. „becsapta Jákób Lábánt”).
3. Félreérti a szöveget, rosszul fordít. Ennek oka lehetett a) a hasonlónak látszó héber mássalhangzók összetévesztése, mint az 1Móz 3,17-ben, ahol a héber *baavóreká*, tehát „miattad” helyett feltehetően *baavódeká*-t („munkáidban”) olvasott; b) lehetett a magánhangzók helytelen beazonosítása; c) a szóhatárok eltévesztése; d) a mássalhangzók sorrendjének felcserélése; e) helytelen szóetimológia, vagy f) a szó héber jelentése helyett az arámi jelentés fordítása.
4. A fordítás „pontos” volt, de a LXX szöveg hagyományozás során állt elő *varia lectio*.¹⁶¹

¹⁵⁷ Az Ószövetség újszövetségi idézeteinek fordítási lehetőségeihez vö. Frederik W. Grosheide, „The Translation of Quotations from the Old Testament in the New” in *TBT* 6:1 (1955), 16-20.

¹⁵⁸ Ma már általános konszenzusnak tekinthető, hogy az Aristeas–levélben leírtak csak a Tóra-fordításra (Pentateuchos) vonatkoztak, az Ószövetség többi könyvének fordítása hosszabb folyamat lehetett, amely talán a Kr.u. 1. századig is eltarthatott. Vö. R. J. H. Shutt, "Letter of Aristeas," in J. H. Charlesworth (szerk.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. New York: Doubleday, 1985, 2.7-34.; M. Hadas, *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*. New York: Harper, 1951; K. H. Jobes – M. Silva, *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids, MI: Baker, 2000. 33-37.

¹⁵⁹ M. Jinbachian, „Reasons for differences between the Masoretic text and the Septuagint” in P. A. Noss (szerk.), *Current Trends in Scripture Translation. Bulletin no. 194/195*. Reading: United Bible Societies, 2002. 253-270.

¹⁶⁰ A LXX mai szövegkiadásai mögötti feltételezett *Vorlage* vagy *Urtext* kérdéséhez fűz érdekes rabbinikus párhuzamot Marcelo Epstein a Megillah traktátusból, és az ahhoz kapcsolódó Gemara-szakaszból: „On the »Original« Septuagint” in *TBT* 45:3 (1994), 322-329. Vajon a zsidóság ismert egy másik, a keresztyén recenzió előtti LXX szöveget, amely fontos pontokon (a Gemara-szakasz tizenöt ílyet említ) eltért a ma ismert LXX-tól?

¹⁶¹ Itt némileg megváltoztattam Jinbachian kategóriáit: az ő hármas és négyes kategóriáját összevontam.

A LXX fordítások „pontossága” az általunk ismert MT szöveghez képest tehát eleve széles skálán mozog. Ehhez járulhat hozzá még az a további fordítási változtatás, amelyet az újszövetségi szerző eszközöl az idézés során. Pál apostol például képzett Tóratudós volt, aki Gamáliél iskolájában tanult (ApCsel 22,3). Ebből fakadóan ószövetségi idézési gyakorlatában az 1. századi zsidóság széles írásértelmezési és idézési repertoárját is felvonultatta. Egyik kedvenc eljárása volt például, hogy az érvelése középpontjában álló teológiai kulcsfogalmat (például a *logizetai*-t a Római levél 4. részében) arra használta, hogy logikailag és tartalmilag egészen különböző szakaszokat (1Móz és Zsolt) kapcsoljon össze a segítségével, pusztán azért, mert ezekben a szakaszokban (néha eléggé más jelentéssel) előfordult a *logizetai*. Ezekben a helyeken a mi Ószövetségünk gyakran eltérő szövegeket hoz, hiszen a közvetlenül héberből magyarra fordított szövegben nincs szerepe a páli idézet *logizetai*-ának. Hasonlóan problémásnak érezhetnénk a Róm 1,17-et, ahol a Mal 2,4-et idézi, de úgy elegyítve a héber és görög szöveget, hogy kitűnjék a Római levél alapüzenete: „Aki hit által megigazul, üdvözül” (kár, hogy ez egyik magyar bibliafordításból sem igazán világos az olvasónak).¹⁶² Pál ilyen írásmagyarázati és idézési gyakorlata a mai keresztyén teológiai irodalomban meglehetősen szokatlan, és bizonyítási szempontból elfogadhatatlannak tűnne. „Technikai értelemben” tehát Pál apostol még inkább zsidó rabbinikus egzegéta, mintsem keresztyén írásmagyarázó.¹⁶³

Azt is látnunk kell a LXX szerepe kapcsán, hogy a Biblia világában az idézés „pontossága” egészen mást jelentett, mint napjainkban. Az idézőjel mai szerepe elválaszthatatlan attól, hogy az írásbeliség korában élünk, amelyben az idézetek és az idegen szövegek felhasználása könnyen visszakövethető. Az Újszövetség világát azonban a szóbeliség határozta meg, és talán ha minden tizedik ember tudott írni-olvasni.¹⁶⁴ Az írott könyvek, így a Szent Íratok kevés embernek álltak rendelkezésére, és még ha igen, akkor is a tekercsformátum miatt felhasználásuk körülményes és időigényes volt. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az idézetek szükségképpen pontatlanabbak is voltak, mint manapság. A szóbeli kultúra azt is jelentette, hogy az emberek sokkal több szöveget tudtak az emlékezetükben tárolni, mint ma, amikor ez szükségtelen, hiszen

¹⁶² Vö. Pecsuk O., *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2009. 162–163.

¹⁶³ Pál radikális teológiai szakítása a törvénnyel nem könnyíti meg a közvetlen összehasonlítást a (talán némileg később is kodifikálódó) rabbinikus írásmagyarázattal, de a kérdéshez vö. E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*. Grand Rapids, Mi.: Baker, 1957. 218-19. és Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989. 74.

¹⁶⁴ Pieter J. J. Botha, *Orality and Literacy in Early Christianity*. Biblical Performance Criticism 5. Eugene, OR: Cascade, 2012. 39-61.

karnyújtásnyira vagy pár klikkelésnyire van tőlünk az idézendő szöveg. Ehhez járult hozzá, hogy a mai, modern értelemben vett „hivatkozás” nem is volt ismert a vers- és fejezetbeosztások hiánya miatt. Idézésnél elegendő volt a szerzőt vagy a „műfajt” megadni.¹⁶⁵ Az Újszövetségben található ószövetségi idézetek „pontossága” vagy „pontatlansága” inkább a szerző szándékától és a műfajtól függött. A Targumokat azért is nehéz egyértelműen fordításnak nevezni, mert néhol egészen sok kiegészítő és magyarázó anyagot fűznek az idézett Szentírási részhez. Vagyis az idézési technikájuk „funkcionalista”: attól függ a szószerintiség és a kiegészítések aránya, hogy mi a céljuk az idézettel. Ha mai példát szeretnénk hozni, gondolhatunk egy szóbeli műfajban, az igehirdetésben idézett bibliai versekre. Ha az igehirdető a liturgiában korábban már felolvasott és megismert szentírási szakaszból egy bizonyos elemet, tartalmi hangsúlyt szeretne megragadni, a prédikációjában parafrázálni fogja, redundanciával, szinonimákkal és retorikai elemekkel fogja bővíteni a szóban forgó verset, hogy a hallgatóiban elérje a kívánt megértést és hatást.¹⁶⁶

Zárjuk ezt a bekezdést néhány bibliafordítás-technikai megjegyzéssel. A fentebb elmondottak miatt nem kell, hogy a magyar nyelvű Biblia olvasóját elbizonytalanítsa, hogy nem pontosan ugyanazt olvassa az Ószövetségben, mint az Újszövetség ószövetségi idézeteiben, hiszen egyrészt már fordítást olvasunk (és ne felejtjük el, hogy egyetlen fordítás sem lehet „ugyanaz”!), másrészt egy komplex szöveghagyományozási és értelmezési folyamat végeredményét. Ezt a folyamatot minden esetben csak önállóan vizsgálva lehet visszakövetni (néha még úgy sem), de semmiképpen sem tudunk általános „megoldást” adni a nagyobb konkordantivitás elérése érdekében. Tarjányi Béla¹⁶⁷ javaslata, hogy „fordítsuk az Ószövetséget a LXX-ből” kiöntené a fürdővízzel együtt a gyereket is, hiszen *néhol* ugyan pontosabb lenne az újszövetségi idézet és az ószövetségi szöveg összefüggése, de a teljes Ószövetségünk pontatlanabb szövegalapokon,

¹⁶⁵ Amikor a Mk 1,2-ben az olvassuk, hogy „Amint meg van írva Ézsaiás próféta könyvében: »Íme, elküldöm előtted követemet, aki elkészíti utadat; kiáltó szava hangzik a pusztában: Készítsétek az Úr útját, egyengessétek ösvényeit!«,” nem kell, hogy számon kérjük Mk-on, amiért Ézsaiás neve alatt valójában inkább Malakiást idézi, hiszen tematikailag nagyon hasonló prófécia olvasható Ézsaiásnál is, és – amint Ambrosiaster megjegyzi a *Quaestiones*ben – Ézsaiás volt a korábbi, tehát az „eredeti”.

¹⁶⁶ A Mt 2,6 szintén gyakran problémásnak bélyegzett idézete hasonló okból tér el az „eredetitől”: Mikeás még valóban azt írta, hogy „Te pedig, efráta Betlehem, bár a legkisebb vagy Júda nemzetségei között, mégis belőled származik az, aki uralkodni fog Izráelen.” Ebből Máténál az lett, hogy „Te pedig, Betlehem, Júda földje, semmiképpen sem vagy a legkisebb Júda fejedelmi városai között, mert fejedelem származik belőled...” Máté beteljesedés–központú idézetében „már bekövetkezett” az, amiről Mikeás prédikált, tehát bár Betlehem a legkisebb volt, most már egyáltalán nem a legkisebb, mert ott született a Megváltó. Vö. France, „Relationship”, 667.

¹⁶⁷ *Felebarát vagy embertárs*, 90.

bizonyíthatóan másodlagos olvasatokon nyugodna. Ráadásul ott, ahol az Újszövetség nem a LXX-ből idéz, ez sem jelentene megoldást.¹⁶⁸ Talán a krisztológiailag fontosabb, teológiailag-egyháziilag érzékenyebb verseknél, amelyeknél a MT-LXX inkongruencia kiáltóbb, meg lehetne fontolni a LXX-olvasat követését, ami egyébként egyáltalán nem ritka a magyar protestáns bibliafordítási hagyományban.

Az Újszövetségben található ószövetségi idézeteknél nem adhatjuk meg a bibliafordításunk ószövetségi szövegét, mintha a MT szöveget fordítottuk volna, mert minden fordításnál az eredeti szöveget kell alapul venni, amit az első olvasók hallottak vagy olvastak, tehát azt és úgy, ahogyan az újszövetségi szerző leírta. A bibliafordítónak nem feladata „korrigálni” az alapszöveget. Az azonban feladata, hogy az újonnan készítendő bibliakiadásban olyan pontosan kövesse az újszövetségből fordított idézet az ószövetségi szöveget, amennyire az újszövetségi görög alapszöveg is követi az ószövetségi hébert. Tehát az sem elfogadható, hogy a magyarra fordítás során tegyünk bele több eltérést, mint ami már ott van.¹⁶⁹ A RÚF 2014 készítésénél például emiatt különösen sok fejtörést okozott az ApCsel 2,17–21 és az alapjául szolgáló Jóel 3,1–5 fordításának egyben tartása.

2.2.4.2. Bibliai teológiai kulcsfogalmak: átírás, fordítás vagy értelmezés

Amint fentebb említettük, a bibliai teológia és a bibliafordítás kapcsolata kétirányú, és ez legjobban az úgynevezett „kulcsfogalmak” fordításánál látható. Ezek azok a fogalmak, amelyek nem csak egy-egy bibliai szerző központi mondanivalójához tartoznak, és ezáltal fordításuk az egész bibliai könyv fordításának jellegét meghatározza, de gyakran a bibliafordítások révén önálló életre is kelnek, és kiterjedt hatástörténetük messze túlmutat a bibliai teológia, sőt, akár a keresztyén teológia határain is. Ilyenkor pedig törvényszerű, hogy a fogalmak „világi hatástörténete” a bibliaolvasók asszociációs bázisán keresztül visszahat arra, hogyan fordíthatják ezeket a kifejezéseket az újabb fordítások. Ezeknek a fogalmaknak a köre részben adott bibliai teológiai jelentőségüknél fogva, részben azonban nyelv- és kultúrafüggő, hatástörténetük sokfélesége miatt. Vegyünk szemügyre

¹⁶⁸ Nida az ehhez hasonló – nem ritkán kiválóan képzett teológusoktól származó – javaslatokat az „informed obscurantism” (kb. szakértő ködösítés) kifejezéssel illette. Vö. *TASOT*, 27.

¹⁶⁹ Vö. R. G. Bratcher (szerk.), *Old Testament Quotations in the New Testament*. London: United Bible Societies, 1967. vii.

néhány ilyen újszövetségi kulcsfogalmat, amelyek a magyar bibliafordításokban is fejtőrést jelenthetnek. A fordítóknak több eszköz is rendelkezésükre áll, hogy az olvasók számára világossá tegyék a kifejezések jelentőségét. Amikor a kifejezés túl bonyolult jelentést hordoz, amit nem lehet egy ekvivalens kifejezéssel visszaadni, vagy anakronisztikus megoldáshoz vezet, a legegyszerűbb, ha átírják, megőrizve a szó alakját (vö. páska–húsvét). A fordítás a legcélszerűbb megoldás, bár a forrás- és célnyelv közti kulturális különbségek miatt ebből is adódhatnak félreértések (vö. sabbat-szombat). Amikor egy kifejezés háttere olyan összetett, hogy egyszerűen lefordíthatatlan, ráadásul még a Biblia könyvei között is változik a jelentése, netán még léteznek olyan kifejezések is, amelyeket a célnyelvre ugyanazzal a kifejezéssel lehet lefordítani, a legjobb megoldás a körülírás lehet (vö. *dikaiosyné/alétheia*-igazság, megigazulás, valóság). Nézzünk néhány példát a fontos teológiai kulcskifejezéseket övező fordítási dilemmákra.

2.2.4.2.1. Evangélium (*euangelion*)

A kifejezést az Újszövetségben Pál használja először, és a leggyakrabban (76 előfordulásból 60 a páli levelekben található). Nála elsősorban még egy cselekvéshez kapcsolódik, a Jézus-esemény hirdetéséhez („az én evangéliumom” = ahogy én hirdetem az üdvösségről szóló örömhírt, vö. Róm 2,16; 16,25; 2Tim 2,8). A páli használatot általában két forrásra vezetik vissza: a császári győzelmi jelentésekre, illetve a LXX-ra (vö. Ézs 52,7; 61,1).¹⁷⁰ Az első, „politikai olvasat” támogatói szerint Pál szándékosan a császár *euangelion*-jával (tkp. győzelmi jelentésével) szemben fogalmazta meg Jézus Krisztus *euangelion*-ját, győzelmét a világ és a sötétség, a bűn és a halál erői felett.¹⁷¹ Ennek ellentmond az, hogy a görög szó nem csak ebben az értelemben volt használatos, bármilyen jó hírré vonatkozhatott, és a politikai–katonai jelentést viszonylag ritkán hordozta.¹⁷² Feltételezhetjük, hogy Pál egyszerre vette át az ézsaiási (LXX) szóhasználatot, és annak jézusi értelmezését. Nem csak Jézus kereszthalálára és feltámadására értette az *euangelion*t (vö. páli „kereszt teológia”), hanem a teljes szóbeli Jézus-hagyományra, amely mint háttér nélkül nem lett volna érthető az igehirdetés a pogánykeresztyén gyülekezetekben. A hagyománytörténetileg Pálhoz köthető Márk

¹⁷⁰ Vö. Robert Jewett, *Romans. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. 137–139.

¹⁷¹ Vö. N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1997. 42–44.

¹⁷² Vö. H. G. Liddell – R. Scott, *Greek–English Lexicon. Vol I*. Oxford: Clarendon Press, 1940. 704.

emeli át először a szóbeli fázist az írásbeliségbe, és ő rögzítette irodalmi műfajként az evangéliumi esemény-sorrendet: Keresztelő János fellépése – Jézus küldetése és igehirdetése – halála és feltámadása. Márk után a kifejezés jelentősége csökken a szinoptikusoknál, Jánosnál pedig meg is szűnik (Márknál még 7x, Máténál 4x, Lukácsnál főnévként egyszer sem, csak igeként vagy igenévként, Jánosnál pedig már semmilyen formában). Ezt a folyamatot a magyar fordítások, például a RÚF 2014 nem érzékeltetik, ott az evangélium szó megjelenik Lukácsnál és Jánosnál (bár csak szakasz címként) is. Az „evangélium” szó a mai olvasóknak szinte kizárólag irodalmi műfajként ismerős, vagy még úgy sem. Hogyan őrizhető meg a fordításokban a tartalma, különösen, amikor nem írott evangéliumként kell érteni? Hogyan óvható meg attól, hogy ne azonosítsák egy könyvvel, amelyet az ember vagy olvas, vagy nem, és megértsék, hogy az evangélium ma is releváns tartalommal bíró „jó hír”, „örömhír”, amelyet ha megértünk és átélünk, gyökeres fordulatot vehet az életünk?

2.2.4.2.2. A törvény cselekedetei (*erga tu nomu*)

A kifejezés fordítási nehézsége már ott kezdődik, hogy a páli levelekben (főleg a Római levélben) a *nomos* hatféle jelentését különböztethetjük meg:¹⁷³ 1. Az Ószövetség 2. Mózes ötödik könyve, vagyis a Deuteronomium 3. A Pentateuchos, vagyis Mózes öt könyve 4. A mózesi törvény (a szóbeli törvénnyel együtt) 5. Az emberi törvény(ek) 6. A természeti törvény (amely a világot irányítja, hasonlóan a szó sztoikus használatához). Ezt még bővítik olyan szószerkezetek, mint a „bűn törvénye” (Róm 7,25), „az élet Lelkének törvénye” (Róm 8,2) vagy a „Krisztus törvénye” (1Kor 9,21), amelyekben a törvény egyfajta átvitt értelmével van dolgunk. Ráadásul Pál teológiai szempontból más hangsúlyokkal beszél a törvényről a Galata levélben (a törvényhez való visszatérés rabságba hajt, amely alól Krisztus egyszer már felszabadította a galátákat, a törvény üdvtörténeti szerepe legjobb esetben a *paidagogosé*, aki a Mesterhez, Krisztushoz vezette a lelkiileg kiskorú zsidóságot) és a Római levélben (a törvényt lehetetlen tökéletesen megtartani, de ezért a törvény nem tehető felelőssé, csak a Bűn, amely visszaél a törvény adta lehetőséggel, hogy vágyat ébresszen az emberben; az ember e

¹⁷³ Pecsuk, *Pál és a rómaiak*, 239–250.

vágy miatt vétkezik és végül elbukik, de a törvény üdvtörténeti értelemben Krisztusban már beteljesedett és elnyerve valódi értelmét, „Krisztus törvényévé” lényegült).¹⁷⁴

Mindezek alapján a „törvény cselekedetei” kifejezés értelmezése is problémás, különösen azóta, hogy az ún. „New Perspective on Paul” kutatói megkérdőjelezték, hogy itt Pál azokról a tettekről beszél, amelyekkel a zsidóság Isten jó tetszését és ezáltal az üdvösséget akarta elérni. E. P. Sanders, K. Stendahl, J. D. G. Dunn, N. T. Wright és mások írásainak hatására vannak, akik a kifejezés alatt a zsidóság „identity marker”-eit (főleg a körülmétkedést, de a szombat és a rituális törvények betartását is) értik, amelyek által a zsidóság elkülönítette magát a pogányoktól (holott Isten arra hívta őket, hogy a népek „papjai” legyenek, vö. 2Móz 19,6; Ézs 61,6).¹⁷⁵ A kifejezést tehát erős értelmezési vita övezi napjainkban is.

Ebben a helyzetben mit tegyen a fordító? Válasszon a különböző értelmezések közül, és tegye explicitté az így megértett implicit információt, vagy hagyja meg szó szerint a kifejezést, és bizza az olvasóra, hogy értse, ahogy akarja? Magyarázat nélkül sajnos az olvasó nagy valószínűséggel sehogyan sem érti, vagy félreérti a kifejezést. A RÚF 2014 ebben a kérdésben konzervatív maradt, és a Károli hagyomány iránti óvatos hűséggel nem oldotta fel a kifejezést (Róm 3,20: „Mert a törvény cselekedeteiből senki sem fog megigazulni őelőtte”), de a nemzetközi fordítások között bőven találunk példát a feloldásra (DHH: „Mert senki sem tudja azt mondani, hogy betöltötte a törvényt, és ezért Istennek el kell őt ismernie igaznak”; GNB „Mert senki sem bizonyul igaznak Isten szemében azáltal, hogy megteszi, amit a törvény parancsol”; NIV: „Mert előtte senki sem nyilvánítatik igaznak azáltal, hogy betartja a törvényt”; Gute Nachricht: „Mert bizonyos, hogy a tettekkel, amelyeket a törvény megkövetel, egyetlen ember sem állhat Isten előtt igazként”).

¹⁷⁴ I. m., 265–268.

¹⁷⁵ I. m., 84–85. További irodalmat lásd ott.

2.2.4.2.3. Test és lélek: *Sóma, sarx, psyché, pneuma*

A Pál apostol által használt antropológiai (az emberképet leíró) kifejezések fordítását igen sok vita övezi a fordítási, de még inkább a tágabb teológiai irodalomban. Sokan – főleg angol mintára – javasolják, hogy fel kell adni azt a hagyományos (és általuk helytelennek tartott) gyakorlatot, hogy mind a *sarx*, mind pedig a *sóma* szavakat testtel, és hasonlóképp a *psyché* és *pneuma* szavakat lélekkel/Lélekkel fordítjuk. Ehelyett felvetik a test/hústest megkülönböztetést (vö. Csia–fordítás), illetve a *psyché/pneuma* fordítására a lélek/Szellem megkülönböztetést (főleg egyes pünkösdi vagy szabadkeresztyén közösségek, Hit gyülekezete stb.).¹⁷⁶

Véleményünk szerint ebben a kérdésben helye van a vitának, de nem úgy, hogy az évszázados magyar bibliafordítási hagyomány bevett kifejezéseit (amelyek valóban magyarázatra és pontosításra szorulnak, hiszen a négy görög kifejezésre csak két magyar szót használnak), lecseréljük azért, mert az angolban vagy a németben képesek vagyunk megkülönböztetni ezeket a kifejezéseket. Ez nem elegendő érv, hiszen minden nyelvnek a maga természetes kifejezéseivel kell visszaadnia a bibliai fogalmakat. Természetes kifejezéseket pedig nem lehet „csinálni”, azokat a nyelv hosszú idő alatt formálja ki, és teszi magától értetődővé a nyelvhasználó számára. Az általános terminológiai változtatás azért sem járható út, mert 1. a páli szóhasználat maga sem teljesen következetes, így a kifejezések értelmezése az egyes előfordulási helyükön problémás lehet (például Pál az emberi lélekre, vagy a Szentlélekre gondol a 2Tim 1,7-ben?),¹⁷⁷ 2. az újonnan bevezetendő kifejezések (például „hústest” vagy „Szellem”) már olyan konnotációkat (mészárszék, kísértetjárás, szellemtudományok stb.) hordoznak a magyar nyelvben, amelyet az olvasó nem tud figyelmen kívül hagyni az olvasásuk közben, így amennyivel a „következetesebb” használatuk segítené, annyival hátráltatná is a helyes megértést. 3. A „helyes megértés” felvet egy újabb kérdést: a dichotomikus vagy a trichotomikus emberkép a helyes biblikus szempontból? A test–lélek–szellem trichotomikus

¹⁷⁶ Vö. Ungár Aladár, „Lélek vagy Szellem?” in *Állásfoglalás*. Budapest: Evangéliumi Kiadó, 1992; www.hitgyulekezete.hu/lexikon/szellem (utolsó megtekintés: 2018. július 25.)

¹⁷⁷ Vö. Philip W. Comfort, „Light from the New Testament papyri concerning the translation of πνευμα” in *TBT* 35:1 (1984), 130-133.

megkülönböztetése nem tűnik járható útnak,¹⁷⁸ főleg ószövetségi, de újszövetségi szempontból sem.¹⁷⁹ Az ószövetségi emberképet komolyan véve az lehet az érzésünk, hogy még a dichotomikus (test-lélek) emberkép is veszélyesen feldarabolja az embert mint Isten előtt álló teremtett egységet.¹⁸⁰ 4. Ha bevezetünk új, „következetesebb” kifejezéseket a páli kifejezésekre, mennyiben lesz ez segítségünkre a többi újszövetségi könyv fordításánál, amelyeknél a *sarx*, *sóma*, *psyché* és *pneuma* kifejezéseknek megint csak a pálitól eltérő használatával kell számolnunk?

Az egységesítő reformkísérletek nem változtatnak azon a tényen, hogy Pál antropológiai kifejezéseinek pontos jelentését is minden alkalommal elsősorban a közvetlen szövegi kontextus dönti el. Pál az ószövetségi (osztatlan, de több szempontból vizsgálható) emberképre, és a héber fogalmakra gondolhatott, miközben görögül fogalmazott.¹⁸¹ Sokszor ez is terminológiai bizonytalanságokat eredményez a páli szövegekben, és ezért is fontosabb a kontextus, mint a kőbe vésett definíció.

A *sarx*¹⁸² Pálnál az ószövetségi *bászár* (test) megfelelője, a materiális világhoz tartozó részünk, látható és érzékelhető (ebben az értelemben nevezte a 90-es ÚF „érzéki test”-nek, ami a RÚF-ban „földi test”-re változott), teremtményi mivoltunkból fakad, és elmúlik ezzel az aiónnal (világkorszakkal). De vigyázni kell a fordításával az olyan kifejezésekben, mint *en té sarki* (életemben, amíg élek), *kata sarka* (Istennel szándékosan szembeszegülve vagy egyszerűen az emberek közötti rokoni, „vérségi” kapcsolatra utalva).

A *sóma* több, mint a *sarx*, benne van az ember egyedi személyisége, a „teljes ember”. Bultmann¹⁸³ szerint az embernek nem *sómá*-ja van, hanem az ember *sóma*. Önmagában értéksemleges, az előjele attól függ, hogy milyen „szoftver” irányítja: csak

¹⁷⁸ Az 1Thessz 5,23 ellenére sem, ahol nem analitikus felsorolásról van szó, hanem az egész ember egységét hangsúlyozza, mint a Mt 22,37 is, amely szintén retorikai jellegű kifejezés, és nem célja, hogy ténylegesen megkülönböztesse egymástól Istennek a szívből, a lélekből és az elméből való szeretetét.

¹⁷⁹ Vö. Pecsuk Ottó, „Elvesztett jelentés avagy a sóma és sarx fordítási szempontjai a Római levélben” in Benyik György (szerk.), *Testben élünk*. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Szeged: JATEPress, 2011. 211-223.

¹⁸⁰ Vö. Németh D., *Pasztorálanropológia*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2012. 71–96. o.; „σωμα”, „πνεῦμα”, „σάρξ” és „ψυχή” in Varga Zs., *Újszövetségi görög–magyar szótár*. Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992; James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*. London–New York: T & T Clark, 1998. 51–78. Az ószövetségi antropológiához vö. Hans Walter Wolff, *Az Ószövetség antropológiája*. Ford. Blázi György. Budapest: Harmat – PRTA, 2001. 23–84; Phyllis A. Bird, „Theological Anthropology in the Hebrew Bible” in Leo G. Perdue (szerk.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*. Oxford: Blackwell, 2001. 258–275.

¹⁸¹ A páli antropológiai kifejezések ószövetségi hátteréhez vö. Robert G. Bratcher, „Biblical words describing man: breath, life, spirit” in *TBT* 34:2 (1983), 201-205; Heber F. Peacock, „Translating the word for 'soul' in the Old Testament” in *TBT* 27:2 (1976), 216-219.

¹⁸² Vö. Robert G. Bratcher, „The meaning of sarx („flesh”) in Paul's letters” in *TBT* 29:2 (1978), 212-218.

¹⁸³ R. Bultmann, *Az Újszövetség teológiája*. Ford. Koczó P. Budapest: Osiris Kiadó, 2003. 161-201.

az emberi *psyché* vagy az isteni *pneuma* (vagyis az ember csak *psychikos* vagy már *pneumatikos*). Pálnál a feltámadott test a *sóma pneumatikon* lesz (1Kor 15); ilyen teste lehetett a feltámadott Krisztusnak is.

A *psyché*¹⁸⁴ a hellenizmus szókincsében a fizikai test ellentéte, a halhatatlan lélek. Pálnál azonban (mint az Ószövetségben) inkább a fizikai életet jelenti, a test meglevenítőt, amely önmagában nem lenne negatív, de ha a bűneset utáni ember csak *psychikos* marad, akkor távol marad Istentől (1Kor 2,6).

A *pneuma* a tudatos, istenismerettel rendelkező én, az Istentől kapott „kapcsolópont” a Lélek befogadásához.¹⁸⁵ Pál számára inkább melléknévi formában lesz hangsúlyos: a *pneumatikos* (lelki) ember a megváltott, hálás hittel élő ember, aki képes felülemelkedni a *psyché* korlátain, és megérthet valamennyit Isten titkaiból (1Kor 2,11).¹⁸⁶

Ezen rövid, általános bibliai teológiai definíciók ellenére is hangsúlyoznunk kell a kontextus jelentés-meghatározó fontosságát e kifejezések minden egyes – nem csak páli – előfordulása esetében, és óvunk mindenkit az olyan leegyszerűsítő és fals megfogalmazásoktól, mint hogy „a *pneuma* nem lelket, hanem szellemet jelent”.¹⁸⁷

2.2.4.2.4. Buzgóság (*qiná, zélos*)¹⁸⁸

Ez a kifejezés a görög Ószövetségben elsősorban Isten tulajdonságaként jelenik meg olyan kulcsszövegekben, mint a tízparancsolat két változata (2Móz 20,5 és 5Móz 5,9) vagy a sikemi országgyűlés fogadalma (Józs 24,19), ahol Isten „féltőn szerető” Úrként mutatkozik be. Istennek nem mindegy, hogy mi történik azzal a néppel, amelyet szövetségesül választott, és amelynek a szövetség jeleként adta a törvényt. A házasság érzelmi viszonyaival jellemzett szövetségekötés után Isten különösen érzékenynek mutatkozik a nép hűtlensége iránt. A törvény megszegését és az idegen Istenek felé fordulást, a bálványimádást ezért kérlelhetetlen indulattal torolja meg a deuteronomista

¹⁸⁴ Vö. Richard W. F. Wootton, „'Spirit' and 'Soul' in the New Testament in *TBT* 26:2 (1975), 242-244; J. Harold Greenlee, „*Psuché* in the New Testament” in *TBT* 2:2 (1951), 43-45.

¹⁸⁵ Vö. C. H. Dodd, „Some Problems of New Testament Translation” in *TBT* 13:3 (1962), 153-153.

¹⁸⁶ Varga, *Újszövetségi görög–magyar szótár*, 796-797.

¹⁸⁷ Vö. *Újszövetségi fogalmi szótár*. Budapest: Primo Kiadó, é.n. 157.

¹⁸⁸ Vö. Pecsuk O., „A zélos pozitív és negatív jelentései Pál apostol leveleiben” in Benyik Gy. (szerk.), *Gyűlölet és kiengesztelődés a Bibliában*. 26. Nemzetközi Bibliikus Konferencia, 2015. augusztus 27-29. Szeged: JATE Press, 2016. 151-162.

történetírói szemlélet szerint. Ezt a *zélóst* „féltekenységnek” is nevezik a bibliafordítások, de nyilván érezzük, hogy itt Isten abszolút igazsága és feddhetetlensége áll a nép hűtlensége és állhatatlansága felett érzett indulata mögött, ezért az emberi érzelmek világában elkoptatott „féltekeny” jelző nem fejezheti ki Isten *zélós*ának valódi súlyát.

A *zélós* mint a törvény szentsége felett örökdő ember jellemzője, először Fineásnál jelenik meg az Ószövetségben (4Móz 25). Isten a rá jellemző *zélóst* tulajdonítja Fineásnak (4Móz 25,11), akit a Biblia több helyen is hithősként ünnepel, és örök papi tisztséget tulajdonít neki tettéért (Zsolt 106,31; JSirá 45,23-24).

Fineás példája vezette a modini Mattatiást, amikor a törvény iránti *zélóstól* (1Makk 2,24) vezetve kardot rántott, és a szíriai király megbízottjával együtt megölte az oltárnál azt a júdeai férfit, aki tisztátalan áldozatot akart bemutatni. Ebből a cselekedetből robbant ki a Makkabeusok szabadságharca, amely a „zélóták” mozgalmán keresztül nagy hatást gyakorolt a Kr. u. 1. század végi judaizmus történetére is.

Lukácsnál (ApCsel 5,17; 13,45; 17,5; 21,20; 22,3) és Pál apostol leveleiben (19 előfordulás) is nagyon fontos szerepet játszik a *zélós* és rokon kifejezései, mind negatív, mind pozitív jelentésben. Pál erről életrajzi aspektusai kapcsán, máskor pedig az általa pásztortolt közösségek érdekében beszél a *zélós*-ról.

A kifejezés tehát a Bibliában Isten tulajdonságából lett a hívő ember tulajdonságává. Ez a megtisztelő átruházottság azonban veszélyekkel is jár: első ószövetségi képviselőjétől, Fineástól ugyanis a *zélós* a hit és a szentség iránti buzgósága mellett az erőszakra való képességet és a vallási célú emberölés felhatalmazását is megkapta a „buzgó” ember. Pál *zélós*-fogalma azonban nem az Ószövetségből átörökölt valamiféle „atavisztikus barbár erőszakmaradvány”¹⁸⁹ az Újszövetségben. *Zélós*-ra szükség van a keresztyén hitben is, sőt, a szeretet által helyes irányba terelt és „lefejezve” *zélós* nélkül nem képzelhető el a Krisztus-hit, ez adja a sava-borsát, enélkül hatástalan. A krisztusi szeretettől átitatott páli *zélós* Isten szeretetével szereti a felebarátot, és Isten igazságának fényével mutat rá a keresztyén közösség gyengeségeire és gyarlóságaira, amelyek hittelenné tehetik a missziót.

A kifejezés jelentésbeli komplexitása, ugyanakkor *cantus firmus* jellege az Ószövetségtől az Újszövetségig a bibliafordításokban rendszerint elsikkad. Az eltérő

¹⁸⁹ Sokakban az Ószövetség *zélós*a (és Fineás alakja) önkéntelenül a mai Közel-Kelet erőszakkal teli híreit idézi fel. Ez a félreértés adott apropót Robert Jewettnak, hogy az amerikai pop-kultúra erőszakikonja, John Rambo kapcsán írjon a *zélós*ról: „Zeal without Understanding: Reflections on Rambo and Oliver North” in *Christian Century*. Szeptember 9-16 (1987), 753–756.

fordítási megoldások miatt (a RÚF 2014-ben: buzgóság, féltékenység, irigység, féltő szeretet), amelyeket az eltérő kontextus, és a pozitív-negatív jelentésmezők váltakozása is szükségessé tesz, az olvasó számára feltehetően nem lesz egyértelmű, hogy miként vezethető le Saul-Pál megtérése előtti és utáni buzgósága Isten egyik alaptulajdonságából és Fineás példájából.

2.2.4.2.5. Egyház vagy gyülekezet: *ekklésia*

A kifejezés fordítástörténeti jelentősége óriási: Tyndale fordította először az *ekklésiát congregation*-ként, tehát gyülekezetként az addig hagyományos *church* (egyház) fordítás helyett.¹⁹⁰ Ebben a változtatásban nyilván szerepet játszott a lutheri reformáció egyházfogalma, de kortörténeti felismerésként is jelentős lépés. Az *ekklésia* – oly sok más kulcsfogalomhoz hasonlóan – két irányból került be az újszövetségi görögbe. Használatos volt az ókori Athénban, mint a tiszteletre méltó szabad polgárok gyűlése, és ezáltal az athéni demokrácia egyik kulcskifejezése volt. Ugyanakkor a LXX görög szövege is használta a *qáhál* fordításaként, és Isten népének gyülekezetére utalt vele, elsősorban a Sínai-hegyi szövetségekötés kontextusában. Az ApCselben ez a jelentés megy át az „ösgyülekezetre” mint Isten újonnan összegyűjtött szövetségi népére Jeruzsálemben. Pál apostol tehát örökölhette a kifejezést, bár a legtöbb újszövetségi előfordulását már az ő leveleiben találjuk.¹⁹¹ Ezekben kettős a használata. Egyrészt a helyi keresztyén közösséget jelöli vele (például Korinthusban), másrészt a deuteropáli irodalom már a lokális gyülekezetek feletti egyetemes egyház megjelölésére is alkalmazza. Jelentésében a *synagógé* és az *ekklésia* nagyon közel áll egymáshoz, de mivel az előbbi kifejezés a zsidóságban már foglalt volt, a teológiai megfontolások mellett praktikus érv is szólhatott az *ekklésia* keresztyén használata mellett.¹⁹² Gyakori egzegetikai-homiletikai érv az *ekklésia* tagjainak morális és egyéb különlegessége mellett az etimológiai magyarázat, vagyis hogy az *ekklésia* az *ek-kaleó* szavak összessége, és így a világból „ki-hívtak”

¹⁹⁰ Tibor Fabiny, „The Metaphorical World of the Sacred Word in the Prefaces of the English Bible: Translations from Tyndale to the King James Bible” in Fabiny T. – Tóth S. (eds.), *The King James Bible (1611-2011) Prehistory and Afterlife*. Budapest: KRE–L’Harmattan, 2016. 29–50.

¹⁹¹ A páli *ekklésia* kifejezés anakronisztikus felhasználására figyelmeztet J. Eyl, „Semantic voids, New Testament translation and anachronism: The case of Paul’s use of *ekklésia*” in *Method and Theory in the Study of Religion* 26: 4-5 (2014), 314–339.

¹⁹² A kifejezés vizsgálatához és az aktuális szakirodalomhoz vö. Young-Ho Park, *Paul’s Ekklesia as a Civic Assembly*. WUNT 393. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

közössége. Ez szemléletes homiletikai illusztráció lehet ugyan, de a kifejezés említett történeti eredete miatt kevés szerepet játszhatott újszövetségi használatában.

2.2.4.2.6. Krisztusban: *en Christó*

Már a *christos* szó tulajdonnevesülését is komoly viták övezik a fordítói szakirodalomban.¹⁹³ Valóban megfontolandó, hogy az evangéliumokban érdemes-e mindig a tulajdonnévi „Krisztus” kifejezést hozni, hiszen Jézus közvetlen környezetében a kifejezés nem jelentett mást, mint „felkent”-et, vagy annak héber megfelelőjét, a messiást. Feltehetően akkor tulajdonnevesült, amikor az őskeresztyén misszió elvitte a zsidó kultúrát nem ismerő pogányok közé, és ennek a folyamatnak az állomásait láthatjuk a páli levelekben illetve a Jelenések könyvében. Végző formája a „Jézus Krisztus” vagy „Krisztus Jézus” tulajdonnévi használata. A RÚF 2014 ezt a megkülönböztetést nem alkalmazza, mert tekintettel van arra, hogy az evangéliumok olvasói számára Jézus már „a Krisztus”, de vannak magyar fordítások, mint például a Hit gyülekezete új fordítása, amely komoly jelentőséget tulajdonít annak, hogy ne Jézus Krisztust, hanem „Jézust, a Messiást” hozzon a görög kifejezés megfelelőjeként.¹⁹⁴

Pál apostol leveleiben azonban külön fordítói feladatot jelent a speciális „Krisztusban” szerkezet. Conzelmann szerint a *Krisztusban* kifejezésnek kétféle értelme lehet: 1. egy forenzikus (jogi), amely arra utal, hogy Isten ítélőszéke előtt Krisztusban igazulunk meg, és 2. egy misztikus (tkp. Krisztus „erőterében élve”, a vele való egzisztenciális azonosulásban már földi életünkben megtapasztaljuk az üdvösséget).¹⁹⁵ Käsemann és Gnilka is ezzel szemben inkább a „Krisztus teste” fogalomhoz kapcsolja a kifejezést, tehát alapvetően ekkleziológiai fogalomnak tekinti. Gnilka arra is felhívja a figyelmet, hogy az *en Christó* amellet, hogy szótériológiai jelentésű (a Messiásban), sokszor a páli levelekben inkább csak egy keresztyén szófordulat, és jelentése tulajdonképpen annyi, mint „keresztyénként” vagy „mint keresztyének”.¹⁹⁶

¹⁹³ Vö. Matthew V. Novenson, „The Jewish Messiahs, the Pauline Christ, and the Gentile Question” in *Journal of Biblical Literature* 128:2 (2009), 357–373; Jill Smith és Harold Fehderau, „Translating Christ and messiah in the New Testament” in *TBT* 32:4 (1981), 423–432.

¹⁹⁴ Vö. *Evangélium. A fontosabb fogalmak és nevek magyarázatával*. Budapest: Hit gyülekezete – Szent Pál Akadémia, 2001. 310.

¹⁹⁵ Hans Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. München: Christian Kaiser Verlag, 1967. 232.

¹⁹⁶ Joachim Gnilka, *Az Újszövetség teológiája*. Ford. Kiss B. Zsolt. Budapest: Szent István Társulat, 2007. 90–92.

Az *en Christó* kifejezést az 1990-es ÚF és a RÚF 2014 is többnyire következetesen „Krisztusban”-ként fordította, és ezzel erősítette azt a benyomást, hogy a formahű bibliafordítások közé tartozik. Az 1990-es ÚF helyenként még a könnyebb érthetőség kedvéért igyekezett érvényre juttatni a görög kifejezésen belüli jelentésárnyalatokat. Ezeket a RÚF 2014 többnyire a konkordantivitás miatt, illetve mivel nem értett egyet a kifejezés „feloldásával”, visszaalakította „Krisztusban”-ra (vö. Róm 16,7: „akik nálam is előbb lettek Krisztus híveivé” [ÚF] és „akik nálam is előbb jutottak hitre Krisztusban” [RÚF]; 2Kor 2,17: „Istenből szólunk Isten előtt Krisztus által” [ÚF] és „Istenből szólunk Isten előtt Krisztusban” [RÚF]).

A RÚF 2014 formális megoldásával szemben Nida–Taber¹⁹⁷ éppen a kifejezés „feloldása”, vagyis konkrét jelentéssel való lefordítása mellett érvel. Szerinte a kifejezés csak a Bibliában és azon belül is a páli levelekben fordul elő, ami kommunikációs szempontból lehetetlenné teszi, hogy a nem-teológus olvasó felkészüljön a kifejezés megfelelő dekódolására. Egyszerűen nincs hozzá nyelvi precedens. Nida-Taber szerint, ha a teológiai irodalom az elmúlt évszázadokban nem tudott könnyen használható és konszenzusos definíciót adni az „en Christó” jelentésére (lásd fentebb Conzelmann, Gnülka vagy Käsemann megoldási kísérleteit),¹⁹⁸ vagyis nem tudta megnyugtatóan „feloldani” a kifejezést, akkor felelőtlenség a fordító részéről egyszerűen „úgy hagyni” ezt a kódolt teológiai terminust. Ezt Nida a fordítói munka félbehagyásának és végső soron az olvasóval szembeni tiszteletlenségnek tekinti.¹⁹⁹

2.2.4.2.7. Bűnbánat vagy megtérés: *metanoia*²⁰⁰

A kifejezést hagyományosan a héber *súb*-ból szokták eredeztetni, jöllehet a LXX *epistraphó*-val fordítja, és csak a deuterokanonikus bölcsességi irodalomban (JSirá 17,24; 44,16; 48,15; SalBölcs 11,23; 12,10.19) jelenik meg először. Az Újszövetségben elsősorban az evangéliumok szókincséhez tartozik, azon belül is Keresztelő János (és ritkábban a jánosi üzenetet tovább vivő Jézus) igehirdetéséhez.²⁰¹ Korábban talán lehetett

¹⁹⁷ Vö. *TAPOT*, 155.

¹⁹⁸ A GNB például a következő „feloldásokat” adja: „Krisztushoz tartozom” (Róm 9,1); „Krisztussal egységben” (Róm 12,5); „hitre jutott Krisztusban” (Róm 16,5); „Krisztus szolgálatában” (Róm 16,9); „Krisztusban hívőkként” (1Kor 15,18); „Krisztushoz kapcsolódva” (2Kor 3,14) stb.

¹⁹⁹ Vö. 4.1.

²⁰⁰ Vö. Eugene A. Nida, „Difficult words and phrases” in *TBT* 1:3 (1950), 116-118.

²⁰¹ Goppelt, 99–107.

olyan különbséget tenni a katolikus-protestáns bibliafordítások között, hogy az előbbiek a bűnbánattal, utóbbiak a megtéréssel fordították a kifejezést. Ma már ez nem feltétlenül igaz annyiban, hogy a katolikus fordítások is – bár nem következetesen – átvették a „megtérés” fordítást²⁰² mind a *metanoéo*, mind pedig a *metanoia* esetében. Ugyanakkor a protestáns fordításokról nem mondható el, hogy a „bűnbánat” fordítást hasonló mértékben adoptálták volna.²⁰³ Nida-Louw²⁰⁴ leírja, hogy a *metanoia* kifejezés mögött egy hármas fázisú, történetileg is követhető jelentésbővülés áll: 1. előzmény: feltételezhetően az illető valami rosszat tett 2. alapmozzanat: az illető megszorodik emiatt (bűnbánat) 3. jövőre vonatkozó hatás: eldönti, hogy nem fogja ezt tenni a jövőben (megtér). Ebből az elemzésből láthatjuk, hogy mindkét magyar kifejezés jó fordítás lehet a *metanoia* esetében, de a kontextustól függ, hogy e hármas folyamat melyik elemét (a másodikat vagy a harmadikat) hangsúlyozzuk. A Zsid 6,6 illetve 12,17 kijelentései a második megtérés lehetetlenségéről komoly hatást gyakoroltak az egyháztörténelemben a római egyház bűnbánat-felfogására, és ez arról árulkodik, hogy az egyház az említett igeszakaszokban a *metanoia* három jelentés-fázisából csak a harmadikat vette igazán számításba. Egyik textus sem beszél ugyanis Isten bűnbánatot elfogadó hatalmának korlátozásáról, és mindkettő leginkább parainetikus (bátorító, pasztorális) értelemben értendő (a 6,6 esetében még talán lehetséges más értelmezés, de amikor a 12,17-ben a szerző visszatér a témára, akkor egyszerre szűkíti a 6,6 értelmezési lehetőségeit is).

2.2.4.2.8. A hit és a cselekedetek: Jak 2,24 és Róm 3,28

A hit és a cselekedetek általi megigazulás kérdése közös témája Pál Római levelének és Jakab levelének. Luther éppen emiatt a feltételezett ellentmondás (és az apostoli szerzőség hiánya) miatt tartotta alacsonyabb rangú újszövetségi könyvnek Jakab levelét a páli levelekhez képest.²⁰⁵ Pál világosan amellett érvel, hogy a törvény cselekedetei (vö. 2.2.4.2.2.) nem vezetnek az ember Isten előtti igaz státusához (megigazulásához): „Hiszen azt tartjuk, hogy hit által igazul meg az ember, a törvény cselekvésétől

²⁰² Vö. Káldi NeoVulgáta: Mt 3,2; 4,17; ApCsel 3,19; 8,22; Jel 2,5.16.21; 3,3.

²⁰³ A RÚF 2014 az Újszövetségben mindössze egyszer használja, az ApCsel 3,19-ben, ahol a „Tartsatok tehát bűnbánatot, és térjete meg...” kifejezésben az *epistrephó* párjaként szinonimát kellett adnia.

²⁰⁴ E. A. Nida – J. P. Louw, *Lexical Semantics of the Greek New Testament*. SBL Resources for Biblical Study 25. Atlanta, GA: Scholars Press, 1992. 101.

²⁰⁵ Luther Márton, „Előszó Szent Jakab és Júdás leveléhez” (Ford. Szita Szilvia) in *Luther válogatott művei 5. Bibliafordítás, vizsgálat, imádság*. Budapest: Luther Kiadó, 2011. 317-318.

függetlenül.” Jakab mintha ezzel szemben érvelne amellett, hogy a hit (értsd: pusztán az „intellektuális ismeret”, ti. hogy Isten létezik, vö. 2,19) nem elegendő a megigazuláshoz, ahhoz az embernek engedelmeskednie és cselekednie is kell, ahogyan Ábrahám tette (2,23): „Látjátok tehát, hogy cselekedetekből igazul meg az ember, és nem csupán a hit által.” Mivel mind Pál (Róm 4), mind Jakab Ábrahámra hivatkozik, ráadásul ugyanarra az ószövetségi igeszakaszra (1Móz 15,6), bátran feltételezhetjük, hogy egy kánonon belül nem mondanak ellent egymásnak (az már történeti-teológiai kérdés, hogy Jakab esetleg a páli tanítás egy későbbi félreértésével vitatkozik-e).²⁰⁶

A megoldás a két bibliai szerző szóhasználatának szemantikai különbségében keresendő. Pálnál a hit nem pusztán „intellektuális ismeret”, hanem inkluzív fogalom, amelyben a hit és a belőle fakadó „gyümölcsök” együttesen teszik teljessé a képet. Kétségtelen, hogy már Pál is utal azokra, akik tanításának karikatúrájával igyekeznek őt hiteltelenné tenni (Róm 3,5-8 és 6,1-2). A páli és jakabi hitfogalom különbsége ténylegesen implicit információ a Jak 2,24 megértésében, amit az átlagos bibliaolvasó nem igazán fejthet meg magától. Az SIL fordítói kézikönyve azért ajánlja a missziói területeken fordítók számára, hogy az implicit információt tegyék explicitté a fordításaikban. Idézet Mildred Larson²⁰⁷ kézikönyvéből:

Implicit információ explicitté tétele. A következő szakaszban zárójelben jelezzük az implicit információt. Írd át úgy a mondatot, hogy ez az információ explicit legyen.

Példa: Jak 2,24

„Látjátok tehát, hogy cselekedetekből igazul meg az ember, és nem csupán a hit által.”
(az ellentétre a „csupán” utal)

„Látjátok tehát, hogy cselekedetekből *megmutatkozó hit által* igazul meg az ember, és nem csupán a hit által.”

Ez a fordítói megoldás nyilván elfogadhatatlan lenne a magyar bibliafordítói gyakorlatban: ennél jobban bízunk az egyház bibliamagyarító szerepében. Ugyanakkor láthatjuk, hogy a teljes kép (és a bibliai szemantika) ismerete nélkül nem hogy az egyszerű

²⁰⁶ Herczeg Pál, *Az Újszövetség teológiájának vázlatja*. Budapest: KRE HTK, 2004. 314. Vö. még Galsi Árpád, *Jakab, az Úr testvére. Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában*. Budapest: KRE-L'Harmattan, 2012. 232–234.

²⁰⁷ *A Manual for Problem Solving in Bible Translation*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1975. 34.

bibliaolvasó, de még Martin Luther doktor is félreérthette az ellentétet.²⁰⁸ Ennél az ígehelynél a bibliafordításokban talán egy fordítói jegyzet hasznos volna.

2.2.4.2.9. Igazság és valóság: *dikaiosyné*²⁰⁹ és *alétheia*

A két igazságfogalom, bár kapcsolatban áll egymással, mégis egészen más megközelítést takar. Az *alétheia* a görögben a feltárt igazságot, és így a valóságot jelenti, „ami van”, de a LXX Isten hűségének és szeretetének kifejezését, az *emet*-et fordítja vele. Az *alétheia* a szinoptikus evangéliumokban nem játszik fontos szerepet, de a jánosi irodalomnak alapfogalma. Már a páli levelekben is jelen van, elsősorban az *adikiá*val mint kontraszt-fogalmával együtt, de ott háttérbe szorul a másik igazság-fogalom, a *dikaiosyné* mögött. Isten az igazságot és a valóságot (*alétheia*) önmagáról a természetben rejtette el (Róm 1,18-19), de ezzel az emberek nem törődtek, és az *adikia* iránt kötelezték el magukat, amelynek legfőbb megnyilvánulási formája a bálványimádás. A jánosi irodalom tovább viszi ezt a gondolatot, és az igazságot Isten önkinyilatkoztatásával, végső soron a Fiúval, Jézus Krisztussal azonosítja (Jn 1,14.17; 5,33; 8,32; 14,6.17; 16,13; 17,17; 18,37; 1Jn 2,21; 2Jn 1-2; 3Jn 8).

A Pál apostol két fontos levelében (Gal és Róm) főszerepet játszó *dikaiosyné* a judaizmus és a keresztyén hit határvidékeire vezet minket. Középpontjában, mint két lehetséges „eszközével”, a törvény cselekedeteivel és a hittel. A megigazulás szó főnévi formájában ritkább Pálnál is, de igeként (*dikairoó*) és melléknévként (*dikaios*) számtalanszor előfordul a levelekben, ami arra utal, hogy inkább Isten (és a hozzá tartozó ember) cselekedetéről és tulajdonságáról van szó, nem pedig egy elvont filozófiai vagy jogi fogalomról. A *dikaiosyné* Pálnál, hasonlóan az Ószövetséghez, etikai állapot, „igaz” magatartás. Szó szerint nem is jó fordítás a *megigazulás*: nem létezik visszaható értelme, éppen ez a félreértés okozta a protestantizmus történetében a legtöbb visszaélést az „önigazult” megigazulástannal. Sokkal inkább *megigazításról* vagy *megigazított emberről* beszélhetünk Pálnál. Ez természetesen olyannyira magyartalanul hangzik, hogy a fordításokban nem élhetünk vele.

A *dikaiosyné* tehát sokkal inkább kapcsolati fogalom, mint az *alétheia*, amely létezik és érvényes anélkül is, hogy az ember elfogadná. Isten igazsága a maga

²⁰⁸ Vö. Scot Mcknight, *The Letter of James*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2011. 3.

²⁰⁹ C. H. Dodd, „Some Problems of New Testament Translation”, 154–157.

mélységében az Isten-ember viszonyban vált láthatóvá, ezért nincs más „csatornája” Pál szerint a megigazulásnak, mint az istenember Jézus Krisztus. Jánosnál is Jézus az igazság, akit az emberek elfogadhatnak vagy elutasíthatnak. Ennek az útja nem forenzikus-jogi, mint Pál megigazulás tanában, hanem participációs, vagyis a Jézussal való közösségen, a koinónián keresztül vezet. Ebből a szempontból a jánosi *alétheia* fogalom legközelebbi megfelelője Pál tanításában az *en Christo* gondolat (vö. 2.2.4.2.6.).

Fordítási szempontból talán a legnagyobb veszély az a két fogalom esetében, hogy mindkettőt „igazságként” fordítva az olvasóknak az elvont filozófiai igazság jut az eszükbe, ahogyan Pilátusnak is, Jézus kihallgatása közben (Jn 18,38), és nem tudják önmagukra vonatkoztatva értelmezni Jézus metaforáját: „Én vagyok az igazság” (Jn 14,6).²¹⁰ Ez a veszély nemcsak az „egyszerű bibliaolvasót” fenyegeti: Rudolf Bultmann a jánosi igazságot alapvetően Martin Heidegger igazság-fogalma és egzisztenciaanalízise alapján értelmezte.²¹¹

2.2.4.2.10. Körülmetéledés: *peritomé*

Ez az egyik legfontosabb külső megkülönböztető jegye a zsidóságnak mint a szövetség népének, és ezért kulcsfogalom mind az Ó- (1Móz 17; 21,4; 2Móz 12,44-50), mind az Újszövetségben (Lk 1,59; 2,21; ApCsel 16,1-3; Jn 7,22-24; Gal 5-6). Már az ószövetségi textusok is beszélnek a fizikai körülmetéledés mellett a „lelki” vagy átvitt értelemben vett körülmetéledésről, a „szív” (5Móz 10,16; 30,6; Jer 4,4) vagy a „száj” (2Móz 6,30: szó szerint „körülmetéletlen ajkú” *aral szöfátajim*, amit a RÚF helyesen „beszédben ügyetlen”-ként fordít) körülmetéléséről: az engedelmisséget, az Isten iránti szívbeli, önkéntes engedelmisséget jelenti. Ez a kettősség jellemzi az Újszövetséget is, ahol a pogányok körülmetéledése körüli konfliktusokat Pál úgy akarta megoldani, hogy a szó szerinti körülmetéledés helyett (amelyet az „apostoli zsinat” sem tett kötelezővé a pogánykeresztyének számára, ApCsel 15,20.29; 21,25), és amely értelmetlenné tenné Krisztus váltságát (Gal 3,1-3; 5,2), a lelki körülmetéledésre helyezte a hangsúlyt, amely

²¹⁰ Dosztojevszkij valami fontosat értett meg a jánosi igazságfogalomból, amikor azt mondta, hogy ha valaki bebizonyítaná neki, hogy Jézus Krisztus és az igazság különböznek, ő akkor is Jézust (a valóságos, és nem a bizonyítható/cáfolható filozófiai igazságot) választaná. Vö. F. M. Dosztojevszkij, *Ördögök*. Ford. Makkai I. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1983. 302–303.

²¹¹ Vö. „Untersuchungen zum Johannesevangelium” in Uö., *Exegetica*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967. 124–197. o. Kritikájához ld. Bolyki János, „*Igaz tanúvallomás*”. *Kommentár János evangéliumához*. Budapest: Osiris, 2001. 25.

igenis jellemzi a keresztyéneket (Róm 2,28kk; Ef 2,11; Fil 3,3; Kol 2,11). Ezzel Pál nem akart új tanítást hozni: úgy értette már Jézus utolsó vacsorán mondott szavait is, hogy a körülmetélkedésben kiontott „szövetségi vér” helyett (további ószövetségi párhuzam a vérrel kötött új szövetséggel: 2Móz 24,1-8) Jézus a saját vérét adja az „új szövetség” jeleként (1Kor 11,25).²¹²

Hogyan értheti meg a bibliaolvasó a körülmetélkedés 53 említését az Újszövetségben e bibliai teológiai háttér nélkül? Mi több, hogyan fogja megragadni a kifejezés olyan, a fentiekből származtatott jelentéseit, mint „a zsidók” (az eredetiben: „körülmetélkedés”) vagy „a pogányok” (az eredetiben: „előbőr”) az ApCsel 11,3-ban vagy a Róm 2-3-ban? A GNB-hoz hasonló fordítások, amelyek feloldják a *peritomé-peritemnó* formális fordítását, és explicitté teszik a kifejezésben foglalt implicit, kulturális háttérrel, felszabadító hatással lehetnek azokra az olvasókra, akik eddig a kifejezésben csak a zsidóság érthetetlen és zavarba ejtő szokását látták, és amely – kellő háttérismeret nélkül – úgy tűnik számukra, hogy indokolatlanul sokat foglalkoztatja a szentírókat.²¹³ Természetesen azoknak is van igazsága, akik arra hívják fel a figyelmet, hogy a kifejezés feloldásával, értelmező fordításával az a kapcsolat, ami az ószövetségi jelentés, és a páli teológiai interpretáció között fennállt, elvész az olvasók számára, vagyis a bibliafordítást alkalmatlanná teszi a komoly bibliatanulmányozásra. A „körülmetélkedés” mint bibliai teológiai kulcsfogalom példája tehát újra csak a fordítás jellege és a célközönség közötti kapcsolatra mutat rá.

2.3. Kulturális antropológia

Ennek a tudományterületnek a hatása a bibliafordításra természetesen csak olyan fordítási projekteknél értelmezhető, ahol a Biblia világa és a célnyelv kulturális környezete közötti különbségeket figyelembe veszik, és nem a formahű, hanem a jelentésközpontú bibliafordítás-elmélet talaján állnak. Azzal együtt, hogy a bibliafordítások egy jó része a nyugati kultúrkörön kívül misszionárius-fordítók közreműködésével készül még napjainkban is, felértékelődött a bibliafordítás és a kulturális antropológia kapcsolata. A kultúrák tudományos kutatásának eredményei és a bibliafordítók mindennapi

²¹² Vö. H. Balz – G. Schneider (szerk.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol 3. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1993. 79.

²¹³ Vö. Doty, 85–86.

tapasztalatai a kultúrák közötti fordításban kölcsönösen segítik, gazdagítják egymást.²¹⁴ Még egy olyan helyzetben is nehéz a bibliai narratíva minden elemét átvinni egy másik kultúrában, ahol a fordító a saját anyanyelvére fordít, hiszen itt is legalább egy kulturális akadályt át kell lépnie: a bibliai világ és a saját világképe közöttit. Bár az egzegézis nagyon sokat segít a bibliai történetek mélyrétegeinek, implicit kulturális információinak feltérképezésében, még mindig vannak fehér foltok a biblia világának megértésében.

Reyburn²¹⁵ szerint a bibliafordító háromféle szituációval kerülhet szembe egy bibliai szöveg fordítása során: 1. A lefordítandó kifejezés nem létezik a célnyelven, de van helyette egy másik, ekvivalens kifejezés 2. A kifejezés pontos megfelelője létezik a célnyelven, de más jelentéssel és 3. A kifejezés nem létezik a célnyelven, és nincs más megfelelő kifejezés sem, amellyel azt vissza lehetne adni a célnyelven. A fordítónak mindhárom eshetőség megoldása közben tisztában kell lennie azokkal a szabályszerűségekkkel, amelyeket az antropológia kutatása során a kutatók megismertek: A) Az eltérő kultúrák és azok nyelvei néha nagyon sokféleképpen fejezhetik ki ugyanazt vagy hasonló jelenséget. B) Amikor látszatra azonos kifejezésekkel rendelkeznek az adott jelenség leírására, akkor is lehetnek más, járulékos jelentések, amelyek megváltoztatják a jelenség azonos befogadását (megértését) az új nyelven. C) Szélsőséges esetben arra is fel kell készülni, hogy az adott jelenség vagy tárgy teljesen hiányzik a célnyelvi kultúrában. Ez utóbbihoz tartoznak azok az anekdoták, amelyeket a transzkulturális bibliafordítás nehézségének illusztrálására szoktak felhozni (a hó jelenségének és kifejezésének hiánya a trópusi égövön élő törzseknél vagy a bibliai flóra és fauna nagy részének hiánya a sarkköri népek között).

Nida-Reyburn²¹⁶ a bibliai világképet öt jól elkülöníthető kategóriába sorolta, hogy segítsen a fordítóknak abban, hogy a célnyelvi kultúra világképét megfeleltessék a bibliainak, és felismerjék az azonosságokat, hasonlóságokat és különbségeket:

1. *A föld és a rajta élő emberek.* Ide tartozik például a teremtéshit, a föld benépesítése Nóé leszármazottai mint „nagyraasszok” által, a vérnek, mint életerőnek a tisztelete, a tiszta és tisztátalan megkülönböztetése, amely csak részben követ logikus magyarázatokat (kérődző, hasított körmű állatok, ragadozó madarak). A legjobb úgy elfogadni a kategorizálást, ahogyan azt Isten adta a Sínai-hegyen. Ez a kategória már

²¹⁴ Számos ilyen tapasztalatról számol be Neil Anderson és Hyatt Moore in *Szavak nyomában. Egy bibliafordítás kalandos története Pápua Új-Guineában*. Ford. Tímár Csabáné. Budapest: Harmat-Wycliffe, 2003.

²¹⁵ W. D. Reyburn, „Cultural equivalences and nonequivalences in translation” in *TBT* 20:4 (1969), 158.

²¹⁶ E. A. Nida–W. D. Reyburn, *Meaning Across Cultures*. New York: Orbis Books, 1981. 14-17.

eleve komoly kulturális interpretációt követel a fordítóktól, hiszen nagyon sok nép él egészen eltérő világnézettel a föld és az emberek eredetét illetően. Természetesen a bibliai világképet nem lehet csupán a könnyebb érthetőség kedvéért átalakítani a fordítás során, de azt meg kell próbálni, hogy a célnyelven hasonló funkciót betöltő, vagy hasonló érzelmi hatást kiváltó szavakkal fordítsák az esetleg idegenül hangzó bibliai történeteket.

2. *A történelem és az emberi sors összefüggései.* Ide sorolható például a választott nép jelensége és története, az Isten országába vetett hit, a *salom* fogalma, a megigazulás, a próféták szerepe Isten akaratának közlésében, és a történelem eseményeinek „előidézésében”, a halál utáni élet kettős, ó– és újszövetségi képe, amelyek között olyan feszültség van, amelyet a Biblia soha nem old fel teljesen. Ide tartozik a seól vagy a hādész, illetve a paradicsom vagy az új teremtés képe. Ez a kategória öleli fel az isteni kijelentés történelemben való kibontakozásának bibliai igazságát is, ami egyszersmind azt is jelenti, hogy az isteni kijelentés az emberiség és a választott nép felfogó- és befogadóképességével együtt változott, fejlődött. Nagyon sok természeti nép hitvilágához képest ezek bonyolult fogalmak, bár nekünk a zsidó-keresztény kultúrkörben magától értetődőnek tűnnek.

3. *A természetfeletti lényekbe vetett hit.* Ide tartozik a szentre és profánra osztott világkép, Isten és a mennyei vagy démoni lények létezése, a természetfeletti lények hatása az emberi életre és a velük való kommunikáció lehetőségei: az imádság, a bűjtölés, az áldozat, az ördögűzés és hasonló. Vannak népek, amelyeknek még a zsidóságnál is sokkal bonyolultabb és részletgazdagabb hitvilága van, démonokkal, ártó és óvó szellemekkel, szentséget, manaerőt hordozó tárgyakkal, helyekkel. Az afrikai kereszténység ma is küzd és vívódik a helyi vallások maradványaival, sőt, néha azok nagyon is eleven hatásával az egyházi életben. Sok afrikai egyház számára nem Jézus természetfeletti csodáinak elfogadása a probléma, mint nekünk Európában, hanem az ördögűzésekkel és csodatételekkel kapcsolatos gyülekezeti túlkapások visszaszorítása.²¹⁷

4. *Személyes kapcsolatok.* Az ide tartozó jelenségek a kultúrák között nagyon sokfélék lehetnek, és gyakran eltérnek a bibliai világképtől. A Bibliában alapvető például a patriarchális társadalmi szerkezet, férfi-női szerepek lépcsőzetes szintjei, a családi kapcsolatok szorossága, az adós- és más típusú rabszolgaság elfogadottsága, az apai áldás visszavonhatatlansága, vagy a családon belüli házasság elfogadottsága az

²¹⁷ A budapesti Skót Misszió lelkészeként a soknemzetiségű gyülekezet bibliaóráján igencsak megdöbbenem, amikor afrikai testvérek azt kérték, hogy imádkozzunk az ismerőseikért, akikre rontást küldtek, és így démonok fenyegetik őket.

Ószövetségben. Afrikában, Ázsiában és Dél-Amerikában ma is léteznek matriarchális szerkezetű társadalmak,²¹⁸ és több kelet-ázsiai nyelvben nincsenek külön szavak a távolabbi női rokonokra, mint nagynéni, sógornő, meny, anyós (vö. Lk 12,53), legfeljebb egy a fiatalabb, és egy másik az idősebb női rokonra. Az Ószövetségben elfogadott, és a patriarchák által gyakorolt családon belüli házasság sok mai törzsi társadalomban elképzelhetetlen és a legnagyobb gáztettnek számít.²¹⁹

5. *Az intellektuális tevékenység.* A bibliai világképben adottnak tekinthetjük, hogy az igazság a jó és a rossz cselekedetekhez kapcsolódik (1Jn 1,8; 2,4), tehát nagyrészt erkölcsi és nem absztrakt filozófiai kategória, a bölcsesség (vö. héb. *hokmá*) is ugyancsak a mindennapi élet dolgaiban és az emberi viszonyok közötti eligazodáshoz ad segítséget, és nem spekulatív tevékenység. A tudás és ismeretet vagy megismerés a Bibliában szintén interperszonális jellegű, és mások az intellektuális bizonyítás szabályai, mint például manapság (vö. bibliai formulacitátumok jellege Máténál). Az etika, vagyis a társadalmi jó és rossz megkülönböztetése azonban nem univerzális. Vannak bennszülött társadalmak, amelyekben egészen más az ölés vagy a gyilkosság szerepe és megítélése. Hasonlóképpen társadalomfüggő a szexualitás morális megítélése.²²⁰ Azokban a kultúrákban, ahol a gyerekek és fiatalok házasság előtti szexualitása teljesen szabad és megszokott, a lányokat igyekeznek már az első menzeszük után férjhez adni a gyermekáldás „szabályozása” miatt. Headland azt is leírja, hogy ezekben a közösségekben a „szűztől születés” kifejezése szükségszerűen azzal a „kulturális értelmezéssel” jár, hogy a leányanya már a házasságkötése éjszakáján teherbe esett. Hasonlóképpen nehéz a körülmetélkedés ószövetségi értelmezését kommunikálni azokon a területeken, ahol szintén gyakorolják a pubertáskorú fiúk körülmetélését, de csak azért, hogy megkönnyítsék számukra a házaseletet és a gyermeknemzést. Ilyen kulturális közegben²²¹ nehéz világosan megfogalmazni, milyen teológiai megfontolásból metélte körül Pál Timóteust (ApCsel 16,3).

²¹⁸ Heide Göttner-Abendroth, *Das Matriarchat. Teil 1 und 2.* Stuttgart: Kohlhammer 1991-2000.

²¹⁹ Vö. Th. N. Headland, „Anthropology and Bible Translation” in *Missiology* 2:4 (1974), 414–415.

²²⁰ Vö. E. A. Nida, *Customs and Cultures. Anthropology for Christian Missions.* New York: Harper & Brothers, 1954. 98-99.

²²¹ Kustár Zoltán megjegyzése szerint érdekes európai példa a gyermekkori körülmetélés betiltása Németországban. Az eljáró kölni bíróság szerint a körülmetélés „fizikai károkozás” és elveszi a gyermek jogát, hogy később szabadon döntsön a vallási hovatartozásáról. Felmérések szerint a németek 56%-a egyetért a döntéssel, amely nem csupán a német zsidó családokat hozta nehéz helyzetbe, de a muszlimokat is. Vö. <https://www.bbc.com/news/magazine-18793842> (utolsó megnézés: 2018. július 26.)

A forrás- és célnyelvet körülvevő kulturális különbségek számtalan nehéz feladványt adnak a bibliafordítóknak: a példákat oldalakon keresztül lehetne sorolni, de ehhez vö. a fentebb hivatkozott cikkeket és E. A. Nida később részletesebben ismertető könyveit, főleg az elsőt, az 1947-ben kiadott „Bible Translating” címűt. A kulturális antropológia felismeréseinek számtalan előnyét látják ma is azok a bibliafordítók, akik egyforma érzékenységgel viseltetnek a forrásnyelv és a célnyelv kulturális közege iránt.

3. A bibliafordítás története 1950. előtt

3.1. Világszerte

Dolgozatunknak nem tárgya a bibliafordítások története, de még ha az is lenne, valamennyi fontos bibliafordításra akkor sem térhetnénk ki. Így itt inkább csak arra vállalkozunk, hogy a bibliafordítás nemzetközi történetéből, és azoknak a nagyobb világnyelveknél a történetéből, amelyeket hatással voltak a kisebb nyelveken megjelent bibliafordításokra is, kiemeljünk néhány olyan vállalkozást, amely jól jellemez vagy meghatároz egy-egy korszakot, és így akár reprezentatívnak is tekinthető.²²² Ezek a fordítások adják meg azt a történeti háttérrel, amely előtt E. A. Nida az 1950-es évektől egyértelműen a jelentés-alapú fordítások mellett tette le a voksát, és nem csak fordításelméleti „ideológusként”, de az Amerikai Bibliatársulat fordítási munkájának vezetőjeként, majd a Bibliatársulatok Világszövetsége (United Bible Societies) fordításainak koordinátoraként is döntő szerepe volt abban, hogy a bibliafordítás-elmélet és -gyakorlat képzeletbeli ingája, amely mindig a formahű és a teljesen szabad fordítás két végpontja között mozgott – egészen az 1980-as évekig – a jelentésközpontú fordítások felé lendüljön ki.

3.1.1. A Septuaginta (LXX)²²³

Az Ószövetség görög fordításáról az első történeti beszámolót a Kr. e. 150–125 közé (mások által még későbbre) datált ún. Aristeas-levélben²²⁴ találjuk, amely leírja, hogyan

²²² A bibliafordítások története – egy-egy sajátos szempontból megírva – megtalálható a következő művekben: H. M. Orlinsky – R. G. Bratcher, *The History of Bible Translation and the North American Contribution*. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 1991. B. M. Metzger, *The Bible in Translation: Ancient and English Versions*. Grand Rapids, MI: Baker, 2001. Ph. A. Noss (szerk.), *A History of Bible Translation*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

²²³ A LXX elnevezés következetlensége sok értelmezési problémát okoz a szakirodalomban, hiszen így nevezik azt a fordítást, amiről az Aristeas-levél beszél, de így a később hozzá kapcsolt könyveket, majd mint irodalmi gyűjtemény részeit azokat a könyveket, amelyeket eredetileg is görögül írtak, tehát nem fordítások. E. Tov terminológiai javaslatához vö. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Assen – Minneapolis: Van Gorcum – Fortress, 2001. 135–136. Vö. még Jobes – Silva, *Invitation to the Septuagint*, 30. Én ebben a dolgozatban az egész gyűjteményt értem alatta, kivéve azokat a könyveket, amelyeket eredetileg is görögül írtak, tehát nem fordítások.

²²⁴ Vö. S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*. Oxford: Clarendon, 1968; G. Dorival – M. Harl – O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*. Paris: CERF, 1994. 41kk; J. Treballe Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible*. Ford. W. G. E. Watson. Leiden–Grand Rapids, MI: Brill–Eerdmans, 1998. 303;

lett része a zsidók törvénye görög fordításban az alexandriai nagykönyvtárnak. A levél szerint Demetrius könyvtáros meggyőzte II. Ptolemaios Philadelphost (Kr. e. 285–247), a kultúra és a könyvek nagy támogatóját, hogy az alexandriai könyvtárnak szüksége van a zsidók szent törvénykönyvének görög fordítására. A király beleegyezett a tervbe, és levélben kért segítséget a jeruzsálemi főpaptól, Eleázártól a fordításhoz. Cserébe zsidó foglyok szabadon bocsátására tett ígéretet. Eleázár válaszlevelében készségesnek mutatkozott, ezért elindulhatott a küldöttség Jeruzsálembe, hogy elhozza a könyveket fordító zsidó írástudókat. A történet mintegy „eposzi kellékként” leírja az ajándékok előkészítését, a delegáció útját Jeruzsálembe, az ottani élményeiket, főként az áldozatbemutató rítusát a templomban. Az olvasó színes útleírást kap Palesztina földrajzáról, majd a kiválasztott írástudók (minden törzsből hat, így jött ki a hetvenkettes szám) jelleméről. Eleázár főpap elbeszéli a látogatóknak a mózesi törvények lényegét, mégpedig úgy, hogy a művelt görög emberek is megértsék, „logikusan”. Ptolemaios kihallgatja az Alexandriába visszaérkezett írástudókat, kérdéseket tesz fel nekik az isteni bölcsességről. A fordítók válaszaiban nem annyira a zsidó, mint inkább a hellenisztikus filozófiai bölcsesség csillan meg. Ez a „kihallgatás” az Aristeas-levél tetemes részét kitölti. A fordítókat Demetrius Pharos szigetén szállásolja el. A készülő fordításokat a fordítók folyamatosan egyeztetették egymással, az eredményt pedig Demetrius felügyelete mellett mindig letisztázták és írásban rögzítették. 72 nap alatt fejezték be a munkát, és a kész fordítást felolvasták az alexandriai zsidóság előtt, akik hangos üdvölgéssel elfogadták „kiválósága, szentsége és pontossága” miatt, és átkot mondtak arra, aki valaha is bármit változtat a szövegen. A király – miután neki is felolvasták a fordítást – értetlenül kérdezte, miért nem tudtak eddig erről a bölcsességről az írók. Demetrius válaszában a történetíró Theopompos és a tragédiaíró Theodektés példáját említette, akiket Isten megbüntetett, amiért a szent szöveghez méltatlanul közeledtek. Ptolemaios gazdagon megjutalmazta a fordítókat, barátságáról biztosította és visszaküldte őket Eleázárhoz, Jeruzsálembe.

M. Hengel, *The Septuaginta as Christian Scripture*. Ford. M. E. Biddle. Edinburgh – New York: T & T Clark (Grand Rapids, MI: Baker), 2002. 19; A deuterokanonikus könyvek (Tóbiás, Judit, 1-2Makk, Bölcsesség, Sirák fia, Bárúk, Dániel könyve kiegészítései a protokanonikus könyv szövegébe integrálva) megtalálhatók a magyar katolikus bibliakiadásokban (*Biblia*. Budapest: Szent István Társulat, 2005; *Szentírás*. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 1997). Protestáns szövegkiadásuk (Tóbit, Judit, Salamon bölcsessége, Jézus, Sirák fia könyve, Bárúk, Jeremiás levele, 1-2Makk, Zsuzsanna és a vének, Bél és a sárkány): *Deuterokanonikus bibliai könyvek*. Budapest: Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 1998.

Aristeas történetét – jelentős módosításokkal – mások is átvették: Aristobulos, Philón, Josephus Flavius, és a patrisztikus szerzők, köztük Epiphanius. A kutatók szerint a történet több történetietlen részlet miatt sem tűnik autentikusnak,²²⁵ de a fő vonalakban valószínűleg jól helyezi el a görög Ószövetség fordítás kezdeteit Alexandriában, a Kr. e. 3. század első harmadában.

Mivel Aristeas levele csak a Tóra (a Pentateuchos) fordításáról szól, a későbbi könyvek fordítását valószínűleg egészen más körülmények között, és jóval később végezték el. Sirák fia Jézus könyvének „előszava” szerint azonban száz év múlva, a 2. század közepén már létezhetett a teljes Ószövetség görögül: itt olvasunk először a héber Biblia hagyományos hármas felosztásáról (Törvény, Próféták és Írások): „arra adta magát, hogy a Törvény, a próféták és az atyák más könyveit olvassa” (8-10. sorok).²²⁶

A LXX tehát a diaszpóra-judaizmus „terméke”, és nyilván a diaszpóra-zsidóság vallási életében játszott először fontos szerepet. Ennél azonban talán még fontosabb a LXX hatása az Újszövetségre és a keresztyén misszióra. Miután ugyanis a keresztyén misszionáriusok terjeszteni kezdték a LXX-t, és annak messiáshívő olvasatát, a judaizmus fokozatosan elidegenedett tőle. A zsidó írásmagyarázók gyakori érve volt keresztyén vitapartnereikkel szemben, hogy a LXX „nem pontos” fordítás. Kifogásolták például, hogy az Ézs 7,14 *almáh* szavának pontatlan fordítása a *parthenos*²²⁷, amelyre Máté evangélista és a keresztyén egzegézis a szüztől születés próféciajának beteljesedését alapozta. De ugyanilyen komoly viták övezték a zsoltárok krisztocentrikus értelmezését is. Amikor az 1. század végi judaizmus kánonalkotási folyamata végbement, annak eredményét a diaszpórában is elfogadták, és így a LXX korábbi tekintélye végképp elveszett. Akiba rabbi hatására a 2. század elején végérvényesen teret nyert a literális interpretáció, és ennek kiszolgálására megjelentek az újabb Ószövetség-fordítások: Aquiláé, aki görög prozelita volt, és Akiba tanítványa. Az ő fordítása a héber szent iratok egyfajta görög „transzliterációja” volt.²²⁸ Theodotion és Symmachus fordítása röviddel

²²⁵ Vö. F. C. Conybeare bevezetését in *Grammar of LXX Greek. With Selected Readings, Vocabularies, and Updated Indexes*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995 (reprint, eredeti kiadás: *Selections from the Septuagint*. Boston: Ginn, 1905); H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*. R. R. Ottley – H. St. J. Thackeray (szerk.). Cambridge: CUP, 1968. Szerkesztett reprint kiadás: New York: Hendrickson, 1989.

²²⁶ *Deuterokanonikus bibliai könyvek*. 62–63.

²²⁷ Vö. R. G. Bratcher, „A Study of Isaiah 7:14” in *TBT* 9:3 (1958), 97–126; C. H. Dodd, „New Testament Translation Problems I” in *TBT* 27:3 (1976), 301-305.

²²⁸ Aquila fordítása nem is érthető azoknak, akik nem ismerik egyformán jól a héber és a görög nyelvet. Az 1Móz elejét például így fordította le: *kephalaion* [a héber *rós*, „fej, kezdet” mintájára] *ektisen theos syn* [a héber *et* prepozíció mintájára, amely a tárgyeset mellett valóban jelenthet -val -vel-t is] *ton uranon*

Aquiláé után készült el: Theodotion inkább a LXX korrekcióját végezte el, mintsem új fordítást adott.²²⁹ Érdekes, hogy több újszövetségi idézet is a Theodotion-fordításhoz hasonlóan módosítja az ószövetségi idézeteket, ami felveti annak a lehetőségét, hogy Theodotion egy olyan LXX-változatot használt, amit az újszövetségi szentírók is ismertek. Symmachus ehhez képest teljesen új fordítást adott, amelyben egyszerre igyekezett hűséges maradni a héberhez, és jó görögségű fordítást is adni.²³⁰

A LXX megőrzésében és szövegkritikai „megtisztításában” a 3. századi Órigenész szerepe megkerülhetetlen. Egyedülálló vállalkozásában, a Hexaplaban²³¹ hat oszlopba rendezte a Biblia számára elérhető olvasatait (ahol nem volt elérhető számára valamelyik szöveg, ott csak négy vagy öt oszlopba). A sorrend egyszersmind Órigenész „fontossági sorrendjét” is tükrözi: 1. oszlop: a héber eredeti, 2. oszlop: a héber szöveg görög átírásban, 3. oszlop: Aquila fordítása, 4. oszlop: Symmachus fordítása, 5. oszlop: a LXX és végül 6. oszlop: Theodotion fordítása. Az alexandriai filológusok Homérosz-kommentárjaiban használt obeliskkel (*obeliskos*, kis nyílhegy) jelölte azokat a helyeket a LXX-ban, ahol a görögnek nem volt megfelelője a héber eredetiben (ahol a görög hosszabb volt) és asteriskkel (*asteriskos*, kis csillag) azokat a helyeket, ahol a hébernek nem volt megfelelője a LXX szövegben (itt Theodotion olvasatából vette át a kipótolandó görög szavakat).²³² Órigenésznek az volt a fő célja ezzel a munkával, hogy megfelelő tudományos „munícióval” lássa el a keresztyén apologétákat, akik a Biblia értelmezéséről folytattak vitát a zsidósággal. Érdekes módon egyházi használatra Órigenész maga is inkább a LXX-t javasolta, a hagyomány miatt.²³³

Az antiókhiai Lucianus (aki 312-ben halt mártírhalált) is végrehajtott egy LXX-revíziót, nem sokkal Órigenész munkálkodása után. Nagyrészt neki köszönhetjük azt az Újszövetség-olvasatot is, amit ma Textus Receptusként ismerünk. LXX-szövegében stilisztikai és egzegetikai szabad(os)ság jellemezte, néhol pedig atticizáló tendencia (például az *elabosan* helyett *elabont*, *eipan* helyett *eipont*, *to eleos* helyett *ho eleost* írt). Az antiókhiai iskola befolyásának köszönhetően Lucianus revíziója hamar népszerűvé vált és elterjedt a birodalom keleti felében. Szent Jeromos szerint²³⁴ 400 körül

kai syn tén gén. Csak összehasonlításként, a LXX „normál” görögségével ez így hangzik: *en arché epoiésen ho theos ton uranon kai tén gén*.

²²⁹ Vö. F. F. Bruce, „The Old Testament in Greek, Part I” in *TBT* 4:3 (1953), 133-135.

²³⁰ Uo.

²³¹ Vö. F. Field Hexapla-rekonstrukcióját in *Origenis Hexaplorum quae supersunt... fragmenta*. Oxford: Clarendon, 1875; F. F. Bruce, „The Old Testament in Greek, Part II” in *TBT* 4:3 (1953), 157-162.

²³² Vö. A. W. Adams, „The Old-Latin Version” in *TBT* 5:3 (1954), 102-103.

²³³ Vö. Hengel, *The Septuaginta as Christian Scripture*, 48.

²³⁴ Vö. *De viris illustribus* 77.

Antiókiától Bizáncig már csak Lucianus szövegét használták (főként a Zsoltárokat és az Újszövetséget); Lucianus sikerére ellenhatásként jelentkezett a caesareai Pamphilius (a caesareai iskola és könyvtár alapítója) és tanítványa, Eusebius, akik Órigenés „újrafelfedezett” LXX-szövegét használták. Jeromos szerint Palesztinában ez az olvasat volt használatban 400 körül.²³⁵

Miért fontos számunkra ma is a LXX? Részben a keresztyén kánon miatt. Az első keresztyének számára a LXX volt a Biblia, az Ószövetség, és ez az alapja ma is az ortodox egyházak ószövetségi kánonjának, a Vulgata közvetítésével pedig ez határozza meg a katolikus Ószövetséget is. A protestáns egyházak Ószövetség-kánonjukban a LXX fordítás mivolta miatt tudatosan választották alapul a héber alapszöveget, de ők sem hagyhatják figyelmen kívül azt az olvasatot, amelyet az első keresztyének használtak. Szövegkritikai szempontból²³⁶ a LXX sokszor nagy segítség az ószövetséges tudósok számára, akik az időközben megromlott héber szöveg eredeti olvasatát igyekeznek helyreállítani a segítségével. A Holt-tengeri tekercsek felfedezése előtt a LXX volt az egyetlen olyan szövegtanú, amely a legrégebbi MT szövegeknél 900 évvel korábbi héber *Vorlagéra* utalt. Egzegetikai szempontból is nagy segítség lehet a LXX, hiszen olyan héberül jól tudó fordítók munkája, akik gondolkodásukban, világképükben és nyelvi környezetükben még sokkal közelebb álltak az Ószövetség világához, mint mi, ezért nálunk sokszor jobban érthették a Biblia üzenetét.²³⁷ Emellett a LXX fordításból sokat megtudhatunk a hellenizmusban élő zsidóság bibliaértelmezési technikáiról is. Trebolle Barrera szerint a LXX legalább annyira judaizálta a koiné nyelvi környezetet, mint amennyire hellenizálta a zsidóságot.²³⁸

Fordítási szempontból nem lehet a LXX-t homogén egységként jellemezni. Az egyes könyveket többféle fordítási stílus és technika jellemzi. Főszabályként elmondhatjuk, hogy a Tórát, a történeti könyveket, a Zsoltárokat vagy a Prédikátort formahű módon fordították, míg a többi bölcsességi könyvet, Jóbot, a Példabeszédeket,²³⁹ Ézsaiást vagy Dánielt inkább szabadabban. De ezeken a kategóriákon belül is vannak

²³⁵ Vö. *De viris illustribus* 75; *Contra Rufinum* 1.2,9; 2.6,27; *Epistulae* 84.10

²³⁶ F. F. Bruce, „The Old Testament in Greek Part II”, 156-158.

²³⁷ Nemcsak az ószövetséges fordítóknak fontos a LXX, de az újszövetségeseknek is. Sok újszövetségi görög szó jelentésében nem a szekuláris és klasszikus görög használat a mérvadó, hanem a szó LXX-ban felvett jelentése, vö. H. G. Meecham, „Old Words with New Meanings – A New Testament Study” in *TBT* 4:1 (1953), 4-7.

²³⁸ J. Trebolle Barrera, *The Jewish Bible*, 321; vö. még D. G. Burke, „The First Versions” in Ph. A. Noss, *A History of Bible Translation*, 59–75.

²³⁹ Vö. Jan de Waard, „The Septuagint of Proverbs as a Translational Model?” in *TBT* 50:3 (1999), 304-313.

kivételek, például Sámuel könyvei, amelyekben több fordító eltérő fordítási stílusát lehet tetten érni.²⁴⁰ Ez nem is meglepő, hiszen egy ilyen példa nélkül álló irodalmi corpus esetében, amely évszázadokon keresztül állt elő, és amelynek a fordítói feltehetően sem fordítási kézikönyveket, sem szótárakat vagy lexikonokat nem használhattak, legfeljebb a korábban elkészült fordításokat használhatták, nagyobb fordítói homogenitást elvárni illuzórikus lenne.²⁴¹ A LXX azzal, ahogyan – többé-kevésbé következetesen – lefordította görögre a fontos héber kulcsfogalmakat (pld. *emet*, *cödáká*, *adonáj*, *am*, *tórah*) egyszerre meghatározta ezeknek a fogalmaknak a jelentését az Újszövetségben is. Mindezek a szempontok együtt teszik megkerülhetlenné a LXX-t a bibliafordítók számára mind a mai napig.

3.1.2. Vetus Latina: a régi latin fordítás

Bár a nyugati kereszténység nyelve is először a görög volt (lásd Pál levelét a római keresztényekhez),²⁴² a Római Birodalom hivatalos nyelvére, a latinra nagyon hamar elkészülhettek az első bibliafordítások, bizonyára már a 2. század elején-közepén. A LXX fordításaként jellemző volt rá a hebraizmusok jelenléte, és ebből fakadóan olyan kezdetleges stílus, amely a művelt rómaiakat elriasztotta a használatától.²⁴³ A 3. század vége felé ez a megítélés némileg megváltozott azzal, hogy az irodalomban is értékelni kezdték az egyszerű nyelvezetet (*simplicitas*) mint az igazság (*veritas*) kifejeződését. A revíziója, amelyben Jeromos és a Vulgata fordítás olyan fontos szerepet töltött be, nem is emiatt, hanem a különböző regionális szövegváltozatok eltérései és szövegromlása miatt vált szükségessé. Két nagy változata volt, az egyik Itáliában (Itala), a másik Észak-Afrikában (Tertullianus, Cyprianus és Augustinus hazájában) volt használatos (afra).

²⁴⁰ Vö. E. Tov, „The Septuagint” in M. J. Mulder, *Mikra*. Assen/Maastricht – Minneapolis: Van Gorcum – Fortress, 1990.

²⁴¹ A LXX különböző fordítói technikáihoz vö. H. Sysling, „Translation Techniques in the Ancient Bible Translations” in Ph. A. Noss, *A History of Bible Translation*. 281-292; J. Barr, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

²⁴² A római keresztény sírfeliratok 74%-a még a 2. században is görögül készült. Vö. Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*. WUNT 2/18. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989. 143–145.; Pecsek, *Pál és a rómaiak*, 98. Római Kelemen, Irenaeus és Hippolytos is görögül írtak.

²⁴³ Vö. Augustinus, *Confessiones* 3.5; Szent Jeromos Eusebius *Chronicon*-jának fordításához írt előszavában azzal mentegeti a Szentírás nyersnek tűnő stílusát, hogy azt fordítás-jellege okozza, és a héber eredeti valójában jobb stílusú. Vö. M. Graves, *Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah*. Leiden – Boston: Brill, 2007. 70.

Nem tudjuk pontosan, hogy egyetlen fordítás ágazott el különböző irányba a két földrajzi területen, vagy eredetileg is külön fordítások készültek Itáliában és Afrikában. Szent Ágoston műveiben azt láthatjuk, hogy a 4-5. század fordulóján már az Itala változat nyert teret Afrikában is. Tanulmányozásához a legjobb források az olyan bilingvis kéziratok, mint a Béza-kódex (ApCsel) vagy a Codex Claromontanus (páli levelek), amelyek még a Vulgata előtti latin szöveget őrizték meg, a Vulgata elterjedése előtt élt és alkotott nyugati patrisztikus szerzők latin szövegei (ezekben nem mindig lehet eldönteni, hogy a szerző saját fordítását adja egy-egy bibliai szakasznak, vagy a régi latin fordítás egy rögzített változatából idéz), a florilegiumok (bibliai vagy egyéb szöveg-gyűjtemények), a bibliai kommentárokból fennmaradt glosszák, liturgikus énekek, antifonák, amelyek még a középkorban is ezt a Jeromos előtti latin szöveget őrizték.²⁴⁴

A *Vetus latina* kiemelt szerepet tölt be a Zsoltárok és az evangéliumok²⁴⁵ szövegének tanulmányozásában. A zsoltárokat mint liturgikus szövegeket eleve jellemezte a folyamatos használat és a régi formák megőrzése. Nem véletlen, hogy a Vulgatában is megmaradt a két Zsoltár-korpusz, a LXX szerinti, amely közel áll a *Vetus Latina*hoz, és a *Iuxta Hebraicam Versionem*, vagyis Jeromos héber szöveg alapján készített fordítása. A LXX-t követő latin szöveg liturgikus használata mindvégig fennmaradt a középkor során, sőt még napjainkban is használatos. Fordítási szempontból a régi latin szöveg azért jelentős, mert a LXX egy olyan változatát őrzi meglehetősen mechanikus, sokszor a félreértésig formahű fordításban, amelynek elemei az órigenészi LXX-recenzió előttre datálhatók, bár az ószövetségi könyvek esetében gyakoriak a lucianusi recenziót követő szövegváltozatok is.²⁴⁶

3.1.3. Vulgata

Nem tudhatjuk, hogy a Vulgata pontosan milyen mértékben tekinthető Szent Jeromos (Hieronymus, 342–420) saját művének. Az mindenesetre biztosnak tűnik, hogy nem az ő egységes fordítói alapelvek alapján készített fordítása. Az Újszövetség revízióját saját bevallása szerint Damasus pápa megbízásából (382–383?) készítette el:

²⁴⁴ Vö. P-M. Bogaert, „Latin Versions” in *ABD* vol. 6. 799–803.

²⁴⁵ Vö. Adams, „The Old-Latin Version”, 104. A régi fordítások, köztük a VL és az egyházatyák idézeteinek szövegkritikai értékével kapcsolatban negatív álláspontot képvisel A. F. J. Klijn, „The Value of the Versions for the Textual Criticism of the New Testament” in *TBT* 8:3 (1957), 127-130.

²⁴⁶ Adams, „The Old-Latin Version”, 103.

A boldog Damasus pápának, Jeromos. A régiből egy új munka elvégzésére kényszerítesz, hogy mivel a Szentírás példányai szerte a világon szétszórva találhatóak, és egymástól eltérnek, mintegy döntőbíróként leüljek, és eldöntsem, melyek egyeznek a göröggel. Kegyes munka, de veszélyes vállalkozás, megítélni a többi közül, hogy melyik a mindenki által elfogadandó, megváltoztatni a régi nyelvezetet, és egy ősz világot a gyermekkori kezdetekhez visszavezetni. Kicsoda elég tudós és tudatlan egyszerre, hogy amikor a kezébe veszi a pergament, és összefut a szájában a nyál, miközben felismeri, amit olvas, ne kiáltana fel, hamis szentségtörőnek nevezve magát, aki bármit is hozzá mer tenni az ősi könyvekhez, megváltoztatni, korrigálni azokat... annyi változat van, amennyi kódex, igen nehézkes munkának ígérkezik, ugyanakkor az Ószövetséggel nem kell foglalkozni, mert a LXX tartalmazza a helyes szöveget, ha azt jóváhagyták az apostolok, hiába nyúltak hozzá Aquila, Symmachus vagy Theodotion, az helyesnek tekintendő. Az Újszövetséget azonban stilisztikailag javítani és egységesíteni kell...²⁴⁷

Az evangéliumok szövegét Jeromos 722 helyen javította. A hasonló munkamódszer arra utal (bár nem bizonyítja), hogy ő javította az ApCsel, az apostoli leveleket és a Jelenéseket is. Az, hogy ezekhez nem írt előszókat, Jeromos fordítói „szerzősége” ellen szól. A D-kódex (Béza-kódex) szerinti latin szövegnek nem sok hatása volt Jeromos munkájára. Az is lehet, hogy az újszövetségi könyvek a Vulgata első revizora, Pelagius is rajta hagyta a keze nyomát, mert ő hol a Vulgatában található szöveget, hol a Vetus Latinát idézi műveiben, például a Római levélhez írt kommentárjában. Bizonyos, hogy Rufinus, Jeromos tanítványa is átnézte az ApCsel utáni könyveket, egyesek szerint ezek a fordítások az ő munkái.²⁴⁸

Jeromos 374-ben Antióchiába költözött, ahol hozzáfért Órigenész műveihez, főleg a Hexaplához, és – immár egyházi felhatalmazás nélkül – hozzáfogott a Zsoltárok revíziójához. Itt kezdett el héberül is tanulni. Egy 384-ben kelt levele szerint Aquila fordítását is összevetette a görög szöveggel, a legtöbb helyen meghagyva a Vetus Latina szövegét. Ennek eredménye lett a Psalterium Romanum, amelyet a 16. századig használtak a római liturgiában.²⁴⁹ Míg a zsidóságnak a zsoltárok lényegéhez tartozott héber nyelvezetük, addig a keresztyének számára a zsoltárok csak görögül voltak értelmezhetők. A latin zsoltár-korpusz szövegtörténete talán még a LXX-nál is bonyolultabb: létezik revideált ólatin (Psalterium Romanum), LXX-t követő Vulgata (ezt Psalterium Gallicanumnak is nevezik, mert Nagy Károly idején ez lett a hivatalos

²⁴⁷ Részlet Jeromos előszavából, amelyet az evangélium-recenziója elé írt, *Biblia Sacra iuxta Vulgatum Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 1515. (saját fordítás).

²⁴⁸ J. Treballe Barrera, *The Jewish Bible*, 355. D. C. Parker, „Vulgate” in *ABD* vol. 6. 860.

²⁴⁹ Újabban ezt a hagyományos azonosítást a szakirodalom kétségbe vonja, inkább arra az álláspontra helyezkedve, hogy amit Psalterium Romanumként ismerünk, az egy önálló Vetus Latina változat, Jeromos revíziója pedig elveszett. Vö. Scott Goins, „Jeromes’s Psalters” in William P. Brown (szerk.), *The Oxford Handbook of the Psalms*. Oxford: OUP, 2014. 188.

liturgikus szöveg a Frank Birodalomban)²⁵⁰ és a héber alapján készített változata is. A Psalterium Gallicanum inkább szövegjavítás (*emendatio*), és nem fordítás (*translatio*), mint a *iuxta hebraeos* (vö. alább). 385-ben, rövid római hazatérése után Jeromos ismét keletre utazott, és Betlehemben telepedett le. Az volt a terve, hogy az egész latin Ószövetséget átnézi és kijavítja a Hexapla segítségével. Utazása idején végezte el az első LXX-alapú javítást, és 389–392 között, Betlehemben készült el a Psalterium Gallicanum szövegével. Jellemző erre, hogy a latin stilszta Jeromos önkéntelenül a klasszikus mértékhez igazította a mondatokat (jambikus trimetereket és hexametereket alkotva).

Caesareában ismerte meg Órigenész Hexapláját, és a bölcsességi könyveket már annak segítségével dolgozta át – nagy sikerrel. Maga Szent Ágoston is arra bátorította, hogy folytassa a munkát.²⁵¹

A 390–405 között elkészített *Psalterium iuxta hebraeos* (Zsoltáros könyv a héber alapján) már valódi fordításnak tekinthető. A protestantizmusban alapvető fontosságúnak tekintett *hebraica veritas* (a héber eredeti elsőbbsége) elve először Jeromosnál jelenik meg a keresztyén szentírástudományban. Jeromosnak a héber alapszöveghez és a LXX-hoz fűződő kapcsolatában három korszakot különböztethetünk meg: 1. szakasz (375–378), ekkor elsősorban a LXX-t tekintette irányadó bibliai szövegnek, és a LXX hibáit a másolóknak tulajdonította. 2. szakasz (386–393), részben talán a Szentföldön tett utazásainak köszönhetően elkezdte foglalkoztatni a héber szöveg elsőbbségének gondolata. 3. szakasz (393–420) filológiai szimpátiáját a héber szöveg iránt lassanként kiterjesztette a kánonra is, a LXX eltéréseit pedig immár valódi fordítási hibáknak nevezte. Felhagyott a bibliai könyvek LXX-alapú revíziójával, és elhatározta, hogy kizárólag a héber alapján fog fordítani. Ezt a munkát dokumentálta a bibliai könyvek elé írt előszóival. Csak azoknál a könyveknél dolgozott görögből, amelyeknek a hosszabb változata nem állt rendelkezésre héberül (Eszter, Dániel). Amint annak idején Órigenészt, Jeromost is apologetikus szándék vezette a héber alapszövegből készített fordításban: olyan megbízható latin fordítást akart a keresztyén apológéták kezébe adni, amely immár a zsidóság által is használt héber szövegen alapul.²⁵²

Jeromos erőfeszítéseit, különösen a 3. szakaszban erőteljes egyházi kritika övezte (főként Rufinus és Augustinus támadták).²⁵³ A „hebraica veritas” igazságtartalma nem

²⁵⁰ D. G. Burke, „The first versions”, 86.

²⁵¹ Vö. *Epistulae* 56.2

²⁵² Vö. Stefan Rebenich, *Jerome. The Early Church Fathers*. London: Routledge, 2002. 55.

²⁵³ Vö. Friedrich Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*. Paderborn: Schöningh, 1928. 126; Augustinus kritikájához vö. *De civitate Dei* 18.42

volt meggyőző sokak számára, akik a LXX-t tekintették Isten igéjének és az Egyház Szentírásának. A liturgiai szövegek használata során az ókorban soha nem nyert elsőbbséget a Vulgata szöveg.

Az egységes Vulgata kiadás megteremtésében az észak-itáliai Cassiodorusnak (485–580) volt óriási szerepe (ő adta ki először egy kötetben, és *pandectés*-nek, teljes kiadásnak nevezte). Ekkor látták el a szövegét fejezetbeosztásokkal és címsorokkal, de majd csak Alcuin és a Karoling-reneszánsz idején kapott végleges szakaszbeosztásokat (Theodulf szintén nagyhatású kiadása eltérő szakaszbeosztást kapott). Az első olvasóbarát méretű kiadás a 13. században, Párizsban jelent meg. Stephen Langton is ekkor fűzött fejezetbeosztásokat a Vulgata szövegéhez. Az első nyomtatott, kritikai Vulgata-kiadás pedig Robert Estienne nevéhez fűződik (1540), aki a szöveget a ma is használt versbeosztással látta el. Fontosnak tekinthető még az 1547-es louvain-i, az 1574-es Arianus Montanus-féle kiadás, az 1590-es Sixtina és természetesen az 1592-ben kiadott Clementina Vulgata, amely a tridenti (trienti) zsinatot követő mértékadó Vulgata-kiadás lett és maradt egészen 1979-ig, amikor felváltotta a héber és görög eredetit és a modern egzegézis eredményeit nagyban figyelembe vevő *Nova Vulgata*.²⁵⁴ Fontos megjegyezni, hogy a Vulgata (a latin kifejezés jelentése „elterjedt, általános”, nagyjából mint a „textus receptus”) elnevezést is csak a 16. századtól használták a gyűjtemény megnevezéseként.

Jeromos fordítói elvek tekintetében is ellentmondásos személyiség: egyszerre vitte tovább a cicerói-horatiusi értelem szerinti és természetesen hangzó fordítás követelményét,²⁵⁵ és hangoztatta,²⁵⁶ hogy ha a Biblia szövegéről van szó, akkor minden egyes szó szent, és még a szavak sorrendjének is szerepe van az isteni kinyilatkoztatás megértésében.²⁵⁷ Utóbbi kijelentései évszázadokra meghatározták, hogyan gondolkodhattak a bibliafordítók munkájuk alapszövegéről. Kétségtelen azonban, hogy a Jeromos által fordított könyvek nem mutatnak egységességet fordítási tekintetben. A Zsoltárok és a próféták literális fordítások, míg a később fordított könyvek esetében (Józs-Ruth, Eszter) a latin megfogalmazás nagyobb szabadságot mutat. Ez talán Jeromos fordítói tapasztalatának növekedésével, talán a könyvek teológiai „értékének” csökkenésével magyarázható.²⁵⁸

²⁵⁴ D. G. Burke, „The first versions”, 88.

²⁵⁵ *Epistulae* 106.3 és 57.10.

²⁵⁶ *Epistulae* 53.8 és 57.5.

²⁵⁷ Nida ezt az ellentmondást Jeromos elvi megnyilatkozásaiban azzal magyarázza, hogy a formálisabb fordítás védelmezése mögött Rufinussal való vitája áll, aki Jeromosénál jóval szabadabb fordítási elveket vallott. Vö. *TASOT*, 13. o.

²⁵⁸ D. G. Burke, „The first versions”, 89.

Jeromos konkrét fordítási megoldásai három általa követett, és a bibliafordítás-elméletben ma is fontosnak tartott szempontra hívják fel a figyelmet: 1. Az érthetőség (*claritas*) szempontja miatt megengedhetőnek, sőt kívánatosnak tartotta, hogy egy-egy bővebb kifejezéssel vagy értelmező megjegyzéssel kiegészíteni az egyébként homályos eredetit.²⁵⁹ Az 1Móz 31,47-ben a héber szöveg csak annyit mond, hogy „és elnevezte azt Lábán Jegar-Száhadútának, Jákób pedig elnevezte Gal-Édnek”. Azt az információt, hogy a két elnevezés valójában ugyanazt jelenti, előbb arámi, majd héber nyelven, a modern bibliakiadások magyarázó jegyzetekkel adják meg (vö. RÚF 2014: „Az arám és a héber név jelentése egyaránt: »tanúskodó körakás«”). Jeromos azonban nem élhetett ilyen tipográfiai eszközzel, mégis fontosnak látta jelezni a fordításában, hogy az egyik elnevezés a Lábán által beszélt arámot, a másik a Jákób által használt hébert tükrözi: *quem vocavit Laban tumulus Testis et Iacob acervum Testimonii uterque iuxta proprietatem linguae suae* (mindkettő a saját nyelvének sajátossága szerint). Hasonlóképpen magyarázó megjegyzéssel látja el a Bír 12,6 ismert jelenetét, ahol a gileádiak a Jordán gázlójánál úgy „tesztelték” a menekülő efraimiakat, hogy kimondatták velük a „sibbólet” szót. Aki ezt csak „sibbólet”-ként tudta kiejteni, azt megölték. Jeromos a fordításában hozzáfűzi, hogy a szó jelentése *spica* („kalász”), valamint a következő értelmező megjegyzést teszi: *eadem littera spicam exprimere non valens* („mivel nem tudták ugyanazzal a betűvel kiejteni a kalász szót”). Ilyen bővített és bátor, csak az olvasót szem előtt tartó, kiegészítő jellegű fordítással még a legdinamikusabb mai bibliafordításokban sem találkozunk.

2. A második szempont a pontosságé. Jeromos világosan látta, hogy pontosnak egy fordítás csak akkor nevezhető, hogy helyes egzegézisre építve szükség esetén tovább megy az eredeti szöveg szavainak szolgálai visszaadásán. Amikor a 2Kir 6,7-ben Elizeus utasítást ad az egyik prófétatanítványnak, hogy vegye ki a fejszevasat a vízből, a héber meglehetősen lakonikusan fogalmaz, és nem egyértelmű azzal kapcsolatban, hogy ki mit mond és mit tesz („és azt mondta, vedd ki és odanyúlt és kivette”). Jeromos azonban egy névmás beillesztésével világossá teszi a kommunikációs helyzetet: *et ait tolle qui extendit manum et tulit illud* („és azt mondta, vedd ki, mire az odanyúlt és kivette”). Itt egyébként feltehetően a LXX Lucianus-féle recenzióját követte.²⁶⁰

3. A harmadik szempont a jó vagy emelkedett stílusé. Jeromos gyakran ugyanazt a héber vagy görög szót stilisztikai okokból eltérő latin kifejezésekkel, szinonimákkal adta

²⁵⁹ Stummer, 116kk.

²⁶⁰ I. m., 99-105.

vissza, ahogy azt a fenti példában (1Móz 31,47) is láthattuk: *tumulus*²⁶¹ *Testis* és *acervum Testimonii*. De ugyanezt látjuk a Miatyánk két párhuzamos szövegében (Mt 6,11 és Lk 11,3), ahol a görög *epiusion* fordításaként egyszer a *supersubstantialem*, máskor a *cotidianum* szerepel. Korábban már említettük az időmértékes sorzárlatokat is, amelyekre szintén nem kényszerítette Jeromost az eredeti héber vagy görög szöveg (vö. Péld 31,8-10).²⁶² A bibliafordítástól elvárt hármasszempontrendszerből (pontos, érthető és természetes) kettő megfigyelhető Jeromosnál is. Az „emelkedett stílus” iránti igénye ugyan nem kapcsolható össze egykönnyen a modernebb bibliafordítási irányzatok „természetesség” kritériumával, de kétségtelen tény, hogy azokat a bibliai könyveket, amelyek nyelvezetükben eleve is emelkedettek, akkor fordítjuk jól, ha erre az emelkedettségre a fordításban is ügyelünk. Ilyen könyveknél ez a „természetes” eljárás.

3.1.4. Wycliffe

Az angol bibliafordítók előfutárának John Wycliffe-t „a reformáció hajnalcsillagát” tekinthetjük. 1320 körül született, és oxfordi oktatóként, a bibliatanulmányozás eredményeként alakult ki benne az a meggyőződés, hogy az egyház akkori állapotában nem felel meg Krisztus elhívásának. Egyházkritikája elsősorban pápaságkritikát jelentett. „Isten törvényét”, ill. „Krisztus törvényét” megkülönböztette a kánonjogtól, megkérdőjelezte a pápai primátust és az úrvacsorai jegyek átlényegülésének (transzszubsztanciáció) a tanát. Műveit tudatosan és tüntetőleg nem latinul, hanem angolul írta, és azt hirdette, hogy a hitet mindenkinek meg kell értenie, és mivel a Szentírás hitünk alapelveiről szól, a hívőknek olyan nyelven kell érthetővé tenni a Bibliát, amelyet megértenek. Nem tudjuk, hogy a Wycliffe neve alatt megjelent Biblia mennyiben az ő, illetve követőinek, herefordi Nicholasnak (Ószövetség) és John Purvey-nek a munkája (ő volt a Wycliffe-fordítás első revideálójája).²⁶³

²⁶¹ A *tumulus/tumulum* (*acervus/acervum*) alakvariánsok szövegkritikai problémájára itt nem térhetünk ki.

²⁶² A salamoni szerzőségűnek vélt könyvek fordításához írt előszavában utal is arra, hogy ezen könyvek némelyikét a görög szerzők stílusa jellemzi (*ipse stilus graecam eloquentiam redolet*). Ehhez nyilván a fordításban is alkalmazkodott.

²⁶³ J. R. Branton, „Versions, English” in George A. Buttrick (szerk.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon, 1962. 761a.

Fontos, hogy ez a fordítás latinból készült,²⁶⁴ és két változata van, egy 1382 körül, és a másik egy évtizeddel későbből. A Wycliffe-fordítás terjesztői a „lollardok”, Wycliffe követői voltak, akiket az egyház szankciókkal sújtott, és bár eretneknek hivatalosan nem nyilvánított, igyekezett elszigetelni. Wycliffe 1384-ben halt meg, és 1414-ben a konstanzi zsinat elrendelte, hogy csontjait kihantolják a megszentelt földből, és elégessék. Ezt 1428-ban meg is tették, s hamvait a Swift folyóba szórták.²⁶⁵ Wycliffe fordítását a soron következő angol fordítások háttérbe szorították, nyelvileg ma már nehezen érthető, és a King James Biblia szövege is csak nyomokban őrzí a fordítási megoldásait.²⁶⁶

3.1.5. Luther

A latin Biblia első nyilvános kritikája a humanizmus korában kezdődött. A humanista szentírástudomány létrejöttében közrejátszott az is, hogy Bizáncot 1453-ban elfoglalták az oszmánok, 1492-ben pedig a sikeres reconquista kiűzte a zsidókat is az immár egyesült spanyol királyságból: az így száműzetésbe kényszerült görög- és hébertudósok a nyugati egyetemeken folytatták munkájukat, hozzájárulva a bibliai nyelvek megismeréséhez. Rotterdami Erasmus 1497-ben Oxfordban tett látogatást, amely rá is nagy hatást gyakorolt, és ő is otthagyta szellemi lenyomatát a híres egyetemen. Lorenzo Valla 1455-ben írt „Jegyzetek az Újszövetséghez” (*In Novum Testamentum annotationes*) című művének humanista tudományossága is hatással volt Erasmusra, aki 1516-ban kiadta görög Újszövetségét, amely a mai értelemben még nem volt „kritikai kiadás”, de már tartalmazta Erasmus görög szövegkritikai döntéseit az által revideált Vulgata szöveg mellett.²⁶⁷ A második kiadásban a Vulgata helyett már a saját latin fordítását közli. Luther Újszövetség-fordítása Erasmus görög-kiadásán alapult,²⁶⁸ és az egezetikai műveiben

²⁶⁴ Elsősége mellett szimbolikusnak tekinthető az is, hogy Wycliffe még közvetítőnyelvből fordított: a róla elnevezett bibliafordító világszervezet fordításai is „elsők” egy-egy nyelven, és gyakran veszik figyelembe az angolt mint közvetítő nyelvet.

²⁶⁵ J. P. Lewis, „Versions, English” és „Wycliffe’s Version” in *ABD*, 818.

²⁶⁶ Vö. Branton, „Versions, English”, 761a.

²⁶⁷ Erasmus Vulgata-kritikájához vö. H. J de Jonge két cikkét: „The Character of Erasmus’ Translation of the New Testament” in *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 14 (1984), 81-88 és „Erasmus’ Method of Translation in his Version of the New Testament” in *TBT* 37:1 (1987), 135-143.

²⁶⁸ Tette ezt Luther annak ellenére, hogy Erasmustól eltérően gondolkodott arról, mi a szerepe a filológiai útkészítésnek és a teológiai értelmezésnek a bibliafordításban. Míg Erasmus az előbbit, Luther az utóbbit tekintette a döntő tényezőnek, és a vitát eldöntő faktornak, ha a kettő eltérő jelentéshez vezetete a bibliafordítót. Vö. Schwarz, „Principles of Biblical Translation”, 167-169.

Kálvin is ezt a Vulgata kiadást, Erasmus fordítását és a saját latin fordítását használja a görög eredeti jobb megértetése érdekében.²⁶⁹

Bár Luther fordítása előtt már tizennyolc bibliakiadás jelent meg német nyelven,²⁷⁰ a reformátor munkája a célját (a reformáció eszméinek szolgálata), a megközelítését (eredeti nyelvekből és nem latinból, a funkcionális ekvivalenciához hasonló elvekkel) és a hatását (a német irodalmi és teológiai nyelv megteremtése) tekintve is egyedülállónak bizonyult.²⁷¹ Luthert, aki a wormszi birodalmi gyűlésről tartott hazafelé, Bölcs Frigyes szász választófejedelem elraboltatta, nehogy Husz János sorsára jusson. Luther ezután álnév alatt, rejtőzködve élt Wartburg várában 10 hónapig. Ezt a kényszerpihenőt használta ki arra, hogy elkészítse Újszövetség-fordítását, amely segítségével megértetheti a német emberekkel Isten üzenetét. Luther bibliafordítói szándéka szorosan kapcsolódott ahhoz a hermeneutikai felismeréshez, amelyre a Galata és a Római levél alapján a hit általi megigazítás tana vezette el. Ebből kiindulva nem csak az Újszövetséget, de az egész Bibliát új fényben, új jelentésben látta. Bibliafordításával ennek akarta gyakorlati jelét adni. Nem akart szó szerinti fordítást készíteni, inkább olyat, ami a nép által akkor használt szófordulatokat tükrözi.²⁷² Az Újszövetség 1522-ben jelent meg. Nagy sikere volt, még Luther életében százezer példány kelt el belőle. Az Ószövetségen munkatársaival (például Philip Melanchthonnal és Johannes Bugenhagennel) együtt 12 évig dolgozott, részben azért is, mert ehhez a munkához már nem állt rendelkezésére olyan elvonultság és nyugalom, mint az Újszövetség fordításánál, ráadásul a reformációból fakadó számtalan teológiai, egyházszerzői és apologetikus feladata is hátráltatta.

²⁶⁹ Jól követhető Kálvinnak ez a gyakorlata a 2010. óta magyarul újonnan kiadott írásmagyarázati műveinek lábjegyzeteiben (Kálvin Kiadó, sorozatszerkesztő: Bogárdi Szabó István). Vö. még Gary Neal Hansen, „Calvin as commentator on Hebrews and the Catholic Epistles” in Donald K. Kim (szerk.), *Calvin and the Bible*. Cambridge: CUP, 2006. 268.

²⁷⁰ Gerhard Römer, „Deutsche Bibelübersetzungen Vor und Nach Martin Luther” in *Heidelberger Jahrbücher* vol 27. Berlin-Heidelberg: Springer, 1983.

²⁷¹ Vö. P. Ellingworth, „From Martin Luther to the English Revised Version” in Ph. A. Noss, *A History of Bible Translation*, 110–111. Csak néhányat említve a mérhetetlenül gazdag Luther-szakirodalomból: M. G. W. Panzer, *Entwurf einer vollständiger Geschichte der Deutschen Bibelübersetzung D. Martin Luthers vom Jahr 1517 bis 1581*. Reprint kiadás: Amsterdam: Grüner, 1968 (eredeti: Nürnberg: in der Bauer und Mann, 1791); H. Volz, *Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel*. Hamburg: Wittig, 1978; H. Reinitzer, *Biblia deutsch. Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition*. Wolfenbüttel und Hamburg: Wittig, 1983. Talán a legújabb metodológiai és hatástörténeti összefoglaló a 2017-es legújabb Luther-revizíó kapcsán: H. Jahr (szerk.), »... und hätte der Liebe nicht«. *Die Revision und Neugestaltung der Lutherbibel zum Jubiläumsjahr 2017: 500 Jahre Reformation*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.

²⁷² „Ne a latin nyelv betűit faggassátok, ha németül akartok beszélni, mint ahogy ezek a szamarak teszik, hanem kérdezzétek meg az anyát otthon, a gyermeket az utcán, az egyszerű embert a vásárban, az ő szájukra figyeljétek, s csak azután kezdjétek a fordításnak, akkor majd megértik és észreveszik az emberek, hogy németül beszéltek velük.” Vö. *Luther válogatott művei* 5., 631-632.

Luther bibliafordítási elveiről a fordításain kívül elsősorban két „elvi” magyarázatából értesülhetünk. Az első a „Nyílt levél a fordításról és a szentek közbenjárásáról” (*Ein Sendbrief D. M. Luthers. Vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen*),²⁷³ amelyet 1530-ban írt, elsősorban válaszul az Újszövetség-fordítása ellen elhangzott kritikákra. A második a „Zsoltárok summái és a fordítás okai” (*Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens*)²⁷⁴ írt munka, 1532-ből. Ezek alapján G. Tomlin²⁷⁵ három pontban összegzi Luther bibliafordítói elveit: 1. Idiomatikus fordítás: Luther szerint a bibliafordítónak nem is annyira a hébert és a görögöt kell magas szinten ismernie, mint inkább a saját anyanyelvét (ez ma is igaz minden fordítóra!). Nála láthatjuk először azt, amit az „anyanyelv felszabadulásának” tekinthetünk a bibliafordításban. Luther elhagyja azt a megrögzöttséget, hogy a héber és görög „szentségéhez” a fordító csak úgy közeledhet a maga alacsonyabb színvonalú anyanyelvén, hogy megpróbálja „bikkfanyelven” (E. A. Nida kifejezésével „translationese” nyelven) visszaadni az eredeti szintaxist és szórendet. Luthernél a német nyelv nagykorúvá válik, és felnőve egyenrangú partnere lesz a bibliai nyelveknek az isteni üzenet átadásában.²⁷⁶ 2. Teológiai fordítás: Luther fordításának tengelyében teológiai meggyőződése állt, amelyhez a hit általi megigazolás adott muníciót. A bibliafordításról írt „Sendbrief” is javarészt arról szól, hogy megvédi a Róm 3,28 görög szövegéből hiányzó, ám értelmileg oda értendő, és ezért a német fordításba mégiscsak beleillesztett „allein” (csak) szócskát. Hasonló megfontolásból transzponálja jövő idejűvé és ezáltal eszkatológiai értelművé a Jak 2,24 fordítását (*gerecht wird*). 3. „Hit”-hű fordító: Luther számára sem a nyelvi kompetencia, sem a teológiai éleslátás, de még a fordítói tapasztalat sem helyettesíti azt a kegyességet, amelyet a kereszt formálhat ki a fordítóban. Ő a „kereszt teológusa” volt, és ez egyet jelentett számára a bukások, megaláztatások, szenvedések és üldöztetések megtapasztalásával, és az azokból való felemelkedés képességével. Csak ezek után lehet valakiből az ige hűséges (hit-hű) tolmácsolója. Mindebből következik, hogy Luther számára nem volt kötelező egyetlen „fordítási” elv, hanem inkább e három fenti faktor együttes hatása szabta meg bibliafordítása irányát és milyenségét.²⁷⁷

²⁷³ Luther válogatott művei 5., 626–640.

²⁷⁴ I. m., 647–651.

²⁷⁵ „Luther’s Approach to Bible Translation” in D. G. Burke – J. F. Kutsko – Ph. H. Towner (szerk.), *The King James Version at 400. Assessing Its Genius as Bible Translation and Its Literary Influence*. Atlanta, GA: SBL, 2013. 125–140.

²⁷⁶ Luther idiomatikus fordításához vö. még Michael Trinklein, „Luther’s Insights into the Translator’s Task” in *TBT* 21:1 (1970), 86.

²⁷⁷ A jó fordítás elvi követelményei mellett Nida rámutat Luther bibliafordítói gyakorlatának néhány praktikus megoldására, amelyeket tudatosan alkalmazott: 1. nem ragaszkodott a görög szórendhez, 2. ha

3.1.6. Tyndale

Luther bibliafordítása közvetlen hatást gyakorolt William Tyndale (1494-1536) Újszövetség-fordítására.²⁷⁸ Wycliffe-hez hasonlóan ő is Oxfordban tanult, és talán ott kapta az indíttatást, hogy Erasmus görög Újszövetségét lefordítsa angolra. Ehhez a munkához támogatást kért London püspökétől, de hiába: ekkor az angol nyelvű bibliafordítás már egyházi tilalom alatt állt, és a wormszi birodalmi gyűlésen is elítélték a Tyndale-t motiváló Luther tanait. Ezért 1524-ben Hamburgba utazott, és ott fejezte be az Újszövetség fordítását, nagyjából 30 éves korában. Az Újszövetség már Wormsban jelent meg, háromezer példányban, és ruhabálákban csempészték be Angliába. Több példányt elkoboztak és nyilvánosan elégették. A brit klérus a lutheri tanok terjesztését látta a fordításban. Tyndale a biztonságosnak vélt Antwerpenbe menekült, miközben VIII. Henrik 1529-ben indexre tette a fordítást, más lutheri ihletettséű írásokkal együtt. 1528-ban Morus Tamást bízták meg a tyndale-i reformátori tanokat hirdető pamfletek és az Újszövetség-fordítás kritikai vizsgálatával és cáfolatával. Éles és mind a mai napig tanulmányozott vita bontakozott ki Morus és Tyndale között, amely nagyban terminológiai és hermeneutikai természetű volt: vajon a *presbyteros* helyes fordítása *priest* vagy *senior*, az *ekklésiáé church* vagy *congregation*, az *agapéé charity* vagy *love*, a *charisé grace* vagy *favor*, a *homologiáé confession* vagy *witnessing*, a *metanoiáé penance* vagy *repentance*.²⁷⁹ Tyndale 1534-ben revideálta az Újszövetségét, és ekkor már javában dolgozott az Ószövetség fordításán, amelyet részletekben jelentetett meg. 1535-ben azonban Antwerpenben elfogták, Brüsszelben fogva tartották, majd kivégezték. A történelem és a politikai hatalom természetének iróniája, hogy amikor meghalt, VIII. Henrik már propagálni kezdte az angol nyelvű bibliafordítást, és előkészületeket tettek egy „engedélyezett” (authorized) Biblia elkészítésére, amelynek éppen Tyndale fordítása

kellett bátran használt segédigéket, 3. gyakran bontotta fel mellékmondatokra az igeneves szerkezeteket, 4. körülírással oldotta meg a németben nem létező görög vagy héber idiómákat, 5. szintagmákkal vagy egész mondatokkal fordított tömör, gazdag tartalommal bíró egyes kifejezéseket, 6. metaforákat feloldott vagy éppen találó német metaforákkal írt át görög kifejezéseket, 7. nagy hangsúlyt helyezett a pontos egzegézisre és a szövegvariánsok értékelésére. Vö. *TASOT*, 15. (további irodalmat lásd ott)

²⁷⁸ A Septembertestament és Tyndale Újszövetség-fordításának kapcsolatához vö. Abdel Ross Wentz, „Luther and his Methods of Translating” in *TBT* 4:1 (1953), 27-32.

²⁷⁹ J. P. Lewis, 819; Fabiny Tibor, „The terminological questions of William Tyndale's New Testament translations (1525, 1526, 1530, 1534)” in *Magyar Terminológia* 4:1 (2011), 36-59. Vö. 2.2.4.2.5.

volt az alapja. A fordítás hatástörténetéhez tartozik, hogy a King James Biblia szóanyagának mintegy 80%-a erre a fordításra vezethető vissza.²⁸⁰

3.1.7. Reina-Valera

A legfontosabb spanyol nyelvű bibliafordítás említését az indokolja, hogy kínai után ezt a nyelvet beszélik a legtöbben a világon, ráadásul (a kínaival ellentétben) alapvető kulturális közege a keresztyénség, azon belül is az egyre növekvő számú evangéliumi vagy karizmatikus keresztyénség és az új dél-amerikai katolicizmus, amelyben a Biblia és annak fordításai missziológiai és ekleziológiai szempontból is meghatározó jelentőségűek.²⁸¹ Ironikus módon mégis ez az a fordítás, amely a megszületését követő mintegy 300 évben alig játszott szerepet a spanyol nyelvű katolikus keresztyénségben, és csak újabb revíziói, főként a nidaei „bibliafordítási forradalom” égisze alatt végrehajtott 1960-as revíziója²⁸² révén vált a spanyol nyelvű, elsősorban dél-amerikai keresztyénség legmeghatározóbb bibliafordításává.

Hasonlóan más korszakos jelentőségű bibliafordításokhoz, amelyek a reformáció korában születtek, a Reina-Valera fordítást is megelőzték részfordítások, amelyeket a humanizmus ihletett.²⁸³ Casiodoro de Reináról (akkor írásmód szerint Reynáról), a Sevillától nem messze található San Isidoro de Campo monostor szerzeteséről nem sokat tudunk azt megelőzően, hogy lefordította spanyolra a teljes Bibliát. Ezt a jeromos rendi monostort később is úgy tartották számon, mint a biblikus ébredés és a reformáció

²⁸⁰ Bár a Tyndale utáni angol bibliafordításból csak a King James Bibliát ismertetjük részletesebben, a hozzá vezető út, és a Tyndale-fordítással való kapcsolat érzékeltetéséhez érdemes rövid felvázolni a főbb állomásokat: a Coverdale-Bible latinból készített fordítás volt, VIII. Henriknek dedikálva, a szövege erősen Tyndale hatását hordozta; a Matthew's Bible részben Tyndale ószövetségi fordításainak, részben pedig Coverdale Bibliájának felhasználásával készült, a Taverner's Bible ennek volt javított kiadása. A Great Bible VIII. Henrik uralmának hivatalos Bibliája lett, mindössze három évvel Tyndale halála után; az ún. Genfi Biblia 1557–1560 között jelent meg, a katolikus Mária uralma alatt: William Whittingham genfi menekült munkája volt, Kálvin előszavával, Jakab király még ezt használta. Ez volt a skót reformáció bibliakiadása, ezt ismerte Shakespeare, a puritánok, Bunyan és a zarándok atyák. Először használt versszámozást (Robertus Stephanusét), dőlt betűs szedést, és számos pápasággellenes magyarázó jegyzetet is tartalmazott. A Bishops' Bible a genfi Biblia revíziója volt, amelyet szerkesztőiről, a püspökökről neveztek el, akik törölték a genfi Biblia harcos jegyzeteit. 1568-ban jelent meg. Az Erzsébet-kori Angliában a katolikusok voltak az üldözött kisebbség. Az ő Bibliájuk volt a Rheims-Douay Biblia, amely közvetlenül megelőzte a King James Bibliát. Vö. J. P. Lewis, 819-820 és J. R. Branton, 762–766.

²⁸¹ Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Oxford: OUP, 2002. 108-112.

²⁸² Vö. E. A. Nida, „Reina-Valera Spanish Revision of 1960” in *TBT* 12:3 (1961), 107-119.

²⁸³ Gabino Fernandez Campos, „La Biblia Reina-Valera en la historia del Protestantismo de habla castellana” in *Santa Biblia. Reina-Valera '60*. Madrid: Sociedad Bíblica de España, 2015. XLIX.

eszméinek (*luteranismo*) központját az egyesített spanyol királyságban. Evangéliumi olvasmányai hatására itt tért meg Casiodoro de Reina (a szerzetességben felvett név, eredeti nevét nem ismerjük), és innen kellett hamarosan 1557-ben elmenekülnie társaival, köztük Cipriano de Valerával biztonságosabb helyre, mégpedig a Kálvin által irányított Genfben. 1562-ben az inkvizíció egy auto de fe keretében máglyán el is égette az őket ábrázoló bábokat.²⁸⁴ Genf azonban nem váltja valóra a menekült spanyol reformátorok reményeit: a Szervéttel szimpatizáló Reina úgy érzi, hogy a svájci reformáció központjából egy új Róma lett, ahol üldözik a másként gondolkodókat, így először Frankfurtban, majd 1558-ban Londonban telepedik le, ahol a spanyol emigránsok lelkésze lesz.²⁸⁵ Radikális teológiai nézetei és a genfi reformátusokkal való korábbi nézetkülönbségei azonban utolériák, s oda vezetnek, hogy Londonban sem maradhat: az ellene felhozott erkölcsi és teológiai vádak miatt 1564-ben tovább kell menekülnie Antwerpenbe. Folyamatos vándorlásainak azonban még így sem lett vége; járt még többek között Párizsban, Orleans-ban, Montargisban, Bázelen és Strassburgban is. Frankfurtban majd Antwerpenben is hosszabb-rövidebb ideig lelkészi állást töltött be, hol a kálvinista, hol pedig a lutheránus gyülekezetekben. Amikor vándorlásai közben rákényszerült, könyv- és textilkereskedelemből tartotta el önmagát és családját. 1594-ben hunyt el, frankfurti lelkészként. A Szentírás fordítását már londoni emigrációjában elkezdte, és nagy nehézségek árán, dacára a folyamatos költözködéseknek, mindvégig folytatni tudta. Az inkvizíció éberségét kijátszva (saját maga terjesztette el azt a hamis hírt, hogy a Bibliát Genfben nyomtatják) végül 1569-ben Bázelen, Samuel Apiarius vagy Thomas Guarin műhelyében tudta kinyomtatni.²⁸⁶ Előbbi nyomdászki védjegye volt a lépesméért nyújtózkodó medve: ez került az új Biblia címdoldalára, s erről máig ismert elnevezése lett a „medvés Biblia” (*Biblia del Oso*). Az inkvizíció folyamatos megfigyelés alatt tartotta a spanyol kikötőket és határátkelőhelyeket, így Reina Bibliája nem is juthatott el jelentősebb mennyiségben szülőföldjére. A következő ötven évben a Reina család tagjai fokozatosan juttatták el a kinyomtatott 1600 példányt a németországi és németalföldi spanyol protestáns emigránsok közösségeibe.²⁸⁷

²⁸⁴ Ricardo Moraleja Ortega, „Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. Dos vidas al servicio de la Palabra” in *Santa Biblia. Reina-Valera’ 60*, XV.

²⁸⁵ Uo.

²⁸⁶ A. Gordon Kinder, *Casiodoro de Reina. Spanish Reformer of the Sixteenth Century*. London: Tamesis Books, 1975. 52.

²⁸⁷ Moraleja Ortega, XVIII.

Reina az „Intés az olvasónak” (*Amonestación al lector*) című előszavában feljegyezi, hogy az eredeti héber, arám és görög szövegekből fordított és felhasználta Pagninus latin, valamint Ferrara 1553-ban kiadott latin-héber bilingvis kiadását is. Az Ószövetség görög szövegeinél a zürichi latin Bibliát, és a bázeli Castellion nagy hatású, de köznyelvisége miatt a korban sokat bírált 1555-ös francia fordítását használta segítségként, utóbbtól vette a Reina-Valera fordítás védjegyévé vált *Jehová* megnevezést a fordításokban már akkoriban is általános *ÚR* helyett.²⁸⁸ Az 1569-es kiadás érdekessége, hogy a Clementina Vulgata kánoni sorrendjét követi, és a kiadás előzékében idézi is a tridenti (trienti) zsinat bibliafordításokra vonatkozó rendelkezését. A Vulgata függelékében lévő apokrif könyvek közül a 3-4Ezsd mellett Manassé imáját is felveszi a könyvek normál sorrendjébe, mintha a heterodoxiája miatt sokat szenvedett fordító „túl akarná teljesíteni” a katolicitás ismérveit.

A Reina-Valera fordítás másik névadója, Cipriano de Valera 1531-ban vagy 32-ben született, és mind Reinát, mind pedig a fordítását közelről ismerhette, hiszen szerzetestársa volt már a San Isidoro del Campo monostorban, vele együtt fedezte fel a Szentírás olvasásának tiltott élvezetét, és vele együtt szökött Genfbe az inkvizíció elől.²⁸⁹ Ott Kálvin tanítványául szegődött, és több művét, köztük az *Institutiót* is spanyolra fordította. 1559-ben, egy évvel Reina után ő is Londonba költözik, letelepszik, családot alapít, és ott tölti élete hátralévő életét, részben mint a cambridge-i egyetem teológiaprofesszora, részben olyan evangéliumi feladatokat is ellátva, mint a győzhetetlen armada vereségét követően fogságba esett spanyol katonák lelkipáterje.²⁹⁰ Valera igazi tudós teológus volt, aki számos művet publikált, többségükben a római katolikus tanítás tévedéseit és a népies vallásosság babonáit cáfolva. Főműve azonban Reina fordításának revíziója és korrekciója volt, amelyre húsz esztendő telt el, és amely 1602-ben került ki a nyomda alól Amszterdamban (a címlapja az 1Kor 3,6-ra utal, egy ültető és egy korsóval öntöző alakot ábrázol,²⁹¹ innen a kiadás elnevezése, „korsós Biblia”, *Biblia del Cántaro*). Szimbolikus, ahogy ezen a ponton elveszítjük Valera nyomát, és még halála pontos évét sem ismerjük.²⁹²

²⁸⁸ Uo.

²⁸⁹ Jorge Augusto Gonzalez doktori értekezésében annak a véleményének ad hangot, hogy Cipriano de Valera a kezdetektől részt vett Reina bibliafordításában: *Valera's Method for Revising the Old Testament in the Spanish Bible of 1602*. Ph.D. Dissertation for Emory University, 1967.

²⁹⁰ I. m., XX.

²⁹¹ Mintha azt sugallná, hogy Reina Pál apostol, Valera pedig Apollós szerepét töltötte be a spanyol nép evangélizációjában.

²⁹² I. m., XXI.

Valera revíziójának bizonyára számos oka volt, részben tudományos, részben praktikus jellegűek. A „medvés Biblia” megjelenése után eltelt mintegy harminc év a mai szttenderdek szerint is indokolhatta egy revízió elkészítését. Emellett Reina fordításához már alig lehetett hozzájutni, azokat néhány tucatjával tudták csak eladásra bocsátani Reina örökösei. De Valera teológiai szempontból is idejét múltnak vagy javítandónak ítélte az első fordítás néhány jellemzőjét: Reina bizonytalan esetekben még többször követte a LXX olvasatot vagy a latin modelleket, míg Valera jobbnak látta a *hebraica veritas* elvét következetesen érvényesíteni, és a deuterokanonikus könyveket is inkább külön egységbe rendezte az Ó- és az Újszövetség között, követve az addigra megszilárdult reformátori gyakorlatot. Kétségtelen ugyanakkor, hogy Valera munkája organikus revíziónak tekinthető, amely inkább csak finomította és pontosította a „medvés Biblia” megoldásait, de nem változtatott annak sikeres stilisztikai és fordítási megoldásain.²⁹³

Amint már jeleztük, mivel a Reina-Valera fordítás megszületését követően még évszázadokig indexen volt, ezért elsősorban nem önmagában (1602-es változatában) és a katolikus Spanyolországban fejtette ki egyházi és irodalmi hatását. Erre sokkal inkább a Brit és Külföldi illetve az Amerikai Bibliatársulat munkájának, valamint újkori revízióinak (1865, 1909, 1960, 1995) köszönhetően a dél-amerikai országokban került sor.

3.1.8. King James Biblia

A „King James Biblia” (KJB)²⁹⁴ I. Jakab angol (VI. Jakab skót) király kezdeményezése volt, s egyfajta szimbóluma lett a király katolikusokat és protestánsokat egyaránt

²⁹³ E. M. Wilson, „Spanish Versions” in S. L. Greenslade (szerk.), *The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the Present Day*. Cambridge: CUP, 1973. 127.

²⁹⁴ A KJB szakirodalma átfoghatatlan ebben a dolgozatban. Különösen a 2011-es 400. évforduló sokszorozta meg a témában kiadott könyvek számát. Itt csak a fordítási szempontokra összpontosító műveket említjük: F. H. A. Scrivener, *The Authorized Edition of the English Bible (1611). Its Subsequent Reprints and Modern Representatives*. Cambridge: CUP, 1884; F. F. Bruce, *The English Bible: A History of Translations*. London: Lutterworth, 1961; D. Carson, *The King James Version Debate*. Grand Rapids, MI: Baker Books House, 1979; D. Daiches, *The King James Version of the English Bible. An Account of the Development and Sources of the English Bible of 1611 with Special Reference to the Hebrew Tradition*. Hamden: Archon Books, 1968; O. Opfell, *The King James Bible Translators*. Jefferson, NC: McFarland, 1982; A. W. Pollard, *Records of the English Bible: Documents Relating to the Translation and Publication of the Bible in English, 1525-1611*. London: OUP, 1911; G. Bray, *Translating the Bible: From William Tyndale to King James*. London: Latimer Trust, 2010; H. Hamlin – N. W. Jones, (szerk.), *The King James Bible After 400 Years: Literary, Linguistic, and Cultural Influences*. Cambridge: CUP,

összefogni kívánó uralkodásának. Az ötletet örömmel fogadták a korábbi „katolikus ízű” fordításokkal elégedetlen puritánok is. Jakab kikötötte, hogy a fordítás kiindulópontja a Bishops’ Bible legyen, és csak annyiban térjenek el tőle, amennyire az eredeti szövegek azt megkövetelik. A vallási egységesítés szándékából fakadt, hogy nem lehettek dogmatikai jellegű magyarázatok, csak fordítói jegyzetek, amelyek a szöveg nyelvi megértését szolgálták. Ötvennégy fordító dolgozott a megbízaton (közülük negyvenhetet ismerünk név szerint),²⁹⁵ több helyszínen egyszerre: Oxfordban, Cambridge-ben és Westminsterben (minden városban 2-2 munkacsoport). Az elkészített fordítói kéziratokat a csoportok elküldték egymásnak javításra, és közös munkaüléseken megbeszéltek a vitás kérdéseket. Ilyen aprólékos munkarend mellett nem csoda, hogy a fordítás elhúzódott, olyannyira, hogy a király maga sem tudta egyedül finanszírozni, és az egyetemeknek is be kellett szállniuk a szponzorációba. Az új fordítás 1611-ben jelent meg, és a használatát elrendelő királyi parancs nélkül is nagyon hamar elfogadott és elterjedt fordítássá vált. Elsősorban hallás utáni megértésre készítették, könnyen memorizálható nyelvezete van, és bár célkitűzés volt, hogy könnyen érthető legyen az egyszerű embereknek is, kezdetől fogva archaizáló tendencia jellemezte.²⁹⁶ Ez az a bibliafordítás, amely a mai napig páratlan hatással bír az angol irodalmi nyelvre. Hatásával talán csak Luther német nyelvre gyakorolt hatása vethető össze. Már 1612-ben elkezdtek revideálni, és mind a mai napi számtalan újabb angol nyelvű bibliafordítás a KJB-től eredzeti legitimitációját (REV, RSV, NRSV, NAB, NKJB, NIV, ESV stb.), és angol nyelvterületen egészen 1988-ig ez volt a legtöbbet eladott, tehát legkeresettebb bibliafordítás.

A KJB fordítási elveit a legjobban a Richard Bancroft, London püspöke, a Canterbury-i érseki cím várományosa által a fordítók elé terjesztett alapszabályokból,²⁹⁷ illetve a Miles Smith, Gloucester püspöke által szerkesztett fordítói előszóból ismerhetjük meg, amelyet a régebbi kiadásokban még meg lehetett találni, a maiakban már sajnos nem. A fordítóknak a szöveg kialakításában tehát a Bishops’ Bibliát kellett követniük, kivéve, ha az eredeti szöveg értelme miatt el kellett térniük tőle. Ilyenkor a Tyndale, a

2010; L. Long, *Translating the Bible: From the Seventh to the Seventeenth Century*. London: Ashgate, 2011; D. Norton, *A Textual History of the King James Bible*. Cambridge: CUP, 2005; E. F. Rhodes – L. Lupas (szerk.), *The Translators to the Reader: The Original Preface of the King James Version of 1611 Revisited*. New York: American Bible Society, 1997.

²⁹⁵ J. P. Lewis, 823. és 832–833.

²⁹⁶ Vö. Nádasdy Ádám, „Archaic language – greater credibility.” és P. Ellingworth, „Translation Techniques in Modern Bible Translations” in Ph. A. Noss, *A History of Bible Translation*, 315.

²⁹⁷ Idézi A. McGrath in *The Story of the King James Bible and How It Changed a Nation, a Language, and a Culture*. New York: Random House, 2001. 172–175.

Matthew, a Coverdale, a Genfi vagy a Whitchurch fordítást kellett figyelembe venniük. Ez a példatár azt biztosította, hogy a KJB nem lesz „újító” Biblia, hanem mindig a legjobb megoldásokat fogja követni a már bizonyított, ismert fordításokból, azok hibái nélkül. Vagyis „a jó fordítások között is a legjobb lesz”. A tulajdonnevek és a teológiai kulcsfogalmak használatában szintén a már ismert, bejáratott, és az egyházi közönség által megszokott írásmódokat kellett átvenniük. Lehetőleg több kereszthivatkozást kellett alkalmazniuk a fordítóknak, viszont határozottan óvta őket Bancroft a marginális jegyzetek használatától. Mint említettük, ezzel az eszközzel a Genfi Biblia kálvinista fordítói éltek, és a KJB fordítói stábjában nem engedhette meg magának, hogy bármelyik egyházi irányzat, teológiai meggyőződés mellett elköteleződjék. Miles Smith ki is jelenti, hogy nem érdekli őket, ha sem a kálvinisták, sem a katolikusok nem lesznek elégedettek a KJB elkötelezettségével: ha így lesz, éppen ez fogja bizonyítani, hogy megtalálták az arany középutat, amely mindenki számára használhatóvá teszi majd a KJB-t.²⁹⁸

Láthattuk, hogy Luther a jó fordító ismérvének a célnyelv beható, idiomatikus ismeretét, valamint a teológiai elkötelezettséget, és az égő, személyes hitet tekintette. Ezzel szemben a KJB fordítói igyekeztek elhatárolódni minden teológiai értelmezésben megbúvó szélsőségtől, és kerülték az idiomatikus angol nyelv használatát. Célkitűzésük volt az erkölcsi és spirituális integritás, amely nem hajlik egyik szélsőség felé sem. A KJB óta beszélhetünk „erkölcsös bibliafordításról”, amely nem kíván valamilyen ideológiát „eladni” a bibliafordítás örve alatt. Meggyőződésük volt, hogy az emelkedett, archaizáló irodalmi nyelv felel meg a Biblia szövegének, és büszkék voltak arra, hogy fordítóként kiváló egzegetikai készséggel értik az eredeti szöveget, és adják azt vissza szép, választékos, és főleg pontos angolsággal. Szent Jeromosra hivatkoznak, aki büszkén írta magáról, hogy mind a hébert jól megtanulta, mind pedig a latint szinte a bölcsőtől mesterien beszélte. Vélhetően ez volt a főleg oxfordi és cambridge-i héber- és görögprofesszorokból álló fordítók önmagukkal szemben vázolt ideálképe is.²⁹⁹ Bancroft előírásai megdöbbentő pontossággal visszhangozzák azokat a praktikus lépéseket, amelyeket majd E. A. Nida és a United Bible Societies szakértői követelnek meg a hatékony bizottsági bibliafordítás ismérveiként (egymást munkáját ellenőrző bizottságok; a vitás kérdéseket világos elvek és célkitűzések mentén, pro és kontra érvek

²⁹⁸ Smith prófétának bizonyult. A kortárs puritánok nem fogadták el a KJB-t. A Mayflower fedélzetére például tilos volt felvinni a példányait. Később mégis ez lett az angol puritanizmus *Holy Bible*-ja. Vö. Nida, *TASOT*, 17.

²⁹⁹ Tomlin, 134-135.

meghallgatásával dönti – nem a szavazás, hanem a bizottságok felett álló elnök; nehéz kérdésekben külön szakértők bevonása; papokból és művelt olvasókból álló kör a kész szöveg lektorálására). Láthatjuk tehát, Nida és munkatársai a legjobbtól tanultak.

A KJB-t gyakran emlegették a szószerinti fordítás mintájaként, és évszázadokig az újabb angol bibliafordításokat a KJB pontosságának mérlegén mérték. Ehhez képest fontos megjegyezni, hogy bár a KJB valóban nagyon pontosan követte a forrásszöveget, a fordítók határozottan visszautasították, hogy konkordáns módon fordítottak volna. Az előszóban azt írják, hogy aki szót szóval akar fordítani, az aláveti magát a betű szolgaságának, holott az Isten országa Lélek és szabadság, ezért csak ott fordítanak szót ugyanazzal a szóval, ahol ez a legjobb megoldás angol nyelvi szempontból és a fordítás pontossága is ezt követeli meg.

3.2. Magyar nyelvű bibliafordítások³⁰⁰

Az első magyar bibliai szövegfordítások bizonyára liturgikus céllal készültek, de bibliai ihletettséjük a 12-13. századból származó első nyelvemlékeink, a *Halotti beszéd* és az *Ómagyar Mária siralom* is („Bizony mely napon eendel e fa gyümölcsébül, halálnak halálával halsz”; „világ világa... véred hull vizül... Fiam... hal büntelen”).

Az előreformáció nagy alakjai, mint Husz János olyan társadalmi mozgalmakat hívtak létre, amelyeknek már valódi igénye volt az anyanyelvű Biblia iránt, a 15. század elején. A kutatók szerint az első magyar nyelvű kéziratos részfordítás, a „Huszita Biblia” szövegét őrzi a Bécsi-, a Münchener és az Apor-kódex. A „Huszita Biblia” legismertebb vonásaként tartjuk számon a Szentlélekre vonatkozó „Szent Szellet” fordítást, amely már a kortársakat, mint a husziták elleni hadjáratot megörökítő Szalkai Balázs ferences szerzetest is megbotránkoztatta. Ez jól mutatja, hogy már akkoriban is élt a „lélek vagy szellem” vita a bibliatudósok között a görög *pneuma* szóval kapcsolatban. Talán a husziták hatásának ellensúlyozására, talán azoktól függetlenül, a 16. század elején több

³⁰⁰ Itt csak egy rövid összefoglaló áttekintésre szorítkozhatunk. A magyar bibliafordítás részletesebb történetéhez vö. Harsányi István, *A magyar Biblia*. Budapest, 1927; Musnai László, *A magyar Biblia története*. Debrecen, 1927; Nemeskürthy István, *Magyar bibliafordítások Hunyadi János korától Pázmány Péter századáig*. Budapest, 1990; Uő., *Biblia, szókincs, irodalom*. Budapest, 1990; Gyürki László, *A Biblia földje. A magyar bibliafordítások története*. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat, 1998; Bottyán János, *A Magyar Biblia évszázadai*. Sajtó alá rendezte és átdolgozta Fekete Csaba Budapest: Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2009. Alábbi összefoglalásunk nem önálló munka, a Bottyán-könyv logikáját és sorrendjét követi.

római katolikus bibliafordítás-töredék is napvilágot látott. Ilyenek a „Döbrentei kódex” az Énekek Éneke, Jób könyve, a Zsoltárok és az evangéliumok szövegeivel, illetve a begina- vagy apáca-kódexek, amelyek a bibliai versek mellett kegyességi irodalmat és imádságokat is tartalmaztak.

Ismeretlen szerzetes műve az esztergomi Bazilika könyvtárában található Jordánszky-kódex, amely az Ó- (1Móz–Bír) és az Újszövetségből (Mt–ApCsel és Zsid–Jel) is tartalmaz bibliafordításokat. A fordító őszintén bevallja, hogy a fordítás néhol meghaladta a tudását, főleg Mózes könyveiben a szent sátor felépítésére és berendezésére vonatkozó utasítások. Ekkoriban a reformáció tanai már gyorsan terjedtek az országban, alapvetően megváltoztatva az emberek Bibliához fűződő viszonyát. A lutheri reformáció terjedése felett sajnálkozik az Érdy-kódex (1526) szerzője is, egy karthauzi szerzetes, aki felelősségének érezte, hogy ellensúlyozandó „a dögletes lutheri eretnekség és álnokság” hatását, helyesen értelmezze a Biblia tanítását.

Az első magyar nyelvű nyomtatásban napvilágot látott bibliafordítások közül kiemelkedik a humanista ihletettséggű Komjáthy Benedek „Az Szent Pál levelei magyar nyelven” (1533) c. munkája (Erasmus magyarra fordított magyarázataival) és Pesti Gábor Új Testamentuma (1536), amely valójában csak a négy evangélium fordítása. Az első teljes magyar nyelvű Újszövetség-fordítás a Sárváron élő és dolgozó Sylvester János munkája (1541), akinek bevezető soraiban találhatjuk az első magyar időmértékes verset is. A kolozsvári Heltai Gáspár, aki előbb lutheránusból református, majd unitárius hitre tért, munkatársaival együtt összevetette a rendelkezésre álló addigi magyar bibliafordításokat, és 1551-1556 között részletekben kiadta a saját – majdnem teljes – bibliafordítását. Méliusz Juhász Péter, a magyarországi reformáció kiemelkedő teológusa, hitvitázója és egyházszervezője volt. 1567-ben megjelentetett egy teljes Újszövetség-fordítást, amely azonban sajnos elveszett. Ószövetségi részfordításai azonban fennmaradtak, és hasonló kiadásokban ma is hozzáférhetők.³⁰¹

Az első teljes magyar nyelvű bibliafordítás 1590-ben jelent meg. A gönci református esperes, Károli Gáspár fogta össze a fordítás és a nyomtatás munkálatait: ő volt a református lelkipásztorokból álló fordítói munkacsoport vezetője. A fordítói előszó szerint a teljes munka mindössze három év alatt készült el, ami nyilvánvalóan arra mutat, hogy egy vagy több fordító (főleg Károli) „nyersfordítása” már korábban is

³⁰¹ Méliusz fennmaradt fordításaira jellemző az implicit információ explicitté tétele (Kustár Z. megjegyzése). Szépen bemutatja a jellemző példákat Dr. Tóth Kálmán, *Bibliafordítás és bibliamagyarázás*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1994. 52–55.

rendelkezésükre állt, és a három év arra kellett, hogy ezeket átdolgozzák, finomítsák és letisztázzák. Az „Elöljáró beszédben” Károli arról is beszámol, hogy a fordítást komoly kutatómunka előzte meg. Nem csak az addig elkészült valamennyi magyar nyelvű bibliafordítást vették figyelembe, de a reformációt követő évtizedekben megjelent számos humanista latin bibliafordítást is, például Vatablus, Pagninus, Sebastian Münster és Tremellius műveit és természetesen a Vulgatát is. Ez utóbbi fordításnak a megoldásai, szövegkritikai döntései különösen sok nyomot hagytak a Károli-Biblia szövegén.

Az akkori szokásnak megfelelően Károli és munkatársai lefordították a deuterokanonikus bibliai könyveket, és Luther fordításához hasonlóan ezeket az ó- és újszövetségi korpuszok között helyezték el. A Károli-Biblia sajtóhibáit és fordítási tévedéseit később is a legkiválóbb magyar teológusok, mint Szenci Molnár Albert, Misztótfalusi Kis Miklós, Szatmárnémeti Pap István és mások dolgozták át, ezáltal is megőrizve a kiváló fordítás színvonalát. A magyar protestánsok nagyrésze ma is a Károli-fordítás revideált szövegét ismeri, főként az 1908-ban, a Brit és Külföldi Bibliatársulat kezdeményezésére és költségén elvégzett revízióét.

A protestáns családból származó Káldi György fordítása (1626) hasonló szerepet töltött be a katolikus bibliafordítások között, mint Károlié a protestáns oldalon. Káldi feltehetően rendtársa, Szántó „Arator” András művét használta fel fordításához. Majd két évtizedet várt a fordítás megjelentetéséhez szükséges egyházi engedélyezésre. Káldinak egészen más szándékai voltak a fordításával, mint Károlinak és munkatársainak. Ő az egyházi tanítók munkájához kívánt megbízható segítséget adni. Fordítása alapjául természetesen a Vulgata szolgált. A kor érdekes politikai-kulturális viszonyait tükrözi, hogy a nyomtatás költségeit Pázmány Péter érsek és főkancellár, valamint Bethlen Gábor református erdélyi fejedelem (aki nagy hangsúlyt helyezett az akkoriban Európában is igen ritka vallási toleranciára) közösen fedezték.

Szenci Molnár Albert, aki mint segéd és futár gyermekkorában közreműködött a Károli-fordítás létrejöttében, felnőttként elkészítette annak első javított kiadását, az ún. Hanaui Bibliát (1608). Ezt követte második revízióként a vaskos „kézikönyv” méretű Oppenheimeri Biblia (1612). 1661-ben, Köleséri Sámuel nagyváradi teológiai tanár végezte el a következő revíziót, az ún. Váradi Bibliát, amely immár a deuterokanonikus könyvek nélkül jelent meg. Misztótfalusi Kis Miklós ún. „aranyas” Bibliája 1685-ben jelent meg (ő szedte először dőlt betűvel azokat a szavakat, amelyek az eredeti szövegből hiányoznak, de a magyar fordításhoz szükségesek). Komáromi Csipkés György már 1675-ben elkészült bibliafordításával (amelynek alapját szintén a Károli-Biblia

jelentette), de a 18. század elején dúló háborúk miatt végül csak 1718-ban jutott el a magyarországi olvasókhoz. A következő évtizedekben is számos revíziója készült a Károli-fordításnak, egészen az 1908-as revízióig.³⁰²

Káldi fordítása majd 200 éven keresztül változatlan maradt: a protestánsokra jellemző egyéni bibliaolvasás idegen volt a katolikusok között, így a folyamatos használat hiánya miatt nem volt szükség szövegrevízióra sem. A nyelvújítás korában azonban Szepesy Ignác pécsi püspök és munkatársai hozzákezdtek a revízióhoz, amely 1834-35 között jelent meg jegyzetekkel, hat kötetben. Ezt javította Szabó József 1851-ben. Ezeknél mélyrehatóbb revíziót jelentett Tárkányi Béla Józsefé, amely 1916-ig három kiadást is megért. A Szent István Társulat által kezdeményezett Káldi-revízió 1934-ben jelent meg. Ennél a munkánál a fordítók már nem csak Káldi szövegét és a Vulgatát vették alapul, de a héber és görög alapszövegeket is. Az 1990-ben alakult katolikus Szent Jeromos Bibliatársulat 1997-ben jelentette meg az ún. Káldi-Neovulgáta fordítást, amely a Káldi-Biblia szövege mellett figyelembe vette az 1979-ben elkészített Neovulgata szöveget is.

A református Czeglédy Sándor Újtestamentuma 1924-ben jelent meg, amikor az 1908-as Károli-revíziós szinte még újnak számított. A fordító azt vallotta, hogy mivel az Újszövetség nem művészi alkotásnak készült, hanem a misszió eszközének, ezért inkább hűen, mintsem irodalmi emelkedettséggel kell fordítani. Ez volt az első olyan magyar bibliafordítás, amely a szöveget nem tördelte versekre, hanem a versszámokat csak a folyó szöveg elején tüntette fel. Raffay Sándor evangélikus püspök Károli Gáspár születésének 400. évfordulójára (1929) jelentette meg Újszövetség-fordítását. Igyekezett megtartani a közismert Károli-Biblia fordulatokat, de ugyanakkor modernizálni is igyekezett a régies szöveget. Függelékében fontos háttérismereteket közöl az Újszövetségről. 1938-ban Raffay Sándor Czeglédy Sándorral közösen belekezdett egy újabb Károli-revízióba is, ez azonban „próbafordítás” maradt.

Sajátos szint képvisel a magyar bibliafordítások között Kecskeméthy István bibliafordítása. A kolozsvári teológiai tanár egész életművét a Biblia iránti mély elkötelezettség jellemezte. Először részletekben és magánkiadásban közölte az Újszövetség könyveinek fordítását, amely végül egyetlen kötetben is megjelent 1931-ben, a Skót Bibliatársulat kiadásában. Az Ószövetség fordítása sokáig kéziratban maradt, mígnem 2002-ben — az Újszövetséggel együtt — megjelentette a kolozsvári Koinónia

³⁰² Vö. Dr. Tóth Kálmán, *Bibliafordítás és bibliamagyarázás*, 22-29.

Kiadó. Kecskeméthy István fordítása emlékeztet a Károli-Biblia szövegére, de sok helyen egyéni megoldások jellemzik.³⁰³ Fontos törekvése, hogy a héber nyelvi megoldásokat magyarul is megpróbálja visszaadni, ebben némiképp emlékeztet a Rozenzweig-Buber fordításra. 1951-ben jelent meg Békés Gellért és Dalos Patrik Rómában élő szerzetesek lapalji jegyzetekkel ellátott Újszövetség-fordítása. Ennek már nem a Vulgata, hanem a katolikus egyház által elfogadott Merk-féle görög szöveg volt az alapja. Kézreálló formátuma és modernül ható, gördülékeny stílusa miatt hamar népszerűvé vált a katolikusok között. A 20. századi Újszövetség-fordítások közül kiemelkedik az előszóban említett Budai Gergelyé (1967) és Ravasz Lászlóé (1971). Budai nagy hangsúlyt helyezett a természetesen hangzó fordításra: egy évvel korábban látott napvilágot a GNB újszövetségi kiadása (Good News for Modern Man), amelynek fordítói elveit Budai is üdvözölte.³⁰⁴ A Budai-féle Újszövetség szöveget gyakran szakítják meg zárójeles értelmező betoldások, amelyek ugyanakkor csökkentik a kiadás istentiszteleti használhatóságát, és inkább a tanulmányozáshoz adnak segítséget. Ravasz László Károli-fordításon alapuló Újszövetsége Ligonierban (USA) jelent meg. A fordító más műveit is jellemző irodalmi igényesség és választékosság szép fordítást eredményezett, ma is sokan és szívesen olvassák.

Az 1973-ban megjelent új római katolikus bibliafordítás már a II. vatikáni zsinat elveit tükrözi. Szövegkritikai tekintetben és jegyzetanyagában a kiváló Jeruzsálemi Bibliára támaszkodik. A Szent István Társulat ma is ennek Rózsa Huba által revideált kiadását jelenteti meg.

A második világháborút követően ismét felmerült a Károli-revizió gondolata, amelyet a Brit és Külföldi Bibliatársulat is támogatott. Kézenfekvőnek tűnt, hogy a Károli-szöveg mellett Czegléd Sándor fordítását is figyelembe vegyék. A kommunista hatalomátvétel miatt a Brit és Külföldi Bibliatársulatnak el kellett hagynia Magyarországot, ezért a megkezdett bibliareviziót és a magyar nyelvű Biblia gondozásának felelősségét a református egyházra hagyta. A reformátusok öt másik egyházzal karöltve létrehozták a Magyar Bibliatanácsot, amelynek fő feladata a bibliarevizió véghezvitele volt. 1951 és 69 között jelentek meg sorban azok a próbafüzetek, amelyek a készülő revízió szövegét tartalmazták. A bizottság munkatársai

³⁰³ Pecsuk, „»Nehéz igék« Kecskeméthy István bibliafordításában – a Revideált Új Fordítás (RÚF 2014) tükrében”, 184.

³⁰⁴ Budai expliciten nem utal a GNFMM-re, de Nida elveivel tisztában van, azok közül sokat egyetértőleg említ, és nyilvánvalóan rendszeres olvasója volt a Nida által szerkesztett *The Bible Translator* folyóiratnak. Vö. Dr. Budai Gergely, *Hogyan kell az Újszövetséget magyarra fordítani*, 12.

ezt követően arra az elhatározásra jutottak, hogy az elkészülő bibliafordítást már nem lehet Károli-reviziónak nevezni, az valójában új fordítás. Az új fordítás munkálataiba bevonták az érdeklődő magyarországi és határon túli lelkészeket, teológiai tanárokat, külföldi szakprofesszorokat, valamint a fordítást szakmailag és anyagilag egyaránt támogató United Bible Societies szakembereit (pl. Eugene A. Nidát).

1975 tavaszára elkészült a fordítás, amelynek az olvasói visszajelzések alapján már 1979-ben meghirdették a revízióját. Ennek szempontjai voltak: a beérkezett olvasói javaslatok, észrevételek figyelembevétele, tartalmi és stiláris javítások, illetve a nyomdahibák korrekciója. A revideált új fordítású Biblia 1990-ben, a Vizsolyi Biblia 400. születésnapján jelent meg. Az új fordítás legújabb revíziója 2014-ben jelent meg (RÚF 2014), a Magyar Bibliatanács jogutódja, a Magyar Bibliatársulat szöveggondozói munkája eredményeként. Mindeközben a Károli-Biblia szövegének revíziói is tovább folytak. Ez nem az 1590-es Vizsolyi-Biblia, hanem az 1908-as revízió aktualizálását jelentette, és nem a Magyar Bibliatársulat, hanem különféle szervezetek és kiadók szervezésében valósult meg (International Bible Society, Veritas kiadó, Hit Gyülekezete).

4. E. A. Nida és „a bibliafordítás forradalma”

Eugene A. Nida személye és hozzájárulása a bibliafordítás elvéhez és gyakorlatához azért fontos, mert fellépése nagyjából egybeesik a Bibliatársulatok Világszövetsége (United Bible Societies) megalakulásával, és az SIL (Summer Institute of Linguistics) világméretű munkájának megerősödésével. Nida előtt – amint a fenti vázlatos történeti áttekintésből is láthattunk – a bibliafordítás nem volt „tudományos” tevékenység. Ösztönös megnyilvánulása volt magánszemélyeknek és egyházaknak, és tulajdonképpen a biblia szöveg megértése iránti igényre adott spontán válasznak tekinthetjük. A „tudományos” szót azért tettem zárójelbe, mert a bibliafordítás tudomány jellegét még most is, a „Translation Studies” 80-as években való megjelenése és tudományként való nyilvánvaló elismerése után is sok elméleti és gyakorlati munkában megkérdőjelezzik, mind az elméleti szakemberek, mind a missziói területen munkálkodó fordítók is, véleményünk szerint indokolatlanul. A fordításelmélet, és benne a bibliafordítás azzal a jó tulajdonsággal rendelkezik, hogy rendkívül önreflexív, és kevés tiszteletet tanúsít saját dogmái iránt. Ez igaz Nida munkáira is. Éppen ez a nyitottsága és önreflexióra való képessége teszi rendkívül progresszív tudománnyá, amelynek lételeme az interdiszciplinaritás, amint erre dolgozatunk első fejezeteiben szerettünk volna rámutatni.³⁰⁵ Elsősorban abban különbözik a Nida előtti bibliafordítás és az 1950-es évektől kiteljesedő Nida-korszak, hogy míg korábban nem létezett átfogó, deskriptív igényrel fellépő „bibliafordítás-elmélet”, addig Nida ezt teremtette meg, és egyszerre adott elméleti és gyakorlati útmutatást a területen tevékenykedő sok ezer bibliafordítónak. Abban azonban a bibliafordítás az 50-es évektől sem volt más, mint a „pre-Nida” korszakban, hogy a szöveggel továbbra is meg kellett küzdeni, azt le kellett fordítani egyik nyelvről a másikra, és a megszületett új bibliafordítást el kellett indítani a megértés, az egyházi befogadás és a hatástörténet útján, ahol előbb-utóbb mindig kiderül, mennyit ért a fordítók erőfeszítése. Nida rendszere segítséget adott a fordítóknak, felhívta a figyelmüket olyan nyelvi és egzegetikai vagy kultúrantropológiai törvényszerűségekre, amelyekre nem, vagy csak súlyos tévedések árán, a munka nagy részének elvégzése után

³⁰⁵ Vö. S. Pattemore, „Framing Nida: The Relevance of Translation Theory in the United Bible Societies” in Ph. A. Noss, *A History of Bible Translation*, 217-220. o.

jöttek volna rá. Rendszert adott a fordítói folyamatnak, hogy az ösztönösség és véletlenszerűség helyett a módszerességet válasszák, a bevált és bizonyított protokollokat. A King James Biblia példáján láthattuk, hogy ehhez a módszerességhez nem volt mindig szükség Nida útmutatásaira, el lehetett oda jutni a józan ész és az átgondolt munkaszervezés révén is. Mégis, azokban a missziói szituációkban, ahol a helyi egyházak számára nem állt rendelkezésre sem elég tudás, sem tapasztalat, Nida bibliafordítási elvei lényegileg hozzájárultak a fordítási projektek megvalósulásához.

Eugene A. Nida³⁰⁶ 1914. október 11-én született az egyesült államokbeli Oklahoma Cityben, baptista szülők gyermekeként. Ötéves volt, amikor a család Kaliforniába költözött. Már gimnazista korától kezdve arra készült, hogy bibliafordító és misszionárius lesz. Ennek érdekében tanult latint és görögöt. A UCLA-n szerzett BA diplomát görögből 1936-ban, és már a következő évben bekapcsolódott az SIL nyári kurzusaiba, mint morfológiát és szintaxist tanító demonstrátor. Ebben az időszakban alakított ki jó személyes és munkakapcsolatot Kenneth L. Pike-kal, aki meghatározó nyelvésze lett az SIL-nek.³⁰⁷ Tizenhat éven keresztül folytatta ezt a nyári egyetemi oktatást, még akkor is, amikor az Amerikai Bibliatársulat fordítási titkáráként már több tucat bibliafordítói projektért volt felelős. Nyelvészeti irányultságára olyan szerzők voltak nagy hatással, mint Edward Sapir és Leonard Bloomfield. 1939-ben szerzett MA fokozatot szintén görög nyelvből a Dél-Kaliforniai Egyetemen, két évvel később pedig beiratkozott a Michigani Egyetem nyelvészeti doktori programjába. Két év múlva, 1943-ban doktorált „Az angol nyelv mondattanának szinopszisa” (*A Synopsis of English Syntax*)³⁰⁸ című dolgozatával. Ugyanebben az évben vette el feleségül Althea Sprague-t (aki 1993-ban bekövetkezett haláláig társa volt az egész világra kiterjedő fordítási és oktatási munkában), bekapcsolódott az Amerikai Bibliatársulat munkájába, és felszentelték az Északi Baptista Konvenció lelkészeként. 1953-ig párhuzamosan dolgozott mindkét bibliafordító világszervezetnek (SIL és ABS).³⁰⁹ 1946-ban jelen volt a

³⁰⁶ Nida életrajzának összefoglalásában a következő forrásokra támaszkodtam: Ph. C. Stine, *Let the Words Be Written. The Lasting Influence of Eugene A. Nida*. SBL–J. C. Brill: Boston–Leiden, 2004. A Nida Institute for Biblical Scholarship anyagai: <http://www.nidainstitute.org/eugene-nida-milestones> (utolsó megtekintés: 2017.08.03.) valamint <http://www.nidainstitute.org/eugene-nida> (utolsó megtekintés: 2017.08.03.)

³⁰⁷ A Pike által kifejlesztett, és az SIL elméleti képzésében és gyakorlatában elterjesztett *tagmemics* bibliafordításban való alkalmazhatóságát ld. E. A. Nida „Linguistic Theories and Bible Translating” in *TBT* 23:3 (1972), 302-303.

³⁰⁸ Norman: Summer Institute of Linguistics, 1960.

³⁰⁹ Stine, *Let the Words Be Written*, 29–34.

Bibliatársulatok Világszövetsége (UBS) megalakulásakor, a walesi Hayward Heath-ben, az alakuló ülés jegyzőkönyv-vezetőjeként.³¹⁰

Az Amerikai Bibliatársulatnál ezekben az években számos missziói bibliafordítás ellenőrzéséért (*consistency checking*) volt felelős. Fordítási titkárként Eric M. North és James Oscar Boyd munkáját vette át, akik kialakították az ellenőrzési protokollt. Ez olyan ellenőrzések sorozata volt, amelynek során úgy is tudták ellenőrizni a fordítások kulcsfontosságú jellemzőit, hogy az ellenőrzést végző fordítási titkár maga nem beszélte az adott nyelvet. Kulcsszavak, szintagmák jelenlétét és használati gyakoriságát ellenőrizték a bibliai szövegben, összevetve az adott nyelven készült egyéb irodalommal, illetve más, strukturálisan hasonló nyelveken készített fordításokkal.³¹¹ Ennek a módszernek a továbbfejlesztését használja ma is a Bibliatársulatok Világszövetsége az úgynevezett „Paratext” szoftverrel, amely a belé táplált több ezer bibliafordítás alapján szinte mesterséges intelligenciaként felhívja a fordítói konzultáns figyelmét, ha egy vers szóanyagában feltűnően eltérő kifejezések fordulnak elő, mint amelyeknek más szövegek vagy más fordítások alapján „ott kellene lenni”. Természetesen a szoftver, ahogy régen a fordítói konzultánsok is, csak felhívhatják a fordítók és a lektorok figyelmét a lehetséges problémára, a végső döntés mindig a helyi fordítók, vagy fordítóbizottság kezében van. Ezt a fordításellenőrző szoftvert használtuk mi is a RÚF 2014 bibliarevizíós munkálatai során. A szoftver „analóg” gyökereit tehát itt, Nidánál kell keresnünk, aki átvette az elődei által kialakított fordításellenőrző rendszert, és nyelvészeti jártasságával módszeresen továbbfejlesztette.

1946-ban jelent meg „Morfológia: Leíró szóanalízis” (*Morphology: The Descriptive Analysis of Words*)³¹² című munkája, amelyet még ma is használnak egyetemi nyelvészeti kurzusokon. Ezt követték sorban azok a bibliafordítással foglalkozó teoretikus és gyakorlati munkák, amelyeket a következőkben részletesen is áttekintünk és értékelünk.

Nida munkásságára jellemző, hogy miközben intenzíven foglalkozott a bibliafordítás elméletének kutatásával, egyszersmind napi kapcsolatban maradt a fordítói projektekkel is, hiszen nyugdíjba vonulásáig, 1984-ig az Amerikai Bibliatársulat fordítási titkára volt. A bibliafordításban dolgozók kettős szemléletmódja, a teória és a praxis az ő

³¹⁰ *Elfinward. Conference of Bible Societies, Haywards Heath – England, May 6th-9th 1946.* London: BFBS, 1946.

³¹¹ Stine, *Let the Words Be Written*, 34-35.

³¹² Ann Arbor: University of Michigan Press, 1946.

személyében egyben maradt, és az elméleti megfigyelései, ajánlásai mindig a konkrét bibliafordítói kérdésekből, gyakorlati, megoldandó feladatokból származtak, vagy azokat segítették. Nem csak arról volt tehát szó az esetében, hogy az Amerikai Bibliatársulat missziói befolyását tudta latba vetni ahhoz, hogy a fordítók átvegyék a bibliafordítási ajánlásait, hanem arról is, hogy a teóriát elsősorban a gyakorlati bibliafordítók számára alakította, formálta, nekik akart segítséget nyújtani, és csak másodsorban akart részt venni a szélesebb tudományos diszkusszióban.³¹³ Nida elméletét többször érte az a vád, hogy „nem elég tudományos”. Ez kétségkívül jogos lehet abban az értelemben, ha tudomány alatt a valóságtól elrugaszkodott, elefántcsonttoronyban végzett tanulmányokat értjük. De ha figyelembe vesszük, hogy Nida előtt nem létezett a bibliafordítások ellenőrzésének semmilyen elméleti és gyakorlati eszköze, amelynek segítségével meg lehetett volna mondani, hogy az adott bibliafordítás helyes, pontos, érthető, tehát „jó” fordítás-e, vagyis Nida tette először „ellenőrizhetővé” az addig maximum szubjektíven megítélhető bibliafordításokat – akkor a bibliafordítás tudományosságának (mérhetőség, ellenőrizhetőség, cáfolhatóság, tesztelés) tulajdonképpeni megteremtését tisztelhetjük munkásságában.

Bibliafordítás-elméleti és -gyakorlati munkái mellett nagy hangsúlyt helyezett a „tudományszervezésre” is. 1949-ben létrehozta a *The Bible Translator* című folyóiratot, amely mind a mai napig a legfontosabb fóruma a bibliafordítással foglalkozó szakembereknek, nyelvészeknek és teológusoknak egyaránt. Ennek főszerkesztői feladatát is végezte két éven keresztül. 1960-ban beindította a háromévenkénti bibliafordítói találkozók (Triennial Translation Workshops), amelyek a bibliafordítás elméleti és gyakorlati kérdéseinek a legfontosabb nemzetközi konferenciái voltak egészen a 90-es évek végéig. A találkozók anyaga rendszeresen megjelent a Bibliatársulatok Világszövetsége kiadásában *Current Trends in Bible Translation* címmel. 1966-ban az ő kezdeményezésére és szerkesztésében jelent meg a *The Greek New Testament with Critical Apparatus*, amely a bibliafordítók és a teológiai oktatásban részt vevők nélkülözhetetlen kézikönyve lett, főleg miután szerkesztői bizottsága összeolvadt a Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* szöveggondozói bizottságával, és ezt (a NA 26. kiadását) követően a két kritikai szövegkiadás főszövegében

³¹³ Vö. 2.1. Bassnett fentebbi megjegyzésére utalhatunk, aki a fordításelmélet-kutatók és a fordítók eltérő szemléletmódjáról és az abból fakadó kibékíthetetlen ellentétéről beszél. Az egyik csoport elméleteket készít, a másiknak gyakorlati tanácsra van szüksége egy-egy szokatlan fordítási probléma megoldásához. Nida személyében egyesítette a két csoportot.

megegyezett. A két szövegkiadás ugyanakkor a lábjegyzetek és a kritikai apparátus jellegében megőrizte eltérő célját: a NA-szöveg a szövegkritika munkáját megkönnyítendő valamennyi jellemző olvasatot igyekszik dokumentálni, míg a GNT fordítási szempontból – döntési nehézség alapján – súlyozva jeleníti meg az értelmileg eltérő fordítást adó olvasatokat. Mindkét szövegkiadásnak nélkülözhetetlen kísérő kötete az 1971-ben Bruce M. Metzger által írt *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, amely rögzíti és magyarázatokkal, indoklásokkal látja el a szöveggondozó bizottság főszövegre vonatkozó döntéseit.

Nida 1969-ben elindítja a *Hebrew Old Testament Text Project*-et,³¹⁴ amely azt a célt tűzte ki, hogy az újszövetségi görög szöveget gondozó bizottság munkájához hasonlóan az ószövetség-fordítók számára is feldolgozza a héber Ószövetség szövegkritikai kérdéseit, problémáit, és javaslatokat tegyen az eredeti olvasat rekonstrukciójára. Ez a munka 1980-ban ért véget. Ugyanebben az évben választották meg az Amerikai Nyelvészeti Társaság elnökének, ami érdekes tudománytörténeti információ lehet azoknak, akik megkérdőjelezzik Nida nyelvészeti munkáinak eredetiségét.

1988-ban a dél-afrikai Johannes Louw-val közösen elkészítette az „Újszövetségi görög-angol szemantikai szótárt” (*The Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*), amellyel az volt a célja, hogy a görög szavakat nem sorszámozott szótári jelentésekkel látta el, hanem szemantikai mezőkhöz rendelte, amelyek a szavak denotatív (tkp. szótári) jelentése mellett azok konnotatív jelentését is figyelembe vette, vagyis azt, hogy az adott kifejezés milyen jelentést (és hangulati kört, pozitív-negatív érzéseket stb.) idézett fel a korabeli hallgatóban-olvasóban. Ez a megközelítés segíthet a bibliafordítóknak, hogy a célnyelven ugyanabból a szemantikai körből válogassanak a megfelelő kifejezések közül, és ne csak azokhoz a szótári alternatívákhoz (tkp. szinonimák) kössék magukat, amelyeket a standard nagyszótárak felkínálnak. Ezek a nagyszótárak ugyanis 1. vagy nem a fordítók nyelvén és a célnyelven készültek (vagyis újbóli fordításra, újbóli jelentésátvitelre van szükség a

³¹⁴ Vö. William D. Barrick, „Current trends and tensions in Old Testament textual criticism” in *TBT* 35:3 (1984), 308.; Robert G. Bratcher, „The Hebrew Old Testament Text Project and the translator” in *TBT* 30:3 (1979), 326-332.; Hans-Peter Rüger, „The Hebrew Old Testament Text Project: A Response” in i. m., 333-340. Vö. még 2.2.1.

használatukhoz),³¹⁵ vagy 2. régebbi szerkesztésű szótárak, amelyek nem vehetik figyelembe a célnyelven időközben bekövetkezett nyelvi, lexikai változásokat.

Felesége halála után 1997-ben újra megnősül, és második feleségével, Dr. Elena Fernandez-Mirandával, aki az Európai Unió fordítási munkatársa, Brüsszelbe költözik. Miután visszavonult az aktív bibliafordítói munkától, úgy érezte, hogy Brüsszel és a soknyelvű Európai Unió hivatalai az a hely, ahol a mai fordításelmélet és –gyakorlat legizgalmasabb folyamatai zajlanak, és ezek közelében akart maradni. 2001-ben még megérte azt a megtiszteltetést, hogy az Amerikai Bibliatársulat létrehozta a *Nida Institute for Biblical Scholarship* intézetet, amely nem csak Nida örökségét igyekszik tovább vinni, hanem a bibliafordítás elméleti kérdéseinek nemzetközi kutatását is összefogni, szervezni. 2011. augusztus 25-én, kilencvenhat éves korában, Madridban érte a halál.³¹⁶

4.1. Bible Translating (1947, 1961)³¹⁷

Nida első könyvét a bibliafordítás elméleti és gyakorlati kérdéseiről négy évvel doktori dolgozata után írta, jó néhány, elsősorban dél- és közép-amerikai bibliafordítási projekt tapasztalatával a háta mögött. A szemléltető anyaga is – elsősorban Nida mexikói bibliafordítási tapasztalatainak megfelelően – mexikói indián nyelvekre megy vissza. Amint a könyv alcíme is jelzi, ez a könyv azokat a misszionárius bibliafordítókat tartja szem előtt, akik egy-egy bennszülött nyelven egyszerre kell hogy megküzdjenek a nyelv megértésének, a bennszülöttek antropológiai és etnológiai jellegű megismerésének és a Biblia fordításának a feladatával. Nida erősen épít a könyv függelékében közölt fordítói irányelvek („A Guide for Translators and Revisers of the Holy Scriptures. A Statement of Principles.”) ismeretére. Az a célja, hogy ehhez a „szabályrendszerhez” adjon magyarázatokat, kifejtést, illusztrációs anyagot.

³¹⁵ Ezt a tényt látja Budai is az újabb magyar bibliafordítások magyartalanságai mögött, vö. Budai Gergely, *Hogyan kell az Újszövetséget magyarra fordítani, és hogyan nem szabad fordítani*, 13.

³¹⁶ www.washingtonpost.com: „Eugene Nida, who traveled the world to translate the Bible, dies at 96”; christianitytoday.com: „Eugene Nida has Died: Introduced the Idea of Dynamic Equivalence in Bible Translations”; www.nytimes.com: „Rev. Eugene A. Nida, Who Spurred a Babel of Bibles, Is Dead at 96” (utolsó megtekintés: 2018. július 26.)

³¹⁷ *Bible Translating. An Analysis of Principles and Procedures with Special Reference to Aboriginal Languages*. London: United Bible Societies, 1961. Nida a bevezetőben elmondja, hogy az 1947-es és az 1961-es kiadás tartalmilag szinte megegyezik, az első kiadás szövegén jobbra csak stilisztikai változtatásokat hajtott végre a második kiadásban, így a két kiadásra a továbbiakban együtt, az 1961-es kiadás oldalszámaival hivatkozom.

Az első fejezetben a bibliafordító misszionárius különleges élethelyzetét örökíti meg („Men of the Book”),³¹⁸ és itt olvasunk először arról a szoros kapcsolatról, amely összekapcsolja egy közösség nyelvét és a kultúrát, amelyben él. Ez az összefüggés Nida bibliafordítói munkásságának mindvégig központi kérdése marad, és kritikusi gyakran figyelmen kívül hagyják, amikor az „első fordításokra” kidolgozott elveit azzal utasítják el, hogy azok nem működhetnek a gazdag és régi biblikus kultúrára visszatekintő nyelveken (pl. Nichols lentebb). Paradox módon más kritikusi éppen azért támadják a nidai bibliafordító elveket, mert azok az angolszász kultúra és nyelv dominanciájának vetik alá a kisebb, sérülékeny kultúrákat (pl. Venuti).³¹⁹

A második, „A fordítás alapelvei” című fejezetben³²⁰ Nida még azt érti alapelv alatt, hogy kétféle módszerrel közeledhetünk a bibliai szöveghez: a literális és értelmi megfeleltetés módszerével. A két módszert egy skála két végpontjaként ábrázolja, amelyek közül a literális szélsőség az interlineáris fordítás, amelyek nyilván senki sem tekint valódi, teljes értékű fordításnak, mégis a megközelítési módja nagyon sok misszionárius számára kínált követendő példát. Különösen, amikor maga a fordító sem kezeli még biztonsággal a célnyelvet, a saját nyelvi bizonytalanságában is kapaszkodóként tekint arra a megközelítésre, amelyben a forrásnyelvi mondat minden elemét meg tudja feleltetni a célnyelvi mondat egy-egy elemének. Ha ez csak egy előtanulmány maradna a fordítás hosszú folyamatában, egy kezdő lépés, akkor nem lehetne ellene kifogást emelni, de sajnos sokszor a végeredmény, a végleges fordítás sem több, mint egy ilyen interlineáris megfeleltetés átdolgozása értelmes(nek gondolt) mondatokká, még mindig figyelmen kívül hagyva a célnyelv saját, belső törvényszerűségeit, amelyek egyébként nem engednék meg, hogy a szöveg a forrásnyelv szórendjét és felépítettségét kövesse. Amint fentebb már láttuk, a LXX-ban³²¹ és Aquilánál³²² is találunk példát az ilyen fordításnak alig, inkább átírásnak tekinthető megoldásra, tehát ennek a szélsőségnek komoly hagyománya van a bibliafordítás történetében. A skála másik végpontjára Nida az értelmi parafrázisokat helyezi, amelyek

³¹⁸ I. m., 1-10.

³¹⁹ Vö. 6.2.1. és 8.4.

³²⁰ I.m., 11-30.

³²¹ Az 1Sám 25,24-ben például a héber beszélgetéskezdő fordulatot, idiómát: *bi-ani adonáj heávón* a LXX így adja vissza tükörfordításban: *en emoi kyrie mu, hé adikia*, aminek ugyan van értelme görögül, de semmiképpen sem az alárendelt ember alázatos szavait fejezi ki, amelyekkel megszólítja a felette állót.

³²² James Barr hívja fel a figyelmet arra, hogy a kiváló görög tudósnak tartott Aquila esetében nem a tapasztalat hiánya vagy a bizonytalanság, hanem komoly hermeneutikai megfontolás vezetett el a szélsőségesen literális fordításhoz. *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. 282.

csak azzal foglalkoznak, hogy „a lényegét” (*gist*) adják vissza, és emiatt olyan messzire távolodnak el a valódi bibliai szövegtől, hogy az interlineáris fordításokhoz hasonlóan ezeket sem tekinthetjük valódi fordításoknak. Ezek sokkal közelebb állnak a fordító bibliai szöveggel kapcsolatos saját interpretációjához, mint a Biblia valódi szavaihoz, és mint ilyenek, többször tévedésen, a valódi jelentést torzító leegyszerűsítéseken alapulnak.

E két szélsőség között középen határozza meg Nida a valódi, *természetes, érthető és hűséges* fordítás helyzetét. 1. Az elvárható fordításnak *természetesnek* kell lennie, vagyis tükröznie kell az általános célnyelvi nyelvhasználatot (olyan nyelven kell megszólalnia, amelyen a célközönség beszél). A fordítás természetessége ellen hat a rossz mondat szerkezet, szórend vagy mondat hosszúság (például verseken átívelő páli görög körmondatok meghagyása a célnyelven) és a túl sok idegen kifejezés (esetleg az eredeti szavak transliterációja).

2. A fordításnak ugyanakkor *érthetőnek* is kell lennie. Nida munkáiban ez az elvárás újra és újra visszatér. Meggyőződése, hogy a bibliai üzenet értelmes, vagyis a bibliai szerző, és az ihlető Szentlélek nem rejtvényt kívánt feladni a Biblia olvasójának vagy hallgatójának, hanem „valamit” közölni akar vele. Mindaddig ezzel a feltételezéssel kell közelednünk a szöveghez, amíg egyéb kommunikációs eszközök (műfaj, szövegi utalások, szintaxis) arra nem utalnak, hogy a két- vagy többértelműség, esetleg a teljes homályosság kifejezett célja a szentírónak (ilyen lehet például a Jelenések könyvének szövege). Talán megmosolyogtató elv, hogy a bibliafordítás legyen *értelmes*, mégis számtalan ellenpéldát lehet erre találni a bibliafordítási irodalomból.³²³ Sokan még ma is egy bibliafordítás erényének tekintik, ha homályosan hagyja a – fordító számára – homályos részeket.³²⁴ Nida más állásponton van. Szerinte az ilyen homályosan hagyott mondatok azt kommunikálják az „avatatlan” olvasónak, hogy a Biblia nem értelmes kommunikáció, tehát nem érdemes elolvasni. Mintegy Gutt relevanciaelméletét

³²³ Első éves teológus korunkban kedvenc memoriterünk volt az 1Móz 25,22, ahol az 1908-as Károli fordítás szerint Izsák felesége, Rebeka így panaszkodik Istennek (miközben az ikrek küzdenek a méhében): „Ha így van, miért vagyok én így?” – mi jót mulattunk a mondat értelmetlenségén. Valójában elég pontosan adja vissza a héber eredeti szavait (im-kén, lámám ze ánoKI), de semmilyen segítséget nem ad arra nézve, hogy *ez mit jelent*: 1. fizikailag/lelkileg most fáj neki a „tusakodás”, ezért halni vágyik (RÚF) 2. a „tusakodás” előre vetíti számára a testvérek jövőbeli háborúságát, ezért halni vágyik (LXX, NeoVulgata, DHH) 3. nem vágyik halni, de bizonytalan: ha Isten áldása van rajta, miért-e fájdalom? (REB) 4. idiomatikus kifejezés, ami egyben értendő, tkp. „Miért történik/hogy történhet ez velem?” (szír fordítás, GNB, NIV). Nyilván nehéz eldönteni. De ez is része a fordító felelősségének. Nida szerint nem hagyható értelmetlenül vagy homályosan a fordítás.

³²⁴ A RÚF 2014 munkálatai során több ilyen „dodonai” megoldással találkoztunk a szövegben. Néhol ezek olyan ötletesek voltak, hogy az egyik vagy másik egzegetikai/fordítási lehetőség irányába való változtatás helyett értelmező jegyzettel láttuk el a szöveget: pl. ApCsel 8,26 („Dél felé”: napszak vagy égtáj?). Budai szerint nem lehet utóbbi, mert az említett út nyugatra van. Valójában inkább délnyugatra.

megelőlegezve óv Nida attól, hogy mi tegyük a Biblia üzenetét irrelevánssá azzal, hogy félbe-szerbe hagyjuk a fordítás folyamatát, és megelégszünk azzal a fordítással, amit mi magunk sem értünk. Persze mondhatjuk, hogy más a helyzet a „beavatott” olvasókkal, akik számára már nem kétséges a bibliai üzenet relevanciája: ők „elbírják” a homályosan hagyott szakaszokat. De ez már túlmutat az itt tárgyalt *Bible Translating* határain. Nida itt még egyértelműen csak a beavatatlan (pogány, bennszülött) olvasókról beszél.

3. A harmadik kritérium, hogy a fordítás *hűséges*³²⁵ legyen az eredeti szöveghez, vagyis ne csak a szavak denotatív, hanem konnotatív jelentésére is legyen tekintettel. Ha megtaláltuk a forrásnyelv pontos megfelelőjét a saját nyelvünkön, de az egészen más háttérjelentést idéz fel bennünk, mint az eredeti szövegben, akkor nem használhatjuk, vagy ha igen, jegyzetet kell fűznünk hozzá a kulturális jelentéskülönbség miatt. Nida példája a Mt 7,9–10-ből („...ki az közületek, aki fiának követ ad, amikor az kenyeret kér tőle, vagy amikor halat kér, kígyót ad neki?”) arra mutat rá, hogy olyan törzsi környezetben, ahol a ritkább kígyó kedveltebb csemegének számít, mint a közkeletű hal, a jézusi magyarázat automatikusan nem érthető. Az sem helyes, ha más szóval helyettesítjük a kígyót és a halat, netalán felcseréljük őket, de az sem, ha érzéketlenek maradunk a kulturális közeg iránt, és jegyzet nélkül hagyjuk a verset. Tudnunk kell azt is, hogy az adott görög szó milyen kulturális regisztert szólaltat meg. Nem helyes, ha egy köznapiban használt szóra a mi nyelvünkön az emelkedett irodalmi változatot használjuk (a reformáció korának fordításai gyakran tettek ilyet, hiszen a Biblia szövege minden esetben emelkedett: „aranyalma ezüst tányéron”). De az sem helyes, ha nem veszi észre a misszionárius fordító, hogy az adott nyelven az általa alkalmasnak gondolt szóhoz esetleg vulgáris asszociációk kapcsolódnak a nyelvi közösségben. A fordítás hűségéhez tartozik, hogy nem követhet szélsőséges egzegézist. Minden fordítás valamilyen mértékben értelmezés (kivéve a szándékosan homályosan hagyott fordítás, bár az nidai értelemben nem igazi fordítás), tehát az egzegetikai állásfoglalás néha elkerülhetetlen, de arra a fordítónak törekednie kell, hogy ne kövessen olyan értelmezést, amely szembe megy a kommentárok többségi megoldásával, vagy éppenséggel sértő a többségi egyházi közösségek bibliaértelmezésére nézve (ez gyakran megeshet például a *baptizó* „keresztel/bemerít” fordításával).

³²⁵ Grimes azt javasolja, hogy a pszichológus John B. Carroll „pontossági” modelljét kellene bevezetni a bibliafordítások tesztelési eszköztárába. Emögött lényegében a „minimális információvesztés” gondolata rejlik. Vö. Joseph E. Grimes, „Fidelity in Translation” in *TBT* 19:4 (1968), 164–165. Carroll modelljéhez vö. John B. Carroll, *A Study of Language: A Survey of Linguistics and Related Disciplines in America*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953.

Nida szerint tehát a három kritériumnak egyszerre csak a literális és az értelmi fordítás között félúton álló fordítás tehet eleget: Ez az a fordítás, amely a „legközelebbi ekvivalens” megtalálásán alapul. Azért csak a „legközelebbin”, mert Nida szerint tökéletes ekvivalens nem létezik két nyelv között. Mégis, a legközelebbi ekvivalens megkeresésével egyszerre kerülhetjük el a formális, literális fordítás rossz, az anyanyelvi olvasónak zavaró nyelvezetét, és az értelmező fordítás (parafrázis) szélsőségesen és szubjektíven kibővített jelentését. Ezt a nyelvileg természetes és értelmileg pontos középutat nagyon nehéz megtalálni.

A könyv további fejezeteiben gyakorlati kérdéseket tárgyal Nida, amelyek nem tartoznak szorosan a bibliafordítás-elmélethez³²⁶ és majd csak a 8. és 14. fejezetekben tér vissza az ekvivalencia kérdéseinek további tisztázására. A 8. fejezetben további példákkal világítja meg a szavak kulturális konnotációjának fontosságát, a 14. fejezetben pedig az ekvivalencia nyelvészeti problémát világítja meg, amelyek fakadhatnak a forrás- és célnyelv közötti fonológiai (a hangokkal kapcsolatos), morfológiai (a szavakkal kapcsolatos), szintaxisbeli (szórend, mondat) és lexikai eltérésekből.

Foglaljuk össze, milyen bibliafordítás-elméleti felismerések jellemzik Nida legkorábbi munkáját:³²⁷

1. Óv a bibliafordítási spektrum két szélsőségétől, a formális, szó szerinti fordítástól ugyanúgy, mint a túlzottan szabados, értelmező fordítástól.

³²⁶ 3. fejezet: Kiknek fordítunk Bibliát (a kereskedelmi nyelvek jelentősége, különbségek nyelv és dialektus között, az írástudatlanság, illetve az írás-olvasás megtanításának jelentősége, a bibliafordítás földrajzi, politikai és egészségügyi körülményei, 31-49)? 4. fejezet: Milyen alapszövegből fordítjuk az Ó- és az Újszövetséget (eltérő olvasatok kezelése, kiegészítések, kihagyások esetében alkalmazandó eljárások)? 5. A fordítás folyamatának előkészületei (a misszionárius előzetes, és a helyszínen szükséges tanulmányai: a bibliikum, az etnológia, a kulturális antropológia és a nyelvészet fontossága, 56-70). 6. fejezet: A fordítás folyamata (a lexikai és teológiai megértést párosítani kell a fordító és anyanyelvi segítője közötti gördülékeny kommunikációval és baráti együttműködéssel, az egyes piszkozatok tisztázása, ellenőrzési fázisok, kommunikáció a fordítók és a konzultánsok között, próbakiadások fontossága, 71-99). 7. Az ortográfia fontossága (nyelvtanulás és nyelveírás, a fonémák és a fonetika szerepe, e fejezete valószínűleg Nida SIL-en tartott kurzusainak anyagára épül, 100-129). 9. fejezet: Antropológiai fogalmak (anatómiai, pszichológiai és patológiai szakkifejezések és fordítási szempontjaik, 149-158). 10. fejezet: A természeti jelenségek lexikai anyaga (föld és ég, évszakok, fauna és flóra, 159-167). 11. fejezet: A tárgyi kultúra kifejezései (étkezés, ruházat, építmények, eszközök, mértékek). 12. A társadalmi élet kifejezései (az egyén, a közösség, az emberiség, társadalmi folyamatok és érintkezés kifejezései). 13. fejezet: A vallási élet kifejezései, amelyek gyakran a legnagyobb nehézségek elé állítják a bibliafordítót (természetfeletti lények, kinyilatkoztatás, etika, eszkatológia, rítusok, vallási személyek, vallási építmények, csoportok, eszközök, események, ünnepek, 203-240. o.), ez utóbbihoz vö. fentebb a 2. és 3. fejezeteket.

³²⁷ *A Bible Translating* további értékeléséhez vö. Doty, 31–39; Stine, 36–38.

2. Nida ideálképe az a fordítás, amelyik annyira *természetesen* hangzik a célnyelven, amennyire csak lehetséges, ugyanakkor olyan közel marad az eredeti formájához is, amennyire a természetesség elve megengedi.
3. A fordításnak minden esetben *értelmesnek* kell lennie, kivéve, ha az eredeti szerző szándékosan és felismerhető módon többértelműen vagy homályosan fogalmaz.
4. A helyes, pontos, *az eredeti szöveget követő* fordítás kulcsa a lehetséges legközelebbi ekvivalens megtalálásában rejlik. Az ekvivalencia itt a szavak denotatív (szótári) és konnotatív (kulturális, nyelvi közegben felvett, kontextuális) jelentésére egyaránt vonatkozik.
5. A jó fordítás végső próbája a tesztelés, amely az anyanyelvi közegben zajlik, és akkor sikeres, ha az egyházi („kánaáni”) nyelvet nem beszélő „neutrális” olvasók is vissza tudják adni az olvasott bibliai szöveg „lényegét”. Másként fogalmazva, ha a tesztalanyok rendszeresen félreértik a szöveget, akkor rossz a fordítás. (Ez a nidai elv természetesen meglehetősen rugalmas értelmezésre és alkalmazásra ad lehetőséget. Talán a legjobb, ha úgy alkalmazzuk általános értelemben, hogy mindig abban a célközönségben kell tesztelnünk a bibliafordítást, amely számára készült).³²⁸

4.2. Toward a Science of Translating (TASOT, 1964)

Míg a Bible Translating (1947, 1961) irányultsága elsősorban gyakorlati volt, Nida 1964-ben megjelent második könyvében már igyekezett lefektetni azokat a szemiotikai és kommunikációelméleti alapokat, amelyek későbbi munkáit, és rajta keresztül a két nagy bibliafordító világszervezet (SIL, UBS) munkáját is meghatározták. A *Toward a Science of Translating* fogalmazta meg először világosan az ún. „dinamikus ekvivalencia” elméletét, amely ezután a fordításelmélet bevett fogalmává vált, és amelyet Nida szembeállított az ún. „formális ekvivalencia” megközelítésével. Szándékosan választotta ezt a provokatív kifejezést, hogy kontrasztot képezzen vele a formális ekvivalenciával szemben, amelyet kimondva-kimondatlanul mindig is a szóra mint kommunikációs

³²⁸ Vö. Katy Barnwell, „Testing the Translation” in *TBT* 28:4 (1977), 425–432.

alapegységre helyezett hangsúly határoz meg.³²⁹ Ezzel szemben Nida „dinamikus” kifejezése a hangsúlyt át akarta helyezni a szónál nagyobb kommunikációs egységekre, a mondatra vagy a bekezdésre, és azáltal azt akarta felmutatni, hogy a szavaknak önmagukban soha nincs világosan meghatározható jelentésük, csupán a szöveggörnyezetben nyerik el valódi és helyesen értelmezhető jelentésüket. Ezért minden olyan fordítás, amelynek középpontjában pusztán a szavak lexikai jelentésének és mondatban elfoglalt szerepének pontos reprodukálása áll, szükségképpen kontextuális, szemantikai, kulturális, lingvisztikai és kommunikációs szempontból is téves, félreérthető vagy értelmetlen fordítást eredményez. Ezzel Nida nem azt akarta mondani, hogy minden formális ekvivalencián alapuló fordítás rossz, csupán arra akarta felhívni a figyelmet, hogy a szélsőségesen formális fordítások eleve kudarcra vannak ítélve kommunikációs szempontból. Ugyanakkor az is igaz, hogy minden fordítás valahol kompromisszumot jelent a formai és tartalmi szempontok érvényesítésében, ezért igazán rossz fordításnak csak a – mind formális, mind dinamikus megközelítésű – szélsőséges fordításokat tekinthetjük. A legtöbb fordítás ezzel szemben inkább kompromisszumok eredménye. Nida javaslata, hogy amikor a fordító feszültséget érzékel a forma és a tartalom visszaadásának szükséglete között, akkor mindig a tartalomnak, vagyis a jelentésnek kell prioritást biztosítani.

A kötet előszavában ezt a dilemmát Augustinus „betű és lélek” ellentétéhez hasonlította: a fordító vagy ragaszkodik a betűhöz (forma), és akkor megöli a kommunikáció „lelkét” (a jelentést), vagy szabad marad arra, hogy – ha kell – elszakadjon a formától, és az üzenet tónusának, valódi ízének (jelentés) a visszaadására törekedjék, de ilyenkor nagyon könnyen azzal vádolhatják, hogy elszakadt a törvény betűjétől (forma), és ezáltal magával a törvénnyel (ebben az esetben tkp. a Szentírással) kerül szembe.³³⁰

A *TASOT* a második fejezetben a fordításelmélet történeti áttekintését adja. Ebben felmutatja, milyen mélyen határozták meg a fordításelmélet fejlődését a Szentírás fordításával kapcsolatos szempontok. Amikor megjelentek a szekuláris irodalmi művek fordításának elméleti kérdései, azok is vagy kezdettől fogva kapcsolódtak az egyes bibliafordítók munkásságához, vagy hatottak azokra, de minden esetben szoros kapcsolat állt fenn. Ennek nyilván az is az oka, hogy a Biblia olyan műfaji sokféleséget vonultat fel, amelyet egyetlen más irodalmi alkotás sem, és bármilyen fordításelméleti

³²⁹ Vö. Stine, 41.

³³⁰ *TASOT*, 2-3.

megfontolás jelent is meg, akár az eposzok, a líra vagy a próza fordításával kapcsolatban, ezek szükségképpen kihatottak a Biblia hasonló műfajú könyveinek fordítására is. Nida ebben a történeti áttekintésben nem ragaszkodik az általa követett „formális-dinamikus” ellentétpár-modellhez. Felmutat alternatív modelleket is a fordítástörténetben. Ilyen például az „inspirációs vs. filológiai” ellentét,³³¹ amelyet a bibliafordítás történetében a legjobban Augustinus és Jeromos LXX-val kapcsolatos vitájában szemlélhetünk: Augustinus számára adott volt a LXX inspirált volta, ahogyan azt az Aristeas-levél (majd arra támaszkodva több ógyházi szerző) leírta, és ehhez képest a LXX fordítási pontatlanságai vagy hibái egyszerűen az isteni gondviselés részét képezték.³³² Isten bizonyos dolgokat az eredeti, héberül író szentíróknak, másokat pedig a görögül író LXX fordítóknak jelentett ki.³³³ Vele szemben Jeromos a filológiai megközelítés alapján állt, és rendületlenül hitt abban, hogy Isten valódi akaratának megtalálásához a filológiai kutatás fáradtságos munkáján keresztül vezet az út, és a bibliai fordítások így felismert tévedései mind-mind kulcsot adnak a tudós kezébe ahhoz, hogy egyre közelebb kerüljön az „eredeti” olvasathoz és így jelentéshez.

Egy másik modell lehet a „hagyományos tekintély vs. kortárs tekintély” szembenállása. Ennek szemléltetésére ismét csak Jeromos lehet a legjobb példa, aki a LXX és az akkori egyház „hagyományos tekintélyével” szemben merte vállalni a héber nyelv megtanulásával és a LXX szövegének kritikai tanulmányozásával szerzett „kortárs tekintélyt”. Ezt a kritikai hozzáállást vették át a 16. századi reformátorok is, akik az egyház hagyományos bibliaértelmező tekintélyével szembeállították a maguk humanista filológiai szövegértését és egzegézisét. Az már a történelem és a bibliafordítások történetének sajátos iróniája, hogy a Jeromos által szerkesztett Vulgata, amelyet megszületésekor a hagyományos tekintély követői folyamatos kritikával illettek, a

³³¹ Itt Nida Schwarz fordítástörténeti modelljét említi. Vö. W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation: Some Reformation Controversies and their Background*. Cambridge: CUP, 1955; ugyancsak Schwarzról: „Principles of Biblical Translation” in *TBT* 5:4 (1954), 163-169.

³³² Augustinus számára a bibliafordítás kérdései voltaképpen az írásmagyarázat (egzegézis) részkérdései voltak, és mivel hívei számára a Vetus Latina szövegét magyarázta (amely szerinte darabosságában is hűséges fordítása az eredeti LXX-nak, vö. *De doctrina Christiana* 2.15.22), Jeromos visszatérésében a héber eredetihez (amelynek inspirált voltát egyébként Augustinus maga sem tagadta) olyan veszélyforrást látott, amely az egyház konszenzusos tanításának megingásához vezethet. Vö. L. G. Kelly, „Linguistics and Translation in Saint Augustine” in *TBT* 24:1 (1974), 134-139.

³³³ Ennek a „fokozatos inspirációs elvnek” (amikor egy inspirált fordítás felválthatja az inspirált eredeti szöveget is) későbbi megjelenése a King James Bibliának tulajdonított tekintély az angol nyelvű bibliafordítások között (erről szól D. A. Carson, *The King James Version Debate* c. munkája), de ez határozta meg a Károli-Biblia tekintélyét is évszázadokon keresztül, amikor az új fordítások iránti igény valójában csak folyamatos és egymást érő Károli-revíziókban mutatkozhatott meg (vö. 3.2.).

reformáció korában maga lett a testet öltött hagyományos tekintély, és ezt a szerepét a tridenti zsinat határozatai újabb évszázadokra megpecsételték.

Egy harmadik alternatív modell lehet Nida szerint a „teológiai” illetve „grammatikai” fordítói megközelítések ellentéte. Ezt a kettősséget Luther emelte ki (vö. 3.1.5.), amikor szembeállította egymással azt a fordítót, aki helyesen érti a Biblia teológiáját, és azt, aki helytelenül, csak a grammatikát követve fordít.

Nida a harmadik fejezetben kezdi el a jelentés tárgyalását, amelyet alapvetőnek gondol a bibliafordítás vizsgálatában. Itt fejt ki a később sokat kritizált „kód-modellt”, szemben más, a nyelvtörténetben megfogalmazott modellekkel, amelyek a jelentést hol egy „mentális képben” (amelyet egy-egy szó felidéz), hol a szavakban (centripetális jelentés: egy belső, közös eredetből kifejlődő jelentés; centrifugális: közös, külső eredetből fakadó jelentés; vagy lineáris jelentésfejlődés: történeti vagy etimológiai jelentésbővülés), hol pedig a szemantikai mezőben (pld. Wilhelm von Humboldt) vagy a szemantikai kontextusban (pld. Malinowski) vélik megtalálni.³³⁴ Nida modelljében a nyelv a jelentést mint kommunikációs kódot közvetíti:

A fordítás minden alapvének és folyamatának tárgyalásához alapvető fontosságú annak megértése, hogy a jelentés mint kommunikációs kód miként fejeződik ki a nyelvben: először a kódot alkotó alapelemekben, másodszor abban, ahogy ez a kód működik, és harmadszor abban, ahogyan ez a nyelvi kód más kódrendszerekhez viszonyul... A kód tulajdonképpen rendszerbe foglalt szimbólumok összessége. A nyelv is ilyen kód, amely szavakból (vagy más egységekből) áll, amelyek a nyelvtan szabályszerűségei szerint szerveződnek különféle kombinációkba.³³⁵

Nida kód-elmélete a későbbiekben komoly kritikákat váltott ki, főleg a relevanciaelmélet képviselői között.³³⁶ Azt rótták fel Nidának, hogy ezzel a modellel nem veszi figyelembe a kommunikáció „inferenciális” jellegét, vagyis hogy a kontextus olyan értelmezési kulcsokat ad a kommunikációban részt vevők kezébe, amelyek nélkül a szavak vagy mondatok jelentése önmagukban teljesen értelmezhetetlen, így a kód-elmélet nem is adhat átfogó magyarázatot arra, hogyan működik a jelentés.³³⁷ Véleményem szerint Nida

³³⁴ *TASOT*, 37-38.

³³⁵ *TASOT*, 30. Vö. még Doty, 42.

³³⁶ Vö. Ernst-August Gutt, „Textual properties, communicative clues and the translator” (2000) in <http://cogprints.org/2584/> (utolsó megtekintés: 2018. július 26.)

³³⁷ Vö. „A kommunikáció gyakran valóban kódokból épül fel, mint amilyen az emberi nyelv is, de az inferencia (a kontextus és a kommunikációban megnyilvánuló logika) felülírja a kódolást...”, Uo.

kritikusai jogos szempontot hoztak elő, de nem voltak „sportszerűek” annyiban, hogy nem olvasták végig azt, amit Nida ezután kifejti a kódrendszer kiegészítéseként, tehát kritikájukban csak Nida mondanivalójának torzóját vagy karikatúráját jelenítették meg. Ő a következő két fejezetben megkülönbözteti egymástól a nyelvészeti jelentést (negyedik fejezet) és a referenciális, illetve érzelmi jelentéseket (ötödik fejezet). A nyelvészeti jelentés alatt a mondat elemeinek nyelvtani összefüggését érti. Itt alapvetően Chomsky transzformatív-generatív nyelvtanának megfigyeléseire építve vázolja, hogy függetlenül egy nyelv aktuális grammatikai felépítettségétől, a kifejtett üzenet a mondatban mint egységben mindig felbontható olyan alapegységekre, amelyek univerzálisnak tűnnek a nyelvek között.³³⁸ Ilyen alapelemek a „tárgyak” (*object words*), az „események” (*event word*), az „elvonatott elemek” (*abstracts*) és a „kapcsoló elemek” (*relationals*). Ahelyett tehát, hogy az indoeurópai nyelvekben megszokott elemeket (főnév, ige, melléknév, névelő, határozószó stb.) erőltetnék rá a más rendszerrel dolgozó nyelvekre, ezek az univerzális alapegységek megtalálhatók minden nyelvben, és ezekből bármilyen üzenet „generálható” bármilyen nyelven, vagyis a Nidát érdeklő „legközelebbi ekvivalens” megtalálása a fordításban lehetővé válik.³³⁹ Ezeknek az univerzális alapegységeknek a megtalálása a bibliafordításban is segítséget jelent egy-egy komplexebb héber vagy görög kifejezés pontos, „félreértésmentes” jelentésének átültetésében a célnyelvre (Nida kedvenc példája a Mk 1,4-ből: „János... hirdette a megtérés keresztiségét a bűnök bocsánatára” – ezt alapegységekre bontva, majd újra felépítve úgy is fordíthatjuk: „János hirdette, hogy az emberek térjenek meg, keresztelkedjenek meg, és Isten megbocsátja a bűneiket”).

A referenciális és érzelmi jelentések a nyelvészeti jelentést bővítik és tovább pontosítják. A referenciális jelentés a kulturális kontextusra utal, amelyben a nyelvi kommunikáció végbemegy, az érzelmi jelentés pedig a kommunikációban résztvevők érzelmi válasza az adott kifejezés hallatán.³⁴⁰ Ezek Nida értelmezésében tulajdonképpen felölelik azt a kontextuális értelmező közeget, amit kritikusai hiányolnak a kódmodellből. A jelentés további elemzésére két módszert ismertet még Nida: egyrészt a komponenciális analízist (*componential analysis*),³⁴¹ illetve a csoportosító analízist

³³⁸ Vö. még E. A. Nida, „Linguistic Theories and Bible Translating”, 304-307.

³³⁹ Nida ugyanezt kifejti majd J. de Waard-dal közösen írt 1986-os könyvében (FOLTA) is. Lásd 7. fejezet.

³⁴⁰ *TASOT*, 70.

³⁴¹ Ennek során az egyébként egy szemantikai körbe tartozó szavak különböző szempontok szerinti összefüggését vizsgálhatjuk (például a rokoni kapcsolatokat kifejező szavak egymáshoz viszonyított jellemzőit: férfi, nő, idősebb, fiatalabb, egy vagy két generációval lejjebb, fentebb stb.).

(*distributional analysis*).³⁴² Az Újszövetségi görög nyelv esetében Nida szerint az esetek 90%-ában különösebb analízis nélkül is meghatározható a szavak pontos jelentése, pusztán a kontextus figyelembe vételével. Csak a fennmaradó 10% szorul alaposabb vizsgálatra. A referenciális jelentések körébe tartoznak a metaforák, az endocentrikus³⁴³ illetve exocentrikus³⁴⁴ idiómák.

A hatodik fejezetben Nida a kommunikáció dinamikus dimenzióját tárgyalja. Ennek a folyamatnak a törvényszerűségeivel van tisztában a „dinamikus ekvivalenciát” (innen az elnevezés) követő fordító, és ezt hagyja figyelmen kívül az, aki szélsőségesen formális fordítást követ. A kommunikáció folyamatához kell egy üzenet, amelyet a küldő egy kommunikációs csatornán keresztül becsomagolva (kódolva) küld a befogadónak, akinek ezt az üzenetet a benne rejlő lényeg megértéséhez dekódolnia kell, és közben meg kell küzdenie a kommunikációs csatornát zavaró „zajjal” is, amely nehezíti az üzenet útját. A bibliai üzenet dekódolása eleve nehezebb, mint a szóbeli üzenet, mert nem csupán hiányoznak belőle a nonverbális kommunikáció megértést segítő elemei (emiat egyébként minden írott kommunikáció csak „másodlagos” kommunikációnak tekinthető),³⁴⁵ de még hatalmas időbeli és földrajzi-kulturális különbség is fennáll a küldő és a befogadó között. Nida szerint kommunikációs értelemben az információ egyenlő a kiszámíthatatlansággal. Annak a szónak van információs értéke, amelyet újdonságként, ismeretlen jelentéselemet hordozóként viszünk a beszélgetésbe. Ezzel szemben a beszélgetésben gyakran mondott-hallott szavak elveszítik információs értéküket, elkopnak (tényleg, szuper, klassz, zseniális). A nyelvben kétféle tendencia figyelhető meg a megértés megkönnyítésére: először is a redundancia (többször mondjuk ugyanazt, kicsit másképp, így jobban „átmegy” az üzenet), másfelől az újítás igénye (ami szokatlanul hangzik, információs értéket hordoz, jobban felkelti a figyelmet, könnyebben megjegyezzük: így működik a szleng, a vulgáris kifejezések, vagy a sportújságírás). De információ-erősítő értékkel bír az elbeszélt dolgokhoz fűződő pszichológiai kapcsolat (jobban figyelek, ha a rokonaimról van szó), vagy a földrajzi közelség („közelebről érint”, ha Ausztriában történik valami, mint ha Ausztráliában). A sikeres

³⁴² Ebben a különböző jelentésrétegeket úgy lehet elkülöníteni egymástól, ha mindegyikhez egy-egy szinonimát rendelünk, és így a szinonimák rendszere világosan kirajzolja a kifejezés jelentéskörét.

³⁴³ Ilyenkor a jelentés több-kevesebb biztonsággal meghatározható a tagok összességéből (pl. erős vár a mi Istenünk).

³⁴⁴ Ilyenkor a jelentés nem fejthető meg biztonsággal az összetevők önálló jelentéséből (pl. felövezvén elmétek derekait, 1Pt 1,13 revKároli)

³⁴⁵ A nyelv eredete és funkciója szempontjából közelíti meg ezt a különbséget Malcolm Guthrie, „The Bible and Current Theories about Language” in *TBT* 5:4 (1954), 155-157.

kommunikációban tehát a küldő a kommunikációs csatornához igazítja a kódolt üzenetet, hogy az minél valószínűbben „átmenjen”. A formális bibliafordításban ezek a könnyítő faktorok nem jutnak szóhoz, mert a kommunikációs csatorna túl szűk: a befogadót leköti a formális fordítás nehezebb kódoltságának dekódolása. A dinamikus fordításban azonban az üzenetet a kommunikációs csatornához alakítja a fordító (a másodlagos küldő): ha kell, „keskenyebbre és hosszabbra” szabja, hogy jobban „átférjen” a csatornán. Ezért szinte törvényszerű, hogy a dinamikus fordítás hosszabb, mint a formális fordítás. A formális fordítás hívei emiatt inkább azt az utat választják, hogy a befogadót készítik fel az üzenet hatékonyabb dekódolására. Ilyenkor azonban a kevésbé elkötelezett olvasóknál fennáll a veszély, hogy feladják a dekódolásért folytatott küzdelmet, mert nem látják azonnal az üzenetből fakadó előnyöket, amelyek a „fáradtságáért” kárpótolják.³⁴⁶ Magyarul a formális fordítás inkább azoknál az olvasóknál (befogadóknál) működik, akik már eleve készek minden fáradtságot vállalni a bibliai üzenet dekódolásáért (réggyülekezeti tagok, lelkészek, teológus hallgatók, irodalmárok-filológusok). A missziói szituációban azonban Nida szerint ezzel az olvasóközönsséggel nem lehet számolni. A formális fordítással szemben a dinamikus fordítást az jellemzi, hogy igyekszik „imitálni” a sikeres szóbeli kommunikációt, amelyben a befogadó verbális vagy nonverbális visszajelzései alapján a küldő úgy formálja az üzenetet, hogy az eléggé nehéz legyen szemantikailag ahhoz, hogy fenntartsa az érdeklődést, ugyanakkor kommunikációs szempontból eléggé redundáns ahhoz, hogy könnyítse a dekódolást. Nyilván a bibliafordításban nem számolhatunk kommunikáció közbeni visszajelzésekkel, ezért döntő a célközönség meghatározása és kommunikációs képességeinek felmérése már a fordítás elkezdése előtt.³⁴⁷

Ezután Nida a bibliafordítás folyamatában döntő faktort, a fordítót veszi vizsgálat alá.³⁴⁸ Megállapítja, hogy háromféle szerepben láthatja el ezt a feladatot: 1. az úttörő (ilyenek a magányos misszionárius bibliafordítók); 2. a szolgálólány (ez is missziói helyzetben fordul elő: amikor inkább csak segítő „szakértő” azok mellett, akik a fordítást végzik a saját anyanyelvükön); és 3. csapattag (amikor része egy nagyobb fordítói munkaközösségnek, amelyben mindenkinek megvan a maga helyesen értett feladata).

³⁴⁶ Nida ebben a megközelítésben kifogásolja azt az „intellektuális gőgöt” és paternalista attitűdöt is a fordító részéről („eszi nem eszi, nem kap mást”), amely szerinte a bibliafordításban különösen ellentétes a fordító kommunikációs és teológiai megbízatásával. Vö. *TASOT*, 132.

³⁴⁷ A bibliafordítás tesztelésének különféle módzatai nem tekinthetők ugyan kommunikáció közbeni visszajelzésnek, de fontos eszközei annak, hogy a kommunikáció „végső formáját” sikeresebbé tegyék.

³⁴⁸ Vö. *TASOT*, 145-155.

Minden szerepben döntő tényező a fordító „becsületessége”, amely megkívánja, hogy a fordító ne erőltesse a maga ideológiáját, teológiai elképzelését a bibliai szövegre. Sajnos az a tapasztalat, hogy minél nagyobb a fordító érzelmi elkötelezettsége a fordításával szemben („a saját gyermeke”), annál nehezebb számára kívülről látnia a fordítása kihívásait és gyengeségeit. A delphoi jósdá „Ismerd meg önmagad!” felirata különösen is érvényes a bibliafordítóra.

Nida a „Megfelelés alapelvei” fejezetben fejt ki a kétféle fordítási elv eltéréseit az ekvivalens keresése szempontjából. Ideális esetben a fordítónak mind a formára, mind a jelentésre oda kell figyelnie, amikor azonban a kettő konfliktusba kerül egymással, akkor az elsőbbséget a jelentésnek kell adni, hiszen a helyes jelentés nélkül a forma üres váz csupán a kommunikációban. Az ekvivalencia-keresés folyamatában a formális fordítás a forrásszövegre összpontosít, míg a dinamikus fordítás középpontjában „a befogadó reakciója” áll. Itt ismét egy sokat kritizált fogalmat vezet be Nida. Jelentését nehéz pontosan megragadni, ha szó szerint vesszük, hiszen hogyan reagálhatna ugyanúgy a mai olvasó a Leviticus tisztasági rendszabályaira, mint az eredeti „olvasó”, mondjuk egy Kr. e. 5. századi lévita? Úgy gondoljuk, hogy Nida itt elsősorban a „helyes megértésről” beszél, vagyis „válasz” és „reakció” alatt azt az intellektuális megértést érti, amely a szöveg mondanivalójának megfelelő. A leviticusi példánál maradva a mai olvasó helyes „reakciója” az, ha megérti, mit jelentettek ezek az előírások az 5. századi lévita számára. A szöveg teológiai applikációja a mai olvasó életére tehát már egy másik, a bibliafordításon túlmutató folyamat.

A fordítás ideális célja a „legközelebbi természetes ekvivalens” megtalálása. Ebben a fogalomban Nida egybefoglalja a Bible Translating-ben megfogalmazott 2. (természetesség) és 4. (legközelebbi ekvivalens) követelményt (vö. fentebb). Ennek a megtalálása közben alakul ki konfliktus a formális és dinamikus fordítói elvek között, mégpedig nem a fordítási spektrum két szélén (a teljesen formális vagy a szélsőségesen parafrázisszerű fordításoknál), hanem azokban a fordításokban, amelyek mindkét szempontot igyekeznek érvényre juttatni (a legtöbb kiegyensúlyozott fordítás ilyen). Nida – mivel tisztában van azzal, hogy a legtöbb bibliafordítás nem fekete vagy fehér, teljesen formális vagy teljesen dinamikus –, egy hármas fokozatú fordítási eljárást javasol W. L. Wonderly nyomán:³⁴⁹ 1. Egy literális transzfer nyomán szó szerinti átírat készítése az eredeti szövegből. 2. Minimális transzfer nyomán az átírat hozzáigazítása a befogadó

³⁴⁹ Vö. *TASOT*, 184.

nyelv szabályaihoz (hogy a fordítás grammatikailag érthetővé váljék), majd 3. egy irodalmi transzfer nyomán a befogadó nyelven teljes értékű szöveg előállítására. Az első két lépcsőfokban nincs nagy különbség a formális és a dinamikus fordítások között. A formális fordítások gyakran megrekednek a második lépcsőfok közelében. Az igazi különbséget a fordítások között az jelenti, hogy milyen messzire hajlandók elmenni a harmadik fázis, az irodalmi transzfer végrehajtásában.

Nida a 9-11. fejezetekben a fordítás gyakorlati folyamatát tárgyalja, amely a mi szempontunkból már kevésbé érdekes, még kevésbé a 12. fejezetben tárgyalt gépi fordítás témája. Utóbbin érődik leginkább, hogy a könyv a 60-as évek közepén született. Az illusztrációs anyag ennek megfelelően ma már megmosolyogtató: az akkor még szoba méretű IBM számítógépek kisebb kapacitással működtek, mint a legtöbb mai okostelefon. Mégis, Nida megállapítása azzal kapcsolatban, hogy a gépek feltehetően soha nem lesznek képesek az irodalmi fordítás elvégzésére, ma is érvényesnek tűnik. Ha most beírom az egyébként sokszor kiváló segítséget jelentő Google fordítóba azt, hogy „ég a nap melegtől a kopár szik sarja” (aminek a megértését már elvárjuk egy 12 éves gyermektől), az eredmény elkéserítő: Sky from sun warm barren rock (???)

Foglaljuk most össze, hogy a *TASOT* lapjain miben és milyen mértékben lépett előre Nida a bibliafordítási elvek kifejtését illetően:

1. Először is a *TASOT* -ban látjuk először világosan kifejtve a Nida munkáit később is meghatározó kód-elméletet. Ez az elmélet alapvető fontosságú volt ahhoz, hogy Nida a bibliafordítás folyamatát az általános emberi kommunikáció törvényszerűségei szerint vizsgálhassa, elemezhesse és ajánlásokat fogalmazhasson meg a sikerebb végrehajtás (a sikerebb kommunikáció) érdekében. Nyelvész bírálóinak körében később éppen ez az elmélet váltotta ki a legtöbb kritikát.
2. A *TASOT* lapjain hirdeti meg először világosan a „dinamikus ekvivalencia” elvét, amely szemben áll a formális ekvivalenciával. E két megközelítés azonban nem kibékíthetetlen Nida szerint. A legtöbb kiegyensúlyozott bibliafordításban mindkettő jelen van. Amikor azonban egy konkrét fordítási szituációban a kettő konfliktusba kerül egymással, Nida szerint a dinamikus megfelelést illeti az elsőbbség, hiszen a Bibliában is a jelentésnek van elsőbbsége a formával szemben.

3. A TASOT -ban hangsúlyozott „legközelebbi természetes ekvivalens” nem jelent ugyan újítást a *Bible Translating* lapjain megfogalmazott elvárásokhoz képest (pontosság, természetesség, érthetőség), mégis annak programszerű megfogalmazása.
4. A szavak denotatív-konnotatív jelentésének megállapításán itt Nida túllép, mivel a kód-elmélet alapján a fordításban a szavakról a hangsúly átkerül a sokféleképpen szerveződő nyelvi kódokra (szavak, szintagmák, mondatok, bekezdések, diszkurzusok stb.). Bevezeti a lingvisztikai, a referenciális és az emocionális jelentéseket, amelyek együttesen adják meg a nyelvi kódok aktuális jelentését.
5. Új hangsúly a TASOT lapjain a fordítás célközönségének meghatározása. A *Bible Translating* még alapvetően a misszionárius bibliafordítások kontextusában született, ezen Nida a TASOT-ban túllépett, és a fordítás jellegének meghatározásában – a fordítási kommunikáció sikeressége érdekében – döntőnek tartja a célközönség pontos meghatározását. A fordítás tesztelésének szempontja ugyanolyan fontos marad, mint korábban, bár itt még nem olvasunk arról, hogyan kell végrehajtani a tesztelést.

4.3. The Theory and Practice of Translation (*TAPOT*, 1969)

Nida öt évvel a *TASOT* és három évvel a GNFMM megjelenése után publikálta a *TASOT* természetes folytatásának tekintett harmadik könyvét, amelyet Charles R. Taberrel együtt jegyzett. Míg a *TASOT* az új fordítási elvek nyelvészeti alapú, szisztematikus kifejtése volt, addig a szerző a *TAPOT*-ban tankönyvet kívánt adni a bibliafordítóknak. Itt már nem tért vissza a kódelmélet tárgyalására, hanem annak gyakorlati következményeit fejtette ki a fordítás folyamatára nézve. Ezt a célt segíti a könyv szerkezete is: minden fejezet vagy alfejezet után egy „Probléma” vagy feladat következik, amely segítségével a fordító be tudja gyakorolni azokat az eljárásokat, amelyeket az előző fejezetben megismert.

A bibliafordítás célját abban határozza meg, hogy olyan fordítást kell készítenünk, amelyet nem csak nagy valószínűséggel megérthet majd a kiválasztott célközönség, hanem amelyet *minimális eséllyel érthet félre*. Ezt a megértési „bebiztosítottságot” szolgálja a könyvben leírt valamennyi szempont és gyakorlat.

A fordítás helyességét az határozza meg, hogy milyen mértékben tudja a szándékolt átlag olvasó helyesen érteni azt, amit olvas. Nem csak az a célunk, hogy valószínűleg majd helyesen értse az olvasó a fordítást, hanem az is, hogy egészen biztosan jól értse azt. Más szóval nem elégedhetünk meg azzal, ha az átlag befogadó valószínűleg megérti az üzenetet. Az a célunk, hogy minimális eséllyel tudja félreérteni.³⁵⁰

Nida és Taber ebben a könyvben egyszerre fogadják el a különféle szempontú bibliafordítások létjogosultságát (hiszen a fenti elvből következően különböző olvasóközönség számára különböző típusú bibliafordítások lehetnek célravezetőek), és egyszerre tűnnek egyre határozottabbnak abbéli meggyőződésükben, hogy csak az értelmi (dinamikus) megfeleltetésű bibliafordítás töltheti be igazán ezt a feladatot. Bár igaznak tűnhet a megállapítás, hogy egy „szakemberek” (akik értik a bibliai nyelveket) számára készített bibliafordítás lehet bármilyen nehézkes és „idegenszerű” a befogadó nyelven, az olvasóközönség nem érti félre, hiszen úgyis tudja, mi van az eredetiben,³⁵¹ Nida mégis szkeptikus egy ilyen megoldással szemben. A bibliai szöveg évszázados félreértéseit hozza fel példaként arra, hogy a formális megfeleltetéssel készített fordítások által plántált félreértéseket a papok, lelkészek és tanítók évszázadok alatt sem tudták helyreigazítani, sőt gyakran ők maguk járultak hozzá a félreértések elterjesztéséhez.³⁵²

Nida ideális fordításról vallott nézeteihez meg kell ismételnie azt a korábban is hangoztatott nézetet, hogy minden nyelv „egyenlő” lingvisztikai szempontból, és a „szent” bibliai hébert illetve görögöt sem különböztethetjük meg úgy, mintha más szabályok vonatkoznának rájuk, mint a többi nyelvre. Minden nyelv, még az úgynevezett „primitív” nyelvek³⁵³ is képesek kifejezni az emberi tapasztalás minden jelenségét, csak éppen grammatikailag és szemantikailag egészen másként, mint ahogy a saját nyelvünkön, vagy az általunk ismert egyéb nyelveken azt megszokhattuk. Ezt azért kell hangsúlyoznia, mert a formális fordítások mögött az az elvárás húzódik meg, hogy valamilyen suta, esetlen módon „imitálnunk” kell a szent nyelvek formai megoldásait

³⁵⁰ TAPOT, 1.

³⁵¹ Vö. I. m., 100.

³⁵² Ilyen „permanens félreértésnek” tekinthetjük a Mt 5,3 „lelki szegények” kifejezését (amelyet az értelmi fogyatékoság szinonimájaként emlegetnek, ezzel szemben vö. Pecsuk Ottó, „Interpreting and Translating ptochoi tó pneumatí” in Benyik György (szerk.): *The Bible and Economics*. International Biblical Conference XXV. Jate Press: Szeged, 2014. 295-306.), a 2Móz 21,24/3Móz 24,20/5Móz 19,21 „szemet szemért, fogat fogért” mondását (amelyet a kegyetlen bosszúállás elvének tekint a közvélemény, holott éppen annak megakadályozását szolgálja), vagy éppen a mátéi „mennyegek országa” kifejezést (amely a „mennysország” fogalmának megalapozását jelentette, az eredeti kifejezés jelentésétől idegen módon).

³⁵³ A gyakran hallott pejoratív kifejezéshez vö. Eugene. A. Nida, „What is a primitive language?” in *TBT* 5:3 (1954), 106-112.

ahhoz, hogy a fordításunk e „szentség” közelében maradjon: a fordításnak „idegenszerűnek”, „szentséget árasztónak” kell tünnie, nem lehet olyan világos és érthető, mint bármilyen emberi kommunikáció, elvégre itt Isten beszél az emberrel. Ez a szemlélet azonban összetéveszti a keresztyén teológia „misztérium” fogalmát (amely mindig dinamikus feszültségben van a Jézus Krisztusban bekövetkezett „kinyilatkoztatással”, vö. Róm 15,25-26) az érthetlenséggel, a „szent zűrzavarral”, és lingvisztikai fogalomává avatja.³⁵⁴ Az értelmi szempontú fordítások feladata azonban nem a „szentség” meg- és felidézése egy „alacsonyabb kegyességi” szintűnek tekintett fordításban,³⁵⁵ hanem az eredeti szövegben megfogalmazott üzenet közvetítése egy másik, egyenértékű emberi nyelven:

A hatékony kommunikációhoz tisztelnünk kell minden nyelv saját szellemét (*genius*).
... Minden, amit egy nyelven elmondunk, elmondható egy másik nyelven is, hacsak a forma nem képezi az üzenet lényegi részét.³⁵⁶

A Nida által helyesnek tartott fordításban a kontextuális konzisztencia megelőzi a szó szerinti konzisztenciát (a szavakat nem formájukban kell megőriznünk, hanem azokat mindig a szöveggörnyezetben betöltött jelentésük szerint kell fordítanunk), a dinamikus ekvivalencia megelőzi a formális ekvivalenciát, a hallás utáni megértés megelőzi az írott szöveg megértését (úgy kell fordítani, hogy a megértésben ne a különféle írásjelek segítsék a megértést, hanem a felolvasott szöveg önmagában is érthető legyen), és a szándékolt célközönség által megérthető és elfogadható olvasat megelőzi a hagyományos olvasatot.³⁵⁷

A TAPOT kapcsán is fontos kitérnünk Nida sokat kritizált „ekvivalens reakció” elvére. Ebben a könyvében azzal is indokolja az ekvivalens olvasói reakció szükségességét, hogy a bibliafordítás sikeressége nem csupán a szavak, kifejezések,

³⁵⁴ Vö. *TAPOT*, 101.

³⁵⁵ A „szentségnek” ez az érthetlenséggel vagy éppen egy, csak a beavatottak számára megközelíthető „szent nyelvvel” való összekapcsolása valós jelenség a vallástörténetben (sámánisztikus vallások, iszlám, hinduizmus), de a keresztyénség protestáns megközelítésében, amelynek kiemelt jelentőségű kérdései a megértés és a bibliafordítás, nem jellemző. Ezzel szemben az „érthetlenség-idegenség-szent nyelv” keresztyén (azon belül is főként liturgikus irányultságú) megközelítéséhez vö. Hanula, *Anyaszentnyelvünk*, 147-152.

³⁵⁶ *TAPOT*, 4.

³⁵⁷ Az utóbbi szempont elsősorban azokra a fordításokra vonatkozik, amelyek irodalmi (biblikus) hagyományokkal nem vagy alig rendelkező nyelveken készülnek. A gazdag irodalmi hagyománnyal rendelkező nyelveken a fordítások különféle típusai úgyis kiszolgálják a hagyományos olvasatot elváró olvasók igényeit is. I. m., 22-32.

mondatok megértésének sikerességén múlik (tehát a bibliafordítás informatív funkcióján), hanem fontos tekintettel lennünk a bibliai üzenet expresszív és imperatív jellegére is. Az expresszív jelleg azt jelenti, hogy a bibliai szöveg nem csak egyszerű információ átadás, hanem azzal a céllal íródott, hogy releváns legyen az olvasó számára, különleges jelentéssel bírjon. Az imperatív jelleg kihangsúlyozása ebben még tovább megy, és arra mutat rá, hogy a bibliai szöveg egyszersmind „választ” (reakciót) is vár az olvasótól. Ennek mértéke nyilván különböző a bibliai szövegekben, de nem elhanyagolható szempont, különösen az Újszövetség fordításánál. Ha a bibliafordítás nem „indítja” arra az olvasót, amire az eredeti bibliai szöveg indította az eredeti olvasót, akkor a fordítás kudarcot vallott.

Nida kritikai megítélésében mindig főszerepet játszottak azok a hangok, amelyek gazdag biblikus irodalmi hagyománnyal rendelkező nyelvekkel a háttérben felrötták Nidának, hogy olyan bibliafordítási elveket hangoztat, amelyek alapvetően a „primitív” nyelveken készülő első misszionárius bibliafordításokra alkalmazhatók, és ezért kulturálisan irrelevánsak a „nagy nyelveken”. Először is, mint fentebb bemutatuk, Nida nem látta lingvisztikailag igazolhatónak a nyelvek közötti „fejlett-fejletlen” szempontú megkülönböztetést, másrészt meggyőződése, hogy a bibliafordításnak ugyanúgy kell „működni”, bármilyen nyelven is készüljön. Ugyanakkor tisztában volt azzal is, hogy egy gazdagabb, régebbi hagyománnyal rendelkező kulturális-irodalmi közegben nem elegendő egyetlen, köznyelvi bibliafordítás.³⁵⁸ Meggyőződése szerint ilyen esetben arra kell törekedni, hogy legalább három féle bibliafordítás készüljön. Az első többnyire már eleve rendelkezésre áll, sokszor a reformáció örökségeként: egy, az egyházi alkalmakon, liturgikus céllal (is) használt bibliafordítás, amely többnyire formális megfeleltetéssel készült. A második típus egy emelkedett köznyelven, a sztenderd iskolázottsággal (érettségizett, diplomás) rendelkező olvasók számára készült fordítás (amelynek talán a RÚF 2014 lehet a magyarországi megfelelője). A harmadik típus pedig egy olyan egyszerű nyelvű fordítás, amelyet a kevésbé iskolázottak, a biblikus műveltséggel nem rendelkezők, vagy a limitált szókinccsel rendelkező gyermekek is megérthetnek.³⁵⁹ Amíg ez a differenciáltság nem áll rendelkezésre egy adott nyelven, nem ésszerű Nida értelmi megfeleltetésre vonatkozó elveit a hagyományos, formális megfeleltetésű bibliafordítás kritikájaként értelmezni, és elvetni.

³⁵⁸ A kifejezéshez vö. Paul Ellingworth, „Talking about Translations” in *TBT* 23:2 (1972), 219–224.

³⁵⁹ *TAPOT*, 31. Magyarul ilyennek tekinthetjük az „Egyszerű fordítást”, amely sajnos közvetítőnyelvből (angolból) készült, így egzegetikai megbízhatósága és pontossága kérdéses.

A *TAPOT* tankönyvi jellege ott domborodik ki leginkább, ahol leírja a bibliafordítás technikájának fázisait. Alapvetően három fázist különböztet meg azokon az elvi alapokon (*transformational grammar*), amelyeket előző könyvében, a *TASOT*-ban vázolt: 1. Az elemzés fázisa (*analysis*). Itt a fordító a nyelvek grammatikai rendszerétől független négy szemantikai kategória (tárgy, esemény,³⁶⁰ absztraktum és kapcsoló)³⁶¹ segítségével elemzi a mondat jelentését, tulajdonképpen meghatározza, „mit jelent”. Ehhez a vizsgálathoz járul a referenciális jelentés feltárása. Ennek során a fontosabb kifejezések, kulcsfogalmak szemantikai jelentésének a pontosabb meghatározása történik. Ez a vizsgálat segítheti a fordítót abban, hogy a fogalmak által jelzett tágabb szemantikai mezőből a fordítás során melyik szinonimát tekinthetjük a legközelebbi természetes ekvivalensnek. Az ilyenkor alkalmazható komponenciális analízis segíthet abban, hogy a rendelkezésre álló szinonimák közül kiválasszuk a megfelelőt. A héber *elohim* például kontextustól függően sokféle – meglehetősen eltérő – szóval fordítható, de ugyanez igaz az *agapaó/phileó* (pl. Jn 21,15–17) vagy a *baptizó* (vö. Mk 1,5 és Lk 12,50) fordítási dilemmáira is. Az elemzésnek ki kell térnie a kifejezés konnotatív jelentésére is, amely az olvasóban felidézett negatív vagy pozitív érzelmi hatásra utal. Ennek a vizsgálatnak a célja, hogy a bibliafordításban elkerüljük a „nem oda való” (például vulgáris képzettársításra alkalmas) szavak felhasználását.

A fordítás 2. fázisa az átvitel vagy átváltás³⁶² (*transfer*). Ez a nehezen leírható mentális folyamat a fordító fejében játszódik le, de külső szempontjai mégis meghatározhatók. Ebben a fázisban alakulnak ki az új fordítás kontúrjai, alapegységei, felépítettsége. Itt küzd meg a fordító a nehezebb fordítási problémákkal. Természetesen fontos, hogy a fordító alaposan ismerje mind az forrásszöveget és -nyelvet, mind a célnyelvet, de Nida szerint sok fordítás attól nem működik (nem kommunikál), hogy a fordító „túl jól ismeri” a bibliai nyelvek természetét, ezért önkéntelenül is azok szabályszerűségeit reprodukálja a célnyelven. Számára így érthető, és nem veszi észre, hogy eltérő háttérismerettel rendelkező emberek számára a fordítása értelmezhetetlen,

³⁶⁰ Az Újszövetségi görögre jellemző az események főnévvel való kifejezése (például a „megtérés keresztsége” [Mk 1,4], vagy „a békesség Istene” [Róm 15,33], amely nem Isten békés természetére, hanem béketeremtő cselekvésére utal). Ha a fordító a célnyelv sajátosságait figyelmen kívül hagyva automatikusan főnevet főnévvel (a nominális mondatok ugyanis jellemzőek az Újszövetség koiné görög szövegére) fordít, holott a jelentés cselekvésre-történésre utal, tehát alapvetően igei jellegű, könnyen félreérthető lesz a fordítás. Vö. Doty, 47.

³⁶¹ *TAPOT*, 37.

³⁶² A magyar nyelvű szakirodalomhoz vö. Klaudy Kinga, *Átváltási műveletek a fordításban*. Budapest: Külkereskedelmi Főiskola, 1991; Uő., *Bevezetés a fordítás elméletébe*. Budapest: Scholastica, 1999; Uő., „Az átváltási műveletek rendszere” in *Modern Nyelvoktatás* 24:2-3 (2018), 5-16.

vagy félreérthető. Emiatt is fontos a kreatív és szakmai integritással rendelkező stilisztá (*stylist*) bevonása a fordítási folyamatba, aki folyamatosan ellenőrizni tudja, hogy a fordítás nem a forrásnyelv, hanem a célnyelv törvényszerűségei szerint készül. Nida ebben a fázisban tárgyalja a fordítás szemantikai szempontból problematikus kérdéseit, amelyeket a fordítónak meg kell oldania. Ilyenek az idiómák, az átvitt értelmű kifejezések,³⁶³ a pleonazmusok, irodalmi formulák és stíluseszközök kérdései, az explicit és implicit információ jelölésének lehetőségei, illetve a strukturális módosítások (direkt idézetek vagy függő beszéd, kettős tagadások, igeidők és aspektusok, tulajdonnév-átírások) szerepe.³⁶⁴

A fordítás 3. fázisa az újraépítés (*restructuring*). Ebben más-más nehézségekkel szembesül az a fordító, aki olyan nyelven fordít, ahol már több bibliafordítás is rendelkezésre áll (amelyeket a kontextustól függően kell vagy figyelembe vennie, vagy korrigálnia), és aki irodalmi hagyománnyal nem vagy alig rendelkező „új nyelveken” készít első bibliafordítást. Nida ebben a fázisban tárgyalja a társadalmi rétegek nyelvhasználati különbségeit, az írott és szóbeli nyelvhasználat eltéréseit, a dialektusok eltéréseit és a diszkurzus-típusok (prózai, költői szöveg³⁶⁵), illetve irodalmi stíluselemek szerepét. A stílus szerepe döntő egy bibliafordításban: míg egy nagyobb irodalmi hagyománnyal rendelkező nyelven meglehetősen könnyű jó íráskészségű stilisztát bevonni a bibliafordításba, addig az „új nyelvek” esetében sokszor a bibliafordítási projekt része a stilisztá képzése is. Nida itt ehhez is támpontokat és konkrét didaktikai segítséget ad.³⁶⁶

Már a *Bible Translating* is kiemelte a bibliafordítás tesztelésének a fontosságát, részletekbe azonban nem bocsátkozott. A *TAPOT* több módszert is vázol, amelyek segítségével a fordítók meggyőződhetnek arról, kommunikációs szempontból működik-e a bibliafordítás.³⁶⁷ A legkézenfekvőbb természetesen a próbakiadások után beérkező észrevételek gyűjtése. Ennek a hátránya, hogy rendszerint csak a szakemberek (vagy a

³⁶³ Vö. Jacob A. Loewen, „Non-Literal Meanings – I” in *TBT* 26:2 (1975), 223–234; Uő., „Non-Literal Meanings – II” in *TBT* 26:4 (1976), 434–440.

³⁶⁴ *TAPOT*, 99–119.

³⁶⁵ Nida a Biblia költői szakaszainak fordítási problémáiról másutt is értekezik, nem annyira konkrét tanácsokat adva, inkább a költői szövegek természetével kapcsolatos általános félreértéseket elosztatva: „Poetry and the Bible Translator” in *TBT* 33:4 (1982), 435–438.

³⁶⁶ *TAPOT*, 159–162.

³⁶⁷ Nida itt említett tesztelési eljárásait kiegészítik Joseph E. Grimes „számolások” módszerei, amelyek segítségével a fordítók maguk is megítélhetik, hogy a fordításuk hogyan viszonyul nyelvi természetesség tekintetében más, hasonló műfajú befogadónyelvi szövegekhez. Vö. „Measuring »naturalness« in a translation” in *TBT* 14:2 (1963), 49–63. A módszer korlátaihoz és korrekciójához vö. Bruce R. Moore, „Second thoughts on measuring »naturalness«” in *TBT* 15:2 (1964), 83–87.

magukat annak tartók), és meglehetősen kevesen szólnak hozzá a próbakiadásokhoz. Mindenesetre ezeket a visszajelzéseket is alaposan ki kell értékelni, mert a leggyakrabban nem is a konkrét változtatási javaslat az értékes, hanem az a valós, orvosolandó probléma, amelyre felhívja a figyelmet. Egy másik tesztelési eszköz a Cloze-technika, amelynek során szövegrészekből minden ötödik vagy hatodik szót kipontozunk (természetesen nem a teológiai szakkifejezéseket vagy a tulajdonneveket), és az olvasónak ki kell találnia, mit hagytunk ki. Ez jó módszer a szöveg koherenciájának és természetességének mérésére. Egy másik eljárás, amikor a tesztalanyok között kiosztjuk a bibliafordítás szakaszait, és velük együtt alternatív átfogalmazásokat is. A tesztalanyok feladata, hogy kiválasszák a legjobb, legvilágosabb megfogalmazást. Gyakori tesztelési eljárás még a felolvasott szöveg visszamondatása. Ebből lemérhető, hogy a szöveg lényeges tartalmi elemei érthetőek voltak-e. A fordítás irodalmi minőségének leghatékonyabb felmérése azonban az, amikor több tesztalannal is felolvastatjuk hangosan ugyanazt a bibliai szakaszt (természetesen lehetőleg nem egy nemzetségtáblázatot). Ha a felolvasásban ugyanazon a helyen többen is elbizonytalanodnak, lelassítanak, megakadnak, az jó visszajelzés lehet a fordítóknak, hogy a szakasz további nyelvi-stilisztikai kidolgozást igényel.³⁶⁸

Foglaljuk össze a *TAPOT* hozzájárulását Nida bibliafordítás-elméleti rendszeréhez:

1. A *TAPOT* a korábbi műveket figyelembe véve még tovább távolodott a formális ekvivalencia megtartásának fontosságától, ha úgy tetszik egy „szabadabb” fordítási modell felé. Ugyanakkor a szerzők világosan látják, hogy a dinamikus ekvivalenciát gyakran éri az a kritika, hogy fordítás helyett csak „parafrázist” ad. Nida-Taber szerint ez nem igaz: a kritika fogalmi zavarról árulkodik, amelyben keveredik a parafrázis nyelvészeti és köznapi értelme.³⁶⁹
2. A *TAPOT* – ugyancsak a kritikákra válaszul – hangsúlyozza, hogy a dinamikus ekvivalenciának nem része a kulturális fordítás (amivel gyakran találkozhatunk a

³⁶⁸ *TAPOT*, 171. Vö. még Jacob A. Loewen, „Testing your Translation” in *TBT* 31:2 (1980), 229–234.

³⁶⁹ Dryden (vö. 2.1.1.) még valóban parafrázisnak nevezte az értelmi fordítást, de ez nem volt azonos a dinamikus ekvivalenciával. Utóbbiban a fordítás első fázisának, az elemzésnek (*analysis*) ténylegesen része a parafrázis, de mint intralingualis és nem interlingualis folyamat (vö. Jacobson kategóriáit fentebb, 2.1.). Itt a parafrázis azt jelenti, hogy „ugyanazt másképp mondjuk”, tehát a forrásnyelvi mondatot *kernel*-mondatokra bontjuk, a pontos jelentés megtartásával. Ez egészen más, mint a parafrázis hétköznapi jelentése (szubjektív, pontatlan, laza fordítás).

Phillips-fordításban, a Message-ben vagy a Living Translation-ben).³⁷⁰ A nyelvi fordítás és a kulturális fordítás tehát megkülönböztetendő: az első kiemelt feladata a bibliafordításnak, míg a második a lelkész, illetve a tanító feladata az egyházban.

3. A *TAPOT* a korábbiaknál is jobban hangsúlyozza a fordítónak azt a kötelességét, hogy nem hagyhat bizonytalan, homályos megfogalmazást a bibliafordításban. Ez alól csak azok a helyek a kivételek, ahol a kétértelmű, homályos megfogalmazás a szentíró felismerhető szándéka, itt a pontos fordítás feladata az ekvivalens módon homályos fogalmazás. Ez is olyan kérdés, amelyben az „idegenséget” és „eltávolítást” pártoló kritikusok sokat támadták Nida rendszerét.
4. A *TAPOT* minden korábbinál világosabban és gyakorlatiasabban írja le a dinamikus ekvivalens fordítás három fázisát (elemzés, átvitel, újraépítés), és a hozzájuk kapcsolódó problémákat és megoldási lehetőségeket.
5. Talán ismét a kritikákra válaszul, mindenesetre a *TAPOT* újra megfogalmazza a „pontosság-természetesség-érthetőség” hármas elvárását, de ezúttal némileg polemikusan. A szerzőpáros szerint ez a hármasfogat együtt határozza meg egy fordítás *pontosságát*. A hagyományos, köznapi értelemben azt a bibliafordítást tekintik „pontosnak”, amely formai szempontból minél szorosabban követi az eredeti szöveget. Ehelyett Nida-Taber a pontosság olyan definícióját ajánlja, amelynek már része az is, hogy az olvasó megértette-e az olvasottakat. Ezt jelenti az „ekvivalens reakció” elve. Enélkül a fordítás sem pontosnak, sem valódi fordításnak nem nevezhető.³⁷¹

4.4. A *Good News Bible* (1966-1976) és a *Good News for Everyone* (1977)

A *TASOT* (1964) és a *TAPOT* (1969) megjelenése között jelentős esemény történt: megjelent a *Good News for Modern Man* Újszövetség-fordítás (1966), amelyet tíz évvel később, 1976-ban követett az Ószövetséggel kiegészített teljes Biblia (*Good News Bible*)

³⁷⁰ Nida „kedvenc” példája a „köszöntések egymást szent csókkal” (Róm 16,16; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Thessz 5,26) fordítása Phillips-nél: „köszöntések egymást egy szívélyes kézfogással”.

³⁷¹ Ha valaki „pontosan” szó szerint lefordít egy szarkasztikus megjegyzést (ebből Pál elég sokat írt a 2Kor-ban), és az olvasó azt szó szerint érti, miközben nem érzékeli magát a szarkazmust, vagyis hogy a szerző éppen az ellenkezőjét érti alatta, akkor a fordítás nem tekinthető pontosnak. Vö. *TAPOT*, 173. Vö. még Doty, 48.

megjelenése.³⁷² Nida bibliafordítási elvei ekkor már teljesen kiforrottak voltak, a címben említett 1977-es könyvében sem volt már lényeges elmozdulás a felismert alapelvektől, inkább csak gyakorlati finomításokról beszélhetünk.³⁷³ A *TASOT*-ban még Nida is nehezen tudta illusztrálni a mondanivalóját, amikor a helyes fordításokról beszélt. A formális fordítási megközelítés fogyatékosait még jól tudta illusztrálni hol az eredeti King James Bible, de még inkább az annál sokkal merevebb *American Standard Version* (1901) példáin, amelyekhez képest a *Revised Standard Version* (Úsz 1946; Ósz 1952) szinte progresszív fordításnak nevezhető. Dinamikus fordításként egyedül talán csak a J. B. Phillips által fordított Újszövetséget (páli levelek 1947, evangéliumok 1952, ApCsel 1955)³⁷⁴ hozhatta fel, de ezt vonakodva tette, hiszen Phillipsnél többször találni példát a kulturális fordításra, amit Nida határozottan elutasított, és ezért ezt a fordítást ő is inkább parafrázisnak tekintette. 1961-ben megjelent a *New English Bible* újszövetségi része, 1970-ben pedig a teljes Biblia. Ezt a kiadást a *TASOT* és a *TAPOT* is a progresszív, dinamikus bibliafordítás példajaként említi, amely Phillips fordításánál jóval megbízhatóbb egzisztenciális alapokon állt, köszönhetően az olyan elsőrangú tudósoknak, mint C. H. Dodd, aki a *NEB*³⁷⁵ spiritus rectora volt.

³⁷² A GNB sokféle elnevezése zavarba ejtő: a Good News for Modern Man az első Újszövetség-kiadás elnevezése volt. A teljes Biblia Good News Bible néven jelent meg (ezt az elnevezést használjuk ebben a tanulmányban). Használatos volt még a fordítás „Today's English Version” (TEV) elnevezése is. Amellett, hogy a modernkori történelem legnagyobb „paperback” eladási rekordját hozta (alig 10 év alatt 50 millió eladott példány), ami „világi” sikerét jelzi, a konzervatív egyházi körök ellenállási kampánya miatt nem csak a fordítás projektvezetőjének, Robert G. Bratchernek kellett lemondania, de a kiadást is át kellett nevezni. Mivel folyamatos volt a propaganda Amerikában, hogy a GNB nem fordítás, csak parafrázis, az Amerikai Bibliatársulat az új elnevezéssel (Good News Translation) a fordítás megbízhatóságát kívánta hangsúlyozni. A kritikus hangok természetesen ettől nem igazán csillapodtak, és az már kevésbé jutott el az egyházi közvéleményhez, hogy az egyes nagyobb felekezetek által felállított szakértő bizottságok nem találtak a fordításban doktrinális vagy egzisztenciális tévedéseket. A Reformed Presbyterian Church jelentése például így fogalmazott: A GNB „megfelel a Westminsteri Hitvallás kívánalmainak... teljességgel félrevezető azt állítani, hogy egy bibliafordítás csak akkor tekinthető hűségesebbnek, ha szolgáló módon alkalmazkodik a bibliai szöveg szintaxisához, metaforáihoz és szófordulataihoz.” vö. *Good News for Everyone*, 120.

³⁷³ Terjedelmi okokból nem elemezzük külön Nida *Componential Analysis of Meaning* (Hága: Mouton, 1975) című könyvét, amelyben megfigyelhető, ahogy a grammatikai struktúrák, mint morfológia és szintaxis felől Nida figyelme egyre inkább a szemantika törvényszerűségei felé fordult. Ez érthető, hiszen a szemantikai ekvivalencia vizsgálatához erre volt inkább szükség, és ez a fókusz-váltás egyben előkészítést is jelentett számára az 1986-os *FOLTA*, az 1988-as „Újszövetségi görög-angol szemantikai szótár” és a szótár elméleti alapjait tisztázó 1992-es *Lexical Semantics of the New Testament* megírása felé vezető úton.

³⁷⁴ A fordító fordítói megközelítéséhez és módszereihez vö. J. B. Phillips, „Some Personal Reflections on New Testament Translation” in *TBT* 5:3 (1954), 53–59; az alkalmazott nyelvi stílushoz vö. uő., „The Problems of Making a Contemporary Translation” in *TBT* 16:1 (1965), 25–32. A Phillips-fordítást a NEB-lal elsősorban stilisztikai és kommunikációs szempontból összevetve pozitívan ítéli meg William A. Smalley: „Phillips and the New English Bible: Some Comments on Style” in *TBT* 16:4 (1965), 165–170.

³⁷⁵ Vö. C. H. Dodd, „The Translation of the Bible: Some Questions of Principle” in *TBT* 11:1 (1960), 4–9; Robert G. Bratcher, „The New English Bible. New Testament” in *TBT* 12:3 (1961), 97–106; Keith R. Crim, „The New English Bible” in *TBT* 21:3 (1970), 149–154. A NEB radikális újításait az 1989-ben

1966-tól kezdve azonban Nidának sokkal könnyebb dolga volt, mert megjelent angolul az az Újszövetség-fordítás, amelyen tökéletesen szemléltetni tudta, mit jelent a dinamikus ekvivalencia elve a gyakorlatban. A GNB története valójában nem a fordítással kezdődött, hanem évekkel korábban, amikor a dél-amerikai missziós erőfeszítések eredményeként megjelent a *Versión Popular* (tkp. „köznyelvi fordítás”, bár úgy is fordítható, hogy „népszerű fordítás”). Az eredetileg spanyolul nem jól beszélő indiánok számára készített fordítás nem várt sikert hozott, és ami különösen meglepő volt, hogy nem csak a célközönségként megjelölt indiánok, hanem a kevésbé magasan képzett városi spanyolajkúak között is. Egészen új élményt jelentett az olvasók számára, hogy értik a Biblia szövegét. Ezzel nagyjából egy időben készített Annie Cressman libériai misszionárius egy hasonló alapokon álló angol bibliafordítást, amely szintén nagyon népszerű lett Libériában. Ezután született meg a gondolat, hogy felhasználva a külmisziós tapasztalatokat, az Amerikai Bibliatársulat elkészítse a maga saját „köznyelvi” vagy „népszerű” angol bibliafordítását.³⁷⁶ Itt azonban érdemes némi kitérőt tennünk a fogalmi tisztázás érdekében.

4.4.1. Exkurzus: a köznyelvi bibliafordítás³⁷⁷

Mit is értett Nida és a GNB fordítói közössége „köznyelv” alatt? Többen felvetették, hogy áttételesen Nidától származik az a megállapítás, hogy az újszövetségi koiné utcanyelv volt.³⁷⁸ A kritikusok ezt mint a dinamikus fordítások bibliai szöveg iránti tiszteletlenségét említik. Ilyet azonban Nida sehol sem állított. Ő arról beszélt, hogy az újszövetségi szerzők olyan görög nyelvet vettek alapul a kommunikációhoz, amely *érthető* volt az akkori görögül beszélők számára (akik ritkábban anyanyelvként, gyakrabban közvetítő nyelvként használták). Elég sok dialektusa létezett akkoriban a klasszikus görög nyelvnek, több lehetőség közül is választhattak volna a literátus szerzők.³⁷⁹ Ez a

megjelent Revised English Bible sajnos nagyrészt visszavonta, közeledve a RSV-höz és ezzel a KJB hagyományához. Vö. Robert G. Bratcher, „The Revised English Bible” in *TBT* 43:3 (1992), 342–348.

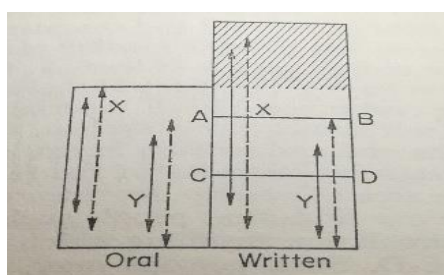
³⁷⁶ *Good News for Everyone*, 45-46.

³⁷⁷ Vö. William L. Wonderly, „Some principles of »common language« translation” in *TBT* 21:3 (1970), 126-137.

³⁷⁸ Vö. Hanula, *Anyaszentnyelvünk*, 136-137.

³⁷⁹ Ilyen dialektus illetve irodalmi regiszter volt például a túldíszített *asiatikos* a klasszikus görögben, és természetesen a kortárs történetírók vagy szépirok sem az Újszövetség görögségén írtak. Vö. A. Deissmann, *The New Testament in the Light of Modern Research: The Haskell Lectures, 1929*. Garden City, NY: Doubleday, Doran & Co, 1929. 80. Ezt a nézetet ma már sokan vitatják, akik az Úsz görögségét nem neveznék köznyelvnek, hanem vagy a sémi háttérét, vagy a LXX-től kölcsönzött

nyelvmeghatározás Nidánál nem az újszövetségi nyelv tartalmi vonásaira vonatkozott. Ő is arról beszél, hogy az újszövetség „egyházi irodalom”. Ezt az elkülönült, teológiai tartalmat azonban olyan nyelvi szinten fejezték ki a szentírók, amely a *nyelvi kommunikáció* szempontjából érthető volt bárki számára, aki az első századi koinét használta. Hiszen csakis így válhatott a misszió értelmes eszközévé a kívülállók számára is (vö. 1Kor 14,23–25). Ő ezért hangsúlyozza – William Wonderly nyomán –, hogy az angolul vagy más nyelven készülő bibliafordításoknak is ezt a nyelvi szintet, tehát a magasan és az alacsonyban képzett nyelvhasználók által „közösen beszélt” köznyelvet kell megcélozniuk. Nida ezt a következő ábrával³⁸⁰ szemléltette:



Az ábra függőleges szaggatott X vonala a magasan képzett beszélőt jelenti, míg a szintén függőleges Y vonal a képzetlenebbet. A jobboldali téglalap felső harmada, amelyet az AB vízszintes vonal határol, az irodalmi és szaknyelvi réteg, amelyet a magasan képzett nyelvhasználó (X) alkalmanként és időlegesen használ és megért, de az alacsonyabban képzett (Y) szinte soha. Ugyanakkor a CD vízszintes vonallal lehatárolt alsó harmad az elfogadható nyelvi szint alatti réteg, amelyet az alacsonyabban képzett nyelvhasználó (Y) gyakrabban beszél, mint X, aki ebben a nyelvi közegben idegenül érzi magát. A kétféle nyelvhasználó által gyakran és könnyen beszélt nyelvi szint a középső harmad, amelyen

szakrális karakterét emelik ki. Vö. B. M. Metzger, „The Language of the New Testament” in *The Interpreter's Bible* 7. New York/Nashville: Abingdon – Cokesbury Press, 1951. 51; M. Silva, „Bilingualism and the Character of Palestinian Greek” in *Biblica* 61 (1980). 200; Stanley E. Porter (szerk.), *The Language of the Greek New Testament: Classic Essays*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. 35-37. Vö. még Hanula, 103–110. A döntő szót még nem mondta ki a tudomány. Mindegyik nézetre bőséggel lehet példát hozni az Úsz-ból. Véleményünk szerint az Újszövetség görögösége a korabeli köznyelv vagy „közvetítőnyelv”, amelyre tartalma, a LXX hatása és a szentírók sémi anyanyelve és gondolkodásmódja miatt jellemzőek bizonyos semitizmusok és az idiolektusok (a szerzők egyéni nyelvhasználata). Márk nyelve például egészen eltér Lukácsétól, főleg a harmadik evangélium első fejezeteiben, de Jánosnak is egészen különleges „poliszémikus” görögje van. Pál görögöségét ugyanakkor nem lehet semmilyen más forrással összevetni, annyira egyéni, mégis egyértelműen számíthat arra, hogy a kortárs görögül beszélő „átlagember” (aki a korinthusi kikötőben vagy a római Suburán lakott) megérti. Vö. David. A. Black, „New Testament Semitisms” in *TBT* 39:2 (1988), 215-223 valamint Edgar V. McKnight, „Is the New Testament written in 'Holy Ghost' Greek?” in *TBT* 16:2 (1965), 87–93.

³⁸⁰ Vö. *TAPOT*, 121.

a közös kommunikációt, és a nyelvhasználatuk 70%-át megvalósítják.³⁸¹ Nida szerint ez az „emelkedett köznyelv”, amely funkcionálisan megfelel a koiné görögnek. Ez önmagában tartalmi kategóriát nem jelent (ti. hogy mire használják azt a nyelvi szintet), csupán a nyelvi szint kommunikációs funkciójára vonatkozik.

A GNB Újszövetség-fordítása nagyrészt Robert G. Bratcher munkája, aki misszionárius szülők gyermekeként nőtt fel Brazíliában, gyakorlatilag kétnyelvűként, ott is végezte teológiai tanulmányait, majd az Egyesült Államokban doktorált Újszövetségből, és bibliai görögöt tanított évekig. Brazíliai kötődését azonban megtartotta, és részt vett a portugál nyelven történelmi jelentőségű d’Almeida-fordítás brazil revíziójában. Bratcher munkáját a GNB Újszövetség-fordításában sokan segítették: külsős szakemberek, mint Howard Kee professzor és az Amerikai Bibliatársulat Fordítói Bizottságának munkatársai. Az Újszövetség megjelentetését követően Bratcher szerepe nem csökkent: az ószövetségi fordítóbizottság³⁸² elnökeként felügyelte a teljes Biblia elkészítését. A GNB előszava³⁸³ szerint olyan fordításról van szó, amely

igyekszik világosan és pontosan visszaadni az eredeti szövegek jelentését olyan megfogalmazásban és formákban, amelyek általános elfogadottak az angol nyelvet kommunikációs eszközként használó emberek között. Ez a fordítás nem követi a történelmi angol bibliafordítások hagyományos nyelvezetét és stílusát. Ehelyett arra törekszik, hogy a bibliai szövegek tartalmát és jelentését megszokott, mindennapi és természetes angolsággal tolmácsolja.

A fordítók bevezetőjükben³⁸⁴ világosan kifejtik a GNB mögötti fordítói elveket, amelyek valóban Nida dinamikus ekvivalancia elméletének egyszerűsített megvalósításaként értelmezhetők. A felvázolt gyakorlati eljárások azonban nem különböznek semmiben azoktól a lépésektől, amelyeket egy megbízható tudományos háttérrel rendelkező

³⁸¹ W. L. Wonderly a „köznyelvi” (*common language*) és „népnyelvi” (*popular language*) fordítások közötti különbséget abban határozza meg, hogy az előbbi olyan társadalmakban elkészítendő, ahol létezik a fentebb vázolt szociokulturális rétegződés (képzettebb-gazdagabb vs. képzetlenebb-szegényebb), míg az utóbbi a szociálisan homogénebb, irodalmi hagyományokkal nem vagy alig rendelkező társadalmakban és nyelveken létrehozott fordításokat jelöli. Vö. „Common Language and Popular Language” in *TBT* 23:4 (1972), 401–405.

³⁸² Az ószövetségi bizottság tagjai voltak Roger A. Bullard, Keith G. Grether, Barclay M. Newman, Heber F. Peacock, John A. Thompson és Brynmore F. Price (aki a brit angol nyelvű adaptációt készítette párhuzamosan). Egy kivételével a bizottság minden tagjának volt az akadémiai mellett missziói tapasztalata is. Ez garantálta, hogy a fordítás minden részletében „megértésre” törekedjék. Vö. *Good News for Everyone*, 48-51.

³⁸³ *Good News Bible*. New York: American Bible Society – United Bible Societies, 1994². v.

³⁸⁴ I. m., vii–ix. A GNB fordítási elveihez és „brief”-jéhez vö. még (szerző nélkül) „The Good News Bible Translation Principles” in *TBT* 28:4 (1977), 408-412.

bibliafordításnak követnie kell. Ami megkülönbözteti a GNB-t a többi fordítástól, az a fáradhatatlan törekvés az „értelmes” fordítás elérésére (egyértelműen nidai alapelv, vö. 4.1. és 4.3.). Minden fordítói protokoll végső céljának ez tekinthető:

1. Az Ószövetség fordításában a maszoréta szöveget követték (az 1977-es Biblia Hebraica Stuttgartensia alapján). Ha szükséges volt, a mássalhangzós szöveget eltérő módon osztották szavakra, központoszták, vagy látták el magánhangzókkal. Máskor a *köré* olvasatot követték a főszövegben hozott *kötib* helyett, illetve kiválasztottak egyetlen olvasatot a variánsok közül. Ha a héber szöveg ezekkel az engedményekkel sem bizonyult értelmezhetőnek, a régi fordításokat követték (görög, szír, latin), és csak legvégső esetben követtek egy valószínűsíthető jelentést kínáló konjektúrát. Ez a leírás szövegkritikai fontossági sorrendet jelöl, és láthatjuk, hogy a döntéshozatali folyamat logikailag következetesen halad egy értelmes és a kontextusba illeszkedő jelentés elérése felé.
2. Az Újszövetség esetében az alapszöveg az 1975-ös harmadik kiadású *The Greek New Testament* volt, de néhány esetben eltérő olvasatokat is követtek.
3. A fordítás elsődleges célja a héber-arám-görög alapszöveg hűséges fordítása volt. Ennek elérése érdekében az első lépés az alapszöveg jelentésének meghatározása volt, a második pedig ennek a felismert jelentésnek a visszaadása olyan módon és formában, ami könnyen érthető az olvasók számára.
4. A célközönség az angol anyanyelvűek mellett az angolt kommunikációs nyelvként (*English as a second language*) használó szélesebb olvasóréteg volt, ezért a fordításban kerültek a hagyományos kommunikációban nem szereplő kifejezések használatát, bár ennek érdekében nem állítottak fel mesterséges korlátokat.³⁸⁵ A cél egy természetes, világos, egyszerű és egyértelmű angol szöveg létrehozása volt.
5. A hűség a GNB fordítói számára nem jelentette a bibliai szöveg formájának megőrzését, de a Biblia kulturális és történeti környezetének megőrzését igen (ismét nidai elv). Ez alól csak a pénzek, a súly-, hosszúság- vagy területmértékek, illetve a napszakok óráinak fordítása jelentett kivételt, amelyek esetében az olvasó

³⁸⁵ Ez utóbbi megjegyzés azért fontos, mert a kilencvenes években a nidai elvek mentén tovább „egyszerűsített” bibliafordításoknál (mint Groot Nieuws Bijbel, Traducción en lenguaje actual, Contemporary English Version vagy Basis Bibel) a fordítóknak szigorú szabályoknak kellett megfelelniük a felhasználható lexikális anyagot illetve a mondatok hosszúságát illetően. (Lénart de Regt UBS fordítói konzultáns szóbeli közlése alapján.)

számára értelmetlen lett volna meghagyni az eredeti mértékegységeket, még átszámítási táblázatokkal együtt is, hiszen a mai „ekvivalens” megtalálása olykor több faktor együttes figyelembe vételével lehetséges csupán.³⁸⁶

6. A tulajdonnevek átírása minden bibliafordítás egyik legnehezebb feladata. A GNB fordítói a különböző írásmódokat egységesítették, és a leggyakrabban használt formát alkalmazták, ha bizonyos volt, hogy ugyanarról a személyről van szó (Jójákimot például hívják még Jekonjáhúnak és Konjáhúnak is Jeremiás könyvében).

Az itt megfogalmazott fordítási elvekből és gyakorlatból is látható tehát, Nida milyen nagy hatást gyakorolt a GNB létrejöttére. Nem véletlen, hogy éppen maga Nida írta a kísérő kötetet (*Good News for Everyone, 1977*), tisztázva, hogy milyen jellemzői vannak az új fordításnak, és miben különbözik a korábbi angol bibliafordításoktól. Ezt a praktikus ismertető, népszerűsítő kötetet nem soroljuk Nida bibliafordítás-elméleti munkái közé,³⁸⁷ mert semmilyen új szempontot nem hoz a korábbi munkáihoz képest, inkább csak a GNB szövege segítségével szemlélteti a dinamikus ekvivalencia elveit.

Nida abban látja a GNB újszerűségét, hogy a) középutat foglal el a régebbi formális bibliafordítások és a 20. század első felében megjelent radikálisan egyszerűsített nyelvű, és ezért szükségképpen parafrázáló missziói bibliafordítások (pld. Basic English Bible, 1949, Phillips, 1958) között. b) Megértésre és megértetésre törekszik. Ez azt is jelenti, hogy azokon a „problémás” helyeken (fordítói *cruces*), amelyeknél a régebbi bibliafordítások beismerték, hogy maguk sem értik a jelentést, és ezért értelmetlen formahű fordításban adták vissza a szöveget, a GNB újszerű, de az egzegetikai és fordítási szakirodalom többségi véleményét tükröző döntéseket hozott, ami *értelmes* jelentést adott, és a fordítási-értelmezési dilemmát jegyzetben jelezte az olvasóknak. c) Olyan olvasókat segítő rövid bevezetésekkel és jegyzetekkel látja el a szöveget, amelyek addig ismeretlenek és szokatlanok volt a bibliafordításokban (kortörténeti, etnológiai és etimológiai jegyzetek), de ma már egy komolyabb bibliakiadás nem jelenhet meg ezek nélkül. d) Elsőként alkalmazta következetesen a tudományos szövegkritika eredményeit azokon az újszövetségi helyeken, amelyeket korábban minden bibliafordítás meghagyott

³⁸⁶ Az ókori pénzek mai átszámításánál nem lehet egységes kalkulációt alkalmazni. Sok esetben nem a kvantitatív érték, hanem a kvalitatív „vásárlóerő” adja a valódi jelentést: az ezüst *dénarion* hiába felelne meg ma csupán néhány száz forintnak, az Újszövetség korában mégis egy napi munkabér volt, vö. Mt 18,2.

³⁸⁷ Ezzel szemben vö. Doty, 49.

a főszövegben hagyománytiszteletből. A GNB ezeket az olvasatokat a főszövegből kihagyta és a jegyzetekben helyezte el (pld. Mt 6,13 és 1Jn 5,7b-8a). A GNB fordítói az Ószövetségben is a korábbiaknál bátrabban hoztak meg olyan szövegkritikai döntéseket, amelyeket a maszoréta szöveg bizonytalansága tett szükségessé. Ilyenkor a LXX, a samaritánus Pentateuchos, a qumráni iratok olvasatai vagy éppen az egyértelmű kontextus javára döntöttek (pld. 1Móz 4,8; 48,15; 49,26; 1Sám 17,4; Hós 6,7).

Ha kategorizálni szeretnénk azokat a főbb fordítási eljárásokat, amelyekben a GNB szakított a korábbi bibliafordítási gyakorlattal, Doty elemzését³⁸⁸ követve a következőket említhetjük:

1. *költői (retorikai) kérdések.* Ezeknél ugyanazzal a dilemmával áll szemben a fordító, mint az irónia esetében. A szó szerinti fordítás nem mindig ad elég eszközt az olvasó kezébe, hogy helyesen értse, mire utal a szerző ezzel a retorikai eszközzel. A szó szerinti fordítás helyett ezért a GNB alapvetően kétféle megoldással él. a) Lefordítja a kérdést, majd kiegészíti a kérdésben implicite elvárt válasszal (Gal 1,10 revKároli: „Mert most embereknek engedek-é, avagy az Istennek? Vagy embereknek igyekezem-é tetszeni?” GNB: „Úgy hangzik ez, mintha embereknek akarnék megfelelni? Semmiképpen sem! Egyedül Istennek akarok megfelelni!”). b) A kérdés helyett hangsúlyos felkiáltást fordít (Zsid 1,5 revKároli: „Mert kinek mondotta valaha az angyalok közül: Én Fiam vagy te, én ma szültelek téged?” GNB: „Mert Isten sohasem mondta egyetlen angyalának sem: »A Fiam vagy, ma lettem Atyáddá«”).
2. *Metaforák.*³⁸⁹ A bibliai szövegben található metaforát lehetőség szerint a célnyelven is metaforával kell visszaadni, de csak akkor, ha létezik ekvivalens metafora. A legtöbb esetben azonban ez nem lehetséges, ilyenkor a forrásnyelvi metafora szó szerinti fordítása félreértéshez vagy értelmetlen megfogalmazáshoz vezethet. Ebben az esetben a metafora felbontható (a leggyakrabban hasonlattá, vagy más azonos értékű mondattá). Példa: ApCsel 2,20 revKároli: „A nap

³⁸⁸ Vö. Doty, 53–67. A formális fordítások régebbi gyakorlatát, amelyhez képest a GNB új megoldásokat helyezett előtérbe, a revKároli fordítással illusztrálom. A GNB angol megoldásait a könnyebb összevethetőség érdekében lefordítom.

³⁸⁹ Vö. még Jan de Waard, „Biblical Metaphors and Their Translation” in *TBT* 25:1 (1972), 107–116. Itt a metafora műfordítási kérdéseire további szakirodalmi ajánlásokat találhatunk.

sötétséggé változik, és a hold vérré...” GNB: „A nap elsötétül, és a hold vörössé válik, mint a vér”.³⁹⁰

3. *Szófajváltás.* A transzformatív-generatív nyelvészet által javasolt kategóriák alapján a GNB nem mindig fordítja főnevekkel a főneveket. Ha ún. „esemény-főnevekről” (*event-nouns*) van szó, azokat a könnyebb érthetőség érdekében jobbnak tartja igével visszaadni (Ef 1,7 revKároli: „Akiben van a mi váltságunk az Ő vére által, a bűnöknek bocsánata...” GNB: „Krisztus vére által szabadulunk meg, vagyis a bűneink megbocsáttatnak”).
4. *Implicit információ explicitté tétele.* Sokszor az eredeti olvasók olyan információk birtokában voltak, amelyek segítségével a bibliai szöveget helyesen értették. A mai olvasók már nem feltétlenül rendelkeznek ezekkel a háttérismeretekkel. Ezért Nida megengedi, hogy azokban az esetekben, amikor a szó szerinti fordítás a speciális háttérismeret hiányában félreértést okozhat, a fordításban ezt az információt ki lehet fejezni.³⁹¹ Természetesen itt nagyon vékony a határvonal a valódi segítség és a fordítói „túlbugzóság” között. Nem véletlen, hogy még az a visszafogottság is, amely a GNB sajátossága, sok kritikára adott okot (Jn 3,14 revKároli: „És amiképpen felemelte Mózes a kígyót a pusztában, aképpen kell az ember Fiának felemeltetnie” GNB: „Ahogyan Mózes felemelte a bronzkígyót egy pálcán a pusztában, ugyanúgy kell az Emberfiának felemeltetnie”).
5. *Eufémizmusok.*³⁹² Hasonlóan a metaforák fordításához, ha az olvasó nincs tisztában azzal, mi helyett hoz a szöveg „finomabb megfogalmazást” (eufémizmust), könnyen félreértheti a szó szerinti fordítást. Ilyenkor Nida azt javasolja, hogy az eufémizmust fel lehet oldani, de úgy, hogy a kifejezés ne legyen vulgáris vagy tiszteletlen (a leggyakrabban ez a bibliai eufémizmusok célja is). Példa: Apcsel 8,20 revKároli: „De Péter monda néki: A te pénzed veled együtt vesszen el, mivel azt gondoltad, hogy az Istennek ajándéka pénzen megvehető” GNB: „De Péter így felelt neki: »A pokolba veled és a pénzeddel együtt, amiért azt hitted, hogy az Isten ajándéka pénzen megvehető!«”.

³⁹⁰ A RÚF 2014 ezen a helyen szép, az eredetihez közelítő metaforával él: „a hold vérvörös lesz”

³⁹¹ Bratcher szerint ez nem „hozzáadás”, hanem csupán pontos fordítása annak, ami az eredetiben is „benne van”. Vö. „The Nature and Purpose of the New Testament in Today's English Version.” in *TBT* 22:3 (1971), 97–107.

³⁹² Az eufémizmusok jelenségéhez és fordítási kérdéseikhez bővebben lásd Paul Ellingworth és Aloo Mojola, „Translating Euphemism in the Bible” in *TBT* 37:1 (1986), 139-143; J. de Waard, „Do you use 'Clean Language'?” in *TBT* 22:3 (1971), 107-115.

6. *Retorikai formulák (pld. litotés³⁹³ vagy hyperbolé³⁹⁴).* Hasonlóan a retorikai kérdéshez, ezek a megfogalmazások is zavart okozhatnak az értelmezésben olyanok számára, akik még nem találkoztak ilyen szónoki eszközökkel. A GNB gyakran elhagyja az eredeti formát, és értelem szerint fordít. Példa: Mk 9,41 revKároli: „...bizony mondom néktek, el nem veszi az ő jutalmát” GNB: „...bizonyosan megkapja a jutalmát”. Hasonlóképpen jár el néha a GNB a metonímia vagy a költő megszemélyesítés esetén. Ezekben az esetekben is körültekintésre van szükség, mert a legtöbb esetben az olvasó érti a költőiség mögött húzódó helyes jelentést. Optimális esetben csak akkor szabad élni ezeknek a képeknek a felbontásával, ha a szó szerinti fordítás könnyen félreérthető.
7. *Irónia vagy szarkasztikus megfogalmazás.* Ez is olyan írói eszköz, amely kiemeli a mondanivalót. Ha azonban a háttérinformációk és a kontextus nem világos, az olvasó könnyen félre is értheti (2Kor 12,1 revKároli: „A dicsekvés azonban nem használ nékem” GNB: „Dicsekednem kell, még ha nem is érek el vele semmit”)
8. *Passzív szerkezetek.* Különösen Máténál, az ún. *divinum passivum* esetében lehet hasznos, ha a fordításban odaírjuk, ki a cselekvés valódi alanya (Isten), nehogy az olvasó általános alanyként értse a rejtett alanyt (Mt 7,1 revKároli: „Ne ítéldetek, hogy ne ítéltessetek” GNB: „Ne ítéldetek el másokat, nehogy Isten is elítéljen titeket”).
9. *Kronológiai sorrend helyreállítása a mondat szerkezetben is.* Néha a bibliai megfogalmazás (retorikai vagy más okból) nincs tekintettel az elbeszélésben foglalt események valós sorrendjére, és ez értelmezési zavart okozhat. Ennek elkerülése érdekében a GNB ilyenkor a logikai-kronológiai sorrendet követi a fordításban (Lk 10,34 revKároli: „...bekötözté annak sebeit, olajat és bort töltvén azokba” GNB: „olajat és bort öntött a sebekre, és bekötözte azokat”).
10. *Genitivusos szerkezetek feloldása.* A görög birtokos eset többféle jelentéssel bírhat a birtokos és a birtok kapcsolatát illetően. Ezeket a kapcsolatokat a görög nyelvtanok különböző kategóriákba sorolják a könnyebb azonosíthatóság és érthetőség kedvéért. Ha a fordítás egyszerűen csak lefordítja a birtokos szerkezetet, nyitva hagyja az ajtót a különböző értelmezések irányába. Ez néha kívánatos is lehet, például amikor a szerző szándékosan fogalmaz többértelműen. Ha azonban a szerkezet világosan csak egyféle viszonyt jelöl, akkor a GNB

³⁹³ Úgy állít valamit, hogy az ellenkezőjét tagadja.

³⁹⁴ Túlzó megfogalmazással hangsúlyozza a mondanivalót.

fordítói szerint jobb azt világossá is tenni (Róm 15,33 revKároli: „A békességnek Istene pedig legyen mindnyájan ti veletek!” GNB: „Isten, aki a mi békességünk forrása, legyen mindnyájatokkal”).

11. *Idiómák.* Sok esetben a forrásnyelvi idiómák szó szerinti fordítása felesleges, mert nem adnak hozzá a jelentéshez, sőt, a tapasztalatlan olvasóban azt a képzetet keltik, hogy valamilyen különleges jelentést hordoznak. A GNB ilyen esetekben az elhagyásuk vagy feloldásuk mellett dönt (Jn 11,41 revKároli: „Jézus pedig felemelé szeméit az égre, és monda...” GNB: „Jézus felnézett és így szólt...”)

12. *A nagyobb diszkurzusok belső logikai kapcsolatainak erősítése.* Néhol a bibliai szöveg egy-egy nagyobb egységen belül a mai olvasó számára furcsa módon nevezi meg a szereplőket, tartja meg a beszélőt vagy éppen vált a szereplők/beszélők között. A GNB ilyenkor többször kiteszi a beszélő nevét vagy névelővel utal rá, hogy a diszkurzus belső logikája követhetőbb legyen.³⁹⁵ Terjedelmi okokból itt nem idézzük a hosszabb szövegeket, de ezt teszi a GNB például a tékozló fiúról szóló példázatban (Lk 10,25–37).

A GNB jellemzését azzal zárjuk, hogy a dinamikus ekvivalencia talán legérthetőbb és legtömörebb definícióját idézzük, amelyet Nida a GNB-ről írt 1977-es könyvben adott, és amely már reflektál a fordítási elvvel kapcsolatos félreértésekre, kritikákra is:

Néhányan úgy értelmezték a „dinamikus ekvivalencia” elvét, hogy az bármiféle mai (*up-to-date*) jelentést magába foglalhat, ami hatással van az olvasóra, és az eredeti szöveghez legalább egy jellemző ponton kapcsolódik, de ez az értelmezés az elv súlyos félreértésén alapul... a dinamikus ekvivalencia lényege éppen az, hogy lehetővé tegyék a mai olvasó számára, hogy megértse azt, amit az eredeti olvasó feltételezhetően érthetett. Az ilyen fordítás kifejezi az eredeti szöveg történeti valóságát és tényeit (a Biblia kortörténeti, helytörténeti és etnológiai hátterét), de ezt olyan nyelvi formában teszi, mintha már eredetileg is angolul, és nem héberül vagy görögül írták volna.³⁹⁶

³⁹⁵ William A. Smalley kritikát fogalmaz meg azzal kapcsolatban, hogy bár a GNB erősíti a diszkurzusok belső logikája alapján rekonstruált jelentés megértését (pl. kiasztikusan elválasztott gondolati elemek összevonásával), a költői-prófétai szakaszok (pld. Ám 5,4-6) prózai fordításával egyszersmind veszni hagyja a szöveg kommunikációs elemeinek egy részét: „Discourse Analysis and Bible Translation” in *TBT* 31:1 (1980), 119–125. Hasonló eredményre jut az ószövetségi szakaszok diszkurzusainak GNB fordítását vizsgálva E.-A. Gutt is („Literalness on Old Testament Translations” in *TBT* 33:4 (1982), 408–409).

³⁹⁶ *Good News for Everyone*, 70.

4.5. Nida bibliafordítás elméletének összefoglalása

Nida bibliafordítási elvei az 1970-es évekre már kiforrottnak tekinthetők. Amint látni fogjuk, a 80-es években ezeken az elveken – elsősorban a kritikai hangokra való válaszként – finomított és némileg áthelyezte a hangsúlyokat. A GNB megjelenésével már olyan bibliafordítás is rendelkezésre állt, amely a gyakorlatba is átültette a nidai elveket, és konkrét fordítási megoldásokkal szemléltette, mi a helyes eljárás a nehezebb bibliai versek esetében. Bár Nida egyes könyveinek ismertetése után már bemutattuk, hogyan formálódtak időben az elmélet hangsúlyai, az alábbiakban megpróbáljuk összefoglalni a lényeget, immár szinoptikus módon:

1. A fordítással szemben támasztott elvárásokat a „legközelebbi természetes ekvivalens” megfogalmazás foglalja össze, amely szerint:
 - a) „legközelebbi” vagyis a fordításnak pontosan meg kell értenie az eredeti üzenet jelentését, és azt kell átadnia a célnyelven.
 - b) „természetes” vagyis a célnyelven megfogalmazott fordítás úgy kell hangozzék, mintha eredetileg is azon a nyelven született volna, nem szabad arról árulkodnia, hogy fordítás, mert ez eltávolítja az olvasót a szövegtől.
 - c) „ekvivalens” vagyis az olvasó a célnyelven (lehetőleg minél inkább) ugyanazt kell, hogy értse az üzenet alatt, mint az eredeti befogadók.
2. A „legközelebbi” (a) elvárás azt is jelenti, hogy a fordításnak érthetőnek kell lennie, hacsak az eredeti szerző nem akart homályos vagy kétértelmű üzenetet megfogalmazni. Minden homályos fordításban hagyott üzenet azt is jelenti, hogy a fordító nem végezte el a feladatát, amelynek szükségképpen része az eredeti üzenet helyes értelmezése. Ez természetesen a bibliai üzenet esetében komoly nehézségekbe ütközhet (történelmi, egzisztenciális, szövegkritikai okokból), de ez nem jelentheti azt, hogy a fordító feladja eredeti megbízatását. A fordítónak sokkal több szakértelem, tudományos eszköz és idő áll rendelkezésére ahhoz, hogy az előzetes értelmezés (egzegézis) feladatát alaposan elvégezze, mint az olvasónak, aki a saját nyelvén olvasott szövegben már csak a homályosan hagyott üzenettel találkozik, és nagy valószínűséggel azt helytelenül fogja érteni.³⁹⁷ Pedagógiai és kommunikációs szempontból az eredetileg félreértett üzenet későbbi korrekciója mindig problémás, mert „magyarázkodásnak” hat.

³⁹⁷ Vö. Jean-Claude Margot, „Should a Translation of the Bible be Ambiguous?” in *TBT* 32:4 (1981), 406–413.

3. Az „ekvivalencia” elve azt is jelenti, hogy az olvasó úgy „reagál” a megértett szövegre, ahogyan az eredeti olvasók. Ez a szempont sok kritikát kapott, hiszen az eredeti olvasók „reakciója” nagyon bizonytalan és nehezen meghatározható, s ezáltal még nehezebben reprodukálható fogalom. Ugyanakkor Nida ezalatt valójában ugyanazt értette, mint az „ekvivalens megértés” alatt, csak kiegészítette a bibliai üzenet sajátjaival, az érzelmi (emotív) és imperatív funkciókkal: a bibliai szöveg (sok helyütt, nem mindenhol) nem egyszerű információátadás, hanem Isten életet befolyásoló, életváltóztatásra irányuló személyes üzenete. Ennek az üzenetnek a „helyes megértéséhez” tartozik az arra adott helyes reakció is. Így kapcsolódik össze Nida bibliafordítás elméletében a megértés és az üzenetre adott reakció fogalma.
4. Nida elméletében a forma, a stílus és a jelentés kapcsolatában a következő fontossági sorrend állítható fel: A szöveg formai és stilisztikai vonásai megőrzendők, főleg, ha azok jelentéshordozó funkcióval bírnak. Ha azonban a forma vagy a stílus csak a félreértés vagy az értelmetlenné válás kockázatával reprodukálható, akkor a jelentés pontos visszaadása elsőbbséget élvez a formával és a stílussal szemben, és ilyenkor azoktól függetlenül kell visszaadni a fordításban.
5. A fordítás folyamata a transzformatív nyelvészetből átvett elemzés-átvitel-újraépítés (*analysis-transfer-reconstruction*) hármasszoros fokozatában megy végbe. Ez nem csak a szavak szintjén, hanem legalább a mondat (*kernel sentences*), de inkább a még magasabb diszkurzus-szinteken kell, hogy végbemenjen. Nida bibliafordítás elméletében megfigyelhető a fejlődés, ahogy a kódelmélet alapjain megmaradva egyre nagyobb szövegegységekben látta az alapvető értelmi egységet hordozó „kódot”.
6. A dinamikus ekvivalens fordítás soha nem jelenthet „kulturális fordítást”, vagyis a bibliai üzenet eredeti történeti kontextusa nem cserélhető fel a célnyelv és a befogadók kulturális kontextusával. Ez már a fordítói feladaton túlmegy, és az egyház hermeneutikai feladatának átvállalását jelentené.
7. A bibliafordítás nem öncélú tevékenység, hanem az egyház életjelensége. Mindig célközönség-függő, hiszen mindig „valakinek” fordítjuk a Bibliát, egy konkrét egyházi, felekezeti vagy ökumenikus kontextusban, amelyet meghatároz egy sor társadalmi, nyelvi és kulturális faktor. Csak akkor mondhatjuk egy bibliafordításra, hogy „jó”, ha az megfelel annak a célközönségnek, amelynek

készült. Ez a gondolat már túlmutat a „dinamikus” elnevezés „funkcionálisra” való változtatása felé.

8. A fordítás „hűsége” nem csak a forma hűségese megőrzését jelenti, sőt, gyakran az éppen a hűségese fordítás gátjává válhat: a fordítás akkor bizonyul hűségese nek, ha az olvasó helyesen értette meg. Ennek ellenőrzése csak a fordítás pontosságának tesztelésével lehetséges. A tesztelés Nida fordítási elméletének és gyakorlatának is integráns részét képezte.

5. Nida hatása a bibliafordítás gyakorlatára

5.1. A Bibliatársulatok Világszövetsége (United Bible Societies)

Nida az Amerikai Bibliatársulat (a Bibliatársulatok Világszövetségének egyik legrégebbi és legnagyobb nemzetközi hatású tagja) fordítási titkáráként, fordításelméleti kutatóként, ideológusként és tudományszervezőként is rendkívüli gyakorlati és elméleti befolyással bírt arra, milyen bibliafordítások készültek az 1960-as és 70-es években világszerte. Ez a befolyás nem csak írásain és a *The Bible Translator* folyóirat hasábjain érvényesült, hanem személyes jelenléte révén is. Hihetetlen mennyiségű utazást, oktatást, műhelymunkát, konferenciát tudhatott maga mögött minden évben. Személyesen igyekezett jelen lenni legalább a megismerkedés szintjén minden olyan bibliafordítási folyamatban, amely a UBS égisze alatt folyt. Rendszerré formált fordításelmélete még azokban a fordítási projekteknél is nyomot hagyott, ahol a fordítók többsége egyébként nem vallotta magáénak Nida elveit, pusztán azért, hogy a kritikusai nem rendelkeztek olyan rendszerezett fordításelmélettel, amely Nida részletekbe menő protokollokat is tartalmazó szemléletével szemben alternatívát kínálhatott volna.³⁹⁸

³⁹⁸ Ez megtörténhetett a magyar új fordítású Biblia munkálatai során is. Pákozdy László Márton vélhetően ezért (is) lépett ki a munkafolyamatból. Az a feltételezés azonban (vö. Hanula, 171, 114. jegyzet), hogy a United Bible Societies bármikor attól tette volna függővé a fordítási projektek anyagi támogatását, hogy a fordítók magukénak vallják Nida elveit, téves és sértő az érintett biblikus tudósok szakmai integritására és a nemzeti bibliatársulatok autonómiájára nézve egyaránt. Semmilyen dokumentumot, személyes visszaemlékezést nem ismerek arról, hogy ez bármikor megtörtént volna a magyar új fordítású Biblia történetében. Az általam felügyelt „RÚF 2014” revíziós projektben, amely 2009 és 2014 között az Amerikai Bibliatársulat támogatásával valósulhatott meg, egyik bizottság, egyetlen munkacsoport sem döntött ilyen megfontolásból fordítási kérdésekben. Sőt, inkább arra találni példát a magyar bibliafordítások közelmúltjából, hogy a felekezeti köziség jegyében a UBS olyan római katolikus fordítási

Nida elveinek praktikus elágazása volt az 1980-as években megjelenő Bázis-modell rendszer (*Base-Model System*),³⁹⁹ amely azt a sajnálatos gyakorlati problémát volt hivatott orvosolni, hogy sok harmadik világbeli bibliafordítási projektben nem volt elegendő fordító, aki magas szinten ismerte volna a bibliai héber vagy görög nyelvet. A Bibliatársulatok Világszövetsége kiterjedt fordítói konzultáns hálózata elvileg garanciát jelentett arra, hogy a gyakran közvetítő nyelvekből (angol, spanyol, francia, portugál) készített fordításokat a konzultánsok folyamatosan összevessék az eredeti szövegekkel, de szükség volt egy olyan fordítási protokollra, amely csökkenti a konzultánsok leterheltségét, és javítja a fordítások általános színvonalát. Erre adott lehetőséget a Bázis-modell rendszer, amelynek lényege, hogy a fordítóknak az eredeti olvasat mellett két bibliafordítással is össze kellett vetniük a saját fordításukat. Az egyik egy formális fordítás, amely hűségesen követi az eredeti héber vagy görög mondatszerkezetet (ez angolul a leggyakrabban az RSV).⁴⁰⁰ Ezt nevezték „bázisnak”. A másik egy dinamikus fordítás (angolul többnyire a GNB, néha az NIV), amely a „modell” fordítás szerepét töltötte be. A kevésbé képzett fordítónak a bázis segít eligazodni a héber vagy görög alapszöveg szintaxisában, míg a modellen láthatja, a jelentés hogyan viszonyul a formához. Legrand azonban figyelmezteti a felhasználókat (például az indiai kisebb nyelvekre fordítókat, akik az angol alapján tájékozódtak): a modell (GNB) célja, hogy segítséget adjon az értelmezésben, nem pedig az, hogy a fordítás alapjául szolgáljon. A Bázis-modell rendszer lényege, hogy rákényszerítse a fordítókat legalább két eltérő szerkezetű fordítás használatára, és ezáltal mélyebben megértsék a lefordítandó alapszövegben rejlő értelmezési, szövegkritikai és fordítási dilemmákat.

A Bázis-modell rendszer szolgáltatta az alapot a Bibliatársulatok Világszövetsége által kiadott fordítói kézikönyvek sorozathoz (*UBS Handbook for Translators*), amelynek az a célja, hogy egzegetikai és fordítástechnikai segítséget adjon a fordítóknak. Ezek a kommentárok abban különböznek a hagyományos egzegetikai kommentároktól, hogy kifejezetten a fordítókat érintő problémákra összpontosítanak. Az eredeti héber vagy görög szöveg alapján azokat a szövegkritikai és értelmezési kérdéseket tárgyalják,

projekteket (például a magyarországi Káldi NeoVulgata) is támogatott, amelyek latin alapszövegből, tehát Nida elveivel teljesen ellentétes módon készültek (forrás: Magyar Bibliatársulat nemzetközi levelezése)

³⁹⁹ Bővebben ld. Doty, 68. H. F. Peacock, „Introducing Guides for Translators” in *TBT* 31:4 (1980), 401–406; L. Legrand, „The Good News Bible, a Reaction from India” in *TBT* 29:3 (1978), 331–337; R. J. Sim, „The Base-Model Approach to Translation” in *Notes on Translation* 77 (1979), 2–4; H. W. Fehderau, „The Role of Bases and Models in Bible Translation” in *TBT* 30:4 (1979), 401–414.

⁴⁰⁰ Vö. Robert G. Bratcher, „Changes in the New Testament of the Revised Standard Version” in *TBT* 12:2 (1961), 61–68.

amelyeknek fordítási következménye is van. A Bázis-modell rendszer alapján pedig felmutatják, hogy a szövegkritikai és értelmezési döntésnek milyen fordítási „kimenetei” lehetnek. Természetesen nem csak az RSV és a GNB megoldásait ismertetik, hanem több tucat különböző (angol, német, francia, spanyol, olasz, portugál) fordítást is szemléznek, hogy az egyes döntések mögött kirajzolódjék az a fordítói többségi értelmezés, amit azután a kézikönyvet használó fordítóknak is ajánlanak.

A kézikönyvek arra is kitérnek, hogy az egyes ajánlott fordítási megoldásoknak milyen szociolingvisztikai, etnológiai és antropológiai következményei lehetnek az egyes európaiától eltérő nyelveken és kultúrákban, ezáltal is mintegy érzékenyítve a fordítót, hogy mire figyeljen a saját fordításánál. Nida hatására jellemző, hogy a kézikönyvek többségében, bár nem mindig, a GNB megoldásait tartják a követendőnek. Nida maga is (társ)szerzője volt több újszövetségi fordítói kézikönyvnek.

Nida hatása kiterjedt az angol nyelvterületen túlra is, ezt legjobban a GNB megközelítését folytató bibliafordítások jelzik spanyol, francia, olasz, portugál és német nyelven. Némelyik elnevezésében is követte a GNB-t, de a legtöbb utalt arra a címében is, hogy köznyelvű, mai nyelvű bibliafordításról van szó. Angol nyelven a GNB több, az UBS körein kívül készített bibliafordítást is megihletett. Ezek eltérő módon viszonyultak Nida és a GNB örökségéhez:

1. A New International Version (Úsz 1973, teljes Biblia 1978) története az 1950-es évekbe nyúlik vissza. Ekkor egy sor olyan bibliafordítás látott napvilágot, amely a konzervatívabb keresztyének számára kívánta felváltani a KJB-t. Egyik ilyen próbálkozás sem hozott átütő sikert, ezért a New York Bible Society (később International Bible Society, ma Biblica)⁴⁰¹ vállalta egy olyan bibliafordítás létrehozását, amely részben követi a KJB hagyományát, részben azonban tekintettel van azokra a modern bibliafordítási elvekre, amelyek az 50-es évektől napvilágot láttak, és így hangzásában mai, elkerüli az archaizmusokat, és alkalmas mind az egyéni, mind a közösségi, liturgikus használatra.⁴⁰² A KJB óta látott legnagyobb létszámú bibliafordítói bizottság jött létre, mintegy száz taggal, húsz fordítói munkacsoporttal és egy tizenöt fős fordítási

⁴⁰¹ D. J. Moo Howard Long és felekezete, a Christian Reformed Church kezdeményezésének tekinti az NIV-t. „The New International Version (NIV)” in A. J. Köstenberger és D. A. Croteau (szerk.), *Which Bible Translation Should I Use? A Comparison of 4 Major Recent Versions*. Nashville: B&H, 2012. 78-116.

⁴⁰² Vö. Robert. G. Bratcher, „Review Article: The Holy Bible–New International Version” in *TBT* 30:3 (1979), 345.

bizottsággal, amelynek a végső döntéseket meghozta. Az NIV fordítói előszava alapján⁴⁰³ nagy hangsúlyt fektettek a fordítók személyes elkötelezettségére az írott ige tévedhetetlenségével kapcsolatban. Ezen túlmenően azonban a fordítási elvek saját bevallásuk szerint is eklektikusak voltak. Az előszó alapján a fordítási metódus és a nyelvi szint meghatározása is szorosan követte a GNB fentebb már ismertetett protokolljait, azzal a különbséggel, hogy a megfogalmazásban külön figyelmet fordítottak arra, hogy ha lehet, indokolatlanul ne távolodjanak el a KJB lexikai hagyományától (Nida következetes értelmi megfeleltetéséhez képest joggal nevezhetjük ezt eklektikusnak).⁴⁰⁴ Míg a GNB nyelvében szem előtt tartotta az angolt nem anyanyelvként használókat, addig az NIV ezt nem tette, helyette a „nemzetközi” angolt határozta meg célként, tehát kerülték az amerikanizmusokat mint az anglicizmusokat, és egyfajta neutrális, de a GNB-nál egyértelműen magasabb irodalmi regisztert megszólaltató nyelven készült.⁴⁰⁵ Az olvasónak könnyen támad az az érzése az NIV használata közben, mintha a GNB fordítási megoldásait olvasná, de a RSV (vagyis végső soron a KJV) szókészletével. Ez természetesen csak szubjektív benyomás, ami az itt rendelkezésre állónál sokkal bővebb terjedelemben lenne csak bizonyítható.⁴⁰⁶ Idézzük inkább B. M. Metzger⁴⁰⁷ sokkal kompetensebb jellemzését:

A New International Version közelebb áll a beszélt nyelvhez, mint a Revised English Version, kötöttebb, mint a New English Bible, és irodalmibb, mint a Good News Bible.

A fordítói munkacsoport eklektikus szempontrendszerrel igazi sikertörténetet hozott az NIV számára. Mintegy 5-10 évvel a GNB megjelenése után készült el, és a nyolcvanas évekre át is vette a GNB-tól a legnépszerűbb bibliafordítás címét, ami mind a mai napig tart. Az NIV újabb változata, a Today's New International Version (TNIV) átvette az inkluzív nyelvhasználatot, és ezzel a konzervatívabb körökben komoly vitát gerjesztett (lásd 9.2.). Napjainkban az NIV/TNIV körüli viták közepette és miatt a konzervatívabb

⁴⁰³ *Holy Bible – New International Version*. Large Print Edition. London: Hodder & Stoughton, 2008. Első, számozatlan oldalak.

⁴⁰⁴ Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a NIV igyekezett elfoglalni a közvetítő pozíciót a formális és a dinamikus ekvivalencia között. vö. P. Wegner, *The Journey from Texts to Translations: The Origin and Development of the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker, 1999. 378.

⁴⁰⁵ Doty, 70.

⁴⁰⁶ Barclay Newman értékelése is ezt a szubjektív benyomásunkat erősíti: „Readability and the New International Version of the New Testament” in *TBT* 31:3 (1980), 325.

⁴⁰⁷ *The Bible in Translation. Ancient and English Versions*. Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2001. 141.

egyházakban a Revised English Bible (1877)⁴⁰⁸ alapjain készült English Standard Version (ESV) válik a legkeresettebb bibliafordítássá, amelyet fordítói az *essentially literal* („alapvetően szó szerinti”) jelzővel írják le.

2. Az Amerikai Bibliatársulat már 1986-ban hozzákezdett a GNB revíziójához, amelynek elsődleges célja az inkluzív nyelvhasználat érvényesítése volt. 1992-ben jelent meg a revideált GNB, de ekkor már folytak az előkészületei egy újabb, a dinamikus ekvivalencia elveit még a GNB-nál is következetesebben érvényesítő fordítás előkészületei. Az így megszületett Contemporary English Version mögött volt még egy fontos szempont. A 80-as években több cikk jelent meg a *The Bible Translator* hasábjain, amelyek felhívták a figyelmet arra, hogy a GNB minden érthetősége ellenére sem elegendő azokban a szóbeli kultúrákban (főleg Afrikában), ahol európai léptékkal mérve hihetetlenül magas az írástudatlanok aránya, és ahol a Bibliát szinte alig olvassák, csak hallgatják, élszóban, rádióban vagy hangfelvételen.⁴⁰⁹ Egy másik célcsoport az olvasni már megtanult gyerekek (hat-kilenc évesek),⁴¹⁰ akiknek azonban szintén nehezen érthető a GNB. Ezek a szempontok mind a CEV elkészítése mellett szóltak. A bibliafordítás vezetője az a Barclay M. Newman volt, aki már a GNB ószövetségi fordítócsoportjának is tagja volt. A fordítás jellemzői a rövid mondatok, a hangzás alapján válogatott szavak, és a „kommunikációs zörej” minimalizálása.⁴¹¹ A CEV 1995-ben jelent meg, de bizonyos értelemben csalódást jelentett. Nem csak hogy nem tudta elérni a GNB népszerűségét és megismételni annak sikerét, de sok tekintetben érezhető az olvasása közben, hogy a GNB-nál radikálisabb dinamikus ekvivalencia alkalmazása, a nidai elvek „túlhajtása” már nem javítja egy bibliafordítás pontosságát és érthetőségét, hanem inkább csökkenti. Talán a 6-9 éves célcsoport számára valóban segítség, de ez a célcsoport nem igazán véleményformáló, és felnőttek számára a CEV „túl egyszerű”, szinte a primitív megfogalmazás érzését kelti. Ahol kétségkívül nagyon hasznos lehet, az a különböző médiumokban készített fordítások. A jelnyelvi bibliafordításhoz készülő scriptek

⁴⁰⁸ Nem összetévesztendő az azonos elnevezésű 1989-es Revised English Bible-lal, amely a New English Bible-t váltotta fel.

⁴⁰⁹ Vö. B. M. Newman, *Bible Translation: The Scene Behind the Scenes*. Dallas: SIL, 2001. 16.

⁴¹⁰ Metzger, *The Bible in Translation*, 170.

⁴¹¹ A CEV mögötti fordításelméleti szempontokat S. E. Porter tárgyalja három kategóriába sorolva (kulturális ideológia, fordításelméleti ideológia és a jelentés illetve fordítás kapcsolata). Szerinte a CEV méltatlanul sok negatív kritikát kapott a „hagyományos” bibliafordítások híveitől anélkül, hogy azok figyelembe vették volna, *miért* fordított bizonyos szakaszokat szokatlanul a CEV. Vö. „The Contemporary English Version and the Ideology of Translation” in S. E. Porter és R. S. Hess (szerk.), *Translating the Bible. Problems and Prospects*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. 35-45.

esetében, ahol a bibliai szövegben foglalt kommunikációs folyamatnak és üzenetnek egyfajta félreérthetetlen „vázát” kell elkészíteni, a CEV nagyon hasznos lehet.

3. Kenneth Taylor 1971-ben megjelent (Úsz 1967) *Living Bible* elnevezésű parafrázisa is bizonyos értelemben Nida hatása alatt született, de az „apa” nem volt büszke a „gyermekére”. Sőt, valahányszor Nida arról írt, hogyan lehet visszaélni a dinamikus ekvivalencia elveivel, többnyire a LB-t hozta fel példaként.⁴¹² A kiadási jogok tulajdonosa, a Tyndale House Publisher lépett a negatív kritikák hatására, és egy teljesen új, továbbra is a dinamikus ekvivalencia alapján álló, de azt sokkal óvatosabban és szakszerűbben használó revíziót hajtott végre, mintegy kilencven biblikus tudós bevonásával. Ennek eredménye lett a *New Living Translation* (1996). Sokkal több ez revíziónál, gyakorlatilag új fordítás, továbbra is a dinamikus ekvivalencia alapjain. A NLB sokkal pontosabb, az eredetihez hűségesebb fordítás, a nyelvezete is kiegyensúlyozottabb (a megcélzott közönség a fiatalok, a 17-19 éves, középiskolás korosztály),⁴¹³ és következésképpen a megítélése is sokkal jobb.

5.2. Wycliffe-SIL

Nida bibliafordítói pályája elején tanított a Summer Institute of Linguistics kurzusain, de később abbahagyta ezt a tevékenységét, hogy minden energiáját és idejét az Amerikai Bibliatársulat, majd 1949-es megalakulása után a Bibliatársulatok Világszövetsége fordítói projektjeinek szolgálatába állíthassa. A kapcsolat azonban nem szakadt meg Nida és az SIL között, mint ahogyan a Bibliatársulatok Világszövetsége és az SIL is számos területen együttműködött és együttműködik azóta is.⁴¹⁴ A két szervezet soha nem tekintett egymásra riválisként; tevékenységük bizonyos értelemben kiegészíti egymást, hiszen a UBS inkább a nagyobb nyelveken végez fordításokat, a nemzeti bibliatársulatok égiszén belül, illetve olyan kis nyelveken, amelyekben már van intézményesült egyház, amely igényli a bibliafordítást. Ezzel szemben az SIL az úgynevezett új nyelvekre összpontosít. Ezekben még nem létezik írásbeliség, nincsenek könyvek, sokszor maga a nyelv sem lejegyzett, így a bibliafordítás az SIL kontextusában azt is jelenti, hogy a bibliafordító

⁴¹² Az Újszövetségi résszel kapcsolatosan Eldon Jay Epp fogalmazott meg negatív kritikát, vö. „Review Article: The Living Bible New Testament” in *TBT* 31:1 (1980), 141-142.

⁴¹³ Vö. Metzger, *The Bible in Translation*, 181. Vö. még Ph. Comfort, „The New Living Translation (NLT)” in Köstenberger-Croteau, 157-185.

⁴¹⁴ Mildred L. Larson, „The Summer Institute of Linguistics and Translation” in *TBT* 42:2A (1991), 27–28.

először megtanulja a nyelvet, azután azt lejegyzí (ábécét rögzít, elemi nyelvtant, esetleg szótárakat készít). Csak ezután következik a bibliafordítás, jellemzően inkább az Újszövetség fordítása. Több helyütt az UBS és az SIL közös projekteket működtetnek, és együttműködnek a fordítási segédanyagok, például a Paratext fordítói program fejlesztésében és fenntartásában is.

Nem véletlen, hogy Nida dinamikus ekvivalencia elmélete különösen hasznosnak bizonyult az SIL munkájában is. Jellemzően Nida elméleti alapjaira építve, de az SIL munkatársai a maguk céljait szem előtt tartva praktikusán „továbbfejlesztették” és leegyszerűsítették a dinamikus ekvivalenciát. Mint Doty feljegyzí,⁴¹⁵ az SIL munkatársai, Beekman és Callow,⁴¹⁶ illetve a munkájukra építí Larson⁴¹⁷ Nida elméletét inkább „jelentésközpontú” (*meaning-based*) illetve „idiomatikus” (*idiomatic*) elméletként fejlesztették tovább.⁴¹⁸ Beekman és Callow az SIL misszionáriusok számára ideális idiomatikus fordítást egy olyan koordináta-rendszerben helyezik el, amelynek egyik szélén a „szélsőségesen formális” (*highly literal*), másik szélén az „indokolatlanul szabad” (*unduly free*) fordítás helyezkedik el. Mindkettí elfogadhatatlan missziói kontextusban, mert az első érthetetlen a nem hogy biblikus műveltséggel nem rendelkező, de még írni és olvasni sem feltétlenül tudó bennszülöttek számára, a második azonban feladja a bibliafordítások egyik fontos tulajdonságát, a hűséget, és indokolatlanul sokat visz bele a fordításba a befogadó nyelvet körülveví kultúrából. A két szélsőség mellett Beekman és Callow még két típust azonosított, a „mérésékeltlen formális” (*modified literal*) és az idiomatikus fordítást, mint amelyek elfogadhatóak – attí függí, hogy milyen célcsoport számára készülnek. A mérsékeltlen formális fordítás, mint például az NRSV vagy az NIV, hasznos lehet olyan olvasók számára, akik képesek és hajlandók erőfeszítéseket tenni a bibliai üzenet kibontásáért és megértéséért, és ehhez megfelelő eszközök (kommentárok, szótárak, lelkipásztori segítség) is rendelkezésükre állnak. Az SIL fordítások leggyakoribb kontextusa azonban ezeket mind nélkülízi, ezért az ajánlott fordítás az idiomatikus. Ez nem épít még annyira sem a befogadók bibliai műveltségére, mint az NIV, de nem is szakad el az alapszöveg világátíl úgy, mint az indokolatlanul szabad fordítások illetve parafrázisok (például a Message, a Living Translation vagy a

⁴¹⁵ Doty, 99–100.

⁴¹⁶ J. Beekman és J. C. Callow, *Translating the Word of God*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1974.

⁴¹⁷ Vö. Larson, 1975.

⁴¹⁸ Vö. Larson, „The Summer Institute of Linguistics and Translation”, 28–32.

hírhedt Cotton Patch Version). Az idiomatikus fordítás jellemzésénél Beekman és Callow hasonlóan fogalmazzák, mint Nida:

Az idiomatikus fordítás... azt jelenti, hogy az eredeti szöveg szavait úgy fordítjuk a befogadó nyelven, hogy az a legpontosabban adja vissza az eredeti jelentést, és a legtermészetesebben illeszkedjék a befogadó nyelvi közegbe. A szavak, kifejezések vagy mondatok természetessége világosan ki kell fejezze az eredeti szöveg jelentését. Csak ez a fordítási megközelítés tudja minimalizálni a jelentésbeli bizonytalanságot és kétértelműséget, és felhasználni a befogadó nyelv természetes stilisztikai elemeit. Ezáltal a fordítás világos lesz és érthető, és így még azok is megérthetik az üzenet lényegét, akiknek semmilyen előzetes kapcsolatuk sem volt a keresztyénséggel.⁴¹⁹

Nida modelljéhez képest az idiomatikus fordításban gyakorlatilag eltűnnek a forrásnyelv formai elemei. A forrásnyelvi üzenet formája irrelevánssá válik szembeállítva azzal az igénnyel, hogy a befogadók megérthessék az üzenetet. Nida még hierarchikus sorrendbe állította a jelentést, a stílust és a formát. Utóbbi kettőt is jelentéshordozónak tekintette, ezért csak akkor engedte az elhagyásukat a fordításban, ha a reprodukálásuk a befogadó nyelven értelmi zavart eredményezhet. E három szövegi alkotórész közül az SIL idiomatikus vagy jelentésközpontú bibliafordításában már csak a jelentésnek jut szerep. Ez természetesen szélesre tárta az ajtót az olyan explikatív fordítások előtt, amelyek korlátlan számú nyelvi eszközt igénybe vehetnek az eredeti üzenet jelentésének reprodukálásához.

Az SIL idiomatikus fordításelméletének következő kérdése éppen ehhez kapcsolódik: milyen mértékben tehető explicitté az eredeti üzenetben rejlő implicit információ? Beekman és Callow úgy határozzák meg az implicit információ kifejtésének lehetőségét a befogadó nyelvű fordításban, hogy az csak akkor megengedett, „ha a befogadó nyelven szükség van rá ahhoz, hogy a teljes üzenet lefordítható legyen.” Majd így folytatják:

Azért tesszük explicitté, mert a befogadó nyelv nyelvtana, jelentése, dinamikája megkívánja annak érdekében, hogy a lefordított információ ugyanaz maradjon, mint az eredeti olvasóknak szóló üzenetben.⁴²⁰ (...) Abban az esetben is legitim az implicit információ kifejtése, ha a befogadó nyelv stílusa vagy diszkurzus-szerkezete megköveteli ezt. Ezáltal kiküszöbölhetünk a szövegből bizonytalanságokat és homályos megfogalmazásokat: főneveket névmásokkal helyettesítve, illetve beillesztve olyan logikai elbeszélés-láncszemeket, amelyek az eredetiből hiányoztak.⁴²¹

⁴¹⁹ Beekman és Callow, 25. Vö. még Doty, 101.

⁴²⁰ I. m., 58.

⁴²¹ I. m., 60. Ezt a szempontot a „dinamikus hűség” (*dynamic fidelity*) megőrzésének nevezik. Vö. még Doty, 103.

Ez a meghatározás Nida óvatosságához képest túlzottan szabad kezet adott a fordítóknak. Nida ritkán beszélt erről a kérdésről, és valahányszor igen, mindig megfogalmazta a figyelmeztetést, hogy ez az a pont, ahol a „nyelvileg” dinamikus fordítás átcsaphat „kulturálisan” dinamikus fordításba, ami szerinte már nem legitim. A TAPOT-ban így fogalmaz:

Újra hangsúlyoznunk kell, hogy a fordító nem bővítheti a szöveget tetszése szerint bármilyen kiegészítő magyarázattal, körülírással. Nagyon is szűk az a mezsgye, amelyen belül a helyes fordításnak haladnia kell: csak azt tehetjük explicitté a fordításban, ami az adott problémás szöveg közvetlen kontextusában *nyelvileg* implicit.

Nida tehát objektív korlátokat állít e fordítói eszköz alkalmazása előtt (világos nyelvi utalás az implicit információra a szöveg *közvetlen és nem tágabb* környezetében), míg Beekman és Callow a fordító szubjektív mérlegelésére bízta, milyen kiegészítő információt, éspedig a fordítandó szöveg milyen tág szöveggörnyezetében tart szükségesnek ahhoz, hogy a fordítás visszaadja az eredeti jelentését. Larson kézikönyve megengedhetőnek tartja a *szituációs* implicit információt (*situational meaning*) is, ami nyilván nem mindig korlátozódhat csak a közvetlen kontextusra.⁴²² A tipikus SIL fordítások nem csak az implicit információ kifejtésében léptek túl azon, amit Nida még elfogadhatónak tartott, de a bibliafordítás emotív és imperatív funkcióival kapcsolatban is (amelyeket Nida gyakran a stílus és a forma, nem pedig a jelentés függvényében értelmezett). Az SIL fordítói gyakorlatában általánossá vált, hogy ha a lefordítandó újszövetségi szövegben emotív szándékot észleltek (pl. a szentíró valamire bátorítja vagy vigasztalja a címzetteket), akkor a forrásszöveg formai jellemvonásait még nagyobb szabadsággal tették félre.⁴²³

5.3. Magyarországon

Nida magyarországi hatását ebben a tanulmányban csak az új fordítású Biblia fordítása és revíziói kapcsán vizsgáljuk. E korlátozás oka egyrészt az, hogy bár a nidai elvek recepciója feltehetően megtörtént a szekuláris fordítástudományban és a katolikus bibliafordításokban is, ezek áttekintése meghaladná a rendelkezésre álló terjedelmet.

⁴²² M. Larson, *Meaning Based Translation: A Guide to Cross-Language Equivalence*. New York: University Press of America, 1984. 37. o.

⁴²³ Doty E. W. Deiblerre hivatkozik, aki mint SIL fordítói konzultáns erre bátorít. Doty, 111. o.

Másrészt az új fordítású Biblia fordításának (1975) és revízióinak (1990, 2014) története intézményileg is kapcsolódik a Bibliatársulatok Világszövetségéhez: az új fordítás szövegét gondozó Magyar Bibliatársulat a UBS társult (1975, 1990), majd rendes (2014) tagja volt a munkálatok idején, és a fordítást szakmailag ellenőrző konzultánsok többnyire Nida elvei alapján dolgoztak.

Nida hatásának vizsgálatához sajátos módszert választottunk. A narratív, történeti szempontú elemzést⁴²⁴ ebben a fejezetben felváltja a konkrét bibliai szövegrészek vizsgálata. Azokat a kulcstextusokat vizsgáljuk, amelyekre E. A. Nida munkáiban úgy hivatkozott, mint a dinamikus ekvivalencia próbakövei. Ezen textusok fordítása mutatja meg leginkább, hogy az adott fordítás figyelembe vette-e, és ha igen, milyen mértékben és következetességgel Nida fordítás- és kommunikációelméleti javaslatait. Meggyőződésünk szerint egy ilyen vizsgálat minden narratív elemzésnél objektívebb képet adhat arról, valójában milyen mértékben követték az új fordítás fordítói és revideálói a nidai elveket munkájuk során. A vizsgálat során az egyes oszlopokba a következők kerülnek: 1. A vizsgált bibliai vers eredeti szövege átirásban. 2. A revKároli fordítás, amely a formális fordítás modellje. 3. A GNB szövege magyar fordításban a könnyebb összevethetőség kedvéért. Ez a nidai elvek szerinti dinamikus fordítás. 4. Az ÚF 1975-ös szövege. 5. Az 1990-es revízió szövege. 6. A 2014-es revízió szövege.

	Eredeti	revKároli	GNB	1975	1990	2014
Zsolt 16,7b	<i>af-lélót jisrúni kiljótáj</i>	még éjjel is oktatnak engem az én veséim	éjjel figyelmeztet a lelkiismeretem	még éjszaka is figyelmeztet bensőm	még éjszaka is figyelmeztet bensőm	még éjszaka is figyelmeztet bensőm
Zsolt 60,10	<i>rahci al-edóm asliká</i>	Edómra vetem az én sarumát	Edómra vetem sarumát, jelétül, hogy birtokba vettem	Edómra teszem sarumát	Edómra teszem sarumát	Edómra teszem sarumát
Mt 5,41	<i>kai hostis se angareusei milion hen</i>	És a ki téged egy mértföldútra kényszerít	És ha egy megszálló katonára arra kényszerít, hogy a felszerelését hordozd egy mértföldig	Ha pedig valaki egy mértföldnyi útra kényszerít	Ha pedig valaki egy mértföldnyi útra kényszerít	Ha pedig valaki egy mértföldnyi útra kényszerít
Mt 7,6	<i>mé dóte to hagian tois</i>	Ne adjátok azt, ami szent, a mi	Ne adjátok azt, ami szent, a	„Ne adjátok a kutyaáknak azt,	„Ne adjátok oda a	Ne adjátok azt, ami szent,

⁴²⁴ Ehhez a korabeli dokumentumok egy része megtalálható in Pecsuk O. (szerk.), *A Magyar Bibliatársulat hatvan éve*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2009. 27–61. o., másrészt utalt rá Varga Zsigmond, „Az újszövetségi hermeneutika főbb alapelveiről” in *Theológiai Szemle* 23:2 (1980), 71; illetve Vladár Gábor, „Az 1975-ös (1990-ben revideált) protestáns Biblia újszövetségi szövegének folyamatban lévő revíziója” in Pecsuk O. (szerk.), *A bibliarevizió műhelyéből. A Doktorok Kollégiuma Újszövetségi Szekciójának előadásai az új fordítású Biblia (1975, 1990) revíziójához kapcsolódva. 2011. augusztus 23–24. – Debrecen*. Budapest: Magyar Bibliatársulat, 2012. 11.

	<i>kysin méde baléte tus margaritas hymón emprosthen tón choirón, mépote katapatésusin autus en tois posin autón kai straphentes réxosin hymas</i>	szent, az ebeknek, se gyöngyeiteket ne hányjátok a disznók elé, hogy meg ne tapossák azokat lábakkal, és néktek fordulván, meg ne szaggassanak titeket.	kutyáknak – csak megfordulva rátok támadnak. Ne dobjátok gyöngyeiteket a disznók elé – csak megtapossák azokat.	ami szent, gyöngyeiteket se dobjátok a disznók elé, nehogy lábukkal széttapossák azokat, majd megfordulva széttépjenek titeket.	kutyáknak azt, ami szent, gyöngyeiteket se dobjátok oda a disznók elé, nehogy lábukkal széttapossák azokat, majd megfordulva széttépjenek titeket.	a kutyáknak, gyöngyeiteket se dobjátok a disznók elé, nehogy lábukkal megtiporják azokat, majd ellenetek fordulva széttépjenek titeket.
Mt 27,24	<i>athóos eimi apo tu haimatos tutu</i>	Ártatlan vagyok ez igaz embernek véréből	Ártatlan vagyok ennek az embernek a halálától!	Ártatlan vagyok ennek az igaz embernek a véréből.	Ártatlan vagyok ennek az igaz embernek a véréből.	Ártatlan vagyok ennek az igaz embernek a véréből.
Mk 2,15	<i>polloi telónai kai hamartóloi</i>	a vámszedők és bűnösök is sokan	Sok vámszedő és más számkivetett	sok vámszedő és bűnös	sok vámszedő és bűnös	sok vámszedő és bűnös
Lk 1,69	<i>égeiren keras sótérias hémin</i>	felemelte az üdvösségnek szarvát nekünk	Erős szabadítót adott nekünk	Erős üdvözítőt támasztott nekünk	Erős üdvözítőt támasztott nekünk	Erős szabadítót támasztott nekünk
Jn 3,16	<i>ton hyion ton monogené edóken</i>	az ő egyszülött Fiát adta	egyetlen Fiát adta	egyszülött Fiát adta	egyszülött Fiát adta	egyszülött Fiát adta
Róm 1,17a	<i>dikaíosyné gar theu an autó apokalyptetai</i>	Mert az Istennek igazsága jelentetik ki abban	mert az evangélium feltárja, hogyan igazítja meg Isten az embereket	mert Isten a maga igazságát nyilatkoztatja ki benne	mert Isten a maga igazságát nyilatkoztatja ki benne	mert abban Isten a maga igazságát nyilatkoztatja ki
ApCsel 2,30	<i>ek karpu tés osphyos kathisai epi ton thronon autu</i>	az ő ágyékának gyümölcséből támasztja [a Krisztust test szerint], hogy helyeztesse az ő királyi székibe	leszármazottai közül valót tesz királlyá	véréből valót ültet a trónjára;	véréből valót ültet a trónjára;	véréből valót ültet a trónjára

Zsolt 16,7b: A vese (*kiljá*) az ószövetségi emberkép fontos része, átvitt értelemben az érzelmek és a benső érzések székhelye (Brown-Driver-Briggs szótár),⁴²⁵ de sok bibliafordítás inkább a szívvel fordítja, mint ami az európai kultúrkörben betölti ugyanezt az átvitt értelmű funkciót. A GNB még tovább viszi ezt a funkcionális megfeleltetést, és „lelkiismeretnek” fordítja a veséket, mint ami éjszaka az embert figyelmezteti a nappali cselekedetek morális következményeire. Ennek alapja a vers első fele („Áldom az Urat, mert tanácsot ad nekem”), amely miatt a parallelizmus értelmében mintegy „Isten

⁴²⁵ Vö. még C. A. Briggs – E. G. Briggs, *The Book of Psalms*. Vol. 1. ICC. Edinburgh: T & T Clark, 1960. 121; Szabó Mária, *A zsoltárok kincsei. Zsoltárfordítás nyelvi-filológiai jegyzetekkel (1-41)*. Budapest: Szent István Társulat, 2013. 151.

szavaként” is azonosítható a vesék figyelmeztetése. A Biblia alapján a lelkiismeret betöltheti az ember független morális bírójának szerepét, és ezáltal mintegy Isten szava lehet. Érdekes, hogy a keresztyén értelmezéstől függetlenül is sokan tulajdonítanak ilyen abszolút erkölcsi jelentőséget a lelkiismeretnek. Ezt a konkrét, a mai ember számára is érthető azonosítást egyik magyar fordításunk sem veszi át. A revKároli megmarad a vese képénél, amely azon kívül, hogy „bibliásan hangzik”, kontextuális jelentést nem ad az olvasónak. Az „oktató vesék” metaforája talán inkább egy hánykolódó, nyugtalan alvás képzetét kelti. Az új fordítás (1975, 1990, 2014) érzi ugyan a vese átvitt értelmű fordításának szükségességét, megtartja a test képzetét, de nem viszi végig a kép funkcionális feloldását: a „figyelmeztető benső” képe túl általános marad ahhoz, hogy érthető legyen, és nem tud a parallelizmus első felével egyetlen koherens jelentést közvetíteni az olvasónak.

Zsolt 60,10: A saru rátétele valamire vagy valakire több dolgot is kifejezhet. 1. Egyrészt utalhat a tulajdonba vételre, mint az 5Móz 25,9-10-ben és a Ruth 4,7-ben, másrészt 2. felidézheti a csatában győztes király gesztusát, aki legyőzött ellenfele nyakára teszi a lábát a győzelem és leigázás jeleként,⁴²⁶ de van, aki szerint 3. arra utal, hogy az úr a szolgájával viteti a váltás lábbeliket (vö. UBS Handbook). Nida szemlélete szerint olyan implicit információ ez, amely „nyelvileg” ki van fejezve az eredetiben, a fordítónak előbb meg kell határoznia, döntenie kell az alternatívák közül, és végül félreérthetetlen módon jelölnie kell a fordításban. A GNB dönt az első lehetőség mellett, és ezt explicitté is teszi a fordításban.⁴²⁷ A magyar fordítások, mind a revKároli, mind pedig az 1975 óta e versben változatlan új fordítás kibontatlanul hagyják az implicit információt. A revKároli („Edómra vetem”) még azt a téves értelmet is sugallja a mai olvasónak, hogy a beszélő megdobja Edómot a sarujával. Ez egy egészen más közel-keleti gesztus, a sértés vagy megvetés jele. Az új fordítás („Edómra teszem”) mintha inkább a második értelmezést támogatná, de erre is csak az következtethet, aki a második értelmezéssel tisztában van.

Mt 5,41: Az *angareuó* ige meglehetősen speciális jelentést hordoz. A Biblián kívüli irodalomban is szinte kivétel nélkül a hivatalos közegben (katonai- vagy

⁴²⁶ Így Derek Kidner, *Psalms 1–72*. Downers Grive, Il.: InterVarsity Press, 1973. 218.

⁴²⁷ Fentebb már említettük, Nida mennyire óvatos volt a kontextuális implicit információ explicitté tételével kapcsolatban. A GNB újszövetségi fordítója, R. G. Bratcher ugyanakkor ezt a vonását a GNB egyik legfontosabb jellemzőjeként említi: „The Nature and Purpose of the New Testament in Today's English Version” in *TBT* 22 (1971). 99.

postaszolgálatban) történő erőszakoskodást, önkényes kényszerítést jelenti, amikor a katona vagy hivatalos személy egy civillel cipeltet valamit, ami pedig az ő dolga lenne.⁴²⁸ Az Újszövetségben az ige csak ezen a helyen, illetve Cirénei Simon kereszthordozásánál (Mt 27,32 és Mk 15,21) jelenik meg. Ez az implicit kontextus és jelentés a GNB fordításában világosan kitűnik (az eredeti görögben szó szerint ugyan nincs benne a „megszálló katona”, de az *angareuó* kontextuális jelentésében benne van, és Jézus mondása nyilvánvalóan erre a szituációra utal). A magyar fordítások megfogalmazásukban nagyon közel állnak egymáshoz, de csak a szavakat fordítják le, a jelentést nem. Az olvasónak kommentárra van szüksége annak a megértéséhez, hogy ki az a „valaki”, aki „egy mérföldnyi útra kényszerít”. Háttérismeret nélkül valaki talán arra gondolhat, hogy egy rapid lefolyású emberrablásról van szó.

Mt 7,6: A jézusi mondás khiasztikus szerkezete (A-B-B'-A': kutyák-disznók-megtapossák-nektek támadnak) nem sok olvasónak nyilvánvaló, és ezért gyakori az értelmezési zavar azzal kapcsolatban, hogy milyen vérszomjas disznókról is beszél Jézus. Kétségtelenül inkább a disznók szokása a dolgok sárba tiprása, és a kóbor kutyáké az emberek megtámadása. Ezt kívánja egyértelművé tenni a GNB, amikor a khiasztikus szerkezetet felbontja, és megtartva ugyan minden elemet, de az összetartozó párokat (A-A' és BB') egymás mellé rendezi. A revKároli megfogalmazását modernizálja az 1975-ös új fordítás, ezen némiképp finomít az 1990-es revízió (a 2014-es változatlan), de a strukturális változtatást egyik sem követi.⁴²⁹

Mt 27,24: A GNB elleni konzervatív egyházi kritika egyik fontos érve volt, hogy lemondott a szótériológiai szempontból kulcsfogalomnak tekinthető vér (*haima*) konkordáns fordításáról. Nida több munkájában is kimutatta, hogy ez a vád alaptalan. Valamennyi helyen, ahol a vér szó valóban az életet hordozó folyadékot jelentette (Jézus halálának kontextusában is), megmaradt a GNB-ban. Ahol azonban a jelentése átvitt értelmű és a halálra vagy az áldozatra utal, ott a jelentést követi a fordítás.⁴³⁰ Így történik ebben az esetben is. Pilátus nem konkrétan Jézus véréről beszél, hanem annak kiontásáról,

⁴²⁸ Vö. C. Spicq, O.P., *Theological Dictionary of the New Testament*. (ford. J. D. Ernest), Peabody, MA: Hendrickson, 1994. 23-25; W. C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*. ICC. Edinburgh: T & T Clark, 1957. 54.

⁴²⁹ Az „Egyszerű fordítás” a magyar fordítások közül egyedül ezen a helyen elvégzi a khiasztikus szerkezet felbontását, nyilván az angol modellt (Easy-To-Read Version) követve.

⁴³⁰ A *haima* fordításáról másként vélekedik Jacob A. Loewen, „Form and Meaning in Translation” in *TBT* 22:4 (1971), 173.

megöléséről és közvetve Jézus haláláról, amelynek felelősségét nem akarja magára venni, mert úgy ítéli meg, hogy kényszer alatt cselekedett, és mindent megtett annak elkerüléséért. A magyar fordítások nem vették át a költői kép (metonímia) feloldását a GNB-ból, alapvetően azért nem, mert jól ismert bibliai képről van szó (3Móz 20,9; 5Móz 19,10; Józ 2,19; 2Sám 1,16; Ez 18,13; 33,4–6; ApCsel 5,28; 18,6), és a magyar nyelvben nem igényel sem különösebb műveltséget, sem absztrakciós képességet a kifejezés megértése.⁴³¹ Így bár nem követték a nidai elveket, a magyar olvasóközönség szempontjából nézve funkcionálisan ekvivalens fordítást adtak úgy, hogy közben megmaradtak a hagyományos magyar biblikus nyelv határain belül.

Mk 2,15: A görög *hamartólos* melléknévnek az Újszövetségben is világosan elkülöníthető a kétféle értelme:⁴³² Jelenthet 1. erkölcsi kategóriát, olyan embert, aki a morális szabályokat áthágja, és azért „bűnös”, mert konkrét bűnt követ el, vagy általában jellemző rá a gonoszság, mint a Zsoltárok „bűnöseire”. 2. Nem felel meg a mózesi törvény tisztaságra vonatkozó kritériumainak, életvitele vagy foglalkozása miatt, és ezért alapvetően kirekeszti magát a kultuszi közösségből. Ilyenek lehettek például a pásztorok, a cserzővargák vagy a prostituáltak (utóbbiak a *hamartóloi* mindkét jelentésének megfeleltek, mert erkölcsi szabályokat is sértettek). Amikor az evangéliumok a *telónés/telónai* párjaként beszél a „bűnösokról”, mint ezen a helyen is, akkor a 2. jelentésre kell gondolnunk, tehát nem erkölcsi, hanem rituális kategóriaként. (Természetesen a hívő zsidó ember számára a rituális tisztaság bizonyos értelemben erkölcsi kategória is, de a mai olvasók nem ilyen alapon különböztetik meg a kettőt.) A GNB ezt a jelentést teszi világossá akkor, amikor nem „bűnösként”, hanem „számkivetett”-ként (*outcasts*, talán a „tisztátalan” még pontosabb fordítás lenne) fordítja a *hamartóloi*-t. A magyar fordítások „bűnösök” megfogalmazása azt a benyomást kelti, mintha Jézus a „köztörvényesekkel”, tolvajokkal és gyilkosokkal barátkozott volna, de ezt – itt legalábbis – nem jelenti a szöveg.

Lk 1,69: Lukács az evangéliuma elején igyekszik nyelvi eszközökkel is megteremteni azt az ószövetségi miliőt, amelyben megszületik a várva várt Messiás. Az „üdvösség szarva”

⁴³¹ Ez az eljárás sok más nyelven is követendő J. A. Loewen szerint: „Non-Literal Meanings – III”, 202–203. Vö. még R. T. France, *The Gospel of Matthew*. NICNT. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2007.

⁴³² Bauer-Arndt-Gingrich-Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. 51.

ilyen kifejezés, amelynek „szarv” (tkp. a bika szarva) eleme az Ószövetségben gyakran utal a hatalomra, erőre, sokszor Istennel kapcsolatban (Jer 48,25; Ez 29,21; Zak 1,18k). A 2Sám 22,3 Istent nevezi „üdvösségem szarvának” (*keren jisí*), a RÚF-ban „hatalmas szabadítónak”. Ez a kifejezés az intertestamentális korban már az eljövendő messiással kapcsolatban is előfordult, és így használja Lukács is Zakariás énekében.⁴³³ A kifejezést ebben a szó szerinti formában csak a revKároli őrizte meg, az új fordítás már az átvitt értelmű (és tényleges) jelentést közli, hasonlóan a GNB-hoz (és a modernebb fordítások többségéhez). Érdekes, hogy vannak napjainkban megjelent bibliafordítások, mint az ESV, amelyek őrzik a „horn of salvation” megfogalmazást.

Jn 3,16: A *hyios monogenés* régebbi, téves fordítása volt az „egyszülött Fiú”, a latin *unigenitus* közvetítése nyomán.⁴³⁴ A *monogenés* összetétel a *monos* és a *genos* (faj, fajta, család, nemzetség) szavakból ered, és nem a *monos* + *gennaó* (nemzeni, szülni) szavakból, amint azt az „egyszülött” fordítás feltételezi. Az „egyszülött” görögül helyesen *monogennéto*s lenne, így szerepel többször a LXX-ban is (Bír 11,34; Zsolt 22,21; 25,16). A helytelen fordítás rögzülésében nyilvánvalóan szerepet játszottak más krisztológiai formulává vált szavak, mint a *prótotos* („elszülött” Lk 2,7; Róm 8,29; Kol 1,15.18; Zsid 1,6). A *hyios monogenés* helyes fordítása tehát „egyetlen Fiú” vagy „egyedüli/különleges Fiú”, itt és az Újszövetség egyéb helyein is (Lk 7,12; 8,42; 9,38). A GNB világossá teszi ezt, ahogyan a legtöbb mai fordítás is.⁴³⁵ A magyar fordítások nyilván egyrészt a hagyományos nyelv és megfogalmazás iránti tiszteletből maradtak az „egyszülött” fordításnál, mint ami teológiai szempontból is rögződött és része egy „aranymondásnak”, másrészt a fordítók védhetőnek érezhették a konkrét jánosi kontextusban, ahol a 3,16 előtt már az 1,14-ben is megjelenik a *monogenés*, azt pedig az 1,13-ban megelőzi a *gennasthai ek theu* (Istentől születni) gondolat. Innen nézve kontextuálisan és dogmatikailag nem hibás, de fordítási szempontból mindenképpen pontatlan az „egyszülött”. Bár a RÚF 2014 revíziójában már nem volt szabály, hogy mindenképpen meg kell őrizni az „aranymondásokat”, fel sem merült a Jn 3,16 megváltoztatása.

⁴³³ Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New York: Doubleday, 1993. 371.

⁴³⁴ Bauer-Arndt-Gingrich-Danker, 658; J. H. Moulton-G. Milligan, *The Vocabulary of the New Testament*. London: Hodder and Stoughton, 1952. 416-417.

⁴³⁵ Frederick C. Grant 1966-os cikkében a RSV-höz kapcsolja a szemléletváltást az angol fordítások között, vö. „»Only Begotten« - A Footnote to the R.S.V.” in *TBT* 17:1 (1966), 11-14.

Róm 1,17a: A *dikaiosyné theu* (Isten igazsága) olyan kifejezés, amelynek könyvtárnyi interpretációs irodalma van.⁴³⁶ Ma is megoszlanak a vélemények azzal kapcsolatban, hogy Isten saját igazságáról (genitivus subjectivus) vagy másokat igazzá nyilvánító tetteről (genitivus objectivus) van szó ebben a versben, és ezáltal végig a Római levélben. Nida és a GNB egyértelműen a második megoldás mellett dönt, mint ami a hagyományos lutheri-protestáns megközelítés. Nida arra hivatkozik,⁴³⁷ hogy ez az interpretációs döntés teljes konszenzust élvez az értelmezők között. Bár valóban a hit általi megigazulás olyan vezérfonal, amelyre felfűzve érthetővé válik a Római levél érvelése, ennek a kifejezésnek a „kibontott fordítása”, ahogyan azt a GNB-ban látjuk, elveszi a lehetőségét is annak, hogy az olvasó megismerje az igazságot mint Isten személyes attribútumát, ami szintén nem mellőzhető gondolati szál a levélben. Itt sem követik a magyar fordítások a GNB által kijelölt utat, de ebben az esetben ezt nem tartjuk hiányosságnak, inkább a teológiai kiegyensúlyozottság, visszafogottság és bölcs belátás jelének.

ApCsel 2,30: Itt is egy ószövetségi kifejezéssel, semitizmussal van dolgunk, amelyet egyszersmind eufemizmusnak is tekinthetünk. Az „ágyék gyümölcse” az utód, amelyet nagyon szép és ötletes megoldással „véréből való”-ként fordít az új fordítás, bizonyos mértékig megőrizve az eredeti képiségét (amit a GNB elveszít a semleges „leszármazott” kifejezéssel), anélkül, hogy abban túlságosan elmerülne, s ezzel eleget tesz az eredeti kifejezés eufemisztikus jellegének. A GNB szükségesnek érzi feloldani a második képet is („trónra helyez” helyett „királlyá tesz”), de ezt megint csak nem kell követnie az új fordításnak, mert magyar idiómaként is teljesen jól megállja a helyét.

A fentiekből világosan kirajzolódik, hogy az új fordítású Biblia létrejöttének egyik fázisában sem voltak meghatározóak a nidai fordítási megoldások, amelyeket a GNB demonstrál. Tíz olyan bibliai versből, amelyeken Nida visszatérően szemlélteti könyveiben a dinamikus ekvivalencia hangsúlyait és működését, csak kettő olyat találtunk, amelyeknek az új fordítás követte a nidai megoldásokat, de azokban is csak részlegesen. Nem azt jelenti ez a vizsgálat, hogy az új fordítás szövegében ne lennének dinamikus fordítási megoldások (erre jogosan Kustár Zoltán hívta fel a figyelmem). Számos ilyen megoldást találunk már az 1975-ös fordításban, és kerültek ilyenek a

⁴³⁶ Pecsuk, 2009, 160–163. A további irodalmat ld. ott.

⁴³⁷ Vö. *Good News for Everyone*, 76.

szövegbe az 1990-es és főként a 2014-es revízió során is. Azt sem mondhatjuk, hogy az 1975-ös fordítás készítői nem tudtak volna „a bibliafordítás forradalmáról”. Pröhle Károly, Pákozdy László Márton, Varga Zsigmond vagy Tóth Kálmán nagyon is tisztában voltak a dinamikus ekvivalencia jelentésével és előnyeivel.⁴³⁸ Sőt, éppen amiatt érte őket kritika, hogy engedték a nidai elveket érvényesülni az új fordítás elkészítésének utolsó szakaszában.⁴³⁹ De a szövegi vizsgálatunk a „direkt nidai hatást” nem erősítette meg. Az új fordítók kezét nem fogta sem Nida, sem később Jan de Waard. A fordítási munka során tudományos integritásuk mindvégig megmaradt. Bár ismerték a dinamikus ekvivalencia elveit és gyakorlati megoldásait, tisztában voltak korlátaival is a magyar bibliafordítási környezetben.⁴⁴⁰ Tudták, hogy a dinamikus ekvivalencia egyik fő alapelve éppen az, hogy kihangsúlyozza a fordító felelősségét mind a forrásszöveg megértésében, mind pedig az olvasóközönség megismerésében és tudásszintjének, befogadóképességének szem előtt tartásában. Ismerték a magyar protestáns bibliaolvasó közönséget, és tudták, hogy az egyházi közeg milyen fordítást vár el tőlük, és ehhez megpróbáltak alkalmazkodni. Az új fordítás egy komoly biblikus hagyományban és kultúrában kívánta mai nyelvű fordítását adni a bibliai szövegnek, de az első pillanattól kezdve „liturgikus” bibliafordítás maradt, elsődleges szempontjai között volt az istentiszteleti használat.⁴⁴¹ A fordítók igyekeztek „korszerű” fordítást adni, ugyanakkor tudták, hogy a pontos bibliafordítás fogalma Magyarországon elválaszthatatlan a formális hűségtől, így az új fordítás alapvetően ilyen formahű fordítás is maradt. Eklektikusságában talán az eddig tárgyalt angol fordítások közül az NIV-hez áll a legközelebb: fordítói ismerték a jól kommunikáló fordítás eljárásait, a dinamikus ekvivalenciából fakadó következményeket, de azok végrehajtását minden esetben függővé tették a formai hűség megtartásától. Ez az eklektikusság persze

⁴³⁸ Vö. L. M. Pákozdy, „The New Revision of the Hungarian Bible” in *TBT* 3:1 (1952), 1–7; Uő., „I shall be which I shall be” in *TBT* 7:4 (1956), 146–149; K. Pröhle, „Some Theological problems of Bible Translation (Hungarian Bible Translation)” in *TBT* 22:3 (1971), 133–141; G. Radó, „The Bible in Hungarian” in *TBT* 37:1 (1986), 144–145; Dr. Tóth Kálmán, *Bibliafordítás és bibliamagyarázás*, 62–68.

⁴³⁹ Vladár „Az 1975-ös (1990-ben revideált) protestáns Biblia újszövetségi szövegének folyamatban lévő revíziója”, 11–12. Vö. még 389. jegyzet.

⁴⁴⁰ Nida csalódottan számol be arról a budapesti konferenciáról, amelyen hallgatósága – főként az újszövetségi fordítók – határozottan elutasították a nidai dinamikus/funkcionális elveket, és magát a nidai alaptézist is (fordítás = kommunikáció). Ez szerintük megfosztja a bibliai szöveget a szentség „aurájától”. A nidai elvek és fordítási gyakorlat alkalmazásában mindvégig, még a RÚF 2014-ben is érezhető maradt a különbség az új fordítású Biblia ószövetségi és újszövetségi része között (vö. E. A. Nida, „The Paradoxes of Translation”, 6.). Annál is inkább figyelemreméltó sajátossága ez a magyar új fordításnak, mert a nemzetközi gyakorlatban általában éppen fordítva szokott lenni: a héber szintaxis gyakrabban „kényszeríti” a fordítókat a célnyelven mesterkéltnek ható fogalmazásra, mint a koiné görög Újszövetség. Vö. E.-A. Gutt, „Literalness on Old Testament Translations”, 407.

⁴⁴¹ Dr. Tóth Kálmán, 68–73; Dr. Kocsis Elemér, „Megjelent az új fordítású protestáns Biblia (1975)” in Pecsuk Ottó, *A Magyar Bibliatársulat hatvan éve*. 76–81.

„gúzsba kötve táncolást” jelentett a fordítóknak, és az új fordítás még így sem tudta kikerülni konzervatívabb egyházi körök szemében a „Károli-örökség” elárulásának hamis vádját. Az új fordítású Biblia 1990-es⁴⁴² és 2014-es revíziójának szövegváltoztatásai jól dokumentáltak,⁴⁴³ az érdeklődők könnyen megismerhetik az egyes változtatásokat, és a mögöttük meghúzódó szempontokat, ezekre természetesen külön-külön nem tudunk kitérni ebben a dolgozatban. Amit ebben a fejezetben megmutathattunk, az az új fordítás munkatársainak felelős magatartása két síkon is: a bibliafordítás akkoriban lezajló „forradalmának” megismerésében, és az új bibliafordítási elvek óvatos alkalmazásában. Nida elveinek egyik sarkalatos pontja – amelyet ritkán említenek vele kapcsolatban, pedig mintegy keretezi az életművét, mert az 1947-es *Bible Translating*ben⁴⁴⁴ és az 1986-os FOLTÁ-ban⁴⁴⁵ is megjelenik –, hogy a formától csak abban az esetben lehet eltérni, ha a formakövető fordítás félreértést vagy értelmetlenséget eredményezhet. Minden más, amit Nida a jelentés fordításáról mond, csak ez után következik. Ha ebből – és csak ebből! – a perspektívából nézzünk az új fordítást, valóban láthatjuk benne Nida hatását.

⁴⁴² Vö. Dr. Tóth Kálmán, *Bibliafordítás és bibliamagyarázás*, 95-100.

⁴⁴³ N.n., *Az új fordítású Biblia (1975) revíziójának eredményei (1990)*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1995; Göndöcz M. (szerk.), *A revideált új fordítású Biblia (RÚF 2014) revíziójának eredményei I-II*. Budapest: Magyar Bibliatársulat, 2014; Kustár, 2017, 24.

⁴⁴⁴ Vö. fentebb 5.1.

⁴⁴⁵ 52–54.

6. Nida fordítási elméletének és gyakorlatának kritikája

A 80-as évekre jelentős változások zajlottak le a bibliafordítás területén, amelyek kihatottak a Bibliatársulatok Világszövetségén belül zajló fordításelméleti gondolkodásra is.⁴⁴⁶ Egyrészt a nyelvészetben önálló tudományként emelkedett ki a fordítástudomány, a Translation Studies.⁴⁴⁷ Nida elmélete mellé több más alternatív elmélet is felsorakozott, amelyeket képviselőik nem ritkán a dinamikus ekvivalencia jól ismert és nagyrészt elfogadottnak tekintett nézeteivel szemben definiáltak. Másrészt a bibliafordítások terén is éreztette a hatását, hogy előretört a nyelvi-teológiai konzervativizmus, különösen az angol nyelvű teológiában és egyházi életben. Ennek a szószólói igen éles hangú bírálatokkal támadták a dinamikus ekvivalencia elveit és gyakorlati megvalósulásait, a dinamikus bibliafordításokat. A következő két fejezetben igyekszünk ezekből idézni. A harmadik tényező a gender szempontok miatt előtérbe került inkluzív nyelvhasználat megjelenése és az azt övező vita volt. Erről majd a későbbiekben (vö. 9.2.) szólunk.

Ebben a megváltozott bibliafordítási közegben a UBS fordítói konzultánsai még többnyire Nida iránymutatásai szerint végezték a munkájukat, de a szakmai műhelyekben, különösen az úgynevezett háromévenkénti fordítói konferenciákon (Triennial Translation Workshops), amelyekre „külsős” nyelvészetek vagy biblikus tudósokat is meghívtak, már megjelentek a dinamikus ekvivalenciával kapcsolatos kritikai hangok, illetve az elmélet és a ráépülő módszer finomhangolására tett javaslatok. Stephen Pattemore jól bemutatja ezt a folyamatot.⁴⁴⁸ A következőkben először Nida nézeteinek fordításelméleti jellegű kritikáját szeretnénk felidézni, majd azt követően a fontosabb teológiai, biblikus vagy egyházi ellenérveket soroljuk fel. Mindegyik kritikai észrevételre igyekszünk választ is adni. Bár nem elsődleges feladatunk ebben a dolgozatban Nida elveinek „védelme”, igyekszünk rámutatni, ha Nida a fentebb ismertetett munkáiban (vagy a későbbiekben ismertetendő FOLTÁ-ban) már foglalkozott éppen azzal a kérdéssel, amelyet a kritika érint.

⁴⁴⁶ Vö. D. A. Carson kiváló tanulmányát: „The Limits of Functional Equivalence in Bible Translation – and Other Limits, Too.” in *The Challenge of Bible Translation*, 65–114.

⁴⁴⁷ Pattemore szerint az elnevezés először J. S. Holmes 1972-es előadásában jelent meg: „The Name and Nature of Translation Studies” in *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam: Rodopi, 1988. 67–80; Vö. S. Pattemore, „Framing Nida: The Relevance of Translation Theory in the United Bible Societies” in *History of Bible Translation*, 218.

⁴⁴⁸ I. m., 234–250.

6.1. Fordításelméleti kritika

6.1.1. Nyelvészeti alapok

Nida elméletének nyelvészeti alapjait a kód- vagy kondukt-elmélet és a transzformatív, generatív nyelvészet adja. Ezek szerint a nyelvek a felszíni, grammatikai struktúráikban különbözhetnek, de a „mélystruktúrákban” ugyanúgy fejezik ki az emberi tapasztalat elemeit. (Ezért tudja a gyerek könnyen megtanulni nem csak az anyanyelvét, de akár több nyelvet is, mert ezek a „mélystruktúrák” az emberi elme veleszületett részei.) Így a mélystruktúrákra lebontott, majd újra felépített fordítási folyamat révén a forrásnyelvi és a célnyelvi tapasztalat és valóság megfeleltethető egymásnak. Sokan nem fogadják el ezeknek a rendszereknek a valóságrekonstrukcióját. Akik Humboldt, Sapir vagy Malcolm rekonstrukcióját közelebb érzik a valósághoz, úgy látják, hogy Nida túl optimista a nyelvek egymásba konvertálhatóságát illetően.⁴⁴⁹ Szerintük a valóság inkább az, hogy a különböző nyelvek valójában különböző világokat is jelentenek, ezért a fordítás még optimális esetben is csak részleges sikerrel valósítható meg. Ha pedig a formától eltekint a fordító, az utolsó kapocs is elszakad, amely a két nyelvi világot összeköti.⁴⁵⁰ Ehhez azt fűzhetjük hozzá, hogy Nida nyelvészeti érdeklődése éppen azért fordult a Bloomfield és Chomsky által is képviselt irányba, mert választ keresett a missziós szituációkban végzett bibliafordítás formális megfeleltetéssel megoldhatatlannak tűnő dilemmáira. Bár nyelvészként indult és mindvégig az is maradt, bibliafordítási munkáiban és elméletalkotásában a hajtóerő az volt, hogy minél hatékonyabban kommunikálhassa a bibliai szöveget és az üzenetet a bibliai nyelvektől és kultúráktól egészen eltérő közegben. Magától értetődőnek vehetjük tehát, hogy olyan elméletben keresett segítséget ehhez, amely pozitívan viszonyul a fordíthatóság (vö. Ortega y Gasset dilemmáját a 2. fejezetben) kérdéséhez, és a nyelvek közötti átjárhatóságra, nem pedig különbségre épít.

⁴⁴⁹ Egészen más irányból, a relevanciaelmélet felől bírálja a dinamikus ekvivalencia nyelvészeti megalapozottságát Lanstyák István. Vö. „A magyar bibliafordítások jövőjéről (Gondolatok egy bibliafordítási kötet ürügyén) in *Fórum: társadalomtudományi szemle* 18:2 (2016), 3-24.

⁴⁵⁰ M. Marlow, „Against the Theory of 'Dynamic Equivalence'” in <http://www.bible-researcher.com/dynamic-equivalence.html> (utolsó megnézés: 2017.08.28.)

6.1.2. Eredetiség

Kritikusai felvetették, hogy Nida kisajátítja a transzformatív nyelvten és a kódelmélet megalkotásának érdemét, és ezáltal olyan eredetiséget tulajdonít elméletének, amivel az nem rendelkezik.⁴⁵¹

Ez a kritika nemcsak ellentmond az előbbi pontban említettnek, de a tényekkel is szemben áll. Nida sehol sem állítja, hogy újat talált volna fel, sőt előszeretettel utalt a dinamikus ekvivalencia olyan előfutáira, mint Szent Jeromos vagy Luther. A transzformatív nyelvten és a kódelmélet megalkotóit több helyütt is világosan említi munkáiban,⁴⁵² és kifejti, mit és mennyiben vett át tőlük. Mindazonáltal Nida szerénysége ellenére azt is el kell mondanunk, hogy függetlenül Chomsky kutatásaitól, és azokkal párhuzamosan, a bibliafordítási problémák megoldásában maga is hasonló meglátásokra jutott. Például Chomsky mérföldkőnek tekintett 1957-es *Syntactic Structures* c. munkája előtt öt évvel egy cikkében⁴⁵³ már beszél a nyelvi mélystruktúrák szerepéről az egzegézisben és a bibliafordításban.

6.1.3. „Forradalmiság”

Az előbbi kritika egy variációjának tekinthetjük Douglas Robinson állítását,⁴⁵⁴ aki szerint Nida nem talált ki semmi újat, csupán a „normális, logikus” fordítási elvek betartását kérte számon a bibliafordításokon is, amelyeket az irodalmi fordításokban már évszázadok óta természetes módon alkalmaztak a fordítók. Ami Nida nézeteit az újdonság, sőt a „botrány” szintjére emelte, az a bibliaolvasók köztudott és szinte bigottságig gyakorolt konzervativizmusa, amely hosszú ideig akadály volt, hogy a dinamikus fordítási elvek megjelenhessenek a Szentírás fordításában is. Robinson szerint a bibliaolvasókat az irodalmi művek olvasóival szemben nem igazán érdekli, „mit is mond valójában” a Biblia. Az igéhez érzelmi, egzisztenciális és nem kommunikációs szempontból viszonyulnak. A jól megszokott, évszázadok óta hallott, de valójában soha

⁴⁵¹ E. Gentzler, *Contemporary Translation Theories*. Clevedon: Multilingual Matters, 2001. 45; Gentzler kritikájának része az is, hogy Nidát és elveit tudománytalansággal vádolja. Erre és a tudományos eljárásról értékelhető „tesztelés” kérdésére azonban már kitértünk a 4. fejezetben. Vö. még Doty, 76.

⁴⁵² Vö. TASOT, 10-11.34.38-39. és 59-60.

⁴⁵³ E. A. Nida, „A New Methodology in Biblical Exegesis” in *TBT* 3:3 (1952), 97-111.

⁴⁵⁴ Vö. Douglas Robinson, *The Translator's Turn*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991. 224–225.

meg nem értett formulák, klisék kellene a bibliaolvasóknak, amelyek emocionális biztonságot nyújtanak a számukra, az anyaöl melegségét, és ehhez képest mellékes az a szempont, hogy értik-e valójában a jelentést. Az intellektuális „megértés” feladatát többnyire rábízják a lelkipásztorra, papra vagy tanítóra, akinek „az a dolga”.

Sok igazság van Robinson szavaiban, bár Nida szándéka nem a jeromoszi vagy lutheri „forradalom” felújítása volt, hanem az, hogy új eszközöket adjon a missziói területeken dolgozó bibliafordítók kezébe. Természetesen tisztában volt a bibliaolvasók konzervatív természetével is. A FOLTA első fejezetében így ír erről:

Sokak számára az ódivatú nyelvezet hordozza a tekintély és a maradandó hagyomány érzetét... Vannak, akik szívesen olvassák a Bibliát egy olyan nyelven, amely „szépségesen érthetetlen”. Valójában azonban az egyik ilyen olvasó, amikor megkérdezték tőle, hogy miért kedveli az ilyen fordítást, őszintén bevallotta: „Gyönyörűek a szavak, de egy szót sem értek belőlük.”

Megint mások azért szeretik a homályos bibliafordításokat, mert azok „hűségesebben” (vagy szó szerint) tükrözik a bibliai nyelvek sajátosságait...

Éppen e konzervatív túlsúly miatt nem érthetünk egyet Robinson megállapításával, hogy Nida csak „a meleg vizet” találta fel. Az irodalomban természetes „normális és logikus” fordítási elvek elfogadtatása a bibliafordításban nem kis erőfeszítést és kreativitást igényelt, és a nidai forradalom sok szempontból így sem ért el maradandó sikert, hiszen az inga a 80-as évektől napjainkig folyamatosan visszalendülőben van a formális, szó szerinti fordítások felé.

6.1.4. Az ekvivalens reakció vagy válasz

A nyelvészeti szempontú kritika egy visszatérő, és talán legmegalapozottabbnak tűnő pontja az „ekvivalens reakció” szempontjának bírálata. Van,⁴⁵⁵ aki szerint ez Nida elméletének sarokpontja, ezen áll vagy bukik az igazságigénye. Nichols ehhez még hozzáfűzi, hogy az ekvivalens reakció elvárása talán jogos lehet egy köznapi kommunikációs helyzetben, de a bibliafordításban semmiképp.⁴⁵⁶ Nehezen mérhetővé tesszük a fordítás sikerét, ha az eredeti olvasók reakciójához kötjük, hiszen ilyen idői és kulturális távolságból az megítélhetetlen, ráadásul semmilyen szövegnek sincs „egyetlen” jellemző olvasói reakciója, minden olvasó másként reagál a szöveg megszólítására. A bibliai szövegek „eredeti” olvasói is sokfélék. Mások voltak Jézus példázatainak „eredeti hallgatói”, akiket feltehetően eléggé váratlanul és sokszerűen érthetett egy-egy példázat üzenete (vö. például a hamis sáfár példázatát, Lk 16,1-13) és mások a leírt evangéliumok keresztyén olvasói, akik már ismert történetként olvasták újra és újra a példázatot. Hozzátehetnénk, hogy mivel a bibliai szövegnek sokszor liturgikus funkciója is van (például a Zsoltárok), vajon a közösségi vagy az egyéni „reakciót” kell alapul venni a fordításban?⁴⁵⁷ Ha egy feltételezett „első olvasó” reakcióját szeretnénk rekonstruálni, valóban igazolhatóan találgtásokhoz kötnénk a fordítás kommunikációs sikerességét.⁴⁵⁸

Le kell azonban szögeznünk, hogy az ekvivalens reakció elve nem tekinthető Nida fordítási elmélete sarokpontjának. Többször is úgy nyilatkozik róla, mint ami egy óhajtott, de elérhetetlen „ideál”, amelyet a fordítónak minél inkább meg kell közelítenie, ha azt akarja, hogy a fordítás sikeres legyen, de elérni soha sem lehet, hiszen a Biblia világa és a mai olvasók kontextusa mérhetően különböző. Amint már fentebb is kimutattuk (vö. 4.2.), ez az elvárás sokkal jobban a reflektorfénybe került a kritikákban, mint amennyire Nida kiemelte és szerette volna. Egyrészt feltűnő, hogy a GNB fordítási szempontjai között nem szerepel. Másrészt majd látni fogjuk a FOLTA kapcsán, hogy a kritikák hatására Nida belátta: az ekvivalens reakció kifejezés félreérthető, és pontosította

⁴⁵⁵ Vö. Q. Hu, „On the Implausibility of Equivalent Response, Part 1” in *Meta* 37:2 (1992), 300.

⁴⁵⁶ A. H. Nichols, *Translating the Bible: A Critical Analysis of E.A. Nida's Theory of Dynamic Equivalence and its Impact Upon Recent Bible Translations*. Doktori értekezés. University of Sheffield, 1996. II. Internetes elérés: www.researchonline.mq.edu.au/vital/access/manager/Repository/mq:8089 (utolsó megtekintés: 2018. január 23.).

⁴⁵⁷ Vö. Doty, 80.

⁴⁵⁸ Uo.

„ekvivalens megértésre”. Valójában eredetileg sem volt szó másról, mint hogy a fordítás akkor hűséges, és sikeres, ha a mai olvasók „közel ugyanúgy” értik a szöveget, mint az eredeti olvasók. Az ekvivalens reakció kifejezést a TAPOT-ban még a Biblia szövegének emotív és imperatív funkciói, szemantikai szintjei tették szükségessé. De valóban, ez a „mérőeszköz” nem szerencsés, és nem is reális, ráadásul – amint az SIL fordítások kapcsán is láthattuk –, az alkalmazása tágra nyitotta a kaput a parafrázisszerű bibliafordítások előtt.⁴⁵⁹

6.1.5. Forma és jelentés

Sok bírálat érte Nida rendszerét amiatt is, hogy alábecsüli a forma és a jelentés kapcsolatát, és téves dichotómiát állít fel, amikor formától független jelentésről beszél.⁴⁶⁰ Valójában a forma és a jelentés összetartoznak, a szavak és a szöveg nagyobb formai egységei elszakíthatatlan információkat hordoznak a szöveg jelentéséről is. Amikor valaki pusztán a jelentés lefordítására törekszik, megszűnik a forma által adott fordítói kontroll, és teljes mértékben a fordító szubjektív megítélésétől függ, milyen lesz a lefordított új szöveg formája és ezáltal „rekonstruált” jelentése is. Ebből fakad, hogy a jelentésalapú fordítások sokszor szélsőségesen eltérőek is lehetnek, holott elvileg ugyanolyan fordítási elvek alapján készültek. Az eredmény egy destabilizált bibliai szöveg lesz, amelyre az olvasók már nem támaszkodhatnak biztonsággal.⁴⁶¹ Ehhez a kritikához tartozik az a sommás megállapítás, hogy a dinamikus fordítás „megváltoztatja a szöveget”. Amikor például Pál hosszú körmondatait a Római levél vagy az Efezusi levél elején több rövid mondatra bontják fel a fordítások, Pál mondanivalójának lényegi eleme, tudniillik a retorikai kifejtés logikai láncolata esik áldozatul a fordításnak. Nida bírálói szerint⁴⁶² ez a megközelítés a nyugati gondolkodás ráerőltetése a bibliafordításra, és ezzel a nyelvi imperializmust testesíti meg. A nyugati ember ugyanis könnyen boldogul a forma

⁴⁵⁹ Hasonlóképpen Susan Bassnett is azt rója fel az ekvivalens reakció hibájaként, hogy pontatlan megfogalmazásával túl tág teret enged az alkalmazásra. Amikor a homéroszi eposzok fordításában elhagyják a verses formát arra hivatkozva, hogy a verses elbeszélés ma már más reakciót vált ki az olvasókban, mint a Kr.e. 7. században, és más a kommunikációs szerepe is, akkor az ekvivalens reakció elvét kiterjesztik a műfaji és retorikai struktúrákra, ami nyilvánvalóan félreértése (vagy illegitim kiterjesztése) Nida eredeti szándékának. Vö. in Bassnett, 35.

⁴⁶⁰ Nichols, II; Ryken, *The Word of God in English*, 31. és 80.

⁴⁶¹ I. m., 81–84.

⁴⁶² Nichols, 120.

és a jelentés elválasztásának gondolatával, de más kultúrkörökben, például a Közel-Keleten vagy még keletebbre, Ázsiában ez lehetetlen.

A kritikában, amely kiemeli a jelentés és a forma szorosabb összefüggését, valóban sok igazság van. De talán itt is érdekesebb Nida saját megfogalmazásaira figyelni, mint arra a jelenségre, hogy számos fordítás, amely rá hivatkozott, túlzottan elszakadt a bibliai szöveg formai jellemzőitől. Nida még ott húzta meg a forma és a jelentés közötti határt, hogy a fordításban akkor kell elszakadni a formától, amikor az téves vagy félreérthető fordítást eredményezne. Tehát a formától való elszakadás nem parancs Nidánál, hanem engedmény, amelyet világos feltételekhez kötött. A dinamikus fordítások sokfélesége annak tulajdonítható, hogy ezeket a feltételeket túl könnyen hagyták figyelmen kívül a fordítók, arra törekedve, hogy minél természetesebben és világosabban kommunikálják a szöveg jelentését. Vagyis a pontosság-természetesség-érthetőség hármasságából a másodikat és a harmadikat az első rovására érvényesítették.

Ami Nida megközelítésének nyugati gondolkodásmódját illeti, itt valóban igaza van a kritikusoknak, hiszen az egész elmélet „Sitz im Lebenje” éppen az volt, hogy a nyugati misszionáriusokat eltérő kulturális és nyelvi közegben való munkájuk során képessé tegye a fordítás feladatára. Ilyen paraméterek mellett „nem nyugati” megközelítést elvárni a nidai elvektől abszurd és anakronisztikus egyszerre. Ennél már csak az érdekesebb, hogy a kritikusok maguk is kivétel nélkül nyugati tudósok, akik a több tucat igen sokféle formai és tartalmi jellemzővel bíró angol nyelvű bibliafordítás alapján kérik számon a dinamikus fordításokon azokat a jellemzőket, amelyeket a formális megközelítéssel készített fordítások felmutatnak. De egyrészt nem vizsgálják a formahű fordítások kommunikációs képességeit a nem nyugati kultúrkörben, vagyis azt, *amiért* a dinamikus fordítások egyáltalán létrejöttek (például mennyire érthető vagy félreérthető egy szó szerinti bibliafordítás maláj nyelven?). Másrészt nem vonják be a vizsgálatba a nem nyugati olvasókat sem, hogy hangot adhassanak véleményüknek a több ezer dinamikus megközelítéssel készített bibliafordítással kapcsolatban (vajon hasznos vagy inkább káros volt a dinamikus fordítás mondjuk az indonéziai egyház létrejöttében?). A nem nyugati olvasók megóvása a nyugati imperializmustól nyugati tudósok által talán nem tekinthető a nyugati paternalizmus egy újabb megnyilvánulásának? A kritikusok inkonzekvens hozzáállása mögött azonban meg kell látnunk a jogos figyelmeztetést a forma és a jelentés szorosabb kapcsolatára vonatkozóan. Amint látni fogjuk, ezt Nida későbbi munkájában (FOLTA) figyelembe is vette.

6.1.6. Az olvasók kiszolgálása és/vagy lebecsülése

Gyakran megjelenő érv a dinamikus ekvivalenciával szemben az olvasóközönséghez való viszonya. Schleiermacher klasszikus megkülönböztetése szerint egy fordítás vagy a szöveget viszi közelebb az olvasóhoz, vagy az olvasót a szöveghez. A dinamikus ekvivalencia az előbbit teszi, de bírálói szerint olyannyira túlteljesíti a feladatát, hogy gyakorlatilag már semmilyen erőfeszítést nem vár el az olvasótól a szöveg dekódolása érdekében.⁴⁶³ Ez annak is a jele, hogy Nida nem bíz az olvasóban, nem feltételez a részéről minimális szövegértelmezési képességet sem.⁴⁶⁴ Ezért egyszersmind teljesen le is veszi a válláról a megértés felelősségét.

Ne felejtjük el, hogy ezt a kritikát is többnyire olyanok fogalmazzák meg, akik évszázados biblikus hagyományokkal rendelkező országokban élnek, és olyan nyelveken beszélnek, amelyeken nagy hagyománya van az irodalom művelésének és az irodalmi művek értelmezésének. Magyarul vagy angolul nem abszurd elvárás a Biblia olvasójától, hogy ha valamit nem ért a Bibliában, vegye a fáradságot, és kérdezze meg a lelkipásztortól, esetleg emelje le a polcra a megfelelő kommentárt vagy bibliai lexikont. A dinamikus ekvivalencia forrásvidéke azonban az irodalmisággal még nem rendelkező missziói területek, ahol maga az újonnan elkészített bibliafordítás jelenti az *összes segítséget*, amit a bibliaolvasó kaphat abban, hogy megértse Isten igéjének mondanivalóját. Még olyan gazdag irodalmi és bibliai hagyományokkal rendelkező nyelven is, mint a portugál, előfordulhat, hogy a nagy missziói ébredések idején egyházak jönnek létre egy-egy bibliai igevers hatására és nem utolsósorban azon a „dogmatikai” alapon, ahogyan az új közösség evangélikátora érti azt az igeverset.⁴⁶⁵ Ez a megértés pedig gyakran helytelen, mert egy fordítási-értelmezési félreértésen alapul. Ilyenkor nem az a helyes magatartás, ha tiszteletben tartjuk az olvasó bibliaértelmezési felelősségét, és ráhagyjuk a félreértést a vezetőre, engedve, hogy a vakok világtalan vezetőjeként irányítsa a közösséget. Nem szentségtörés, és a Lélek munkájába való beleavatkozás, ha a helyes fordítás alapján rámutatunk az ige valódi jelentésére, hogy „a hit mellé tudományt” (vö. 2Pt 1,5) is társítsunk. Ezt teszik a jó dinamikus fordítások a missziói szituációban, még napjainkban is.

⁴⁶³ Vö. P. Newmark, *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon, 1981. 51; Vö. még Doty, 79.

⁴⁶⁴ Vö. Gentzler, 57; és Ryken, 106–108.

⁴⁶⁵ Dr. Rudi Zimmer, a Brazil Bibliatársulat főtitkára szóbeli közlése alapján.

Az előző problémához (missziói helyzet és értelmezés az olvasók helyett) tartozik a kulturális adaptációk⁴⁶⁶ és a metaforák kezelésének kérdése.

6.1.6.1. Az illegitim kulturális adaptációk vádja régi eleme a „Nidamitológiának”. A leggyakrabban emlegetett példák, hogy missziói fordításokban a bárány helyett fókát (eszkimók) vagy kismalacot (óceániai és polinéziai területek) fordítottak, légből kapottnak bizonyultak, senki sem hivatkozott még egyetlen konkrét bibliafordításra sem, ahol ez az illegitim kulturális adaptáció konkrétan előfordult volna.⁴⁶⁷ Nida nagyon világosan óv a kulturális fordítás minden változatától. Nemcsak fordítási, de krisztológiai szempontból sem tartja elfogadhatónak a fordítást megfosztani a Biblia valós kulturális-történeti környezetétől. A keresztyén hit Jézus Krisztus áldozatának történetiségén nyugszik, ehhez kell alkalmazkodnia a Szentírás fordításainak is.

6.1.6.2. A metaforákat is gyakran úgy említik,⁴⁶⁸ mint amelyeket a dinamikus bibliafordítások nem tudnak kezelni, és ezért rendszeresen felbontanak, megmagyaráznak, rontva ezzel a bibliai szöveg képiességét, kreatív erejét. A kritikusok szerint a metaforák megértésének képessége általános emberi jelenség,⁴⁶⁹ és még a missziói bibliafordításokban is sokkal nagyobb teret kellene engedni a megtartásuknak. A kritikában van némi igazság. Való igaz, hogy még a GNB is a kelleténél többször oldja fel a metaforákat, és ezzel csökkenti a szöveg költői potenciálját. Joggal feltételezhető az is, hogy a GNB-t modellként használó missziói fordítások még jóval gyakrabban éltek ezzel az eszközzel. De ha Nida műveihez fordulunk, megint csak azt látjuk, hogy ő nem volt érzéketlen a metaforák iránt, sőt azt mondhatnánk, hogy azoknak kiemelt jelentőséget tulajdonít a bibliai nyelv mint „elsődleges vallási nyelv” jellemzésénél. Négy lehetőséget ajánl a metaforák fordításában. A) Ha lehetséges, a bibliai metafora

⁴⁶⁶ Vö. Gentzler, 59.

⁴⁶⁷ Olyan régi és alaptalan kritikáról van szó, amit már Nida is méltatlankodva említ 1947-es munkájában (*Bible Translating*, 136.). vö. még Doty, 75.

⁴⁶⁸ Vö. S. Prickett, *Words and the Word. Language, Poetics and Biblical Interpretation*. Cambridge: CUP, 1986. 10. és 229.

⁴⁶⁹ I. m., 227.

megtartandó (Júda oroszlánja).⁴⁷⁰ B) Ha formahű fordítása nem lehetséges, mert az így nyert új metafora félreérthető vagy értelmetlen a célnyelven,⁴⁷¹ de van „funkcionálisan ekvivalens” metafora, amely gyakorlatilag ugyanazt a jelentést adja,⁴⁷² akkor érdemes metaforát ekvivalens metaforával fordítani. C) Ha az előző lehetőségek nem állnak fenn, érdemes hasonlattá oldani a metaforát, így megőrizve legalább a poétikus tartalom egy részét. D) *Végső esetben*, amikor egyik előző lehetőség sem áll fenn, a metafora felbontandó, és inkább a jelentését kell lefordítani, mint kockáztatni, hogy a formálisan megőrzött metafora félreértéshez vezessen. Láthatjuk, hogy Nida hierarchikus sorrendbe állított ajánlásai között a negyedik az, aminek túlzott alkalmazását felróják a kritikusai. Itt is igaz, hogy a kritikusok többsége olyan nyelveken olvassa a Bibliát, amelyeken a bibliai metaforák több száz éve részévé váltak a nyelvi-kulturális közegnek (ld. hamu és por vagyunk), így a megértésük nem okoz nehézséget még az átlagos nyelvhasználónak sem.

6.1.7. Az alapszöveg megváltoztatása

A dinamikus fordítások egyes⁴⁷³ kritikusai szerint azok megváltoztatják, sőt „manipulálják” a bibliai alapszöveget, mégpedig az olvasók érdekében. Ez különös vád, hiszen egy fordítás nem tud változtatni az alapszövegen.⁴⁷⁴ Azáltal azonban, hogy a dinamikus fordítások nem követik feltétlenül az alapszöveg formai jellemzőit, a kritikusok szerint az olvasók téves képet kapnak az alapszövegről is. Ehhez kapcsolják a bírálók dinamikus fordítások „természetességre” való törekvését is. Nida számára a természetesség igénye arról szól, hogy a fordításnak úgy kell hangoznia, mintha az eredeti

⁴⁷⁰ A legtöbb nyelvben van megfelelője az oroszlánnak, még ha nem is él azon a területen, és többnyire hasonló konnotatív jelentést (bátorság, erő, vadság, ellenállhatatlanság) társítanak hozzá.

⁴⁷¹ Jézus metaforikus kérdése a Zebedeus-fiakhoz (Mt 20,22 „Kiihatjátok-e azt a poharat, amit én fogok kiinni?”) nekünk érthető, de egyes afrikai nyelveken felhívás egy kiadós kocsmai italozáshoz. Jan de Waard több olyan nyelvet is említ, amelyeken az „emberfia” vagy a „bárány” kifejezésekhez egészen más kulturális asszociációk társulnak, mint a héber vagy a görög nyelvben. Vö. „Biblical Metaphors and Their Translation”, 12.

⁴⁷² Ez többnyire ritkább, mint gondolnánk. Az egyes nyelvek metaforái nagyon gyakran hordoznak olyan kulturális többletjelentést, ami torzítja a fordítás ekvivalenciáját. Ilyen határeset magyarul az ApCsel 9,8 metaforikus hasonlata („Mintha pikkelyek estek volna le a szemérl” vö. magyarul: „Mintha hályog hullott volna le a szemérl”).

⁴⁷³ Sőt, azt a benyomást keltik, mintha nem lenne szükség az eredetire, és elég lenne a fordítás (B. Pearson, „Remainderless Translations?” in Porter, *Translating the Bible*, 82. o.). Vö. még Gentzler, 53–54. o. és Ryken, 115-117. o.

⁴⁷⁴ Szövegkritikai döntéseket természetesen hozhatnak, és ezzel befolyásolják, hogy mit tekintenek alapszövegnek, de ez a kritika nem erről szól. Vö. 2.2.1.

szöveget a fordítás nyelvén fogalmazták volna meg. Ezzel pedig a kritikusok szerint azt az illúziót kelti, mintha nem is lenne alapszöveg.⁴⁷⁵

A magunk részéről nem tartjuk jogosnak ezt a vádat, mert egy fordítás fordítás marad akkor is, ha jó, akkor is, ha rossz. Ha jó, akkor természetesen hangzik, vagyis a nyelvi dekódolás nagyobb terhét a fordító leveszi a befogadó válláról (vagy a kódelmélet nyelvén fogalmazva: csökkenti a zaj szintjét). Ha rossz a fordítás, akkor nagyobb a dekódolás terhe, nő a nyelvi félreértés kockázata, miközben az olvasó még el sem jutott odáig, hogy feltegye magának a kérdést: mit is jelent ez a szöveg? A természetes fordítás tehát nem elvesz valamit az eredeti szövegből, hanem segít abban, hogy az minél jobban érvényre jusson. A dinamikus ekvivalencia elve azt is jelenti, hogy ha az eredeti olvasóknak nem tűnt a szöveg „fordítás-ízűnek”, akkor a mai olvasóknak se kelljen megbirkózniuk ezzel a kommunikációs többlet teherrel. Ha „fordítás-ízű” a fordításunk, akkor hamisítjuk meg az eredeti szöveget, hiszen az eredetileg nem volt „fordításszerű”. Ez természetesen felveti a bibliai szöveg „idegenség-igényének” kérdését, de erre majd a következő fejezetben térünk ki.

6.2. Bibliikus és egyházi kritika

6.2.1. Emelkedettség

Gyakran emlegetett hátránya a dinamikus bibliafordításoknak, hogy „nem úgy hangzanak, mint a Biblia”.⁴⁷⁶ Valóban, a hagyományos bibliafordítások kialakítottak egy olyan nyelvezetet, amely az emberek számára azonnal felismerhetővé teszi, hogy a Bibliát hallják vagy olvassák. A hagyományos, nemzeti nyelvű bibliafordítások ezt az emelkedett, ünnepélyes stílust bizonyára a reformáció korából örökölték, amikor a bibliai szövegnek, majd az arról szóló „egyházi beszédeknek” is meg kellett felelniük az ünnepi, retorikai beszéddel szemben támasztott elvárásoknak. A Péld 25,11 „aranyalma ezüttányéron” elve volt ez, amely az értékes tartalomhoz illő értékes hordozóeszközt, vagyis nyelvezetet várt el a bibliafordítástól is. Az „emelkedettség”⁴⁷⁷ másik összetevője

⁴⁷⁵ Gentzler, 53–54.

⁴⁷⁶ Vö. Nichols, 128.

⁴⁷⁷ Az idézőjellel arra szeretnék rámutatni, hogy valójában nehéz világosan definiálni, mit értenek sokan „emelkedettségen”. David Crystal is kifogásolja, hogy hiányzik ezen elvárás nyelvészek számára is megfogható objektív definíciója, vö. „Some current trends in translation theory” in *TBT* 27:3 (1976), 328–329.

az alapszövegek nyelvében rejlik. A formális bibliafordítások megőriztek egy sor olyan hebraizmust vagy grécizmust, amelyek az évszázadok során a „bibliai nyelv” jellemvonásaivá nemesedtek az olvasók szemében, holott valójában semmi közük sem volt a Biblia tartalmi „emelkedettségéhez”, egyszerű fordítástechnikai érdekességek voltak. Mindezek együtt adták a bibliai szöveg hagyományos fordításainak azt az emelkedettséget, amely a Biblia alapvető jellegzetességévé vált a nagy irodalmi és biblikus hagyományokkal rendelkező európai nyelveken. Ez a hagyomány tiszteletreméltó és megvan a szerepe az egyházak életében, az istentiszteletben, a liturgiában, az irodalomban és a bibliaolvasó emberek Bibliához fűződő személyes viszonyában. Véleményünk szerint a dinamikus fordítások ezt a szerepet nem fenyegetik, pusztán jelentésalapú alternatívát kínálnak azoknak, akik valamiért ebben a hagyományos kontextusban nem találják meg az utat az ige üzenetéhez, vagy akiknek ez a nyelv akadályt jelent abban, hogy megértsék, amit a Biblia jelent az életükre nézve (a misszió szempontja). Azt már említettük, hogy más, nem európai kultúrkörökben mi a dinamikus fordítások szerepe, de meg kell látnunk, hogy a zsidó-keresztény kultúrkörben is jelen vannak már azok a generációk, akiknek az „aranyalma ezüstitányéron” elve nem magától értetődő, mert nem abban nevelkedtek. Ezeknek a bibliaolvasóknak kínálja az ige megértését a dinamikus bibliafordítás.

A bibliai könyvek némelyike valóban emelkedett vallási nyelven íródott, mások egyenesen magas költői,⁴⁷⁸ irodalmi regiszterben, és megint mások az egyszerű héber vagy görög elbeszélő próza nyelvén. Azt gondolhatnánk, hogy az ideális, valóban ekvivalens bibliafordítás az lenne, ha mindezeket az irodalmi karakterjegyeket is vissza tudná adni a fordítás. A gyakorlatban azonban ennek számos akadálya van, elsősorban a hosszú idő és a mérhetetlen anyagi és humán erőforrás, amely egy ilyen fordítási projekt létrehozását lehetővé tenné. De van más akadálya is. Az új holland bibliafordítás (2004) így készült,⁴⁷⁹ a fogadtatása mégsem volt teljesen egyöntetű, mert az olvasókat is felkészületlenül érte az a stilisztikai és műfaji változatosság, amely a héber-görög Biblia sajátja, és amelyet a fordítás mai holland nyelven prezentált. A legtöbb olvasó megdöbben ezen a sokszínűségen, hiszen nagyon kevesen mozognak egyformán otthonosan a jogi szövegek, a történetírás, a költészet, a prófécia vagy a látomásirodalom

⁴⁷⁸ Vö. William L. Wonderly, „Poetry in the Bible: Challenge to Translators” in *TBT* 38:2 (1987), 206–214.

⁴⁷⁹ Vö. Rieuwerd Buitenwerf, „The New Dutch Translation of the Bible: Principles, Problems, and Solutions” in *TBT* 56:4 (2005), 253–261.

nyelvi közegében, és amit a fordítás az irodalmi-nyelvi hűségén megnyert azt elvesztette a befogadó személyes nyelvhasználatától való eltávolodásban. Erősen kérdéses, hogy egy ilyen fordítás valaha is az „egyház Bibliája” lehet-e. A dinamikus, köznyelvi bibliafordítások kétségkívül lemondanak az egyházas nyelvezetről, és azon a nyelvi regiszteren szólnak meg, amelyet a magasan képzettek és az alacsonyabban képzettek közösen használnak a társadalmi érintkezés legnagyobb részében. A fordítások így akarják optimalizálni az érthetőséget a legszélesebb olvasóközönség számára. Ez kétségtelenül azt jelenti, hogy lemondanak a hagyományos „bibliás” nyelvezetről. A fordítók ezt abban a reményben teszik, hogy olyan nyelven szólaltathatják meg az ígét, amit a keresztény olvasók és a nem egyházas „új olvasók” egyaránt megértenek. A kritika tehát jogos, de a lemondás az „emelkedettségről” világosan körvonalazott kommunikációs céllal történik.

6.2.2. „Misztikum”, „idegenség” és „homályosság”

Az emelkedettséggel együtt a dinamikus fordítások a sokak által a Biblia elidegeníthetetlen jellemvonásának tartott „misztikumról”, „idegenségről” és alkalmi homályosságról is lemondanak.⁴⁸⁰ Az olvasók a Bibliában az „egészen idegen” (Karl Barth kifejezésével: *totaliter aliter*) Istennel találkoznak, és ezt a távolságot és különbséget a mindennapi emberi érintkezés nyelvétől ki kell hogy fejezze a bibliafordítás, máskülönben nem kapják meg az olvasók azt a nyelvi fogózkodót, amely jelzi számukra, hogy „szent az a hely” (2Móz 3,5), ahol járnak, amikor a Bibliát olvassák vagy hallgatják.⁴⁸¹

Ebben is van igazság. A Bibliának valóban megvannak ezek a jellemvonásai, amelyek azonban leginkább az alapos bibliatanulmányozás, elmélyült egzegézis és az Isten ígéjével való személyes kapcsolat révén válnak egyre fontosabbá. Ezt a „mélyebb megértést” azonban nem szabad összekeverni a szöveg elsődleges, grammatikai szintjén megjelenő titokzatossággal, homályossággal, „idegenséggel”. Az ugyanis gyakran csak az olyan rossz és pontatlan fordítás eredménye, amely nem megy végig a fordítás teljes folyamatán, hanem feloldatlanul hagyja a kérdéseket, amelyeket az eredeti szerző soha sem szándékozott a szövegben hagyni, és az első olvasók – feltételezhetően – nem is

⁴⁸⁰ Gentzler, 57; Ryken, 75–78.

⁴⁸¹ Bár nem közvetlenül a fordításról, hanem általában a vallási tapasztalat nyelvéről beszél, de a szentség igényét egyértelműen a bibliai nyelvhez kapcsolja Hanula, 17–20.

érezkeltek. Óriási különbség van Isten „idegensége” és a nem jól értett bibliai versek idegensége között, az isteni kijelentés számunkra nem felfoghatatlan magasságai és mélységei, és egy pusztán rosszul fordított hebraizmus titokzatossága között. Az az érzésünk, hogy a dinamikus fordítások kritikusai nem mindig tesznek világosan különbséget e két, egészen különböző eredetű titokzatosság és idegenség között, sőt, egyiket a másiktól eredeztetik. Ismét csak arra mutathatunk rá, hogy a dinamikus fordítások nem vonnak el senkit attól, hogy a formahű fordítások idegenségében és homályosságában gyönyörködjék, mert feltehetően más célközönségnek szólnak. Jézus kijelentésének mélysége és „idegensége” akkor is érzékelhető, amikor úgy fordítjuk, hogy „boldogok a lelki szegények”, és akkor is, ha úgy, mint az első Gute Nachricht kiadás tette: „boldogok, akik üres kézzel állnak Isten előtt”. De feltehetően nem ugyanazok az olvasók találják „mélynek” és elgondolkodtatónak, sőt „idegennek” az első, mint a második fordítást. Amint látni fogjuk, Nida a FOLTÁ-ban visszatér erre a problémára (vö. 7. fejezet).

6.2.3. Értelmezés és nem fordítás

A dinamikus fordítás kritikusai szerint ebben a fordítási megközelítésben elmosódik a határ a fordítás és az értelmezés között.⁴⁸² A fordítás feladata szerintük csupán annyi lenne, hogy prezentálja az olvasónak az eredeti szöveget, minden más már az értelmezés területére tartozik, és ezért az egyház és a tanítók (katolikus kontextusban a tanítói hivatal) feladata. Úgy gondolják, hogy a dinamikus fordítás részben félreérti a fordítás feladatát, részben egy szélsőségesen individualista teológiai szemléletet követ, amely szerint az egyénnek elegendő a Biblia szövege Isten megismeréséhez és az üdvösségre jutáshoz.⁴⁸³

Ebben a kritikában fontos kérdés rejlik: hol vannak a bibliafordító szövegértelmezési feladatának a határai? Nida szerint nincs fordítás alapvető szövegértelmezés nélkül. Ha nem értjük meg a szöveget, csak mechanikus tükörfordítást adhatunk, de azt is nagy valószínűséggel rosszul. A szavak megértéséhez hozzá tartozik, hogy megkeressük a tágabb szemantikai mezőben azt a jelentést, amely illeszkedik a klauzulába, majd a mondatba és a nagyobb szövegegységbe (pontosabban, ahogyan

⁴⁸² D. L. Stamps, „Interpreting the Language of St. Paul” in D. Jasper (szerk.), *Translating Religious Texts*. London: Macmillan, 1993. 40; Ryken, 139–150.

⁴⁸³ Vö. Marlowe, 6.

korábban láthattuk, a diszkurzus analízis⁴⁸⁴ szerint a nagyobb szövegegységek jelölik ki a kisebbek értelmezési határait). Ha ezt a munkát a fordító nem végzi el, nem tud fordítani. Ha nem dönti el a bibliai görög alapszöveg esetén, hogy meddig tart a mondat, meddig tart a kérdés, hol kezdődik új értelmi egység, akkor nem tudja lefordítani sem a szöveget.⁴⁸⁵ Ebből a szempontból tehát illúzió „értelmezésmentes” fordításról beszélni. A formahű fordítás támogatói⁴⁸⁶ például felróják a dinamikus fordításoknak, hogy nem fordítják mindig „és”-sel a *kai* kötőszót az Újszövetségben. De amikor ezt teszik, maguk is értelmezik a *kai* jelentését, és úgy ítélik meg, hogy annak fontos strukturáló jelentése van, miközben parataxis (mellérendeléssel) összekapcsolja a mondatokat. Megőrzi ezt a jelentést, mert azt gondolják, hogy a bibliai elbeszéléshez szükség van az „és” jelentette ritmikusságra. A *kai* azonban jelenthet sok más is. Többféle kapcsolatot is teremthet az összekapcsolt mondatok, mondatrészek között, és ilyenkor ennek megfelelően kell fordítani (vagyis, tehát, sőt, akkor, azután, így).⁴⁸⁷ Aki kihagyja a fordításban, úgy ítéli meg, hogy azon a helyen Márk (vagy más szentíró) nem tulajdonított a szónak magas szemantikai értéket, és a héber mondatfűzéshez hasonlóan csak egyfajta központozásként (vesszőként, pontként vagy mondatkezdő nagybetűként) használta.⁴⁸⁸ Nem arról van szó tehát, hogy az egyik fordítás nem értelmez, csak fordít, a másik pedig „túlértelmez”. Mindkettő értelmez, csak másként. De nem mindegy, hogy mit nevezünk értelmezésnek. Nida különbséget tett egzegézis és hermeneutika között. Az egzegézis szükséges ahhoz, hogy a fordító pontos fordítást adjon. A hermeneutika, vagyis a szöveg és az olvasó értelmezési horizontja közötti kapcsolat megtalálása azonban már túlmutat a fordító feladatán. Ez valóban az egyház és a tanítók területe.

⁴⁸⁴ Ennek újszövetségi egzegetikai példáihoz vö. Johannes P. Louw, „Discourse Analysis and the Greek New Testament” in *TBT* 24:1 (1973), 101–118.

⁴⁸⁵ A Jn 1,3-4a fordítása kétféleképpen is lehetséges, attól függően, hogy hová tesszük a mondatatárt: „Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami létrejött. Benne élet volt...” vagy „Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett. Ami létrejött benne, élet volt...”. A jelenlegi görög szövegkiadás (UBS GNT 5 és NA28) a második megoldást javasolja, bár a fordítások többsége inkább az első megoldás mellett maradt.

⁴⁸⁶ Vö. Hanula, 138–146.

⁴⁸⁷ Vö. Varga, 489–493; F. Blass, A. Debrunner és R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago – London: University of Chicago Press, 1961. 227–229.

⁴⁸⁸ A RÚF 2014 újszövetségi szövegrevíziója során volt gyakori felismerése a másodlagos bizottságnak (Bácskai Károly, Galsi Árpád és Pecsuk Ottó), hogy Márk stílusában a *kai* repetitív használata egyfajta sémi narratív stílusesszék: a nagyobb értelmi egységeket mindig ez vezet be, a nem-narratív szövegekben ugyanakkor háttérbe szorul (vö. Paul Ellingworth, „The Dog in the Night: A Note on Mark’s Non-Use of Kai” in *TBT* 46:1 (1995), 125–128). Márk mint az első evangélista a héber Szentírás egyenes folytatásaként számolt be Jézus fellépéséről, és ehhez olyan „szikár” és sallangmentes, ugyanakkor végtelenül drámai előadásmódot választott, amelyet kis túlzással akár Hemingway angol prózájához is hasonlíthatnánk.

6.2.4. Kulcsszavak

A dinamikus és formahű fordítások közötti egyik döntő különbség, hogy utóbbiak igyekeznek (amennyire lehet) megőrizni a fontosabb teológiai kifejezéseket, azokat konkordánsan fordítani. Ebben a megközelítésben jogos igény, hogy az eredeti olvasók által értett és felismert szövegen belüli kapcsolatok, amelyeket a visszatérő kulcsszavak teremtenek meg, a fordításban is fennmaradjanak. Ezek a „teológiai hidak” összeköthetnek könyveken belüli, de könyvek fölötti, sőt az Ó- és Újszövetség közötti intertextuális utalásokat is.⁴⁸⁹ A dinamikus fordítások ezzel szemben a szavak konkordantivitásáról a kontextusra helyezik át a hangsúlyt, és annak érdekében, hogy az adott szó a maga kontextusában értelmes maradjon, a kontextusnak megfelelő természetes ekvivalenssel fordítják. Ezzel kétségkívül sokszor elveszik a szavak „kulcsszó” jelentése, de cserébe megmarad a kontextus szemantikai integritása: az olvasó érti, mit mond a szerző. Azt, hogy a szerző ilyenkor visszaül egy másik szöveggörnyezetre, a dinamikus fordítás a keresztthivatkozással tudja jelezni. Érdekes, hogy a formahű és a dinamikus fordításban ezért megváltozik a keresztthivatkozások természete és jelentése is. A formahű fordításban a keresztthivatkozás tulajdonképpen a konkordancia szerepét tölti be: felsorolja, hol fordul még elő az adott szó vagy kifejezés a Bibliában. A dinamikus fordítás keresztthivatkozásai a gondolat, a téma, és nem csupán a szó felbukkanását jelzik másutt a szövegben.⁴⁹⁰

A kulcsszavakra épülő konkordantitás azonban inkább ideálkép, mint valós lehetőség. Egyetlen fordítás sem tudja végigvinni tökéletesen, hogy az eredeti szövegben rejlő kulcsszavak mindig felismerhetők legyenek a fordításban is. Jó példa, hogy a rendkívül pontos és konkordáns revKároli fordítás a Róm 4,1–12 görög szövegében nyolcszor felbukkanó *logizetai* (beszámít, tulajdonít, tart valaminek) igét kilencszer

⁴⁸⁹ Vö. Nichols, 67-68. Vannak kritikusok, akik a kulcsszavakról való lemondást az újabb dinamikus fordításokban összekötik a biblikus írástudatlanság tényerésével a modern korban. Azzal érvelnek, hogy a memória a szöveg formai elemeihez kötődik, és ha ezek a formai ismétlődések kiesnek a szövegből, az megjegyezhetetlenné válik a bibliaolvasók számára (vö. Ryken, 108–110). Azzal nem vitatkozunk, hogy a formahű fordítások valóban könnyebben memorizálhatók, mint dinamikus társaik. De a bibliaismeret hanyatlását a fordításokhoz kötni „sportszerűtlen” állítás, amely minden más társadalmi jelenséget (az egyházas családok szerkezeti változásai és válsága, oktatás, egyháztagság, média, olvasási kultúra) figyelmen kívül hagy ebben a folyamatban, és egyetlen okra vezeti vissza a következményt.

⁴⁹⁰ A 2014-es fordítás „közbülső” állapotát a két fordítási elv között jelzi, hogy bár a keresztthivatkozások jellegükben inkább a dinamikus fordításokat követik (gondolatokra, témákra utalnak), addig nemrégiben jól használható konkordanciát készíthettünk hozzá, amely egyes bibliakiadásokban a függelékben található (*Biblia. Istennek az Ószövetségben és az Újszövetségben adott kijelentése*. Budapest: Magyar Bibliatársulat – Kálvin kiadó, 2017.). Az igazán dinamikus fordításokhoz egyszerűen nem is érdemes konkordanciát készíteni.

fordítja le (a 8. versben dőlt betűvel jelzi, hogy a szó valójában nincs benne az eredetiben, de mivel Pál odaérti, csak nem mondja ki, a revKároli lefordítja), vagyis „túlteljesíti” a konkordantivitást. A RÚF 2014 ezzel szemben csak ötször használja a kulcsszót (beszámít), kétszer másként fordítja (tulajdonít), egyszer pedig a szövegkörnyezetnek megfelelő szóval helyettesíti. Vagyis konkordantivitas szempontjából „alulteljesít”. De érdemes tenni egy próbát, vajon melyik fordításban érthetőbb és követhetőbb Pál érvelése annak, aki még soha sem olvasta ezt a szakaszt...

Összegzésként elmondhatjuk: Nida kritikusa jellemező, hogy nem követik gondos figyelemmel az írásait és az abban megfogalmazottakat. A legkülönbözőbb dinamikus fordításokban talált fogyatkozásokat is a számlájára írják, függetlenül attól, hogy munkáiban ő maga is éppenséggel óvott ezektől a hibáktól.⁴⁹¹ A kritikákat olvasva az lehet a benyomásunk, hogy Nida elmélete nem fejlődött együtt azzal, ahogyan a különböző fordítások jobb vagy rosszabb megoldásokat mutattak egy-egy szövegi problémára. Ez meglehetősen életszerűtlen egy olyan teoretikus esetében, aki nem elefántcsonttoronyban, hanem a fordítói projektek sűrűjében alakította az elméletét.

Még gyakoribb egyoldalúság a fentebb ismertetett kritikákban, hogy azokat a jellemvonásokat kéri számon a dinamikus fordításokon, amelyeket azok nem képviselhetnek, hiszen más célból, és más célközönség számára jöttek létre. A dinamikus fordítások megszületését megelőzte a formahű fordítások dominanciája, és az újabb fordítások azokat a fogyatkozásokat igyekeztek orvosolni, amelyek a formahű fordításokat jellemezték. Ezután a formahű fordítások ismertetőjegyeit számonkérni a dinamikus fordításokon meglehetősen értelmetlen.⁴⁹²

Jellemező még a dinamikus fordítások kritikusa egyfajta nosztalgikus, érzelmi viszonyulás „gyermekkoruk” szeretett bibliafordításához, a szülői házhoz, a gyülekezeti élet pillanataihoz, és a kritikájukat úgy fogalmazzák meg, mintha a dinamikus fordítások megjelenése elrontotta volna ezt az idilli képet. Mintha elvette volna a gyermekkor ártatlanságát.⁴⁹³ Ezért is érezhető a kritikai hangokban erős szubjektivitás, sőt gyakran verbális indulat. Érveikkel nem érvelnek, hanem ítéleznek és megbélyegeznek. Szinte „igeellenesnek”, inspirációtanukkal szembenállónak tekintik a dinamikus fordításokat.

⁴⁹¹ Vö. R. C. Van Leeuwen, „We Really *Do* Need Another Bible Translation” in *Christianity Today* 45:13 (2001. október 21.), 28–35.

⁴⁹² Vö. Carson, „The Limits of Functional Equivalence”, 67.

⁴⁹³ Vö. Ryken, 109. Carson, 69. Hanula, 5.

Az ilyen kijelentésekkel nehéz vitatkozni, hiszen míg a formahű fordítások támogatóitól senki sem vitatja el a jó szándékot és a hitet, ők maguk ezt nem adják meg a dinamikus fordítások támogatóinak, és így nem építik, hanem rombolják a bibliafordításokról folytatott vitakultúrát, és mérgezik a konstruktív diszkusszió légkörét. Ami az inspirációtanra vonatkozó kritikát illeti, természetesen a dinamikus fordítások készítői ritkán vallják a verbális inspiráció tanát. Így nyilván nem is tudnának dinamikusan fordítani. De az inspirációtan vitáját kiterjeszteni a bibliafordításokra megint csak nem tűnik konstruktív megközelítésnek.

A kritikusok nézeteiből gyakran fájó módon hiányzik az az alázat,⁴⁹⁴ amelynek a bibliafordítókat minden körülmények között jellemeznie kellene. Akik a homályosságot hiányolják a dinamikus fordításokból, nem veszik komolyan az ige szavát, hogy a feltámadásnak ezen az oldalán mi magunk is csak mintegy „tükröz által, homályosan látunk” (1Kor 13,12). Ennek a hübrisznek gyakori következménye, hogy a kritikusok a maguk formahű fordításairól úgy beszélnek, mint az „eredetiről”, amelytől a dinamikus fordítások balgán eltérnek. Holott az eredeti mindig eredeti marad. A fordítás pedig fordítás, eltérő kvalitásokkal, fordítói döntésekkel, erényekkel és fogyatkozásokkal, és persze eltérő fordítói elméletekkel.

7. Dinamikusból Funkcionális Ekvivalencia: hangsúlyváltás és korrekció Nida elméletében (From One language to Another, 1986)

Amint fentebb láhattuk, a 80-as évektől felerősödtek a kritikai hangok a dinamikus ekvivalencia elméletével kapcsolatban. Az idézett, egyre hangosabb kifogások Nida figyelmét sem kerültkék el. Jóllehet már a TAPOT lapjain is figyelmet szentelt a dinamikus ekvivalenciával kapcsolatos félreértések tisztázásának, a 80-as években már nem lehetett tovább halogatni, hogy szisztematikus formában korrigálja a félreértéseket, és határozzon meg új hangsúlyokat a fordításelméletében, amelyek ugyanakkor figyelembe veszik a jogos kritikai megfigyeléseket is.⁴⁹⁵ A részletes válaszig 1986-ig kellett várni. Ekkor

⁴⁹⁴ Vö. R. Bratcher, „The Art of Translation” in *TBT* 9:2 (1958), 88.

⁴⁹⁵ Már utalt a kritikákra és a dinamikus fordítások valódi problémáira E. A. Nida – W. D. Reyrburn, *Meaning Across Cultures*. Maryknoll: Orbis Books, 1981. 61. A dinamikus fordításokkal kapcsolatos problémák megvitatása megjelent az SIL fordítói közösségében is. Ennek jele Katherine Barnwell 1986-os könyvében is látható, aki például alaposan átvértékelte az implicit információk fordításának kritériumait: *Bible Translation: An Introductory Course in Translation Principles*. Dallas: SIL, 1986. 88. o. Vö. még Doty, 119–120.

jelent meg a *From One Language to Another* (magyarul: Egyik nyelvről a másikra, rövidítve FOLTA) című könyve, amelyet az ószövetséges Jan de Waarddal, az UBS fordítói konzultánsával⁴⁹⁶ együtt jegyzett. A könyv nem kis meglepetést okozott mind az UBS-en belül, mind azon kívül, a dinamikus ekvivalencia hívei és kritikusai között egyaránt. A meglepetés oka az, hogy a könyv Nida előző munkái tükrében komoly „egzegézist” igényel. Mindenekelőtt Nida és szerzőtársa átnevezték a dinamikus ekvivalenciát funkcionális ekvivalenciára. Már abban is erősen megoszlanak a vélemények, hogy a FOLTÁ-ban „funkcionális ekvivalenciának” nevezett elmélet pontosan miben is különbözik attól a dinamikus ekvivalenciától, amit a TASOT előkészített, a TAPOT pedig pedagógiailag is használható módon⁴⁹⁷ leírt. De idézzük a szerzőket:

A fordítás elmélete és gyakorlata (TAPOT) és A fordítás tudománya felé (TASOT) című könyvekben alkalmazott terminológiához képest jelen könyvünkben szembeszökő eltérés a “dinamikus ekvivalenciát” felváltó “funkcionális ekvivalencia” kifejezés alkalmazása. E változtatás nem azt jelenti, mintha a funkcionális ekvivalencia valami gyökeresen újat jelentene a dinamikus ekvivalenciához képest. Sajnos azonban a dinamikus ekvivalenciát gyakran félreértve, ezt a nevet használták minden olyan megközelítésre, amely nagyobb hangsúlyt helyez a befogadói oldalra. Néhány bibliafordító súlyosan visszaélt a dinamikus ekvivalencia fenti munkákban vázolt elveivel. Remélhetőleg a “funkcionális ekvivalencia” kifejezés használata segít kihangsúlyozni a fordítás kommunikatív funkcióit és elkerülni a félreértéseket.⁴⁹⁸

Vagyis a kettő nem jelent gyökeresen mást. De az egzegézis szabályai szerint ezt a kijelentést úgy is kell értenünk, hogy a kettő nem ugyanaz. Feltételezésünket megerősíti a FOLTA szerkezete, tartalmi elemei és maga a tény is, hogy a szerzők fontosnak ítélték a névváltoztatást. Nida már korábbi munkáiban is utalt arra, hogy a dinamikus ekvivalencia elvével több bibliafordításban súlyosan visszaéltek.⁴⁹⁹ Ezek a fordítások a dinamikus ekvivalenciára hivatkozva próbáltak igazolni olyan fordítói eljárásokat, amelyeket megelőzően a fordítók laza vagy pontatlan egzegézissel figyelmen kívül hagyták a forrásszöveg valódi és teljes jelentését (jelentés, forma, stílus, retorikai szerkezet és a szöveg egyéb szociolingvisztikai jellemzői), és kizárólag a befogadók elvárásait tartották szem előtt. Tévesen úgy értették a „dinamikus” jelzöt, hogy a fordítás lényege az, hogy „hasson” a befogadókra, és ne maradjon statikus, amilyennek a formális

⁴⁹⁶ Dr. de Waard fordítói konzultánsa volt a magyar új fordítású Biblia 1990-es revíziójának is.

⁴⁹⁷ Pattemore, „Framing Nida”, 224.

⁴⁹⁸ J. de Waard és E. A. Nida, 6.

⁴⁹⁹ Ellingworth itt elsősorban a Living Translationre gondol. Vö. „Translation Techniques”, 327.

fordításokat ítélték.⁵⁰⁰ De Waard és Nida ezért kész arra, hogy teljesen lemondjon az elnevezésről, amellyel mások visszaéltek, és immár csak funkcionális ekvivalenciáról beszélnek, még akkor is, amikor nem tesznek mást, mint megismélik a korábbi Nida-művekben a dinamikus ekvivalenciára vonatkozó kijelentéseket. (Hogy kongruensek legyünk a FOLTA szándékával, ezután ebben a tanulmányban is a funkcionális ekvivalencia kifejezést használjuk.)

De nem csak a visszaélésekről és félreértésekről szól az új elnevezés. A FOLTA számot vet az 1986. előtt megjelent újabb fordításelméletekkel, és a TAPOT-nál sokkal nagyobb hangsúlyt helyez a fordítás szocioszemiotikai és szociolingvisztikai aspektusaira,⁵⁰¹ valamint a szavaknál és mondatoknál nagyobb szövegegységek, bekezdések, perikópák, nyelvi, irodalmi és retorikai vizsgálatára. Voltak olyanok,⁵⁰² akik magát a dinamikus ekvivalenciát is a formális fordítások közé sorolták, mert a TASOT és a TAPOT a szavak, szószerkezetek szemantikai vizsgálatával kezdte a fordítási folyamat leírását, és nagy hangsúlyt helyezett arra, hogy a forma abban az esetben változtatandó, ha az a befogadó nyelven értelmetlen, félreérthető vagy rossz stílusú (nem természetes) megfogalmazást eredményez.⁵⁰³ Tehát a TASOT és a TAPOT megközelítése még ugyanúgy alulról felfelé építkező volt, mint a legtöbb, a szavakat középpontba állító formális fordításé.

Ezzel szemben döntő különbség, hogy a FOLTA már nem beszél szavakról és mondatokról, hanem csak „jelekről” (a szocioszemiotika ihletése), amelyek több irányból nyerik el jelentéshordozó szerepüket. A funkcionális ekvivalencia elnevezést is a jelek funkciójának vizsgálata indokolja, amelyet a korábbi megfogalmazásoknál szélesebb alapokra helyezett a szerzőpáros. Többször hangsúlyozzák, hogy az írott szöveg mindig is hiányos leképezése a nyelvi üzenetnek és az azt alkotó jeleknek, mivel nem rendelkezik nemnyelvi (extralinguistic) és nyelven túli (paralinguistic) kiegészítővel. Az ó- és újszövetségi szerzőket nem kérdezhetjük meg a szöveg jelentéséről bizonytalan

⁵⁰⁰ Vö. Mark Huddleston, „Equivalent Dynamics: For Whom do I Translate?” in *TBT* 39:1 (1988), 122–123.

⁵⁰¹ FOLTA, 5. o. Pattermore, „Translation Techniques”, 226.

⁵⁰² Vö. S. E. Porter, „Assessing Translation Theory: Beyond Literal and Dynamic Equivalence” in S. E. Porter és Mark J. Boda (szerk.), *Translating the New Testament: Text, Translation, Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009. 117–145.

⁵⁰³ A FOLTA a következő esetekben „engedi” a formától való eltérést: 1. Ha a szó szerinti fordítás téves jelentést ad. 2. Ha a kifejezés félreérthető, mert egy az adott kontextushoz közeli kontextusban mást jelöl szemantikailag. 3. Ha a formális fordítás – magyarázat nélkül – súlyosan értelmetlen. 4. Ha a forma két- vagy többértelmű, és a szerző részéről ez a bizonytalanság nem szándékolt. 5. Ha a formális megfeleltetésű fordítás stilisztikailag zavaró vagy kerülendő (például vulgáris) szöveget eredményez. (Vö. FOLTA, 52–55.)

esetekben, és metakommunikációjuk sem segíthet az üzenet pontosabb dekódolásában. Ezen a nehézségen csak a szöveg alaposabb és tudatosabb szocioszemiotikai elemzésével kerekedhetünk felül. A FOLTA megközelítése nem alulról építkezik (ami a TAPOT-ban még pedagógiai szempontból mindenképp hasznos volt), hanem felülről halad lefelé, a legnagyobb egységek, a „nyelvi események” szintjétől a bekezdések, versek, mondatok szintjéig és tovább.⁵⁰⁴ Már a TAPOT is beszélt arról, hogy a magasabb szintű szövegegységek kontextusa határozza meg az alsóbb szintek szemantikai jelentéseit, és nem fordítva. Ez a megállapítás világosan tükröződik a FOLTA fejezeteinek struktúrájában⁵⁰⁵ is: a fordítás egésze jelenik meg mint kommunikációs folyamat, amelyben a szöveg retorikai funkcióitól haladunk az alsóbb, grammatikai szintek felé. A TAPOT is beszélt „funkcionális ekvivalenciáról”, de csak a stílus összefüggésében. Ezt a kommunikációs szintet a FOLTA most a sokadik helyről előbbre emelte, és minden szintre kiterjesztette a funkcionális ekvivalencia jelentőségét.

A kritikai hangokra és a félreértésekre válaszul a FOLTA világosabbá és kevésbé félreérthetővé tette a fordítás célkitűzését is. Amint láthattuk korábban, a TAPOT még az eredeti befogadók „reakciójának” vagy „válaszának” (*response*) reprodukálásában jelölte meg a sikeres dinamikusan ekvivalens fordítás fő ismérvét. Ismertettük azokat a kritikákat, amelyek szerint az eredeti szöveg és a fordítás befogadónak ekvivalens reakciója/válasza nehezen meghatározható, és még nehezebben mérhető a kommunikációs cél. Ezért a FOLTA a következőképpen határozza meg a funkcionális ekvivalencia célkitűzését:

...a fordítás folyamata azt a célt szolgálja, hogy a befogadók úgy értsék a lefordított szöveget, ahogyan az eredeti befogadók értették az eredeti szöveget.⁵⁰⁶

Mint korábban említettük, a befogadók reakciójáról vagy válaszárol a befogadók „megértésére” (*understanding*) átkerülő hangsúly nem döntő változás Nida rendszerében, inkább csak világos és kevésbé félreérthető megfogalmazást jelent. A kettő alatt Nida valójában mindig is ugyanazt értette, pusztán a bibliai üzenet érzelmi (emotív vagy expresszív) és imperatív funkciója miatt emelte ki az „ekvivalens reakció” követelményét (hiszen a bibliai üzenet helyes megértése egzisztenciális választ követel az olvasótól). Ez

⁵⁰⁴ Vö. Doty, 116.

⁵⁰⁵ Vö. A fordítás mint kommunikáció – Funkciók és szerepek a bibliafordításban – Alapkérdések – Fordítani annyi, mint jelentést fordítani – Retorikai funkciók – Retorikai folyamatok – Grammatikai jelentés.

⁵⁰⁶ I. m., 50.

– megítélésünk szerint – korábban sem jelentett mást, mint helyes megértést (hasonlóan ahhoz, ahogy a *Reader's response* hermeneutikai irányzat elnevezése is az olvasó „válaszára” mint szubjektív megértésre utal). A forma lehetőség szerinti megtartásának gondolata egyértelmű hangsúlyi visszatérés a kezdőponthoz, az 1947-es Bible Translating-hez, és a TAPOT-ban is meglévő óvatosságához:

...a fordítás kommunikáció. Ez nem csupán az üzenet tartalmi megfeleltetését (ekvivalencia) jelenti, de – amennyiben az lehetséges – a formai megfeleltetést is. Hogy a tartalmi vagy formai megfeleltetés helyességéről megbizonyosodjunk, a szóban forgó szöveg funkciójára kell összpontosítanunk. A kérdés tehát: milyen funkciókat lát el a szöveg? S hogyan kommunikálja ezeket a funkciókat lexikai, grammatikai és retorikai szerkezete segítségével?⁵⁰⁷

A funkcionális ekvivalencia tehát igyekszik elszakadni a forma és jelentés dichotómiájától, és a fordítás mint kommunikációs folyamat sikerének rendeli alá azokat a jelentésvizsgálatokat és szükséges formai transzformációkat, amelyek az új fordításhoz vezetnek.⁵⁰⁸ Mivel az alacsonyabb szövegi szinteken a szemantikai vizsgálatok domináltak, és azoknak kellett megelőznie a legközelebbi természetes ekvivalens megtalálását, a magasabb szinteken már a szemiotika, pontosabban a szociolingvisztika és a szocioszemiotika siet a fordító segítségére a teljes kommunikációs helyzet reprodukálásában. Nida példaként hozza fel azt a szituációt, amikor Lábán és Jákób „kenyeret ettek” (*vajóklú lehem*) a szövetségkötés után (1Móz 31,51–54). Ebben az áldozati és szövetségi kontextusban a közös étkezés több volt, mint az éhség csillapítása:⁵⁰⁹ szakrális záróaktusát képezte mindannak, amit Lábán és Jákób azelőtt tett a kapcsolatuk helyreállításáért. A fordítónak tehát nem csak a szavakat, nem csak a mondatot, még csak nem is a fejezetet, de az egész kommunikációs helyzetet kell szem előtt tartania, amikor azt az egyszerű hebraizmust fordítja, hogy „kenyeret ettek”.

Mínta a dinamikus fordítások „egyszerű, lapos nyelvezetét” érintő kritika visszhangját látnánk azokban a szakaszokban, ahol de Waard és Nida a Biblia nyelvről mint „elsődleges vallási nyelvről” beszél, és arról, hogy ezt milyen könnyű a fordításokban összekeverni a „másodlagos vallási nyelv” (a prédikációk, a liturgia, a kommentárok és a vallási irodalom) szókészletével. Pedig a kettő lényegesen különbözik egymástól,

⁵⁰⁷ FOLTA, 13.

⁵⁰⁸ Vö. N. Statham, „Dynamic Equivalence and Functional Equivalence: How do They Differ?” in *TBT* 54:1 (2003), 102–103. és 106.

⁵⁰⁹ G. von Rad, *Az Ószövetség teológiája*. Ford. Görfölv Tibor. Budapest: Osiris, 2000. 203.

elsősorban a benne rejlő „nyelvi teremtőerő” miatt. Nida nem valamiféle mesterkéltség, „homályosságot” vizionál a bibliafordításban, amelyet könnyű összekeverni a homályos fordítással, hanem attól óvja a fordítót, hogy a saját értelmezésével esetleg felülírja a Biblia teremtő nyelvét:

Bármennyire is értékes, a másodlagos vallási nyelvet nem szabad alkalmazni a bibliafordításban. Hogy hűek maradjunk az elsődleges vallási nyelvhez, igyekeznünk kell visszaadni valamit a kifejezések transzcendens minőségéből. Súlyos hiba volna, ha kiküszöbölnénk minden „emelkedett homályosságot”, és igyekeznénk átírni az elsődleges vallási nyelvet egy bibliai teológiai kézikönyv stílusára. Ha megpróbálunk mindent megmagyarázni a Szentírásban, akkor végül termékeny erejétől fosztjuk meg az elsődleges vallási nyelvet, amely képes teljes odaszánást teremteni és helyes irányba fordítani emberi életeket.⁵¹⁰

A legjobban talán úgy tudjuk érzékeltetni a FOLTA hangsúlyváltását Nida korábbi műveihez képest, ha engedjük, hogy ő értékelje a fordulatot. A FOLTA első függelékében, ahol a főbb bibliafordítás-elméleti irányzatokat ismerteti, megtaláljuk Nida saját irányváltásának a nyomait. Miután vázolja a nyelvészeti megközelítés gyakorlati fogyatékosságait, a korábbi Nida-műveket a kommunikációelméleti irányzat teoretikus munkái közé sorolja:

A lingvisztikai megközelítés hiányosságai miatt a kommunikáció elmélet nyújtott a fordítóknak egy, a problémák kezeléséhez alkalmasabb nézőpontot. Ez a megközelítés a fordítás problémáit is a kommunikáció részeiként értelmezve elsősorban a forrás, az üzenet, a befogadó, a visszajelzés, a zaj, a csatorna és a közeg kategóriái alapján értékeli, különleges figyelmet fordítva a hatásra és a redundanciára, mint az információelmélet fontos szempontjaira. A fordítás nehézségeinek ezen megközelítése elsősorban Nida (1964), Nida és Taber (1969) és mások, például Kade (1968), Neubert (1968), Wilss (1982), Vázquez-Ayora (1977) és Reiss (1971) munkáiban tükröződik. A fordítás kérdéseinek kommunikációs megközelítésében azon van a fő hangsúly, hogy milyen mértékben lehet eljuttatni a forrásszöveg jelentését a befogadóhoz, még hozzá általuk is érthető és értékelhető formában. Másképpen fogalmazva, a befogadó szerepe felértékelődött azzal, hogy a kommunikáció folyamatának célpontjává lépett elő.⁵¹¹

A FOLTÁ-ban látható hangsúlyeltolódást, amelynek a funkcionális ekvivalencia új elnevezése is részét képezte, Nida úgy értelmezi, mint fokozatos eltávolodást a kommunikáció-elméleti modelltől, és közeledést a fordítás szocioszemiotikai modellje felé. Ezzel tulajdonképpen Nida mintegy igyekezett kijelölni azt az irányt, amelyben a funkcionális ekvivalencia elmélete továbbfejleszhető lesz a jövőben:

... a kommunikáció-elméleten alapuló fordítás nem teljes, mivel nem nyújt elégséges alapot minden szinten a szöveg lingvisztikai jeleinek megértéséhez, ahogyan nem segít

⁵¹⁰ FOLTA, 31.

⁵¹¹ I. m., 248–249.

megértenünk a nyelv kultúrához való viszonyát sem. Éppen ebből a szempontból vált fontossá a fordítás szocioszemiotikai megközelítése (Nida és mások, 1983; Nida, 1984a; és de Beaugrande, 1978). E szocioszemiotikai megközelítéshez igen szorosan kapcsolódnak azok a szociolingvisztikai vizsgálatok, amelyek a társadalmi viselkedés és a nyelvhasználat közötti szoros kapcsolatot hangsúlyozzák (Pergnier, 1978).⁵¹²

8. Alternatív modellek, „ellenforradalom” vagy paradigmaváltás

8.1. Relevanciaelmélet

Amint fentebb láthattuk, az 1980-as években megjelenő kritikai hangok Nida elméletével kapcsolatban részben teológiai, részben nyelvészeti jellegűek voltak, de nem lépett fel olyan rivális nyelvelméleti javaslat, amely érdemben veszélyeztette volna a bibliafordítók azon benyomását, hogy Nida elmélete nyelvészeti és kommunikációelméleti szempontból is tudományosan megalapozott, sőt az egyetlen elméleti és gyakorlati szempontból egyaránt részletesen kidolgozott bibliafordítási „metódus”⁵¹³. A nidai elmélet gyakorlati megvalósulásainak hibáit ugyan fel lehetett mutatni, de ezek érdemben nem készítettek arra a fordítókat, hogy elforduljanak Nida alapvető felismeréseitől. Nem csupán azok a bibliafordítások vették át a funkcionális ekvivalencia eljárásait, amelyek bevallottan ezzel az elméleti háttérrel készültek (például a GNB, CEV, NIV, NLT), de még azok is, amelyeknek a fordítói soha nem vallották volna be, hogy alkalmazták Nida eljárásait (NRSV), vagy éppen azzal szemben fogalmazták meg az ideális bibliafordítással szembeni elvárásokat (például az ESV).⁵¹⁴

⁵¹² I. m., 249.

⁵¹³ Éppen amiatt, hogy Nida nem egyetlen elméletet kényszerít a fordításra, hanem a fordítás gyakorlati problémáihoz keresett – sokszor eklektikus módon – elméleti modelleket, amelyeket addig alakított, amíg alkalmassá nem váltak a fordítási jelenségek leírására és modellezésére, Smith nem is elméletéről vagy gyakorlatról beszél Nida esetében, hanem inkább valamiféle „harmadik útról”, fordítási eljárásról, metódusról (method). Vö. K. G. Smith, „The Emergence of Relevance Theory as a Theoretical Framework for Bible Translation”, 69-70. és 72.

(Internetes elérés: https://biblicalstudies.org.uk/pdf/conspectus/vol04/smith_emergence.pdf, utolsó megtekintés: 2018. január 23.)

⁵¹⁴ Meglepő, milyen sokszor „kényszerül” ez az önmeghatározása szerint „alapvetően szó szerinti fordítás” (essentially literal translation) dinamikus megoldásokra a helytelen angol nyelvtani szerkezet elkerülése érdekében.

8.1.1. Sperber és Wilson⁵¹⁵

Ez a helyzet igazán csak a relevanciaelmélet felbukkanásával és térnyerésével változott meg, a 90-es évek elejétől. A relevanciaelmélet kidolgozóinak, a budapesti CEU-n dolgozó Dan Sperbernek és Deirdre Wilsonnak a megfogalmazásában „egy kognitív pszichológiai elmélet”, amely H. P. Grice pragmatikai tanulmányainak a továbbfejlesztéseként értékelhető. Az emberi kommunikáció törvényszerűségeit kutatva Sperber-Wilson azt állítják, hogy a kommunikáció csak a közös kognitív környezet (kontextus) ismeretében lesz érthető és értelmes-értelmes (releváns) az abban résztvevők számára. A kommunikáció akkor valósul meg, amikor a közlő jelzi a közlési szándékát a befogadó felé, aki ezt felismeri, és feldolgozza az üzenetet. A relevanciaelmélet abban haladja meg a korábbi (Nida bibliafordítási modelljét is megalapozó) kódelméletet, hogy kiemelten foglalkozik a kommunikációban döntő jelentőségű kontextus szerepével. Sperber és Wilson nem tagadják a nyelvi kódolás-dekódolás megtörténtét a kommunikációban, de azt állítják, hogy ez csak töredéke annak, amitől a közlő és a befogadó kommunikációja valóban működik. A kontextus megértése és kifejezése nyelvi eszközökkel (tehát tulajdonképpen alárendelése a kódelméletnek), ahogy Nida kezelte, nem számol el megfelelően a kontextus kommunikációban betöltött valódi jelentőségével.

A relevanciaelmélet megteremtette a maga saját szakkifejezéseit, amelyek csak részben érthetők a korábbi fordításelméleti leírások alapján, de az elmélet lényegének érzékeltetéséhez kénytelenek vagyunk használni őket. Technikai jellegük miatt sokszor nem is próbálkozunk meg a lefordításukkal, eredeti latin-angol formájukban adjuk meg őket. Sperber-Wilson szerint egy kommunikációs közlés (*input*) csak akkor releváns a befogadó számára, ha a feldolgozása (megértése) pozitív kognitív hatást eredményez, vagyis a befogadóban megerősít valamilyen régebbi ismeretet, esetleg megváltoztatja azt, vagy éppen teljesen új ismeretet ad. Az embert a mindennapi társas érintkezés során számtalan közlés éri, de ezekből csak azt választjuk ki feldolgozásra, amelyektől a

⁵¹⁵ Vö. D. Wilson – D. Sperber, *Truthfulness and Relevance*. Internetes elérés: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.451.4854&rep=rep1&type=pdf> (utolsó megtekintés: 2018. január 23.); Uő., „Irony and the use-mention distinction” in Cole, P. (szerk.), *Radical Pragmatics*. New York: Academic Press, 1981. 295-318; Uő., *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1986; Uő., „Rhetoric and relevance” in Wellbery, D. és J. Bender (szerk.), *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990. 140-55; Uő., „Relevance Theory” in Horn, L. R. és Ward, G. (szerk.), *The Handbook of Pragmatics*. Oxford: Blackwell, 2004. 607-632.

legnagyobb kognitív hatást remélhetjük, a legkisebb feldolgozási energia (idő, gondolkodási erőfeszítés) árán. Egy közlés relevanciája tehát annál nagyobb, minél nagyobb kognitív hatást (például új ismeretet) remélhetünk tőle, a lehető legkisebb megértési erőfeszítéssel. Sperber és Wilson széleskörű kísérletekkel bizonyítják, hogy az emberi megismerés a relevancia maximalizálására törekszik (ezt nevezik a relevanciaelmélet első kognitív alapelvének). A második alapelv az, hogy minden szándékos közlés azt a benyomást igyekszik kelteni, hogy magas a relevanciaértéke, még az is, amelyiknek valójában nem az (mint egy felkészületlen előadó unalmas előadása). A szándékolt és megértésre számot tartó közlést a relevanciaelmélet *ostensive-inferential communication*-nek nevezi, amelyben az első, *ostensive* jelző arra utal, hogy a közlő szándékosan közöl valamit, a második, *inferential* jelző pedig arra, hogy a befogadónak a logika és a kontextus alapján kell értelmeznie a közlést. Nida (és az írásai nyomán mi is)⁵¹⁶ még az explicit és implicit információ kifejezéseket használta, amelyek közül explicitnek azt tekintette, amit a közlő belefoglalt a nyelvi kódolásba, tehát „kimondott”, míg implicitnek azt, amit a közlésbe „beleértett”, akár metanyelvi vagy paralingvisztikai eszközökkel, akár azáltal, hogy feltételezte a befogadóról a kontextus ismeretét. Sperber és Wilson ezzel szemben *explicature*-ről és *implicature*-ről beszélnek. Az *explicature* részben az, amit a közlő elmond (vö. Nida explicit információjával), részben az a mentális folyamat, amely során a befogadó eloszlatja a közlés homályos részeit (*disambiguation*), pontosítja a jelentést (*reference assignment*) és ellátja azt szükséges kiegészítésekkel (*enrichment*). Az *implicature*-nek, vagyis a tágabb kommunikációs kontextusnak részei azok az információk, amelyekkel a hallgató a világról rendelkezik, és amelyek segítik az üzenet értelmezésében (*implicated premises*). De részei még azok kimondatlan információk is, amelyeket a befogadó a logika és a kontextus segítségével levonhat magából a közlésből (*implicated conclusions*).

Sperber-Wilson szerint ezekkel az összetevőkkel a következőképpen megy végbe a (szándékolt és megértésre törekvő)⁵¹⁷ emberi kommunikáció: A befogadó a közlés értelmezésében követi a legkisebb feldolgozási energiát igénylő utat, teszteli a különböző hipotéziseket, amelyek segítségével eljuthat a megértéshez, közben értékeli a közlést (a

⁵¹⁶ Vö. Nida szerzőtársának, Charles R. Tabernek a cikkével: „Explicit and Implicit Information in Translation” in *TBT* 21:1 (1970), 1–9. vö. még Uő., „Why Don’t Writers Say Everything?” in *TBT* 23:1 (1972), 207–211.

⁵¹⁷ Sperber-Wilson modellezik és leírják a nem ilyen kommunikációs formákat is, mint a ráutaló magatartás, a kétértelműségre törekvés, az ironia, a humor vagy a költői, például metaforikus fogalmazás. Bár ezek a bibliafordítás szempontjából mind fontos kérdések, itt most hely hiányában, és a „fő csapásirányhoz” ragaszkodva nem tudunk rájuk kitérni.

kimondottakat az *explicatures* elemzésével: *disambiguations*, *reference assignment* stb.; a kontextuális információkat pedig az *implicatures* elemzésével: *implicated premises*, *implicated conclusions*), és amikor teljesül a relevancia iránti igénye (megszerezte az új információt), akkor abbahagyja az értékelést. Ez talán – az idegenül hangzó és előnytelenül technikai kifejezések ellenére – mindenki számára követhető modellje annak, hogyan működik az emberi kommunikáció. De mi köze mindennek a bibliafordításhoz?

8.1.2. Gutt

Ernst-August Gutt, az SIL fordítói konzultánsa volt az, aki a Sperber-Wilson által lefektetett kommunikációelméleti alapokra felépítette a bibliafordítás új elméletét.⁵¹⁸ Bevallottan az volt a célja, hogy kimozdítsa a bibliafordítás-elméleti vitákat az egyre meddőbbnek tűnő formális-funkcionális megfeleltetések dichotómiájából. Gutt érdemben nem tesz különbséget Nida funkcionális ekvivalenciája és az SIL teoretikusok, mint Beekman-Callow és Larson idiomatikus vagy jelentésalapú fordítási elméletei között.⁵¹⁹ Mindkettőnek azt a hiányosságot rója fel, hogy a nyelvet és a nyelvi közlést kódrendszerként értelmezve nem tudnak mit kezdeni azzal a ténnyel, hogy a jelentés döntő hányada nem a verbális közlésben, hanem az olvasókat körbevevő és a fejükben létező kulturális, nyelvi, pszichológiai és vallásos kontextus közös és kongruens értelmezése során jut el a célközönségig. Ha ez a közös kontextus nem lefordítható a nyelvi kódokra, tehát nem is dekódolható, akkor a kommunikációs folyamat nida modellezése alkalmatlan a valóság megragadása. Egy konkrét fordítás esetében ez azt jelenti, hogy a nyelvileg kódolt üzenetben sem közvetíthető a forrásnyelvi jelentés a tetszés szerinti célnyelvi olvasóközönség számára. Nida rendszere arra épül, hogy a nyelvi mélystruktúrák révén minden nyelvről minden üzenet átvihető minden más nyelvre, hacsak a forma nem tartalmazza a jelentés integráns részét. Abban az esetben ugyanis az elfogadhatónál nagyobb információvesztéssel kell számolni. Gutt azonban arra mutat rá, hogy ha hiányzik a kölcsönösen értett és használt kontextus, ami

⁵¹⁸ E.-A. Gutt, *Translation and Relevance: Cognition and Context*. London – New York: Routledge, 2010 (2. kiadás).

⁵¹⁹ Nem látszik Gutt értelmezésében a különbségtétel a nida dinamikus és funkcionális ekvivalencia között, holott utóbbi éppen a kulturális, vallási és szociológiai kontextus pontosabb szociolingvisztikai és –szemiotikai modellezésében lépett tovább az előbbinél.

kétségkívül igaz a bibliai szövegek eredeti befogadói és a fordítások olvasói esetében, akkor nem lehet teljes a fordításban végbemenő kommunikáció, a jelentésátvitel.

A relevanciaelmélet fontos kategóriái, az egyenes idézet és a függő idézet segítségével, amelyek más-más módon szolgálják ki a befogadó relevanciaigényét,⁵²⁰ Gutt a fordításokat is két nagy csoportba sorolta: a direkt és az indirekt fordítások csoportjába. A fordításokat úgy értelmezi, mint nyelvek közötti (interlingvális) függő vagy egyenes idézetet. A direkt fordítás a forrásnyelvi üzenet teljes átadására vállalkozik, annak minden formai elemével együtt. Az indirekt fordítás azonban a teljes forrásnyelvi közlésnek csak azokat az elemeit igyekszik közvetíteni, amelyeket a befogadó számára fontosnak ítél, és ezért inkább csak az eredeti üzenettel való hasonlóság igényével lép fel. A kettő közül az indirekt fordítás az, amelyik kontextus-érzékenyebb, hiszen tudatában van az eltérő kontextusoknak, ezért választ az átadható és kommunikálható kontextus-elemek közül, és csak azokat próbálja meg közvetíteni. Ezáltal az indirekt fordításban a fordító interpretációs döntése nagyobb szerepet játszik. A direkt fordítás tekinthető az indirekt fordítás egy speciálisabb alkategóriájának, hiszen ott a fordító úgy dönt, hogy nem az általa fontosnak tartott kontextuális elemeket, információkat emeli ki, hanem igyekszik az eredeti üzenetet a maga formai teljességében átfordítani az úgynevezett kommunikációs „kapaszkodókkal” (vagy „kommunikatív fogódzókkal”)⁵²¹ együtt, amelyek a nyelvek grammatikai különbségei miatt nem mindig egyszerű formai jellemzők. Ezzel egyidőben a direkt fordítás készítője a kontextuális információkról lemond. Ezeket külön, kiegészítő segédanyagokként (lábjegyzetek, magyarázatok, bevezetések, kommentárok, szövegdobozok stb.) igyekszik eljuttatni az olvasókhöz. Így az olvasók a kontextussal önállóan ismerkedhetnek meg, majd ennek az ismeretnek a birtokában értékelhetik és érthetik a direkt fordítás nyelvi elemeit. A direkt fordítás tehát kétségtelenül azon olvasók relevanciaigényéhez van alakítva, akik kíváncsiak az eredeti

⁵²⁰ Példa: Késik a barátom, és magyarázatként azt mondja, beszélnie kellett a feleségével. Amikor megkérdezem, hogy miről beszélgettek, attól függően fogja a beszélgetést szó szerint idézni, vagy rövidebben összefoglalni, hogy feltételezése szerint én milyen mélységben vagyok kíváncsi a beszélgetésükre. Ha azért kérdezem, mert a kapcsolatuk alakulására vagyok kíváncsi, feltehetően akár szó szerint (direkt) is idézni fogja, de ha csak azért kérdezem, mert érdekel, hogy miért késett a találkozónkról, akkor valószínűbb, hogy néhány szóval (indirekt) összefoglalja a beszélgetést. (ez Sperber-Wilson egy példájának módosított-egyszerűsített változata, vö. Sperber-Wilson, 2004, 609kk)

⁵²¹ „Communicative clues”, a magyar kifejezéshez vö. Lanstyák I., „A fordítási egyenértékűség néhány válfajáról. Szempontok a magyar Újszövetség-fordítások és revíziók vizsgálatához” in *Fórum* 2014:1, 61–92. főleg a 24. jegyzet. Mivel ezek a kommunikációs kapaszkodók nem azonosíthatók a szöveg formai jellemzőivel, Gutt szándéka szerint a direkt fordítást sem azonosíthatjuk egyszerűen a formális fordítással. Ugyanígy az indirekt fordítás és a funkcionális fordítás közé sem tehetünk egyenlőségjelet, mert az utóbbi célját illetően nem csak az üzenet szelektív átadására vállalkozik, hanem az egészre.

szöveg explicit nyelvi jellemvonásaira is. A bibliafordítás helyzetére vonatkoztatva ezek olyan olvasók, akik részletes, elmélyült bibliatanulmányozáshoz akarják használni a bibliafordításukat.

Gutt javaslataira alapvetően háromféleképpen reagált a bibliafordítói közösség (UBS, SIL fordítók és konzultánsok), és a fordításelmélettel foglalkozó szakemberek. Egy részük kitörő örömmel fogadta az elméletet, amely új alapokra helyezheti, és kimozdíthatja a holtpontról a meddővé vált formális-funkcionális vitát.⁵²² Mások az elméletet érdeklődéssel és pozitívan fogadták, de kétségüknek adtak hangot azzal kapcsolatban, hogy Gutt nézetei használható kapaszkodókat adhatnak a bibliafordítás praktikus kérdéseit illetően is.⁵²³ A harmadik csoport⁵²⁴ határozottan elutasítja Gutt elméletét.

A pozitív reakciókban megjelenik, hogy Gutt megközelítése örömdetesen új, és a relevanciaelmélet segítségével a korábbiaknál pontosabban láttatja a bibliafordításban rejlő kommunikációs és jelentésátviteli nehézségek eredetét; rámutat az okokra, hogy miért nem találkoznak bizonyos bibliafordítások megoldásai az olvasók elvárásaival, és felmutatja az előrelépés lehetőségét. Nem csak az új elméletet üdvözik, hanem például a dél-afrikai bibliafordítói műhely,⁵²⁵ amelyet teljes joggal lehet fordításelméleti iskolának is nevezni, hozzálátott az elmélet gyakorlati következményeinek kidolgozásához, konkrét bibliafordítások formájában. Smith doktori dolgozatában⁵²⁶ a Tituszhoz írt levél fordításával próbálkozott meg relevanciaelméleti alapokon, Van der Merwe pedig egy új afrikaans nyelvű relevanciaelméleti bibliafordítás elkészítésén dolgozott.⁵²⁷

⁵²² Közöttük Smith, Van der Merwe, Evans és Pattemore, akiknek az írásaira a későbbiekben is utalunk. Magyar nyelven meg kell említenünk a pozsonyi egyetemen tanító Lanstyák Istvánt, aki több írásában is értékelte a relevanciaelméletben rejlő lehetőségeket.

⁵²³ Ilyennek tekinthetjük A. O. Mojolát és T. Wiltet, Malmkjaert és Fawcettet. Gutt egyébként világossá teszi, hogy elmélete leíró és nem előíró jellegű, nem támogatja egyik vagy másik (direkt vagy indirekt, sőt a kettő közötti változatok) fordítási típust, ezért nem is ad konkrét tanácsokat a megvalósításukra. Vö. P. Fawcett, *Translation and Language*. London and New York: Routledge, 2014 (1997). 135–138; K. Malmkjaer, „Linguistic Approaches to Translation” in K. Malmkjaer és K. Windle (szerk.), *The Oxford Handbook of Translation Studies*. Oxford: OUP, 2011. 57–70.

⁵²⁴ Legjellemzőbb képviselője E. Wendland, vö. „Relevance of »Relevance Theory«” in TBT 47:1 (1996), 126–136.

⁵²⁵ Központja a Stellenbosch Egyetem, és intenzív kapcsolatokat ápol a Dél-Afrikai Bibliatársulattal annak fordítási projektjein keresztül.

⁵²⁶ K. G. Smith, *Bible Translation and Relevance Theory. The Translation of Titus*. PhD disszertáció. Praetoria: Stellenbosch Egyetem, 2000.

⁵²⁷ Vö. C. H. J. Van der Merwe, ‘n Konkordante vertaling van die Bybel in Afrikaans: Is dit hoegenaamd verantwoordbaar, en hoe sal dit lyk? in *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 40 (1999), 293-306. Uő., „The Bible in Afrikaans: A direct translation – A new type of church Bible” in *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68:1 (2012), Art. #1204, 8 oldal. Internetes elérés: <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1204> (utolsó megnézés: 2018. január 23.)

Miután ismertették Gutt elméletét, és megfogalmaztak tizennégy észrevételt és elméleti alapvetést⁵²⁸ a jövő bibliafordítóinak képzéséhez, Winckler és van der Merwe így vonják meg a relevanciaelmélet használhatóságának mérlegét:

Mindenkit óvunk attól, hogy „feladja” a fordítás iránti erőfeszítéseket. Inkább azt javasoljuk mindenkinek, aki fordítja és olvassa a Bibliát, hogy nézzenek szembe a realitással: fel kell hagynunk az indirekt fordításokkal, és bele kell fognunk új direkt fordítások készítésébe.

A negatív kritikákban ugyanakkor a következő kifogások fogalmazódtak meg:

1. Gutt relevanciaelméleti megközelítése teljesen elméleti irányultságú, és éppen annyira (nem) használható a gyakorlati bibliafordítás területén, mint bármilyen más absztrakt filozófiai-hermeneutikai nyelvelmélet. A fordítók és a fordításelméleti szakemberek örök dilemmája és vitája az, hogy a fordítók konkrét segítséget várnak a fordításelmélettől ahhoz, hogyan kezeljenek típusproblémákat, míg az elméleti szakemberek célja a legkritikább esetben a preskriptív fogalmazás, ők csak leírni és értelmezni akarják a jelenségeket.⁵²⁹ Ebben a dilemmában a kritikusok szerint Gutt is kevesebbet ad, mint amit ígér.⁵³⁰ Míg Nida a konkrét bibliafordítási szituáció kérdésiből indult el a teóriaalkotás felé, addig Gutt, bár azt ígéri, hogy a relevanciaelmélet felválthatja a nidai rendszert, nem siet a fordítók segítségére konkrétumokkal. Ez a kritikusok szerint annál is inkább felróható hiányossága, hiszen az SIL fordítói konzultánsaként ő maga is ismeri a terepmunka gyakorlati nehézségeit.

2. Egy fordításelmélettől elvárható, hogy iránymutatást adjon arra nézve, milyen a jó, és milyen a kevésbé jó bibliafordítás.⁵³¹ Milyen paramétereknek kell megfelelnie egy

⁵²⁸ 1. A fordítás verbális kommunikáció 2. A verbális kommunikáció megértéséhez az elme működését kell megértenünk 3. A verbális kommunikáció inferenciális 4. A verbális kommunikáció kétféle jelentés-megjelenítésben képzelhető el (kimondott szavak és kontextus) 5. A verbális kommunikáció kontextusfüggő 6. A verbális kommunikációban döntő az optimális relevancia 7. A kijelentés helyes értelmezése az, ami megfelel a relevancia elvének 8. A bibliafordítóknak is helyes döntéseket kell hozniuk, amelyek megfelelnek a relevancia elvének 9. Minél nagyobb a kontextuális különbség, annál nagyobb a bibliafordítás félreértésének a veszélye 10. A bibliafordítóknak is számolniuk kell a verbális kommunikálhatóság korlátaival 11. A bibliafordítóknak is szem előtt kell tartaniuk a direkt és indirekt fordítás közötti különbséget 12. A bibliafordítóknak a legmagasabb szintű nyelvismerettel kell rendelkezniük 13. A bibliafordítóknak a legmagasabb szintű nyelven túli ismeretekkel is rendelkezniük kell 14. A direkt fordítások segítségével a bibliafordítók hatékonyabban tudják megszólaltatni az eredeti szövegeket. Vö. W. K. Winckler és C. H. J. van der Merwe, „Training tomorrow’s Bible translators: Some theoretical pointers” in *JNSL* 19 (1993), 41–58.

⁵²⁹ Vö. Pattermore, „Framing Nida”, 217–218.

⁵³⁰ Vö. K. Malmkjær, „Review of E.-A. Gutt, Translation and relevance: Cognition and context” in *Mind and Language* 7 (1992), 306.

⁵³¹ E. R. Wendland, „A review of »relevance theory« in relation to Bible translation in South-Central

fordításnak ahhoz, hogy elfogadható legyen? Ha ilyen mércével nem rendelkeznek, az elkészült fordítások nem tesztelhetők, és így a használhatóságuk is esetleges: vagy lesz rájuk szüksége valakinek, vagy nem. De ilyen alapon nem lehetséges belefogni egy évekig, sőt évtizedig tartó bibliafordítási projektbe, ahol tucatnyi magasan kvalifikált szakember összehangolt, odaadó munkájára van szükség, és természetesen szponzorációra, amely szintén nem működik mérhető eredmények és elvárások nélkül. Gutt elméletéből úgy tűnik, a gyakorlati megvalósítás nagyon sokféle lehet, és a direkt illetve indirekt fordítások túl tág fogalmak ahhoz, hogy használhatóak legyenek.

3. Gutt elmélete nem lép túl a formális-funkcionális ekvivalencia vitán, csak új köntösbe öltözteti, és új elnevezésekkel látja el a két alaptípust, amikor direkt és indirekt fordításokról beszél. A hangsúly a forrás- és befogadó nyelvi kontextus különbségén valóban újdonság, de amikor a direkt fordításról azt állítja, hogy az indirekt fordítással ellentétben az képes a forrásszöveget annak teljes nyelvi jellemzőivel együtt reprezentálni a befogadó nyelven, gyakorlatilag leteszi a voksát mellette, és így inkább a direkt fordítások elkészítésére biztatja a fordítókat.⁵³²

4. Az előző ponthoz képest elmondható, hogy bár Gutt talán jobbnak tartja a direkt fordításokat, bátorítja az indirekt bibliafordítások elkészítését is, mint amelyeknek fő kritériuma, hogy érzékenyek legyenek a feltételezett olvasóközönség relevanciaigényére. A kritikusok⁵³³ szerint azonban ez könnyen tágra nyithatja a kaput olyan bibliafordítások előtt, amelyeknek csak az olvasók elvárása lesz a legfontosabb szempontja, és ennek érdekében a pontosság elvét teljesen feladják. Ha nincs ugyanolyan szigorú elvárás, hogy hűségesen közvetítsék a forrásszöveg üzenetét, a gyakorlatban garantálható az elmozdulás parafrázisszerű fordítások felé.

5. A fentieket kiegészítve a „direkt bibliafordítás” kategóriájával kapcsolatban mi azt a fenntartásunkat fogalmazhatjuk meg, hogy átlépve a fordítás alapdilemmája felett (hűség a forrásszöveg iránt és érthetőség az olvasók számára), az érthetőség követelményét kiveszi a fordítás folyamata alól, és áthelyezi a kiegészítő irodalom oldalára. Azzal, hogy a forrásszöveg kontextusát az olvasóknak a kiegészítő jegyzetektől és járulékos szakirodalomból kell elsajátítaniuk, ha helyesen akarják érteni a direkt fordítást, gyakorlatilag áthelyeződik a megértési folyamat a segédanyagok szintjére. Honnan

Africa, part 1” in *JNSL* 22 (1996), 91-106.

⁵³² E. R. Wendland, „A review of »relevance theory«”, 87.

⁵³³ Vö. J. E. Sappire, „The guiding principle in translation: Faithfulness, manipulation or relevance?” in A. Kruger (szerk.), *New Perspectives on Teaching Translators and Interpreters in South Africa*. Praetoria: University of South Afrika, 1994.

tudható, hogy az olvasó a) egyáltalán elolvassa a segédanyagot⁵³⁴ b) helyesen érti a segédanyagot és c) a segédanyag helyes megértése elég felkészítést ad a „laikus” olvasónak a bibliai szöveg helyes értelmezéséhez? Nem kelt ez az eljárás hamis biztonságérzetet a teljes forrásnyelvi kontextus ismeretében még mindig felkészületlen bibliaolvasókban?⁵³⁵ Egyébként Gutt maga is figyelmeztet a direkt fordítások ilyen kockázatára.⁵³⁶

A direkt fordítás általunk adott definíciója egyben kijelöli az értékelés szempontrendszerét is, és rámutat az ilyen fordítás veszélyeire is: az a feltételezés, hogy a direkt fordítás a maga teljességében nyújtja a forrásszöveg értelmezési hasonlóságát (*interpretive resemblance*), arra bátorítja az olvasókat, hogy maximális elvárással viseltessenek eme hasonlóság iránt. Így valószínű, hogy a fordítás mindenféle stilisztikai vagy egyéb jellemvonása alapján fognak következtetéseket levonni az alapszövegre vonatkozóan. Ugyanakkor a nyelvek közötti különbségek a gyakorlatban lehetetlenné teszik a fordítás „teljes értelmezési hasonlóságát”. Ebből következik, hogy az olvasók néhány ilyen következtetése téves lesz, és az eredeti nyelvek ismeretének hiányában nem is lesznek tudatában ezeknek a tévedéseknek, hacsak erre a veszélyre a fordítók fel nem hívják a figyelmüket. Ez az előrejelzés jól mutatja, mi is történik a gyakorlatban: mivel a forrásnyelv és a befogadónyelv közötti lingvisztikai különbségek miatt a tökéletes értelmezési hasonlóság lehetetlen, a fordítás értelmezése bizonyos mértékben mindig is különbözni fog az eredeti szöveg értelmezésétől, még akkor is, ha az olvasók mindent elkövetnek azért, hogy megismerkedjenek az eredeti szöveg történeti, kulturális stb. kontextusával. Ezért az olvasóknak mindig emlékezniük kell arra, hogy a fordítás sohasem az eredeti, még direkt fordításban sem.

8.2. A funkcionista megközelítés és a Skopos-elmélet

Nagyjából a relevanciaelmélet megjelenésével párhuzamosan, az 1970-es évek végén és a 80-as évek elején kezdett el dolgozni a funkcionista megközelítésen a német nyelvészeti iskolából Katharina Reiss és Hans J. Vermeer. Munkájukat Christiane Nord fejlesztette tovább, és tette felhasználhatóvá a fordításelmélet, és közvetve a bibliafordítás

⁵³⁴ A dilemmát mutatja a következő példa: Az egyik ghánai Újszövetség-fordításhoz kétféle kiegészítő lábjegyzetes kiadást készítettek a fordítók, egy bővebbet és egy rövidebbet. Az egyik etnikai csoport nem fogadta el, hogy a bőségebb jegyzetek alaposabb háttérismeretet nyújtanak. Meg voltak győződve arról, hogy a rövidebb a jobb. A bővebb őszintén „magyarázkodásnak” tűnt a szemükben. Az ő relevanciaigényüket a kevésbé alapos jegyzetanyag elégítette ki, még ha ez nyilvánvalóan az eredeti kontextus hiányosabb megértéséhez is vezetett. Vö. N. Esala, „Implementing *Skopos*theorie in Bible Translation” in *TBT* 64:3 (2013), 308.

⁵³⁵ A teológiai oktatásban és a lelkipásztori munkában egyaránt ismerjük azt a hamis biztonságérzetet, amellyel elsőéves hallgatók, néhány görög vagy héberórával a hátuk mögött határozott véleményt formálnak ezegetikai kérdésekben, vagy éppen a bibliaórán érdeklődő gyülekezeti tagok szállnak vitába egy „bevett” értelmezéssel, magabiztosan egy görög vagy héberszótárra, esetleg interlineáris fordításra hivatkozva.

⁵³⁶ "A theoretical account of translation - without a translation theory" in *Target: International Journal of Translation Studies* 2:2 (1990), 135-164. Internetes elérés: www.bible-researcher.com/gutt1.html (utolsó megtekintés: 2017. augusztus 29.)

számára.⁵³⁷ Amint az elmélet neve is mutatja, középpontjában a szöveg „funkciója”,⁵³⁸ görög szóval *skoposa* („célja”) áll. A fordítás, amint arra már Gutt is rámutatott, másodlagos kommunikációs helyzet ugyan, de a fordítás befogadói ebből az élő kommunikációs helyzetben vajmi keveset érzékelnek, számukra a legtrikább esetben lehetőség a fordítás eredeti szöveggel való folyamatos összehasonlítása. A befogadók ezért önálló, autonóm szöveggként fogadják a fordítást, amelynek be kell töltenie azt a célt, funkciót, amelyet első körben az eredeti szerző, másodsor pedig a fordító szánt neki.

Mint minden kommunikációban, a fordításban is bizonyos céllal szólítjuk meg a befogadókat (Nida megfogalmazásában: „ha egy szöveg nem fontos, nem érdemes lefordítani”). Amikor fordítunk, nemcsak azt tartjuk szem előtt, amit fordítunk, hanem azt is, hogy kinek és miért. Első hallásra ez a megközelítés emlékeztet Nida és de Waard funkcionális ekvivalenciájára, de jelentős szemléletbeli különbség van a kettő között. Míg a funkcionális ekvivalencia alapvetően a forrásszöveg formájának és jelentésének funkciójára összpontosít, és a fordítás céljaként azt határozza meg, hogy a lefordított szöveg minél pontosabban lemásolja ezeket a funkcionális jellemzőket (retorikai, stilisztikai, szociolingvisztikai), addig a funkcionális elméletben és fordítási gyakorlatban a hangsúly nem a forrásszöveg funkcióján van, hanem azon, hogy a fordítás hogyan fog működni a befogadói közegben.⁵³⁹ A funkcionális iskola szerint, ha nem világos a fordítás funkciója, vagy nem felel meg a tervezett funkciónak abban a befogadói közegben, amely számára készült, akkor szinte mellékes, hogy milyen hűséges nyelviileg a forrásszöveghez, nem lesz sikeres, mert a befogadói közeg éppenséggel *nem fogadja be*.

A funkcionális megközelítés elvileg elfogadja az ekvivalencia nida fogalmát, de meglehetősen szkeptikus annak megvalósíthatóságát illetően. Ahhoz ugyanis, hogy valódi ekvivalenciáról beszélhessünk, a funkcionálisok szerint a következő (Nida által javasolt) feltételeknek kellene teljesülniük:⁵⁴⁰ 1. A fordító interpretációja feleljen meg az eredeti szerző szándékának. 2. A fordítás megfogalmazásában nyilvánvalóvá kell tenni

⁵³⁷ A. O. Mojola és E. Wendland, „Scripture Translation in the Era of Translation Studies” in T. Wilt, *Bible Translation*, 13; Vö. C. Schäffner, „Skopos theory” in Baker-Malmkjær, 235.

⁵³⁸ Reiss informatív, expresszív és operatív szövegfunkciókat különböztetett meg egymástól, főként Bühler *Darstellungsfunktion*, *Ausdrucksfunktion* és *Appellfunktion* kategóriái alapján. Ezekhez nagyon hasonlók Jacobson *referential*, *expressive* és *conative* funkciói (amelyeket kiegészített a következőkkel: *phatic*, *metalingual* és *poetic*). Az első funkcióval a szerző leírja a tárgyát, a másodikkal a tárgyhöz fűződő viszonyát, a harmadikkal pedig hatást akar gyakorolni az olvasóra. Vö. I. Mason, „Communicative/Functional Approaches” in Baker-Malmkjær, 32.

⁵³⁹ Mojola-Wendland, 14.

⁵⁴⁰ C. Nord, *Translating as Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome, 1997. 89–90.

ezt az eredeti írói szándékot a célnyelvi kulturális közeg számára. 3. A fordítás befogadónak a fordítás „nyelvi világát” éppen úgy kell érteniük és értékelniük, ahogyan az eredeti befogadók értették a forrásszöveg világát. 4. A fordítás hatásának (*effect*, vö. Nida válasz-reakció-*response* fogalmával) ugyanolyan kell lennie, mint az eredeti szövegé volt. Ha ezt a négy feltételt egymás mellé állítjuk, beláthatjuk, Nord miért annyira pesszimista ezek teljesíthetőségét illetően. Ezen a ponton a funkcionalista szemlélet és a relevanciaelmélet hangsúlya a különböző kommunikációs kontextusok jelentésmódosító szerepét illetően nagyon közel jár egymáshoz. Nord szerint az ekvivalencia fenti kategóriái gyakorlatilag megvalósíthatatlanná teszik az „ekvivalens fordítást”, még nagyon hasonló kulturális közegben élő számára is. Egy hipotetikus példát hozva: feltehetően még egy Kr. e. 6. századi arab beduin sem érthette volna teljesen ekvivalens módon a Genézis lefordított szövegét, annak ellenére, hogy a Kr. e. 6. századi nomád beduin kultúra és a Kr. e. 2. évezred közepén élő zsidó ősatyák kultúrája talán 80%-ban azonos kontextuális jellemzőkkel rendelkezhetett. Vagy egy másik példával élve: Pál Rómaiakhoz írt levelét egy nem keresztyén, és az ószövetséget nem ismerő 1. századi római lovagrendű (*eques*) csak jelentős félreértések árán olvashatta volna latin fordításban, de akár görög eredetiben is, holott a levél a kortársainak, ráadásul Rómába íródott. Nord arra figyelmeztet,⁵⁴¹ hogy sokszor éppen a nagyon hasonló cél- és befogadónyelvi kulturális kontextusok a leginkább félrevezetők egy-egy konkrét értelmezési kérdésben. Mark Twain anekdotikus megjegyzése illusztratív (még ha nem is fordítási kérdésekre vonatkozott): „Sokan amiatt aggódnak, amit nem értenek a Bibliából. Engem inkább az aggaszt, amit megértek belőle.”⁵⁴² Az eltérő kontextusok ugyanis sohasem teszik lehetővé a tökéletesen ekvivalens fordítást – erre már a relevanciaelmélet is nagy hangsúlyt helyezett. (Természetesen Nida sem azt mondta, hogy ez lehetséges, arra bízta a fordítókat, hogy olyan közeli ekvivalenciára törekedjenek, amennyire csak lehetséges.) Mindenesetre Nord alapvetően három lehetőséget lát az előrelépésre e kilátástalannak tűnő fordítási dilemmából:⁵⁴³ A) Hagyjunk fel az irodalmi szövegek fordításával, mert az eredmény úgyszólván csak elégtelen és félreérthető fordítás lesz. B) Fordítsunk továbbra is úgy, ahogy eddig tettük, fordítási képességeinkre és intuíciónkra hagyatkozva, és bízzuk az olvasókra annak megítélését, hogy sikerrel jártunk-e vagy sem.

⁵⁴¹ Uo.

⁵⁴² www.thoughtco.com/religion-quotes-by-mark-twain-2832666 (utolsó megtekintés: 2017. szeptember 2.)

⁵⁴³ Nord, *Translating as Purposeful Activity*, 90.

C) Az előbbi realitásokat szem előtt tartva fordítsunk tovább (vö. B), de tegyük világossá a befogadók számára, hogy mit miért fordítottunk úgy, ahogy fordítottunk. Kommunikáljuk világosan a fordításunk célját („*skopos*”-át). Ezáltal minimalizálhatjuk annak a kockázatát, hogy a befogadók mást várnak el a fordításunktól, mint amit végül kapnak. Talán nem meglepő, hogy Nord e harmadik lehetőség mellett teszi le a voksát, és ezzel ki is jelöli a funkcionista bibliafordítások metodikájának fő csapásirányát is.⁵⁴⁴

A Skopos-elmélettel készülő bibliafordítások legfontosabb fogalma éppen ezért a „translation brief”, amelyet mi a RÚF 2014 bibliareviziójánál „Elvi dokumentumnak” neveztünk.⁵⁴⁵ Ezt Nord szerint a következő szempontok figyelembevételével kell elkészíteni:⁵⁴⁶ Tisztázni kell, α) hogy mennyiben vették figyelembe a fordítók a célközönség kulturális, vallási és szociológiai kontextusát a fordítás során, β) hogyan, milyen eszközökkel próbálták elérni, hogy az eredeti szerző szándéka megvalósuljon a célközönség sajátos szituációjában, γ) mi a kapcsolat az eredeti szöveg „világa” és a célközönség szituációja között, és ezt a kapcsolatot hogyan igyekszik megjeleníteni a fordítás, és végül δ) milyen nyelvi kódon történik a fordítás, és ez a kód mennyiben segíti elő az adott célnyelvi környezetben az eredeti üzenet által szándékolt hatás (*effect*) elérését.⁵⁴⁷

A *translation brief* tulajdonképpen a fordítás „skoposa”, ehhez kell visszatérni minden konkrét fordítási probléma és eldöntendő kérdés esetében. De ez a dokumentum nem egy merev szabálygyűjtemény, amely életszerűtlen módon felülírja az egyes konkrét nehézségek megoldási módjait. A *brief* folyamatosan együtt él és alakul a fordítási projekttel, nem az előre meghatározott alapelveit illetően (bár nem lehetetlen, hogy azok is módosulnak, finomodnak a fordítási munkálatok közben), hanem úgy, hogy a tipikus problémák és megoldási lehetőségeik beépülnek a *brief* szövegébe, példatárába. A *brief* ezáltal egyfajta jegyzőkönyvévé is válik a fordításnak, a folyamat befejeztével pedig

⁵⁴⁴ Ezt nevezi a skopos-elmélet *Informationsangebotnak*, vö. Schäffner, 236.

⁵⁴⁵ A RÚF 2014 elvi dokumentumának létrejöttéhez és jellemzőihez vö. Kustár, 23–28. Mindez nem azt jelenti, hogy a RÚF 2014 skopos-elméleten nyugvó fordítási projekt volt, csupán azt, hogy a „translation brief” számtalan gyakorlati előnye miatt a modern bibliafordítási munkálatok elengedhetetlen tartozékává vált, függetlenül attól, hogy a fordítás milyen elvi alapon készül.

⁵⁴⁶ Nord, *Translating as Purposeful Activity*, 92–93.

⁵⁴⁷ A mai bibliafordítási projektekből már egyáltalán nem vehetjük adottnak az írott formátumot. Egyre nagyobb szerephez jutnak a harmadik világban az oralitás szempontjait figyelembe vevő fordítások, de a nyugati féltekén is mind több jelnyelvi, vagy audiovizuális segédlettel létrehozott bibliafordításról beszélhetünk. Néhány éve megkerülhetetlenné váltak az eleve digitális platformra (internetre vagy okostelefonon használható applikációra) készülő bibliafordítások (pld. a finn „Markus”-projekt), és csak a UBS égiszén belül mintegy harminc új jelnyelvi bibliafordítás vette kezdetét, köztük a Magyar Bibliatársulaté is.

világosan dokumentálja a célközönség, a befogadó közösség (egy felekezet, több egyház, nyelvi csoport) számára, mit miért és hogyan tettek a fordítók.

Fentebb rámutattunk, hogy a funkcionalista felfogás szerint milyen nehéz a fordítási ekvivalencia elérése. Ezért a Skopos-elmélet képviselői nem ekvivalens szövegről beszélnek, hanem inkább adekvát szövegről (*translational adequacy*).⁵⁴⁸ A szöveg adekvát a forrásszöveghez képest, de ami talán még fontosabb, hogy mindvégig adekvát marad a *brief*-ben megfogalmazottakhoz. Így lesz a Skopos-elmélettel készített fordítás egyszerre „önazonos” és kongruens a céljaként meghatározott elvekkel és elvárásokkal.

A *brief* tartalmának egy fontos jellemzője a „szerzői szándék” fogalma, amely természetesen még élő szerző esetében is igen nehezen definiálható. Barna Imre elárulja,⁵⁴⁹ hogy Umberto Eco műveinek fordítása közben gyakran váltott leveleket a szerzővel, akitől nehéz fordítási kérdésekben mindig megkérdezte, hogy pontosan mire gondolt, mit akart kifejezni az adott megfogalmazással. De jól ismerjük Arany János ironikus feljegyzését is („akarta a fene...”), amelyet egy tudálékos kritikus elemzése („a költő azt akarta mondani...”) mellé firkantott.⁵⁵⁰ A Biblia esetében a szerzői szándék megismerése ennél sokkal nehezebb. Már csak az idői, a nyelvi és a kulturális távolság miatt is. Ezeknél azonban talán még sokkal nagyobb akadály a bibliai szövegek szerzőségének összetett kérdése. És itt most nem feltétlenül a Pentateuchos szövevényes kompozicionális történetére, vagy a Zsoltárok és a prófétai korpusz több könyvének hagyományrétegeire gondolunk. Egy olyan relatíve egyszerűen rekonstruálható helyzetben is, mint amikor Pál levelet írt a korinthusi gyülekezetnek, megjelenhetnek súlyos és messzire ható értelmezési kérdések a szerzői szándékot illetően: csak a korinthusi asszonyoknak tiltotta meg, hogy férfiakat tanítsanak a gyülekezetben, vagy ezt minden páli gyülekezetre, esetleg minden nem páli gyülekezetre is értette? Sőt: vajon időtlen parancsnak szánta ezt az utasítását, amely a parúziáig (van, aki szerint tovább is) behatárolja a nők intellektuális és gyülekezetvezetői mozgásterét? És ez nem absztrakt hermeneutikai vagy egzisztenciális kérdés, mert a konkrét fordítási közegben (1Kor 14,34-35) eldöntheti, hogy a *gynét* asszonynak vagy feleségnek fordítsuk-e. A szerzői szándék megítélése tehát sokszor igen nehéz a bibliai szövegek esetében. Nem lehetetlen, de nehéz, és még nehezebben verifikálható. Ennek fényében érthető, ha Nord inkább a

⁵⁴⁸ Mason, 32. Egy fordítás lehet funkciómegtartó (*Funktionskonstanz*) vagy az eredeti szöveg funkcióját szándékosan megváltoztató, a célnyelvhez igazító (*Funktionsänderung*), ilyenkor játszik döntő szerepet a fordítás „adekvát” jellege., vö. Schäffner, 236.

⁵⁴⁹ http://magyarhirlap.hu/cikk/48152/Meghalt_Umberto_Eco (utolsó megtekintés: 2017. szeptember 3.)

⁵⁵⁰ <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00544/17021.htm> (utolsó megtekintés: 2017. szeptember 3.)

szerzőhöz és a szerzői szándékhoz való „lojalitást” tekinti a fordítás fontos mércéjének. Ez a fogalom inkább erkölcsi, mint lingvisztikai képzeteket kelt, és ez nem véletlen. A fordítás sok esetben legalább annyira a fordító „becsületességének” (Nida), mint kompetenciájának kérdése. Talán nem véletlen, hogy a legújabbkori fordítási projektek szinte kivétel nélkül bizottsági együttműködésben készülnek. Az a fordító, aki képtelen közösségben fordítani, kezelni az ezzel járó szakmai vitákat és pszichológiai megterhelést, aki képtelen nap mint nap alázatot is mutatni, nemcsak kreativitást, az bizonyára híjával van a szerző feltételezett szándéka iránti lojalitásnak is. Az ilyen személyiség a saját értelmezését és tudását hajlamos lehet még a szerző akarata elé is helyezni.⁵⁵¹ Persze a lojalitás fogalma a valódi nehézséget csak csökkenti, nem szünteti meg, továbbra is feladat marad, hogy a fordítás hűséges és lojális legyen az eredeti dokumentumhoz. Ennek megítélésében a forrásszöveg számos külső nyelvi és irodalmi ismertetőjegye a makroszinten rendelkezésünkre áll, úgymint a műfaj, a szövegtípus, a retorikai szerkezet, az extra- és intratextuális jellemzők, és egyéb funkció-markerek, amelyek mind-mind iránymutatóak lehetnek annak megítélésében, hogy mit akart az eredeti szerző kommunikálni, még ha a kilétét és mikroszinten a szöveg konkrét célját nehéz is meghatározni. Néha a funkcionális megközelítésű bibliafordítás nehéz helyzet elé áll, amikor a szövegben többféle szerzői szándékot is felismerni vélünk. Ilyenkor is a *brief* az a hely, ahol rangsorolnunk kell ezeket a szándékokat, és jelezni, hogy melyikhez kívánunk nagyobb mértékben lojálisak maradni, esetleg melyik az a szerzői szándék, amelynek megjelenítéséről teljes egészében le kell mondanunk a fordítás során. A Skopos-elmélet szerint nem létezik teljes ekvivalencia,⁵⁵² ezért az a fordítás, amely a fogatkozásait és interpretációs döntéseit világosan jelzi a *brief*-ben a befogadók felé, az megfelel a kitűzött *skopos*-nak.

Az Amszterdami Szabad Egyetem oktatója, Lourans De Vries, aki a UBS-en belül a Skopos-elmélet egyik fő képviselőjének tekinthető, arra figyelmeztet, hogy függetlenül attól, mennyire tartjuk helyénvalónak a funkcionális megközelítést a bibliafordításban, a gyakorlati következményeivel mindenképpen számolnunk kell. Amint egy nyelven több bibliafordítást használnak, mint egyet, spontán módon is megjelenik a funkcionális

⁵⁵¹ A fordítói munkacsoport persze nem csak ezért biztonságosabb, mint az egyéni fordítás. A „safety in numbers” (többen biztonságosabb) alapelv arra is igaz, hogy a fordítók egymás tévedéseit könnyebben korrigálhatják, és egy nagyobb létszámú munkacsoport könnyebben kielégítheti a bibliafordítás komplex készség- és kompetencia-igényét. A nagy „magányos” bibliafordítókat gyakrabban jellemzik a nagy tévedések.

⁵⁵² Ezt a megállapítást David Crystal is nyelvészeti konszenzusnak tekinti („Some current trends in translation theory”, 325-327).

szempontú értékelésük és rangsorolásuk.⁵⁵³ Hasznos, ha ezt a folyamatot maguk a fordítók vagy a bibliakiadók is elősegítik azzal, hogy világosan megfogalmazzák, milyen célból, *skopos*-szal és milyen befogadói közeg számára készült a bibliafordítás.⁵⁵⁴ Elmondható, hogy a UBS szakmai köreiből a funkcionista megközelítés jóval nagyobb teret nyert, mint a relevanciaelmélet. Ez részben annak is köszönhető, hogy a *Skopos*-elmélet nem áll olyan élesen szemben a funkcionális ekvivalenciával, mint a relevanciaelmélet. A funkcionális ekvivalencia eljárásain és fordítói gyakorlatán edződött UBS fordítók és konzultánsok a funkcionista szempontokat könnyen figyelembe tudják venni a fordításaik során, hiszen ezek (mint a *translation brief* fontossága, a befogadói közeg igényeinek pontosabb feltérképezése vagy a szerzői szándék iránti lojalitás felmutatása) nem kívánnak különösebb hűségnyilatkozatot magához az elmélethez, és külön-külön is hozzájárulnak az elkészülő bibliafordítások elfogadásához és sikeresebb használatba vételéhez.

Végezetül – hasonlóan a relevanciaelmélet értékeléséhez – itt is jelezni kell néhány kritikai észrevételünket. Az elmélet bírálói főként a *Skopos*-elmélet fordításfogalmát és a fordítás forrásszöveghez fűződő kapcsolatát emelik ki, mint gyenge pontokat. Olybá tűnik, mintha a *Skopos*-elmélet egymástól egészen eltérő megközelítésű fordításokat is elképzelhetőnek tartana, feltéve, ha a fordítók világosan jelzik a befogadóknak megközelítési módjukat és a kitűzött célt. Mintha a fordítással kapcsolatos információközlés egyszersmind fordításelméleti kategória is volna. Ahogyan a relevanciaelmélet esetében is felvetettük: a fordításban rejlő, forma/jelentés feszültséget azzal oldja fel, hogy a direkt fordítás kommunikációs fogyatékoságainak pótlását rábízza a kiegészítő jegyzetekre, és az azokat értelmezni kénytelen olvasóközönségre. Hasonlóképpen, itt mintha a *translation brief* töltené be a *panacea* szerepét: ha előre kimondjuk és felkészítjük rá a befogadókat, bármilyen távol kerülhetünk a forrásszövegtől és az amúgy is nehezen rekonstruálható szerzői szándéktól, a fordításunk *skopos*-szerű marad, mert hűséges marad a *brief*-ben megfogalmazottakhoz. Így felmentést találhatnak a fordítók arra is, ha a fordítás már sokkal inkább adaptáció, mintsem valódi értelemben vett fordítás. Amikor Nida írásaiban kifogásolhatjuk az

⁵⁵³ L. de Vries, „Bible Translations: Forms and Functions” in *TBT* 52:3 (2001), 306–308.

⁵⁵⁴ Ilyen szempontú ismertetés és kategorizálás volt a célja a 2014-ben a KRE HTK-n szervezett „Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon” című konferenciának, amelynek előadásai kötetben is megjelentek (Vö. *Felebarát vagy embertárs*, 2014). Részben e kötet ismertetésének apropóján, Lanstyák István is elvégzett egy funkcionista elemzést a mai használatban lévő fordítások használhatóságát és lehetséges revíziós szempontjaikat szem előtt tartva (bár az elemzés kimondott szempontja inkább relevanciaelméleti). Vö. Lanstyák, „A magyar bibliafordítások jövőjéről”, 3–24.

abszolutizált és nyelvi megvalósulásától független „üzenet” túlhangsúlyozását, ez a kritika a *Skopos*-elmélet esetében még sokkal megalapozottabbnak tűnik. A *Skopos*-elmélet képviselői nem is tűnnek különösebben meglepettnek a kritikán, hiszen valóban a fordítás egy tágabb definíciójában gondolkodnak, amely szükség esetén magában foglalja nem csak a grammatikai, de a diszkurzus-szerkezeti, retorikai, sőt műfaji adaptációkat is a befogadók kontextusához való alkalmazkodás érdekében.⁵⁵⁵ Ezek a lehetőségek azonban már túlmutatni látszanak azon, amit mi – nem függetlenül a bibliafordítástól elidegeníthetetlen teológiai megfontolásoktól – hűséges bibliafordításnak nevezhetünk.

Ide kívánczik az a szempont is, amit az irodalomelmélet kér számon a *Skopos*-elméleten. Minden irodalmi alkotás egyszerre szöveg, tehát nyelvi-kommunikációs valóság és művészet. A művészetnek pedig elengedhetetlen feltétele az interpretációs nyitottság. A Biblia mint szöveg (még fokozottabban, mint bármely irodalmi alkotás) egyszerre realizáció és potencialitás, utóbbi pedig elengedhetetlen ahhoz, hogy az olvasók újra és újra értelmezhessék azt a saját kontextusukban. A *Skopos*-elmélet sokkal nagyobb szerepet tulajdonít a lefordított szövegnek mint realizációnak, hiszen az a forrásszöveget világosan megszabott szempontok és funkciók alapján teremti újjá a befogadónyelven. Ezzel ugyanakkor behatárolja a szöveg interpretációs potencialitását, amely – szükségképpen, és a *briefben* megfogalmazottak szerint szándékosan –, nem is hozhatja magával az eredeti szöveg teljes interpretációs spektrumát.⁵⁵⁶ Ez a protestáns bibliafordítás szempontjából fontos kérdéseket vet fel. A keresztyénség teológiai konszenzusa szerint a Biblia lefordítható (*translationability*). A protestáns értelmezés⁵⁵⁷ szerint az eredeti értelemnek kérdéses esetekben elsőbbsége van a fordítás értelmével szemben, de hitéleti szempontból a fordítás teljes jogú bibliai szöveg. Részben ez a megkülönböztetés adja az egyházi tanítók és igehirdetők teológiai legitimitását és kiemelt szerepét. A *Skopos*-elmélet a fordítást önálló jogú szövegnek tekinti, saját interpretációs potencialitással, amely nem függ szükségszerűen a forrásszövegtől. Ez kétségtelenül

⁵⁵⁵ Vö. Schäffner, 237.

⁵⁵⁶ I. m., 238.

⁵⁵⁷ Ez a szempont a katolicizmusban csak a *Providentissimus Deus* (1893), sőt inkább a *Divino afflente spiritu* (1943) óta nyert korlátozott létjogosultságot, és ma sem világos, milyen mértékben tekinthető elfogadhatónak az egész egyházban (Vö. Várnai Jakab, „Isten Igéje a katolikus teológiában” és Pecsuk Ottó, „Református reflexió az »Isten Igéje a katolikus teológiában« című előadásra” in *Vigilia* 82:6 (2017), 418-424.). A tradicionalista irányzat számára, amely a bibliai szöveg szerepét elsősorban a liturgiai használatban értékeli, ez a fejlemény az elmúlt egy évszázadban kárhoztató. Az ortodoxia soha nem tulajdonított döntő jelentőséget a nemzeti nyelvű bibliafordításoknak, hiszen ószövetségi írásmagyarázata is görög nyelvű és a LXX-ra épül, másrészt az Írások valódi értelme szempontjából nem a fordítások vagy az eredeti kapcsolata, hanem a patrisztikus egzegézis az irányadó.

megnehezítheti a funkcionalista bibliafordítások alkalmazhatóságát protestáns egyházi közegben.

Amint Smith megpróbálkozott a relevanciaelmélet gyakorlati alkalmazásával a Titusz levél fordítása során, úgy Nord is készített egy Újszövetség-fordítást férjével, Klaus Berger heidelbergi újszövetségessel közösen. Míg Klaus Berger a forrásszövegért és kulturális és teológiai utalások pontosságáért volt felelős, Nord igyekezett alkalmazni a *Skopos*-elmélet kommunikációs következményeit a német szövegre.⁵⁵⁸ A fordítás célközönsége nem a bibliatudósok, hanem az eredeti nyelven nem tudó egyháztalagok és egyházvezetők(?) voltak,⁵⁵⁹ illetve az Újszövetség világától már távol álló nem keresztyének. A fordítás megítélése vegyes volt, egyik célcsoport sem igazán érezte közelállónak az „érthető idegenség” elvét, amellyel a fordítók megközelítették feladatukat.⁵⁶⁰

8.3. Leíró (deskriptív) fordításelmélet

Mind a relevanciaelmélet (Gutt megjegyzései ellenére, vö. fentebb), mind pedig a funkcionalista megközelítés bizonyos mértékig preskriptívnek tekinthető, vagyis azzal az igénnyel lépnek fel, hogy előírják, a fordítóknak milyen utat kell követniük ahhoz, hogy sikerrel járjanak. A leíró fordításelmélet azonban nem vállalja ezt a terhet, és nem kíván elvárásokat megfogalmazni a fordítókkal és fordításaikkal szemben. Elsősorban az irodalmi fordításokra nézve fogalmaz meg elemzéseket, leírja, milyen szempontok határozzák meg a fordításokat az adott kulturális vagy nyelvi közegben, a fordítók milyen elméleti megközelítéseket alkalmaznak, milyen fordítói eljárásokat követnek, és ezek következtében vélhetően milyen lesz a fordítás várható recepciója a befogadói közegben. A leíró fordításelméletnek ennek megfelelően három fő területe van: a leírás, a magyarázat és az előrejelzés.⁵⁶¹ A leírás (*description*) tárgya lehet a fordító, az általa

⁵⁵⁸ A fordítás háttéréhez vö. C. Nord, „What About Function(s) in Bible Translation?” in *The ATA Chronicle* 32:3 (2003), 34-38. Uő., „Function and Loyalty in Bible Translation” in M. C. Perez (szerk.), *Apropos of Ideology*. Manchester: St. Jerome, 2003. 89–112.

⁵⁵⁹ Vö. Doty, 152.

⁵⁶⁰ <https://www.die-bibel.de/bibeln/bibelkenntnis/wissen-bibeluebersetzung/deutsche-bibeluebersetzungen-im-vergleich/>; <https://bop.unibe.ch/linguistik-online/article/view/645/1118> (utolsó megtekintés: 2019. március 10.)

⁵⁶¹ Vö. Mojola-Wendland, 17. J. S. Holmes egy másik csoportosítást javasol: produktum-orientált, funkció-orientált és folyamat-orientált leíró elmélet. Vö. Holmes, 72. Vö. még Doty, 155-156.

választott fordítási elmélet vagy technikák, a fordítás által követett normák (vö. Toury alább), a célnyelvi kultúra fordítással szemben támasztott elvárásai, egyáltalán, a fordítási kultúra, amelyben a konkrét fordítás létrejön. A magyarázat (*explanation*) az egyes fordítások megszületését és elfogadottságát vagy elutasítottságát és ezek egymáshoz való viszonyát elemzi, és ebből von le következtetéseket, amelyeket aztán az előrejelzés (*prediction*) során felhasznál.⁵⁶² A korábbi fordítások elemzése alapján ugyanis meglehetősen biztonsággal megjósolható, hogy egy új fordítás milyen mértékben lesz sikeres és elfogadott a célnyelvi kultúrában.

Gideon Toury a célnyelvi kulturális elvárások jelentőségét vizsgálta az irodalmi fordításokban. Az „irodalmi fordítás” fogalma maga is kulturális konstrukció. Irodalmi korszakok, mint a francia klasszicizmus vagy a német romantika meglehetősen következetességgel előírták, milyen idegen nyelvű irodalmi műfajokat és alkotásokat tekintettek irodalminak, és ezek meghonosítása során milyen fordítási hozzáállást vártak el annak érdekében, hogy az így megszülető irodalmi alkotásokat is „irodalomnak” lehessen tekinteni (az előbbi inkább indirekt, az utóbbi inkább direkt fordításokat, vö. 2.1.1.).⁵⁶³ Toury⁵⁶⁴ nagy hangsúlyt helyezett az irodalmi fordítás által követett kulturális normákra. Az irodalmi fordításnak egyszerre kell megfelelni a forrásnyelv és a célnyelv „irodalom” fogalma által támasztott elvárásoknak és normáknak. Ezek az elvárások csak a legritkább esetben esnek egybe. Az ószövetségi héber és a mai magyar költészetfogalom például meglehetősen távolságban van egymástól, legalábbis ami az irodalmi formákat illeti (gondolatritmus szemben az időmértékes/rímelő/szabadverssel). Ez a feszültség szükségképpen úgy oldható fel, hogy az egyiket a fordító előnyben részesíti a másikkal szemben.⁵⁶⁵ A fordítások csak a legritkább esetben választanak szélsőségesen egyéni (*idiosyncretic*) megoldásokat e feszültségek feloldására (ha igen, az többnyire a fordítás elfogadottságát is a minimálisra csökkenti), inkább társadalmi normákhoz⁵⁶⁶ igazodnak. Ha a forrás a célnyelvi kulturális normákat tartja szem előtt, „adekvátabb fordításról”, ha

⁵⁶² Hermans szerint a deskriptív elmélet alapeleme az egyes esettanulmányok elemzése és a teoretikus megállapítások közötti folyamatos interakció: T. Hermans, *Translation in Systems – Descriptive and System-oriented Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome, 1999. 32.

⁵⁶³ J. Lambert, „Literary Translation” in Baker-Malkjær, 133.

⁵⁶⁴ Vö. G. Toury, „The Nature and Role of Norms in Translation” in L. Venuti, *The Translation Studies Reader*. London és New York: Routledge, 2000. 198-212.

⁵⁶⁵ A példa illusztratív szeretne lenni, de gyakorlati szempontból nem túl szerencsés. A magyar bibliafordítások között nem találunk olyat, amely elszakadna a héber gondolatpárhuzamok reprodukálásától a magyar költői formák kedvéért.

⁵⁶⁶ Toury megkülönbözteti a fordítás létrejöttét megelőző, fordításpolitikai normákat (*translation policy*) és a fordítás során alkalmazott végrehajtási normákat (*operational norms*). Vö. Toury, 203–204.

a célnyelvi normákat követi, szabadabb vagy indirektebb fordításról beszélünk, amelynek nagyobb az esélye a célnyelvi kultúrában való elfogadottságra (*acceptability*).

Toury utóbbi megállapításai különösen igazak és hasznosak lehetnek a bibliafordítás gyakorlatára nézve. Ez az a területe a fordításelméletnek és gyakorlatnak, ahol a szélsőségesen egyéni megoldások, amelyek teljesen figyelmen kívül hagyják a befogadó kultúra konvencióit vagy „normáit” (tkp. mit tekinthetünk „jó” bibliafordításnak?), egészen biztosan kudarcra és elutasításra vannak ítélve. A fordítóknak folyamatosan benne kell állniuk abban a normatív környezetben (egyház, nyelvi kultúra, bibliatársulat stb.), amely megbízta őket a bibliafordítás végrehajtásával, és megszabta számukra az utat az elfogadható bibliafordítás felé. A fordítás olyan komplex szellemi tevékenység, amely a munka nagysága és összetettsége miatt még ebben a látszólagos leszabályozottságban is utat találhat a kreatív egyéni megoldásokhoz.

8.4. Venuti és az elidegenítés

1991-ben nagy vihart kavart, amikor Lawrence Venuti amerikai fordító és fordításelméleti szakíró egy birminghami konferencián nyíltan neki támadt a szintén előadóként jelen lévő E. A. Nidának, azzal vádolva, hogy az elmélete és egész munkássága világszerte hozzájárult a fordítás és a fordítók leértékeléséhez.⁵⁶⁷ A különösen hangzó, és nyilván annak is szánt⁵⁶⁸ *manifesto* lényege az volt, hogy a műfordítás túl régóta játszik alárendelt szerepet a bölcsészettudományok között, túl régóta élnek és dolgoznak a fordítók abban a „láthatatlanságban”, amire Venuti először 1995-ben megjelent könyvének címe is utalt.⁵⁶⁹ Ennek a láthatatlanságnak az egyik oka Venuti szerint éppen a nidai „természetes” fordítás elve, amely a funkcionális ekvivalencia egyik pillére a három közül. Amikor a fordítók ezt az elvet alkalmazzák, egyszersmind láthatatlanná is teszik – nem csak magukat, de – az eredeti szöveg kulturális és nyelvi jellegzetességeit is. Mindezt alárendelik a befogadó nyelv (rendszerint az

⁵⁶⁷ H. Shureteh, „Venuti versus Nida. A representational conflict in translation theory” in *Babel* 61:1 (2015), 78. Internetes elérés: <https://benjamins.com/#catalog/journals/babel.61.1.05shu/fulltext> (utolsó megtekintés: 2017. szeptember 5.)

⁵⁶⁸ Anthony Pym azzal vádolja Venutit, hogy „óriások vállán” nem messzebb akar látni, csupán messzebb akar látszani, vö. A. Pym, „Venuti’s visibility” in *Target* 8:1 (1996), 165–177.

⁵⁶⁹ L. Venuti, *The Translator’s Invisibility. A History of Translation*. London: New York, 2005.

angol,⁵⁷⁰ Venuti anyanyelve) igényeinek. Már a lefordítandó szöveg kiválasztásánál is működik a kontraszelekció,⁵⁷¹ és csak azokat a műfajokat és műveket akarják megjeleníteni az amerikai kiadók, amelyek valamilyen módon kompatibilisek a saját értékeikkel (vö. az irodalmi „kánon” kérdése). Valójában a fordítások megbízói nem az eredeti szövegek kulturális értékeire kíváncsiak, hanem arra, amire azokból nekik és olvasóiknak szükségük van, ami a saját értékrendjüket és világgépüket, még ha áttételesen is, de megerősíti. Venuti tehát az angol fordítási kultúra jellegzetességeiből és torzulásaiból (amelyben ironikus módon ő maga is a kenyerét keresi fordítóként) kiindulva mintegy lázadásra szólítja fel a fordítókat,⁵⁷² és arra bátorítja őket, hogy ne engedjenek az imperialista tendenciákkal jellemzett befogadónyelv (az angol) nyomásának: jelenítsék meg inkább az eredeti szövegek kulturális és gondolati „idegenségét” (*foreignness, otherness*).⁵⁷³ Szerinte ez lehet az egyetlen „etikus” hozzáállás azzal az imperialista és domesztikáló (vagyis az elidegenítő szemlélettel ellentétes „megszelídítő”) megközelítéssel szemben, amelyet jórészt Nida fordítási elveivel és azok sikeres elterjedésével azonosít.

Venuti Nida-kritikájának másik eleme a keresztyén misszionárius-fordító ellen irányul. Nida természetesen hangzó fordítás iránti igénye abból az alapállásból fakadt, hogy a misszionárius-fordító a híd szerepét hivatott betölteni két kultúra között. Egyrészt a Bibliát, Isten igéjét képviseli a bennszülöttek felé, másrészt a bennszülötteket az ige felé, hiszen a keresztyén ember mindenkinek mindenné lett, hogy mindenkit megnyerhessen az evangéliumnak (vö. 1Kor 9,22). Ez a kettős identifikáció teszi szükségessé Nida számára, hogy az evangéliumot a bennszülöttek anyanyelvén, számukra természetes nyelvi eszközökkel szólaltassa meg, mint ami az ő saját örökségük is (vö. ApCsel 2,39). Venuti azonban kulturális imperializmussal vádolja Nidát, aki az azonosulás örve alatt valójában az amerikai keresztyén evangélikál kultúra és értékrend számára akarja megnyerni a bennszülötteket.

Nida dinamikus ekvivalencia elve kéz a kézben jár azzal az evangélizációs elkötelezettséggel, amely az angol nyelvű olvasókra egy nagyon világos dialektust, és a biblia keresztyén értelmezését akarja ráerőltetni. Amikor Nida fordítója azonosul a

⁵⁷⁰ 1984-ben 23 ezer fordítás jelent meg angolul, majdnem pontosan annyi, mint franciául, németül, oroszul, olaszul, spanyolul, latinul, görögül, arabul, svédül, dánul, norvégül, japánul és kínaiul és magyarul együttvéve. Venuti adatai in i. m., 14.

⁵⁷¹ L. Venuti, „Translation, Community, Utopia” in Venuti, *The Translation Studies Reader*, 468–469.

⁵⁷² Vö. „Call to action” in Venuti, *The Translator’s Invisibility*, 307-313.

⁵⁷³ Ebben Antoine Berman is Venuti előfutárának tekinthető, vö. „Translation and the trials of the foreign” in Venuti, *The Translation Studies Reader*, 285–286.

célnyelvi olvasóval, akinek az idegen nyelvű szöveget fordítja, egyszersmind ki is zárja az eltérő kulturális háttérű célnyelvi olvasókat.⁵⁷⁴

Nida keresztyén misszionáriusi igyekezete Venuti szerint egy idealista humanizmust takar, amely szerint minden emberi tapasztalás valójában azonos, és a különböző nyelvek közötti kommunikáció éppen ezen „univerzália” alapján mehet végbe. Nida mint ellenségkép tehát Venuti szerint megtestesíti mindazt, ami ellen kötelessége fellépni minden „etikus”⁵⁷⁵ és forradalmi fordítónak. Érdekes módon Venuti a harcos hozzáállást mintha idézőjelbe tenné, amikor egyszersmind arról is beszél, hogy ez megközelítés utópisztikus.⁵⁷⁶ Nem is igazán lehet más, hiszen a következetes elidegenítés a fordítói tevékenység alapmotívumával, az idegen kulturális közegben és ismeretlen nyelven megfogalmazott üzenet közvetítésének, ha úgy tetszik érthetővé domesztikálásának szándékán alapszik. Nem igazán képzelhető el az a fordítói gyakorlat, amely egyszerre kívánja megismertetni az olvasóközönséggel a művét, és törekszik arra, hogy a mű „intakt” maradjon, és megőrizze idegenségét. Nida egyházi kritikusai már felemlegették a funkcionális fordításokból hiányzó idegenséget,⁵⁷⁷ Venuti nem hoz újat ebből a szempontból. Elvileg nem is lehetetlen az igény, hiszen vannak „elidegenítő” formális bibliafordítások, amely jelzik az olvasóknak, hogy ismeretlen kulturális és gondolati terepen jár. Nem az igénnyel van tehát a baj, hanem az „érthetőség” és a „használhatóság” igényének ezzel a párhuzamos fenntartásával. A természetes és az elidegenítő fordítás egymást kizáró fogalmaknak tűnnek, és aki a bibliafordításban egyszerre tartja fontosnak mindkettőt, az vagy naív vagy hátsó szándékkal keveri össze a fogalmakat.⁵⁷⁸

Douglas Robinson, akit már említettünk Nida kritikusai között is, így fogalmazza meg a Venuti megközelítésében rejlő kibékíthetetlen belső feszültségeket:

Schleiermacher és Marx is olyan utópiát képzeltek el, amelyben szabadok lesznek az idegenség megteremtésére. (...) E két lehetetlen vállalkozás talán a legvilágosabban korunk modern fordításelméletében és Lawrence Venuti személyében találkozunk: a

⁵⁷⁴ Venuti, *The Translator's Invisibility*, 23.

⁵⁷⁵ Venuti, „Translation, Community, Utopia”, 480-485.

⁵⁷⁶ I. m., 485; Venuti, *The Translator's Invisibility*, 307-313.

⁵⁷⁷ Bratcher említi az ún. „Amszterdami Iskolát” és az elsősorban biblikus tudósok között megjelenő „tudományos igényű fordítások” iránti igényt. Ezek más megfontolásból, de szintén az elidegenítő hatású fordítások felé mutatnak. Vö. „Current trends in Bible Translation in English”, 443-444.

⁵⁷⁸ Timothy Wilt recenziójában másként látja, és hamis szembeállításnak nevezi a „domesztikáló” és „elidegenítő” tendenciákat. Szerinte hasznos lenne, ha ezek a fogalmak váltanák fel a fordítási vitákat zsákutcába vivő „formális vs. jelentés alapú” dichotómiát, és inkább arról folyhatna a diszkurzus, az adott fordítás hol foglal helyet azon a kontinuumon, amelynek a két végpontja a forrásszöveg jellegzetességeit elvesztő domesztikáló illetve a használhatatlanul elidegenítő fordítás. Vö. „Review Article: Venuti, Lawrence: *The Translator's Invisibility: A History of Translation*” in *TBT* 49:1 (1998), 148-152.

schleiermacheri marxistában, aki egyértelműen a múltban és az idegenségben akarja megalapozni a fordítását, hogy a forrásszöveg kultúráját átmenthesse egy jobb jövőbe.⁵⁷⁹

Halla Shureteh számol be arról „Venuti versus Nida” című tanulmányában, amit egy ugyancsak Birminghamben rendezett fordításelméleti konferencián tapasztalt. Mindez az 1991-es Venuti-Nida „pengeváltás” után tizenkét évvel történt. Venuti ezen a konferencián is előadott, és először egy olasz vers angol fordításán mutatta be, milyen a jó elidegenítő fordítás, majd egy szintén olasz nyelvű rövid, humoros történet két angol fordításán (az egyik a sajátja volt) szemléltette, milyen fordítói megoldások vezetnek a szövegben rejlő humor könnyebb megértéséhez (vagyis az eredeti olvasókéval ekvivalens hatás eléréséhez!). A cikk szerzője szerint a konferencia hallgatósága meglehetősen megrökönyödéssel vette tudomásul, hogy Venuti olyan retorikai és egyéb stílusesszéközök alkalmazásával szemléltette az elidegenítő fordítást, amelyek egyike sem volt képes a speciális olasz kulturális háttérrel érzékeltetni az angolhoz képest, ugyanakkor bármelyik nyugodtan szemléltethette volna Nida funkcionális ekvivalenciával szemben támasztott követelményeit (amelyeknek az előadó közismert kritikusa).⁵⁸⁰ Venuti azzal vezette be az előadását, hogy „nem lehet fordításelméletet alkotni gyakorlat nélkül”, de úgy tűnt a hallgatóságának, hogy a saját elmélete sem igazán állta ki a gyakorlat próbáját. Ezzel a történettel természetesen nem akarjuk teljességgel megkérdőjelezni az „elidegenítés” problémafelvetésének jogosságát. Valóban vannak domináns kultúrák és domináns kánonok a mai fordításelméletben és gyakorlatban. Az angol nyelv és az amerikai kultúra ilyen – mindenki által érzékelhető – dominanciát gyakorol napjainkban. De nem szabad elfelejtenünk, hogy ez a helyzet nem egy gonosz kortárs háttérhatalom mestertervének része, hanem 250 év gazdasági, katonai és kulturális dominanciájának eredménye, amelyet először a brit gyarmatbirodalom, majd az Amerikai Egyesült Államok gyakorolt világszerte. A fordításelmélet és a műfordítások gyakorlata csak leképezi az életet, és ahogyan gazdasági vagy katonai téren nehéz fellépni ilyen mérvű dominancia ellen,⁵⁸¹ ugyanez igaz a kultúra és a tudomány területére is. Venuti utópisztikus elvárása a fordítók lázadásáról, „láthatóvá válásáról” és a forrásszöveg kulturális jellegzetességeit a befogadónyelv jellegzetességeivel szemben is érvényesítő elidegenítő fordításokról

⁵⁷⁹ D. Robinson, *Who Translates: Translator's Subjectivity beyond Reason*. Albany: State University of New York Press, 2001. 137.

⁵⁸⁰ Shureteh, 7–10.

⁵⁸¹ Kétségkívül a kultúra területén divatosabb és „trendibb” az ilyen forradalmi attitűd, mint a politika színterén. Végeredményben senki sem irigyli Észak-Korea vagy Venezuela Amerika-ellenességének gyakorlati következményeit.

megmarad az elmélet síkján, amíg sikeres – és széles körű! – megvalósulásait nem láthatjuk magunk is.

A bibliafordítás területén fontos kérdés az elidegenítés abban az értelemben, hogy a fordításaink hűségesek maradjanak a Biblia kulturális vallási és gondolati kontextusához és motívumaihoz. A bibliafordítás sohasem lehet annyira – Venuti kifejezésével – domesztikáló, hogy áthelyezze ezeket a jellegzetességeket a befogadónyelvi kontextusába és motívumai közé. A nyelvi eszközök azonban a fordítás során egyszerre „nem szolgálhatnak két urat”, a megismertetés-fordítás, és az elidegenítés-megőrzés impulzusait, mert ebből feltehetően csak zavar keletkezik a befogadói oldalon. Kérdésünk, hogy ha Venuti sem tudta meggyőzni a fordítási szakembereket arról, hogy elfogadják a megközelítését, miután nem csak a szöveggel szembesítette őket, de előzetesen beavatta őket a fordítás technikai részleteibe is, és demonstrációja során kiemelte azokat a nyelvi részleteket, amelyekre hallgatóságának figyelnie kellett, vajon mennyire képzelhető el az elidegenítő fordítások spontán sikeressége a „laikus” bibliafordító olvasóközönség köreiből. Ezért, mint szinte minden bibliafordítás-elméleti kérdésben, ismét a befogadó közönség kérdéséhez jutunk el. Kinek is van szüksége az elidegenítő fordításokra? Nyilvánvalóan azok fogják értékelni és olvasni ezeket (amennyiben tényleg megvalósíthatók), akik ezt is várják egy fordítástól.⁵⁸² Funkcionalista szempontból tehát elképzelhető, hogy ha van kereslet ezekre a fordításokra, és a fordítók nyilvánvalóvá teszik fordítási *skopos*-ukat és megközelítésüket (jelezve, milyen nyelvi és fordítási jellegzetességeket *nem* kell remélni vállalkozásuktól), meg is valósulhatnak.

8.4.1. Vallási nyelvhasználat és identitás

Venutiról és az elidegenítő fordítás iránti igényről szólva érdemes e tanulmány keretei között is párbeszédbe lépni és vitába szállni kollégámmal, Hanula Gergellyel, aki 2015-ben írt (második) doktori dolgozatában a „szent nyelv” nyelvészeti, kommunikációs és teológiai szempontjait vizsgálta. Hanula elsősorban nem fordításelméleti kérdésekkel foglalkozik – bár dolgozatának utolsó szakaszában azokat is érinti –, inkább a bibliafordítás elméletéhez szükséges nyelvészeti alapokat szeretné át- és

⁵⁸² A. Cheung, „A History of Twentieth Century Translation Theory and Its Application for Bible Translation” in *Journal of Translation* 9:1 (2013), 12.

továbbgondolni.⁵⁸³ Fő kérdései, hogy miben ragadható meg a „szent nyelv” lényege, és ez a „szentség” hogyan vihető át, őrizhető meg a fordításokban, ha megőrizhető egyáltalán. Saját bevallása szerint a kutatását az a hiányérzet motiválta, amelyet a magyarországi bibliafordítások elégtelen elméleti megalapozottsága és a tudományos reflexió hiánya miatt érzett. Meggyőződése szerint a köznyelvi alapokra épülő mai bibliafordítások egy olyan szekularizációs folyamat állomásai, amely végső megközelítésben a vallási közösségek identitásvesztéséhez vezetnek azáltal, hogy aláássák a közösségre jellemző vallási nyelvhasználat folytonosságát. Ezt az identitásválságot véli tetten érni a „Szó” erejét már elvesztett, emelkedettség nélküli igehirdetésekből és liturgiáiban vagy éppen – református kontextusban – a liturgia iránt megnyilvánuló érzéketlenségben.⁵⁸⁴ Mivel a szerző maga is részt vett a 2014-es revideált új fordítású Biblia munkálataiban, tehát a bibliafordítás gyakorlatában is tapasztalatra tett szert, kritikájára érdemes odafigyelni, és javaslatait megfontolni.

A dolgozat első fele gazdag szakirodalom alapján járja körül a vallási nyelvhasználat, a szent nyelv és a rítus fogalmait. Az önmagán túl, „az egészen más” felé mutató szent nyelv fő megjelenési területei a zsidóság, az iszlám, a keresztyénség és a buddhizmus szent könyvei, valamint az ezekre épülő rítus, a hívő közösségek valódi élettere és kommunikációs felülete.⁵⁸⁵ Hanula jelzi, hogy ezek a vallások eltérő módon viszonyulnak a szent könyvek fordíthatóságának kérdéséhez, és vizsgálatának középpontjába éppen ezért csak a keresztyénség (a LXX és az Ószövetség vonatkozásában némileg a zsidóság) szent könyveit állítja. A „szent nyelv” fogalmának tárgyalása során Hanula nem mindig különbözteti meg egymástól világosan a Biblia szövegét, annak a liturgiában betöltött szerepét és a Szentíráshoz kapcsolódó egyéb vallásos irodalmat, illetve beszédhelyzeteket (írásmagyarázat, igehirdetés, hitvallások, imádság). Kivételt képez az utolsó fejezet („Kezdetben volt a szó”), ahol egyértelműen csak a bibliafordítás és annak „szent nyelve” áll a középpontban, ezért ezt témánk szempontjából érdemes részletesebben ismertetni.

A bibliafordítás két nagy megközelítésének érzékeltetésére két emblemikus személyt választott ki a szerző, Franz Rosenzweigot és E. A. Nidát. Rosenzweig, akinek különleges bibliafordítását (amelyet ő maga inkább *Verdeutschung*nak, németesítésnek

⁵⁸³ Hanula, 3.

⁵⁸⁴ I. m., 4.

⁵⁸⁵ A rítus kapcsán még nagyobb vallási kört érint a szent nyelv fogalma, hiszen gyakorlatilag valamennyi vallásra jellemző (sámánizmus, ókori vallások, a misztika panteisztikus vagy vallásokon átvívelő megnyilvánulásai). Vö. I. m., 11-12.

nevezett)⁵⁸⁶ végül kollégája, Martin Buber fejezte be, az „elidegenítő” fordításelmélet előfutárának is tekinthető. Hanula három karakterisztikum: a szóválasztás, a hívószó-használat és a szövegritmus segítségével érzékelteti a fordítás erényeit. Ismertetéséből világossá válik, hogy ezt a fordítást tekinti a bibliafordítás ideáltípusának. Szerinte ez a megközelítés jelenthet garanciát arra, hogy a fordítás maga is megőrzi az eredeti szöveg „szentségét”. Az ilyen fordítás a „szentséget” tovább tudja adni az olvasónak, aki a közösségben és a liturgiában megtapasztalhatja, egyszerre befogadójává és közvetítőjévé válhat. Nida jellemzése és értékelése jelenti a kontrapunktot ebben a fejezetben. Ő és a minden eredetiséget nélkülöző, pusztán a pénzre és a politikai befolyásra épülő bibliafordítási „elmélete” (így, konzekvensen idézőjellel) Rozenzweig és bibliafordítása negatív árnyképének tekinthető. Nida jellemzése Hanulánál inkább karikatúrisztikus,⁵⁸⁷ mint kritikai, ami sajnálatos, hiszen Rozenzweig megértő bemutatása után egy realisztikusabb Nida-ismertetés hozzájárulhatott volna az összehasonlítás koherenciájához és meggyőző erejéhez. Ugyanez az „ira et studium” érzékelhető az újabb magyar bibliafordítások háttérének és kritikai visszhangjának ismertetésében. Itt egy táborba kerül az 1973-as Szent István Társulat által kiadott katolikus, és az 1975-ben megjelent (majd 1990-ben és 2014-ben tovább revideált) protestáns új fordítás. A kettőt összekapcsolja a köznyelvi alap, és Nida „elméletének” negatív (?) hatása, amely Hanula

⁵⁸⁶ A Rozenzweig-Buber fordításról a szakirodalom széles körben elismerően szól, bár mindig kiemelik, hogy azokat szólította meg, akik egyformán jártasak voltak mind a forrás- (héber), mind a célnyelvben (német). vö. FOLTA, 12. és 140. Megfontolandó Tóth Kálmán józan értékelése, amellyel mi is egyetértünk: „Végső véleményünk az, hogy ez a fordítási típus, miközben erőszakolja, hogy formailag az eredeti, az átadó nyelv sajátosságaira figyeljünk, erőszakot követ el a saját, átvevő nyelvünkön. Ugyanakkor korántsem biztos, hogy az elgondolkoztatásra indító, mesterkéltségekkel valóban eléri a szöveg jobb megértését. Az eredeti nyelv stílusbeli sajátosságait, a prózai vagy költői szerkesztés igazi szépségét csak az eredeti nyelven olvasók tudják érzékelni. Idegen nyelvi formák mindenáron való ráerőszakolása egy másik nyelvre – esetleg nyelvi kényszerzubbony.” (Dr. Tóth Kálmán, *Bibliafordítás és bibliamagyarázás*, 61-62.)

⁵⁸⁷ Hanula például felrója Nidának, hogy sehol sem tisztázza, mit ért „message” (üzenet) alatt. Pedig a TASOT-ban Nida így fogalmaz: „az a mód, ahogyan a kommunikáció tárgya sajátos szimbólumok és grammatikai formák formájában kódolódik” (120), vagy „Az üzenet két fő eleme: 1. a jelzés (signal), amely az üzenet formai jellemzőit tartalmazza és 2. a tartalom, amit a jelzés jelent.” (123) A TAPOT-ban ezt a definíciót adja: „A diszkurzus teljes jelentése vagy tartalma; azok a fogalmak és érzelmek, amelyeket a szerző szándéka szerint az olvasó megért és befogad.” (203). A FOLTÁ-ban: „Az üzenet nyelvi formából és gondolati tartalomból áll, de... a forma maga is igen gyakran hordoz fontos jelentést, különösen a hangsúly, az irányultság, a hatás és a szándék tekintetében.” (17). Az elfogult és megalapozatlan kritika egy másik példája: Hanula szerint „[Nida] A lefordíthatóság elvére vagy a bibliai nyelv kifejezőképességére csak szavakat hoz példaként.” (131. o. 105. jegyzet) Ugyanakkor az előbbiről szól a TASOT egész első fejezete, ahol a fordítástörténet irányzatai között elhelyezi a saját elméletét (1–10), valamint a TAPOT első fejezete („A fordítás új fogalma”, 1–11). Az utóbbiról szól a TAPOT „Átvitel” (Transfer) fejezete (106–112) és a FOLTA teljes 4., 5. és 6. fejezete. Sajnálatos, hogy Nida (és a magyar új fordítású Biblia) szinte valamennyi említésénél ilyen általánosító, torzító megjegyzésekkel és hiányos forráskezeléssel találkozunk, ami egyébként nem jellemző a másutt pontos és alapos dolgozatra.

szerint alkalmatlanná tette őket arra, hogy a szent nyelv autentikus magyar fordításai legyenek.

A szerző tételében is összegzi a dolgozat következtetéseit, amelyek között ajánlásokat is megfogalmaz a bibliafordítással kapcsolatban. Alábbi észrevételeinkkel nem az a célunk, hogy a szerző és a saját megközelítésünk közötti számos és nyilvánvaló nézetkülönbségnek⁵⁸⁸ hangot adjunk (erre a rendelkezésre álló, pusztán „reflexiónyi” terjedelem nem alkalmas), hanem az, hogy a szerző által joggal hiányolt érdemi tudományos diszkusszióhoz ezúton is hozzájáruljunk. A következő számozással a vizsgált dolgozat téziseihez kapcsolódunk.⁵⁸⁹

3. *Milyen szerepe van a vallásos nyelvhasználatnak az identitás alakulásában?* Hanula szerint a globalizáció általános jellemzője a lokális értékek kiüresedése, de ide sorolja a nemzeti és a nemi identitás körül kialakult értékvesztést is. Ebbe a sorba illeszkedik a sajátos vallási nyelvét feladó közösségek identitásválsága és elsorvadása. *Észrevételünk:* Ez a konklúzió túl általános. Egyetlen jelenséghez, a vallási nyelv feladásához köt olyan folyamatokat, amelyek ennél jóval összetettebbek (gazdasági, demográfiai, kulturális, teológiai). Nem világos az sem, milyen földrajzi és felekezeti közösségekre vonatkozik. Európát említi, de a globalizáció nemcsak az európai keresztyénséget sújtja. Mivel magyarázható akkor világszerte a karizmatikus, köztük katolikus karizmatikus közösségek fejlődése, amelyek szemmel láthatóan gond nélkül viszonyulnak a köznyelvi bibliafordításokhoz? Mi az oka annak, hogy az amerikai, az európai és az afrikai evangélikál közösségek más-más bibliafordítói hagyományokat preferálnak és ápolnak? A posztkolonializmus jelensége eszerint befolyásolja a szent nyelv fogalmát? Hogyan fogalmazzuk meg a különbséget a tradicionalizmus (pozitív?) és a fundamentalista szektásodás (negatív?) között, ha végső soron mindkettő identitásképző erőként tekint a saját vallási nyelvére?

⁵⁸⁸ Alapvető dilemmánk a dolgozat középponti témájával kapcsolatban, hogy létezik-e olyan vallások feletti jelenség, hogy „szent nyelv”? Még azt is kétségesnek tartjuk, hogy a keresztyénségen belül beszélhetünk egységes „szent nyelvi” jelenségről. Sőt, azt is, hogy két, eltérő kegyességű református számára világosan definiálható lenne, mit tekintenek szent nyelvnek. A kérdés szerintünk alapvetően nem bibliafordítás-elméleti. Hanula is az elmélet előkészítéseként vizsgálja, de nagy kérdés, hogy egy, a nyelv szentségére épülő fordítás miben térhetne el az eddig megismert modellektől.

⁵⁸⁹ Itt csak az utolsó négy tézist ismertetjük, mert ezek foglalkoznak a szent nyelv fordításával. Az első kettő: 1. A szent nyelv definíciója. 2. A szent nyelv funkciója. Az ismertetésből kihagyott tételek is fontosak, mert ezekből derül ki, mit is ért pontosan Hanula szent nyelv alatt, de ezekkel érdemes volna egy külön recenzióban foglalkoznunk.

4. *Lefordítható-e egy szent szöveg?* Hanula szerint „a szent nyelv egyfelől ellenáll a fordításnak (lefordíthatatlan), másfelől a fordítás vallásos nyelve tárgya hatására és az idő előrehaladásával egyre távolabb kerül a köznyelvtől, és szent nyelvvé válhat (funkcionális lefordíthatatlanság).” A szerző megkülönböztetni látszik az elvi lefordíthatatlanságot, amely a nyelv szentségéből és transzcendens kapcsolódásából fakad, másrészt a gyakorlati lefordíthatóságot, amelynek ismérveit Rozenzweig fordításánál bemutatta. *Észrevételünk:* Ezzel a szerző bekapcsolódik a lefordíthatatlanságról szóló régi, gyakran dialektikus jellegű, de inkább költői természetű diskurzusba. Nincs fordítás a jelentés, a forma vagy mindkettő vesztesége nélkül. Szent nyelvi sem. Végző soron mindig az olvasóknak kell eldönteniük, hogy örülnek-e a megvalósult fordításoknak, vagy keseregnek a „létező fordítás” hiányosságai felett (vö. Ortega y Gasset).

5. *Mi a feladata a szent nyelv fordításának?* Hanula szerint a keresztyénségben a fordítások nem vehetik át az eredeti szövegét, azok elsőbbsége mindig megmarad egezetikai, dogmatikai vagy tudományos kérdésekben. A fordítások szerepe „a laikus hívek magánkegyességére” szorítkozik, és csak közvetítő jellegű, amíg maguk is „szent szöveggé” nem válnak. Ezután ők maguk is közvetítésre szorulnak. *Észrevételünk:* A definíció több szempontból is hiányérzetet kelt. Ellentmondani látszik a keresztyénség „fordítási alapelvének”, amelyre dolgozatunk 2. fejezetében utaltunk, s amely szerint a bibliafordítás éppen úgy Isten ígéje, ahogy az eredeti. Ha egezetikai kérdésekben akarunk dönteni, természetesen a fordítás mögé, az eredetihez kell mennünk. Ez a „tanítás” egyházi funkciójához tartozik. De ez nem jelenti azt teológiai értelemben, hogy a fordítás „csak közvetít”.⁵⁹⁰ Ez sokkal inkább a zsidóság és az iszlám fordítással kapcsolatos felfogása, mintsem a keresztyénségé. A feltételezés, hogy „a laikus kegyesség” számára *elegendő* a fordítás, de a beavatott „klérus” ismerheti az eredetit, semmiképpen sem protestáns értelmezés, inkább Órigenész többszintes írásmagyarázatára vagy a római katolikus ekkleziológia distinkcióira (laikus vs. klerikus) emlékeztet. Itt is jó volna tisztázni, melyik felekezet egyházképéről és fordításfelfogásáról beszélünk. Úgy tűnik, Hanula különbséget tesz a köznyelvi fordítás (amely csak „tartalmat közvetít”, ezért sohasem válhat szent fordítássá) és a szentséget is közvetíteni képes „igazi” (formális, direkt, liturgikus) fordítás között, amely idővel „szent

⁵⁹⁰ Ha a fordítási elvet a keresztyénség inkarnációból fakadó elvének tekintjük, akkor Hanula kijelentése szinte doketista felhangokat hordoz.

szöveggé” válhat (tehát azonnal még nem az?). Ha azonban idővel azzá válik, nem világos, hogy a „szent szöveg” volta ezután hogyan viszonyul az eredeti szöveghez: mint fordítás, vagy mint az eredeti helyettese, és csak a laikus hívek vagy már a klérus számára is? Hanula kategóriáiban hiányát érezzük a különbségtételnek a különböző funkciójú (missziói, egyházi, liturgikus, irodalmi) bibliafordítások között, amelyről már Nida is beszélt, de központi kérdése a relevanciaelméletnek és a funkcionalista megközelítésnek is.

6. *Milyen nyelvi jelölők biztosítják a szent szövegek fordításában a közvetítő funkció megvalósulását?* A szerző a nyelvi jelölők két tulajdonságát emeli ki: az egyik a korlátozottság (mint az „idegenség” hatásának egyik előidézője), a másik a közvetettség (amelynek eszköze lehet például az archaizmus vagy a kölcsönszók jelenléte). Eközben a szent szövegek a vallásos közösség tagjainak „elérhetőség” (lényegi megértés) iránti igényéhez is igazodnak. *Észrevételünk:* Miközben Hanula megfigyelése kétségkívül igaz lehet a költői vagy prófétai bibliai szövegekre, amelyek hatásukat tekintve már az eredeti héber vagy görög szövegben is szokatlan kommunikációs formákat mutatnak, felveti a kérdést, hogy mi a helyzet a „hagyományosabb” bibliai műfajokkal, például az elbeszélésekkel vagy a páli levelek stíluseszközeivel? Ott milyen nyelvi jelölők garantálják ugyanezt a korlátozottságot? Vagy más-más nyelvi jelölők használatosak más-más bibliai műfajok esetén? E kérdés magában rejti a következő kérdést: miben különbözik egymástól a „szentség” elemét nélkülöző lírai művek vagy „világi” himnuszok fordítása – például – a zsoltárok fordításától? Miben más a költői szövegek és a szent szövegek fordítása?

Azt reméljük, hogy a szerző nyilvánvaló idegenkedése ellenére azok a megengedő megjegyzései, hogy a szent szöveg fordítása azért figyelembe veheti a vallásos közösség tagjainak „lényegi megértés”⁵⁹¹ iránti igényét is, talán kinyitja a kaput a funkcionális ekvivalenciával, de legalább a funkcionalista megközelítéssel való párbeszéd felé.

⁵⁹¹ Nehéz teológiailag elhelyezni a fogalmat: minden bibliai szövegre vonatkozó megértésünk szükségképpen töredékes, sok szempontból, még akkor is, ha nyelviileg hozzáférhetünk az eredeti szövegekhez. Erre Hanula is utal, amikor gyakran használ idézőjelet az „eredeti” említésekor.

9. A bibliafordítás néhány mai kérdése

Olyan kérdésekre szeretnénk ebben a fejezetben reflektálni, amelyek tematikailag ugyan nagyon sokfélék, de vagy a bibliafordítás globális színterein, vagy a magyar kontextusban előtérbe kerültek, ezért mindenképpen említést érdemelnek ebben a dolgozatban. E kérdések feldolgozása itt szükségképpen csak bevezető jellegű, hiszen mindegyik önálló monográfiát érdemelne.

9.1. Posztkolonializmus

Venuti elidegenítés fogalma már előkészítette a terepet a mai fordításelméleti diszkusszió egyik fontos kérdése, a posztkoloniális megközelítés számára.⁵⁹² Mind az elidegenítés, mind a posztkolonializmust vizsgáló tanulmányok abból indulnak ki, hogy a fordítás több mint nyelvi, kommunikációs és kulturális esemény (az eddig tárgyalt megközelítések, Nidától a *Skopos*-elméletig, csak ezek egyikét vették alapul). Egyszerre szól a hatalom kiterjesztéséről és megtartásáról, a domináns kultúra kialakulásának és kritikájának kérdéseiről, és arról, hogy a fordítások (és nem utolsósorban a bibliafordítások) milyen szerepet játszottak a kolonizációban, illetve a napjainkban is folyó dekolonizációs, függetlenedési folyamatokban, az inkulturációban és az indoktrinációban. A posztkoloniális fordításelmélet tagadja, hogy a fordítás fő kérdése a nyelvi ekvivalencia vagy a forrásszöveg iránti hűség kérdése volna. Sőt, mindezeket csak „fedőtörténetnek” tartja abban a nagy „összeesküvésben”, amely az elnyomott népcsoportok és nyelvi kultúrák további kizsákmányolására irányul. Talán jól érzékelhető a kapcsolat a felszabadítás-teológia és más marxista ihletettséű teológiai-biblikus interpretációs kísérletek, és a posztkolonialista fordításelmélet között. Míg azonban Venuti nyugati tudósként, nyugati környezetben szocializálódva veti fel a hatalom és a fordítás közötti összefüggéseket, addig a posztkoloniális fordításelmélet központja a harmadik világ, Latin-Amerika, Afrika és Kelet-Ázsia. Venuti a nyugati nyelvek, elsősorban az angol nyelv és annak használói felől mutat érzékenységet a marginalizált nyelvek és kultúrák

⁵⁹² Venuti és a fordítás posztkoloniális szemléletének kapcsolatához vö. S. Shankar, *Flesh and Fish Blood. Postcolonialism, Translation and the Vernacular*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2012. 138–158.

íránt, tehát alapvetően az etikusabb *angolra fordítás* kérdését veti fel. A posztkoloniális megközelítés a Biblia *bennszülött nyelvekre való fordítását* vizsgálja.

A kérdés persze ennél még összetettebb, hiszen nemcsak nyelvpolitikai vetülete van. A Biblia olyan szövegek gyűjteménye, amelyek különösen érzékenyek a hatalom, az elnyomottak, a kizsákmányoltak sorsa és a kisebbségek identitása iránt. Isten, a Biblia végső „szerzője” a szegények, a megnyomorítottak és a megszorítottak Istene, aki a gazdagok és hatalmasok üdvösségét alattvalóik imádságaitól teszi függővé. A posztkoloniális megközelítés jogos igénye, hogy ezekre a hangsúlyokra odafigyelve, ezek iránti hűséggel fordítsuk a Bibliát posztkoloniális környezetben (és nem csak ott). De természetesen ez az irányzat sem egységes, és ide kell sorolnunk olyanokat is, akik nem kívánják elfogadni a Biblia hatalmpolitikai kiegyensúlyozottságának tételét, sőt éppenséggel megkérdőjelezzik azt. Ahogyan a feminista bibliakritika is igyekszik feltárni a bibliai narratívák felszíne mögött feltételezett (vagy olykor valóban felismerhető) patriarkális társadalomszemléletet, és azokat egzegézisében „korrigálni”, úgy a posztkoloniális megközelítés „balszárnyán” is megszólalnak olyan hangok, amelyek szerint a Biblia sürgős újraértelmezésre szorul: csak így szabadulhatunk meg a nyugati bibliaértelmezési hagyományba beledőlt, láthatatlan, ezért szinte természetesnek vett imperialista hangsúlyoktól.⁵⁹³

Mivel nincs két egyforma volt gyarmati ország, két egyforma marginalizált népcsoport, két egyforma szociokulturális környezetből érkező bibliafordító, aki a hatalmi mátrixban azonos helyet foglalna el, a posztkoloniális megközelítés is – hasonlóan a *readers response* irányzathoz – rendkívül színes, és tele van egyéni hangsúlyokkal. A spektrum a finom kritikai hangsúlyváltás támogatóitól azokon át, akik a saját nemzeti, etnikai és vallási előtörténetükben éppúgy Jézus és az Újszövetség előkészítését látják, mint az Ószövetségben,⁵⁹⁴ egészen azokig terjed, akik teljes egyenlőséget tesznek a saját kulturális koordinátarendszerükben értelmezett Biblia és őseik vallása vagy hagyományai közé.⁵⁹⁵ Ahelyett azonban, hogy ebből a színes

⁵⁹³ A feminista irodalom posztkoloniális irányzataihoz és főbb kérdéseikhez vö. R. S. Rajan és Y. Park, „Postcolonial Feminism/Postcolonialism and Feminism” in H. Schwarz és S. Ray (szerk.), *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell, 2005. 53–71. A posztkoloniális feminista bibliakritikához vö. Kwok Pui-lan, „Making the Connections: Postcolonial Studies and Feminist Biblical Interpretation” in R. S. Sugirtharajah (szerk.), *The Postcolonial Biblical Reader*. Oxford: Blackwell, 2006. 45–63.

⁵⁹⁴ Vö. R. S. Sugirtharajah, *The Bible and Empire. Postcolonial Explorations*. Cambridge: CUP, 2005. 162–164.

⁵⁹⁵ Ez utóbbi, egzegetikai szempontból néha meglepő információhiányról árulkodó bibliaértelmezéshez vö. R. S. Sugirtharajah számos munkáját, például *Exploring Post-Colonial Biblical Criticism. History, Method, Practice*. Malden, MA-Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 142–175.

ideológiai szöttekből egyetlen képviselőt kiemelnénk, vessünk inkább egy pillantást a posztkolonialista szemléletmód és az intézményes bibliafordítás kapcsolatára.

Jelenleg világszerte két nagy (UBS és SIL-Wycliffe), és több kisebb bibliafordító szervezet (például a Lutheran Bible Translators, Bible League, Biblica)⁵⁹⁶ felel a bibliafordítások jelentős részének megvalósításáért. Bár a UBS legrégebbi tagja, a Brit és Külföldi Bibliatársulat (1804) még klasszikus missziós szervezatként indult, amely a brit gyarmatbirodalomban és annak határain túl is (például a Habsburg-birodalomban és Magyarországon is) igyekezett mindenkihez, minél több nyelven eljuttatni a Szentírást, a United Bible Societies 1947-es megalakulását követően a cél az lett, hogy minden ország rendelkezzen saját bibliatársulattal. Ezek az egyházakkal együttműködve, azokat segítve gondoskodhatnak a bibliafordítás és a hatékony bibliaterjesztés feladatáról.

Ebből a szempontból a UBS 1947. után megváltoztatta azt a korábbi – mai szempontból paternalistának tekinthető – bibliatársulati gyakorlatot, amely bármely országban a helyi egyházak és sajátos szempontok figyelmen kívül hagyásával végzett volna bibliamissziót.⁵⁹⁷ Természetes, hogy a gazdasági és pénzügyi különbségek miatt a nagyobb, gazdagabb bibliatársulatok mindig is segítették a kisebb, rászoruló bibliatársulatokat helyi céljaik megvalósulásában. A döntés azonban mindig a helyi autonóm bibliatársulatok és a velük együttműködő, sőt azokat létrehozó egyházak kezében maradt (mint hazánkban).

Az SIL-Wycliffe ehhez képest mind a mai napig fenntartotta központosított szerkezetét egyetlen amerikai központtal, és maga a szervezet is sajátos kettősséget mutat, amelyre a két név is utal. Az SIL tekinthető a tudományos intézménynek, amelynek célja a nyelvészeti kutatás és a kutatási eredmények hasznosítása a bibliafordítók gyakorlati képzésében és munkájában. A Wycliffe Bibliafordítók ugyanakkor egy olyan missziós szervezet, amely kiküldi a misszionárius bibliafordítókat, gondoskodik ellátásukról, és fő célja az evangélium terjesztése olyan nyelveken, amelyek addig még nem rendelkeztek Bibliával vagy Újszövetséggel. A kettős cél és a két név azonban a gyakorlatban egyetlen szorosan összekapcsolódó intézményrendszer takar. Míg az SIL tudományos munkája mellett az egyes volt gyarmati országok kormányaival szerződéses viszonyba lépve

⁵⁹⁶ Ezek áttekintő ismertetéséhez vö. Pecsuk O., „A bibliafordítás nemzetközi elmélete és gyakorlata napjainkban” in Heltai J., Gáborjáni Szabó B. (szerk.), *Biblia Sacra Hungarica. A könyv, „mely örök életet ad”*. Budapest: OSZK, 2008. 93-109.

⁵⁹⁷ A UBS napjainkban mintegy 80-90 központi alkalmazottal, köztük fordítási szakemberekkel rendelkezik, és döntéshozatali testületeibe demokratikus választással bármely nemzeti bibliatársulat delegálhat képviselőket.

kulturális-oktatási feladatokat is ellát, addig a Wycliffe nyílt és kizárólagos célja a keresztyén hit terjesztése a maga speciális eszközeivel.⁵⁹⁸ E kettős identitás és profil miatt napjainkban az SIL sokkal inkább ki van téve a posztkolonialista kritikának, mint a UBS vagy bármely más bibliafordító szervezet, amely a helyi egyházakon keresztül végzi a munkáját (az SIL-Wycliffe alapszabálya ugyanakkor sokáig tiltotta a helyi egyházakkal való együttműködést vagy összefonódást).⁵⁹⁹ Elsősorban Latin-Amerikában éri sok vád az SIL-t, hogy iskolái és oktatási programjai vagy tankönyvei révén továbbra is „kolonialista” szempontokat szolgál.⁶⁰⁰ A helyi kormányokkal való szerződése miatt pedig a helyi politikai és gazdasági status quo fenntartásában érdekelt, amelynek fő ágensei a bibliafordító misszionáriusok. Sok dél-amerikai helyi egyház, amelyek felszabadítás teológiája nem ritkán valós polgári engedetlenségben, sőt felszabadítási mozgalmakban is testet ölt, valamint több vallási szempontból „neutrális” antropológus, akik ugyanazokban a helyi közösségekben, falvakban kutatnak, ahol a bibliafordítási projektek folynak, azzal vádolják az SIL-Wycliffe misszionáriusait, hogy a jogfosztott bennszülöttek pacifikálásával valójában az elnyomó rezsimek mellé állnak. A kritika mögött persze sokszor többről van szó, mint az SIL-Wycliffe gyakorlata. Az antropológusok vádjaikban párhuzamot is vonnak a bennszülött közösségi alapú kultúrájának kihalása és a protestáns keresztyén evangélium individualista bűn- és üdvösségfelfogásának elterjesztése között. Mindezt átfogó névvel etnocídiumnak nevezik.⁶⁰¹

Láthatjuk tehát, hogy a posztkolonialista vitában tényleg többről van szó, mint bibliafordítás-elméletek eltéréseiről és a nyelvi ekvivalenciáról. Politikai, gazdasági hatalomért folytatott közdelem, valódi emberek valódi sorsa, nyomor és kizsákmányolás, sőt, a Biblia Istenének „identitása” is ide tartozik. Ahogyan a fentebb már hivatkozott

⁵⁹⁸ Erről a célról és a hozzá vezető útról bővebben ld. Kenneth L. Pike, „Our Own Tongue Wherein We Were Born” in *TBT* 10:2 (1959), 69–83; ugyanerről egy frissebb összefoglalás: Mildred L. Larson, „Indigenizing of the translation process: the SIL perspective” in *TBT* 42:2A (1991), 34–41.

⁵⁹⁹ Vö. Lars Kirkhusmo Pharo, *Concepts of Conversion. The Politics of Missionary Scriptural Translations*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2018. 155-156; Boone Altridge, *For the Gospel's Sake. The Rise of the Wycliffe Bible Translators and the Summer Institute of Linguistics*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2018. A legutóbbi időszakban azonban ez is változik, és a Wycliffe-SIL is egyre jobban deklarálja törekvését az egyházak bevonására mint a sikeres bibliafordítás zálogára. Vö. http://resources.wycliffe.net/pdf/Bible_Translation_Philosophy_Statement_150220_EN.pdf 8utolsó megtekintés: 2019. március 17.)

⁶⁰⁰ I. W. Foulkes, „A Review of *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of Summer Institute of Linguistics*, ed. by S. Hvalkof and P. Aaby. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, and London: Survival International, 1981. 192 p.” in *International Review of Mission* 295:74 (1985), 394–398.

⁶⁰¹ Uo.

tanulmánykötet címe megfogalmazta: Isten tényleg amerikai? A kérdés talán megmosolyogtató teológiai naivitásában, de azoknak, akiknek a nyelvére napjainkban is több ezer bibliafordító fordítja a Bibliát, a legfontosabb egzisztenciális kérdések egyike.

9.2. Inkluzív nyelvhasználat

Erre a kérdésre csak nemzetközi jelentősége miatt térünk ki, hiszen a magyar nyelv olyan szerencsés helyzetben van, hogy nem kell „színt vallania” az inkluzív nyelvű bibliafordítások vitájában.⁶⁰² A magyar nyelvben nem különböztetjük meg a grammatikai nemeket, így a beszédünk során nem kényszerülünk arra, hogy általános vagy nem ismert alany esetén is olyan nyelvi döntést kelljen hoznunk, amellyel egyértelművé tennénk, milyen nemű az, akinek a nemét éppen hogy nem tartjuk fontosnak, nem ismerjük vagy nem akarjuk elmondani. Ez persze még nem volna lehetetlen feladat olyan indoeurópai nyelvek esetében sem, mint az angol, a német vagy a spanyol, ahol az egyes szám harmadik személyű személyes névmás megkülönbözteti a hímnemet, nőnemet és semleges nemet. Ezekben a nyelvekben is kialakultak bevett eljárások arra, hogy valamelyik személyes névmás, többnyire a hímnemű, betölti az általános, inkluzív alany szerepét. Az angol *One can only hope for a salary he deserves* („Az ember csak remélheti, hogy olyan fizetést kap, amit megérdemel”) mondatban a „one” általános alanyt jelölő főnév mellett a hímnemű „he” személyes névmást használjuk, holott nők és férfiak is beletartoznak az említett körbe. Ez a nyelvi eljárás évszázadokon keresztül megfelelően „kezelte” a problémát – amíg nem volt „probléma”.⁶⁰³

Az inkluzív nyelvű bibliafordítások körül kialakult vitában azonban a nyelvi szempont csak egy a sok közül. Sokkal meghatározóbbak azok a társadalmi folyamatok,⁶⁰⁴ amelyek az inkluzív-exkluzív nyelvhasználatra sokkal érzékenyebbé tették a nyelvhasználókat, mint korábban. Az elmúlt évtizedek társadalmi változásai a nyugati világban mindenütt felszínre hozták a nők egyenjogúságának és igazságosabb

⁶⁰² Robert G. Bratcher – aki nem éppen nevezhető konzervatív szemléletű bibliafordítónak, és általában támogatta az inkluzív nyelvhasználat alkalmazását a TEV (később GNB) fordításban –, megfontolandó kritikát fogalmaz meg azokkal a fordításokkal szemben, amelyek nem is létező olvasói érzékenységet tételeznek fel (pl. a „zsidó/zsidók” szavak teljes elhagyását, mintha ezek önmagukban, kontextustól függetlenül sértőek lennének), vagy amelyek teljességgel feláldozzák a jó stílust a politikailag korrekt fogalmazás oltárán. Vö. „Current Trends in Bible Translation in English” in *TBT* 46:4 (1995), 441–443.

⁶⁰³ Vö. P. Ellingworth, „The scope of inclusive language” in *TBT* 43:1 (1992), 130–140.

⁶⁰⁴ Vö. B. Hoberman, „Translating the Bible, part 3.” in *Atlantic Monthly* 255:2 (1985), 43–58. Internetes elérés: <http://www.theatlantic.com/past/docs/issues/85feb/transbib.htm> (utolsó megtekintés: 2016. szeptember 20.)

társadalmi reprezentációjának szükségességét, és mint minden más nyugati jelenség, ez is hamar globális méreteket öltött. És itt most nem is kell feltétlenül csak a harcoss feminizmus követeléseire gondolni. A legtöbb társadalom hagyományosan patriarchális intézményei évszázadokon át zárva voltak a nők előtt, és ezt ma már a legtöbben tarthatatlannak gondolják, azok is, akik egyébként nem szimpatizálnak a feminizmussal. A bibliaolvasók között is megjelent ez a problémaérzékenység: a női bibliaolvasók könnyebben rákérdeznek az általános értelmű, de grammatikailag hímnemű megfogalmazások esetén arra, hogy vajon szándékosan beszél a bibliai szerző csak a férfiakról, vagy az általános megfogalmazásba (pld. „testvéreim”) valójában a nők is beletartoznak.

Az inkluzív nyelvű fordítások kérdésének harmadik összetevője a Biblia világa, és a bibliai nyelvek jellegzetességei. A Biblia – mint minden ókori dokumentum – egy patriarchális kor lenyomatát őrzi, amelyben a társadalom minden fokozatos közösségi szintjén a férfiak képviselték a rájuk bízottakat, az általuk vezetetteket: a családot, a nemzetséget, a törzset és az egész népet. Ez természetesen tükröződik a legmagasabb szinten is. Bár az Izráelt körülvevő népek körében nem volt ismeretlen a női istenségek tisztelete, a Biblia következetesen monoteista felfogása nem hagy kétséget afelől, hogy Izrael számára ez bálványimádás lenne. Az egyetlen Isten képe tehát alapvetően férfi metaforákban bontakozik ki: Úr, Király, Bíró, Pásztor, Atya. Természetes módon nyelvileg is hímnemű minden Istenre utalás mind az Ó-, mind az Újszövetségben. A tény, hogy a bibliai szöveg időről időre női metaforákat (anyaöl, anyamadár, kotlós)⁶⁰⁵ is használ Istennel kapcsolatban, nem a „kétneműségére”, hanem a nemek felettségére utal, és arra, hogy minden emberi (női és férfi) tapasztalás végső forrása a teremtő és gondviselő Isten. Az Istenre vonatkozó férfi metaforák női megfelelőikkel való helyettesítése tehát komolyan egyetlen bibliafordítási kultúrában sem merült fel, néhány egészen szélsőséges esetet kivéve⁶⁰⁶ angol vagy német nyelvterületen, de ezek sokszor önmaguk paródiájává váltak, és soha nem nyertek igazi támogatottságot.

⁶⁰⁵ Vö. Hós 11,3–4; 5Móz 32,11.18; Zsolt 91,4; Ézs 31,4; 49,15; 66,13.

⁶⁰⁶ A szakirodalom riasztó példaként idézi az 1983-ban megjelent „Inkluzív nyelvű lekciónáriumot”, amelyet az amerikai Egyházak Nemzeti Tanácsának Bibliafordító Szakbizottsága készített. A bizottság minden bibliafordításnál nyíltabban és határozottabban tűzte ki maga elé a cél, hogy gender-semleges szövegeket állítson elő. Ez olyan teológiai torzszülötteket eredményezett, mint „Istenünk, Atyánk és Anyánk”, „Atyánk Ábrahám, Izsák és Jákób, és anyáink, Sára, Rebeka és Ráhel”. A hímnemű névmások komikusan következetes elkerülése végett így módosították az RSV („*He was in the world, and the world was made through him, yet the world knew him not. He came to his own home, and his own people received him not*”) szövegét a Jn 1,10–11-ben: „*The Word was in the world, and the world was made through the Word, yet the world did not know the Word. The Word came to the Word's own, but those to*

Más a helyzet olyan kifejezésekkel, mint a héber *'is* vagy a görög *anér*, amelyek bár első jelentésükben férfit jelentenek, ritkább esetekben jelölhetik általában az embert, akit Istennel való kapcsolatában ír le a szöveg, és ilyenkor a jelentésükbe a nők is beletartozhatnak. Még inkább igaz ez a héber *'ádám* és a görög *anthrópos* szavakra, amelyeknek a magyar fordítása „ember”. Sokszor ugyan ezek a szavak is férfiakra utalnak, de szintén gyakran hordoznak általános jelentést, férfiakra és nőkre vegyesen vonatkozva, ahogyan a magyar megfelelőjük is. Ezek a szavak és fordításuk – valamint az a grammatikai tény, hogy a görög és a héber nyelv a főnevek és névmások többes szám harmadik személyében hímnemű végződésel utalhat egy csoportra akkor is, ha abba nők is beletartoznak (például *adelphoi* = testvérek, férfi és nőtestvérek együtt) – főszerepet kapott az inkluzív nyelvű bibliafordítások körül kibontakozó vitában.

A patriarchális társadalmi berendezkedés a Biblia eredeti olvasói számára világképük természetes része volt, kulturális anyanyelvük. De ez nem mondható el a mai nyugati olvasókról, akiknek – érzékenységüktől függően – a természetesen patriarchális beállítottságú bibliai szövegekből készített bibliafordítások egy, a nőket elnyomó és a társadalmi, kulturális és vallási folyamatokból kirekesztő világot jeleníthetnek meg. Nida kifejezésével élve az üzenet és a befogadó közötti csatornában ez a kulturális-társadalmi különbség zavaróan sűrű „kommunikációs zörejt” okoz. A régi, hagyományos angol nyelvű bibliafordításokban az említett szavak fordítása szinte mindig „man” vagy többesszáma „men” volt, akkor is, ha specifikusan a férfiakra vonatkozott, de akkor is, ha általános, inkluzív értelmű volt az eredeti héber vagy görög.

Az 1970-es évektől kezdődően azonban megjelentek azok az angol bibliafordítások, amelyek figyelembe akarták venni, hogy az angol nyelv az inkluzív nyelvhasználat szempontjai miatt megváltozott, és az olvasók ebben a nyelvi közegben érzékenyebben lettek a fordítók döntéseire. Így került sor a GNB első revíziójára (1992), amelyben nagyon visszafogottan, de érvényesítették azt a szempontot, hogy ha a bibliai szöveg férfit vagy férfiakat említ, de a jelentésbe beleértendőek a nők is, akkor ezt nyelvileg explicitté tették.⁶⁰⁷ Ezeket a változásokat a legtöbb nagy fordítás szövegében az 1980-90-es évek során végrehajtották.⁶⁰⁸ Szinte mindegyik fordítás olvasótáborában

whom the *Word* came did not receive the *Word*.” (INyL). További tanulságos rossz példákhoz vö. Bratcher, „Current trends in Bible Translation in English”, 441–442.

⁶⁰⁷ A GNB magyarázatos kiadásában elvégzett inkluzív nyelvi változtatások és jegyzetek listáját és értékelését ld. W. Gerald Kendrick, „The Treatment of Gender Issues in the Good News Study Bible” in *TBT* 50:2 (1999), 201–207.

⁶⁰⁸ Például New Jerusalem Bible (1985), New Century Version (1987), New American Bible

voltak olyanok, akik nehezményezték a változtatásokat, de minden korábbinál nagyobb port vert fel a konzervatívabb egyházi körökben legnépszerűbb NIV revíziója. Az inkluzív nyelvhasználat ellenzői egységfrontba tömörültek, és egyházi bojkottal fenyegették a jogtulajdonos International Bible Society-t és a Zondervan kiadóvállalatot, akik arra kényszerültek, hogy a már elkészült, és Nagy-Britanniában már publikált inkluzív nyelvű NIV-t (az NIVI-t) meg se jelentessék Amerikában.⁶⁰⁹ A kilencvenes évek elején mérhetetlen indulatokat kiváltó vita bontakozott ki, amely végül az NIV új változata, a TNIV⁶¹⁰ kegyvesztetté válásához vezetett, és olyan konzervatívabb fordítások megjelentetéséhez, mint a NKJB, a HSCB vagy az ESV.

A vitában az inkluzív nyelvhasználat támogatói mellett érveltek, hogy amennyiben egy kifejezés az eredetiben nem specifikusan férfi(ak)ra utal, akkor az inkluzív kifejezés érvényesítése a fordításban nem jelenti a bibliai szöveg integritásának megsértését, hanem éppen hogy pontosabb fordítást eredményez.⁶¹¹ Az ellenzők ezzel szemben azt állították, hogy míg az inkluzív nyelvhasználat esetleg korrigál egy olyan egyoldalúságot, amely egyesek számára zavaró, mások számára nem, olyan jelentésbeli módosításokat is eredményez (például a problémás egyes számú megfogalmazás helyett a többes számú általános alany átvétele), amelyek miatt a bibliai szöveg más jelentésárnyalati vesznek el, vagy módosulnak.⁶¹² Az eredmény tehát nem pontosabb, hanem pontatlanabb fordítás lesz. Az ellenzők másik érve az volt, hogy az inkluzív nyelvhasználat bevezetése a férfiközpontú bibliai és közvetve keresztyén világkép elleni ideológiai fellépés eredménye.⁶¹³ A támogatók természetesen ugyanezt az érvet visszafordították, és ideológiai motiváltsággal magyarázták az inkluzív változtatások következetes elutasítását is. Hangsúlyozták, hogy általános sablonmegoldásokkal (az inkluzív nyelvhasználat általános elutasítása vagy egyes szavak fordításának szabályozása) nem lehet a problémát megközelíteni: a bibliafordítóknak esetről esetre kell a legjobb fordítási döntést meghozniuk.⁶¹⁴ Az ellenzők ezt nem fogadták el, hiszen éppen

(1988, 1990), Revised English Bible (1989), New Revised Standard Version (1990), The Message (1993), Contemporary English Version (1995), Vö. M. Strauss, „Linguistic and hermeneutical fallacies in the Guidelines established at the »Conference on Gender-related Language in Scripture«” in *Journal of the Evangelical Theological Society* 41:2 (1998), 240.

⁶⁰⁹ Vö. Strauss, „Linguistic and Hermeneutical Fallacies”, 239.

⁶¹⁰ A TNIV gender-érzékeny fordítási megoldásainak vizsgálatához vö. D. L. Bock, „YOU MAKE THE CALL: Are Gender-Sensitive Translations Safe or Out?” in *TBT* 56:3 (2005), 169-187.

⁶¹¹ I. m., 245–247.

⁶¹² Vö. W. Grudem, „A response to Mark Strauss’ evaluation of the Colorado Springs Translation Guidelines” in *Journal of the Evangelical Theological Society* 41:2 (1998), 265–271.

⁶¹³ I. m., 284–286.

⁶¹⁴ Vö. Strauss, „Linguistic and Hermeneutical Fallacies”, 256.

azért látták szükségesnek bizonyos „irányelvek” (*guidelines*) megfogalmazását, bár a valóságban itt mégis mintha egyetértés mutatkozna, hiszen a vita jelentős részében az ellenzők éppen irányelveik megengedő megfogalmazásaival („often”, „with only rare exceptions”, „ordinarily”, „in many cases”, „generally”, „We understand these guidelines to be representative and not exhaustive”) igyekeztek megvédeni álláspontjukat.⁶¹⁵

A valódi feloldást persze nem az elvi egyetértés és a fordítók hozzáértésébe és felelősségtudatába vetett bizalom hozta meg, hiszen a fordítók a vita előtt is legjobb tudásuk szerint törekedtek az optimális fordításra. A megoldást – bizonyos értelemben a funkcionalista iskola igazát erősítve – az olvasók igényei és elvárásai szerint készített fordítások egymásmellettsége jelentette. Így születtek meg a hűséges és pontos fordítások azoknak, akiket nem zavar a bibliai szöveg patriarchális jellege, és így kaptak szintén hűséges és pontos fordításokat (illetve a régebbiek revízióit) azok is, akik e kérdés iránt érzékenyebbek.

9.3. Jelnyelvi bibliafordítás

A jelnyelvi bibliafordítás meglehetősen új jelenség. Az első kezdeményezések az 1990-es években Ausztráliában és az Egyesült Államokban jelentek meg. Mind a mai napig azonban nincs teljes jelnyelvi bibliafordítás, ami mutatja a feladat sajátosságát és nehézségét. A sajátosságokat a jelnyelv különleges kommunikációs jellemvonásai jelentik. Általános félreértés, hogy a jelnyelv egy adott nyelv „jelet” formája, tehát nem önálló nyelv, hanem létező beszélt/írárt nyelvek jelekkel kísért tolmácsolása nem hallók számára. Ezzel szemben a jelnyelv több országban, így hazánkban is elismert önálló nyelv,⁶¹⁶ amely nem függ az adott országban beszélt nyelvtől, esetünkben a magyartól. A jelnyelvet használók számára sokszor ez a jelnyelv az „anyanyelv”, az első kommunikációs jelrendszer, amelyet használnak. Természetesen sokan vannak, akik a jelnyelv mellett használják az adott ország nyelvét is: hallók, akik ismerik a jelbeszédet, jellemzően siket szülők halló gyermekei, siket gyermekek halló szülei, vagy halló

⁶¹⁵ Vö. Grudem, 284. Az irányelvek szövegét lásd: Strauss, „Linguistic and Hermeneutical Fallacies”, 261–262.

⁶¹⁶ Magyarországon 2009-től tekintik hivatalos nyelvnek a jelnyelvet. Ez azt jelenti, hogy a siket állampolgároknak biztosítani kellene ezen a nyelven az oktatás és az ügyintézés lehetőségét. Ennek a megvalósítása sajnos a mai napig késik. Vö. mno.hu/belfold/elfogadtak_hivatalos_lesz_a_magyar_jelnyelv-275859 (utolsó megtekintés: 2017. december 29.)

jeltolmácsok. A jelnyelv mint anyanyelv azt is jelenti, hogy például a magyar jelnyelv siket használói számára mind az írott, mind a beszélt magyar nyelv megértése és használata nehézségekbe ütközik. A gyermekek az anyanyelv elsajátítása során a hallott beszédet követik, értik meg, majd kezdik el imitálni, legfőképpen úgy, hogy hallják a saját hangjukat, és visszajelzések alapján meggyőződnek arról, hogy helyesen imitálják a beszélt nyelvet, és ennek következtében sikeres a kommunikációjuk. Ez a tanulási folyamat a siketek esetében érthető okból nem működik. Hasonlóképpen az írott szöveg megértése is a betűk által képviselt hangokhoz kapcsolódik. Az írni/olvasni tanuló gyermek a betűk és a szavak folyamatos és hangos kiolvasása által győződik meg az írás-olvasás sikerességéről, és győzi meg tanítóját az előrehaladásáról. Ez a folyamat sem elképzelhető a siketek között, jóllehet a különböző oktatási rendszerek évtizedeken keresztül próbálták „rászoktatni” az olvasásra és írásra a siketeket is. Az eredmény sajnos az lett, hogy a számukra természetes nyelvi közeg helyett egy olyan kommunikációs rendszerbe kényszerítették bele őket, amelyben eleve leküzdhetetlen hátránnyal indultak, és így folyamatos kudarcokra, sikertelenségre lettek kárhóztatva, a siketség állapota pedig egyet jelentett az „értelmi korlátozottság” bélyegével (lásd a „süket” szó pejoratív jelentéseit a magyar nyelvben is).⁶¹⁷

A jelnyelv tehát egy önálló kommunikációs rendszer, amelyen a nem halló emberek a beszélt nyelvtől teljesen függetlenül tudják kifejezni önmagukat. A siket közösség egyre öntudatosabban fejezi ki azt, hogy önmagára nem mint fogyatékkal élők közösségére tekint, hanem mint egy önálló nyelvi és kulturális kisebbségre.⁶¹⁸ Ez a kisebbség jelenleg több mint 70 millió embert jelent világszerte.⁶¹⁹

Magától értetődően és a siket közösségekben külső befolyástól függetlenül vetődött fel annak az igénye, hogy egy ilyen jelentős lélekszámú nyelvi kisebbség számára önálló bibliafordítások készüljenek. Ezek a fordítások nem egy speciális értelmi vagy érdeklődésbeli jellemzők által összekapcsolt közönség számára szólnak (mint például a fiataloknak vagy a gyerekeknek készített fordítások), hanem valódi nyelvi

⁶¹⁷ Vö. Bárczi Géza és Ország László (szerk.), *Magyar nyelv értelmező szótára*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1959–1962. (sub voce): „Olyan ember, aki dacból, érzéketlenségből vagy közömbösségből nem hallgatja meg, nem veszi tudomásul valakinek a szavát, intését, tanácsát, kérését” internetes elérés: www.arcanum.hu (utolsó meglátogatás: 2018. július 27.)

⁶¹⁸ Ezzel éles kontrasztban áll az, ahogyan a többségi társadalom a siketekhez mint fogyatékosokhoz viszonyul: Folyamatosan olyan platformon (hallást igénylő élethelyzetekben és képességekben) méri meg őket, amelyeken szükségképpen alulmaradnak halló társaikkal szemben. Hasonló a helyzetük azokéhoz, akik ismeretlen nyelvi közegben kénytelenek helytállni Vö. R. Bascom, „Bible Translation into American Sign Language” in *TBT* 59:2 (2008), 86–87.

⁶¹⁹ Vö. S. Sipilä, „On Translating the Bible into sign Languages: A Perspective from Finland” in *TBT* 59:2 (2008), 70.

fordítások, mégpedig olyanok, amelyekben a nyelvi fordítás mellett ugyanolyan hangsúlyos a kulturális átvitel szerepe is. Minden bibiafordításnak meg kell küzdenie a bibliai nyelvek és a bibliai világ mai élő nyelvektől és a mai világtól való távolságával. Ezt a távolságot a jelnyelvi bibiafordítások esetén növeli a kommunikációs rendszerek közötti (szemiotikai) különbség: a bibliai nyelvek írott morfoszintaktikus rendszerek, míg a jelnyelvek alapvetően a vizualitásra, a gesztusokra, a térbeli távolságra és a szimultaneitásra⁶²⁰ épülő kommunikációs rendszerek. Ebből fakadóan a fordítási folyamat nem intraszemiotikai (mint a legtöbb bibiafordítás), hanem interszemiotikai (eltérő szemiotikai rendszerek közötti), hiszen az eredeti írott szöveg a fordításban egy videofelvételen kerül megjelenítésre. A jelnyelvi bibiafordítások tehát szükségszerűen új egzegetikai, értelmezési és fordítási technikákkal járulnak hozzá a bibiafordítás eddig megismert eszköztárához. A jelnyelvi bibiafordítás például nem a megszokott nyelvi egységek (szavak, mondatok, szakaszok, nagyobb diszkurzusok) mentén halad, hanem a forrásszöveg nagyobb értelmi egységeit szükségképpen azok kulturális, vallási, történelmi háttérével együtt, a szövegben rejlő elő- és utóidejűségeket, előre vagy visszautalásokat logikus és kronológiailag folyamatos formában ülteti át a gesztusok nyelvére.

Ezek a fordítások jellemzően a dinamikus/funkcionális ekvivalencia megközelítésében kell, hogy elkészüljenek,⁶²¹ hiszen egy ilyen kommunikációs helyzetben a formálisan ekvivalens fordítás csak úgy történhetne, ha a forrásszöveget nem jelnyelvre, hanem „jelelt” angolra, spanyolra vagy magyarra fordítanánk, a forrásszöveg nyelvi elemeit (szórend, szintaxis, események, beszélők sorrendje, stb.) szorosán követve.⁶²² A jelnyelv azonban más szemiotikai rendszer, és más nyelvi elemekből építkezik, mint az írott vagy beszélt nyelv. Az írott szöveghez képest jellemző rá, hogy szükségszerűen feloldja a kulturálisan-nyelvileg kötött kifejezéseket (hebraizmusok, grécizmusok, speciális metaforák), valamint a logikailag bonyolultabb közléseket, eseményeket is redundánsan, körülíró módon oldja fel. A fordítási

⁶²⁰ Vö. *Principles of Bible Translations into Sign Languages*. UBS munkaanyag, 3.

⁶²¹ Elwolde a köznyelvi fordításokkal rokonítja a jelnyelvi bibiafordításokat, elsősorban azért, mert a siket közösség tagjai nem ismerik behatóan az egyházi nyelvet és a speciálisan bibliai kifejezéseket, befogadóként tehát úgy kell őket tekinteni, mint a missziói célú bibiafordítások olvasóit. Vö. J. Elwolde, „Spanish Sign Languages Project” in *TBT* 59:2 (2008), 79-80.

⁶²² Amint arra Bascom rámutat, a „jeleléssel” készített fordítás a legtöbb siket számára, akik kisgyermekként nem tudták megtanulni a hangokból álló hagyományos nyelvet, nem segítség. Vö. Bascom, 86. Ez a bibiafordítás-elméleti szempont fontos figyelmeztetés azoknak, akik anyagi megfontolásból feleslegesnek tartják a jelnyelvi bibiafordítást egy olyan nyelvű közegben, ahol már több hagyományos bibiafordítás is rendelkezésre áll, és ahol az adott nyelv „jelelt” formája is lehetséges megoldásnak tűnik, vö. Sipilä, 69.

kommunikáció sajátos jellegéből fakadóan (a jelnyelvi tolmács egyszerre jeleníti meg önmagát, a bibliai elbeszélőt és a szereplőket)⁶²³ a függő beszédek és a főszereplőkről szóló elbeszélések gyakran direkt, egyes szám első személyű idézetek formájában vagy dialógikus formában jelennek meg. Természetesen a passzív alakok is minden esetben aktív szerkezetben szólnak meg.⁶²⁴

A pontosság-természetesség-érthetőség nidaei hármásának a jelnyelvi bibliafordításokban is érvényre kell jutnia. A *pontoság*ot a teológiai szakértő (a fordítás fázisát megelőzően, illetve közben) és a fordítói konzultáns (a fordítás elkészülte után, az ellenőrzési fázisban) biztosítja.⁶²⁵ Amint említettük, a jelnyelvi fordítások mindig a dinamikus/funkcionális megfelelés szempontjai szerint készülnek, ezért a pontosság ismérve is a funkcionális és nem a formai pontosságot jelenti, tehát az üzenet, a tartalom, illetve a jelentés változatlan megtartását. A *természetesség* szempontja szükségessé teszi, hogy a jelnyelvi fordítás a jelnyelvi kommunikáció szabályainak megfelelően készüljön,⁶²⁶ vagyis például az események és a diszkurzusok kifejtése során helyezze előtérbe a vizualizációt, állítsa helyre a közlések kronológiáját, adjon teret a redundáns megfogalmazásoknak (a Lk 2,1-ben tehát nem csak „Augustus”, hanem „Augustus római császár”; a Mk 16,13-ban nemcsak „elmentek”, hanem „elmentek Emmausból Jeruzsálembé”), a „beszélők kilétének világos megkülönböztetése, a kamerával (és így a befogadókkal) való megfelelő szemkontaktus, és az írásban ugyan meglévő, de az előadásmód által kifejtett és így feleslegessé váló kommunikációs elemek kihagyása.

A természetességhez tartozik a jelnyelvi bibliafordítások egy vitatott újítása. Több jelnyelvi projektben váltottak át „élő” jeltolmácsról animált „rajzfilmfigurára”, akinek a jelnyelvi gesztusait szoftverrel hozzák létre, hasonlóan a filmekben alkalmazott digitális technológiához, az élő színész mozgását átalakítva egy digitálisan megjelenített figura mozgásává, amely így szerkeszthetővé, kiegészíthetővé, manipulálhatóvá válik. Általában két érvet hoznak fel e megoldás mellett. Az egyik a bibliafordítást megjelenítő jeltolmács személyéhez és az abból fakadó lehetséges kritikákhoz kapcsolódik. Senki sem tökéletes, és ez alól a bibliafordítás „arcai” sem lehetnek kivételek. A keresztyén siket közösségek általában meglehetősen zártak, és a tagjaik jól ismerik egymást.

⁶²³ A jelnyelvi bibliafordítást megjelenítő jeltolmács hármás identitásának kérdéseire vö. E. Tamez, „Sign Language, Performance and Identity” in *TBT* 66:3 (2015), 262.

⁶²⁴ Vö. Elwolde, 83–84.

⁶²⁵ Vö. A „Basic Principles and Procedures for Bible Translation” Forum of Bible Agencies International tagjai által jóváhagyott alapszövegét, 3. o. in <http://www.forum-intl.org/resources> (utolsó megtekintés: 2017. december 29.)

⁶²⁶ Vö. Tamez, 260-261.

Bármilyen személyes konfliktus, szerencsétlen következményű megnyilatkozás vagy erkölcsi megingás ahhoz vezethet, hogy a bibliafordítást megjelenítő jeltolmács személyes hitelvesztése veszélybe sodorja az egész jelnyelvi bibliafordítás recepcióját. Ugyancsak probléma lehet a fordítás protestáns egyházi recepciójában, ha egy közismert katolikus személyiség adja az arcát a bibliafordításhoz, vagy éppen fordítva. Ezekre a konfliktusokra kínál megoldást az animált jeltolmács. A másik érv a projekt meggyorsításához kapcsolódik. Ugyan az animációs és a szoftveres előkészítés idő- és költségigényes a projektek kezdeti stádiumában, de azok, akik alkalmazzák, azt remélik, hogy a későbbi munkafolyamat felgyorsítható azzal, hogy az írott szkriptet a szoftver mintegy automatikusan konvertálhatja át képi formába, és azt a szerkesztőknek csak „finomhangolniuk” kell. Mindkét érv ellen állíthatunk ellenérveket is, de legsúlyosabb érvként talán azt tudjuk felhozni, hogy a „műanyag” bibliafordítás sohasem tudja azt a személyességet és meggyőző erőt sugallni, amit a jeltolmács személyisége, személyes jelenléte a képernyőn. Elza Tamez kérdése jogosnak tűnik: Mennyire lehet „igazinak” és valódinak tekinteni azt a bibliai üzenetet, amelynek a tolmácsolója nem igazi, nem létező személy?⁶²⁷ Az *érthetőség* mint másutt, itt is elválaszthatatlan a természetességtől. Minél kevésbé tér el a hagyományos jelnyelvi kommunikáció szabályszerűségeitől a bibliafordítás, annál valószínűbb, hogy a befogadók helyesen értik a bibliai üzenetet. Az előadás során felhasználhatók egyéb vizuális elemek, például „lábjegyzetek”, rövid tárgyi magyarázatok, kiegészítések. A jeltolmács megállhat egy pillanatra, hogy mintegy exkurzusként elmagyarázzon valamilyen nehezebb jelenséget vagy kifejezést.⁶²⁸ Az *érthetőség* szempontját szolgálhatja még a semleges háttér és a jeltolmács egyszerű öltözéke, az ékszerek, feltűnő frizura vagy tetoválások hiánya, amelyek elvonhatják a befogadók figyelmét a mondanivalóról.

A jelnyelvi bibliafordítások esetében két sajátos nehézségről kell beszélnünk. Az egyik a lingvisztikai kutatásokat érinti. A jelnyelvek még mind a mai napig nem megfelelően kutatottak, és sok esetben nem áll rendelkezésre elegendő szakirodalom a sajátásaik megértéséhez. Ráadásul a jelnyelvre fordított irodalom is nagyon korlátozott. Ennélfogva a bibliafordításokat végző szakembereknek maguknak kell megtapasztalniuk és egyszersmind megoldaniuk azokat a nehézségeket, amelyek sajátosan a Biblia

⁶²⁷ Tamez, 263.

⁶²⁸ A magyar ökumenikus jelnyelvi fordítás internetes platformján (<http://baptistamedia.hu/jelnyelvi-biblia/#/>) a video egyes szakaszaiban, amikor nehezen érthető kifejezések, nevek, történelmi vagy vallási fogalmak szerepelnek, a jobb felső sarokban felvillan egy lexikon-ikon, amelyre rákattintva a felhasználó elolvashatja a kifejezés rövid definícióját, magyarázatát.

szövegének a fordítása során jelentkeznek. Mind a fordítási technikák, mind pedig a bibliai terminológia „menet közben” tökéletesedik és bővül.⁶²⁹ Bizonyos értelemben a jelnyelvi bibliafordításokkal hasonló a helyzet most, a 21. század elején, mint a 20. század elején a missziói szituációkban, irodalmisággal még nem vagy alig rendelkező nyelvekre készített bibliafordítások esetében volt.⁶³⁰

A jelnyelvi bibliafordítások készítőinek a nyelvi nehézségek mellett meg kell küzdeniük a technikai fejlődés támasztotta kihívásokkal is. A szkript, amely a bibliafordítás első fázisa, és jelekre fordítható egységekben rögzíti a bibliai szöveget, soha nem tekinthető olyan „rögzült” szövegnek, mint az írott fordítás. A jelnyelvi fordítás, amely majd a videofelvételen válik véglegessé, mindig magában hordozza a pillanat-szülte interpretáció és improvizáció elemeit. A jelnyelvi fordítás tehát rokon a performatív művészettel. Ráadásul a videórögzítés platformja is folyamatosan változik. Míg évekkel ezelőtt VHS kazettákon, majd DVD-ken állították elő és terjesztették a jelnyelvi bibliafordításokat, ma már inkább internetes oldalakon és videómegosztó portálokon. A technikai fejlődés azonban mindig újabb területek és megoldások felé terelik a jelnyelvi bibliafordításokat is.

A bibliafordítások elfogadottsága is attól függ, a fordítók mennyire vannak tudatában a befogadók nyelvi, egyházi és teológiai igényeinek és lehetőségeinek, mennyire értették meg vagy jósolták meg helyesen az „idők szavát”. A jelnyelvi bibliafordítások esetében a fordítók és a befogadók közötti távolság sokkal kisebb. Minden tapasztalat azt mutatja, hogy csak az a jelnyelvi bibliafordítás lehet sikeres és elfogadott, amely folyamatos interakcióban készül a fordítást istentiszteleti vagy magánkegyességi céllal használó siket közösséggel. A funkcionalista- vagy a *Skopos*-elmélet kapcsán mondottak tehát hatványozottan igazak ebben az esetben: a fordítás akkor sikeres és akkor „működik”, ha a célközönsége magáénak érzi, érti és azonnal használatba is tudja venni.⁶³¹

⁶²⁹ A magyar ökumenikus bibliafordítás „melléktermékeként” is bővül az a biblikus-teológiai szótár, amelyet a bibliafordítás munkatársai folyamatosan megosztanak a SINOSZ (Siketek és Nagyothallók Országos Szövetsége) és az MTA nyelvészeti munkatársaival.

⁶³⁰ Vö. Sipilä, 70.

⁶³¹ Vö. Basic Principles, 5; *Principles of Bible Translation into Sign Languages*, 6.

9.4. Ökumenikus bibliafordítás

9.4.1. Történeti kitekintés⁶³²

Bár a bibliatársulati mozgalom megszületése pillanatától kezdve (Brit és Külföldi Bibliatársulat, 1804) hirdette felekezeti jellegét,⁶³³ a „jegyzet és kommentár nélkül” elv miatt a katolikus és „high church” anglikán egyházak eleve idegenkedéssel figyelték a bibliatársulatok bibliamissziós tevékenységét. A bibliatársulatok által propagált egyéni bibliaolvasás katolikus szempontból hagyományosan protestáns gyakorlatnak, sőt prozelitizmusnak, és így mélyen elítélendőnek számított. Ezen az sem segített, hogy bár a bibliatársulatok protestáns tagságuk nyomására jobbra valóban a deuterokanonikus könyvek nélkül terjesztették a Bibliát, a katolikus többségű területeken engedelménytettek, és igazodtak a katolikus kánonhoz. A távoli, missziói területeken azonban valóban a szűkebb kánon szerint készültek el az új fordítások. A katolikus egyház és a bibliatársulatok közötti konfliktus mérföldkövei voltak XII. Leo *Ubi Primum* (1824)⁶³⁴ és IX. Pius *Qui Pluribus* (1846)⁶³⁵ kezdetű enciklikája, amelyek károsnak nyilvánították a bibliatársulatok munkáját, az általuk terjesztett bibliákat.⁶³⁶

Néhány évtizeddel később azonban egy ellentétes irányú folyamat is megindult a katolikus egyházban. Nevezhetjük ezt „biblikus mozgalomnak”, amely egyre érzékenyebbé tette az egyházi megnyilatkozások szerzőit a Biblia és annak tanulmányozása, fordítása és terjesztése iránt.⁶³⁷ XIII. Leo pápa *Providentissimus Deus*

⁶³² Az itt következő összefoglalás rövidebb formában már megjelent egy tanulmányom részeként: vö. Pecsuk, „A bibliafordítás nemzetközi elmélete és gyakorlata napjainkban”.

⁶³³ A Brit és Külföldi Bibliatársulat még a Szentháromság megvallását sem fogadta el csatlakozási kritériumként, ez vezetett 1831-ben az ún. Trinitarian Bible Society kiválásához, amely botrányként tekintett az unitáriusok jelenlétére az BKBT ülésein, valamint arra a gyakorlatra, hogy a katolikus többségű országokban a bibliatársulatok az apokrif (mai egyezményesebb szóhasználattal deuterokanonikus) könyveket is felvették az általuk nyomtatott és terjesztett bibliákba. Vö. R. Steer, *Good News for the World. The Story of Bible Society*. Oxford – Grand Rapids: Monarch Books, 2004. 166–171.

⁶³⁴ Főként azt róttta fel a bibliatársulatoknak, hogy a szent atyák és a tridenti (trentói) zsinat határozataival ellentétben megbízhatatlan fordításaikkal bibliaolvasásra bíztatják az embereket, ami az eretnokségek melegágya. Vö. www.papalencyclicals.net/leo12/112ubipr.htm (utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

⁶³⁵ IX. Pius körlevelében azzal vádolja a bibliatársulatokat, hogy felújították az ősi eretnokségeket, fordításaik pedig a katolikus egyház szabályai ellen készültek, és téves értelmezéseket tartalmaznak. Vö. www.papalencyclicals.net/pius09/p9quiplu.htm (utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

⁶³⁶ További hasonló óvásokat fogalmazott XVI. Gergely *Inter praecipuas* kezdetű körlevelében (1844), vö. www.papalencyclicals.net/Greg16/g16inter.htm (Utolsó megtekintés: 2017. december 31.) és IX. Pius a *Syllabus errorum* című dokumentumában (1864), vö. www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm (utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

⁶³⁷ Vö. L. Luzbetak, „Roman Catholic and Bible Translation” in *TBT* 42:2a (1991), 42.

(1893) kezdetű körlevele mutatott először figyelmet e kérdés iránt, jelezve, hogy a Biblia tanulmányozása jelentette új ismeretek hasznosak lehetnek az egyház számára, bár annak a lehetőségét még kizárta, hogy a katolikus egyház körén kívül hasznos és megbízható ismeretekre tehet szert a bibliatudomány.⁶³⁸ 1909-ben létrehozták a Pápai Bibliikus Intézetet (Pontificium Institutum Biblicum), amely egyetemi szinten fogta össze a katolikus bibliatudomány fejlesztését, a katolikus bibliatudósok képzését, és folyóiratai révén bekapcsolódott az addig jobbra protestáns tudósok által tematizált tudományos párbeszédbe. Ahhoz azonban, hogy felmerüljön a protestánsokkal vagy a bibliatársulatokkal közösen készített bibliafordítások lehetősége, még évtizedeket kellett várni. A XX. század elejének modernista krízise visszavetette a bibliikus mozgalom előretörését, de 1943-ban, ötven évvel a *Providentissimus Deus* után XII. Pius kiadta a *Divino Afflante Spiritu* kezdetű enciklikát,⁶³⁹ amelyet máig a katolikus bibliatudomány magna chartájának tekinthetünk. XII. Pius ugyan elismerte elődei pozitív megnyilatkozásait a bibliatudomány „rehabilitálása” érdekében, de kijelentette: ideje, hogy véget érjen a bibliatudománytól való félelem korszaka a katolikus egyházban. Nála figyelhetjük meg először annak a hangsúlyozását, hogy a Bibliával kapcsolatos történeti problémáknak és félreértéseknek a leküzdéséhez a bibliai könyvek irodalmi műfajainak vizsgálatát kell komolyabban venni. Azt is hangsúlyozta a körlevél, hogy új katolikus bibliafordításokat kell elkészíteni, mégpedig az eredeti nyelvekből, és nem a Vulgata alapján. Ezt a szempontot vitte tovább nem várt nyíltsággal és bátorsággal a II. vatikáni zsinat *Dei Verbum* kezdetű dogmatikai konstitúciója (1965).⁶⁴⁰

A *Dei Verbum* úgy lett korszakalkotó jelentőségű dokumentuma az ökumenikus gondolkodásnak, hogy közben például a Szent Hagymány tárgyalásában hűséges maradt a tridenti (trentói), illetve az I. vatikáni zsinat megállapításaihoz.⁶⁴¹ A protestáns „sola Scriptura” elv ellenpontjának tekinthető ugyan, hogy „az egyház a kinyilatkoztatottakra vonatkozó bizonyosságát nem egyedül a Szentírásból meríti” (DV 2.9.), de ezt árnyalja az, ahogyan a dokumentum a Szent Hagymány feladatát az apostoli igehirdetés és az apostoli hagyományok, tehát végső soron az írott ige áthagyományozásában jelöli ki. Ezt

⁶³⁸ Vö. w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html (utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

⁶³⁹ Vö. w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html (utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

⁶⁴⁰ W. M. Abbott, S.J. és J. Gallagher (szerk.), *The Documents of Vatican II*. New York–Cleveland: Corpus Books, 1966. 111–128. o. Magyarul vö. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=11> (utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

⁶⁴¹ A *Dei Verbum* és a *Verbum Domini* itt következő ismertetése megjelent már hosszabb formában egy konferencia-referátumban in Pecsuk, „Református reflexió”, 419-423.

a megközelítést akár „prima Scriptura” elvnek is nevezhetjük.⁶⁴² A Dei Verbum hatodik fejezetében a bibliafordítások szempontjából két fontos kijelentést találunk. Egyrészt a dokumentum kimondja, hogy „A Szentírásnak kell... táplálnia és irányítania az egész egyházi igehirdetést és magát a keresztény vallást is.” (DV 6.21.) Ezt a célkitűzést a legteljesebb mértékben elfogadhatná bármelyik protestáns felekezet. Másrészt ebben a fejezetben a Dei Verbum felveszi a bibliafordítások kérdését, és ott folytatja, ahol a *Divino Afflante Spiritu* abbahagyta: A Dei Verbum Isten Igéjét az egyházi élet középpontjának és a „hittudomány lelkének” (DV 6.24.) nevezi, és ezért felértékeli a nemzeti nyelven készített bibliafordításokat, amelyeknek „megfelelőnek” és „pontosnak” kell lenniük, valamint „a Szent Könyvek eredeti szövegei alapján” kell készülniük. Abban, hogy a második vatikáni zsinat után világszerte tucatszám készülhettek el az ökumenikus bibliafordítások, döntő szerepe volt a következő kijelentésnek: „ha eljön az ideje, és az egyházi hatóság jóváhagyja, különvált testvéreink is részt vesznek elkészítésükben” (DV 6.22).

A bibliatársulatokkal való együttműködés, valamint a protestáns bibliatudományhoz való közeledés szempontjából óriási jelentősége volt 2008 októberében a 12. püspöki szinódus témájának: „Isten Szava az Egyház életében és küldetésében”. A szinódus eredményeit összefoglaló dokumentum a lutheri reformáció egyik emblematikus jelmondatával kezdődik: *Verbum Domini manet in aeternum* (1Pt 1,25). A Verbum Domini nagyban épít a Dei Verbum alapvetéseire. A Szentírás és a sugalmazás, valamint az Írás igazságának kérdéskörét ki kell emelnünk (VD 19). Itt megjelenik a Szentírás olvasásának, megértésének és elfogadásának felelőssége, amelyhez nélkülözhetetlen, hogy az olvasó a Szentlélek által igaznak tartsa mindazt, amit megért az igéből. Megjelenik a dialógus-modell is (VD 23-24), amely szerint a Szentírás olvasásában és az imádságban megvalósul Isten és az ember párbeszéde, amely „kicsiben” leképezi az emberré lett Krisztus kinyilatkoztatásának dialógusát. A bibliafordítások szempontjából nézve a dokumentum egyik csúcspontjának kell tekintenünk azt, ahogyan XVI. Benedek a Szentírás magyarázatának helyét definiálja az egyházban. Itt nagyban épít a Pápai Bibliikus Bizottság 1993-ban megjelent

⁶⁴² Vö. Hahn, S. W., „Foreword” in Ratzinger, Joseph, *Many Religions—One Covenant: Israel, the Church and the World*. San Francisco: Ignatius Press, 1999. 13-15. Az Írás és Szent Hagymány viszonyának, de közelebbről a Dei Verbum megszületése körülményeinek is izgalmas és protestáns szempontból nagyon tanulságos magyar nyelvű összefoglalása Török Csaba habilitációs értekezése: *Írás és Hagymány. Kísérlet egy megújult katolikus értelmezésre*. Budapest: Új Ember, 2016.

„Szentírásmagyarázat az egyházban” c. anyagára.⁶⁴³ A szentírásmagyarázat helye egyértelműen az egyház. A dokumentum Szent Jeromos nyomdokain még tovább is megy, amikor kijelenti, hogy „soha nem olvashatjuk egyedül az Írást” (VD 30). Az első kijelentéssel a protestáns írásmagyarázat – hosszú évszázadok egyháztól függetlenített írásmagyarázatának tapasztalatával a háta mögött – talán egyet is érthet. Tudjuk, látjuk, hogy lehetséges ugyan az egyháztól független tudományos írásmagyarázat, és tudományos értelemben fel is mutathat jelentős eredményeket a kortörténet, a nyelvtörténet, a vallástörténet vagy éppen az egzegézis, de az már kérdéses, hogyan járulhatnak hozzá ezek a primer eredmények valamiféle jótékony transzformáció vagy interpretáció nélkül az egyház hitének erősítéséhez. Miközben a protestáns bibliatudomány a felvilágosodás óta megkérdőjelezhetetlen eredményeket ért el a szellemtudományok közösségében, a mindenkori egyetemi Universitas részeként, az egyház nagyobbik, a bibliatudomány szempontjából „laikusnak” tekinthető része lelkiileg alig gazdagodott ezekből a tudományos felismerésekből, úgyhogy végeredményben kettészakadni látszanak egyházi közösségeink, éppen a bibliatudomány eredményeinek elfogadása vagy hasznosítása mentén. A Verbum Domini ezzel szemben joggal állapítja meg, hogy a katolikus egyház kezdeti elzárkózását követően a Tanítóhivatal „bölcshozott kiegyensúlyozottsággal avatkozott be a történetkritika új módszereinek bevezetésével kapcsolatos helyes álláspont kialakításakor” (VD 33). A protestáns egyházi közösségeket megosztó feszültségek mintha nem jellemeznék a római katolikus egyházat: ezeket a vitákat a klérus és a Vatikán berkein belül vívták meg a 20. század második felében, és napjainkban a bibliatudósok már teljes kutatási szabadságot élveznek, eredményeiket ugyanakkor a Tanítóhivatal „szűri meg” az egyház belső nyilvánossága számára.

Ami a magányos bibliaolvasástól való szent jeromosi óvást illeti, a protestáns olvasó nyilvánvalóan nem érthet egyet azonnal a VD dokumentummal. A reformáció egyik alapvető vívmánya volt a Szentírás – ha úgy tetszik – demokratizálása, természetesen a Kálvin által emelt határok között, aki az írásmagyarázat felelősségét a felkészült tanítók kezébe helyezte (ebből a szempontból Luther individualistább volt). A Szentírás a protestantizmusban nagyon hamar közkinccs és a személyes kegyesség iránytűje lett, és mind a mai napig a református kegyesség legfőbb fokmérője, hogy az egyháztag naponkénti bibliaolvasó-e. A protestánsok hittapasztalata ezért igen gyakran nyugszik az egyéni csendességben megértett és belsővé tett ige áldásain. Ugyanakkor a

⁶⁴³ Pápai Biblikus Bizottság, *Szentírásmagyarázat az egyházban*. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat, 2001.

protestantizmus is érzékeli azokat a problémákat, amelyek miatt a katolicizmus ódzkodott a laikusok kezébe adni a Szentírást.⁶⁴⁴ A téves, naivitáson vagy fundamentalista olvasaton alapuló bibliaértelmezések egyértelműen hozzájárultak és ma is hozzájárulnak a protestáns egyházak szétaprózódásához. Protestáns szempontból is nagyon fontos az az óvás, amelyet a dokumentum megfogalmaz a Szentírás fundamentalista értelmezésével kapcsolatban. Amint mondja „a fundamentalista olvasat által védelt literalizmus valójában mind a betű szerinti, mind a spirituális értelmezés elárulását jelenti, mert utat nyit a legkülönbözőbb ideológiájú értelmezéseknek...” (VD 44). Ezzel szemben a Szentírás „hívó magyarázatát” ajánlja, amely vörös fonálként végighúzódik az egyháztörténelmen, és amely minden korban segített az egyháznak megküzdeni a külső és belső ellenfelekkel, eretnekségekkel és destruktív ideológiákkal.

A Dei Verbum által a Biblia ökumenikus fordításai előtt kinyitott kaput a Verbum Domini még tágabbra tárja azzal, hogy kiemeli: a tevékeny és értelmes ökumenizmus kiemelt terepe a közös bibliafordítás. XVI. Benedek pápa emlékeztet arra, hogy éppen a reformáció tapasztalata helyezi a vállunkra a helyes szellemben és krisztusi lelkülettel végzett közös bibliafordítás felelősségét. A reformációt elindító és az egyházszakadáshoz vezető viták jelentős része a Szentírással kapcsolatos értelmezési és fordítási eltéréseknek volt köszönhető, joggal gondolhatjuk tehát, hogy a szakadás gyógyításában is az e területeken megélt krisztusi közösségünknek, communionknak juthat fontos szerep. A pápa ezzel zárja: „...szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik ezen a jelentős területen fáradoznak, és bátorítom őket, hogy folytassák munkájukat” (VD 46, vö. még 115).

A Dei Verbum által engedélyezett ökumenikus (vagy a bibliatársulatokban használt kifejezéssel „felekezetiközi”)⁶⁴⁵ bibliafordítások másik résztvevőivel, a bibliatársulatokkal, illetve azok 1946-ban létrejött világszövetségével a 60-es évektől kezdődően egyre intenzívebb kapcsolatokat alakítottak ki mind a Vatikán, mind a helyi katolikus egyházak, amelyeknek új bibliafordításokra volt szükségük. Nyilvánvalóvá vált, hogy megfelelően átgondolt és szabályozott keretek között az eltérő egyházi háttérből és hagyományokból érkező tudósok képesek arra, hogy együtt dolgozzanak a

⁶⁴⁴ Erre a problémára reflektál Kustár, „A tudományos írásmagyarázat szükségessége”, 207–208.

⁶⁴⁵ Az eltérő szóhasználatnak az a jelentősége, hogy ne azonosítsuk az ökumenikus mozgalom céljaival, résztvevőivel, nehézségeivel vagy éppen fellendülési periódusaival a felekezeti átfogó bibliafordítási munkát. Nem azért, mintha a bibliatársulatok elutasítanák az ökumenét, csak éppen a biblia misszió felekezeti felettsége és az ökumenikus mozgalom céljaiban és történelmi hátterében is különbözik. Ez egy olyan belső szóhasználatbeli különbség, amelyet a gyakorlatban, különösen a katolikus szóhasználatban nem lehet következetesen érvényesíteni.

Szentírás fordításaiban. A Dei Verbum kijelentése, hogy „A püspökökre tartozik, »akik az apostoli tanítás letéteményesei«, hogy a rájuk bízott híveket alkalmas módon oktassák a Szent Könyvek, főleg az Újszövetség és elsősorban az evangéliumok helyes használatára. Gondoskodjanak tehát a szent szövegek fordításáról, s a szükséges és kielégítő szövegmagyarázatról, hogy az Egyház tagjai biztonságosan és hasznosan foglalkozzanak a Szentírással, és szelleme eltöltse szívüket”, világossá tette a bibliatársulatok számára, hogy az esetleges együttműködés nem valósulhat meg anélkül, hogy a Katolikus Egyház fenntartaná a teljes ellenőrzést és a jóváhagyás jogát minden közösen elkészített bibliafordítás felett.

Bea bíboros, a vatikáni Keresztény Egység Titkárságának elnöke javasolta VI. Pál pápának, hogy formálisan is engedélyezze az együttműködést a bibliatársulatokkal, elsősorban a bibliafordítások területén. 1967. január 5-én, a Keresztény Egység Titkárság és a United Bible Societies tanácskozásán Bea bíboros kijelentette, hogy „nem tűnik túlzásnak azt állítani, hogy együttműködésünk lehetősége napjaink kereszténységének egyik legfontosabb fejleménye.” 1969-ben létrejött a Katolikus Bibliaapostolság Világszövetsége, a Katolikus Bibliaszövetség elődje. Az alapítók célul tűzték ki a bibliatársulatokkal való együttműködést mindenütt, „ahol az lehetséges”.⁶⁴⁶

A Keresztény Egység Titkársága és a United Bible Societies között kibontakozó együttműködés mérföldköve volt az 1968-ban elfogadott „Bibliafordítási irányelvek a felekezeti közötti együttműködésben” című dokumentum, amelyet 1987-ben ismét felülvizsgáltak és megerősítettek.⁶⁴⁷ A későbbiekben ezek az irányelvek jelentették az alapját a számos országban elkezdett ökumenikus bibliafordításoknak. Szinte ezzel egy időben csatlakozott a United Bible Societies által a görög Újszövetség szövegét előkészítő bizottság munkájához Carlo Maria Martini professzor, később bíboros. Ezt követően világszerte számos közös, katolikus-protestáns bibliafordítási projekt indult el. Először Afrikában (az első teljes mértékig ökumenikus, katolikus és protestáns összetételű tagsággal rendelkező bibliatársulat Nigériában alakult meg, rögtön a Dei Verbum megszületését követően), majd Ázsiában (például a Fülöp-szigeteken).

⁶⁴⁶ Vö. <https://c-b-f.org/en/What-we-do/Coordination> (utolsó megtekintés: 2018. július 27.); vö. még Thomas F. Stransky – John B. Sheerin (szerk.), *Doing the Truth in Charity. Statements of Pope Paul VI, Popes John Paul I, John Paul II, and the Secretariat for Promoting Christian Unity 1964–1980*. Ramsey: Paulist Press, 1982. 9.

⁶⁴⁷ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19871116_guidelines-bible_en.html (utolsó megtekintés: 2017. december 31.). Magyarul is megtalálható: <http://biblia-tarsulat.hu/docum/iranyel.htm> (utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

Európában is létrejöttek olyan közös fordítások, mint a francia TOB (Traduction Oeuménique de la Bible). 1974-re világszerte már mintegy 170 közös katolikus-protestáns bibliafordítás volt folyamatban. Az együttműködés a 90-es évekre több szinten folytatódott: a United Bible Societies fordítói konzultánsai közé mind gyakrabban választottak katolikus biblikus szakértőket (az első ilyen az olasz Dr. Carlo Buzetti SDB volt), akik bibliafordítási projekteket felügyeltek és folyamatosan ellenőrizték az elkészülő fordításokat katolikus egyházi szempontból is. A UBS által fenntartott Görög Újszövetség szöveggondozó bizottsága már a 70-es évek végén teljesen ökumenikus összetételű volt, amikor katolikus biblikusok (köztük Dominique Barthélemy OP, Adrian Schenker OP, Norbert Lohfink SJ, Carmel McCarthy RSM és Stephen Pisano SJ) csatlakoztak a héber szöveggondozó bizottság munkájához is. Közös munkájuk eredményeként jelent meg 2004-ben a Biblia Hebraica Quinta Editio első része a Megilloth. Sokáig fenntartások voltak azzal kapcsolatban, hogy lehetséges-e olyan magyarázatos bibliákat kiadni, amelyeket közösen készítenek katolikus és protestáns biblikusok. Ebben fontos gátló tényező volt a Bibliatársulatok Világszövetsége által még a legkorábbi időszakban elfogadott „jegyzet vagy magyarázat nélkül” elv, amellyel élesen szemben állt a Dei Verbum „készüljenek megfelelő jegyzetekkel ellátott Szentírás-kiadások a nem keresztények használatára is, igazodva az ő körülményeikhez, s bölcs tapintattal terjesszék a lelkipásztorok és hívek egyaránt” felszólítása. A UBS hamarosan felülvizsgálta és módosította a jegyzetes bibliakiadásokat elutasító szabályt, ebből lett mára a „doktrinális jegyzet vagy magyarázat nélkül” elv. Részben ez a változtatás nyitotta meg az utat az 1975-ben megjelentetett francia TOB fordítás előtt. A bibliafordításban megnyilvánuló felekezeti együttműködés új útját jelentették még az Afrika-szerte folyó sikeres kampányok az írástudatlanság felszámolásáért (például az 1975-ben elkezdett, elemien egyszerű, mindössze 3500 szót felhasználó ökumenikus Parole de Vie fordítás). Az Olasz Katolikus Püspöki Konferencia honlapján a bibliatársulatok által készített fordítás a püspöki konferencia fordítása, a hivatalos liturgiai használatban lévő fordítás mellett olvasható. Spanyolországban baszk nyelven az egyetlen fordítás a bibliatársulat által készített fordítás, ezt használják a katolikus liturgiában is. 2004-re a világon 121 nyelven olvashatók a deuterokanonikus könyvek, javarészt közös fordítások eredményeként. 2007-ig világszerte 43 felekezeti bibliafordítás készült el, jelenleg is 91 van folyamatban. A már elkészült európai példák közé tartoznak a francia, három olasz, két holland, két román (teljes Biblia és Újszövetség), a szlovák, a szlovén, a spanyol, a lett, a lengyel és a horvát felekezeti bibliafordítások. Ennek tehát nem csak

létező gyakorlata van napjainkban, de igen fontos területét jelentik a bibliatársulatok szolgálatának és a nemzeti egyházak együttműködésének.

9.4.2. Az ökumenikus bibliafordítás lehetőségei Magyarországon

Egy magyar nyelvű ökumenikus bibliafordítás elkészítésének terve régóta terítéken van hazánkban.⁶⁴⁸ Egyházvezetői és bibliatársulati szinten is történtek már konkrét és dokumentált lépések az ügyben. Először a Bibliatársulatok Világszövetségének budapesti világgyűlésén merült fel, 1988-ban. A világgyűlésen Martini bíboros képviselte a Vatikánt, aki különösen is szívén viselte a katolikus-protestáns fordítások ügyét, 2012-ben bekövetkezett haláláig. Magyarországon a katolikus bibliakiadás és a Biblia szöveggondozása többközpontú (Szent István Társulat és Szent Jeromos Bibliatársulat, illetve bencés Újszövetség-kiadások). Ezzel szemben az egyházi jóváhagyással rendelkező protestáns bibliafordítás, a szöveggondozás és a kiadás a Magyar Bibliatársulatnál egységes képvisellel rendelkezik,⁶⁴⁹ ezért alapvető fontosságú a katolikus és a protestáns felek közötti világos, és a strukturális különbségeket szem előtt tartó kommunikáció biztosítása. Ebben döntő jelentőségű volt az, hogy dr. Tarjányi Béla professzor úr személyében a Katolikus Egyház megfigyelőt küldött a MBTA kuratóriumi üléseire.⁶⁵⁰ A közös fordítás szervezése 1998-99-ben felgyorsult, amikor a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia kifejezte eltökéltségét egy ökumenikus bibliafordítás elkészítésére. Ezt követően a Magyar Bibliatársulat elnöksége levélben fordult a MKPK-hoz, hivatalos döntést kérve az ökumenikus bibliafordítás megkezdésének gyakorlati megkezdéséről. A Püspöki Konferencia döntése értelmében a közös bibliafordítással kapcsolatos egyeztetések katolikus felelőse Dr. Márfi Gyula veszprémi érsek lett.⁶⁵¹ Az egyeztetések azonban, amelyek Márfi érsek úr és MBTA vezetősége között megindultak, egy ponton elakadni látszottak. A Magyar Bibliatársulat rendelkezésünkre álló dokumentumai alapján feltételezhetően az volt a gond, hogy bár a fentebb említett, 1967-

⁶⁴⁸ Tóth Kálmán még szép és reálisan a következő évezredben megvalósítható célként beszélt róla 1994-es könyvében: Dr. Tóth Kálmán, *Bibliafordítás és bibliamagyarítás*, 101; Hafenscher Károly, „Az ökumenikus bibliafordítás vajúdája. Fórum beszámoló” in *Theológiai Szemle* 40:4 (1997), 236-238.

⁶⁴⁹ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a MBTA mellett mások ne foglalkoznának bibliafordítással és -kiadással. Ugyanakkor csak a MBTA az a szervezet, amelyet a magyarországi protestáns egyházak kifejezetten erre a célra hoztak létre 1949-ben, akkor még Magyar Bibliatanács néven. Vö. Pecsuk, „A Magyar Bibliatársulat hatvan éve”, 9-24.

⁶⁵⁰ A MBTA levelezése szerint.

⁶⁵¹ Uo.

ben elfogadott, majd 1987-ben felülvizsgált, az ökumenikus bibliafordítások elkészítésére vonatkozó nemzetközi „Irányelvek” mindkét fél előtt ismertek és elfogadottak voltak, a tárgyalásokban olyan új, sajátosan magyar szempontok bukkantak fel, amelyekben nem volt egyetértés, és amelyek lehetetlenné tették a további együttműködést. A másik gond talán az lehetett, hogy a felek nem látták világosan a másik lehetőségeit és mandátumát. A protestáns felet képviselő Magyar Bibliatársulatnak tiszteletben kell tartania azt, hogy a Katolikus Egyházban a Szentírásnak még ma sem ugyanaz a szerepe és jelentősége, mint a protestáns egyházakban, ráadásul a katolikus döntéshozatal és a képviseleti mechanizmusok lényegesen eltérnek a protestáns felekezetekétől. A katolikus partnernek ugyanakkor azt volna szükséges elfogadnia, hogy a felekezeti bibliafordítások elkészítésének ügyében a Magyar Bibliatársulat az a partner, amely a megfelelő egyházi és nemzetközi felhatalmazással, valamint szakmai háttérrel rendelkezik a bibliafordítás munkálatainak levezényléséhez. Ezen technikai jellegű feltételek mellett talán még fontosabb, hogy olyan légkör alakuljon ki, amelyben mindkét fél valódi szükségét érzi egy ökumenikus bibliafordítás elkészítésének.⁶⁵² Ennek hiányában csak az egyházi és világi médiában jól kommunikálható szövegek és az ún. „egyházpolitika” szintjén létezik a közös bibliafordítás ügye, de ezeken a szinteken meg is reked. Fontos volna belátni, hogy egy ilyen kezdeményezés nem a jelennek és csupán a jelenlegi igényeinknek szól. Egy új bibliafordítás elkészítése hosszú és fáradtságos feladat, amely a legtöbbször még nem létező igényeket elégíti ki: inkább új igényeket és lehetőségeket teremt. Hatványozottan igaz ez egy eddig példánál álló ökumenikus bibliafordításra.⁶⁵³

A revideált új fordítású Biblia (RÚF 2014) megjelenését követően a Magyarországi Református Egyház zsinata a revKároli mellett hivatalos bibliafordításává fogadta az új bibliakiadást. Ezzel egyszerre a zsinat kinyilvánította, hogy érdemesnek látja javaslatot tenni a katolikus egyháznak arra, hogy kezdjenek hozzá egy új, ökumenikus fordítás előkészítéséhez.⁶⁵⁴ A kezdeményezést Erdő Péter bíboros, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia akkori elnöke pozitívan fogadta, és az ötlet továbbra is

⁶⁵² Ezt az alábbiakban részletesen ismertetett „Irányelvek” dokumentum az együttműködés legfontosabb összetevőjeként említi.

⁶⁵³ Bizonyos értelemben a Magyar Bibliatársulat új fordítása (1975, 1990, 2014) is „ökumenikusnak” tekinthető, hiszen 12 magyarországi egyház együttműködésével készült. A valódi felekezeti „jelleghoz” azonban hiányzott a katolikus egyház részvétele. De világszerte is a hangsúly a katolikus-protestáns illetve az ortodox-protestáns (ortodox többségű országokban) együttműködésen van.

⁶⁵⁴ ZS. - 345/2014.04.24. in

www.reformatus.hu/data/documents/2014/05/15/eRE_Kozlony_20140514_1.pdf,

fennmaradt a katolikus-protestáns egyházvezetői találkozók napirendjén.⁶⁵⁵ A folyamat napjainkban is tart a kijelölt katolikus és protestáns bizottságok találkozási formájában. Ezekről még korai lenne bármi véglegeset mondani, de az mindenképpen bizalomra ad okot, hogy a tárgyalások alapja az 1968-es illetve 1987-es „Irányelvek” dokumentum. A következőkben e dokumentum alapján fogalmazunk meg néhány elvi és gyakorlati megfigyelést. E sorok írója is részt vett a vegyes bizottságok ülésein, így néhány megjegyzésben a bizottság álláspontját is idézem.

9.4.2.1. Elméleti és gyakorlati megfontolások

Amint fentebb már említettük, a vatikáni Keresztény Egység Titkársága és a Bibliatársulatok Világszövetsége 1968. január 10-én Londonban, egy megállapodásban rögzítette a felekezeti (vagy ökumenikus) bibliafordítások elvi és gyakorlati megvalósításának alapjait. A megállapodást az Egység Titkárság részéről Johannes Willebrands püspök, később érsek, a Bibliatársulatok Világszövetsége részéről pedig az akkori elnök, a yorki érsek, Lord Donald Coggan jegyezte. A megállapodás tényére VI. Pál pápa az áldását adta. Az 1968-as szöveget a felek 1987-ben felülvizsgálták és újjólaj jóváhagyták.⁶⁵⁶ Ezek az irányelvek természetesen nem kötelezőek az egyes országokban tervezett vagy megkezdett ökumenikus bibliafordításokra nézve, ugyanakkor hiba volna, ha a fordítók figyelmen kívül hagynák ezt a dokumentumot, hiszen ezeket követve a tervezett fordítás részese lehet egy olyan gyakorlatnak, amely már kipróbált és működik, kézzelfogható eredményeket hozott, valamint szakmai és egyház-főhatósági szinten is ellenőrzött és jóváhagyott. A következőkben az „Irányelvek” szövegét a Szent Jeromos Bibliatársulat oldalán található magyar fordítás felhasználásával, azt a Vatikán honlapján olvasható angol eredetihez képest javítva és pontosítva közöljük. A megjegyzéseinket, kiegészítéseinket, valamint a magyar ökumenikus bibliafordítás munkálatai

⁶⁵⁵ Vö. <http://reformatus.hu/mutat/9992/> és <http://reformatus.hu/mutat/11562/> (utolsó meglekintés: 2018. július 27.)

⁶⁵⁶ A United Bible Societies Világtanácsának egyházi kapcsolatok bizottsága 2017. október 4-én találkozott a Vatikánban Kurt Koch bíborossal, az Egység Titkárság vezetőjével, és megállapodás született az „Irányelvek” dokumentum újbóli felülvizsgálatáról, amely immár figyelembe veszi az 1987 óta eltelt idő változásait a digitális technológia és a különböző médiumokon elkészített bibliafordítások terén. Vö. „Audience with the Delegation of the Church Relations Committee of the United Bible Societies (5 October 2017)” in www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/information_service/documents/150_informati_on_service_en.htm (utolsó meglekintés: 2018. július 27.)

szempontjából relevánsnak ítélt kérdéseket és szempontokat az egyes pontok után hozzuk.

Bevezetés

A Keresztény Egységalkárság és a Bibliatársulatok Világszövetsége minden érintettnek örömmel nyújtja át az 1968-as „Vezérelvek a felekezetközi együttműködésben készülő bibliafordítások elkészítéséhez” revideált változatát.

A dokumentum, amelynek neve immár „Írányelvek a felekezetközi együttműködésben készülő bibliafordítások elkészítéséhez”, megerősítve az 1968-ban megjelent történelmi jelentőségű megegyezés szellemiségét, és követve annak alapelveit, tükrözi azokat a tapasztalatokat, amelyeket az 1968 óta elkészített fordítások révén nyertünk. Ezek a fordítások a „Vezérelveknek” köszönhetően valósulhattak meg; az új kiadásban megjelennek azok az apróbb változtatások, amelyeket a használók visszajelzéseinek köszönhetünk.

Az alapvető kiindulópont azonban változatlan maradt. Amint a múltban is, a felekezetközi fordítások továbbra is az Ószövetség héber és az Újszövetség görög szövegén alapulnak, amelyben a különféle egyházi hagyományokból érkező tudósok megegyeztek. A fordítás szövegének elkészítése és ellenőrzése szoros együttműködésben zajlik majd, annak érdekében, hogy az új szöveg elfogadható és használható legyen minden keresztény és keresztény közösség számára, akik a fordítás nyelvét beszélik.

A felekezetközi együttműködés egyértelmű célja, hogy olyan bibliakiadásokat hozzon létre, amelyek minden nyelvhasználó számára érthető bibliafordítást (common text) eredményeznek. Ez – sokszor első alkalommal – lehetővé teszi az Isten ígéről szóló mai, közös tanúságtételt. Azért imádkozunk, hogy azoknak, akik hűséges és érthető bibliafordítások létrehozásán fáradoznak, az „Írányelvek” eme javított változata hatékony segítséget jelentsen majd céljaik elérésében.

Isten áldása legyen azokon, akik az Ő ígét megismertetik és megélhetővé teszik, és rajtuk keresztül ez az áldás terjedjen ki azokra is, akik a felekezetközi fordításokat átveszik és olvassák.

Vatikán város, 1987. november 16.

Az „Írányelvek” bevezetése három fontos szempontot szögez le. Az első az a bibliafordítási alapelv, amely a *Divino Afflante Spiritu* enciklika óta nyert létjogosultságot a katolikus egyházban is.⁶⁵⁷ Az ökumenikus bibliafordítások az eredeti héber (vagy arámi)

⁶⁵⁷ T. A. Collins szerint a korábbi megnyilatkozások (a tridenti zsinattól a *Providentissimus Deus*-ig) hangsúlya a Vulgata mérvadó szerepét illetően csak a *Divino Afflante Spiritu* után nyert világos értelmezést: a Vulgata primátusa nem kritikai-egzegetikai volt, hanem kánoni, egyházi jelentőségű. Vö. R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy (szerk.), *The Jerome Biblical Commentary*. Vol II.

és görög szövegekből készülnek. Ez a magyar katolikus bibliafordítási gyakorlatban sem jelenthet gondot, hiszen mind a Szent István Társulat fordítása, mind pedig a Békés-Dalos Újszövetség így készült. A Szent Jeromos Bibliatársulat Káldi-Neovulgata fordítása ugyan a latin alapszövegre hivatkozik, de amögött is a héber és görög eredetik alapján revideált Neovulgata kiadás áll.⁶⁵⁸ A második szempont az ökumenikus bibliafordítás elkészítésének és ellenőrzésének összehangolása. Az „Irányelvek” később is kitér erre a kiadási kérdések kapcsán. Nem sok értelme van annak, ha a közösen elkészített fordítás a különböző kiadók által megjelentetve és – az olvasói visszajelzések segítségével – szöveggondozva végül ismét két eltérő protestáns-katolikus fordítássá válik. Az „Irányelvek” megoldási javaslatára később visszatérünk. A harmadik szempont a „közérthető fordítás” (common language vagy common text) igénye, amely Nida elveit tükrözi. Minél speciálisabb az olvasóközönség, annál speciálisabb nyelvi regiszterben szólalhat meg egy bibliafordítás (liturgikus nyelv, irodalmi nyelv, filológiai szempontú fordítás). Egy ökumenikus fordítás azonban szükségképpen a társadalom legszélesebb rétegeihez szól (akik nem feltétlenül használják a „bevett” protestáns vagy katolikus fordításokat), ezért a legkevésbé speciális, vagyis a legáltalánosabban használt és értett nyelven kell megszólalnia.

1. TECHNIKAI SZEMPONTOK

1.1. A szöveg

1.1.1. Közös szövegek:

1.1.1.1. Újszövetség: A tudóscsoportok a közös fordítások munkálatait alapozzák az Újszövetségre arra a kritikai kiadására, amit a Bibliatársulatok Világszövetsége adott ki, amely már a római katolikus és más keresztény felekezetek szakértőinek közös erőfeszítésével jött létre. A The Greek New Testament A és B besorolású olvasatait kövessék a fordítók, a C besorolású olvasatok esetében azonban választhatnak az egyéb szövegtanúk által hozott olvasatok közül is.

Jóllehet minden elismert fordítás alapját egy kritikai kiadás kell, hogy képezze, egyes felekezetek kérhetik, hogy egy bizonyos, az újszövetség bizánci hagyományában meglévő (és elsősorban a Textus Receptus-ban szereplő) szakaszok is jelenjenek meg a fordításban. Ebben az esetben a lábjegyzetben jelenhet meg ez a szöveg-anyag, amelyre

New Jersey: Prentice-Hall, 1968. 628. o. Vö. még J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*. New York: Touchstone, 1995. 918.

⁶⁵⁸ Vö. K. J. Zilverberg, „The Neo-Vulgate as Official Liturgical Translation” in J. Briody (szerk.), *Verbum Domini: Liturgy and Scripture*. Wells: Smenos, 2016. 93–215.

egy jel utalhat a főszövegben. E szövegek alkalmazásának mértéke természetesen a helyi viszonyoktól függ, amelyhez a 2. részben világosan és részletesen meghatározott elveket kell alkalmazni.

1.1.1.2. Ószövetség: A közös fordítóbizottságok a Német Bibliatársulat által kiadott Biblia Hebraica Stuttgartensia használatát javasolják.

Általában a maszoréta szöveget kell a fordítás alapjául venni. Ahol a hagyományos szöveg nehézségeket hordoz a fordítás során, a tudósok használhatják az újabban fölfedezett szöveg-forrásokat és az ókori fordításokat, amelyek egy másik héber olvasatra utalhatnak. Figyelemmel kell lenni a rokon sémi nyelvek terén nyert ismeretekre is, még akkor is, ha azok szemben állnak a hagyományos értelmezéssel. A nehezebb olvasatok értelmezésében a Bibliatársulatok Világszövetsége gondozásában megjelent Héber Ószövetségi Szöveg Projekt ajánlásai szerint kell eljárni.

Az „Írányelvek” olyan szövegkritikai elveket fogalmaz meg a fordítóbizottságok számára, amelyek általánosan elfogadottak. Magyar kontextusban egyik ajánlás elfogadása sem ütközhet akadályba, sem katolikus, sem protestáns oldalról. Az ószövetségi szövegnél valóban ezeket és nagyjából ilyen sorrendben szokták figyelembe venni a szövegtanukat (bár pontos sorrendiségről itt nem beszélhetünk, minden fordítási problémát önmagában kell megoldani, nem létezik szigorú protokoll). Az Újszövetség fordításakor azt lehet mérlegelni (amint ez az új fordítású Biblia legújabb revíziója esetében megtörtént),⁶⁵⁹ hogy a The Greek New Testament (illetve a Nestle-Aland szövegkiadás) legújabb kiadásának főszövegéhez képest milyen mértékben térjen el a fordítóbizottság a bibliai főszöveg meghatározásánál és a lábjegyzetek alkalmazásánál. A TGNT A és B kategóriájú olvasatai csak azt mutatják meg, hogy szövegkritikailag mennyire „biztos” az adott szöveg-hagyomány.⁶⁶⁰ Itt azonban a befogadó egyházi közegnek is döntő szava van, hiszen ha szövegkritikai megfontolásból kikerülnek a főszövegből általánosan használt és liturgikus vagy kegyességi szempontból fontos versek, az jelentősen befolyásolhatja az új bibliafordítás közösségi elfogadottságát. Egy új ökumenikus bibliafordítás esetén – úgy véljük – ezen a téren sokkal bátrabban és a filológiai szempontok sokkal következetesebb érvényesítésével lehet eljárni, hiszen az új fordítás egyfajta egyházi határterületen foglal majd helyet, és nem kell, hogy

⁶⁵⁹ Kustár, *A protestáns Revidált újjordítású Biblia...*, 26. (16. pont)

⁶⁶⁰ Érdekes ebből a szempontból az a folyamat, amelyet a TR megítélésnek változásában láthatunk. A NA28 például jóval bátrabban fogad el bizánci olvasatokat, mint a NA27 és az azt megelőző kiadások tették. Vö. Pecsuk O., „Új irány az újszövetségi szövegkritikában avagy érdemes-e megtartani a Nestle-Aland 27. kiadását? - A 2012-ben megjelent NA28 kiadás értékelése” in *Vallástudományi Szemle* 3-4 (2015), 161-174.

alkalmazkodjon egyik vagy másik egyházi közösség elvárásaihoz. A filológiai szempont érvényesítése jó eszköze lehet a szöveggyománnyokon nyugvó esetleges felekezeti ellentétek feloldásának is.

1.1.2. A kánon

Sokszor, amikor az egyházak kérik, a Bibliatársulatok megjelentetnek olyan kiadásokat, amelyek az egyesek által „deuterokanonikus könyveknek”, mások által „apokrifeknek” nevezett könyveket is tartalmazzák. A Bibliatársulatok célja az, hogy az egyházak által kívánt kánon szerint adja kézbe a Bibliát.

Elfogadjuk, hogy a teljes bibliakiadásnak, ahhoz, hogy a római katolikus hatóságok imprimatur-ját megkapja, tartalmaznia kell a deuterokanonikus szövegeket, másrészt, jóllehet az apokrifeket a protestantizmuson belül is sok csoport elfogadta, a többség lehetetlennek tartja az Ószövetség olyan kiadását, ami nem tesz világos különbséget ezek és a hagyományos héber kánon könyvei között. Úgy tűnik, ezek az álláspontok a gyakorlatban kibékíthetőek, ha azokban a Biblia kiadásokban, amelyeket a Bibliatársulatok jelentenek meg és a római katolikus hatóságok imprimaturját is megkapják, a deuterokanonikus szövegek külön részként, az Újszövetség elé kerülnek. Eszter könyve esetében a teljes görög szöveg a deuterokanonikus részben, míg a héber szöveg fordítása a héber kánon könyvei között szerepel.

Dániel könyvének deuterokanonikus részeit a külön szakaszban érdemes megjelentetni.

Siráq fia könyve esetében érdemes a rövidebb szöveget hozni, amelyet a fontosabb görög kéziratok tartalmaznak, ugyanakkor figyelembe kell venni a héber és szír szövegeket is. A hosszabb szövegek, amelyek egyéb görög és latin kéziratokon és végső soron más héber olvasatokon alapulnak, ha szükséges, a jegyzetekbe kerülhetnek.

Az ószövetségi könyvek kánonjának különbségei a katolikus és a protestáns hagyományban az ökumenikus bibliafordítások talán legnehezebben megoldható kérdése.⁶⁶¹ Az „Irányelvek” azonban korántsem tartja a különbségeket áthidalhatatlannak. Katolikus szempontból azt tekinti lényegesnek, hogy a deuterokanonikus könyvek szerepeljenek a bibliakiadásban. Hogy a kiegészítések milyen módon jelennek meg a szövegben, és hogyan viszonyulnak a könyvek héber szövegeihez, abban a katolikus bibliakiadások is többféle megoldást mutatnak. Protestáns szempontból ugyanakkor az tűnik lényegesnek, hogy a deuterokanonikus (vagy a régebbi protestáns terminológia szerint „apokrif”) könyvek elkülönüljenek a kanonikus szövegektől. Ennek

⁶⁶¹ Az „apokrif” vagy „deuterokanonikus” bibliai könyvek egyházi megítélésének történetét az ógyháztól a 20. század végéig röviden, de áttekinthetően foglalja össze Arie de Kuiper ebben a cikkében: „The Apocrypha” in TBT 25:3 (1974), 301-312.

a hogyanja a magyar protestáns bibliakiadási hagyományban is sokféle.⁶⁶² Kezdve attól, hogy Károli Gáspár vizsolyi bibliakiadása még a Vulgata sorrendjében tárgyalta az apokrif könyveket, a Szenci-féle Hanai Biblia pedig külön gyűjteménybe rendezve hoz olyan könyveket is, amelyek a Vulgataból is hiányoznak (2Ezsd/4Ezsd, Manassé imája), egészen a Magyar Bibliatársulat *Deuterokanonikus bibliai könyvek* kiadásáig, amely nem foglalkozik Eszter könyvének kiegészítéseivel, és Dániel könyvének kiegészítéseiből is csak a két külön történetet, Zsuzsannáét és a Bél és a sárkány címűt tartalmazza. Abban tehát mindenképpen igaza van az „Írányelvek”-nek, hogy némi rugalmassággal és kreativitással a katolikus és protestáns kánonelrendezések áthidalhatók egy közös bibliakiadásban. Végző megoldásként az is járható útnak tűnik, ha az ökumenikus bibliafordítás, amely természetesen kiterjed a katolikus hagyományban is meglévő deuterokanonikus könyvekre, két különböző kiadásban is elérhető, egy protestánsban („deuterokanonikus könyvek nélkül” megjelöléssel) és egy katolikusban („deuterokanonikus könyvekkel” megjelöléssel). Ebben az esetben természetesen a szöveggondozás összehangolása nélkülözhetetlen a különböző szöveghagyományok kialakulásának elkerülése érdekében.

Eszter könyve esetében⁶⁶³ az „Írányelvek” ajánlása jobbnak tűnik, mint akár a katolikus bibliakiadások megoldása (amelyek betűkkel és esetleg még kurziválással is jelölik a számozott versek mellett a görög szöveg kiegészítéseit), akár a Hanai Biblia külön „Eszter-kiegészítések” gyűjteménye. Hátránya az „Írányelvek” ajánlásának, hogy Eszter könyvének nagyobb része így kétszer szerepel a bibliakiadásban. Dániel könyvénel is kivitelezhetőnek tűnik a javaslat, hiszen a kiegészítések többnyire a katolikus kiadásokban is „Függelék” bevezetéssel követik a protokanonikus szöveget, ehhez képest a külön gyűjteményben való megjelentetés nem jelent nagy változást. A Sirák fia könyve esetében⁶⁶⁴ az egyházi hagyomány amúgy is eltér a tudományos szövegkiadások gyakorlatától, amelyek nagyobb jelentőséget tulajdonítanak az egyébként fragmentált állapotú héber szövegnek vagy a feltételezett alapszövegnek (a

⁶⁶² Zsengellér József rámutat, mennyire nem doktrinér vagy zsinati rendeletek által szabályozott folyamat, hanem a bibliakiadások által motivált gyakorlat volt a magyarországi református egyház életében a kánonalkotás. Vö. Zsengellér J., *A kánon többszólamúsága*. Budapest: L'Harmattan – Kálvin Kiadó, 2014. 373-382.

⁶⁶³ Eszter kiegészítéseire vö. C. A. Moore, *Daniel, Esther and the Additions*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 1977. 153-254.

⁶⁶⁴ A JSirák szövegtani kérdéseire vö. a New English Translation of the Septuagint bevezetőjét B. G. Wrighttól: <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/30-sirach-nets.pdf> (utolsó megtekintés: 2018. január 2.). Vö. még Z. ben-Hayyim, *The Book of Ben Sira: Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*. Jerusalem: Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, 1973; P. W. Shekan – A Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*. Anchor Bible Commentary 39. New York: Doubleday, 1987.

Szent István Társulat bibliafordítása mint „egyházi olvasat” alig egy-két helyen hivatkozik a héber szöveg eltérő olvasatára). A többségi görög szöveghagyomány rövidebb és koherens, ahhoz képest valóban elég lehet, ha egy ökumenikus bibliafordításban a variae lectionest jegyzetekben közöljük.

1.2. Az egzegézis

1.2.1. Egzegézis

A különböző keresztény felekezetek közül létrejövő mind szélesebb megegyezés távlatában meg lehet állapodni egy közös egzegetikai alapon, amelyet a közösen elfogadott kommentárok és tudományos munkák jelenthetnek.

1.2.2. Olvasói segédletek

A segédletek következő változatai megadhatják az olvasónak a szükséges segítséget és az egyházak hagyományos igényeit is kielégíthetik:

1.2.2.1. Alternatív olvasatok: azok a szövegek, melyek nagy valószínűséggel eredetiek, vagy olyan fordítások, melyek hosszú hagyományra tekintenek vissza.

1.2.2.2. Alternatív interpretációk: olyan értelmezések, melyek az eredeti nyelvek bizonytalanságain, vagy a befogadónyelv különféle kifejezési lehetőségein alapulnak.

1.2.2.3. Tulajdonnevek magyarázata: a tulajdonnevek szó szerinti fordítása, amikor a szöveg jelentése az úgynevezett népi etimológiáktól függ; például Izsák, Izrael, Jézus neve esetében (a szöveg egyes fontosabb pontjain).

1.2.2.4. Szójátékok: a szavak formájának különféle jelentéseit határozzák meg az eredeti nyelvben; például pneuma, ami „lelket” és „szelet” is jelent (Jn).

1.2.2.5. Történeti háttér: rövid eligazítást kell nyújtani azon személyek, helyek, események tekintetében, melyek az úgynevezett „világi történelemmel” kapcsolatosak. Ezek nagy részét (ókori és modern nevekkel ellátott) földrajzi térképek segítségével lehet megoldani, illetve rövid jegyzetekkel, amelyeket kislexikonban vagy névmutatóban adhatunk meg.

1.2.2.6. Kulturális különbségek: szociális, vallási, vagy kulturális kifejezések magyarázatai, például: 1. Személyek vagy csoportok mint farizeusok, szadduceusok, Heródes-pártiak stb. 2. A maitól egészen különböző formájú, vagy funkciójú tárgyak, például súlyok illetve mértékek (a súlyokat, a mértékeket és a pénzeket meg kell határozni ahhoz, hogy a szöveg érthető legyen, és ha ezt a magyarázatot a fordítás nem végzi el, a lábjegyzetbe, vagy a függelékbe kell tenni); 3. Az olyan bibliai kifejezéseket, mint a „jobbára ültetni” kifejezés, meg kell magyarázni, ti. hogy megkülönböztetést és megtiszteltetést jelent, hiszen egyes társadalmakban éppenséggel a „bal oldal” a megtiszteltetés helye.

A 1.2.2.1.-től a 1.2.2.6.-ig sorolt jegyzeteknek – melyek a fordítás során készülnek – a jobb érthetőség kedvéért minden kiadásban szerepelniük kell.

1.2.2.7. Bevezetések: rövid útmutatók, melyek segítenek az olvasónak, hogy könnyebben megragadják a Biblia, a testamentumok, könyvcsoportok, egyes könyvek és könyvrészek jelentését. Összefoglalások, a nagyobb szövegegységek megértési segédletei, valamint a fő témák magyarázatai.

1.2.2.8. Kereszthivatkozások: a szöveg párhuzamos tartalmú részeinek – például hasonló történeti eseményeknek, idézeteknek, egyértelmű utalásoknak, vagy párhuzamos tárgyalású részeknek – a fölsorolásai.

1.2.2.9. Szakaszcímek: témamegjelölést tartalmazó mondatok, melyek az önálló szakaszok előtt címként állnak. Az olvasók mindinkább igénylik a szakaszcímet, hogy könnyebben megtalálhassák a keresett részeket vagy az adott értelmi egység kezdetét, illetve hogy tagolják a túl sűrű oldalakat. E címet ki kell emelni a szövegből elrendezésükkel és elütő tipográfiával; megfogalmazásukhoz, hacsak lehet, a szövegben már szereplő szavakat, illetve kifejezéseket kell felhasználni. Jellegükben inkább azonosítóak, mintsem magyarázóak legyenek.

Egyes fordítói bizottságok számoltak azzal a lehetőséggel, hogy megmagyarázzák a különböző tanbéli álláspontokat, jelezve, hogy a római katolikusok és más keresztény felekezetek különbözőképpen magyarázzák az adott szakaszt. Ez az eljárás nem tűnik bölcsnek, mert a különbségeket hangsúlyozza, de nem is szükséges, mert a különböző magyarázatok többségét be lehet mutatni az eltérő értelmezéseket tartalmazó jegyzetekben, amennyiben valóban fontos kérdéstről van szó. Ezen kívül a valódi eltérések többsége nehezen magyarázható egyszerűen egyik, vagy másik hagyomány interpretációjával, mivel az ezegetikai nézetkülönbségek sokszor az egyes felekezeteken belül is megvannak, nemcsak a felekezetek között. Alkalmasabbnak tűnik tehát úgy meghatározni az eltérő álláspontokat, hogy azok a magyarázattörténet részei, és nem kell azokat az egyik vagy másik keresztény felekezethez kapcsolni. Ahol a különbségek nem jelentősek, jobb egyszerűen kihagyni a megjegyzést a közös ügy érdekében.

Az olvasónak szóló ilyen segítségek nagy része azon az oldalon legyen, ahol az értelmezési nehézség is adódik; ha azonban e jegyzeteket sűrűn kellene hozni, jobb összegyűjteni őket a súlyok és mértékek táblázatában, vagy a nehéz kifejezések jegyzetében.

A jegyzetek sokféleségének korlátozása nem azt jelenti, hogy az egyes felekezetek ne adhatnának ki olyan külön kommentárokat, melyek segítséget nyújtanak az olvasóknak abban, hogy saját hagyományuk fényében teljesebben megértsék és értékeljék a Szent Íratok természetét és jelentését. A kiadónak, vagy a kiadóknak biztosítaniuk kell, hogy a jegyzetek ne sértsenek egyetlen olyan felekezetet se, amely számára a fordítás készült.

Az „Írányelvek” ezen szakasza összefoglalja és jellemzi a sztenderd bibliakiadásokban alkalmazható jegyzetek és segédletek típusait. Természetesen a különböző magyarázatok bibliakiadásokban ezeknél bővebb és alkalmasint mélyebb jegyzeteket lehet alkalmazni,

amelyek immár nyugodtan tükrözhetik a kiadás mögött álló felekezet egezetikai szempontjait, értelmezéseit. A közös szöveghez tartozó „fordítási” jegyzeteknek azonban csak addig kell terjedniük, amíg segítik a szöveg „primer” megértését, legfeljebb felsorolniuk az azonos vagy közel azonos valószínűségű olvasatokat. A jegyzetelés effajta korlátozása nyilvánvalóan önmérsékletet követel mind a katolikus, mind a protestáns fordítóktól. A katolikus bibliakiadások hagyományosan gazdagabban jegyzeteltek a szöveg értelmezését illetően,⁶⁶⁵ míg a protestáns kiadásokban a jegyzetek túlnyomó többségét a kereszthivatkozások teszik ki (a *sola scriptura* és a *sacra scriptura sui ipsius interpret* elv miatt). Egy ökumenikus fordítás esetében feltehetően mindkettőt a szükséges minimumra kell szorítani. Ebben a kérdésben is könnyebbséget jelent, ha a közös bibliafordítás megjelenhet katolikus és protestáns kiadásokban is.

1.2.3. Egyéb jellemzők

További lehetőségekkel is élni lehet, mint például függelékek, indexek, konkordanciák, földrajzi térképek, illusztrációk stb. Különösen fontos, hogy a teljes bibliakiadás föl legyen szerelve olyan segédletekkel, amelyek segítik az olvasót a szöveg megértésében.

Az illusztrációk minden más kiegészítő anyagnál összetettebb problémát jelentenek, mert arról, hogy mit tekintünk művészinak, sokféle vélemény létezik, amint arról is, hogy mi az, ami illik a Bibliához. Ezenkívül azt, hogy esztétikailag mi a vonzó, vagy történetileg jelentőségteljes, másképpen ítélik meg a különböző kultúrákban. A pusztán „dekoratív” képek helyett (melyek sokszor kétes művészi értékűek, vagy elavulnak), a kiadók inkább nyújtsanak háttérinformációkat, vagy segítsék a pszichológiai azonosulást és relevancia-élményt azáltal, hogy szimbolikus és drámai hatású illusztrációkat alkalmaznak.

Ha tényleg szükség van illusztrációkra, fontos, hogy a fordítóknak és a fordítói konzultánsoknak alkalmuk legyen a képeket előzetesen megtekinteni: így biztosítható, hogy azok tényleg kapcsolódjanak a szöveghez.

A közös fordítás érdekében az előszó, ha szükséges, korlátozódjék arra, hogy a Szentírást ajánlja az olvasóknak.

A bibliatársulatok általában nem tüntetik fel a Szentírás fordítóinak, illetve revideálóinak nevét.

Az ajánlások mögött ismét egyértelműen felismerhetőek E. A. Nida szempontjai: gyakori panasza volt, hogy egyes bibliakiadásokban nem megfelelő segédanyagok rontották le, vagy rontották tovább a fordítás színvonalát.⁶⁶⁶ Az elsődleges vallási nyelv és a „vallásos” nyelv, éppenséggel az igencsak szubjektív megítélés alá eső vallásos vizuális nyelv és ízlés ne kapjon helyet egy olyan bibliafordítás kiadásában, amelynek már így is túl sok

⁶⁶⁵ Kérdés, hogy az egyházfőhatósági *nihil obstat*-nak milyen mértékben feltétele a doktrinális tartalmú jegyzeteltség. Ennek nem találtam semmilyen dokumentációját, és a közös bizottság katolikus tagjai sem említettek objektív elvárásokat.

⁶⁶⁶ Vö. *Good News for Everyone*, 29–44.

szempontra kell figyelnie, s amelyet enélkül is éppen elég kritika ér amiatt, hogy igazán egyetlen felekezeti igényeit sem tudja (és akarja) kielégíteni. Jogos figyelmeztetésnek tűnik, hogy senki ne akarja artistikus önmegvalósítását az ökumenikus bibliafordítás rovására megélni. A fordítók neveinek feltüntetése szintén eltérő hagyományokat mutat. A katolikus bibliafordítások éppen a fordítás értékét és megbízhatóságát kiemelendő tüntetik fel a közreműködők neveit. A protestáns gyakorlat ezzel ellentétes, nem kívánatos, hogy gyarló emberek megítélésétől függjön egy bibliafordítás elfogadottsága vagy elutasíthatósága. A kettő között jó átmenetet jelenthet ma már egy internetes link vagy QR-kód megadása, ahol a közreműködők teljes listája elérhető az érdeklődő olvasók számára.

1.3. Nyelvi szempontok

1.3.1. Helyesírás

Ahol a felekezetek különböző kifejezéseket használnak, e különbségeket gondosan kidolgozott tudományos elvek segítségével kell feloldani, még mielőtt jelentős lépéseket tennének a felek a Szentírás közös fordítása felé. Fontos azonban leszögezni, hogy a helyesírási változtatásokat a kiadás előtt bármikor végre lehet hajtani, és a fordítási munka haladhat úgy is, hogy a helyesírási döntések még folyamatban vannak.

Azokon a helyeken, ahol az írásbeliség még nem általános, a helyesírási különbségek gyakoribbak. Ezek sokszor különböző nyelvi háttérből és az első misszionáriusok nyelvi orientációjából adódnak. E rendszerben nem könnyű változásokat eszközölni, azonban elegendő jóakarattal, keresztény együttműködéssel és hatékony oktatással általában lehetséges megoldást találni. Ugyanakkor el kell ismerni, hogy a helyesírási kérdések nem pusztán nyelvészeti, hanem többnyire szociolingvisztikai jellegűek. A kulturális szempontok, mint például a társadalmi státust tükröző nyelvhasználat, a hatékony és gyors olvasás pszichológiai összetevői sokszor fontosabbak, mint a pusztán nyelvi szempontok.

1.3.2. A tulajdonnevek

A tulajdonnevekről még azelőtt meg kell egyezni, hogy a közös szöveg elkészülne, vagy a fordítást publikálnák. Nehézséget a következők jelenthetnek:

- a) A római katolikus hagyomány az átírás alapjául a latin formát használja, beleértve a latin szavak bizonyos ragozott formáit is;
- b) A protestánsok az átírás alapjául az európai nyelveket használják, általában az angolt;
- c) A helyi, nemzeti, vagy kereskedelmi nyelvek (mint a francia, a portugál, a spanyol és a szuahéli) elsőbbsége a katolikus és a protestáns misszionáriusok által alkalmazott formákkal szemben;

d) Egyes tulajdonnevekkel kapcsolatos felfogások: azok vallási szimbólumokkal való azonosítása;

A nagyobb nyelvek estében, melyek viszonylag hosszú hagyományra tekintenek vissza, úgy is meg lehet oldani a névhasználati különbségeket, ha a görög és a héber formákat szorosabban követik. Van azonban két fontos kivétel: a) ószövetségi személyek nevét az Újszövetségben is az ószövetségi formában kell használni, és b) egyes széles körben ismert neveket, melyek a népi illetve helyi használatban mélyen gyökereznek, nem lehet könnyen megváltoztatni.

1.3.3. Nyelvi kölcsönszavak

A nyelvi átvételek kétféleképpen lehetnek: a) a múltban, rendes nyelvi folyamat során átvett és a helyi nyelvbe teljesen integrált kifejezések, melyek az adott nyelv szótárának már részét képezik, és b) olyan kifejezések, amelyek először kifejezetten a bibliafordítással kerültek a nyelvbe.

A rómaiak katolikusok és a protestánsok két, meglehetősen eltérő gyakorlatot követnek. A római katolikusok nagyrészt a latinból vettek át szavakat, míg a protestánsok a görögből, a héberből és a modern európai nyelvekből: görögből és héberből a teológiai, az európai nyelvekből pedig kulturális kifejezéseket.

E nyelvi kölcsönszavakat (kivéve a tulajdonneveket) a lehető legritkábban kell alkalmazni (ilyen például a „kegyelem”), mert azok a szavak, melyeket a befogadó nyelv már nem használ, csak üres frázisok. Ha a nyelvi átvétel mégis szükségesnek látszik, inkább élő nyelvekből, mintsem az ókoriakból kell őket átvenni. Minden nyelvnek elég bő szókincse van ahhoz, hogy az átvételek többnyire elkerülhetőek legyenek. Kisebb nyelvek esetében azokból a nagyobb nyelvekből kell átvenni szavakat, ahonnan a technológiai, kereskedelmi fejlődés, vagy a társadalmi kapcsolatok miatt egyébként is kölcsönöz a nyelv.

1.3.4. Nyelvi stílus

Minden közös fordításnak olyan nyelvi stílusra kell törekednie, amely az olvasóközönség számára érthető és könnyen olvasható. Egyszerre érthetőnek kell lennie az egyházon belüliek és kívüliek számára, olyan nyelven kell fogalmazódnia, amely az üzenet fontosságához méltó és tükrözi az aktuális nyelvhasználatot.

Olyan nyelvi közegben, ahol már hosszú ideje létezik a biblikus hagyomány, komolyan kell venni a „hagyományos” (egyházi) nyelvet, amelyhez gyakran valós pasztorális szempontok kapcsolódnak, és mély spirituális és teológiai jelentőséggel rendelkezik. Amennyire lehetséges, ezeket a kifejezéseket meg kell tartani, főként a liturgikus kontextusban, feltéve, ha ezek a kifejezések a forrásnyelvi kifejezések funkcionális megfelelői.

Tévedés azt gondolni, hogy a nagyobb nyelveken egyetlen legitim bibliafordítás elegendő. Bár egyre kevésbé szükséges különböző fordításokat készíteni az egyes földrajzi dialektusok számára, a nagyobb nyelvek jelentősen eltérő szociolingvisztikai

dialektusokkal rendelkeznek. Ez a nyelvi sokféleség és az ebből fakadó nyelvhasználati eltérések azt sugallják, hogy nemcsak ajánlatos többféle különböző nyelvi stílusú fordításra törekedni, de egyenesen elkerülhetetlen.

Magyarországon is igaz, hogy szinte két eltérő katolikus és protestáns „biblikus” nyelv létezik egymás mellett (vö. elhívás vagy meghívás; kijelentés vagy kinyilatkoztatás; misszió vagy apostolság, apostolkodás). Ezek alkalmazásában nem lehetetlen megegyezésre jutni, hiszen bizonyos spontán egységesülés már most is megfigyelhető (a RÚF 2014 például már sokkal általánosabban használja az eredetileg katolikusok által preferált „kinyilatkoztatás” kifejezést, mint az új fordítás korábbi fázisai), másrészt az új fordításban lehetőség nyílhat arra is, hogy ezeket az elválasztó kifejezéseket újabb, a közbeszédben is már használt kifejezésekkel haladjuk meg. Ugyanez lehet a megoldás a szintén eltérő felekezeti hagyományokat átörökítő „kánaáni” kifejezések esetében (1.3.3.). Üdítő és frissítő lenne egy olyan magyar fordítás, amely akár kontextuálisan, akár abszolút értelemben megkísérelné a mai ember számára újrafogalmazni például a „kegyelem”, a „bűn” vagy az „üdvösség” szavainkat.

A terminológiai különbségek között Magyarországon a leggyakrabban a bibliai tulajdonneveket említik (1.3.2.). Az eltérő hagyományokon nyugvó katolikus és protestáns átírások meghaladását a héber illetve görög eredetihez való közelítésben láthatjuk, ahogyan azt az „Irányelvek” is sugallja. Ezt a folyamatot a RÚF 2014 nemrég lezárult revíziója is tükrözi, ahol az ószövetségi neveknél tovább közelítettünk a héber alakok kiejtés szerinti átírásához,⁶⁶⁷ még ha az is volt a tapasztalatunk, hogy ezen a területen nem utolsó sorban az alapszöveg következtlen névhasználata miatt is lehetetlen a teljes következetesség.

Az „Irányelvek” ajánlása a nyelvi stílust (1.3.4.) illetően kettős értelmű. Egyrészt tükrözi az UBS bibliafordítási szempontjait, amelyek végső soron Nidára vezethetők vissza: a „legkisebb közös többszörös” egy nyelvi közegben az az „emelkedett köznyelv”, amely egyszerre érthető még az alacsonyabb iskolázottságúaknak, de már elfogadható irodalmi igényszintet tükröz és gyakran használt a magasabban iskolázottak körében (vö. 5.4.1.). Ez a nyelvi regiszter vagy nyelvi stílus már alkalmas arra is, hogy megszólaltassa a Biblia tartalmát a költői⁶⁶⁸ vagy más irodalmi jellegű szövegek esetében is. Ehhez

⁶⁶⁷ Vö. Kustár, *A protestáns Revidált újfordítású Biblia...*, 43–62, különösen is 45–46. és 49–50.

⁶⁶⁸ A Biblia költői szakaszai egyébként is különleges kihívást tartogatnak a fordítók számára. A legtöbb fordítás vagy a formahűség miatt költőietlen a befogadó nyelven, vagy túlzottan „művészi” megoldásaival ejti zavarba és idegeníti el a héber költészet gyakorlatias világától az olvasókat. A

képeket talán meglepő, de a katolikus bibliafordítások szempontjából mindenképpen érthető szempont a hagyományos (egyházi) nyelv elemeinek megtartása, mégpedig azoknál a részeknél, amelyeknek pasztorális súlya lehet. A köznyelviség és az egyházi nyelv kibékítése érdekes és nehéz kihívás lehet az ökumenikus bibliafordításban. Ha a megvalósíthatóság felől tájékozódunk, talán a Vulgata lehet egy olyan példa, amely egykor megvalósította ezt az ideált: Jeromos saját bevallása szerint egyszerre igyekezett a beszélt nyelvhez igazodni és ezért értelem szerint fordítani (például a bölcsességi könyveknél), ugyanakkor egyszerre tudott jelentőséget tulajdonítani a szent szöveg szórendjének is (például az evangéliumok és zsoltárok esetében). A két szempont összeegyeztetése tehát nem lehetetlen, de világos célkitűzést igényel a tervezési (vö. elvi dokumentum), és folyamatos ellenőrzést a megvalósítási fázisban (kontroll fordítói csoport, kontroll olvasók). A köznyelvi használat⁶⁶⁹ teljességgel indokolható egy ilyen projektben, hiszen azokat is meg akarja szólítani, akik egyik felekezet Bibliájának sem rendszeres olvasói, ismerői. A liturgikus nyelv megtartása magyar szempontból véleményünk szerint azért problémás, mert a magyarországi közegben készülő ökumenikus fordítás vélhetően egyik felekezet liturgikus, istentiszteleti használatú bibliafordítását sem fogja leváltani.

2. ELJÁRÁSOK

Az eljárások aszerint különbözhetnek, hogy milyen jellegű munkáról van szó (új fordítás vagy revízió), hogy az olvasóközönség milyen kulturális vagy iskolázottsági szinten áll, hogy az együttműködés légköre milyen, és hogy egyik, vagy másik felekezet mennyire ragaszkodik sajátos hagyományaihoz. A fordítási munka előkészítésében szerepet játszhatnak a következő eljárási szempontok.

2.1. Az együttműködés légköre

Az, hogy megfelelően hozzá lehet-e fogni egy revízióhoz, vagy egy új fordításhoz, nagymértékben függ attól, ahogy az adott felekezetek hogyan viszonyulnak a fordításhoz.

Ez jelentősen befolyásolja a bibliatársulatok fordítási eljárásait, amelyek általában megtartják a szövegek kiadási jogát a résztvevő egyházak nevében. Emiatt is a lehető legszélesebb körű egyeztetésre van szükség az együttműködés érdekében.

dilemmához vö. Wesley J. Culshaw, „Translating Biblical Poetry” in *TBT* 19:1 (1968), 1–6. és Keith R. Crim, „Translating the Poetry of the Bible” in *TBT* 23:1 (1972), 102–109.

⁶⁶⁹ Vö. Ellingworth, „Talking about Translations”, 221–222.

Magyarországon az ökumenikus fordítás megkezdésének legnagyobb akadálya hosszú ideig éppen az együttműködés ilyen légkörének hiánya volt.⁶⁷⁰ Az elmúlt évtizedekben szokás volt az „ökumené teléről” is beszélni, ami nem feltétlenül jelent rossz kapcsolatot az egyházak között, inkább a korábbi időszak (jellemzően a második vatikáni zsinatot követő évtizedek) lelkesedésének hiányát. Ezt talán a legkönnyebb az éppen regnáló pápa (legutóbb II. János Pál majd XVI. Benedek) teológiai nyitottságával vagy éppen konzervativizmusával magyarázni. Hogy ez Ferenc pápa sok szempontból változásokat hozó egyházkormányzásával megváltozik-e, még nem tudhatjuk. Az ökumenikus bibliafordítást előkészítő vegyesbizottság 2017. novemberében elkezdődött ülései mindenesetre előremutató fejleménynek tekinthetők.

2.2. Revízió és fordítás

Általában jobb belefogni egy új fordításba, mint egy már meglévő szöveg revízióját megpróbálni. Így el lehet kerülni a régebbi hagyományos formákhoz való ragaszkodást. Az új nyelvi formák és az érthetőbb nyelvi stílus tükrözi a vállalkozás felekezeti jellegét, valamint lélektani és tudományos alapot nyújt a kreatív döntések meghozatalára.

Elvi szempontból kétségkívül jogos az „Írányelvek” ajánlása. Egy új fordítás új alapot teremt az együttműködésre, míg egy régebbi fordítás átdolgozása magával hordozza a régi problémák, hagyományok feldolgozásának nehézségét. Technikai szempontból ugyanakkor megfontolandó, hogy nem érdemes-e akár két bevett (katolikus és protestáns, mondjuk a SZIT és a RÚF 2014) fordítás nyelvi átdolgozásával kezdeni a munkát, mégpedig úgy, hogy megfordítjuk a régebben követett „fordítás–ellenőrzés–stilisztikai átdolgozás” sorrendet. Így a nyelvi stilisztika a meglévő fordítások összevetésével készíthetné el a nyers alapszöveget, amelyen azután elkezdhetné a munkát a protestáns és katolikus biblikusok közös bizottsága, összevetve a szöveget a választott alapszöveggel, elkészítve az új fordítási és egyéb jegyzetanyagot is.⁶⁷¹ Ez a megközelítés két előnnyel is járna: Egyrészt a fordítás folyamata nem a katolikus-protestáns interpretációs hagyományok ütköztetésével kezdődne, hanem egy „semleges”, nyelvi szempontú harmonizációval, amelyet azután közösen lehetne pontosítani a héber vagy görög alapján, másrészt jelentősen gyorsítana is a munkafolyamaton, és látványosabb előrehaladást tenne lehetővé.

2.3. Szervezeti felépítés

A fordítási munka megfelelő lebonyolításához három csoportra van szükség: 1. Fordító csoport; 2. Revíziós csoport; és 3. Konzultációs csoport.

2.3.1. Fordító csoport

Nem több mint hat kompetens személyből áll, akik a római katolikus egyházat és a többi felekezeteket képviselik, és négy lényeges tulajdonsággal rendelkeznek:

⁶⁷⁰ Vö. Pecsuk, „A bibliafordítás nemzetközi elmélete és gyakorlata napjainkban”, 102-103.

⁶⁷¹ Nida javasol ilyen lehetséges eljárásrendet is a FOLTA függelékében, vö. 274-275.

- a) hasonló tudományos minősítés,
- b) egymást kiegészítő szakterületek,
- c) kölcsönös tisztelet,
- d) hajlandóság a közös munkára.

Ezenkívül lényeges, hogy megfelelő időt szánhassanak a munkára, hiszen az ő odaszánásuk meghatározza a munka végrehajthatóságát. Volt már rá példa, hogy úgy bízták rá a munkát a fordító csoport tagjaira, hogy közben nem biztosították számukra a végrehajtáshoz szükséges feltételeket.

2.3.2. Revíziós csoport

Kevesebb, mint tíz, a szöveggel, egzegézissel és a stílussal kapcsolatban képzett tagból áll. A katolikus egyháznak és a többi keresztény felekezetnek megfelelően kell képviseltetniük magukat, szem előtt tartva, hogy az egyik legfontosabb szempont a személyek szakmai alkalmassága.

A tagok mindenképp levélben közlik észrevételeiket, bár egyes kulcskérdésekben szükséges lehet, hogy a fordító csoporttal közös összejevetelt tartsanak.

2.3.3. Konzultációs csoport

Létszáma nyelvtől és helytől függ, de legfeljebb ötven tagból áll, akiket az egyházban meglévő tekintélyük szerint választanak ki, és egyházi, politikai, illetve földrajzi értelemben képviselik az egyes felekezeteket. Teljes egészében levelezés útján járulnak hozzá a munkához.

Szükséges lehet egy koordinátor is, akinek az a feladata, hogy leveleket továbbítsa, szervezze a fordító és a revíziós csoport összejeveleteit, és hogy általában koordinálja a munkát. Sok helyen fontos lehet egy titkár, hogy a munkát előkészítse, és hogy a meghozott döntéseket megfelelően rögzítse.

2.4. A résztvevők képzése és kiválasztása

A fordító és a revíziós csoport tagjait egy minden érdekelt egyházi hatósággal lefolytatott egyeztetés után, figyelmesen kell kiválasztani, míg a konzultánsokat maguk az érdekelt felekezetek választhatják meg.

Ahhoz, hogy a fordító és a revíziós csoportba a lehető legmagasabban képzett tagokat lehessen kiválasztani, először informális eljárásokat kell alkalmazni. Ez azt jelenti, hogy a fordítási konzultánsoknak széles körben kell kutatást végezniük, hogy meggyőződjenek e személyek technikai hozzáértéséről, és arról, hogy képesek-e hatékonyan együtt dolgozni. Miután az egyházak vezetői konzultációk során meggyőződtek e személyek megfelelő voltáról, formálisan megválaszthatják őket az egyházak, és a munkával megbízhatják őket a Bibliatársulatok. Sokszor igen hasznos, ha a fordító, illetve revíziós csoportok leendő tagjainak előzetes tréninget szerveznek, amely része a kiválasztási folyamatnak. Ezt a tréninget a fordítási konzultánsoknak kell levezetniük, akik így megfigyelhetik minden egyes fordító fordítási munkáját. Így a konzultánsok objektívebb

információk alapján fogalmazhatják meg a revíziós, illetve fordító csoport tagjaival kapcsolatos ajánlásait.

A fordítókat általában az egyházuknak kell kiválasztania, és nem közvetlenül a Bibliatársulatnak. Ez azért szükséges, mert a fordítás elvégzése után általában visszatérnek eredeti munkájukhoz. Mindazonáltal a szolgálat minden feltételét a Bibliatársulat és a fordítói konzultáns egyetértésével kell megállapítani, mivel az egész munka megvalósítása során meg kell tartani egy bizonyos egyensúlyt a fordító csoport tagjai között. A fordítási konzultáns felelős közvetlenül a fordítók képzéséért, és ő javasolja a fordítás végső szövegének elfogadását megjelentetés előtt.

A fordítást és annak ellenőrzését végző munkatársak kiválasztását és együttműködését olyan szempontok szerint tárgyalja az „Írányelvek”, amelyek a bibliatársulatok bibliafordítói munkájának évszázados tapasztalatain alapul. Ebben megfelelő egyensúlyban kell lennie a fordítói kompetenciának (elsősorban biblikus és nyelvészeti szakmai kérdés, ezt szolgálja a fordítói és revíziós vagy ellenőrző csoport kiválasztása), az ellenőrzés és tesztelés fontosságának (a bizottsági bibliafordításokat ez a szempont emeli minőségben a nagyobb stilisztikai egységességet ígérő egyéni bibliafordítások fölé), a csoportdinamikának (döntő szerepe lehet a fordítási projekt eredményességében), valamint az elkészült bibliafordítás közösségi elfogadottságának (a konzultációs csoport tagjai mintegy a bibliafordítás „nagykövetei” lehetnek a saját felekezeti közösségükben).

2.5. A fordítói elvek megfogalmazása

Ahhoz, hogy a fordítási munkát megfelelően lehessen vezetni, hogy ezáltal biztosítható legyen az egyenletes színvonal, és hogy lehetővé váljon egy összehangolt alkotómunka, részletesen ki kell dolgozni az alapelveket, melyek a technikai szempontok teljes skáláját lefedik; például a használandó szöveget, az egzegetikai alapot, az átírási rendszert, a stílust, stb.

A fordítási, vagy revíziós munka eredményességének legjobb biztosítója, ha jól megfogalmazzák az elveket. Mindenekelőtt ez biztosítja, hogy a fordítók munkáját el is fogadják majd a felekezetek, amelyek vezetői jóváhagyták ezeket az elveket. Másodsor az elvek megfogalmazása a fordítás során előforduló nehézségek gyorsabb megoldását is lehetővé teszi, mert az érintett felek elvek mellett vagy ellen érvelnek, és nem egymás mellett, vagy ellen.

Ezenkívül az elvek hatékonyan segítik a fordítás egyöntetűségét, akkor is, amikor egyes elveket az időközben fölmerült tapasztalatok alapján meg kell változtatni, az egész előzetes anyagot felül lehet vizsgálni az új elvek szerint, s így a végső munka alapvetően egyöntetű lehet. A fordítási konzultánsoknak segíteniük kell a fordítók munkacsoportját, hogy olyan elveket dolgozzanak ki, amelyek a kérdéses fordításra alkalmazhatók.

2.6. A kiadói szupervízió

A fordítási konzultáns viselje a kiadói szupervízió felelősségét.

Ez a kontroll nem jelenti azonban a munka folyamatos „felügyeletét”, hanem inkább vezetést jelent a fordítóknak, hogy miként oldják meg a felmerülő nehézségeket.

Az elvi dokumentum (*translation brief*) fontosságát elsősorban a funkcionalista megközelítés hangsúlyozza, de a bibliatársulatok fordítói tapasztalata is maximálisan visszaigazolta a hasznosságát. Az elvi dokumentum nélküli bibliafordítás áldozatul eshet a fordítást finanszírozó vagy elfogadó közösségek, valamint a fordítói munkacsoportokon belüli hatalmi játszmáknak, a szakmai tekintélyek küzdelmeinek. Az emberi tényező természetesen az elvi dokumentum megléte esetén is nagy szerepet játszik a fordítás sikerességében vagy sikertelenségében. Fontos a projekt vezetőjének (vagy a fordítói konzultánsnak) a kiegyensúlyozó és közvetítő szerepe. A modern technika ma már lehetővé teszi, hogy a fordítói és ellenőrző bizottságok szimultán, de egymástól fizikai elszigeteltségben dolgozzanak. A problémák, dilemmák feloldásában azonban továbbra is hús-vér embereknek kell dűlőre jutniuk egymással, ez pedig nem működik mediáció nélkül. Ebben jelent fontos segítséget az elvi dokumentum mint vonatkoztatási pont.

2.7. Kiadói jog: a szöveg integrálása és használata

Ahhoz, hogy a közös fordítási munka a Szentírás kiadásának előkészítésében is együttműködéshez vezessen, el kell kerülni, hogy az egyes kiadók különböző szövegeket jelentessenek meg.

Ha közös erőfeszítés eredménye abban merül ki, hogy különböző kiadók különböző szövegeket bocsátanak közre, szinte elkerülhetetlen, hogy öt, vagy tíz évvel később a szövegeket tovább módosítsák, végül pedig különböző Bibliákat adjanak ki, amik már nem tükrözik a közös munkát. Még akkor is, ha ugyanazt a szöveget adják ki a különböző kiadók, jelentős nyomásnak lesznek kitéve, amelyek eredményeként kisebb jelentőségű módosítások történnek, amelyek aztán idővel nagyobb változtatásokhoz vezethetnek. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a Szentírásnak csak egyetlen kiadása lehet, pontosan ugyanazokkal a jegyzetekkel, hiszen a különböző formátumok és kiegészítő anyagok segítenek abban, hogy különböző olvasókat lehessen elérni. Mindenesetre, ha egyszer sikerült megegyezni egy közös fordítási, vagy revíziós megközelítésről, érdemes gondoskodni arról, hogy ezt az egységet a közös kiadások során is meg lehessen tartani.

A kiadott szöveg fordításának szerzői jogát általában egy nemzeti Bibliatársulat, vagy Bibliatársulatok Világszövetsége szokta jegyezni, de közös kiadás esetén a copyright is közös. Ha egy olyan felekezet, amely közvetlenül résztvevett a fordításban, aggodalmát fejezi ki a szöveg jövőbeli integritásával kapcsolatban, a kiadó, vagy a kiadók ezt az aggodalmat szerződésbe foglalt megegyezéssel oldhatják föl.

2.8. A szerzői jog és az imprimatur

A felekezeti bibliafordítások kiadásai rendszeresen a Bibliatársulat impresszumát viselik, és a római katolikus egyház adja az imprimaturát. A Bibliatársulatok által publikált kiadások legjobb formája az volna, ha a címoldalon jelenne meg a Bibliatársulat impresszuma, a címoldal hátoldalán pedig az illetékes római hatóság imprimatur-ja, mert ez a rendes eljárás a római katolikus egyházban teljes jóváhagyással megjelenő könyvek esetén. Egyes helyeken fontolóra lehet venni a szokásos nihil obstat, vagy imprimatur helyett egy közös előszó lehetőségét is, mely az egyházi hatóságok ajánlásait tartalmazza.

Az „Irányelvek” záró ajánlásai a fordítási kérdésekről a könyvkiadás speciális, ám az ökumenikus bibliafordítás kommunikálhatósága és sikeressége szempontjából döntő jelentőségű témájára térnek át. A széttartó szöveghagyományozás veszélyére már korábban is figyelmeztetett az „Irányelvek”, és nyilván a nemzetközi tapasztalat azt mutatja, hogy a veszély valós (a német Einheitsübersetzung revíziójának története is erre figyelmeztet)⁶⁷². A magyar ökumenikus bibliafordítás megkezdésében is hátráltató tényező volt, hogy a Magyar Bibliatársulat természetes partnerének tűnő Jeromos Katolikus Bibliatársulat, amely maga is bibliakiadási tevékenységet folytat, ellenérdekelte volt egy olyan ökumenikus szöveg létrehozásában, amelynek copyright-ját a Magyar Bibliatársulat birtokolja. A copyright és a kiadási jog megkülönböztetésével azonban a probléma áthidalható, lehetőség nyílt katolikus és protestáns kiadók számára olyan kiadások megjelentetése előtt, amelyek jegyzet- vagy illusztrációs anyagukban a kiadó egyházak speciális igényeit tükrözik, ugyanakkor a copyright egy kézben marad, csak a copyright tulajdonos egyetértésével változtatható, javítható vagy revideálható a szöveg, és így az eltérő fordításokhoz vezető külön-külön szöveghagyományozási, szöveggondozási folyamat megelőzhető. Ugyancsak járható út a megállapodással is megerősített közös copyright, amely közös megegyezést ír elő a partnereknek minden szöveggondozói változtatás előtt.

⁶⁷² Vö. <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/jahwe-heit-jetzt-herr> (utolsó megtekintés: 2018. január 24.)

10. Összefoglalás és ajánlások

Dolgozatunkban az 1950 utáni bibliafordítás elméletét és gyakorlatát igyekeztünk áttekinteni, egyrészt a világszerte tapasztalható jelenségekre, másrészt a Magyarországon érzékelhető folyamatokra kitekintve. Ebben a kitekintésben nyilván nem törekedhettünk a teljességre, ugyanakkor megpróbáltuk a főbb trendeket és jelenségeket számbavenni, és ezeket a saját szempontrendszerünk szerint értékelni. Számos jelenség maradt refektálatlanul, de ezeket majd feldolgozzák más tanulmányok, más szempontok alapján. A bibliafordítással kapcsolatos magyarországi szakirodalom szűkössége miatt is nagy lett volna a kísértés, hogy mindent itt dolgozzunk fel, de ennek igyekeztünk ellenállni. A fő csapásirány E. A. Nida munkásságának összegzése, értékelése, és az abból kiinduló további elméleti irányok azonosítása volt. Nida személye azt is meghatározta, hogy a bibliatársulati keretben végzett bibliafordítás kiemelt szerepet kapjon ebben a dolgozatban; nem utolsó sorban a dolgozat szerzője is ezen a területen szerezte gyakorlati ismereteit, ezért erről tudott a legautentikusabban írni.

Dolgozatunk elején (2. fejezet) a bibliafordítást mint önálló és összetett tudományt vizsgáltuk. Önállónak tekinthetjük részben azért is, mert a megvalósulásához számos résztudomány együttes alkalmazása szükséges, olyan kombinációban, amelyet egyetlen más tudományos tevékenység sem tesz lehetővé. A fordításelmélet fejlődésének rövid történeti áttekintése után ezeknek a résztudományoknak (szemiotika, szemantika, szociolingvisztika, hermeneutika) a bibliafordításban betöltött szerepéről szólunk a fejezet első felében (2.1.1-5). Önálló ugyanakkor azért is, mert a fordítástudomány (Translation Studies) önállóvá válásával a bibliafordítás tudományos szerepe is felértékelődött: szinte minden új fordításelméleti javaslat vagy irányzat először a jól ismert és fordítástechnikailag jól feldolgozott bibliai szövegeken demonstrálja használhatóságát. Másrészt a bibliafordítást összetett tudománynak is nevezhetjük. Először is jellemzi a résztudományok előbb említett szinkron jelenléte, másodsor azért is, mert megvalósul benne a fordításelmélet és a bibliatudomány sajátos összekapcsolódása. A 2. fejezet második felében (2.2.1-4.) azokat a bibliai diszciplinákat vizsgáltuk meg (főbb kérdésekkel együtt), amelyeknek kutatási eredményeit a bibliafordítás is közvetlenül hasznosíthatja. Itt a bibliai teológia vizsgálata során számba vettünk néhány kiemelt bibliai kulcsfogalmat (2.2.4.2.1-10.) is: ezek vagy fordítási dilemmákat (test-lélek, buzgóság, egyház vagy gyülekezet, Krisztusban, bűnbánat vagy megtérés, igazság és valóság) okoznak vagy a bibliai szöveg nagyobb egységeinek helyes

megértését befolyásolhatják (evangélium, törvény cselekedetei, hit és cselekedetek, körülméletkedés). A kulturális antropológia olyan tudomány, amely a bibliafordítással kölcsönhatásban és egymást kölcsönösen gazdagítva alakult ki és vált napjainkra a kultúrák közötti interakció meghatározó területévé. A 19. századtól meginduló missziói bibliafordítások készítői számtalan megfigyeléssel járultak hozzá a kulturális antropológia fejlődéséhez, és ennek eredményeit ma is minden olyan bibliafordítónak ismernie kell, aki az európai kultúrkörtől távolabb igyekszik egy kisebb, törzsi nyelvre átültetni a Biblia szövegét. A bibliai világkép és a célnyelv használói által ismert és használt világkép különbsége, amellyel a bibliafordító nem számol, érthetlenné vagy félreérthetővé teszi a nyelvileg mégoly gondosan elkészített fordítást is.

A 3. fejezetben a bibliafordítás világtörténetének legnagyobb hatású fordításait tekintettük át. Ilyen volt a Septuaginta vagy „réggi görög” fordítás, amelyet a héber szent iratok első görög fordításának, a keresztyén ősegyház Szentírásának, egyszersmind a mai ortodox egyházak Ószövetségének tekinthetünk. A Vulgata létrejöttéhez vezető út legjelentősebb állomása a Vetus Latina, a „réggi latin” fordítás illetve fordítások voltak. A Szent Jeromos nevével fémjelzett, bár hozzá személyesen csak részben kapcsolható Vulgata a Karoling kortól a tridenti (trentói) zsinatig az egész nyugati egyház Bibliája volt, de azután is, egészen a második vatikáni zsinatig megőrizte meghatározó szerepét a római katolikus egyházban. Wycliffe és Tyndale bibliafordításai a King James Biblia felé vezető út meghatározó állomásai voltak, Luther bibliafordítása pedig a reformációból kinövő bibliafordítási reneszánsz és a nemzeti nyelvű bibliafordítások modell-bibliafordítása lett, de ha Luther fordítói elveit tekintjük, felismerhetjük bennük a E. A. Nida által elkezdett 20. századi bibliafordító forradalom kezdeményeit is. Míg a King James Biblia az angol nyelvű egyházak és különösen az evangéliumi hitű protestánsok megkülönböztetett Bibliája volt egészen a 20. század második feléig, amikor is újabb fordítások váltották fel (GNB, NIV, ESV), addig a reformáció századában keletkezett Reina-Valera valódi elterjedése éppen a 20. század második felében, a spanyol nyelvű dél-amerikai karizmatikus-evangéliumi keresztyénség fellendülésével kezdődött, s lett napjainkra százmilliók mindennapi olvasmányává.

A magyar bibliafordítás-történet vázlatos áttekintése a Károli-fordítás megszületésében nem egy folyamat kezdetét, hanem kiteljesedését láttatja, amely egészen a 20. század utolsó harmadáig valódi alternatíva nélkül szolgálta a „bibliás” egyházakat, mércéje és lakmusz-papírja volt minden bártortalan bibliareviziónak, s még napjainkban

is meghatározza, hogy a bibliaolvasók mit tekintenek „elfogadható”, sőt „kívánatos” bibliafordításnak.

Dolgozatunk 4. fejezetében térünk rá E. A. Nida elméleti munkásságának ismertetésére, mégpedig írásainak „close reading” jellegű bemutatásával. Azért tartottuk fontosnak, hogy Nida bibliafordítási elveit a saját könyvei alapján mutassuk be, mert azok elterjedésükkel egyforma exponencialitással hozták létre a maguk „Nida-mitológiáját”, egyfajta különös recepcióját: ezekben legalább annyi félreértést találunk, mint amennyi a követőkre gyakorolt valódi és hasznosuló inspirációt. Jó példája ezeknek a félreértéseknek a nidai „ekvivalens reakció” körüli vita (vö. 4.5./3. pont), amelyet igyekeztünk tisztázni a teljes Nida életmű tükrében.

Az 5. fejezetben Nida munkásságának gyakorlati vetületeire tértünk ki. Két, a bibliafordításban meghatározó hatékonyságú világszervezet, a United Bible Societies és a Wycliffe Bibliafordítók gyakorlatát is Nida munkái és az általa előírt protokollok jellemezték napjainkig. Bár Nida elveit a bibliafordítás-elmélet újabb irányzatai kritika alá vették, és részben meg is haladták, a két világszervezet „best practice” gyakorlatában ma is meghatározó, hogy mit tartott Nida szakmailag elfogadható és ellenőrzött minőségű bibliafordításnak. Ugyanebben a fejezetben röviden kitérünk Nida magyarországi hatására is, főként a Magyar Bibliatanács majd a Magyar Bibliatársulat új fordítású Bibliája kapcsán.

A 6. fejezetben a Nida munkásságát és elméletét érintő kritikákat foglaltuk össze. Ezek vizsgálata során gyakran jutottunk arra a következtetésre, hogy a nyelvészeti és teológiai kritikák egy jó része a „szalmabáb-érvelés” tüneteit hordozza magán: valójában nem Nida elméletével és gyakorlatával, hanem egy fiktív Nida-mitológiával és a gyenge Nida-epigonok rossz minőségű bibliafordításaival vitatkoznak. Ugyanakkor Nida maga is hallgatott azokra a kritikai hangokra, amelyek az elméleti megfigyeléseik mellé kellő számú empirikus bizonyítékot is felsorakoztattak, és a 80-as években revízió alá vette elméletét (vö. FOLTA), erről szoltunk a 7. fejezetben.

A 8. fejezetben azokat az újabb bibliafordítási elméleteket tekintettük át, amelyek kimondva-kimondatlanul Nida elméletének felváltásaként jelentek meg az akadémiai szintéren. A relevancielmélet Nida kódelméletre épülő elméletének hiányosságait és a kontextuális megértés kommunikációban (Sperber és Wilson) és fordításban (Gutt) betöltött szerepét helyezte előtérbe. A funkcionista megközelítés és a *Skopos*-elmélet a fordítás örök inherens fogyatékoságainak és az ekvivalencia-igény illuzórikusságának tudatában azt javasolja, hogy a fordítók döntsék el, kinek fordítanak, és az így definiált

fordítási projekt érdekében válasszanak a megvalósítható és megvalósítandó fordítási jellemzők, és a szükségképpen feladandó, de valójában szükségtelen elemek között. A deskriptív bibliafordítási elmélet a „legelméletibb” az újabb irányzatok közül, hiszen eleve felad minden preskriptivitás iránti igényt, és megelégszik annak az elemzésével, hogy milyen jellemzők tesznek sikeressé és „működővé” egy bibliafordítást, és ebből az analízisből igyekszik megjósolni, hogy egy tervezett bibliafordítás elfogadható lehet-e vagy sem. Venuti és a nyomában járók az elidegenítő bibliafordítás iránti igényüket szintén (részben) a nidai elvekkkel szembeni elégedetlenségéből eredeztetik. Vizsgálatunk során arra jutottunk, hogy az elidegenítő bibliafordítások iránti nosztalgiát a régi, formális alapokon készített, Nida által sokszor elégtelennek nevezett bibliafordítások „feltámasztásának” igénye motiválja, és egyfajta „antimissziós” elitista szemlélet. Véleményünk szerint ennek az irányzatnak az irodalom- és fordításelmélet színes palettáján vagy a liturgikus mozgalmak hívei megbecsült helye lehet, de a keresztyén egyházak bibliamissziójában aligha.

Dolgozatunk kilencedik, záró fejezésében a bibliafordítás néhány mai aktuális kérdését értékeltük. Közülük a posztkoloniális megközelítés (amely rokonítható Venuti és az elidegenítők törekvéseivel is), és az inkluzív nyelvhasználat körüli viták a bibliafordításban Magyarország geopolitikai és nyelvi adottságai miatt kevésbé égető kérdés számunkra, ellentétben a jelnyelvi bibliafordítással és az ökumenikus bibliafordítási törekvésekkel. Ez utóbbi kérdést alaposabban is körüljártuk a nemrégiben elkezdődött magyar ökumenikus bibliafordítást előkészítő egyeztetések ürügyén. Dolgozatunkban nyomon követtük a közös, katolikus-protestáns előkészítő bizottság munkájának alapját jelentő „Irányelvek” dokumentumot, és igyekeztünk beavatni az olvasót is azokba a dilemmákba és nyelv- illetve felekezetspecifikus megfontolásokba, amelyek a bizottság munkája során is felbukkantak vagy felbukkanhattak volna.

Dolgozatunk végére érve megfogalmazhatunk néhány ajánlást is, amelyekhez az áttekintett történeti és elméleti anyag szolgáltat muníciót. Először is jól látható, hogy E. A. Nida bibliafordítás-elméletének középpontjában az a felismerés állt, hogy a régebbi, formális alapokon készített bibliafordítások nem feleltek meg a „jó” fordítással szemben támasztott elvárásoknak, amelyeknek a „pontosság, érthetőség és természetesség” hármas kritériumrendszere felelhetett csak meg. Nida életműve annak a törekvésnek a jegyében telt, hogy e hármasság köré elméleti és gyakorlati kutatásai során egy konzekvens bibliafordítási protokollt alkosson. Úgy tűnik, hogy az újabb elméleti irányok nem igazán

tudtak kitörni a formális-dinamikus/funkcionális dichotómiából, csak (és ez nem kevés!) újabb szempontokkal gazdagíthatták a fordítás mint kommunikációs folyamat leírását, és esetleg átnevezték a már Nida rendszerében is meglévő elemeket. A Nida-kritikában is egyre nyilvánvalóbbá vált az ideológiai motiváltság, amely nem igazán tudott empirikus alternatívát kínálni Nida rendszerének és gyakorlatának. Magyar viszonylatban is látnunk kellene, hogy minden legitim fordítás egy szakasz két szélsőpontja (a teljesen formális és a parafrázisszerű) között helyezkednek el, és nem feltétlenül jobb vagy rosszabb a másikinál. Valódi értékét az dönti el, amire a *Skopos*-elmélet hívja fel a figyelmet: betölti-e azt a szerepet, amelyet az olvasóközönségük vár tőle.

A fenti megállapításban használt „legitim” jelző arra utal, hogy vannak objektív ismérvei is a jó és elfogadható bibliafordításnak, és nem arról van szó, hogy „mindegyik jó valamire és valakinek”. A jó és elfogadható bibliafordítás mai objektív feltételei közé tartozik, hogy eredeti nyelvből készüljön, az egyházak megrendelésére és/vagy közreműködésével, tesztelhető és ellenőrizhető legyen, és a benne résztvevők szakmai hozzáértését ellenőrizze előzetesen a megbízó szervezet (vö. 15. jegyzet). Elkészítése előtt a fordítást végzők határozzák meg az elveket, a fordítás jellegét, a munkaköröket és a felelősségeket, a döntéshozatali mechanizmusokat, a követendő modell-fordításokat és ezekről tájékoztassák az egyházakat, amelyek a fordítást majd használni fogják. Ezekről az elvektől és gyakorlati feltételektől csak egészen kivételes (például missziói) helyzetben szabadna eltérni.

A Magyarországon ma használatban lévő bibliafordítások között mind katolikus (Káldi NeoVulgata), mind a protestáns (revKároli) oldalon van „hagyományos”, liturgikus használatra alkalmas, a konzervatívabb bibliafordítókhoz szóló fordítás. Ugyanakkor vannak köznyelvi bibliafordítások is mindkét oldalon (RÚF 2014 és a Szent István Társulat 2005-ös javított kiadása). Véleményünk szerint a Károli vagy Káldi fordítások további modernizálása nem járható út, csupán „marketing” szempontból érthető az abban résztvevő kiadók energiabefektetése. A köznyelvi fordítások megfelelhetnek mind az egyéni bibliaolvasás, mind pedig az istentiszteleti használat által támasztott igényeknek. Az a bibliatípus, amelybe sem a katolikus, sem a protestáns bibliakiadások nem sorolhatók bele, az Egyszerű fordítás által megjelenített következetesen dinamikus/funkcionális ekvivalenciával készített missziói célú fordítás,

amelyet a mai szóhasználatban „new reader translation”-nek neveznek.⁶⁷³ Ugyanakkor ezt a szerepet véleményünk szerint nem lehet az Egyszerű fordításnak kiosztani, hiszen a fentebb leírt, legitim bibliafordításokkal szemben támasztott igényeknek nem felel meg: közvetítőnyelvből, világosan megfogalmazott és kommunikált elvek és munkatársak nélkül készült, és már akár egy felületes vizsgálattal is számtalan fordítási problémát fedezhetünk fel benne (Mt 5,9: „mert őket Isten gyermekeinek nevezik!”⁶⁷⁴; Mt 5,11: „mindenféle rosszat mondanak rólatok ok nélkül”⁶⁷⁵; Lk 1,51: „Kinyújtotta karját, megmutatta erejét”⁶⁷⁶). Az a reményünk, hogy a katolikus-protestáns együttműködésben elkészített bibliafordítás betöltheti majd ezt a szerepet.

⁶⁷³ Hasonló felismerésre jut Koltai Kornélia is, aki ezt a típust Sebastian Floor kategorizálását átvéve „szabadon interpretatív” fordításnak nevezi. Vö. „Bibliafordítás – egy szekuláris korban” in http://okorportal.hu/wp-content/uploads/2016/02/2014_4_koltai.pdf (utolsó megtekintés: 2019. 04. 09.

⁶⁷⁴ A *divinum passivum* feloldása általános alannal inkonzekvens az előző versek fordításához képest, amelyekben Isten az explicit alany.

⁶⁷⁵ Az *oneidisósin* lefordíthatlan maradt, helyette áll a „bántanak” és az „ok nélkül”, amelyeknek nincs a görögben megfelelője (a *pseudomenoi* fordításának igazán nem tekinthetjük az „ok nélkül”-t).

⁶⁷⁶ Ez lenne az *epoiésen kratos en brachioni autu* kifejezés fordítása, ami bár felidéri az Exodus hatalmasan cselekvő Istenének képét (vö. 5Móz 4,34 és Ézs 52,10), de inkább hangulatfestés, mint fordítás.

11. Summary

The subject of this book is the theory and practice of Bible Translation after 1950. The book partly reflects on global translational phenomena, partly on the situation and relevant issues in Hungary. Obviously, our reflection could not be exhaustive but we did try to enumerate and evaluate all the major trends and phenomena in the field. Several minor aspects may have been left unreflected but hopefully those will be treated by other studies and papers in the future. Due to the lack of relevant literature in Hungarian, we often felt the temptation to deal with all the possible matters related to Bible Translation but we had to resist. Our major focus was on the evaluation of the work and achievements of E. A. Nida and the subsequent schools of translation theory. The fact that Nida's evaluation was at the core of this study also made it necessary to highlight the Bible translation work of Bible Societies. My involvement in the work of Bible Societies for the last 15 years also made it self-evident that I would focus on the work done in this context, building on my firsthand experience.

At the beginning of the study (chapter 2) we argue that Bible Translation is an *independent* and *complex* discipline. Firstly, it is *independent* because a number of different other disciplines contribute to the results of Bible Translation in a combination unseen elsewhere in the scholarly world. In 2.1.1-5 we review the history of Translation Studies and discuss the role that several other disciplines (semiotics, semantics, sociolinguistics, hermeneutics) play in Bible Translation. Secondly, we call Bible Translation an *independent* discipline because along with the coming of age of Translation Studies, the scholarly value of Bible Translation has also increased: every new theory tries to prove its worth by showing examples of the translation of well-known Bible passages. Bible Translation is not only *independent* but also very *complex*. The fact that it is closely connected to the above-mentioned disciplines makes it a highly *complex* discipline, but it must also be stressed that in Bible Translation the contribution of Biblical Studies and Translation Studies are equally important. In 2.2.1-4. we reviewed these disciplines and their basic questions related to Bible Translation. In 2.2.4.2.1-10. we surveyed some important concepts in Biblical Theology that either pose questions for Bible Translation (body and spirit, zeal, church or congregation, being in Christ, conversion or penitence, reality or/and truth) or affect the understanding of major sections within the Biblical text (good news, the deeds of Law, faith and Law, circumcision). We also deal with the import of cultural anthropology as a discipline that enriches our

understanding in various forms of cultural and religious interaction. The age of missions in the 19th Century contributed in a number of important ways to cultural anthropology and the results should be made available for everyone working on translating the Bible in far-away mission fields. Differences between the Biblical world view and the world view of the target language may seriously distort meaning, if left unreflected in a Bible Translation project.

In chapter 3 we review the most influential Bible Translations of Judeo-Christian history, including the Septuagint or „early Greek” translation, the first Greek translation of the Hebrew Scriptures and the Bible of the Early Church as well as that of the contemporary Orthodox Churches. We deal with the *Vetus Latina* as a major step towards the Vulgate, which was later wholly attributed to Saint Jerome. The Vulgate became the official Bible Translation for the Western Church from the Carolingian age to the Council of Trent, and for the Roman Catholic Church onwards, as far as until the second Vatican Council. The translations of Wycliffe and Tyndale were major milestones on the way to the King James Bible, and Luther’s translation became a model translation for many new national Bible Translations of the Age of the Reformation. Luther’s principles of translation can be understood as the earliest expressions of the dynamic translation principle of Nida’s theory in the mid-twentieth Century. While the King James Bible became and remained the official translation of the English-speaking Evangelical and Anglican churches until the second half of the 20th Century, when other popular translations first challenged its popularity (GNB, NIV, ESV), the Reina-Valera translation became the most influential Bible Translation of the Spanish-speaking Latin American churches only in the 20th Century.

In 3.2 we briefly review the history of Hungarian Bible Translation and discover that the birth of Karoli’s 1590 translation was not the beginning but the consummation of a long linguistic and theological process. The Karoli-translation served the churches that cherished Bible reading, without any valid alternative until the last third of the 20th Century. It served as a measuring rod or golden standard for all Bible revisions and other independent translations, and today it still defines what Bible readers mean by „acceptable” and „desirable” Bible translation.

In chapter 4 we try to provide a detailed study of E. A. Nida’s theoretical work by a close reading of his books. We find it essential to talk about Nida’s theory strictly based on his works, because of a widespread and distorted „Nida mythology” which confuses what Nida really taught with what others understood him to be teaching. According to

our view, a great extent of the negative opinions concerning Nida's translation principles come from this "mythology". An excellent example of the distorting effects of the "Nida mythology" is the concept of "equivalent reaction". We try to clarify that what Nida meant by this much-criticised concept was "equivalent understanding", and Nida called it "reaction" only because he was convinced that a correct understanding of the Biblical message necessarily evoked the right "reaction" in the readers.

In chapter 5 we study the practical aspects of Nida's works. Two global Bible translation organisations, the United Bible Societies and the Wycliffe Bible Translators endorsed Nida's theory and practice in their professional protocols. Even though lately some new theories challenged Nida's approach, best practice is still defined by Nida's recommendations in both international Bible translating organisations. First and foremost, Nida's influence in Hungary can be studied in the history of the New Translation Bible of the Hungarian Bible Council and its heir, the Hungarian Bible Society.

Chapter 6 is dedicated to the criticism of Nida's theory on linguistic and theological grounds. As we have noted above, Nida's critics often fought with a straw man fabricated from elements of a „Nida mythology". Nevertheless, Nida himself listened to substantial critical voices in the eighties and co-authored his reply (FOLTA) with his Old Testament scholar colleague, Jan de Waard. This last work of Nida is reviewed and evaluated in chapter 7.

Chapter 8 contains our reflection on a few recent contributions to the theory of Bible Translation. Some of these were intended to be alternatives of Nida's theory. Relevance theory criticised Nida's approach because of its outdated bases on code theory of communication. Proponents of relevance theory emphasised the role of contextual understanding of communication (Sperber and Wilson) and context-focused Bible translation (Gutt). The functionalist approach and Skopos-theory are sensitive to the inevitable deficiencies of any translation (untranslatability) and the "illusion of equivalence", and therefore put forward the concept of a translation brief, wherein translators can express their aims and define their target audience. Descriptive translation theory may be called the most theoretical of all theories because it gives up all expectation towards prescriptiveness and it only deals with analyses of existing translations in terms of their reception, success and communicability. Venuti and his followers also reach back to Nida when they express their desire for „alienating" translations. Our analysis has showed that behind the nostalgia for alienating translations one can easily detect efforts

to bring back old formal Bible translations and an anti-missional (and often anti-Christian) world view. We may be able to locate and justify this theory on the scene of liturgical and traditionalist movements but not among desirable Bible translation theories supporting the mission of Christian churches.

The last chapter (9) of our study deals with some actual questions of Bible translation. Some of these, e.g. the post-colonial approach (with links to Venuti's approach) and gender sensitive Bible translation are not entirely relevant to our Hungarian language Bible translation scene, in contrast with sign language translation and Ecumenical (or Interconfessional) Bible translation, which are important new phenomena even in Hungarian Bible translation. Aspects of Ecumenical translations are discussed in a more detailed manner: the author of this study has been a member of the Ecumenical joint committee tasked with preparing the new Ecumenical (Catholic-Protestant) Bible translation. The joint committee has discussed the „Guidelines for Interconfessional Bible Translations” document approved by both the Vatican Secretariat for Christian Unity and the United Bible Societies in 1967 and – in a revised format – in 1988. Our study reflects on these discussions.

At the end of our book, it is only appropriate to articulate a few suggestions and ways forward. First, it seems obvious that Nida's revolutionary theory and practice of Bible Translation was based on the discovery that former Bible translations made with formal equivalence approaches were not fit to live up to the expectations Nida had formulated in his works. In his view, „good” translations should be precise, understandable and natural at the same time. E. A. Nida's credit is the work that has led to protocols that ensure the parallel presence of these qualities in Bible translations. Critics of Nida most often than not were ideologically motivated and unable to provide for a viable alternative to Nida's system and practice. As far as Hungarian Bible Translation is concerned, we need to realize that most legitimate Bible translations are not „good or bad” in themselves but should be positioned somewhere in between the two extremes of a totally formal (transliteration) and a totally dynamic equivalence („paraphrase”). The real worth of any Bible translation is what Skopos-theory formulates aptly: Is it fit for the purpose of the target audience or not?

The adjective „legitimate” means that there are objective criteria of a good and acceptable Bible translation and it is not as simple as „anything will do”. One objective criterion is that a Bible translation should be made directly from the original Hebrew and

Greek texts. Secondly, it should be prepared upon the request of the Christian churches of the given language territory, and thirdly, it should be checked and tested properly by an ideally independent professional body or organization. Lastly, the linguistic and theological/Biblical competence of the experts involved should be guaranteed by the stakeholders, translational protocols, the type of translation, intended audience, roles of participants, rules and procedures of decision-making, model-translations etc. should all be clearly defined, stated in the translation brief and also communicated to stakeholders (churches and other institutions involved). All these principles should be respected by the translators and only in exceptional and well documented cases should they be partly or wholly ignored or suspended.

Nowadays in Hungary both the Catholic (Káldi Neo-Vulgate) and the Protestant churches (revKároli) have their „traditional”, liturgically used Bible translations that appeal to more conservative Bible readers. There are also some more progressive (or popular language) translations (RÚF 2014 and the 2005 revised translation of Szent István Társulat) available for the wider public. Our view is that the further modernization of either the Káldi or the Károli translations is not a viable or desirable option. These efforts certainly have some marketing values (which may have their legitimacy, albeit not in the area of Bible translation theory). These popular translations can serve well the needs of individual Bible reading as well as the public church service. In Nida’s categorization there is only one more Bible type that needs to be prepared. This type is the truly functional Bible translation (a Hungarian “Good News Bible” if you like), which is missing from both the Catholic and the Protestant portfolios of Bible Translations. The so-called Easy-to-Read Hungarian Bible Translation might be an example of this type but unfortunately, we cannot label it as a legitimate Bible translation because it was translated from an intermediary English translation. Due to its dubious provenance and a number of exegetical and theological problems, the Hungarian Easy-to-Read Bible translation cannot be qualified as a legitimate translation. Our hope is that the new ecumenical translation awaiting to be started will fill this gap in the future.

Irodalom

- Aalders, G. Ch, „Translator or Textual Critic?” in *TBT* 7:1 (1956), 15-17.
- Abbott, W. M. és J. Gallagher (szerk.), *The Documents of Vatican II*. New York–Cleveland: Corpus Books, 1966.
- Adams, A. W., „The Old-Latin Version” in *TBT* 5:3 (1954), 101-105.
- Albrektson, Bertin, ”Textual Criticism and the Textual Basis of a Translation of the Old Testament” in *TBT* 26:3 (1975), 314-324.
- Alexander, T. Desmond – David W. Baker (szerk.), *Dictionary of Old Testament: Pentateuch*. Downers Grove, Il.: InterVarsity Press, 2003. 336–343.
- Allen, W. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*. ICC. Edinburgh: T & T Clark, 1957.
- Altridge, Boone, *For the Gospel’s Sake. The Rise of the Wycliffe Bible Translators and the Summer Institute of Linguistics*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2018.
- Anderson, Neil és Hyatt Moore, *Szavak nyomában. Egy bibliafordítás kalandos története Pápua Új-Guineában*. Ford. Tímár Csabáné. Budapest: Harmat-Wycliffe, 2003.
- Argyle, A. W., „The Elements of New Testament Textual Criticism” in *TBT* 4:3 (1953), 118-125.
- Arjonilla, Emilio Ortega et al. (szerk.), *Eugene A. Nida, pionero de la traductología contemporánea*. Cordoba: Universidad de Cordoba, 2006.
- Az új fordítású Biblia (1975) revíziójának eredményei (1990)*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1995.
- Bailey R. C. és T. Pipper (szerk.), *Race, Class, and the Politics of Biblical Translation*. Semeis 76. Atlanta, GA.: Scholars Press, 1996.
- Baker, M. és K. Malkjær (szerk.), *Routledge Encyclopaedia of Translation Studies*. London és New York: Routledge, 2001.
- Balla Péter, „Az újfordítású magyar Újszövetség-kiadás (1975) és revíziója (1990) néhány jellemzője” in *Theológiai Szemle* 44:4 (2001), 233-235.
- Balz H.– G. Schneider (szerk.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol 3. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1993

- Barnwell, Katy, „Testing the Translation” in *TBT* 28:4 (1977), 425–432.
- Uő., *Bible Translation: An Introductory Course in Translation Principles*. Dallas: SIL, 1986.
- Uő., *An Introductory Course in Exegesis for Bible Translators*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1993.
- Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*, London: OUP, 1961.
- Uő., *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Barrera, Trebolla, *The Jewish Bible and the Christian Bible*. Ford. W. G. E. Watson. Leiden–Grand Rapids, MI: Brill–Eerdmans, 1998.
- Barrick, William D., „Current trends and tensions in Old Testament Textual Criticism” in *TBT* 35:3 (1984), 301-308.
- Bartholomew, Craig – C. Green – K. Möller (szerk.), *After Pentecost. Language and Biblical Interpretation*. Grand Rapids, Mi.: Zondervan, 2001. 285–311.
- Bascom, R., „Bible Translation into American Sign Language” in *TBT* 59:2 (2008), 86-93.
- Bassnett, S., *Translation Studies*. London-New York: Routledge, 2002.
- Batteux, Ch., *Principles of Translation*. Edinburgh: Sands, Donaldson, Murray & Cochran, 1760.
- Bauer-Arndt-Gingrich-Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BeDuhn, Jason David, *Truth in Translation. Accuracy and Bias in English Translations of the New Testament*. Lanham – New York – Oxford: University Press of America, 2003.
- Beekman, J. – J. C. Callow, *Translating the Word of God*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1974
- ben-Hayyim, Z., *The Book of Ben Sira: Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*. Jerusalem: Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, 1973.
- Black, David. A., „New Testament Semitisms” in *TBT* 39:2 (1988), 215-223.
- Blass, F. – A. Debrunner – R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago – London: University of Chicago Press, 1961.

Bock, D. L., „YOU MAKE THE CALL: Are Gender-Sensitive Translations Safe or Out?” in *TBT* 56:3 (2005), 169-187.

Bolyki János, „*Igaz tanúvallomás*”. *Kommentár János evangéliumához*. Budapest: Osiris, 2001.

Boman, Thorleif, *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*. Ford. Szabó Csaba. Budapest: Kálvin, 1998.

Borges, Jorge Luis., „Las versiones Homéricas” in <http://www.lamaquinadeltiempo.com/temas/traducc/borges.htm>

Botha, Pieter J. J., *Orality and Literacy in Early Christianity*. Biblical Performance Criticism 5. Eugene, Or.: Cascade, 2012.

Bottyán János, *A Magyar Biblia évszázadai*. Sajtó alá rendezte és átdolgozta Fekete Csaba. Budapest: Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2009.

Bratcher, Robert. G., „The Art of Translation” in *TBT* 9:2 (1958), 84-89.

Uő., „A Study of Isaiah 7:14” in *TBT* 9:3 (1958), 97–126.

Uő., „Changes in the New Testament of the Revised Standard Version” in *TBT* 12:2 (1961), 61–68.

Uő., „The New English Bible. New Testament” in *TBT* 12:3 (1961), 97–106.

Uő. (szerk.), *Old Testament Quotations in the New Testament*. London: United Bible Societies, 1967.

Uő., „The Nature and Purpose of the New Testament in Today's English Version.” in *TBT* 22:3 (1971). 97-107.

Uő., „The meaning of sarx („flesh”) in Paul's letters” in *TBT* 29:2 (1978), 212-218.

Uő., „The Hebrew Old Testament Text Project and the translator” in *TBT* 30:3 (1979), 326-332.

Uő., „Review Article: The Holy Bible–New International Version” in *TBT* 30:3 (1979), 345–350.

Uő., „Biblical words describing man: breath, life, spirit” in *TBT* 34:2 (1983), 201-209.

Uő., „The Revised English Bible” in *TBT* 43:3 (1992), 342–348.

Uő., „Current trends in Bible Translation in English” in *TBT* 46:4 (1995), 439–444.

G. Bray, *Translating the Bible: From William Tyndale to King James*. London: Latimer Trust, 2010.

- Briggs, C. A. – E. G. Briggs, *The Book of Psalms*. Vol. 1. ICC. Edinburgh: T & T Clark, 1960.
- Brown, R. E. – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy (szerk.), *The Jerome Biblical Commentary*. Vol II. New Jersey: Prentice-Hall, 1968.
- Uő., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New York: Doubleday, 1993.
- Brown, William P. (szerk.), *The Oxford Handbook of the Psalms*. Oxford: OUP, 2014.
- Bruce, F. F., „The Old Testament in Greek, Part I” in *TBT* 4:1 (1953), 133-135.
- Uő., „The Old Testament in Greek, Part II” in *TBT* 4:3 (1953), 156-162.
- Uő., *The English Bible: A History of Translations*. London: Lutterworth, 1961.
- Budai Gergely, *Hogyan kell az Újszövetséget magyarra fordítani, és hogyan nem szabad fordítani*. Debrecen: Debreceni Református Theológiai Akadémia, 1959.
- Buitenwerf, Rieuwerd, „The New Dutch Translation of the Bible: Principles, Problems, and Solutions” in *TBT* 56:4 (2005), 253–261.
- Bultmann R., *Exegetica*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967.
- Uő., *Az Újszövetség teológiája*. Ford. Koczó P. Budapest: Osiris Kiadó, 2003.
- Burke, D. G. – J. F. Kutsko – Ph. H. Towner (szerk.), *The King James Version at 400. Assessing Its Genius as Bible Translation and Its Literary Influence*. Atlanta, Ga.: SBL, 2013.
- Buttrick, George A. (szerk.), *The Interpreter’s Dictionary of the Bible. R–Z*. Nashville: Abingdon, 1962. 760–771.
- Carson, Donald, *The King James Version Debate*. Grand Rapids, MI: Baker Books House, 1979.
- Carroll, John B., *A Study of Language: A Survey of Linguistics and Related Disciplines in America*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953.
- Cary, E., *Les Grands Traducteurs François*. Genève: Librairie de l’Université, 1963.
- Charlesworth, J. H. (szerk.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. New York: Doubleday, 1985.
- A. Cheung, „A History of Twentieth Century Translation Theory and Its Application for Bible Translation” in *Journal of Translation* 9:1 (2013), 1–15.
- Childs, B. S., *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Westminster, 1970.

- Cole, P. (szerk.), *Radical Pragmatics*. New York: Academic Press, 1981.
- Comfort, Philip W., „Light from the New Testament papyri concerning the translation of πνευμα” in *TBT* 35:1 (1984), 130-133.
- Conybeare, F. C., *Grammar of LXX Greek. With Selected Readings, Vocabularies, and Updated Indexes*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995 (eredeti kiadás: *Selections from the Septuagint*. Boston: Ginn, 1905).
- Conzelmann, Hans, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. München: Christian Kaiser Verlag, 1967.
- Crim, Keith R., „The New English Bible” in *TBT* 21:3 (1970), 149–154.
- Uő., „Translating the Poetry of the Bible” in *TBT* 23:1 (1972), 102–109.
- Črnivec, Matjaž, „Theology of Translation” in <http://kud-logos.si/2002/theology-of-translation/>
- Crystal, David, „Some current trends in translation theory” in *TBT* 27:3 (1976), 322-329.
- Cserháti S., *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*. Budapest: Luther Kiadó, 2008.
- Uő., *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*. Budapest: Luther Kiadó, 2009.
- Culshaw, Wesley J., „Translating Biblical Poetry” in *TBT* 19:1 (1968), 1–6.
- Daiches, D., *The King James Version of the English Bible. An Account of the Development and Sources of the English Bible of 1611 with Special Reference to the Hebrew Tradition*. Hamden: Archon Books, 1968.
- de Jonge, H. J., „The Character of Erasmus’ Translation of the New Testament” in *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 14 (1984), 81-88.
- Uő., „Erasmus’ Method of Translation in his Version of the New Testament” in *TBT* 37:1 (1987), 135-143.
- de Kuiper, Arie, „The Apocrypha” in *TBT* 25:3 (1974), 301-312.
- Derrida, Jacques, „Limited Inc abc...” (ford. Samuel Weber) in *Glyph* 2 (1977), 162–254.
- de Vries, Lourens, „Bible Translation and Primary Orality” in *TBT* 51:1 (2000), 101-123.
- Uő., „Bible Translations: Forms and Functions” in *TBT* 52:3 (2001), 306–319.
- de Waard, J., „Do you use ’Clean Language’?” in *TBT* 22:3 (1971), 107-115.

- Uő., „Biblical Metaphors and Their Translation” in *TBT* 25:1 (1972), 107–116.
- Uő., „The Translator and Textual Criticism. With Particular reference to Eccl 2,25” in *Biblica* 60 (1979), 509-529.
- Uő., „The Septuagint of Proverbs as a Translational Model?” in *TBT* 50:3 (1999), 304-313.
- Uő. – E. A. Nida, *Egyik nyelvről a másakra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban*. Ford. Pecsuk O. Budapest: Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2002.
- Deissmann, Adolf, *The New Testament in the Light of Modern Research: The Haskell Lectures, 1929*. Garden City, NY: Doubleday, Doran & Co, 1929.
- Dodd, Charles Harold, „The Translation of the Bible: Some Questions of Principle” in *TBT* 11:1 (1960), 4–9.
- Uő., „Some Problems of New Testament Translation” in *TBT* 13:3 (1962), 145–157.
- Uő., „New Testament Translation Problems I” in *TBT* 27:3 (1976), 301-311.
- Dorival, G. – M. Harl – O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*. Paris: CERF, 1994.
- Dosztójevszkij F. M., *Ördögök*. Ford. Makkai I. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1983.
- Doty, S. H., *The Paradigm Shift in Bible Translation in the Modern Era With Special Focus on Thai*. PhD disszertáció. Auckland: University of Auckland, 2007.
- Dunn, James D. G., *The Theology of Paul the Apostle*. London–New York: T & T Clark, 1998.
- Ellingworth, Paul, „Talking about Translations” in *TBT* 23:2 (1972), 219–224.
- Uő., „Review Article: The Living Bible New Testament” in *TBT* 31:1 (1980), 141-142.
- Uő. „Exegetical presuppositions” in *TBT* 33:3 (1982), 317-323.
- Uő. – Aloo Mojola, „Translating Euphemism in the Bible” in *TBT* 37:1 (1986), 139-143.
- Uő., „The Scope of Inclusive Language” in *TBT* 43:1 (1992), 130–140.
- Uő., „Theological Reflections on the Textual Criticism of the Bible” in *TBT* 46:1 (1995), 119-125.
- Uő., „The Dog in the Night: A Note on Mark’s Non-Use of Kai” in *TBT* 46:1 (1995), 125–128
- Ellis, E. Earle, *Paul’s Use of the Old Testament*. Grand Rapids, Mi.: Baker, 1957.

- Elwell, W. A. (szerk.), *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Carlisle–Grand Rapids, MI.: Paternoster–Baker, 1996.
- Elwolde, J., „Spanish Sign Languages Project” in *TBT* 59:2 (2008), 78-86.
- Epstein, M., „On the »Original« Septuagint” in *TBT* 45:3 (1994), 322-329.
- Esala, N., „Implementing *Skopostheorie* in Bible Translation ” in *TBT* 64:3 (2013), 300-323.
- Evangélium. A fontosabb fogalmak és nevek magyarázatával*. Budapest: Hit gyülekezete – Szent Pál Akadémia, 2001.
- Eyl J., „Semantic voids, New Testament translation and anachronism: The case of Paul’s use of *ekklesia*” in *Method and Theory in the Study of Religion* 26: 4-5 (2014), 314–339.
- Achilles Fang et al., *On Translation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.
- Fabiny Tibor, „The terminological questions of William Tyndale's New Testament translations (1525, 1526, 1530, 1534)” in *Magyar Terminológia* 4:1 (2011), 36-59.
- Fabiny T., Pecsuk O. és Zsengellér J. (szerk.), *Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon*. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány–Luther Kiadó–Kálvin Kiadó, 2014.
- Fawcett, P., *Translation and Language*. London and New York: Routledge, 2014 (1997).
- Fee, Gordon D., „The majority text and the original text of the New Testament” in *TBT* 31:1 (1980), 107-118.
- Fehderau, H. W., „The Role of Bases and Models in Bible Translation” in *TBT* 30:4 (1979), 401-414.
- Felber, Stefan, *Kommunikative Bibelübersetzung. Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
- Fenscham, F. Charles, *The Books of Ezra and Nehemiah*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1982.
- Ferguson, E., *Encyclopedia of Early Christianity*. New York – London: Garland, 1998.
- Field, F. (szerk.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in vetus testamentum fragmenta*. Oxford: Clarendon, 1875.
- I. W. Foulkes, „A Review of *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of Summer Institute of Linguistics*, ed. by S. Hvalkof and P. Aaby.

Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, and London: Survival International, 1981. 192 p.” in *International Review of Mission* 74/295 (1985), 377–398.

Uő., *The Gospel of Matthew*. NICNT. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2007.

Freedman, D. N. (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary*. Vol 6. New York: Doubleday, 1992.

Fry, Euan, „An oral approach to translation” in *TBT* 30:2 (1979), 214-217.

Galsi Árpád, *Jakab, az Úr testvére. Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában*. Budapest: KRE – L’Harmattan, 2012.

Gentzler, E., *Contemporary Translation Theories*. Clevedon: Multilingual Matters, 2001.

Gnilka, Joachim, *Az Újszövetség teológiája*. Ford. Kiss B. Zsolt. Budapest: Szent István Társulat, 2007.

Gonzalez, Jorge Augusto, *Valera’s Method for Revising the Old Testament in the Spanish Bible of 1602*. Ph.D. Dissertation for Emory University, 1967.

Gonzalez, Justo L., *Christian Thought Revisited. Three Types of Theology*. Maryknoll, NY.: Orbis books, 1999.

Goppelt, Leonhard, *Az Újszövetség teológiája*. 1. kötet. Ford. Dr. Szathmáry Sándor. Budapest: A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1992.

Gordon, T. D., *Translation Theory* in <http://www.bible-researcher.com/gordon.html>

Göndöcz, Miklós (szerk.), *A revideált új fordítású Biblia (RÚF 2014) revíziójának eredményei I-II*. Budapest: Magyar Bibliatársulat, 2014.

Göttner-Abendroth, Heide, *Das Matriarchat. Teil 1 und 2*. Stuttgart: Kohlhammer 1991-2000.

Grabbe, Lester L., *Ezra-Nehemiah*. London-New York: Routledge, 2005.

Grant, Frederick C., „The Greek text of the New Testament” in *TBT* 2:3 (1951), 117-121.

Uő., „»Only Begotten« - A Footnote to the R.S.V.” in *TBT* 17:1 (1966), 11-14.

Graves, M., *Jerome’s Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah*. Leiden – Boston: Brill, 2007.

Greenlee, J. Harold, „Psuché in the New Testament” in *TBT* 2:2 (1951), 43-45.

- Greimas A. J. (szerk.), *Sign, Language, Culture*. Janua Linguarum Series Maior 1. Hague: Mouton, 1970.
- Grimes, Joseph E., „Measuring »naturalness« in a translation” in *TBT* 14:2 (1963), 49–63.
- Uő., „Fidelity in Translation” in *TBT* 19:4 (1968), 164–165.
- Grosheide, Frederik W., „The Translation of Quotations from the Old Testament in the New” in *TBT* 6:1 (1955), 16-20.
- Gyürki László, *A Biblia földje. A magyar bibliafordítások története*. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat, 1998.
- Grudem, Wayne, „A response to Mark Strauss’ evaluation of the Colorado Springs Translation Guidelines” in *Journal of the Evangelical Theological Society* 41:2 (1998), 263–286.
- Guthrie, Malcolm, „The Bible and Current Theories about Language” in *TBT* 5:4 (1954), 155-159.
- Gutt, Ernst-August, „Literalness on Old Testament Translations” in *TBT* 33:4 (1982), 406–409.
- Uő., „A theoretical account of translation - without a translation theory” in *Target: International Journal of Translation Studies* 2:2 (1990), 135-164.
- Uő., „*Textual properties, communicative clues and the translator*” (2000) in <http://cogprints.org/2584/>.
- Uő., *Translation and Relevance: Cognition and Context*. London – New York: Routledge, 2010.
- Hadas, M., *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*. New York: Harper, 1951.
- Hafenscher Károly, „Az ökumenikus bibliafordítás vajúdása. Fórum beszámoló” in *Theológiai Szemle* 40:4 (1997), 236-238.
- Hamlin, H. – N. W. Jones, (szerk.), *The King James Bible After 400 Years: Literary, Linguistic, and Cultural Influences*. Cambridge: CUP, 2010.
- Hanula G., *Anyaszentnyelvünk. A „szent nyelvek” és a fordítás*. Budapest: Argumentum, 2016.
- Harsányi István, *A magyar Biblia*. Budapest, 1927.
- Hays, Richard B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven, Ct.: Yale University Press, 1989.

- Hawthorne, Gerald F. – Ralph P. Martin (szerk.), *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993.
- Headland, Thomas N., „Anthropology and Bible Translation” in *Missiology* 2:4 (1974), 411-419.
- Hengel, Martin, *The Septuaginta as Christian Scripture*. Ford. M. E. Biddle. Grand Rapids, MI: Baker, 2002.
- Herczeg Pál, *Az Újszövetség teológiájának vázlatja*. Budapest: KRE HTK, 2004.
- Hermans, T., *Translation in Systems – Descriptive and System-oriented Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome, 1999.
- Hoberman, B., „Translating the Bible, part 3” in *Atlantic Monthly* 255:2 (1985), 43–58.
- Hodgson, Robert, „Semiotics and Bible Translation” in *Semiotica* 163: 1/4 (2007), 163-186.
- Holmes, J. S., „The Name and Nature of Translation Studies” in *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam: Rodopi, 1988. 67–80.
- Horn, L. R. és Ward, G. (szerk.), *The Handbook of Pragmatics*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Hu, Q., „On the Implausibility of Equivalent Response, Part 1” in *Meta* 37:2 (1992), 289-301.
- Huddleston, Mark, „Equivalent Dynamics: For Whom do I Translate? in *TBT* 39:1 (1988), 122–125.
- Irwin, William A., „Textual Criticism and Old Testament Translation” in *TBT* 5:2 (1954), 54-57.
- Jahr, H. (szerk.), »... und hätte der Liebe nicht«. *Die Revision und Neugestaltung der Lutherbibel zum Jubiläumsjahr 2017: 500 Jahre Reformation*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.
- Jasper, D. (szerk.), *Translating Religious Texts*. London: Macmillan, 1993.
- Jellicoe, S., *The Septuagint and Modern Study*. Oxford: Clarendon, 1968.
- Jenkins, Philip, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Oxford: OUP, 2002.
- Jewett, Robert, *Romans. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Jobes, K. H. – M. Silva, *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids, MI: Baker, 2000.

- Karasszon Dezső, „Az új protestáns bibliafordítás eredményei és feladatai” in *Theológiai Szemle* 41:3 (1998), 134-138.
- Uő., „Modern megoldás-kísérletek a bibliafordításban” in *Theológiai Szemle* 44:1 (2001), 4-5.
- Uő., „A bibliafordító munka szükséges korlátai” in *Theológiai Szemle*. 45:2 (2002), 86-88.
- Karasszon István, *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*. Budapest: Ráday Kollégium Nyomdája, 1991
- Kassühlke, Rudolf, „Problems of Bible Translating in Europe Today” in *TBT* 22:3 (1971), 124-133.
- Kelly, L. G., „Linguistics and Translation in Saint Augustine” in *TBT* 24:1 (1973), 134-139.
- Kendrick, W. Gerald, „The Treatment of Gender Issues in the Good News Study Bible” in *TBT* 50:2 (1999), 201–207.
- Kidner, Derek, *Psalms 1–72*. Downers Grive, Il.: InterVarsity Press, 1973.
- Kiefer F. (szerk.), *Magyar Nyelv*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2011.
- Kim, Donald K. (szerk.), *Calvin and the Bible*. Cambridge: CUP, 2006.
- Kinder, A. Gordon, *Casiodoro de Reina. Spanish Reformer of the Sixteenth Century*. London: Tamesis Books, 1975.
- Klaudy Kinga, *Átváltási műveletek a fordításban*. Budapest: Külkereskedelmi Főiskola, 1991.
- Uő., *Bevezetés a fordítás elméletébe*. Budapest: Scholastica, 1999.
- Uő., „Az átváltási műveletek rendszere” in *Modern Nyelvoktatás* 24:2-3 (2018), 5-16.
- Klijn, A. F. J., „The Value of the Versions for the Textual Criticism of the New Testament” in *TBT* 8:3 (1957), 127-130.
- Koltai Kornélia, „Bibliafordítás – egy szekuláris korban” in http://okorportal.hu/wp-content/uploads/2016/02/2014_4_koltai.pdf
- Kopeczky Rita, *Homérosz-fordítás az archaikus római irodalomban*. Budapest: Argumentum, 2014.
- Köstenberger, K. J. és D. A. Croteau (szerk.), *Which Bible Translation Should I Use? A Comparison of 4 Major Recent Versions*. Nashville: B&H, 2012.

- Kruger, A. (szerk.), *New Perspectives on Teaching Translators and Interpreters in South Africa*. Praetoria: University of South Afrika, 1994
- Kustár Zoltán, *A héber Ószövetség szövege. Kézikönyv a Biblia Hebraica Stuttgartensiához*. Debrecen, 2000.
- Uő., *A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenése a Biblia Hebraicában*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2010.
- Uő., „A tudományos írásmagyarázat szükségessége” in *Theológiai Szemle* 59:4 (2016), 196–209.
- Uő., *A protestáns Revidált újfordítású Biblia (RÚF 2014) ószövetségi részében végzett módosítások. Elvek, eredmények, tartalmi indoklások*. Debrecen: DRHE, 2017.
- Lampe, Peter, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*. WUNT 2/18. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989.
- Lanstyák, István, „A fordítási egyenértékűség néhány válfajáról. Szempontok a magyar Újszövetség-fordítások és revíziók vizsgálatához” in *Fórum* 2014:1, 61–92.
- Uő., „A magyar bibliafordítások jövőjéről (Gondolatok egy bibliafordítási kötet ürügyén)” in *Fórum: társadalomtudományi szemle* 18:2 (2016), 3–24.
- Larson Mildred, *A Manual for Problem Solving in Bible Translation*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1975.
- Uő., *Meaning Based Translation: A Guide to Cross-Language Equivalence*. New York: University Press of America, 1984.
- Uő., „The Summer Institute of Linguistics and Translation” in *TBT* 42:2A (1991), 27–34.
- Uő., „Indigenizing of the translation process: the SIL perspective” in *TBT* 42:2A (1991), 34–41.
- Lefevere, André, „The Translation of Literature: an approach” in *Babel* 16:2 (1970), 75–79.
- Legrand, L., „The Good News Bible, a Reaction from India” in *TBT* 29:3 (1978), 331–337.
- Levinas, Emmanuel, „The Translation of the Scripture” in *In the Time of the Nations*, ford. Michael B. Smith. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Liddell, H. G. – R. Scott, *Greek–English Lexicon. Vol I*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Loewen, Jacob A., „Form and Meaning in Translation” in *TBT* 22:4 (1971), 169–174.
- Uő., „Non-Literal Meanings – I” in *TBT* 26:2 (1975), 223–234.

- Uő., „Non-Literal Meanings – II” in *TBT* 26:4 (1976), 434–440.
- Uő., „Non-Literal Meanings – III” in *TBT* 27:2 (1976), 201–209.
- Uő., „Testing your Translation” in *TBT* 31:2 (1980), 229–234.
- Long, L., *Translating the Bible: From the Seventh to the Seventeenth Century*. London: Ashgate, 2011
- Louw, Johannes P., „Discourse Analysis and the Greek New Testament” in *TBT* 24:1 (1973), 101–118.
- Uő., *Semantics of the New Testament*. SBL Semeia Studies. Atlanta, GA: Scholars Press, 1982.
- Uő., „A Semiotic Approach to Discourse Analysis with Reference to Translation Theory” in *TBT* 36:1 (1985), 101-107.
- Uő. – E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. Vol. I-II. New York: United Bible Societies, 1988–1989.
- Malmkjær, Kirsten., „Review of E.-A. Gutt, *Translation and relevance: Cognition and context*” in *Mind and Language* 7 (1992), 298-309.
- Uő., (szerk.), *The Linguistics Encyclopedia*. London – New York: Routledge, 2010.
- Uő. és K. Windle (szerk.), *The Oxford Handbook of Translation Studies*. Oxford: OUP, 2011.
- Margot, Jean-Claude, „Exegesis and Translation” in *Evangelical Quarterly* 50.3 (July-Sept 1978), 156-165.
- Uő., „Should a Translation of the Bible be Ambiguous?” in *TBT* 32:4 (1981), 406–413.
- Uő., *Traducir sin traicionar. Teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos*. Ford. Rufino Godoy. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- M. Marlow, „Against the Theory of 'Dynamic Equivalence'” in <http://www.bible-researcher.com/dynamic-equivalence.html>
- Maxey, J., „Bible Translation as Contextualization: The Role of Orality” in *Missiology: An international Review* 38:2 (2010). 173-183.
- McGrath, Alister, *The Story of the King James Bible and How It Changed a Nation, a Language, and a Culture*. New York: Random House, 2001.
- McKenzie, J. L., *Dictionary of the Bible*. New York: Touchstone, 1995

- McKnight, Edgar V., „Is the New Testament written in 'Holy Ghost' Greek?” in *TBT* 16:2 (1965), 87–93.
- Mcknight, Scot, *The Letter of James*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2011.
- Meecham, H. G., „Old Words with New Meanings – A New Testament Study” in *TBT* 4:1 (1953), 4-7.
- Metzger, Bruce M., „Persistent Problems Confronting Bible Translators” in *Bibliotheca Sacra* 150 (1993), 273-84.
- Uő., *The Bible in Translation: Ancient and English Versions*. Grand Rapids, MI: Baker, 2001.
- Moeller, Henry R., „Biblical Research and Old Testament Translation” in *TBT* 13:1 (1962), 16-22.
- Moore, Bruce R., „Second thoughts on measuring »naturalness«” in *TBT* 15:2 (1964), 83–87.
- Moore, C. A., *Daniel, Esther and the Additions*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 1977.
- Morris, Charles William, *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago: Chicago University Press, 1938.
- Moulton, Harold K., „Ancient Translations” in *TBT* 29:3 (1978), 307-311.
- Moulton, J. H. - G. Milligan, *The Vocabulary of the New Testament*. London: Hodder and Stoughton, 1952.
- Mounin, Georges, „George Steiner: After Babel, Aspects of Language and Translation” in *TBT* 27:1 (1976), 145-148.
- Musnai László, *A magyar Biblia története*. Debrecen, 1927.
- Nádasdy Á. „Archaic language – greater credibility.” in Fabiny T. – Tóth S. (szerk.), *The King James Bible (1611-2011) Prehistory and Afterlife*. Budapest: KRE–L'Harmattan, 2016. 141-153.
- Nemeskürthy István, *Biblia, szókincs, irodalom*. Budapest, 1990.
- Uő., *Magyar bibliafordítások Hunyadi János korától Pázmány Péter századáig*. Budapest, 1990.
- Németh D., *Pasztorálanthropológia*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2012.
- Nestle, Erwin, „How to use a Greek New Testament” in *TBT* 2:2 (1951), 49-55.

- Newman, Barclay M., „Readability and the New International Version of the New Testament” in *TBT* 31:3 (1980), 325–336.
- Uő., „Solving Textual Problems” in *TBT* 33:4 (1982), 430-435.
- Uő., *Bible Translation: The Scene Behind the Scenes*. Dallas: SIL, 2001.
- Newmark, P., *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon, 1981.
- Nichols, A. H., „Explicitness in Translation and the westernization of Scriptures” in *Reformed Theological Review* 47 (1988), 78–88.
- Uő., *Translating the Bible: A Critical Analysis of E.A. Nida's Theory of Dynamic Equivalence and its Impact Upon Recent Bible Translations*. Doktori értekezés. University of Sheffield, 1996.
- Nida, Eugene A., *Morphology: The Descriptive Analysis of Words*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1946.
- Uő., „The translator’s problems” in *TBT* 1:2 (1950), 41-50.
- Uő., „Difficult words and phrases” in *TBT* 1:3 (1950), 116-121.
- Uő., „Spiritual Values in Better Manuscript Readings in New Testament” in *TBT* 3:2 (1952), 81-87.
- Uő., „A New Methodology in Biblical Exegesis” in *TBT* 3:3 (1952), 97-111.
- Uő., *Customs and Cultures. Anthropology for Christian Missions*. New York: Harper & Brothers, 1954.
- Uő., „What is a primitive language?” in *TBT* 5:3 (1954), 106-112.
- Uő., *A Synopsis of English Syntax*. Norman: Summer Institute of Linguistics, 1960.
- Uő., *Bible Translating. An Analysis of Principles and Procedures with Special Reference to Aboriginal Languages*. London: United Bible Societies, 1961.
- Uő., „Reina-Valera Spanish Revision of 1960” in *TBT* 12:3 (1961), 107-119.
- Uő., *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. (TASOT) Leiden: E. J. Brill, 1964.
- Uő. – C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*. (TAPOT) Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Uő., „Linguistics and Translators” in *TBT* 23:2 (1972), 225-233.
- Uő., „Linguistic Theories and Bible Translating” in *TBT* 23:3 (1972), 301-307.
- Uő., „Words and Thoughts” in *TBT* 25:3 (1974), 339–343.

- Uő., *Good News For Everyone*. Glasgow: Collins, 1977.
- Uő., „The Nature of Dynamic Equivalence in Translating” in *Babel* 23 (3), 1977. 99–103.
- Uő., „Translating means Communicating: A Sociolinguistic Theory of Translation I” in *TBT* 30:1 (1979), 101-107.
- Uő., „Translating means Communicating: A Sociolinguistic Theory of Translation II” in *TBT* 30:3 (1979), 318-325.
- Uő. – W. D. Reayburn, *Meaning Across Cultures*. Maryknoll: Orbis Books, 1981.
- Uő., „Poetry and the Bible Translator” in *TBT* 33:4 (1982), 435-438.
- Uő., „The Paradoxes of Translation” in *TBT* 42:2A (1991), 5–27.
- Uő. – J. P. Louw, *Lexical Semantics of the Greek New Testament*. SBL Resources for Biblical Study 25. Atlanta, GA: Scholars Press, 1992.
- Nord, Christiane, *Translating as Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome, 1997.
- Uő., „What About Function(s) in Bible Translation?” in *The ATA Chronicle* 32:3 (2003), 34-38.
- Norton, D., *A Textual History of the King James Bible*. Cambridge: CUP, 2005.
- Noss, P. A. (szerk.), *Current Trends in Scripture Translation. Bulletin no. 194/195*. Reading: United Bible Societies, 2002.
- Uő. – K. J. Thomas, *A Handbook on Ezra and Nehemiah*. UBS Handbook Series. New York: United Bible Societies, 2005.
- Uő. (szerk.), *A History of Bible Translation*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.
- Novenson, Matthew V., „The Jewish Messiahs, the Pauline Christ, and the Gentile Question” in *Journal of Biblical Literature* 128:2 (2009), 357-373
- Ogden, G., „Biblical Studies and Bible Translation” in Wilt, T. (szerk.), *Bible Translation. Frames of Reference*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2003. 153–177.
- Omanson, Roger L., „A perspective on the study of NT text” in *TBT* 34:1 (1983), 107-122.
- Opfell, O., *The King James Bible Translators*. Jefferson, NC: McFarland, 1982.
- Orlinsky, H. M. – R. G. Bratcher, *The History of Bible Translation and the North American Contribution*. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 1991.
- Ortega y Gasset, J., „Miseria y esplendor de la traducción”. *Obras completas*, 4. kiadás. Madrid: *Revista de Occidente*, 1958.
- Pákozdy, László M., „The New Revision of the Hungarian Bible” in *TBT* 3:1 (1952), 1–7.
- Uő., „I shall be which I shall be” in *TBT* 7:4 (1956), 146–149.

- Panzer, M. G. W., *Entwurf einer vollständiger Geschichte der Deutschen Bibelübersetzung D. Martin Luthers vom Jahr 1517 bis 1581*. Nürnberg: in der Bauer und Mann, 1791.
- Pápai Bibliikus Bizottság, *Szentírásmagyarázat az egyházban*. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat, 2001.
- Park Young-Ho, *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly*. WUNT 393. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Pattemore, Stephen 2008. A Drift on a Sea of Implicature: Relevance Theory and the Pragmatics of Translation. *Journal of Biblical Text Research* 22, 180–202. Internetes változat: <https://map.bloomfire.com/posts/595698-a-drift-on-a-sea-of-implicature/public>
- Paz, O., *Traducción: Literatura y literalidad*. Barcelona: Tusquets editor, 1971.
- Peacock, Heber F., „Introducing Guides for Translators” in *TBT* 31:4 (1980), 401-406.
- Uő., „Translating the word for 'soul' in the Old Testament” in *TBT* 27:2 (1976), 216-219.
- Pecsuk Ottó, „A bibliafordítás tapasztalatai. Beszámoló a Magyar Bibliatársulat Romániában tett látogatásáról” in *Theológiai szemle* 44:4 (2001), 228.
- Uő., „»... mindegyik a maga nyelvén hallá őket szólni« avagy szükségesek-e még ma is a bibliafordítások?” in *Theológiai Szemle* 45:1 (2002), 16-19.
- Uő., „A bibliafordítás nemzetközi elmélete és gyakorlata napjainkban” in Heltai J. – Gáborjáni Szabó B. (szerk.), *Biblia Sacra Hungarica. A könyv, „mely örök életet ad”*. Budapest: OSZK, 2008. 93-109.
- Uő. (szerk.), *A Magyar Bibliatársulat hatvan éve*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2009.
- Uő., *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2009.
- Uő. „Elveszett jelentés avagy a sóma és sarx fordítási szempontjai a Római levélben” in Benyik György (szerk.), *Testben élünk*. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Szeged: JATEPress, 2011. 211-223.
- Uő. (szerk.), *A bibliarevizio műhelyéből. A Doktorok Kollégiuma Újszövetségi Szekciójának előadásai az új fordítású Biblia (1975, 1990) revíziójához kapcsolódva. 2011. augusztus 23–24. – Debrecen*. Budapest: Magyar Bibliatársulat, 2012.
- Uő., „Új irány az újszövetségi szövegkritikában avagy érdemes-e megtartani a Nestle-Aland 27. kiadását? - A 2012-ben megjelent NA28 kiadás értékelése” in *Vallástudományi Szemle* 2015/3-4. 161-174.
- Uő., „»Nehéz igék« Kecskeméthy István bibliafordításában – a Revideált Új Fordítás (RÚF 2014) tükrében” in Zsengellér J., Kodácsy T., Ablonczy T. (szerk.), *Felelet a Mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére*. Budapest: L'Harmattan, 2016. 173-185.

- Uő., „Református reflexió az »Isten Igéje a katolikus teológiában« című előadásra” in *Vigilia* 82:6 (2017), 418-424.
- Uő., “Tommy Wassermann - Peter J. Gurry: A New Approach to Textual Criticism - An Introduction to the Coherence Based Genealogical Method című könyvéről” in *Collegium Doctorum* 14:2 (2018), 199-206.
- Perdue, Leo G. (szerk.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*. Oxford: Blackwell, 2001.
- Perez, M. C. (szerk.), *Apropos of Ideology*. Manchester: St. Jerome, 2003.
- Pharo, Lars Kirkhusmo, *Concepts of Conversion. The Politics of Missionary Scriptural Translations*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2018.
- Phillips, J. B., „Some Personal Reflections on New Testament Translation” in *TBT* 5:3 (1954), 53–59.
- Uő., „The Problems of Making a Contemporary Translation” in *TBT* 16:1 (1965), 25–32.
- Pike, Kenneth L., „Our Own Tongue Wherein We Were Born” in *TBT* 10:2 (1959), 69–83.
- Pollard, W., *Records of the English Bible: Documents Relating to the Translation and Publication of the Bible in English, 1525-1611*. London: OUP, 1911
- Porter, Stanley E. (szerk.), *The Language of the Greek New Testament: Classic Essays*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Uő. – R. S. Hess (szerk.), *Translating the Bible. Problems and Prospects*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Uő. – Mark J. Boda (szerk.), *Translating the New Testament: Text, Translation, Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- Price, Thomas, „Biblical Terms and Social Structures” in *TBT* 18:4 (1967), 179-183.
- Prickett, S., *Words and the Word. Language, Poetics and Biblical Interpretation*. Cambridge: CUP, 1986.
- Próhly, Károly, „Some Theological problems of Bible Translation (Hungarian Bible Translation)” in *TBT* 22:3 (1971), 133–141.
- Pym, A., „Venuti’s visibility” in *Target* 8:1 (1996), 165–177.
- Radó, Gábor, „The Bible in Hungarian” in *TBT* 37:1 (1986), 144–145.
- Ratzinger, Joseph, *Many Religions – One Covenant: Israel, the Church and the World*. San Francisco: Ignatius Press, 1999.

- Rebenich, Stefan, *Jerome. The Early Church Fathers*. London: Routledge, 2002.
- Reinitzer, H., *Biblia deutsch. Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition*. Wolfenbüttel und Hamburg: Wittig, 1983.
- Reyburn W. D., „Cultural equivalences and nonequivalences in translation” in *TBT* 20:4 (1969), 158.
- Rhodes, E. F. – L. Lupas (szerk.), *The Translators to the Reader: The Original Preface of the King James Version of 1611 Revisited*. New York: American Bible Society, 1997.
- Robinson, Douglas, *The Translator's Turn*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.
- Uő., *Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche*. Manchester – Northampton: St. Jerome, 1997.
- Uő., *Who Translates: Translator's Subjectivity beyond Reason*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Römer, Gerhard, „Deutsche Bibelübersetzungen Vor und Nach Martin Luther” in *Heidelberger Jahrbücher* vol 27. Berlin-Heidelberg: Springer, 1983.
- Rüger, Hans-Peter, „The Hebrew Old Testament Text Project: A Response” in *TBT* 30:3 (1979), 333-340.
- Ryken, Leland, *The Word of God in English*. Wheaton: Crossway Books, 2002.
- Sanders, J., *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- Santa Biblia. Reina-Valera '60*. Madrid: Sociedad Bíblica de España, 2015.
- Schenker, A., „Translation and Textual Criticism: The Case of Two Competing Readings, Both of Which Make Good Sense” in *TBT* 66:1 (2015), 56-60.
- Schökel. Luis Alonso, „Hermeneutics in the Light of Language and Literature” in *TBT* 18:1 (1967), 40-48.
- Schwarz H. és S. Ray (szerk.), *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Schwarz, W., „Principles of Biblical Translation” in *TBT* 5:4 (1954), 163-169.
- Uő., *Principles and Problems of Biblical Translation: Some Reformation Controversies and their Background*. Cambridge: CUP, 1955.
- Scorgie, G. G. - M. L. Strauss - S. M. Voth (szerk.), *The Challenge of Bible Translation. Communicating God's Word to the World. Essays in Honor of R. F. Youngblood*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003.
- Scrivener, F. H. A., *The Authorized Edition of the English Bible (1611). Its Subsequent Reprints and Modern Representatives*. Cambridge: CUP, 1884.
- Shaeder, Hans H., *Esra der Schreiber. Beiträge zur historischen Theologie*. Tübingen: Mohr, 1930.
- Shankar, S., *Flesh and Fish Blood. Postcolonialism, Translation and the Vernacular*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2012.

Shekan, P. W. – A Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*. Anchor Bible Commentary 39. New York: Doubleday, 1987.

H. Shureteh, „Venuti versus Nida. A representational conflict in translation theory” in *Babel* 61:1 (2015), 78-92.

Shutt, R. J. H., "Letter of Aristeas," in J. H. Charlesworth (szerk.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. New York: Doubleday, 1985, 2.7-34.

Silva, M., „Bilingualism and the Character of Palestinian Greek” in *Biblica* 61 (1980). 198-2019.

Sim, R. J., „The Base-Model Approach to Translation” in *Notes on Translation* 77 (1979), 2-4.

Sipilä, S., „On Translating the Bible into sign Languages: A Perspective from Finland” in *TBT* 59:2 (2008), 67-71.

Smalley, William A., „Phillips and the New English Bible: Some Comments on Style” in *TBT* 16:4 (1965), 165–170.

Uő., „Discourse Analysis and Bible Translation” in *TBT* 31:1 (1980), 119–125.

Smith, Jill – Harold Fehderau, „Translating Christ and messiah in the New Testament” in *TBT* 32:4 (1981), 423–432.

Smith, K. G., „The Emergence of Relevance Theory as a Theoretical Framework for Bible Translation” in https://biblicalstudies.org.uk/pdf/conspectus/vol04/smith_emergence.pdf

Uő., *Bible Translation and Relevance Theory. The Translation of Titus*. PhD disszertáció. Praetoria: Stellenbosch Egyetem, 2000.

Sölle, Dorothee, *Thinking about God. An Introduction to Theology*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990.

Specht, Walter F., „The Use of Italics in English Versions of the New Testament” in *Andrews University Seminary Studies* 6 (1968), 88–93.

Spicq, C., O.P., *Theological Dictionary of the New Testament*. (ford. J. D. Ernest), Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

Statham, N., „Dynamic Equivalence and Functional Equivalence: How do They Differ?” in *TBT* 54:1 (2003), 102-111.

Steer, R., *Good News for the World. The Story of Bible Society*. Oxford – Grand Rapids: Monarch Books, 2004.

Steiner, G., *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press, 1975. Magyarul: *Bábel után 1*. Budapest: Corvina, 2005. *Bábel után 2*. Budapest: Corvina, 2009.

Stine, Ph. C., *Let the Words Be Written. The Lasting Influence of Eugene A. Nida*. SBL–J. C. Brill: Boston–Leiden, 2004.

- Stransky, Thomas F. – John B. Sheerin (szerk.), *Doing the Truth in Charity. Statements of Pope Paul VI, Popes John Paul I, John Paul II, and the Secretariat for Promoting Christian Unity 1964–1980*. Ramsey: Paulist Press, 1982.
- Strauss, M., „Linguistic and Hermeneutical Fallacies in the guidelines established at the »Conference on gender-related language in Scripture«” in *Journal of the Evangelical Theological Society* 41:2 (1998), 239–262.
- Stummer, Friedrich, *Einführung in die lateinische Bibel*. Paderborn: Schöningh, 1928.
- Sugirtharajah, R. S., *The Bible and Empire. Postcolonial Explorations*. Cambridge: CUP, 2005.
- Uő. (szerk.), *The Postcolonial Biblical Reader*. Oxford: Blackwell, 2006.
- Uő., *Exploring Post-Colonial Biblical Criticism. History, Method, Practice*. Malden, MA-Oxford: Wiley-Blackwell, 2012
- Swete, Henry Barclay, *The Apocalypse of Saint John*. London: MacMillan, 1909.
- Uő., *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Cambridge: CUP, 1968.
- Szabó Lajos (szerk.), *Teológia és Reformáció*. Budapest: EHE – Luther Kiadó, 2017. 23–35.
- Szabó Mária, *A zsoltárok kincsei. Zsoltárfordítás nyelvi-filológiai jegyzetekkel (1-41)*. Budapest: Szent István Társulat, 2013.
- Taber, Charles R., „Exegesis and Linguistics” in *TBT* 20:4 (1969), 150-153.
- Uő., „Explicit and Implicit Information in Translation” in *TBT* 21:1 (1970), 1–9.
- Uő., „Why Don’t Writers Say Everything?” in *TBT* 23:1 (1972), 207–211.
- Tamez, E., „Sign Language, Performance and Identity” in *TBT* 66:3 (2015), 59-67.
- Tångberg, K. Arvid, „Linguistics and Theology: An Attempt to analyze and evaluate James Barr’s argumentation in *The Semantics of Biblical Language* and *Biblical Words for Time*” in *TBT* 24:3 (1973), 301–310.
- Tarr Kálmán, „A magyar protestáns bibliafordítás, bibliakiadás és bibliaterjesztés mai helyzete” in *Theológiai Szemle* 40:4 (1997), 233.
- Tóth, Kálmán, *Bibliafordítás és bibliamagyarítás*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1994.
- Tov, Emanuel, „The Septuagint” in M. J. Mulder, *Mikra*. Assen/Maastricht – Minneapolis: Van Gorcum – Fortress, 1990.
- Uő., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Assen – Minneapolis: Van Gorcum – Fortress, 2001.
- Towner, Philip H., „Translation and Theology” in *TBT* 53:3 (2002), 301–362.

- Török Csaba, *Írás és Hagymány. Kísérlet egy megújult katolikus értelmezésre*. Budapest: Új Ember, 2016.
- Trinklein, Michael, „Luther’s Insights into the Translator’s Task” in *TBT* 21:1 (1970), 80-88.
- Trobisch, D., *The First Edition of the New Testament*. Oxford: OUP, 2000.
- van der Merwe, C. H. J., „’n Konkordante vertaling van die Bybel in Afrikaans: Is dit hoegenaamd verantwoordbaar, en hoe sal dit lyk?” in *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 40 (1999), 293-306.
- Uő., „The Bible in Afrikaans: A direct translation – A new type of church Bible” in *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 68:1 (2012), Art. #1204.
- Vanhoozer, K. J., *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998.
- Uő., (szerk.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. London–Grand Rapids, Mi.: SPCK–Baker Academic, 2005.
- van Leeuwen, R. C., „We Really *Do* Need Another Bible Translation” in *Christianity Today* 45:13 (2001.10.21), 28–35.
- Varga Zsigmond J., „Az újszövetségi hermeneutika főbb alapelveiről” in *Theológiai Szemle* 23:2 (1980).
- Uő., *Újszövetségi görög–magyar szótár*. Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992.
- Venuti, L., *The Translation Studies Reader*. London és New York: Routledge, 2000.
- Uő., *The Translator’s Invisibility. A History of Translation*. London: New York, 2005.
- Volz, H., *Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel*. Hamburg: Wittig, 1978.
- von Rad, G., *Az Ószövetség teológiája*. Ford. Görföl Tibor. Budapest: Osiris, 2000.
- Wegner, P., *The Journey from Texts to Translations: The Origin and Development of the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker, 1999.
- Wellbery, D. és J. Bender (szerk.), *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Wendland, E. R., „Relevance of »Relevance Theory«” in *TBT* 47:1 (1996), 126–136.
- Uő., „A review of »relevance theory« in relation to Bible translation in South-Central Africa, part 1” in *JNSL* 22 (1996), 91-106.
- Uő., „A review of »relevance theory« in relation to Bible translation in South-Central Africa, part 2” in *JNSL* 23 (1997), 83-108.
- Wentz, Abdel Ross, „Luther and his Methods of Translating” in *TBT* 4:1 (1953), 27-32.
- Wilson, D. – D. Sperber, *Truthfulness and Relevance in*

<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.451.4854&rep=rep1&type=pdf>

Uő., *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1986.

Wilt, Timothy (szerk.), „Review Article: Venuti, Lawrence: The Translator’s Invisibility: A History of Translation” in *TBT* 49:1 (1998), 148–152.

Uő., *Bible Translation. Frames of Reference*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2003.

Winckler, W. K. és C. H. J. van der Merwe, „Training tomorrow’s Bible translators: Some theoretical pointers” in *JNSL* 19 (1993), 41–58.

Wolff, Hans Walter, *Az Ószövetség antropológiája*. Ford. Blázi Gy. Budapest: Harmat – PRITA, 2001.

Wonderly, William L., „Some principles of »common language« translation” in *TBT* 21:3 (1970), 126-137.

Uő., „Common Language and Popular Language” in *TBT* 23:4 (1972), 401–405.

Uő., „Poetry in the Bible: Challenge to Translators” in *TBT* 38:2 (1987), 206–214.

Wootton, Richard W. F., „’Spirit’ and ’Soul’ in the New Testament in *TBT* 26:2 (1975), 239-244.

Wright, N. T., *What Saint Paul Really Said*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1997.

Zhang Zhigang, „Three-fold Thinking on the Sinicization of Christianity” in *Evangelische Theologie* 75:5 (2015), 385-394.

Zilverberg, K. J., „The Neo-Vulgate as Official Liturgical Translation” in J. Briody (szerk.), *Verbum Domini: Liturgy and Scripture*. Wells: Smenos, 2016.

Zimmer, S., *Árt-e a hitnek a bibliatudomány? Egy konfliktus tisztázása*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2009.

Zsengellér József, *A kánon többszólamúsága*. Budapest: L’Harmattan – Kálvin Kiadó, 2014.

Uő., Kodácsy T., Ablonczy T. (szerk.), *Felelet a Mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére*. Budapest: L’Harmattan, 2016.