

FABINY TIBOR

AZ ELJÖVENDŐ ÁRNYÉKAI

A figurális-tipológiai olvasás



Károli Könyvek
tanulmánykötet

Sorozatszerkesztő: Sepsi Enikő

A szerkesztőbizottság tagjai:

Balla Péter, Bozsonyi Károly, Csanády Márton, Fabiny Tibor,
Homicskó Árpád, Kendeffy Gábor,
Sepsi Enikő, Szenczi Árpád, Törő Csaba, Zsengellér József

FABINY TIBOR

AZ ELJÖVENDŐ ÁRNYÉKAI

A figurális-tipológiai olvasás

Károli Gáspár Református Egyetem • L'Harmattan Kiadó
Budapest, 2016

A könyv első kiadása *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature* címen a Macmillan (Basingstoke, England) és a St. Martin's Press (New York, USA) kiadásában jelent meg 1992-ben.

A második, bővített kiadás *Figura and Fulfilment. Typology in the Bible, Art, and Literature* címen a Wipf and Stock kiadónál (Eugene, Oregon) jelent meg 2016-ban.

A magyar fordítás ez utóbbi bővített kiadás alapján készült, amely a függelékben a témához kapcsolódó újabb tanulmányokat is tartalmaz.

A könyvet és az 1. számú függelék fordította: Tóth Sára
A 2. és 3. számú függelék fordította: Ecsedy Ágnes

A kiadást támogatta az NKA.



Felelős kiadó: Sepsi Enikő, a KRE BTK dékánja.

Károli Gáspár Református Egyetem

1091 Budapest, Kálvin tér 9.

Telefon: 455-9060

Fax: 455-9062

© Fabiny Tibor, 2016

© Károli Gáspár Református Egyetem, 2016

© L'Harmattan Kiadó, 2016

ISBN 978 963 414 202 7

ISSN 2063-3297

Kiadja a Károli Gáspár Református Egyetem és a L'Harmattan Kiadó

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Tel.: +36-1-267-5979

harmattan@harmattan.hu

www.harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt

1085 Budapest, Horánszky utca 20.

Tel.: +36-1-445-2775

parbeszedkonyvesbolt@gmail.com

www.konyveslap.hu

TARTALOM



A szerző előszava a magyar kiadáshoz (2016)	7
A szerző előszava az eredeti angol kiadáshoz (1992)	10
1. BEVEZETÉS	
Mi a tipológia vagy figuralizmus?	15
Northrop Frye és a tipológia újrafelfedezése	18
A tipológia kockázata	24
2. A HERMENEUTIKAI KONTEXTUS	
Nyelv: a <i>figurától</i> a beteljesedésig	29
Jelentés: magtól a szárba szökkenésig	41
Olvasás: „Edd meg a könyvet!”	55
3. AZ ÍRÁS OLVASÁSA	
A Biblia egysége	61
Tipológia a héber Bibliában	63
Tipológia az Újszövetségben	74
4. KÉPEK OLVASÁSA	
Vizuális exegézis: <i>Pictura quasi scriptura</i>	93
Középkori tipologikus koncepciók olvasása	100
A klosterneuburgi (verduni) oltár	103
<i>Biblia Pauperum</i>	108
<i>Speculum Humanae Salvationis</i>	116
A tipológiai szemlélet hatása a középkori művészetre	122
5. IRODALMI MŰVEK OLVASÁSA	
A prefigurációtól a posztfigurációig	125
Dramai hermeneutika a Chester-ciklus <i>Ábrahám és Izsák</i> (Pagina IV) című misztériumjátékában	129

TARTALOM

„Fenséged, mint az Isten”: figuráció és metadráma Shakespeare <i>Szeget szeggel</i> című vígjátékában	136
Az örök terv betöltése T. S. Eliot <i>Gyilkosság a székesegyházban</i> című drámájában	145
A beteljesített figura	151
Bibliográfia (1992)	153
Függelék	
Bibliai tipológia: érvek és ellenérvek Leonhard Goppelttől Northrop Frye-ig (2009)	163
Az eljövendő árnyékai: tipológia Milton <i>Elveszett paradicsom</i> ának 11–12. könyvében (2016)	189
Abdiel – az „egyedül hű” az <i>Elveszett paradicsom</i> ban (2016)	207
A „visszafelé való olvasás”: drámai hermeneutika és figurális krisztológia (2016) . .	235
Ábrák jegyzéke	
Név- és tárgymutató	

A SZERZŐ ELŐSZAVA A MAGYAR KIADÁSHOZ (2016)



„ÁRNYÉKOZÁS”, ELŐKÉPEK AVAGY A TIPOLOGIAI SZIMBOLIZMUS

Egy szöveg megértéséhez nemcsak a szavak, a nyelvtan, vagy akár magának a nyelvnek az ismerete szükséges, hanem tudatosítanunk kell, hogy egy nyelv a nyelvtani szabályokon túl olyan képi alakzatokat is használ, mint a metafora, a szimbólum vagy az allegória. Régen ezeket a nyelvi alakzatokat „trópusoknak” nevezték.

Közismert, hogy a Biblia nyelvezete bővelkedik nyelvi trópusokban. Többé-kevésbé ismerjük a Biblia gazdag képvilágát, s azt is tudjuk, hogy vannak olyan képek, amelyek összekötik a keresztények által Ószövetségnek nevezett héber Bibliát a görög nyelvű Újszövetséggel. Ilyen például a férfi- és a nőszimbolika, ahol a „férfi” mint szimbólum a világteremtő és fenntartó, szabadító és megváltó Istenre, a „nő” viszont a teremő, szabadító és megváltó Isten jegyesére vagy feleségére, azaz Isten népére, illetve egyházára utal, s a kapcsolatukat a szövetség képe fejezi ki. Jákob találó, gazdag metaforákkal áldotta meg a fiait (1Móz 49), Jézus metaforákban és példázatokban beszélt, amikor az Isten országát hirdette. A képek, a történetek világa emberközelségre hozta, sőt jelenvalóvá tette a sokszor csak elvont fogalmaknak vélt nyelvi alakzatokat.

A jelen könyv témáját képező tipológia (figuralizmus) közel áll a metaforához, attól mégis különbözik. Ha az olvasó szeretné közelebből megérteni, hogy miért kíván alapvetően más olvasást és értelmezést például a „juhok”, a „jó pásztor” képe (Jn 10), mint ez a mondat: „Íme, az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűnét” (Jn 1,29),¹ akkor a kérdése már könyvünk központi mondanivalójára irányul. Az első példánk ugyanis „csak” metafora, a második azonban már tipológia, vagyis itt a kép egy vagy több olyan történetet, eseményt idéz fel, amelyek „előképei” (prefigurációi) Jézus Krisztus szolgálatának és halálának. A tipológia – mint majd később látjuk – időben mozgó alakzat, amelynek alapja a zsidókeresztény idő- és történelemszemlélet, más néven üdvörténet.

¹ A szentírási idézeteket a protestáns új fordítású (revideált) Bibliából vettük át (Magyar Bibliatársulat, 2014).

A könyvben majd részletesen kifejtjük, hogy az „előkép” nemcsak árnyék, hanem önmagában is valóságos, ám a Biblia narratívájának egészét szem előtt tartva értjük meg, hogy **egyben** a jövőre is előremutató többletjelentést hordoz. A régebbi magyar nyelvben – mind katolikus, mind protestáns szerzőknél – gyakran találkozunk még az „árnyékozás” igei alakjával, ami azt jelenti, hogy egy későbbi esemény árnyékként előre megmutatkozik. A mai angol nyelvben még élnek ezek az igék: „adumbrate”, „prefigure”.

Utalunk majd arra is, hogy a tipológiát sokszor félreértik vagy félremagyarázzák, azt gondolván, hogy az „előképekben” való gondolkodás a zsidóság üdv-történeti szerepét lefokozza az azt – úgymond – „meghaladó” kereszténységgel szemben. Csak egyetlen példát említek. Többször halljuk és olvassuk, hogy János evangélista „antijudaista” szemléletet tükröz, amikor például a farizeusoknak ezt mondja: „Ti atyátoktól, az ördögtől származtok” (Jn 8,44). Valójában csak a tipológiai gondolkodás segítségével értjük meg, hogy Jézus itt nem egy etnikumról beszél, hanem egy lelki típusról, amely ellentmond az ő hívásának. Bárki válhat ilyen típusú, aki nem akarja megérteni, vagy elutasítja őt. Máté evangélista Pétert egyenesen sátánnak nevezte, amikor nem akarta érteni, hogy a Messiásnak szenvednie kell, és meg kell halnia (Mt 16,23). A tipológia ellenkező irányban is működik: az Isten kövekből is támaszthat „fiakat” Ábrahámnak (Mt 3,9), a semmiből is képes valamit teremteni, és valakikből is könnyen lehetnek „senkik”.

Tipológiáról, figurációról, prefigurációról szól ez a könyv, de arról is, hogy retorikai alak fényében „posztfigurációról” is beszélhetünk, vagyis hogy egy-egy bibliai „minta” miképpen igényel „rekreációt” művészi vagy akár életvezetési (*imitatio Christi*) értelemben. A nyelv és a gyakorlat (hermeneutika és spiritualitás) tehát szorosan összefügg egymással.

Jelen könyv a *The Lion and the Lamb. Figuralism in the Bible, Art and Literature* című könyvem (Macmillan and St Martin's Press, 1992) magyar fordítása. Az angol nyelvű eredeti egy függelékkal kiegészítve 2016-ban a Wipf and Stock kiadásában újra megjelent *Figura. Typology in the Bible, Art and Literature* címen. A jelen kiadás – *Az eljövendő árnyékai. A figurális-tipológiai olvasás* – az első magyar nyelvű hermeneutikai megközelítése a bibliai tipológia (más néven: figuralizmus) kérdésének, amely interdiszciplináris (bibliai, ikonográfiai és irodalmi) módon igyekszik körüljárni a kérdést. A témában az első publikációm eredetileg egy szöveggyűjtemény volt *Tipológiai szimbolizmus. Szöveggyűjtemény a bibliai és az irodalmi hermeneutika történetéből az Ikonológia és műértelmezés* sorozat 4. részeként (Szeged, JATE, 1988; majd JATEPress, 1998).

Az 1992-es angol nyelvű könyv magyar változata négy függelékkal bővült. Az első egy tudománytörténeti áttekintés (ez szerepel a 2016-os amerikai

kiadásban), majd két, eredetileg angolul írt Milton-tanulmányom magyar fordítása következik, amelyek a bibliai tipológia alkalmazását mutatják be az *Elvesztett paradicsom* című angol eposzban. A „visszafelé olvasás” című (eredetileg is magyarul készült) tanulmány először a *Studia Caroliensia* sorozat *Nyelv, kultúra, identitás* (L'Harmattan, Károli Gáspár Református Egyetem) című kötetében jelent meg 2016-ban. A cím Richard B. Hays egyik legújabb könyvének címére utal (*Reading Backwards. Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness*, Baker, Baylor University Press, 2014), amely szemléletét tekintve sok hasonlóságot mutat a több mint negyedszázada írt könyvemmel. E tanulmányomnak a kötet végén való elhelyezése egyúttal szimbolikus is: az olvasónak érdemes ezzel az utolsó tanulmánnyal kezdenie a tájékozódást, ha legújabb nézeteimet akarja megismerni.

A könyv fordításáért Tóth Sárát illeti köszönet. Horváth Orsolyának, aki a tartalomra vonatkozó fontos észrevételeket tett, hasonlóképpen sokat köszönhetek. A két Milton-fejezetet Ecsedy Ágnes ültette át magyarra. A kontrollszerkesztés figyelmes munkájáért pedig Marjai Évának és Szommer Hajnalkának, valamint a L'Harmattan Kiadó munkatársainak, Csernák Krisztinának és Kára Lászlónak vagyok hálás.

Budapest, 2016. október 31.

Fabiny Tibor

A SZERZŐ ELŐSZAVA AZ EREDETI ANGOL KIADÁSHOZ (1992)



Luther Márton az *Asztali beszélgetések*ben egyszer „a könyvek nagy sokasága miatt panaszkodott, hogy az írásnak már se vége, se hossza, hogy mindenki könyvet akar írni... Egyesek hiúságból cselekszik ezt, mert ők is hírré, névre szeretnének szert tenni. Mások pedig mulatságból vagy haszonlesésből, s így szakadt nyakunkba ez a baj. A sok könyv limlomja betemeti a drága Bibliát úgyannyira, hogy azt már észre sem vesszük... Azért szinte szeretném, hogyha az én könyveimet is mind tíz ölnyre a földbe beásnák, ijesztő példaként, mert különben ki-ki a sok könyvírásban óhajt majd követni, csak hogy híressé lehessen.”²

Mivel különösen időszerű a reformátor kendőzetlen őszinteséggel megfogalmazott panasza, meglehetősen apologetikus hangvételt kell megütnöm, amikor e könyv megírásának indoklásába fogok. Vajon hogyan igazolható, hogy a „könyvek sokaságát” egy újabb példánnyal gyarapítottam?

Először is el kell ismerni, hogy egy könyv megírása – főleg, ha valaki első könyvét írja – nyugtalan, túlfeszített tevékenység, éppen ahogy Luther mondja. Nagy felelősséggel járó intellektuális kihívás. Azért ír az ember, mert úgy érzi, hogy egy sajátos, egyedi perspektívából tud valamit megmutatni. Én a Bibliát az irodalomtudós és a teológiában valamelyest jártas olvasó nézőpontjából közelítem meg. Továbbá aki ír, azért ír, mert úgy gondolja, hogy van mit mondania, és mondanivalóját szeretné másokkal megosztani. Izgalmas és inspiráló arra gondolni, hogy lesz egy láthatatlan közösség, az olvasók közössége, akik párbeszédet folytatnak majd velem, a szerzővel, még ha legtöbbször nem is hallom majd, amit mondanak. Egy könyv csak a kezdeti fázisban magányos monológ, hiszen az a célja, hogy bátorítsa, sőt, provokálja a párbeszédet, illetve a vitát.

² *Luther aranymondásai.* Asztalnál tartott barátságos beszélgetéseinek gyűjteményéből kiválogatta és magyarra fordította Masznyik Endre, Budapest, Hornyánszky V. Cs. és Kir. Udvari Könyvnyomdája, 1902. <http://www.leporollak.hu/egyhtori/luther/irasok/LUTHASZT.HTM>. (Letöltés: 2016. 01. 20.)

A könyvet az olvasó fejezi be, ő teszi teljessé. A könyv elsődleges célja az, hogy reakciót váltson ki; az, hogy az olvasó mennyiben ért egyet a szerzővel, másodlagos kérdés. A dialógus az élet jele. A szóbeliség, ahogy Walter Ong mondotta, mindig megelőzi a szöveget, a szöveg csak ürügy. És ha a szerző történetesen egy hírhedt függöny mögött nőtt fel Kelet-Európában, ahol szinte még a könyvek beszerzése is tudományos teljesítménynek számított, még inkább érthető, miért nagy öröm számára, hogy most, amikor a falak leomlottak, és a függönyt elhúzták, lehetősége nyílt megosztani gondolatait a láthatatlan olvasóközönsséggel. Ezért különösen is hálás vagyok David Jaspernek, a *Studies in Literature and Religion* sorozat szerkesztőjének ezért a lehetőségért.

Úgy gondolom azonban, hogy nem is annyira a szerző személye, mint inkább a téma szorul indoklásra. Mi értelme van ma a bibliai tipológiáról vagy figuralizmusról könyvet írni? Ez jelenleg nem számít különösebben divatos kutatási iránynak. Ha egyáltalán foglalkoznak vele, akkor is általában a prekritikai korszak fantáziadús leleményének tartják, amely leginkább a régiségbúvár figyelmére tarthat számot. Egyik fő célom az, hogy rámutassak, legtöbbször semmi nem az, aminek látszik, és a kritikus, tudományos vizsgálat arra is szolgálhat, hogy megkérdőjelezze bevett elképzeléseinket, és új belátásokkal ajándékozzon meg.

Nem szándékom a tipológia tradicionális, dogmatikus szemléletének felélesztése. A tipológiát az egyházi hagyomány az isteni kinyilatkoztatás részének tartotta. Nem kívánom sem megerősíteni, sem cáfolni ezt az álláspontot. Csak azt mondom, hogy számomra a tipológiának nagyon is van értelme. Szeretnék rávilágítani, hogy nem csupán előrevetítésről, prefigurációról beszélhetünk, létezik posztfiguráció is, ugyanis a *typos* egyszerre *Vorbild* és *Nachbild*. A tipológia ennél fogva az imitációval (a Kempis által használt értelemben), az engedelmességgel és mindenekelőtt a beteljesedéssel kapcsolatos kérdéseket vet fel. Az alábbi oldalakon valójában mindvégig a beteljesedés körül forognak majd a gondolataim. Felvetem, hogy maga a művészet is tekinthető beteljesedésnek.

Számos jelentős könyvet írtak már a tipológiáról, de ennek a könyvnek a perspektívája legalább két szempontból viszonylag új. Először is, az olvasóközpontú irodalomtudomány összefüggésében szemlélem a tipológiát, ugyanis az sok minden egyéb mellett elsősorban az olvasásnak egy formája. Gadamer óta tudjuk, hogy a megértés művészete (*ars intelligendi*) nem választható el az alkalmazás művészetétől (*ars applicandi*). Csak akkor érthetem meg a szöveget, ha részévé válok, ha saját magamra alkalmazom. Robert Jauss recepcióesztétikája és Wolfgang Iser olvasóközpontú megközelítése erre a feltételezésre alapul. Pontosan ez történik a tipológiában: az olvasó azon kapja magát, hogy a szöveg bekebelezte. És amint az olvasó azonosul a szöveggel, újjá is teremti.

Legfontosabb meglátásom az, hogy a tipológia nem más, mint olvasás, az olvasás pedig mind a szöveg, mind pedig az olvasó „újjáteremtése” (recreation).

Munkám másik újszerű vonása az, hogy tudatosan átfogó és interdiszciplináris jellegű. Nem puristáknak szántam ezt a könyvet. A tipológia természeténél fogva igen komplex jelenség, melynek különböző oldalait teológusok, irodalomkritikusok és művészettörténészek tárgyalták. A téma átfogó tárgyalása azonban mindeddig váratott magára. Az a tapasztalatom, hogy a művészet és az irodalom a tipológiának megannyi újabb és mindmáig fel nem ismert aspektusait képes megmutatni. Izgalmas új dolgokat tanulhattam a tipológiáról bibliakutatóktól, például Leonhard Goppeltől vagy Gerhard von Radtól, patrisztikakutatóktól, például Jean Danieloutól vagy Henri de Lubactól, művészettörténészekről, például Peter Blochtól vagy George P. Landow-tól, és nem utolsósorban irodalomtudósoktól, Erich Auerbachtól, A. C. Charitytól és Northrop Frye-től. Rendkívül felemelő érzés egy asztalnál ülni ezekkel a nagy gondolkodókkal, és megvitatni velük a témát. Olyan nagy élmény volt ez, hogy természetszerűleg felmerült a kérdés: hogyan oszthatnám meg mindezt az olvasókkal? Szintetizáló értekezést írni „Tipológia a Szentírásban, a művészetben és az irodalomban” címmel túlságosan ambíciózus vállalkozás lett volna, amely még sok év kutatást igényelt volna részemről, és enciklopédikus köteteket a kiadó részéről. Abban reménykedem azonban, hogy az olvasóközpontú megközelítés segítségével sikerült a témát átfogóan tárgyalnom. Így egy hermeneutikai megalapozású olvasáselmélet felvázolása után három nagy fejezetbe sűrítettem mondanivalómat: „Az Írás olvasása”, „A képek olvasása” és „Az irodalom olvasása”. Válogatott esettanulmányok segítségével sikerült megvalósítani, hogy a *Biblia*, az ikonográfia és az irodalom értelmezése egyaránt helyet kapjon, és így valóban egy átfogó értekezést tarthasson kezében az olvasó. Természetesen tudatában vagyok, hogy milyen veszélyekkel jár három különböző szakterületre is bemerészkedni. Ugyanakkor nem lehet eleget hangsúlyozni, hogy egyetlen szempontot vizsgállok mindenhol, a tipológiát. Mivel nem vagyok bibliatudós, a bibliai anyag feldolgozásában Leonhard Goppelt, Gerhard von Rad, Oscar Cullmann és D. L. Baker munkáira támaszkodtam. Reményeim szerint olvasóközpontú, átfogó megközelitésem új meglátásokkal gazdagítja majd olvasóimat.

A tipológia teológiai feldolgozásának klasszikusa továbbra is Leonhard Goppelt *Typos* című tanulmánya, amely először 1939-ben jelent meg. Az irodalomtudományban az egyik legjelentősebb monográfia A. C. Charity tollából származik (*Events and Their Afterlife*, 1966). De mindenekelőtt Northrop Frye-nak vagyok az adósa, akinek a legtöbb könyve – ahogy arra a bevezetésben igyekszem rámutatni – a tipológia körül forog, még ha nem is közvetlenül ez

a témája egyiknek sem. Northrop Frye minden bizonnyal az egész könyvet áthatja.

A kézirat korábbi verzióit vagy fejezeteit Kevin Keith, Linda Munk, Szabó István és Mark Vervenne olvasta el. Bridget Nichols, Carol Harrison és Gordon Jeanes több fejezetet néztek át a végső változatból. A teljes kéziratot David Jasper olvasta. Nagyon hálás vagyok éles szemű meglátásaikért és kritikai megjegyzéseikért. Minden hibáért, ami benne maradt, enyém a felelősség. Köszönet illeti továbbá Alison Jaspert, akinek az a nehéz feladat jutott, hogy angol stílusomat rendbe szedje, továbbá Linda Munkot, aki rendelkezésemre bocsátotta Northrop Frye-ről szóló tanulmányának kiadatlan kéziratát.

Néhány év távolából visszatekintve jöttem rá, hogy jelen könyvnek van egy „előképe”, egy antológia, amelyet én állítottam össze és szerkesztettem, és amely 1988-ban jelent meg a szegedi József Attila Tudományegyetem gondozásában. Azóta érlelődött bennem egy átfogóbb értekezés terve ugyanebben a témában. Magát a könyvet az 1989/90-es tanév és az 1990/91-es őszi félév során írtam meg. Hálás vagyok a Szegedi Egyetem (akkor József Attila Tudományegyetem) Angol Tanszékének, amiért nagylelkűen lehetővé tett egy tizenöt hónapos szabadságot, amikor az Egyetemi Kutatótanács és a Soros Alapítvány ösztöndíjának köszönhetően Belgiumban, a Leuveni Katolikus Egyetem kiváló könyvtárában dolgozhattam. Nagy kiváltság, hogy emellett kaptam egy másik, rövidebb időtartamú ösztöndíjat is: 1990 áprilisában a Torontói Egyetemen, a Victoria University vendégeként Northrop Frye-ösztöndíjjal egy hónapot tölthettem kutatással. Sokat merítettem a Northrop Frye-jal folytatott beszélgetésekből,³ aki azt tanácsolta, hogy sose veszítsem szem elől vállalkozásom átfogó, szintetizáló jellegét, és bátran szelektáljak. Nagy megtiszteltetés volt továbbá, hogy az 1990/91-es egyetemi év Michaelmas szemeszterét a Durhami Egyetemen a St Chad's College vendégeként tölthettem a *Centre for the Study of Literature and Theology*-ben (Irodalom és teológia kutatóközpont) egy Macmillan-ösztöndíjjal. Ez a központ ideális tudományos közösségnek bizonyult, a legalkalmasabbnak arra, hogy itt fejezzem be a könyvet. A második fejezet különböző változatai nyilvános előadások formájában hangzottak el Durhamben és Torontóban. Rendkívül hálás vagyok mindezen intézményeknek.

Mindenekfelett azonban családomnak tartozom köszönettel: feleségemnek, Delinkének és kétéves Félix fiunknak (aki lelkesen olvasta velem a *Biblia Pauperumot*). Türelmesen viselték, hogy az elmúlt időszakban nem igazán tudtam kivenni a részem a családi élet örömeiből és kötelességeiből. Nekik ajánlom ezt a könyvet, még ha tudom is, hogy ez csekély kárpótlás.

³ Azóta megjelent: „Beteljesedett idő” in Northrop Frye: *A Biblia igézetében* (Hermeneutikai füzetek 4.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 38–42.



1

BEVEZETÉS

MI A TIPOLÓGIA VAGY FIGURALIZMUS?

Ha egy irodalomtudós a kezébe veszi Northrop Frye *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom* című 1982-es monográfiáját, a tartalomjegyzék láttán némileg zavarba jöhet. A könyv szerkezeti alappilléreit négy szó adja: „nyelv”, „metafora”, „mítosz” és „tipológia”. Az első három szó mindennapos egy irodalomtudós szótárában, ám a negyedik szó, a „tipológia” mintha nem illene a sorba. Ha tudósunk kellőképpen érdeklődő típus, akkor óvatosan fel fogja tenni a kérdést: „Mi is az a tipológia?”

Könyvem ezt az egyszerű kérdést igyekszik megválaszolni. Az itt következő oldalakon arra hívom az olvasót, hogy fedezzünk fel egy intellektuális senkiföldjét, egy olyan területet, amelyen jelenleg bibliakutatók, irodalomtudósok és művészettörténészek osztoznak. Utunk kezdetén máris hangot adok egy sejtésemnek: azok fogják meghódítani ezt a birodalmat, akiket érdekel a nyelv – vagyis a szavak teremtő és újjáteremtő hatalma. Akik vállalkoznak erre az utazásra, szerelkezzenek fel előítélet-mentes, őszinte vizsgálódásra való hajlandósággal, művészi érzékenységgel és némi szellemi türelemmel!

Nem könnyű feladat röviden meghatározni, mi is a tipológia vagy más szóval figuralizmus. Mivel a görög *typos* szó latin megfelelője a *figura*, a tudományos irodalomban gyakran a „figuralizmus” szóval helyettesítik a „tipológiát”, ezért én a két kifejezést szinonimának tekintem. Mivel a tipológia elég megfoghatatlan dolog, szinte lehetetlen ráerőltetni egy szűk definíciót. A szó maga többféle nyelvvel végzett műveletre, többféle nyelvi elvre, illetve a nyelv különböző aspektusaira utalhat. De beszéljünk akármilyen nyelvi műveletről vagy elvről, egy biztos: ezek mind a Bibliához, különösképp a keresztény Bibliához kapcsolódnak, amely a nyugati kultúra egyik legfontosabb hatásforrása. Ha számba vesszük, mi mindent jelenthet a tipológia, azt fogjuk találni, hogy legalább kilenc különböző dolgot, mégpedig 1) bibliaolvasási módszert, 2) a keresztény Bibliában az Ó- és Újszövetség egységének elvét, 3) exegetikai elvet, 4) beszédalakzatot, 5) gondolkodásmódot, 6) a retorika egy formáját,

7) történelemszemléletet, 8) esztétikai kompozíciós elvet, 9) az intertextualitás egyik megnyilvánulását.⁴

Szem előtt tartva a fogalom e rendkívüli komplexitását, a tipológia hagyományos felfogása meglehetősen reduktívnak tűnhet. Mindazáltal ha tovább kívánunk lépni, a hagyományos és közismert felfogást mégsem kerülhetjük meg. Eszerint tipológiáról akkor beszélünk, amikor az Ószövetségben előforduló valóságos vagy feltételezhetően történelmi személyeket, eseményeket vagy „dolgokat” egyben a jövőt előrevetítő szimbólumokként értelmezzük – vagyis minden ilyen egy-egy „előkép” (típus), amely az Újszövetségben teljesedik be vagy nyeri el teljes valóságát az úgynevezett „képben” (antitípus). Így a Jordánon való átkelés eseménye a keresztség előképe, Józsué személye Krisztus előképe, a manna (dolog) pedig az úrvacsora előképe. (Lásd D. Bouts oltárképét a címlapon.)

Ez a hagyományos és közismert felfogás azonban legalább két szempontból pontatlan. Először is nem teljesen igaz, hogy a tipológia csak a keresztény Biblia két testamentumát kapcsolja össze, hiszen amint látni fogjuk, a tipologikus gondolkodásmód már a héber Bibliában magában is jelen van. Deutero-Ézsaiás szerint Isten a régiből újat teremt, amiképp ő maga is egyszerre „állhatatos” és „új” (*steadfast and new*). A próféciák újra és újra hangsúlyozzák, hogy vannak tipikus események – mint például az exodus –, tipikus személyek (Mózes a *par excellence* próféta, Áron a papság típusa, Dávid a tipikus király) és tipikus helyek (Jeruzsálemet vagy Siont a kezdetektől fogva az üdvösség, míg Babilont az isteni ítélet eszkatológiai típusának látták). Így konkrét – olykor csak állítólagosan – történelmi események, személyek és helyek a szimbólum rangjára emelkedtek, és mindazokat, akik vagy amelyek e ranghoz méltóan éltek vagy működtek, egy új Mózesnek, Dávidnak vagy Illésnek látták, vagyis a prototipikus személy, esemény vagy dolog keretét vagy vázát egy új személy, esemény vagy dolog töltötte be. A váz „kitöltését”, „betöltését” beteljesedésnek nevezték. A tipológia nyelvi aspektusainak tárgyalásakor még visszatérünk erre a dialektikára.

A hagyományos felfogás második gyengesége, hogy azt a látszatot kelti, a tipológia csupán a teológusok és a bibliatudósok figyelmére tarthat számot. Ennek jelenleg pontosan a fordítottja igaz. A tipológia iránti érdeklődés teljesen kiveszett a mai teológiából. Ahogy Northrop Frye megjegyzi: „teljesen elhanyagolt terület... mert sokan úgy vélik, elválaszthatatlan tőle a keresztény dogmákhoz való vaskalapos ragaszkodás”.⁵ Ennek az előítéletnek és az

⁴ Későbbi tanulmányaimban ezt egy 10. ponttal egészítettem ki: a hatástörténet aspektusával.

⁵ Northrop Frye: *Kettős tükrök. A Biblia és az irodalom*, ford. Pásztor Péter, Budapest, Európa, 1996, 149; eredeti nyelven: *The Great Code. The Bible and Literature*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982, 80.

új megközelítések hiányának köszönhetően az uralkodó teológiai iskolákban a tipológia igen ritkán jutott szóhoz – von Rad az egyik ilyen kivétel –, emiatt nagyobbreszt teológiaiilag vitatható fundamentalista körökbe szorult vissza. A modern, felvilágosult teológusok nagy része, szerintem tévesen, továbbra is divatjamúlt hóbortnak, „prekritikai” naivitásnak tartja. Én ezzel szemben úgy vélem, hogy ha megkíséreljük a bibliai nyelv kreatív dinamikáját újszerűen megközelíteni, ha újra feltesszük a kérdést, hogy „mi is egy szöveg”, végül a Biblia intertextuális stratégiáit is figyelmesen tanulmányozzuk, eljuthatunk a tipológia „posztkritikai” értelmezéséhez és elsajátításához.

A teológusok ma inkább hallgatnak a tipológiáról.⁶ Napjaink furcsasága, hogy tanulmányozását világi tudósok vették át: irodalomkritikusok, művészettörténészek vagy történészek, mint például Erich Auerbach, A. C. Charity, Barbara Kiefer Lewalski, Frank Kermode, George P. Landow, P. J. Korshin és mindenekelőtt Northrop Frye.⁷ Ha azt vesszük, hogy ebből a bibliai eredetű gondolkodásmódból jelentős kulturális hagyomány nőtt ki, a teológusok hallgatása igen meglepő. E tradíció ölt testet a középkori ikonográfiában (említhetjük a „beszélő” templomablakokat vagy a „prédikáló” *Biblia Pauperum*ot) és a középkori drámában (például Ábrahám és Izsák misztériumjáték-ciklusaiban). Friedrich Ohly impozáns kutatómunkával tárta fel a teológia, a művészet és a történelemírás középkori kapcsolódásait. Beszámol arról, hogy a tipológia logikáját hogyan terjesztették ki a félig bibliai vagy Biblián kívüli tipologikus mintákra, például a középkori világi költészetre.⁸ A tipológiai hagyomány mar-

⁶ Egy jelentős kivétel Hans W. Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study of Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press, 1974.

⁷ Erich Auerbach: *Figura*, in *Scenes from the Drama of European Literature*, ford. R. Mannheim, New York, Meridian, 1959, 11–74; uő: *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*, angolul: *Typological Symbolism in Medieval Literature*, *Yale French Studies*, IX. évf., 1952, 3–10; uő: *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1971; A. C. Charity: *Events and Their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966; Barbara Kiefer Lewalski: *Protestant Poetics and Seventeenth Century Religious Lyric*, Princeton, Princeton University Press, 1979; William G. Madsen: *From Shadowy Types to Truth. Studies in Milton's Symbolism*, New Haven, Yale University Press, 1980; Frank Kermode: *The Genesis of Secrecy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1974; George P. Landow: *Victorian Types, Victorian Shadows. Biblical Typology in Victorian Literature, Art and Thought*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980; uő: *William Holman Hunt and Typological Symbolism*, New Haven, Yale University Press, 1979; Paul J. Korshin: *Typologies in England 1650–1820*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

⁸ Friedrich Ohly: *Vom Geistigen Sinn des Wortes in Mittelalter*, in *Schriften zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 1–31 (első kiadás: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, LXXXIX. évf., 1958–59, 1–23); uő: *Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung*, in *Schriften*, 312–337; uő: *Halbbiblische und ausserbiblische Typologie*, in *Schriften*, 361–399; uő: *Gesetz und*

kánsan jelen van az angol irodalomban: átvették a metafizikus költők, Milton, valamint a tizenkilencedik századi preraffaelita költők és festők is. Mi több, számos tudományos könyv született arról – például Perry Miller, Ursula Brumm, Sacvan Bercovitch és Mason I. Lowance tollából –, hogy milyen jelentős hatást gyakorolt a tipológia az amerikai öntudatra és identitásra a zarándok atyák óta egészen mostanáig.⁹ Ne felejtjük, hogy az „óvilág” és az „új világ” szembeállításának eszmeköre – „New” York, „New” Jersey és így tovább – arra a tipológiai szemléletre vezethető vissza, hogy Isten újjáteremti a „régit”. Isten kitartó munkálkodása a bibliai szemlélet szerint a világ újjáteremtésében éri majd el csúcspontját, és hozza el az „új eget”, az „új földet” és benne az „új Jeruzsálemet”.

A fent említett kiváló tudósok mind történelmi perspektívából tárgyalják a tipológiát, és általában a helyi jellegzetességeire összpontosítanak, akár a középkorról, akár a reneszánszról, a korai amerikai vagy a viktoriánus kultúráról van szó. Azt vizsgálják, hogyan *alkalmazza* a tipológiát az irodalom, a művészet vagy a történetírás. Erich Auerbach „Figura” című klasszikus tanulmánya óta (1938) a tipológia legjelentősebb elméleti és kritikai vizsgálata Northrop Frye nevéhez fűződik. Az alábbiakban az ő gondolatait vesszük szemügyre.

NORTHROP FRYE ÉS A TIPOLOGIA ÚJRAFELFEDEZÉSE

Egy kiváló bibliatudós a következőt írta Northrop Frye-ről: „egyetlen bekezdésben képes jobban megvilágítani a keresztény Bibliát, mint szakmai folyóiratok egész sorozata”.¹⁰ Maga Frye is beismerte, hogy „voltaképpen egész kritikai munkásság[a]... a Biblia körül forog”.¹¹ Talán még azt a kijelentést is megkockáztathatjuk, hogy minden Bibliával foglalkozó írása a tipológia körül forog.

Evangelium: zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst, Munster, Aschendorf, 1985.

⁹ Perry Miller: *Errand into the Wilderness*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1956; Ursula Brumm: *American Thought and Religious Typology*, New Brunswick, Rutgers, University Press, 1970; Sacvan Bercovitch (ed.): *Typology and Early American Literature*, Amherst, Mass., University of Massachusetts Press, 1972; uő (ed.): *The American Puritan Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974; uő: *The Puritan Origins of The American Self*, New Haven, Yale University Press, 1975; uő: *The American Jeremiad*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978; Mason I. Lowance: *The Language of Canaan. Metaphor and Symbol in New England from the Puritans to the Transcendentalists*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980.

¹⁰ *A Creation and Recreation* c. könyv recenziója P. Joseph Cahill tollából: *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, X. évf., 1981, 235–236.

¹¹ Frye: *Kettős tükör*, 13; uő: *The Great Code*, xiv.

Úgy tűnik, a tipológia iránti kitartó érdeklődése fontos vezérmotívum az egyetemi pályafutásában. Ez a feltételezés azonban bizonyítást igényel.

Frye 1989-ben megjelent életrajzából kiderül, hogy a bibliatudomány uralkodó történetkritikai irányzatát mint Blake-kutató és mint teológushallgató egyaránt elutasította. William Blake látásmódja – hogy a Bibliát egységnek tekintette – pontosan az ellentéte volt a racionalista, történeti analízisnek, amely ellehetetlenítette a szöveg szimbolikus olvasatát és újjáteremtését. Így hát Frye félresöpörte a bibliakritika könyvtárnyi eredményét, és Szent Ágoston *Isten városáról* című tipológiai értekezéséhez, valamint Szentviktori Hugó írásaihoz fordult, amelyek a katedrális, sőt, magát a világot is „egyetlen könyvnek” képzelték. Frye-t lenyűgözte Emile Mâle munkássága is, aki számos kötetben elemezte a francia katedrálisok ablakainak tipologikus ikonográfiáját.¹²

A torontói tudós a következőket írja a *Kettős tükör* bevezetésében:

Az analitikus és történeti megközelítésnek, amely idestova több mint egy évszázada uralja a bibliakritikát, viszonylag kevés hasznát vettem... Ez a szemlélet semmilyen tekintetben nem világítja meg, hogy egy költő hogyan és miért olvassa a Bibliát... Így aztán nem maradt más hátra, csak a középkor tipológiai módszere és a reformáció egy némely kommentárformája.¹³

Lépjünk azonban tovább az életrajzi adatokon – amelyek alátámasztják azt az állítást, hogy a tipológia régóta foglalkoztatja Northrop Frye-t –, és nézzük meg, hogyan volt mindig is jelen, eleinte látens módon, fontosabb műveiben, majd hogyan vált központi témává és szerkezeti elvvé a *Kettős tükör*ben.

Mint láttuk, Frye érdeklődése a tipológia iránt *Fearful Symmetry* című Blake-monográfiájára vezethető vissza (1947). Szemben az akkoriban újszerű racionalista megközelítésekkel, amelyek rétegeire szedték szét a Bibliát, Blake az Írást képzeleti egységnek tekintette. Blake művészete John Locke filozófiája elleni demonstráció is volt, amely tudatosan tette le a voksát a Swedenborg szimbolikus univerzuma által fémjelzett alternatív hagyomány mellett. Frye felismerte, hogy a tipológia Milton költészetében szintén központi szerepet játszik, és 1956-ban publikált egy tanulmányt „Typology in Milton's *Paradise Regained*” [Tipológia Milton *Visszanyert paradicsomában*], amelyet később belefoglalt a *The Return of Eden* (1965) [Az Éden visszatérése] című, Miltonról írt könyvébe. Méltán ünnepelt *A kritika anatómiája* (*Anatomy of Criticism*, 1957) című könyvében még nem jelenik meg közvetlen elvként a tipológia, ám közvetve mindvégig jelen van. A Bevezetésben Frye azt panaszolja, hogy „[a]

¹² John Ayre: *Northrop Frye. A Biography*, Toronto, Random House, 1989, 109.

¹³ Frye: *Kettős tükör*, 18–19; uő: *The Great Code*, xvii.

bibliai tipológia ma már holt nyelv, úgyhogy az olvasók többsége, köztük a tudósoké is, nem tudja kielemezni a felszíni jelentését egy olyan költeménynek, amely él vele”.¹⁴ Később azt fejtegeti, hogy a tipológia lehetne a „heurisztikus elve” a Biblia igazi vagy hiteles „magasabb kritikájának”, egy olyan szintetizáló folyamatnak, amely szem előtt tartja a Biblia képzeleti egységét. A „sajátos enciklopédikus formákat” ismertetve Frye szellemesen megfosztja a történetkritikai tradíciót a „magasabb kritika” önjelölt státuszától, és a tudományos hierarchiát a visszájára fordítva „alsó szintű”, szórszálhasogató analízisnek nevezi, amely a Bibliát „szövegromlások, szóértelmezések, beszúrások, összeollózások, rossz helyre került részletek és félreértések gyűjteményének” tekinti. A valódi „magasabb kritika” számára tisztán irodalmi megközelítés lenne, amely meglátja a történetkritikusok által oly hön kutatott beszúrások és összeollózások révén keletkezett tipológiai egységet.¹⁵ A következőket írja:

A Biblia magasabb kritikájának ezért olyan szintetizáló eljárásá kell válnia, amely abból a feltevésből indul ki, hogy a Biblia definitív mítosz, egyetlen archetipikus struktúra a teremtéstől az apokalipszisig. Heurisztikus elve Szent Ágoston axiómája lehetne, vagyis hogy az Ótestamentum az Újban nyilatkozik meg, s az Új benne rejlik az Ótestamentumban, s hogy a két testamentum nem annyira egymás allegóriái, mint inkább egymással való metaforikus azonosulás. A Bibliát nem tudjuk visszanyomozni, még történetileg sem, egy olyan korba, midőn anyagai még nem alakultak tipológiai egységgé, s ha a Bibliát bármilyen értelmű inspiráció termékének fogjuk fel, akár vallásos, akár világi értelemben, ihletettnek kell tartanunk a benne mindenütt megtestesült „szerkesztő” és „sajtó alá rendező” tevékenységet.¹⁶

Frye a „mítosz” szót eredeti, arisztotelészi értelmében használja (*mythos*: sztori, történet). „A mítosz elmélete” című fejezetben beszél arról, hogy a Bibliában két koncentrikus keresésmítosz van: a Genézis–apokalipszis-mítosz és az Exodus–millennium-mítosz. A két koncentrikus mítosz tipológiai kapcsolatban áll egymással:

Az elsőben Ádámot kiűzik a paradicsomból, elveszti az élet vizét és az élet fáját, az emberi történelem labirintusában vándorol, mígnem eredeti állapotába helyeztetik vissza a Megváltó által. A másodikban Izrael elveszti örökségét, az egyiptomi és babi-

¹⁴ Uő: *Anatomy of Criticism. Four Essays*, New Jersey, Princeton University Press, 1957, 14. Magyarul: uő: *A kritika anatómiája. Négy esszé*, ford. Szili József (Helikon universitas. Irodalomtudomány), [Budapest], Helikon, 1998, 18.

¹⁵ Lásd uő: *A kritika anatómiája*, 272–273; uő: *Anatomy of Criticism*, 315.

¹⁶ Uő: *A kritika anatómiája*, 273; uő: *Anatomy of Criticism*, 315.

lóniai fogság labirintusában vándorol, mígnem eredeti állapotába helyeztetik vissza az ígélet földjén. Vagyis tipológiailag az Éden és az ígélet földje egy és ugyanaz, az egyiptomi és a babilóniai zsarnokság ugyanaz, mint a törvény sivataga.¹⁷

Itt hozzáteszi, hogy az irodalom vagy a kultúra kutatója számára a Biblia nem lehet más, mint az irodalmi szimbolika egyik fő hatásforrása.

Ez a korai és még nem egyértelmű vonzódás a tipológiához az 1982-es *Kettős tükör*ben már teljesen leplezetlenül nyilvánul meg. A tipológia immár nem csupán központi témájává, de szervező elvévé is válik Bibliáról írott tanulmányának. Nyolc fejezete közül kettőnek a címe: tipológia. A könyv első része a nyelv, a metafora és a mítosz témáit tárgyalja, és a tipológiával zárul, a második rész pedig a tipológiával kezdődik, majd újra a másik három téma következik, de fordított sorrendben.

A két testamentum – fejti ki Frye – kettős tükröt alkot: az egyik a másikat tükrözi vissza, de a külvilágot egyik sem.¹⁸ A figyelmes olvasó azonban észreveheti, hogy maga a *Kettős tükör* is kettős tükröt alkot: az első részt (A szavak rendje: Nyelv I, Metafora I, Mítosz I, Tipológia I) újjáteremti a második rész (A típusok rendje: Tipológia II, Mítosz II, Metafora II, Nyelv II). Vagyis a *Kettős tükör*ben az első rész az előkép, amely a második részben – antitípusában – teljesedik be. Mi több, a *Kettős tükör* egésze pedig a Biblia antitípusa vagy újjáteremtése. Ez azt jelenti, hogy Frye nem magyarázat útján ragadja meg a Bibliát, az ő kommentárja nem más, mint a „Biblia újjáteremtése”. Frye kezében a kutatási téma ismét művészi alkotássá alakult át. Amint egyszer Shakespeare kapcsán megjegyezte: az olvasónak nem *csodálnia* kell a művet (még kevésbé a művészt!), a művel való találkozás célja az, hogy birtokba vegye, s így annak nyelvi, verbális ereje átjárja az elméjét, és formálja gondolkodását.

Amellett, hogy alkalmazta a Biblia tanulmányozásában, Frye legalább két jelentős elméleti újítást vezetett be a tipológiával kapcsolatosan. Első fontos meglátása a tipológiára mint beszédalakzatra vonatkozik. Ha összehasonlítjuk a tipológiát a metaforával, azt látjuk, hogy míg az utóbbi egyidejű, „a tipológia időben mozgó beszédalakzat: a típus a múltban létezik, az antitípus a jelenben; illetve a típus a jelenben létezik, az antitípus pedig a jövőben.”¹⁹ Frye olvasta Kierkegaard *Isméltés* című könyvét, és többek között azt szűrte le belőle, hogy összesen két alakzat létezik, amely időben mozog: az okság (kauzalitás) és a tipológia. De míg az előbbi a múltra irányul, a megfigyelésen és a megismerésen

¹⁷ Uő: *A kritika anatómiája*, 162; uő: *Anatomy of Criticism*, 191.

¹⁸ Uő: *Kettős tükör*, 146; uő: *The Great Code*, 78.

¹⁹ Uő: *Kettős tükör*, 149; uő: *The Great Code*, 80.

alapszik, utóbbi a jövőre irányul, előretekint, és a hiten, a reményen és a vízióon alapszik.

A *Kettős tükrök* első fejezetében Frye három nyelvi szakaszt különböztet meg: a) a metaforikus-költői szakaszt, b) a metonimikus-dialektikus szakaszt, valamint c) a leíró-démotikus szakaszt. Nemsokára visszatérünk a bibliai vagy kerygmatis nyelv problémájához, amely Frye szerint az első, metaforikus nyelvi szakaszban gyökerezik, jóllehet a Biblia egy jelentős része a második nyelvi szakaszban íródott, amikor a dialektikus és a költői nyelvi mód elválik egymástól.²⁰ A három nyelvi szakasz megkülönböztetése azért fontos nekünk, mert ebből derül ki, hogy a tipológia a metaforikus vagy a költői szakaszhoz áll a legközelebb. Ezt a kifejezőmódot nevezi Frye kerygmának, vagyis a proklamáció nyelvének.²¹ Az okság viszont egy későbbi kor terméke, nagyjából a második és a harmadik szakasz határán. Mindezt figyelembe véve nem nehéz megérteni, miért elégedetlen Frye a Biblia történeti kritikájával. A történetkritikai diskurzust nem tartja alkalmasnak az Írás értelmezésére. A történetkritika ugyanis ok-okozatiságon alapuló diskurzus, a Biblia legnagyobb része pedig ennek éppen az ellentéte, vagyis tipológiai diskurzus, amely neki megfelelő beszédmódot, kommentárt, illetve hermeneutikát kíván. Ahelyett hogy historista előítéleteinket erőltetnének rá a Bibliára, nekünk kell a bibliai diskurzushoz igazodnunk. Amint Paul Ricoeur fogalmaz „intratextuális” szövegelméletében: „az értelmezés nem a szövegen elvégzett aktus, hanem magának a szövegnek az aktusa.”²² Figyelemre méltó, hogy a posztmodern intertextualitáselmélet feltűnően hasonlít a reformáció *scriptura sacra sui ipsius interpres* (a Szentírás önmagát értelmezi) elvére.

Frye elméletében a második újdonság a „kinyilatkoztatás fázisainak” heurisztikus megkülönböztetése. Hét fázist különít el: teremtés, forradalom (exodus), törvény, bölcsesség, prófécia, evangélium és apokalipszis. Mindegyik „szakasz – írja – a következő típusa, illetve az előző antitípusa”.²³ Az antitípusok tehát előrehaladnak, és ez a mozgás egyre intenzívebb, új meg új perspektívák nyílnak, míg a folyamat az apokalipszisben vagyis a végső megnyilatkozásban tetőzik. „A Jelenések könyve végén (21,5) a »mindent újjáteszek« kifejezés és az új ég és

²⁰ Uő: *Kettős tükrök*, 69, 50; uő: *The Great Code*, 27, 15.

²¹ Uő: *Kettős tükrök*, 73; uő: *The Great Code*, 29. Lásd továbbá uő: *A Biblia igézetében. Esszé, prédikáció, interjú* (Hermeneutikai füzetek, 4.), Fabiny Tibor (vál. és szerk.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995, 90.

²² Paul Ricoeur: What is a Text? In *The Hermeneutical Inquiry*, 1. köt., David Klemm (ed.), Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1986, 233–245. Magyarul: Mi a szöveg? In uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok* (Osiris könyvtár. Irodalomelmélet), Szegedy-Maszák Mihály (vál. és szerk.), Budapest, Osiris, 1999, 9–33.

²³ Frye: *Kettős tükrök*, 186; uő: *The Great Code*, 106.

az új föld ígérete révén eljutunk az antitípusok antitípusához, a fény és a hang igaz kezdetéhez, melynek típusa a Biblia első szava.”²⁴

Ebből következik, hogy a tipológia végső fokon egy sajátos történelemszemlélet, németül *Heilsgeschichte* (magyarra „üdv történetnek” vagy „üdvösségtörténetnek” szokás fordítani). Ebből az eredetileg bibliai szemléletmódból jött aztán létre valamikor a tizennyolcadik században a haladás világi eszméje. A haladás lelkes hívei „egyirányú és visszafordíthatatlan” történelemszemléletként kapták fel a tizennyolcadik és tizenkilencedik században.²⁵ Ez a szekularizált elmélet egyértelműen az eredeti szent történelemszemlélet paródiájának tűnik. A tipológia jelenlegi népszerűtlensége, ismeretlensége, az iránta tanúsított közömbösség talán annak tudható be, hogy Marx elképzelése és az összes világi eszkatológia megbukott a gyakorlatban. Ám ha valaminek a paródiája kudarcot vall, még nem jelenti azt, hogy maga az eredeti elképzelés is bukásra van ítélve.

Végül fontos megemlítenünk, hogy Frye innovatív tipológiaértelmezése meggyőzően mutat rá a Biblia belső koherenciájára és képzeleti egységére. Elképzelése szerint „a tipológia – elsősorban spirálisan haladó kinyilatkoztatási fázisaiban – adja a Biblia tematikus egységét, az ismétlődő képvilág pedig a következetes motivikus egységet”. A képzeleti egység stilisztikai jellegzetességekben is megnyilvánul, elsősorban a narratíva ismétlődő szimmetriájában: ezért aki az Újszövetséget kívánja megérteni, annak először az Ószövetséghez kell fordulnia.²⁶

Sajnos a teológusok ritkán aknázták ki Frye irodalomkritikai meglátásait. Két nevet kell megemlítenünk, akik megtörték a hallgatást. A kanadai katolikus teológus, Joseph P. Cahill jó néhány cikket publikált, amelyekben elismeri Northrop Frye irodalomtudományos munkásságának teológiai jelentőségét. „A Biblia irodalmi kritikájának nem az a célja – írja –, hogy a nyelvi díszítésekkel, a külső dekorációval foglalkozzon... hanem hogy rámutasson, a Biblia teológiai és vallásos jelentése elválaszthatatlan irodalmi jellegétől.”²⁷

A másik teológus, akinek a munkássága feltűnő párhuzamokat mutat Frye meglátásaival, a yale-i protestáns tudós, a kánonkritika atyja, Brevard S. Childs. Habár közvetlen kapcsolatot nem találtam közöttük, gondolataik konvergenciája figyelemre méltó. Childs erősen bírálta az olyan törekvéseket, amelyek a „szó szerinti értelmet” és az Írás „eredeti jelentését” a „szöveg mögött”, a történelmi valóságban keresik, ugyanis a gyakorlatban ez azt jelenti, hogy értelmét veszti a

²⁴ Uő: *Kettős tükrök*, 158, 237; uő: *The Great Code*, 138, 19, 86.

²⁵ P. Joseph Cahill: *The Unity of the Bible*, *Biblica*, LXV. évf., 1984, 406.

²⁶ Uo., 407.

²⁷ Uo., 409.

„scopus” fogalma, illetve az is, hogy az Írás jelentésalakzatát a hívők közössége formálja.²⁸ Childs számára az Írás valódi kontextusa a kánon, és nem a mögötte álló történelmi valóság. Childs programja – az Írás „szó szerinti” értelmének a kánonon belüli elhelyezése – hasonlít Frye tipológiai látásmódjához, amely képes megragadni a Biblia egyedülálló képzeleti egységét, „művészi” megformáltságát. Gerald T. Sheppard is felfigyelt az irodalomtudós Frye és a bibliatudós Childs közös hangsúlyaira. Frye képzeleti egységnek, Childs „Írásnak” látja a Bibliát. Ám míg Frye nyelvi alapokra építi látásmódját, Childs és Sheppard történetkritikai érveket hoznak a Biblia „megformáltsága” mellett. Sheppard például „kánontudatos” szerkesztői tevékenységről beszél, és azt vizsgálja, hogy magukban a szövegekben milyen jelek mutatnak arra, hogy a szerkesztők a bibliai könyvek kialakulásának késői stádiumában felismerték, hogy ezek a könyvek az Írás intertextusán belül összetartoznak.²⁹

A TIPOLÓGIA KOCKÁZATA

Mint már említettem, egy elfeledett senkiföldjére invitálok az olvasót ebben a könyvben. Valamikor régen volt egy gondosan megmunkált, már-már túl-művelt föld. Azt mondhatjuk, hogy két „aranykora” volt: az első a patrisztika időszaka, a második a tizenhetedik századi protestantizmus. Talán van jelentősége, hogy azok a tudósok, akik történeti szemlélettel vizsgálják a tipológiát, a keresztény hagyomány ellentétes pólusairól érkeztek: jezsuita tudós és radikális protestáns egyaránt található köztük. Az ő céljuk inkább a történelmi vagy archeológiai rekonstrukció, mintsem a tipológia komoly kritikai vizsgálata. A kritikai munka ugyanakkor kétségtelenül mindig kockázatos, különösképp, ha népszerű tudományos áramlatokkal fordul szembe. Úgy vélem, a kritika mindig is prófétai szerepkört töltött be: a meggyőződéses kritikus nem tudja nem hallatni a hangját. És az igaz kritikus sohasem hízeleg.

Azt mondtuk, hogy a tipológia elfelejtett nyelv, de vajon miért? Az eszmétörténet kínál egy lehetséges választ. A haladás ideálja, a tudás növekedésébe, a társadalom és az emberiség fejlődésébe vetett optimista hit velünk van a felvilágosodás óta. Ennek a nemes gondolatnak a kezdetektől fogva megvoltak a maga árnyoldalai, de ez a felismerés a huszadik századig váratott magára.

²⁸ Brevard S. Childs: *The Sensus Literalis of Scripture. An Ancient, and Modern Problem*, in R. H. Donner – R. Smend Hanhart (eds.): *Beiträge zur alttestamentliche Theologie. FS Walter Zimmerli*, Göttingen, Vanhock und Ruprecht, 1977, 80–99.

²⁹ Gerald T. Sheppard: *The Future of the Bible. Beyond Literalism and Liberalism*, Toronto, United Church Publishing House, 1990, 29.

Ez a szemlélet, miközben ünnepli mindazt, ami új és ismeretlen, figyelmen kívül hagyja, hogy minden nyereség veszteséggel jár. A fejlődés elve csak akkor érvényesülhet, ha háttérbe szorítja az emlékezés elvét. A „világos és elkülönített ideákon” alapuló racionalista, diszkurzív gondolkodás hívei arra biztattak, hogy előre nézzünk, és csak az ismeretlent kutassuk, mert ezt tekintették a haladás egyetlen módjának. Ennek következtében a szimbolikus tudat feledésbe merült, és csak néhány magányos lázadó – Blake, Kierkegaard, Nietzsche – tiltakozott a racionalista gondolkodás kizárólagossága ellen. A végeredmény: a huszadik század „kopár földdé” vált (*waste land*), válság és háború következett ránk az ígért boldog beteljesedés helyett. A válság okait keresve számos gondolkodó feladta optimista nézeteit. Művészek, például T. S. Eliot, filozófusok, például Hans Georg Gadamer máshová fordultak válaszáért, ahhoz, amit „hagyománynak” neveztek. És amit találtak, az nem más, mint egy elfelejtett szimbolikus tudat, amely releváns a mai korban is, még azt is mondhatjuk, hogy üzenete van korunk számára. A szimbólum archaikus, rejtett jelentést hordoz a jövőre nézve. A szimbólum nemritkán üldözés vagy szenvedés közepette született meg. Ezért kellett elrejtőznie. Ám ereje éppen rejtettségéből fakad. A szimbólum elfed és kinyilatkoztat, elrejt és megmutat. A szimbólum provokálja az értelmezést, ahogy Paul Ricoeur mondja: a szimbólumból születik a gondolat.³⁰ A tipológiát – mint a szimbolizmus egy sajátos formáját – úgyszintén elfelejtették, elhanyagolták vagy egyenesen elutasították. Mégis él és létezik, értelmezés után kiált, és nem csak a régiségek kedvelőinek figyelmére tart számot. Az élő, mindennap használt nyelv része. A tipológia tudományát fel kell élesztenünk.

A tipológia azonban nem csak azért kockázatos, mert sokak számára elfelejtett nyelv. Jóval inkább azért, mert azokban a körökben, ahol nem felejtették el, igen érzékeny téma. Két egymással is szemben álló csoportról beszélhetünk, amelyek tagjai a tipológiát szenvedélyesen elutasítják. Pál apostol egy híres szövegrészére hivatkozva mondhatjuk, hogy az első csoport szemében a tipológia „botrány”, a második szemében pedig „bolondság”. Az elsők nevében álljon itt Harold Bloom szenvedélyes tiltakozása:

Túl erőteljes költészet az Ószövetség ahhoz, hogy revíziós leszármazottját, az önjelelt Újszövetséget tekinthessük beteljesedésének... Nem lehet, hogy a *figura* gondolata valójában sosem volt más, mint önbecsapás?... Én ellensége vagyok az Újszövetségnek. Egész életemet végigkísérte ez az ellenségeskedés, és csak fokozódik, ahogy

³⁰ Visszatérő gondolat Paul Ricoeur írásaiban, lásd elsősorban: *Symbolism of Evil*, Boston, Beacon Press, 1967; valamint *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1974, 269–286.

figyelmesen tanulmányozom a szövegét... Northrop Frye „kettős tükre”, csakúgy, mint Erich Auerbach *figurája* nem több, mint a héber Biblia keresztény elbitorlásának és kizsákmányolásának megkésett ismétlése.³¹

Míg Bloom és mások úgy gondolják, hogy a tipológia a héber Biblia erős szövegének elbitorlása, vagyis „botrány”, a másik csoport számára a tipológia inkább „bolondság”. Egy tájékozott teológus a következőt írta a huszadik század első felében: „a tipológia rendszerint a műveltség hanyatlásának idején, a tudatlanság közepette virágzott”.³² Míg az első csoport az Ószövetségre, a második csoport az Újszövetségre hivatkozva veti el a tipológiát. A második századi Markión elutasította az Ószövetséget, és ez a markióni tendencia köszön vissza itt-ott a huszadik századi német teológiában. E tendencia bírálói a lutheranizmus törvény-evangélium dialektikájának torzulására vezetik vissza az Ószövetséggel szemben olykor megnyilvánuló markióni hozzáállást. Gondoljunk csak az 1930-as évek náci Németországra, ahol egyesek, abbéli igyekezetükben, hogy kiirtsák a kereszténységből a judaizmust, az úgynevezett „náci Biblia” összeállításán munkálkodtak, vagyis az Ószövetséget elvetették, és a germán mitológiával helyettesítették. Ez természetesen szélsőséges korszak volt, így hát annál inkább megérdemli a tiszteletet az a Leonhard Goppelt, aki 1939-ben ilyen légkörben írta az egyetlen átfogó és azóta is mérvadó monográfiát a tipológiáról (*Typos*).³³ Rudolf Bultmanntól természetesen távol álltak az alávaló indulatok, amikor 1950-ben közvetve bírálta Goppeltet és a tipológiát,³⁴ de azért felvetődik a kérdés, hogy vajon teológiája teljes mértékben mentes-e a markióni attitűdtől.

A tipológia, mint láttuk, kockázatos. A többség számára ismeretlen. Egy bizonyos kisebbség szemében botrány, egy másik csoport szerint bolondság.

³¹ Az idézetek Harold Bloom különféle írásaiból származnak, amelyeket Linda Munk idéz „The Seamless Garment: for Northrop Frye” című kéziratában. Köszönöm dr. Linda Munknak, hogy kéziratát rendelkezésemre bocsátotta.

³² J. R. Darbyshire: 'Typology', in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 19. köt., Edinburgh, 1921, 503–504.

³³ Leonhard Goppelt: *Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gutersloh, 1939. A második, bővített kiadás 1969-ben jelent meg, az angol fordítás 1982-ben: *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. D. Madvig, Michigan, Eerdmans, 1982.

³⁴ Rudolf Bultmann: Urprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, *Theologische Literaturzeitung*, LXXV. évf., 1950, 205–212. Magyarul: Rudolf Bultmann: A tipológiának mint hermeneutikai módszernek eredete és értelme, ford. Bernáth Gyöngyvér, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus* (Ikonológia és műértelmezés, 4.), Szeged, JATE, 1988, 135–138. Továbbá in Rudolf Bultmann – Gerhard von Rad – Leonhard Goppelt: *Tipológia és apokaliptika* (Hermeneutikai füzetek, 11.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996, 15–25. (Lásd Függelék 1. 163–172.)

1. BEVEZETÉS

Az antiszemita és az antikrisztiánus előítélet egyaránt akadályozhatja a megértését vagy a befogadását. Az alábbi oldalakon nem a tipológia kritikátlan elfogadását kívánom propagálni. A bibliaértelmezés történetét tanulmányozva a tipológia alkalmazásának hóbortos, sőt, olykor egészen megdöbbentő eseteivel találkozhatunk. Ám a visszaélés sosem érvénytelenítheti azt, amivel visszaéltek. A tipológia a bibliai nyelvben gyökerező törvényszerűség. Észszerűnek tűnik tehát a nyelv kérdésével kezdenem vizsgálódásomat.



A HERMENEUTIKAI KONTEXTUS



Az itt következő fejezet célja, hogy új megvilágításba helyezze a tipológiát. A történeti megközelítésnél alkalmasabbnak tűnik azonban a hermeneutikai módszer. Mi a különbség a történeti és a hermeneutikai megközelítés között? Sommásan összefoglalva azt mondhatjuk, hermeneutikai összefüggésben az elsődleges valóság a nyelv, és nem a történelem, azaz a nyelv, nem pedig a történelem a jelentés „lakhelye”. Az alábbiakban egyes tizennyolcadik századi német pietisták hármass felosztását követve a „hermeneutika tipológiájának” három oldalát vizsgálom. Ők a hermeneutika alábbi három szakaszát különböztették meg: 1. *ars intelligendi* (a megértés művészete); 2. *ars explicandi* (a magyarázás művészete); 3. *ars applicandi* (az alkalmazás művészete). Ilyenképpen a nyelvről szóló alfejezetben a megértést vizsgálom, a jelentésről szóló részben a magyarázást, végül az olvasásról szóló részben az alkalmazást. E fázisok között azonban organikus kapcsolat van, nagymértékben átfedik egymást, ezért erőszakot követnénk el a hermeneutikai szöveten, ha megpróbálnánk önkényesen szétválasztani őket.

NYELV: A FIGURÁTÓL A BETELJESEDÉSIG

Láttuk, hogy nincs igazuk a tipológia félreértőinek, hiszen az nem a dogmatikához kötődik, hanem a Biblia *nyelvében* gyökerezik, azzal áll szoros kapcsolatban. Sokkal inkább a nyelv metaforikus-költői szakaszában („ez azonos azzal”) helyezhető el. Ha ez így van, akkor közelebbről meg kell vizsgálnunk az Írás nyelvének természetét és dinamikáját. Mi adja a bibliai nyelv sajátos minőségét? Van, aki azt mondja, hogy inkább „performatív”, semmint „informatív”, mások szerint inkább „figurális”, mintsem „literális” (szó szerinti). Megint mások szerint inkább szimbolikus, emocionális, semmint referenciális, vagy pedig „konnotatív” és „asszociatív”, nem pedig „denotatív”. Végül

pedig azt is mondják, hogy a „rábeszélés”, nem pedig az „állítás” nyelve. Ám ezek az ellentétpárok a tudományos és az irodalmi nyelvet állítják szembe. Fel kell tennünk azt a kérdést, hogy vajon a bibliai nyelv és az irodalmi nyelv egy és ugyanaz? Ha pedig nem, akkor pontosan hogyan írhatjuk le a bibliai nyelv sajátos természetét?

Egyáltalán nem az a célom, hogy amellet érveljek: a bibliai nyelv azonos a költői nyelvvel, hiszen a Biblia egyértelműen nem „költemény”. A Biblia sajátos nyelvi természetét két fogalom segítségével próbálom megragadni: az első Northrop Frye-től, a második Paul Ricoeur-tól származik.

Northrop Frye Rudolf Bultmann kifejezését – de nem a bultmanni gondolatot – kölcsönvéve a Biblia nyelvét kérügmatisztnak, azaz a proklamáció nyelvének nevezte. A proklamáció vagy meghirdetés természeténél fogva beszédalakzatokat alkalmazó retorikus nyelv, azonban a *kérüγμα* a retorikának egy egyedülálló fajtája.

A kérüγμα retorikai mód, habár nagyon is sajátos retorika. Bár olyan, mint minden más retorika, vagyis vegyíti a metaforikust az „egzisztenciális érdekel”, minden más retorikai formával ellentétben azonban mégsem alakzatok mögé bújtatott érvelés... a kérüγμα szót általában Bultmann teológiájával szokás társítani, nála pedig a kérüγμα ellentétben áll a mítosszal, mondván, hogy emez útjában áll amannak... a mítosz... a kérüγμα hordozója, és... a Biblia bármilyen részét „demitologizálni” annyi, mint kitörölni.¹

Fontos hozzátennünk, hogy a kérüγμα nem magának a szerzőnek a retorikája – messze túlmutat a szerzőn. A kérüγμα a szövegen belül van, a szöveg hordozza. A metaforikus nyelv alakzatai, képei nem a gondolat feldíszítésére szolgálnak, nem az a funkciójuk, hogy magasztos teológiai gondolatokat „szép ruhába” öltöztessenek. A huszadik századi nyelvelméletek elutasítják az ilyen dualisztikus, „expresszív” vagy referenciális elképzeléseket: a nyelv nem pusztán a kifejezés eszköze, hanem gyakran „maga a dolog”. Mikor Frye a proklamáció nyelvét a kinyilatkoztatás (kijelentés) hordozójának nevezi, nem valamiféle deskriptív, referenciális, populista nyelvszemlélet nevében teszi ezt. Az ilyen naiv elképzelésekkel szemben Frye úgy véli, hogy a Biblia összeforrott a saját nyelvével, a nyelv valamennyi erőforrását mozgósítja.² Ezáltal a proklamáció nyelvének ereje van. És való igaz, az Írás a szavakkal közvetít erőt és hatalmat³

¹ Frye: *Kettős tükrök*, 73–74; uő: *The Great Code*, 29–30.

² Uo.

³ John Ayre írja (*Northrop Frye. A Biography*, 385), hogy Bibliáról írt második könyvének, *Az Ige hatalmának* (*Words with Power*) címét Frye megváltoztatta: módosított egy prepozíciót.

– retorikájának célja, hogy megérintse és átalakítsa az olvasót. Nem „szó szerinti” igazságot közvetít, ahogy a populisták állítják – a Biblia a saját definíciója szerint tart igényt a kizárólagos igazságra, célja, hogy lerombolja és legyőzze az olvasók valóságglátását. Auerbach a *Mimézis* nyitó fejezetében („Odüsszeusz sebe”) meggyőzően illusztrálja a bibliai nyelvnek ezt a sajátosságát: „A Szentírás történetei nem versengenek kegyeinkért, mint a homérosziak, nem hízelegnek, hogy tessenek, s hogy megejtsenek – le akarnak igazni, ha pedig vonakodunk, máris rebellesek vagyunk.”⁴

Proklamáció, rábeszélés, erő és hatalom: fontos jegyei ezek a bibliai nyelvnek, mégsem érintik a lényegét. A „Szó” ereje, a kétélű kard mindenekfölött *teremtő* erő. Nem az állítom, hogy a szavaknak önmagukban hatalmuk van, hiszen ez mágikus gondolkodásra utalna. A szavak teremtő ereje isteni eredetű: Isten a maga hatalmával küldi ki őket. Ezért éri el újra és újra olvasóit az ige, a szó, ezer év távolából is, és amint Ézsaiás mondja, „nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghez viszi, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem” (55,11). Továbbá a bibliai nyelv nemcsak olvasókat képes teremteni, hanem önmagát is *újjáteremti*. Látni fogjuk, hogy az olvasás és az értelmezés sem más, mint a szöveg újraírása, újjáteremtése. Frye szerint „minden olvasó újjáteremti, rekreálja, amit olvas... Ez mindig fordítás is valamilyen értelemben”.⁵ Ezen a ponton Frye elképzelése hajszálpontosan egybeesik Paul Ricoeurével, aki *The Symbolism of Evil* című könyvében a következőket írja: „Nem az elsüllyedt Atlantisz iránt érzett nosztalgia éltet minket, hanem a nyelv *újjáteremtésének* reménysége. Átkelve a pusztaságon arra vágyunk, hogy ismét meghalljuk a szót.”⁶

Láttuk tehát, hogy a bibliai nyelv proklamatív, hatalommal bíró, teremtő és újjáteremtő nyelv. Hogy tehessünk még egy lépést a tipológia irányába, fontoljuk meg először Paul Ricoeur alábbi megjegyzését a szimbolikus nyelvről! Ricoeur a „nyelv teljességéről” beszél. „Ez a teljesség abban áll, hogy a második értelem (jelentés) valamilyen módon benne lakozik az elsőben.” Ricoeur bevallja, hogy a „telített nyelv, a kötött nyelv” iránti érdeklődésének indítéka az, hogy a gondolat mozgása megfordul: „A gondolat hozzám szól, én vagyok a

Eredetileg *Words of Power* lett volna a cím, helyett választotta a *Words with Power* verziót, amely a Lukács 4,32-re utal. Főleg azért döntött így, mert az előző cím alapján mágiára lehetett volna gondolni, amit Frye határozottan elutasított. Anthony Thiselton is bírálja a szómágiára hajazó megközelítéseket „The Supposed Power of Words in the Biblical Writings” [A bibliai szavak állítólagos ereje] című tanulmányában (*The Journal of Theological Studies*, XXV. évf., 1974, 283–299).

⁴ Erich Auerbach: *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*, ford. Kardos Péter, Budapest, Gondolat, 1985, 16.

⁵ Northrop Frye: *Creation and Recreation*, Toronto, University of Toronto Press, 1980, 65.

⁶ Ricoeur: *Symbolism of Evil*, 349, kiemelés F. T.

megszólított alany”, az én jelentésem (a másodlagos jelentés) az elsőben lakozik (elsődleges jelentés):

„Hogyan tud engem is fogva tartani az, ami a jelentést köti a jelentéshez?” A másodlagos jelentés felé vonzó erő a nekem mondotthoz hasonlít engem, résztvevővé tesz abban, ami nekem kinyilvánított... egzisztenciális asszimiláció ez... létem hasonulása a léthez.⁷

Ricoeur meglátásaira építve azt állapíthatjuk meg, hogy a bibliai nyelv a *beteljesedés nyelve*. Lévéen provokatív és titokzatos, megnyugvásra vágyik. Feloldást, megelégedést akkor nyer, ha teljességre jut, beteljesedik.

Ebben a könyvben a tipológia új megközelítésére teszek javaslatot. Láttuk, hogy szoros kapcsolatban áll a bibliai nyelvvel, ezért először a bibliai nyelv természetét veszem górcső alá. Ám hogy ezt a célt – a tipológia újonnan megértését – elérjük, a címben szereplő két szót – „figura” és „beteljesedés” – kell részletesen megvizsgálunk. A két kifejezést egymáshoz képest kísérem meg definiálni, remélve, hogy e kölcsönös dinamika feltárása új meglátásokhoz vezethet.

A figura főnév anatómiája

Arra nincs szükség, hogy összefoglaljam Erich Auerbachnak a *figura* szó klaszszikus és bibliai eredetéről írott tanulmányát. Auerbach történelmi és filológiai vizsgálatának elméleti következtetéseihez később még visszatérünk, miután a két elemzett szót kölcsönös kapcsolatuk feltárásával mozgásba hoztuk. E helyütt az Újszövetségben is előforduló szó görög eredetének elemzésére szorítkozom, valamint a rokon értelmű „minta” szóra és szinonimáira.

A *figura* szó a görög *typos* latin fordítása. A *typos* jelentése „minta”, „példa”, „modell”, „öntőforma”. A görög főnév a *typtein* igéből származik, melynek jelentése „üt”, „ütéssel elkábít”, „jellel ellát, megbélyegez”, „figurát rányom”. A *typos* szó jelenthet még sebhelyet, a „szegek helyét” (Jn 20,25). Pál apostol nemegyszer „példa” (az engedelmes hit példája), illetve a keresztény ember által követendő „modell” értelemben használja (például 1Thessz 1,7; 2Thessz 3,9; Fil 3,17). Leonhard Goppelt a tipológiáról írt, mai napig mérvadó monográfiájában (1939) így fogalmaz: „Minél inkább az ige alakítja valakinek az életét,

⁷ Paul Ricoeur: Az interpretációk konfliktusa, ford. Martonyi Éva, in Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és műértelmezés, 3.), Szeged, JATEPress, 1998, 147; Uő: *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1970, 31.

annál inkább *typosszá*, annál inkább modellé, öntőformává válik.”⁸ A Róma 6,17-ben a tanítást *typos*nak nevezi Pál, egy olyan „formá”-nak, amelybe Isten behelyezi a keresztény embert. Két újszövetségi igeversben pedig a „mennyei eredetit” jelenti a *typos* szó. Az Apostolok cselekedetei 7,44 és a Zsidók 8,5 egyaránt a 2Mózes 25,40-re utal, amelyben a Septuaginta a *typos* szóval fordítja a „mennyei eredetit”. A Zsidókhoz írt levélben sajátos jelentése van a tipológiának: itt ugyanis „vertikális” értelemben szerepel, míg mindenütt másutt „horizontális” értelemben. A *typos* pedig az *antitypos*ban teljesedik be. Ez utóbbi kifejezés kétszer fordul elő az Újszövetségben: a Zsidók 9,24-ben és az 1Péter 3,21-ben.

Ami az Újszövetséget illeti, Pál apostol szóhasználata a legjelentősebb: számára a *typos* hermeneutikai fogalom. Ebben a klasszikus passzusban (1Kor 10) Pál bizonyos ószövetségi eseményeket *typo*inak nevez, ezzel hangsúlyozva, hogy ezek a régi események az üdvtörténet jelen szakaszának jelentős eseményeire mutatnak előre. Elsőként Izrael vörös-tengeri kivonulását és a pusztai vándorlást említi. Egy későbbi perspektívából szemléli ezeket az eseményeket, mégpedig a keresztény szentségek, a keresztség és az eucharisztia szempontjából. Az atyák, miközben a tengeren mentek át, „Mózesre” keresztelkedtek meg, „lelki eledelt” ettek és „lelki italt” ittak, és velük ment a „lelki kőszikla”, „az a kőszikla pedig Krisztus volt”. A hivatkozott ószövetségi eseményeket Pál apostol példaként idézi fel, figyelmeztetésül azok számára, akik az üdvtörténetnek ebben a jelenlegi előrehaladottabb korszakában Isten népéhez tartoznak. Arra figyelmezteti őket, hogy ne kövessék el ugyanazokat a hibákat, ne éljenek vissza Isten kegyelmével.

Mindez *példává* lett a számunkra, hogy ne kívánjunk gonosz dolgokat, amint ők kívántak. (10,6)

Mindez pedig *példaképpen* történt velük, figyelmeztetésül íratott meg nekünk, akik az utolsó időkben élünk. (10,11) (Kiemelés F. T.)

Ám a leghíresebb igehely, ahol Pál apostol hermeneutikai fogalomként alkalmazza a *typos*-t, a Róma 5,14:

Mégis úrrá lett a halál Ádámtól Mózesig azokon is, akik nem Ádám vétkéhez hasonlóan estek bűnbe. Ő pedig *előképe* az eljövendőnek. (Kiemelés F. T.)

⁸ Leonhard Goppelt: 'Typos', in G. Friedrich (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Michigan, Eerdmans, 1971, 53.

Eszerint ellentétes tipológiai kapcsolat van Ádám és Krisztus között: az előbbi engedetlensége halált hozott az emberiségre, míg az utóbbi engedelmissége üdvösséget. Vagyis a *typos* ellentétes szerkezetet is alkothat. Ádám, a „rég ember” még nincs készen, nem tökéletes; bukása légüres teret hozott létre, amelyet Krisztus töltött be. Krisztus mint antitípus betölti Ádám üres formáját, ezáltal Krisztus tökéletessé teszi az ember végzetesen tönkrement státuszát – ő az ember.

Vajon más szó nincs az Újszövetségben a *typoson* kívül, amely „mintát”, „modellt” fejez ki? Amikor például az apostol figyelmeztetésül Szodomát és Gomorát hozza fel az isteni ítélet példájaként, a *deigma* (Júd 7), illetve a *hypodeigma* (2Pt 2,6) szót használja. A *hypodeigma* szó sokszor előfordul, és pedig nemcsak példa, hanem intelem értelemben is (Zsid 8,5; 9,23). Ez a szó szerepel a Jakab 5,10-ben, ahol az apostol arra biztatja a hívőket, hogy *hypodeigmaként* tekintsenek a prófétákra. János evangéliuma a lábmosásra vonatkozóan használja (13,15). A *hypotypósis* szó, amely a *typos* rokona, és jelentése „betöltendő keret”, kétszer fordul elő, mindkét Pál apostol használja. Az 1Timóteus 1,16 szerint Krisztus példát hagyott az apostolnak, a 2Timóteus 1,13-ban pedig Pál azt írja, hogy Timóteusra az egészséges tanítás „mintáját” vagy „vázát” hagyta. Az 1Péter 2,21-ben, mely szerint Krisztus példát hagyott nekünk, hogy azt kövessük, a *hypogrammos* szót találjuk. Továbbá a *parabolé*, valamint az *allégorumena* is előfordul ugyanabban az értelemben, mint a *typos*, az első Zsidók 9,9-ben, a második a Galata 4,24-ben. Az utóbbi kifejezés Ábrahám két fiára, Izmaelre és Izsákra vonatkozik, akik úgy mond a két szövetséget „példázzák”: a törvény, illetve az ígéret szövetségét. Pál itt nem „görög”, filozófiai értelemben, hanem „héber” értelemben használja a parabola szót. Ez az oka annak, hogy a negyedik századi antiókhiai iskola képviselői, akik szívós harcot vívtak az alexandriai iskola (Kelemen, Órigenész) allegorizáló törekvéseivel, azt hangsúlyozták e szakasz kapcsán, hogy Pál itt csupán formailag használja az „allegória” szót, de valójában azt érti rajta, amit ők „teóriának” neveztek.

Mind ez idáig a „figura” szót elemezve a „váz”, „minta”, „keret” jelentéseket részesítettük előnyben. Létezik azonban még egy szó, amely a *typosban* vagy *figurában* benne rejlő dinamikát sokkal pontosabban visszaadja. Az „árnyék” szó (*skia*) akkor szerepel az Újszövetségben, amikor Pál apostol és a Zsidókhoz írt levél szerzője a „rég” és az „új”, a „törvény” és az „evangélium” viszonyáról beszél.

Pál a Kolossé 2,16–17-ben így ír: „Senki el ne ítéljen titeket ételért és italért, ünnep, újhoid vagy szombat miatt. Hiszen ezek csak árnyékai az eljövendő Krisztusnak (*skia tón mellontón*), aki a valóság.” Itt a zsidó ünnepek „árnyékai az eljövendőnek”.

Hasonló a Róma 5,14 szerkezete is, ahol Ádám „előképe az eljövendőnek”. A másik példa a Zsidókhöz írt levél 10. fejezetében található: „Mivel a törvény az eljövendő javaknak csak árnyékát, de nem a mennyei dolgok valóságos alakját tartalmazza, ezért azokkal az áldozatokkal, amelyeket évenként rendszeresen bemutatnak, sohasem tudják tökéletessé tenni az odajárulókat” (1. v.).

Ez a metafora sok művész képzeletét mozgatta meg a századok során. Többek között John Milton is használta az *Elveszett paradicsomban*:⁹ „árnylétből Igazságra, tompa húsból szellemmé”.¹⁰ Részletes exegézis helyett összpontosítsunk most erre az erőteljes képre!

Valóság (szubsztancia) és árnyék szembeállítása nem bibliai sajátosság, a platóni világszemléletre vezethető vissza (lásd az *Állam* híres barlanghasonlatát). A Bibliában azonban egészen másképpen jelenik meg, mint a hagyományos platonizmusban. Platón és követői ebben a képben térbeli-vertikális értelemben képzelik el árnyék és valóság viszonyát (az „árnyék” van lenn, a valóság „fenn”), míg az Szentírás időbeli-horizontális értelemben (az árnyék a régi, a valóság az új). A bibliai gondolkodás az időt és az időbeli mozgást a legvalóságosabb valóságnak tekinti, így a világot múlt, jelen és jövő összefüggésében észleli; a ciklikus pogány világlátással szemben a leghatározottabban hirdeti az idő kezdetét és végét. Ebből következik, hogy a múlt jelentést hordoz a jelen számára. Vagyis a platóni szemlélettel ellentétben az „árnyék” nem lényegtelen semmiség. Az „árnyék”, vagyis a múlt önmagában véve is releváns, részben mivel példaképpen szolgál a jelen számára, részben pedig azért, mert az „árnyék” vagy „figura” elválaszthatatlan a beteljesedésétől. A múlt a jövővel várandós: az eljövendő csíráját hordozza magában, mint ahogy a mag is valójában nem más, mint a növény lehetősége, „potenciális növény”. Remélhetőleg sikerül az alábbiakban mindinkább egyértelművé tenni, hogy a bibliai árnyék-valóság metafora igen erőteljes történelemszemléletet tükröz. Az árnyék-valóság metafora azt jelenti, hogy tekintetünk a jövőbe irányul, tudván, hogy a jelen a tökéletessé tétel, a beteljesedés után sóvárog.

A *skia* szó latin fordítása *umbra*, amely a *figura*, vagyis a *typos* latin fordításának szinonimájaként szerepel. Az egyházatyák terjesztették el a fenti főnevekből képzett igéket: *prefigurare* vagy *adumbrare* (magyarul „előrevetít”,

⁹ Vö. W. G. Madsen: Earth the Shadow of Heaven. Typological Symbolism in *Paradise Lost*, *PMLA*, LXXV. évf., 1960, 519–526. Magyarul lásd A föld mint a menny árnyképe. Az *Elveszett paradicsom* tipológiai szimbolizmusa, ford. Novák György, in *A tipológiai szimbolizmus*, 327–346. (Lásd Függelék 2 és Függelék 3 e kötetben 189–233.)

¹⁰ „From Shadowy Types to Truth, from Flesh to Spirit” (XII, 1.303). Magyarul: John Milton: *Elveszett paradicsom*, ford. Jánosy István – Jánosházy György, Budapest, Európa, 1987, 315.

„elővételez”, „előrejelez”). Mielőtt azonban az igékre fordítanánk figyelmünket, az alábbi táblázattal zárjuk a főnevek elemzését:

MÚLT		JELEN
(vagy jelen)		(vagy jövő)
<i>typos</i>		<i>antitypos</i>
<i>figura</i>		<i>substantia</i>
(előkép)		(kép)
	<i>prefigurare</i>	
<i>skia</i>		<i>alétheia</i>
<i>umbra</i>	<i>adumbrare</i>	<i>veritas</i>
(árnyék)		(igazság)

A „beteljesedik” ige anatómiája

Elemzésünk első részét a főneveknek szenteltük. Végül azt láttuk, hogy ezek a főnevek fokozatosan igei dinamikára tettek szert, és az egyházatyák elkezdtek a főnevekből igéket alkotni. A főnevek segítségével a körülöttünk észlelt tárgyakat ragadjuk meg. Ám a főnevek jönnek-mennek, megjelennek és eltűnnek, megszületnek és elhalnak. Pontosabban, mi hozzuk világra őket, és amikor már nem hajtanak hasznót, el is temetjük. Alighanem ez a helyzet az „Isten” szóval is. Nietzsche „Isten halott” kijelentése óta az Istenről való hagyományos elképzelések radikálisan megkérdőjeleződtek. De Northrop Frye arra figyelmeztet, hogy a német filozófus imént idézett állítása talán csak a nyelv korlátaira, kiváltképp a leíró nyelvi szakaszra vonatkozik. Isten mint főnév lehet, hogy halott, de a főnév nem a legalkalmasabb szófaj Isten megnevezésére. Viszont ha abból indulunk ki, hogy Isten önkinyilatkoztatását az égő csipkebokorban – „Vagyok, aki vagyok” – úgy is lehet fordítani, hogy „Leszek, aki leszek”, akkor valamit talán megérthetünk Isten misztériumából, mégpedig azt, hogy ő inkább „ige”, mint főnév. „Az Isten szó nem Isten létezésének állítása, hanem egy *önbeteljesítő* folyamatot kifejező ige.”¹¹ Ez az izgalmas meglátás arra ösztönöz, hogy a *figura* főnév anatómiája után most egy igét – „beteljesedik” – vizsgáljunk meg részletesebben.

A „megtölt”, „betölt”, „beteljesít”, „kiegészít” igék feltűnően gyakran fordulnak elő az Újszövetségben. Gyakran olvassuk, hogy a próféciák beteljesednek, „az idő betelt” (Mk 1,15); „az Írás beteljesedett”, a törvényt Jézus „betölteni”

¹¹ Frye: *Creation and Recreation*, 70.

jött, és hogy azért történnek dolgok, hogy „beteljesedjenek”. Amint már szó volt róla, a bibliai nyelv valóban a beteljesedés nyelve.

Megfigyelhetjük azt is, hogy a beteljesedés nyelve negatív is lehet. Jézus a következőképpen dorgálja meg a vallási tekintélyeket: „Töltsétek be ti is a ti atyáitoknak mértékét!” (Mt 23,32 – Károli)

Pál apostol azt írja, hogy amikor a zsidók elutasítják az evangéliumot, „így teszik teljessé... bűneiket” (1Thessz 2,16). Az újra meg újra előforduló „hogy beteljesedjék” szókapcsolat a leggyakrabban Máténál szerepel (1,22; 2,15.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,56), de megtaláljuk Jánosnál is (19,24.28.36). Sőt, az a zavarba ejtő benyomásunk alakulhat ki, hogy minden egyfajta szükségszerűségből történik, mintha előre meg lenne szabva az isteni forгатókönyvben. Képzeljük csak el, hogy valaki, aki a Bibliával éppen csak most ismerkedik, és történeti beállítottságú, kinyitja az Újszövetséget, és ott azt olvassa, hogy a haláltusáját vívó Krisztus utolsó szavai – „Szomjazom” – azért hangzottak el, hogy „beteljesedjék az Írás” (Jn 19,28). Ez a megfogalmazás azt sejteti, hogy Isten már elkészítette vagy megírta a tervet, azt azonban Krisztusnak kellett véghezvinnie, szabad akaratából. Így közelíti ezt meg C. F. D. Moule:

A „mindezek azért történtek, hogy beteljesedjék” kifejezés azt a paradoxont fejezi ki, hogy a megtestesülés a predestináció és a szabad akarat találkozáshelye. Annak a kijelentésnek, hogy „az Emberfiának szenvednie kell”, nem ellentmond, hanem kiegészíti az, hogy „odaadom az életemet... magamtól adom oda” (Jn 10,17–18).¹²

Jézus szolgálatának központi és paradox vonása, hogy szabad akaratából kell betöltenie Isten akaratát. Leitmotiv az Újszövetségben, hogy az ószövetségi törvényt Krisztus töltötte be: „Nem azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem, hanem hogy betöltssem” (Mt 5,17), vagy „a szeretet tehát a törvény betöltése” (Róm 13,10).

Ezekből a példákból nyilvánvaló, hogy a „jövendőmondás-beteljesedés” leegyszerűsített és mechanikus modelljéhez képest a beteljesedés bibliai felfogása rendkívül összetett. A beteljesedés bibliai gondolata szervesen összefonódik a bibliai nyelvvel. Ahogy Brevard Childs meggyőzően kifejtette, a bibliai értelemben vett beteljesedés nem jelenti két dolog megfeleltetését vagy két egymástól független entitás összepárosítását.

A héber gondolkodásnak ellentmond, amikor a próféciát és a beteljesedést a görög igazságfelfogásból kiindulva pontos megfelelésnek képzeljük. A héber

¹² C. F. D. Moule: 'Fulfil', in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 2. köt., New York, Abingdon Press, 1962, 328. Lásd továbbá Moule kiváló cikkét: 'Fullness' and 'Fill' in the New Testament, *Scottish Journal of Theology*, IV. évf., 1951, 79–86.

beteljesedésfelfogástól távol áll, hogy két független entitás viszonyát egy külső kriterium szabja meg.¹³

A bibliai beteljesedés valójában a „szó” beteljesedését jelenti. Az az igazi szó, amely beteljesedik, amely életre kel, mihelyt eléri célját, és az olvasó vagy a hallgató rezonál a szó erejére, ahogy a lámpafény kigyullad, mihelyt elektromos vezetékre csatlakoztatják. Isten ígéje, olvassuk Ézsaiásnál, sohasem tér vissza üresen, hanem eléri célját (55,11). Isten, „aki ígéretet tett... hatalmával be is teljesítette” (2Krón 6,4). Childs szerint:

A szó azáltal marad fenn, ha Isten teljes célját megvalósítja. Az igaz szó független léttel bír, hiszen része annak a teljességnek, amely felé törekszik. Beteljesített szó, vagyis része a teljes valóságnak. Feltartóztathatatlanul siet célja felé (vö. Hab 2,3)... Az igaz szó addig nem szűnik meg szólni, amíg elnyeri a teljességét annak a valóságnak, amelynek már egyébként is a része. A szó és a jel közel áll egymáshoz, hiszen mindkettő a teljesség felé mutat, és mindkettő birtokolja az előrevetített valóság egy részét. A szó akkor teljesedik be, amikor betöltve teljességet alkot.¹⁴

Még közelebb juthatunk a „beteljesedés” értelméhez, ha a „figura” összefüggésében határozzuk meg, majd pedig a „figura” szót a „beteljesedés” összefüggésében definiáljuk. Ugyanerre a kérdésre visszatérek még a jelentés tárgyalásakor (kiváltképp a „teljesebb jelentés” kapcsán), továbbá ennek a fejezetnek a végén az olvasás problémájával is kapcsolatba hozom.

Figura és beteljesedés – a tipológia új szemlélete

A következőkben a *figura* fogalmát a beteljesedés segítségével, a beteljesedést pedig a *figura* segítségével értelmezem. Ezzel az „interdefiníciós” kísérlettel azt a logikai struktúrát alkalmazom, amely Ricoeur szimbólum- és értelmezésdefiníciójából származik. Ricoeur szerint „a szimbólum kétértelmű nyelvi kifejezés, amely értelmezést igényel”, az értelmezés pedig „a megértés folyamata, amely a szimbólum felfejtésére irányul”.¹⁵ Én is egy hasonló jellegű meghatározással kísérletezem. A *figura* (típus vagy árnyék) beteljesedést igénylő nyelvi kifejezés. A beteljesedés pedig a *figura* által teremtett hiány vagy űr betöltése.

Ezen a ponton hasznos lesz felidézni, hogy a *typos* a *typtein* igéből származik,

¹³ Brevard S. Childs: Prophecy and Fulfilment, *Interpretation*, XII. évf., 1958/7, 267.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Ricoeur: *Freud and Philosophy*, 9.

amelynek a jelentése: „üt”. Az ütés vagy csapás egyfajta űrt hoz létre, amiképp a földfelszínre becsapódó üstökös is otthagyja a lenyomatát. Ez a lyuk vagy vákuum nem más, mint egy kérdés, egy rejtély, amely beteljesítést igényel, sőt, provokál. A bibliai szöveg tele van ilyen üres helyekkel (egyések szerint Isten ujjlenyomataival), amelyek kiegészítés, betöltés után kiáltanak.

Ellentétben a szimbólummal, a típus (mint személy, esemény vagy dolog) eredendően konkrét és történeti, ám ezek a történeti entitások többletjelentést hordoznak. Túlmutatnak elsődleges történelmi jelentésükön. A szóban forgó történeti valóságok önmagukban is teljesek, ugyanakkor a bennük rejlő „többlet” további tökéletesítés vagy beteljesedés lehetőségét rejt magában. A figura olyan, mint a mag, benne van a növekedés lehetősége. A „beteljesedett figura” kifejezés Tertullianusra megy vissza, aki gyakran használta a *figuram implere* formulát. Ez azt jelenti, hogy aki beteljesíti a figurát, nemcsak az adott történelmi alakkal azonosul, hanem a benne rejlő többletjelentéssel is. A figura beteljesítése csupán egy változata az újszövetségi kifejezésnek: „beteljesedett az Írás”: *peplérótai hé graphé* (Lk 4,21; vö. Mk 15,28). Mit is jelent ez a gyakran emlegetett, de még gyakrabban félreértett kifejezés? Az a gondolat áll mögötte, hogy az Írás (de ugyanígy lehet „figura” vagy „törvény”) „lyukas” vagy üres volt önmagában, de az új eszkatologikus esemény beteljesíti, feltölti, mint egy akkumulátor: s ekkor a szó újra munkálkodni kezd, és kiárasztja kreatív erejét.

A metaforához hasonlóan a tipológia is azonosságot fejez ki. De látni fogjuk, hogy a typoszt üdvtörténeti kontextusa teszi különbözővé a metaforától: sokkal provokatívabb az azonosulás bibliai alakokkal, mint fiktív vagy történelmi figurákkal. Ha azt mondjuk valakiről, hogy ő egy Elektra vagy egy Hamlet, segíthet az illető mélyebb megértésében. Ám ha azt mondjuk, hogy ő Mózes vagy Illés, az nyomban eszkatologikus színezetet kap. Egy keresztény embernek alighanem sokkal ijesztőbb, hogyha Júdással, mint ha Hitlerrel azonosítják, hiszen Júdás végső kétségbeesését a tradíció a kárhozattal társítja.

A bibliai üdvtörténet, mint láttuk, arra az előfeltevésre alapszik, hogy az idő „növekszik”. A bibliai szereplők hordozzák ezt a többletjelentést, és ez a többlet is egyre gyarapszik. A figurát azonban nem lehet csak úgy bármikor beteljesíteni, csak akkor, amikor megérett rá az idő. Vagyis a figura beteljesítésével együtt az időt is be kell teljesíteni. Számos álmessiasról tudunk, ám egyedül Krisztus volt az, aki úgy kezdte szolgálatát, hogy bejelentette: „Betelt az idő” (*peplérótai ho kairos*; Mk 1,15), és megváltó művét az „idő teljességében” vitte véghez (*to pléróma tu chronu*; Gal 4,4). A beteljesedés nem más, mint amikor valaki a megfelelő időben a figura többletével azonosítja magát. Csak Krisztus tölthette be Ádám figuráját, csak az evangélium tölthette be a törvényt, és csak az eucharisztia tölthette be a pászkavacsorát. Alkalmas időben beteljesítve a

típust az antitípus lesz a *forma perfectior*, eszkatologikus esemény megy végbe: Isten tökéletessé teszi saját teremtését.

Mi tehát az összefüggés az értelmezés és a beteljesítés között? Minden egyes beteljesítés értelmezés, de nem minden értelmezés szükségszerűen beteljesítés. „Most már értem!”, mondom, amikor sikeresen értelmeztem valamit. Aki értelmez, az megkísérli beteljesíteni, „betölteni a figurát”. Az értelmezés általában akkor válik beteljesítővé, amikor elfogadja és megerősíti a közösség. A beteljesítés tehát a *helyes* megértés, a helyes értelmezés és alkalmazás művészete. Amikor Jézus betöltötte az előképeket (figurákat), ezáltal mint előképeket megszüntette őket. Amikor egy figura beteljesedik, amikor a típust elnyeli az antitípus, akkor az eszkatológiai valóság egy magasabb szintjére emelkedik.

A típus és az antitípus, a figura és a beteljesedés dialektikáját elképzelhetjük a kérdés és a rá adott válasz analógiájára is. Amiképp a kérdést eltörli a rá adott válasz, a figurát vagy a típust beteljesíti, teljessé teszi az antitípus. Ugyanakkor a betöltött figura, a beteljesített típus, illetve a megválaszolt kérdés új figurát, új típust vagy új kérdést hozhat létre. És a maga idejében ezt az új figurát/típust/kérdést is be kell majd teljesíteni. Ennélfogva az Ószövetség feszültségének jó része feloldódott, amikor a figuráit beteljesítette, és szinte minden kérdését megválaszolta az Újszövetség. Ez nem azt jelenti, hogy nincs is már egyáltalán feszültség a Szentírásban, a keletkezett új feszültséget a történelemnek és az egyénnek kell majd feloldania.

Most, hogy részletesen megvizsgáltuk a figura és a beteljesedés dialektikáját, talán könnyebben megérthetjük Auerbach fejtegetését a figurális értelmezésről:

A figurális értelmezés oly módon teremt összefüggést két történés vagy két személy között, hogy az egyik nemcsak önmagát jelenti, hanem a másikat is, a másik viszont magába zárja vagy kitölti az egyiket... mint valóságos folyamat vagy alak mindkettő része az időnek; mindkettő benne van a történeti élet áramában, és csak összefüggésük megértése a spirituális vagy szellemi aktus. Azonban ez a spirituális megértés konkrét – múlt, jelen vagy eljövendő – eseményekre vonatkozik... hiszen az ígélet is a beteljesedés valódi történelmi események, amelyek vagy megtörténtek, vagy meg fognak történni.¹⁶

Erich Auerbach és Leonhard Goppelt tökéletesen egybehangzó véleménye szerint a megértés „spirituális aktus” (Auerbach), illetve a tipológia *pneumatische Betrachtungsweise* (szellemi/spirituális megértés) (Goppelt). Válaszul Bultmann bírálatára Goppelt részletesebben is kifejtette ezt. Bultmann szemmel láthatólag

¹⁶ Az angol kiadásban: Auerbach: *Figura*, 53. (A szakasz majdnem szó szerinti idézet Auerbach *Miméxis* című könyvének magyar kiadásából, 73. – *A ford.*)

félreértette a tipológiát, a keleti kultúrák, illetve a görög filozófia ciklikus történelemszemléletéhez kapcsolódó „hermeneutikai módszerek” tartotta. E téves megközelítéssel szemben Goppelt a következőket hozta fel: 1) a korai kereszténység hellenisztikus (nem biblikus) környezetében a tipológia ismeretlen volt; 2) kizárólag zsidó közegben fordult elő, de csak mint eszkatológiai elv; 3) a judaizmusban elterjedt tipológia eredete az ószövetségi eszkatológia.¹⁷

Mindeddig célom az volt, hogy a tipológiát a bibliai nyelv természetére vezesse vissza, és azt a megállapítást tettem, hogy a tipológia a nyelv metaforikus „ez azonos azzal” szakaszában gyökerezik. Elképzelésemet alátámasztja, hogy Auerbach és Goppelt egyaránt spirituális aktusnak látja a megértést. Talán azért érzik ma sokan idegennek a tipológiát, mert távol áll a tudományos, logikus és ok-okozati gondolkodástól. A nyelv azonban csakis az ilyen „illogikus” logika, a múlt ilyen újraértelmezése révén teremthető újjá.

Összefoglalva azt mondhatjuk, a tipológia olyan dinamika vagy törvényszerűség, amelytől áthatva a bibliai nyelv képes újjáteremteni önmagát. Márpedig egyedül a nyelv újjáteremtése révén tárulhatnak fel olyan jelentések, amelyek kezdetben rejtve voltak, de később, ahogy gyarapszik az idő, kibontakoznak.

JELENTÉS: MAGTÓL A SZÁRBA SZÖKKENÉSIG

Eddig azt láttuk, hogy a bibliai nyelv a beteljesedés nyelve, ami azt jelenti, hogy képes újjáteremteni önmagát („eléri célját, amiért küldtem”). A beteljesedés nyelve természeténél fogva jelentéseket bont ki az olvasó számára. Tézisem az, hogy a Bibliában a szöveg értelme vagy jelentése nem statikus minőség, hanem dinamikus folyamat. A szöveg jelentése fokozatosan születik, *in statu nascendi*. Ahhoz, hogy ezt megérthessük, először meg kell vizsgálnunk a bibliai nyelv jelentésének hagyományos felfogásait.

Mi tehát a bibliai szavak értelme? A bibliatudományokon belül az exegézis foglalkozik a szöveg értelmének kibontásával, az exegetikai elveket pedig a hermeneutika fekteti le. A bibliai nyelv nem választható el saját értelmezésétől, hiszen a Biblia nem tudományos könyv, célja nem történelmi események, illetve földrajzi, biológiai vagy bármilyen egyéb információ átadása. A fundamentalisták, akik azt vallják, hogy a Biblia még a történelem, a földrajz vagy a biológia területén is tévedhetetlen, leíró-referenciális nyelvszemlélettel közelítenek az Íráshoz. Nem veszik figyelembe, hogy már maga a kanonizált szöveg is események, korábbi szövegek, sőt, értelmezések szokatlan összerendezése. A szöveg

¹⁷ Goppelt: *Typos* (angol kiadás, 1982), 225–226.

maga értelmezés, hiszen nem elég, hogy tanúskodik bizonyos eseményekről, de értelmezi is őket, mi több, újraértelmezi a szövegek és események korábbi értelmezéseit. Egy-egy új eszkatológiai esemény fényében az Ószövetség szereplői és eseményei új értelmezést nyernek, és visszatekintve Krisztus, a messiás fényében egész máshogy látjuk őket. Krisztus nemcsak az Ószövetség egyéni alakjait (figuráit) tölti be, hanem „Izrael” figuráját csakúgy, mint a törvény vagy a Szentírás – vagyis amit ma héber Bibliának vagy Ószövetségnek nevezünk – figuráját. Azonosulva e korábbi alakokkal Krisztus az üdvtörténet következő szakaszába lépteti őket. „Nagyobb van itt jelen” – mondja Jézus nemegyszer az evangéliumokban. Ez a hozzáadott érték a *Steigerung*, amely jelzi, hogy az üdvtörténet előrehaladottabb szakaszába érkeztünk, és mindazt, ami mögöttünk van, ebből az új perspektívából kell szemlélnünk. A revízió e lehetősége a bibliai nyelv tipológiai természetéből következik.

Ha kellő mélységben megértettük a bibliai nyelv sajátos komplexitását, és ha tudjuk, hogy nyelv és jelentés szervesen összetartozik, egyáltalán nem fogunk meglepődni, hogy a bibliai szavak „értelmén” (*sensus*), vagyis különböző értelmezési lehetőségein kétezer év óta hevesen vitatkoznak a különböző értelmező közösségek.

Az értelmezéstörténetnek már a korai szakaszában felvetődött, hogy különbséget kell tenni „betű” és „lélek” között; a szó szerinti jelentés, illetve a lelki vagy spirituális jelentés között. A megkülönböztetés szükségességét Pál apostol ismert megalapítására vezették vissza: „a betű megöl, a Lélek pedig megelevenít” (2Kor 3,6).

A középkorban Aquinói Tamás volt az, aki szintén különbséget tett a szó szerinti és a spirituális jelentés között. A szó szerinti jelentés az emberi szerző közvetlen szándékából származik, melyet a *szavai* (*verba*) közvetítenek. A spirituális (időnként „tipológiai” nevezett) jelentés a *dolgokból* (*res*) származik. Ez a tomista-skolasztikus dualizmus a mai napig tovább él a katolikus exegézisben. Az 1968-ban megjelent *The Jerome Biblical Commentary* lapjain a következőt olvassuk:

A szó szerinti jelentés:

az a jelentés, amely az emberi szerző szándékából származik, és amelyet szavai közvetítenek.

A spirituális (tipikus) jelentés:

az Írásban szereplő dolgok (személyek, helyek, események) mélyebb értelme, amely az isteni szerző szándékából származik, és amelyek eljövendő eseményeket vetítenek előre.¹⁸

¹⁸ R. E. Brown: 'Hermeneutics', in *Jerome Biblical Commentary*, R. E. Brown – J. A. Fitzmeyer – R. E. Murphy (eds.), London, Geoffrey Chapman, 1968, 616–619. Magyarul: 'Hermeneutika',

Ez a dualista és meglehetősen merev megkülönböztetés gyakran önkényes allegorizáláshoz, a bibliai szöveg elspiritualizálásához vezetett. Ez az irányzat akkor kapott igazán erőre, amikor a teológusok a görög filozófia kategóriáit próbálták meg ráerőltetni a Bibliára. Ez jellemezte az alexandriai iskola (Kelemen, Órigenész) gyakorlatát. Kifinomult, zseniális gondolkodók voltak, akik a bibliai szöveget tőle idegen fogalmak segítségével kísérelték meg magyarázni. Órigenész az 1Thesszalonika 5,23-ban szereplő páli antropológiának megfelelően a bibliai szöveg jelentésének három rétegét különböztette meg:

1. „test”: szó szerinti, történeti jelentés
2. „lélek”: morális-pszichológiai jelentés
3. „szellem”: spirituális-allegorikus-misztikus jelentés.¹⁹

A középkori hermeneutika legjellemzőbb elképzelése az úgynevezett *quadriga* vagy az Írás „négyes jelentése”:

1. szó szerinti-történeti;
2. allegorikus;
3. morális;
4. anagogikus.

Ez a középkorban igen népszerű felosztás valószínűleg Cassianus Jánostól származik (kb. 365–435). Született róla egy memorizálást segítő versike is:

Littera gesta docet, quid credas allegoria moralis quid agas, quo tendas, anagogia.²⁰
Az olvasott betű história, amit hiszel, allegória, morál, amit tenned kell, s anagógia, ahová célba érkezel.

A reformátorok szembefordultak az Írás többszörös jelentésének középkori felfogásával. Szerintük a Szentírás szövegének csak egy jelentése van, még akkor is, ha ez olykor összetett, vagyis lehet egy szó szerinti és egy átvitt oldala.

in *Jeromos bibliakommentár*, 3. köt., Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003, 209–235.

¹⁹ Origen: *On First Principle: Book Four*, in Karlfried Froehlich: *Biblical Interpretation in the Early Church*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, 59. Magyarul: Órigenész: *A princípiumokról. IV. könyv 1–3.*, ford. Pesthy Mónika (Hermeneutikai füzetek, 16.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.

²⁰ Harry Caplan: *The Four Senses of Scripture Interpretation and the Medieval Theory of Preaching, Speculum*, IV. évf., 1929, 286. Vö. J. Cassian: *Collatio XIV*, 8 PL 49, 963. Angolul: *Conferences*, New York, Paulist Press, 1985.

Míg a középkorban a figyelem a bibliai szöveg spirituális-allegorikus jelentésére irányult, a reformációt követő évszázadokban a hangsúly a szó szerinti, illetve a történeti jelentésre helyeződött át. Majd a tizenharmadik században a történetkritikai módszer megszületésével jelentősen megerősödött ez az irányzat. Figyelemre méltó, hogy a római katolikus teológusok csak 1943-tól, a *Divino Afflante Spiritu* című pápai enciklika felhatalmazása óta élhetnek a történetkritikai módszerrel.

A két véglet – a spirituális, allegorikus szemlélet és a „materialista”, szó szerinti értelmezés – versengése évszázadok óta folyik. Míg középkori kommentároknak hemzsegetek a képzeletdús allegorikus értelmezések, a huszadik századi bibliatudományt elárasztotta a történetkritika sokezernyi kötete. Míg a középkorban a spirituális értelmet részesítették előnyben a szó szerinti értelemmel szemben, ma a történetkritikai szemléletet képviselő bibliatudósok félreteszik a spirituális értelmezést, és a betű szerinti jelentést kutatják. (A bibliai szöveg történeti megközelítése felé való elmozdulás a *The New Jerome Biblical Commentary* 1990-es kiadásában a legszembetűnőbb.) Ha azonban sikerül a szó szerinti vagy betű szerinti jelentésnek egy új felfogását kidolgoznunk, akkor meghaladhatjuk a szó szerinti és a spirituális jelentés mesterséges szétválasztásából származó dualizmust. A dualista gondolkodás általában véve idegen a Szentírástól, inkább a görög vagy a platonista szemléletből fakad. A kérdés alapvetően az, hogy miképpen állíthatjuk elő a szöveg jelentését magából a Szentírás nyelvéből. Amennyiben a szöveg jelentése a beteljesedés nyelvéből következik, akkor egyértelműen egy folyamatszerű, nem pedig statikus jelentéssel lesz dolgunk.

Brevard Childs a szó szerinti jelentést tárgyaló egyik tanulmányában meggyőzően érvel amellett, hogy a történetkritikai módszer végzetes hibát követett el, amikor a bibliai szöveg szó szerinti jelentését a történelmi jelöltben vélte megtalálni, vagyis azonosította a *sensus literalis* a *sensus originaliss*szal. A cél szemlátomást az eredeti értelem rekonstrukciója volt, és úgy vélték, hogy ezt a különböző egymásra rakódott értelmezések vagy mítoszok eltávolításával lehet elérni. Ám ilyen módon, érvelt Childs, éppen a szó szerinti jelentés integritása, egységessége vesz el. Mihelyt a szó szerinti jelentést a történeti referenciával azonosítjuk, a szöveg jelentését nem a szövegen „belül”, hanem a szöveg „mögött” fogjuk keresni. Így nemcsak a szó szerinti jelentés integritása sérül, hanem a Biblia maga is elveszíti a „scopusát”, azt a jelentésalakzatot, amelyet a hit közösségének szent könyveként nyert el. A történetkritikai módszer eredményeit elfogadva, a mai jelentőséget kutató magyarázók megpróbálták áthidalni azt a szakadékot, amely a történeti jelentés „akkorját” és a bibliai szöveg „mostját” választja el egymástól. Childs szerint a szó szerinti jelentés épségét, integritását

a kánon, vagyis a hitközösség által olvasott Szentírás kontextusában őrizhetjük meg. Ha a szó szerinti jelentést újra egységként kezeljük, rekonstruálhatjuk a szent szöveg létrehozásának inspirált folyamatát, márpedig az aktualizálás csak így válik lehetővé.

A szöveg szó szerinti jelentése egyszerűen az, amit a hívő közösség tulajdonít neki. Nem állítja senki, hogy ez lenne az eredeti, még csak azt sem, hogy a leginkább helyes jelentés. Inkább arról van szó, hogy a kanonikus Szentírás szó szerinti jelentése mint kritikus teológiai norma eligazíthatja a hívő közösséget abban, hogy a hagyomány hogyan mutathatja az irányt az eljövendő nemzedékek számára.²¹

Childs nagyszabású és heroikus programja – a szó szerint jelentés visszahelyezése a kanonikus Szentírás kontextusába – meglepően egybeesik Northrop Frye gondolataival, aki irodalomkritikai szempontból a Biblia egységességét, irodalmi formáját hangsúlyozza. Childs törekvése – hogy a szöveg értelmét ne a külső történelmi körülményekben keressük, hanem magának a Szentírásnak a nyelvében – egy azok közül, amelyek az írásertelmezésben fellelhető „materialista” (szó szerinti) és „spirituális” (allegorikus) irányzatok mesterséges szétválasztását próbálják felülmúlni. A következőkben négy szakkifejezést mutatok be, amelyek mindegyike a beteljesedésnyelv folyamatszerűségére utal, arra, hogy a jelentés, akár *sensus literalis*, akár *sensus spiritualis*, nem statikus, hanem folyamatszerű, állandóan mozgásban van, két pólus, a szó szerinti és a spirituális között ingadozik. Amikor a történeti jelentésre kerül több hangsúly (mint manapság), a spirituális pólust kell hangsúlyozni; amikor pedig a spirituális-allegorikus tendenciák dominálnak (mint a középkorban), a történeti jelentést kell megvédeni. A bibliai szöveg értelme e két pólus között mozogva, fokozatosan születik meg. Az első vizsgálándó szakkifejezés Northrop Frye poliszémiafogalma.

Poliszémia

Ugyan Frye elítéli az antiintellektuális, populista bibliaértelmezést, amely mindent szó szerint akar érteni, és ezt a nyelv démotikus-leíró szakaszával társítja, mégis azt írja a *Kettős tükör*-ben, hogy könyvének egyik központi problémája a szó szerinti (betű szerinti) jelentés kérdésköre.²² Hogyan oldja fel ezt a

²¹ Childs: *Sensus Literalis*, 92; A Biblia szó szerinti értelmezése régen és ma, in *A sensus literalis hermeneutikai kérdései*, ford. Horpácsy Noémi (Hermeneutikai füzetek, 25.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2001, 27–42.

²² Frye: *Kettős tükör*, 96–97; uő: *The Great Code*, 45.

látszólagos ellentmondást? A populista gondolkodás számára, mondja, a szó szerinti jelentés egyenlő a leíró vagy deskriptív jelentéssel.²³ Vagyis a jelentés az, amire a szavak a külvilágban, a „valódi világban” utalnak (centrifugális jelentés). Ezt Frye „tárgyasító szó szerinti értelmezésnek” nevezi (*externalized literalism*), és ezzel szembemenve a valódi szó szerinti jelentést a „centripetális”, költői jelentéssel azonosítja, amely a szavak kölcsönös kapcsolatából adódik.²⁴ Ha a Bibliát, a Biblia képvilágát és narratív szerkezetét egységként olvassuk, akkor abból kirajzolódik a Biblia formája, amely szavatolja az így felfogott szó szerinti jelentést. Ez az egység azonban csak az olvasás során válik valósággá. Egyedül olvasás közben tapasztalhatjuk meg a jelentést. Frye Dante poliszémiaelméletének segítségével próbálja megragadni, hogy az olvasás milyen hatást tesz a jelentés alakulására. A poliszémia vagy sokszoros jelentés nem arra utal, hogy sokféle jelentése van a szövegnek, és a szó szerinti jelentés elsődlegességét sem vitatja. A reformátorok és Milton útmutatása – hogy minden bibliai passzusnak csak egy jelentése lehet – még mindig érvényes. Frye a következőképpen magyarázza el, mit ért poliszémián:

Olvasás közben az egyik leggyakoribb élményünk az, hogy ugyanazon nyelvi szerkezeten belül újabb és újabb felismerésekre jutunk. Így szoktuk ezt az érzést megfogalmazni: „mindig van benne valami új”... vagy „akárhányszor újraolvasom, mindig újat mond”. Ez az „új” nem szükségképpen olyasmi, amit korábban nem vettünk észre, hanem talán inkább olyan, ami tapasztalataink újabb összefüggéséből származik.²⁵

Dante négyes jelentését így magyarázza Frye:

Igazában egyetlen, mindig árnyaltabb és átfogóbb folyamatról van szó, nem más és más értelmezésekről, hanem egyetlen jelentésfolyam különböző mélységeiről vagy átfogóbb összefüggéseiről, s ezek, mint magból a növény, szervesen fejlődnek ki.²⁶

A poliszém vagy sokszoros jelentés gondolatának segítségével Frye Childshoz hasonlóan meg tudja őrizni a szó szerinti jelentés egységét („nem azt jelenti, hogy egy passzusnak valóban több értelme van”, mondja), ugyanakkor elkerüli az eredeti szerzői szándék keresésével, vagyis a historizmussal járó csapdát, azaz nem kényszerül a jelentés rögzítésére valamely külső, történelmi vagy életrajzi valóságban.

²³ Uő: *Kettős tükör*, 64–65, 119–120, 367–369; uő: *The Great Code*, 24, 60–61, 220–221.

²⁴ Uő: *Kettős tükör*, 121; uő: *The Great Code*, 61.

²⁵ Uő: *Kettős tükör*, 367; uő: *The Great Code*, 220.

²⁶ Uő: *Kettős tükör*, 369; uő: *The Great Code*, 222.

Frye poliszémiagondolata mellett más elméletek is próbáltak helyet teremteni a szöveg „jelentésfolyamának”. Ezekben az elméletekben közös az, hogy egyik sem statikusnak vagy rögzültnek gondolja a szöveg jelentését, hanem inkább egy fokozatosan kibontakozó folyamatnak, szerves fejlődésnek. Ha a bibliai nyelvet magnak gondoljuk el, akkor a bibliai szöveg jelentését fokozatosan fejlődő növénynek képzelhetjük.

A következő három párhuzamos kifejezés közül kettő a középkori hermeneutikából származik. A negyedik fogalmat huszadik századi katolikus teológusok alkották. Először a negyedik századi antiókhiai iskola *theória* fogalmát, majd a tizenkettedik századi Szentviktori Hugó *sententia* kifejezését veszem röviden szemügyre. Végül valamivel részletesebben tárgyalom az úgynevezett *sensus plenior* (teljesebb jelentés) gondolatát, amely katolikus exegéták körében terjedt el 1950–1970 között.

Theória (vízió)

Alexandriában a Kr. u.-i harmadik században egy elitista kateketikai iskola működött. Alexandriai Philón (Krisztus kortársa) óta a kultúra fővárosa volt, ideális szellemi légkör a szélsőséges allegorikus értelmezés számára. Alexandriai Kelemen (kb. 150–215) és Órigenész (kb. 185–253) úgy vélték, hogy az Írás minden egyes szava, sőt, szótagja szimbolikus jelentést hordoz, amelyet meg kell fejteni. Gyakorolták a tipológiai értelmezést, bár ezt általában elnyelte a platonista allegorizálás. Kelemen például elfogadta Philón spekulációját Izsák nevét illetően: mivel a név „nevetést” jelent, így misztikus prófécia Krisztusról, aki örömmel tölti el a megváltottakat. Órigenész szilárdan hitte, hogy a prófécia olyannyira homályosak és rejtélyesek, hogy egyedül „Krisztus lelke” (1Kor 2,16) képes megőrizni az embert a szó szerinti, azaz helytelen olvasattól. Órigenész szerint a zsidók, az eretnekek (Markión) és a tájékozatlan olvasók a betűt magát vették csupán figyelembe, és a szellemet/lelket elhanyagolták. A Genézishez írott kommentárjában kigúnyolta a szó szerinti olvasás és a „testi” értelmezés általa abszurdnak tartott jellemzőit – hiszen hogyan is képzelhetjük, hogy Isten szó szerint értve sétálgatott esténként az édenkertben? Az Újszövetségből is számos ilyen példát lehet hozni szerinte. Elégge abszurd lenne azt képzelni, hogy létezik olyan hegycsúcs, ahonnét a világ összes országát látni lehet (Mt 4,8). Következésképp „a Szentírás fiktív elemeket (nem megtörtént dolgokat) szőtt bele a történeti elbeszélésbe...”²⁷ Órigenésznél nem a szó szerinti

²⁷ Origen: On First Principle, 59.

olvasatból következő abszurdítások elutasítása kifogásolható, hanem hogy figyelmen kívül hagyta a próféciák történeti valóságát, és hogy a szöveg jelentését a görög filozófián keresztül próbálta megragadni. Pontosan ezt az értelmezői pozíciót támadta egy évszázaddal később az antiókhiai iskola:

Azt kérdezik, mi a különbség az allegorizáló és a történeti exegézis között. Azt válaszoljuk, hogy a különbség nem kicsi, sőt nagy! Az első istentelenséghez, blaszfémiahoz és hamissághoz vezet, míg a második a hithez és az igazsághoz igazodik. Az allegória módszere pedig az istentelen alexandriai Órigenész találmánya.²⁸

Ez az idézet kiválóan szemlélteti, milyen ellenségesen viszonyult az antiókhiai iskola az alexandriai allegorizáló gyakorlathoz. Az antiókhiai iskola meghatározó alakjai tarsusi Diodórosz (megh. 394), mopszeusztiai Teodor (kb. 35–407) és Aranyszájú Szent János (kb. 354–407) voltak. Diodórosz legismertebb művei a jelentős hermeneutikai meglátásokat is tartalmazó híres zsoltárkommentárok. Úgy tartják, hogy írt egy értekezést is „A theória és az allegória különbsége” címmel, de ez elveszett. Szerencsére a nézeteit a zsoltárkommentárjához írt bevezetésből rekonstruálni lehet.

Itt a zsoltárok intelligens éneklésének hiányáról panaszkodik, és arra szólítja fel az olvasóit, hogy „teljes elmével, nem pedig sekélyes érzelmektől indítatva, csupán a nyelvük hegyével” énekeljék a zsoltárokat.²⁹ Arra biztatja a híveket, hogy figyeljenek a szavak jelentésére. Majd előadja az allegória ellenében megfogalmazott alapelvét: ez pedig a *theória* vagy vízió. Ez az elv a kinyilatkoztatás történeti valóságában gyökerezik.

Nem riadunk vissza az igazságtól, hanem a történeti szubsztancia (*historia*) és az egyértelmű, szó szerinti jelentés (*lexis*) alapján fejtjük azt ki. Ugyanakkor nem vetjük meg az anagógiát és a magasabb *theóriát*. A történelem ugyanis nem ellenkezik a *theóriával*. Sőt, a történelem a magasabb szintű jelentések alapjának bizonyul... A *theória* sosem törli el az alapjelentést, ha így tenne, már nem volna *theória*, hanem allegória.³⁰

Diodórosz megemlíti, hogy Pál apostol is használta az „allegória” szót a Galata 4,24-ben, de valójában *theóriát* értett rajta. Az allegorizálók nem törődnek a történeti jelentéssel, hanem a képzeletükre hagyatkoznak. Ám az allegorizálás

²⁸ Idézi Robert M. Grant: *A Short History of the Interpretation of the Bible*, javított kiadás, New York, Macmillan, 1963, 91.

²⁹ Diodore of Tarsus: Commentary on the Psalms. Prologue, in Froehlich: *Biblical Interpretation*, 83.

³⁰ Uo., 85–86.

elutasítása nem jelenti egyben a „theorizálás” elutasítását, ami az adott fogalom felemelése egy magasabb, anagógiai szintre.

A *theória* Diodórosz megfogalmazásában egyfajta „középút”: megszabadít minket az Írásra idegen jellemzőket rávetítő hellenizmustól (később ezt *eisegésis*nek nevezték), ugyanakkor a judaizmus tárgyiasító, szó szerinti értelmező gyakorlatától is. A *theóriát* a *tropológiához* (figuralizmus) és a parabolához hasonlítja. Ebből az következik, hogy a jelentés nem veszíti el szó szerinti, történeti valóságát azáltal, hogy hordoz egy többletet, egy potenciális jövőbeli jelentést. Így egy prófétai beszéd vonatkozhat a próféta korára, egyszersmind a jövőre is, hiszen az isteni szó bármikor, bármely pillanatban alkalmazható. Ugyanakkor figyelmezteti az olvasót, hogy a *theória* értelmezését azokra kell hagyni, akik a megfelelő karizmával, tehetséggel rendelkeznek.³¹

Sententia (mélyebb értelem)

Ez a kifejezés Szentviktori Hugótól (megh. 1142), a párizsi viktorinus iskola megalapítójától származik. A szóban forgó irányzat képviselői sokat tettek azért, hogy újra a figyelem középpontjába kerüljön a Biblia szó szerinti jelentése, amelyet a domináns allegorizáló iskolák évszázadok óta háttérbe szorítottak. Beryl Smalley fáradhatatlan kutatómunkájának köszönhetően ma már sok mindent tudunk ennek az iskolának a tevékenységéről, és arról is, hogy képviselői szoros kapcsolatot ápoltak a legjelentősebb észak-francia zsidó exegéta, Rashi (megh. 1105) követőivel.³²

Hugó szenvedélyes ellenzője volt az alaptalan allegorizálásnak, és hevesen bírálta a bibliai szöveg történelmi jelentésének lekicsinylőit:

Személy szerint azokat vádolom, akik babonásan igyekeznek meglegelni a misztikus értelmet és a mély allegóriát ott, ahol nincsen is, mint azokat is, akik makacsul tagadják azt, ahol pedig az ott van.³³

Minden művében azt hangsúlyozta, hogy a jó exegétának mindig a szó szerinti vagy történeti jelentés meghatározásával kell kezdenie a szöveg elemzését.

³¹ Uo., 93.

³² Herman Hailperin: *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1963, 107.

³³ Beryl Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1941, 100. Idézi Fabiny Tibor: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 193.

Ne vessétek meg az alantasabb dolgokat! Azok, akik az alantas dolgokat megvetik, előbb-utóbb kudarcot vallanak. Ha nem tanulod meg az ábécét, sosem szerzel hírnevet mint grammatikus.³⁴

Hugó a *Didascalion*. *Az olvasás tanulmányozásáról* című, sajnos kevésbé ismert hermeneutikai értekezésében vezeti be a *sententia* fogalmát. Elképzelése szerint az Írás megértése egy hatalmas épület szerkezetéhez hasonló: alapja a történelem, a felépítmény az allegória.

Nem azt mondom, hogy az embernek először arra kellene törekednie, hogy megfejtse az Ószövetség beszédalakzatait, és behatoljon a misztikus mondásokba, mielőtt az evangélium forrásához jutna, amiből innia kell. De miként látható, hogy az az épület, amelynek nincs alapozása, nem állhat biztosan, így van ez a tudással is. A szent tudás alapja és princípiuma azonban a történelem, melyből, mint a méz a lépből, az allegória igazsága kivonható. Amint az ember az építéshez készülődik, azért fektesse le először a történelem alapját; azután a tipikus jelentés keresése révén építse fel a szerkezetet elméjében, hogy az az igazság erődítménye legyen. Végül azonban a moralitás szeretetteljessége által fesse ki azt a legszebb színekkel.³⁵

A kifejtés rendjét illetően Hugó három dolgot figyel meg: a betűt (*littera*), az értelmet vagy jelentést (*sensus*) és a mélyebb jelentést (*sententia*). A betű, mondja, néha tökéletes, néha tökéletlen. Ugyanígy a jelentés is gyakran tűnik nem odaillőnek vagy helytelennek, ha elválasztjuk a szövegkörnyezetétől. Gyakran előfordul, mondja, különösen az Ószövetségben, hogy „ama nyelv idiómáinak megfelelően mondott dolgok, noha világosak amott, a mi nyelvünkön mintha semmit sem jelentenének”.³⁶ Míg a *sensus* tartalmazhat számos ellentmondásos dolgot, a *sententia*

nem tűr ellentmondást, mindig harmonikus, mindig igaz. Egy kifejezés olykor egyetlen mélyebb értelemmel bír, máskor többel, olykor több kifejezés több mélyebb értelemmel bír.³⁷

A mélyebb jelentés a két szövetség között is egységet képes teremteni. A mélyebb jelentés rávilágít, hogy az Ószövetséget Krisztus töltötte be, hiszen ő

³⁴ Smalley: *The Study of the Bible*, 87; Fabiny: *A keresztény hermeneutika*, 192–193.

³⁵ Jeremy Taylor (ed. and trans.): *The Didascalicon of Hugh of St Victor*, New York and London, Columbia University Press, 1961, 138. Idézi Fabiny: *A keresztény hermeneutika*, 193–194.

³⁶ Taylor: *The Didascalicon*, 149; Fabiny: *A keresztény hermeneutika*, 194.

³⁷ Taylor: *The Didascalicon*, 150; Fabiny: *A keresztény hermeneutika*, 195.

egyszerre Júda oroszlánja és a megöletett Bárány, aki egyedül méltó, hogy felnyissa a könyvet és hét pecsétjét (Jel 5,5–6). Hugó egy Szent Ágoston-idézzel zárja értekezését: nem az Írás gondolatait kell saját gondolatainkhoz idomítani, hanem inkább „annak kívánására kell törekednünk, hogy gondolatunk azonos legyen az Írásával”.³⁸

A sensus plenior (teljes értelem)

Az eddigiekben, hogy feloldjuk a szó szerinti, történelmi és a spirituális vagy allegorikus jelentés közötti feszültséget, azt javasoltam, hogy a jelentést dinamikusnak, folyamatban lévőnek képzeljük el. Az utolsó kifejezés, amelyet segítségül hívok ennek megvilágítására, a *sensus plenior* (teljesebb értelem). Egyébként mind a négy tárgyalt kifejezés rugalmas kategóriákat feltételez, hiszen a szöveg és az olvasó között közvetít. A folyamatos vagy folyamatban lévő jelentés a szavakat eljuttatja az olvasóhoz. Ezek a fogalmak vagy kifejezések teremtik meg a koherenciáját egy intertextuális és intratextuális hermeneutikának, amely a nyelv, a jelentés és az olvasás hármasságára alapul.

A *sensus plenior* modern fogalom. Egy Fernández nevű római katolikus teológus alkotta meg 1925-ben, szélesebb ismertségre azonban akkor tett szert, amikor az 1943-as pápai enciklika felhatalmazta a katolikus teológusokat, hogy a bibliakutatásban alkalmazzák a történetkritikai módszereket.³⁹ A *sensus plenior*t azért vezették be, hogy a segítségével meg lehessen magyarázni olyan messiási próféciaikat, mint az 1Mózes 3,15; az Ézsaiás 7,14; a Hóseás 11,1 és így tovább. A *sensus plenior* megalkotásával „az Írásnak egy olyan jelentésréteget kísérelték meg definiálni, amely nem kerül ellentétbe a történetkritikával, ugyanakkor szentesíti a hagyományos értelmezéseket, és megőrzi az Írás belső tekintélyét”.⁴⁰

A kérdés legjelentősebb teológiai feldolgozása Raymond E. Brown nevéhez fűződik, aki 1955-ben a következő definíciót javasolta:

A sensus plenior az a mélyebb vagy többletjelentés, amelyet Isten szándékozott a szövegnek adni, az emberi szerzőnek azonban nem feltétlenül állt szándékában. Ezt

³⁸ Augustine: *De genesi ad litteram*, I. XVIII (PL. XXIV). Idézi Taylor, 150.

³⁹ R. E. Brown: *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore, St Mary's University, 1955; uő: *The Sensus Plenior in the Last Ten Years*, *Catholic Biblical Quarterly*, XXV. évf., 1963, 262–285; uő: *The Problems of the Sensus Plenior*, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, XXVI. évf., 1968; uő: 'Hermeneutics', 617.

⁴⁰ Robert Bruce Robinson: *Roman Catholic Exegesis Since 'Divino Afflante Spiritu'*, Georgia, Scholars Press, 1982, 30.

a jelentést a bibliai szövegek szavaiban (vagy szövegcsoporthoz, vagy teljes könyvekben), a későbbi kinyilatkoztatás fényében vagy a kinyilatkoztatás megértésének magasabb fokán fedezhetjük fel.⁴¹

Brown hangsúlyozza, hogy a *sensus plenior* nem egy újabb jelentés, hanem a szó szerinti jelentés elmélyítése (*approfondissement*).⁴² Ez pedig szükségszerűen következik az inspiráció hagyományos tanításából, illetve az Írás úgynevezett kettős (isteni és emberi) szerzőségének gondolatából. Így például Ézsaiásnak – az emberi szerzőnek – nem kellett tudatában lennie annak, hogy Krisztus születéséről prófétál: a szóban forgó szakasz teljes vagy mélyebb jelentésére a kinyilatkoztatás egy későbbi szakaszában derül fény, és Máté ezt jegyzi fel evangéliumában. Az Írás teljes jelentése nem más, mint a jövővel várandós szó szerinti jelentés. Nem arról van szó, hogy a próféta látja a jövőt, hanem hogy a próféciájában benne van a jövő, de csak később, Isten kinyilatkoztatásának előrehaladtával érthetjük azt meg. A *sensus plenior* általában utólag, retrospekció révén ismerhető fel: a tanítványok sem értették meg Jézus összes beszédét (például a templomról mondott próféciát) és cselekedetét (például a lábmosást), de Jézus megígérte, hogy elküldi a Paraklétoszt, és az ő segítségével majd megértik Jézus minden szavát és cselekedetét. J. Coppens szerint „maguk az evangélisták dolgozták ki Jézus szavainak *sensus plenior*át, és az inspiráció karizmája biztosítja a fejlemény hűségét az eredetihez”.⁴³ Valójában a protoevangéliumtól kezdve (1Móz 3,15) a legtöbb prófétai szöveg hordoz egy teljesebb jelentést. 1955-ben Brown célzott arra a lehetőségre is, hogy a *sensus plenior*ra hivatkozva az egyház igazolhatja a liturgiafejlődést, sőt, jó néhány mariológiai dogmát is. 1968-ban viszont elfogadta egy protestáns exegéta bírálatát, aki arra figyelmeztetett, hogy „ne tegyük a *sensus plenior*t partizán apologetikánk eszközévé, sem pedig olyan fogassá, amelyre új dogmákat akaszthatunk fel”.⁴⁴

Meglepő lehet számunkra, hogy később Raymond Brown változtatott álláspontján. Az évek során egyre kevesebb jelentőséget tulajdonított a *sensus plenior* fogalmának, érdeklődése a történelmi jelentés felé fordult. Olyannyira, hogy a modern római katolikus exegézis történetét taglaló, 1982-ben napvilágot

⁴¹ Brown: *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, 92. Idézi saját fordításában Fabiny: *A keresztyén hermeneutika*, 71.

⁴² Brown: *The Problems*, 72.

⁴³ Uő: *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, 145.

⁴⁴ Uő: 'Hermeneutics', 617.

látott könyvben azt olvashatjuk, hogy „a *sensus plenior* immár egész biztosan halott tudomány szinte minden katolikus exegéta számára”.⁴⁵

A *sensus plenior* tehát rövid életűnek bizonyult a katolikus exegézisben. Néhány protestáns teológus körében viszont hamar népszerűsége tett szert. J. M. Robinson már 1965-ben előállt azzal a javaslattal, hogy a *sensus plenior*t a Gadamer, Ebeling és mások által képviselt új hermeneutika kontextusába kell állítani, amely – elvetve a szerzői szándék gondolatát – a szöveget és a szöveg életét létrejöttétől kezdve egészen a jelen pillanatig „szóeseménynek” fogja fel.⁴⁶ Ebből az következik, hogy a szövegekben nem a „szerző”, hanem a „nyelv” beszél. Erre a megállapításra az olvasást tárgyaló következő alfejezetben Ricoeur kapcsán visszatérünk.

A *sensus plenior* terminus igen kreatív alkalmazása az amerikai protestáns bibliakutató, William Sanford LaSor nevéhez fűződik. Ő a következő definíciót javasolta:

A *sensus plenior* egy szakasz teljesebb jelentése, az a többlet vagy plusz, amit Isten a szövegnek az inspirációval adott, ami Isten ígését egyformán érvényessé teszi az eljövendő generációk számára.⁴⁷

LaSor rámutatott, hogy a *sensus plenior*t a „prófécia és beteljesedés” összefüggésében érthetjük meg. A prófécia nem egyszerűen jövőmondás, érvelt, hanem „Isten szándékának megnyilatkozása a jelen szituációban, s annak megmutatása is egyben, hogy e szándék előrehaladó és folyamatos. Így, korszakokon keresztül teljesedik be fokozatosan Isten akarata”.⁴⁸ Az a prófécia, amely „Isten megváltó célját nyilatkoztatja ki, képes feltöltődni, vagyis beteljesedni”.⁴⁹

A *sensus plenior*t, vagyis a teljesebb jelentést akkor ismerjük fel, ha az adott helyzetben elhangzott próféciát Isten fokozatosan megvalósuló megváltó céljával hozzuk összefüggésbe.⁵⁰ Az amerikai tudós három rövid, de hasznos

⁴⁵ R. B. Robinson: *Roman Catholic Exegesis*. 1981-ben Brown a következőket jegyezte meg a *sensus plenior*ral kapcsolatos korai gondolatairól: „az általam képviselt hermeneutikai megközelítés túlságosan skolasztikus volt, és ahhoz a feltételezéshez kötődött, hogy egy adott bibliai könyvet egyetlen szerző írt”. (R. E. Brown: *The Critical Meaning of the Bible*, New York, Paulist Press, 1981, 29.)

⁴⁶ J. M. Robinson: *Scripture and Theological Method*. A Protestant Study in ‘Sensus Plenior’, *Catholic Biblical Quarterly*, XXVII. évf., 1965, 6–27.

⁴⁷ William Sanford LaSor: *Prophecy, Inspiration and Sensus Plenior*, *Tyndale Bulletin*, XXIX. évf., 1978, 50. Idézi saját fordításában Fabiny: *A keresztény hermeneutika*, 72.

⁴⁸ LaSor: *Prophecy*, 55; Fabiny: *A keresztény hermeneutika*, 71.

⁴⁹ LaSor: *Prophecy*, 51.

⁵⁰ Uo.

példával világította meg, hogyan fedezhetjük fel a *sensus plenior*t három ismerős bibliai szakaszban: 1Mózes 3,15; Hóseás 11,1; Mikeás 5,2.

Nézzük ezek közül az elsőt! „Ellenségeskedést támasztok közted és az asszony közt, a te utódod és az ő utódja közt: ő a fejedet tapossa, te pedig a sarkát mardosod.” LaSor úgy érvel, hogy szó szerinti olvasatban ennek a versnek nincs túl sok értelme, míg a spirituális értelmezés sem juthat többre, mint hogy igyekezzünk csírájában elfojtani a kísértést. A következőképpen fejti ki a szöveg jelentését:

A Genézis 3,14–19-ben elbeszélt történetben két szál fonódik össze: az egyik a vereség, a szenvedés, a küszködés és a halál története, míg a másik eljövendő generációkról, élelemről, az élet fennmaradásáról és a kígyó feletti végső győzelemről szól. A tágabb összefüggés felfedi a kísértés sátáni eredetét... és hogy a kísértésben való elbukás halált hozott az emberi fajra. A Biblia hátralévő része arról szól, hogy Isten hogyan orvosolja e bűn következményét, hogyan teljesíti be megváltó célját. Így fedezhető fel e szövegrész *sensus plenior*a. Nem hinném, hogy az „asszony magva” kifejezés Szűz Máriára vagy a szűzi születésre vonatkozna, ugyanakkor a jelentés teljességét abban találom, hogy egyszer az emberi faj egyik képviselője – akinek a kilétét itt még homály fedi –, aki főszerepet játszik Isten megváltó tervében, elpusztítja majd a sátáni kígyót. Ebben az értelemben valóban ebben a versben hangzik el elsőként az evangélium.⁵¹

LaSor mindebből arra következtet, hogy „a *sensus plenior* keresése egyszerűs mind az isteni kinyilatkoztatás maradéktalan és végső céljának keresése. Annak felismerése, hogy Isten *bármely pillanatban a végső célt tartja szem előtt, és bármely nemzedékben a jövőendő nemzedékekért munkálkodik*”.⁵²

Az az olvasó, aki először nyitja ki Máté evangéliumát, megrökönyödhet az evangélistának azon az állításán, hogy például az Ézsaiás 7,14-et vagy a Hóseás 11,1-et Krisztus teljesítette be. Ha azonban felvértezzük magunkat a bibliai nyelv új szemléletével – hogy az a beteljesedés nyelve –, és ha megértjük, hogyan bontakozik ki a szövegben a *sensus plenior*, tanácstalanságunk eloszlik. Máté evangéliuma újjáteremti az ószövetségi szakaszt, kitölti ennek a rejtélyes szövegnek az „üres formáját”. Évszázadok óta ott volt benne elrejtve ez a

⁵¹ Uo., 57.

⁵² Uo., 60, kiemelés F. T. Lásd továbbá William Sanford LaSor: *The Sensus Plenior and Biblical Interpretation*, in W. W. Gasque – W. S. LaSor (eds.): *Scripture Tradition and Interpretation*, Michigan, Eerdmans, 1978; Douglas J. Moo: *The Problem of the Sensus Plenior*, in D. A. Carson – J. D. Woodbridge (eds.): *Hermeneutics Authority and Canon*, Grand Rapids, Zondervan, 1986, 202.

jelentés, de Máté szerint csak Krisztusban teljesedett be. Számára ez az ószövetségi szakasz olyan, mint egy mag. A mag potenciálisan tartalmazza a fát és annak minden ágát, mégsem tudná semmilyen tudományos, mikroszkopikus elemzés kimutatni mindazt, amit a mag magában hordoz. A többletjelentés, a szövegrész „teljessége”, a *sensus plenior* csak később ismerhető fel, amikor elérkezett az ideje, hogy Isten kinyilatkoztató tevékenysége új szakaszba lépjen. Ez egy folyamatos tevékenység, melynek célja a teljesség vagy beteljesedés.

A *sensus plenior* fogalma igen kreatívan használható a kanonikus bibliaértelmezés kontextusában. A *sensus plenior* hermeneutikai módszerének segítségével „a kanonizált szöveg által jóváhagyott valamennyi jelentésréteget ki lehet bontani. Az előrehaladó kinyilatkoztatás értelmében a bibliai szövegek jelentése egyre elmélyült, ahogyan a kánon kibontakozott.”⁵³ Ugyanakkor a *sensus plenior* kritikusaiknak alighanem igaza van abban, hogy a *sensus plenior* elmélete az inspiráció hagyományos elképzelésére alapul, amely egyedül a szerzőnek tulajdonít intenciót. Én mégis úgy vélem, hogy a *sensus plenior* fogalma egy olvasóközpontú inspirációelmélet számára is hasznos lehet. Az alábbiakban, hogy ezt bővebben kifejthessem, az olvasás kérdésével folytatom a vizsgálódást.

OLVASÁS: „EDD MEG A KÖNYVET!”

Könyvem legelején azt vetettem fel, hogy a tipológia a Biblia olvasásának egy formája. De mi az „olvasás”? Hogyan viszonyul a „nyelvhez”, a „jelentéshez”, és hogyan valósul meg az olvasás során ez a háromtagú hermeneutikai séma?

A bibliai nyelvet illetően arra a következtetésre jutottunk, hogy nem tudományos-leíró nyelvről van szó, ugyanis értelmezést igényel. Talán az „esemény + értelmezés” formulával meg is ragadhatjuk a bibliai szöveg természetét. De mi az értelmezés? Az ember – mondhatni – *homo interpretans*, aki szüntelenül észleli, megérti és végső soron értelmezi a körülötte lévő világot. Az értelmezés nem más, mint állásfoglalás és meggyőződés, sőt, az értelmezés a hit szinonimája. Amint láttuk, a Biblia nemcsak értelmezi, hanem újraértelmezi az eseményeket. A tipológiai revízió tehát a bibliai nyelv sajátja. Ha tehát a bibliai nyelv értelmező nyelv, és ha az értelmezés a hit szinonimája, akkor a Biblia nyelvét a hit nyelvének tekinthetjük. Mi váltja ki ezt a hitet a Biblia esetében? Ezzel elértünk a Biblia ihletettségének kérdéséhez.

⁵³ Douglas A. Oss: Canon as Context. The Function of Sensus Plenior in Evangelical Hermeneutics, *Grace Theological Journal*, IX. évf., 1988/1, 105.

A hagyományos dogmatikus hermeneutika többnyire a következőképpen gondolkozott az Írás ihletettségéről: a 2Timóteus 3,16 és a 2Péter 1,20–21 verseire hivatkozva kialakította a „kettős szerzőség” dogmáját. A Szentírás végső szerzője Isten, aki „kilehelte” (*theopneustos*) igéjét, a történelmi szerzők pedig próféták, szent emberek voltak, akik Isten lelkének befolyása alatt jegyezték le a bibliai iratokat. A fundamentalisták egy jelentős része azt is hozzáteszi, hogy ezek a szövegek tévedhetetlenek, hiszen Isten Lelkének irányításával írták le őket. E hagyományos, prekritikai hermeneutikai megközelítésben a szöveg az egyéni szerző tulajdona, akár Isten ez az „egyén” (az Úr könyve: Ézsaiás 34,16), akár a próféta, és a szöveg jelentését a szerzői szándék határozza meg.

A történeti vagy kritikai hermeneutika arra a feltevésre épül, hogy a Biblia legtöbb könyvét nem lehet egyéni szerzőnek tulajdonítani, ahogy régebben tették, a szövegek ugyanis hosszú alkotó, illetve újraalkotó folyamat eredményeképpen jöttek létre. A végleges szöveget többnyire szerzők és szerkesztők generációi hozták létre. E hermeneutika szerint is mondhatjuk, hogy a szöveg a szerző „tulajdona”, azonban szerzőn itt szerkesztők évszázadokon átívelő láthatatlan közösségét értjük. Amennyiben egyáltalán beszélhetünk ebben a kontextusban inspirációról, akkor magát ezt a közösséget kell inspirálnak tartanunk.

A korábbiakban már számba vettük a történetkritikai módszer korlátait. Most azt a kérdést kell feltennünk, hogy vajon létezik-e „posztkritikai” inspirációelmélet. Amennyiben az itt képviselt posztkritikai hermeneutikai módszer a nyelvben gyökerezik, akkor az inspiráció működését is a nyelvben kell keresnünk. Ezen a ponton nagy segítségemre volt Walter Vogels kiváló cikke az inspirációról.

Vogels valóban egy posztkritikai inspirációelméletet dolgozott ki, melyet „nyelvi inspirációnak” nevez.⁵⁴ Fő tézise az, hogy a szöveg természetének és identitásának modern nyelvészeti, szemiotikai és hermeneutikai kutatása szükségessé teszi, hogy újragondoljuk az inspiráció kérdését. Míg a szóbeli kommunikációban két résztvevő van: a beszélő és a hallgató, az írott kommunikációban három: az író, a szöveg és az olvasó. A szöveg kétféle cselekvés tárgya: az írás és az olvasás. Amikor azonban megszületik az írott szöveg, a szerzőnek többé nincs felette hatalma, a szöveg önálló valósággá, az olvasó tulajdonává válik. A szöveg bizonyos olvasatokat megenged, bizonyos olvasatoknak pedig ellenáll. Az olvasás a szövegnek a szöveg által felügyelt újraírása – kreatív tevékenység, hiszen az újraírás rekreáció. A szöveg nyitott valóság, mely mindegyre új

⁵⁴ Walter Vogels: Inspiration in a Linguistic Mode, *Biblical Theological Bulletin*, XV. évf., 1985, 87–93. Magyarul: Walter Vogels: A Biblia ihletettsége nyelvészeti szempontból, ford. Helesztia Éva, *Protestáns Szemle*, XIV. (I. új évf.), 1992/3, 170–177.

olvasatokat követel.⁵⁵ Az olvasással tehát új életre keltjük a szöveget, miközben tiszteljük is annak valóságát.

Ebben a megközelítésben az ihletettség a szöveg tulajdonsága, nem pedig a szerzői szándék eredménye, akár egyéneknek (prekritikai szemlélet), akár közösségeknek (kritikai szemlélet) képzeljük el a szerzőket. A szöveg ihletettsége csak az olvasás során válik nyilvánvalóvá.⁵⁶ A szöveg azért rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, az ihletettséggel, mert a Lélek segítségével írták.

Nem azért ihletett a Biblia, mert bizonyos emberek így döntöttek. Éppen ellenkezőleg, maga a szöveg különleges természete folytán olyan tulajdonságokkal rendelkezik, hogy évszázadok óta képes kiváltani és ösztönözni az olvasók hitét... Az olvasók közössége új és új jelentéseket fedez fel benne, mert a szöveg nyitott az új meglátásokra.⁵⁷

Vogels hangsúlyozza, hogy a Biblia szövege a hívó közösséggel együtt növekszik.⁵⁸ A legértékesebb meglátása az, hogy az emberi-isteni eredetű szöveg (mint minden más szöveg) azért olvasható, mert a szerző és az olvasó számára egyaránt ismert szerkezettel rendelkezik. Ha ez így van, akkor a Lélek, amely a szöveg írásakor jelen volt, minden bizonnyal jelen van a szöveg olvasásakor is. Ebből pedig az következik, hogy ha azt mondjuk, hogy „Isten a Biblia szerzője”, azt is hozzá kell tennünk, hogy „Isten a Biblia olvasója”. „Ahogy az Isten-szerző emberek által írt, úgy az Isten-olvasó emberek által olvas.”⁵⁹ Vogels meggyőzően érvel amellett, hogy a 2Timóteus 3,16-ot – „a teljes Írás Istentől ihletett...” – így is visszaadhatjuk: „Minden olyan Írás, amely Istentől ihletett és Istent ihleti, alkalmas a tanításra, a fedésre, a jobbításra.”⁶⁰

Olvasás mint elsajátítás

Vogels nyelvi inspirációs szemlélete, mint láttuk, a szöveg posztkritikai megközelítésére épül. Mit is értünk pontosan posztkritikai megközelítésen? Paul Ricoeur, akinek a neve már-már szimbolizálja mindazt, amit „posztkritikán”

⁵⁵ Vogels: *Inspiration*, 88.

⁵⁶ Uo., 89.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Vö. Nagy Szent Gergely mondása: „az isteni szavak az olvasóval együtt nőnek”. Idézi Ulrich H. J. Körtner: *Az ihletett olvasó*, ford. Koczó Pál (Hermeneutikai füzetek, 19.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1999, 89.

⁵⁹ Uo., 90.

⁶⁰ Uo.

értünk, „Mi a szöveg?”⁶¹ című cikkében fogalmaz meg igen fontos gondolatokat a szöveg természetéről. Kifejti, hogy a szöveg a dialógus helyébe lép. Míg a dialógusban az írás és az olvasás aktusa egyidejű, a szöveg félbeszakítja a dialógust. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szövegnek nincsen referenciája. A szövegben a referencia (jelölés) csupán elhalasztódik, mintegy fel van függesztve. Ricoeur kétféle olvasásmódot különböztet meg: a magyarázatot és az értelmezést. Az első esetben, mivel a referencia fel van függesztve, egy szerző és világ nélküli szöveggel van dolgunk, ekkor az olvasó a szöveg struktúráját tanulmányozhatja. A második esetben az olvasó megszünteti a referencia felfüggesztését, és úgymond „kiegészíti”, aktualizálja a szöveget. Az ideális olvasó fenntartja a feszültséget magyarázat és értelmezés között, vagyis a két megközelítés nem ellentétes egymással, ahogy Dilthey gondolta, hanem kiegészítik egymást.

Ezek után Ricoeur kidolgozza új értelmezéelméletét, és ehhez bevezet egy kulcsfogalmat: az „elsajátítást”. Akkor beszélünk elsajátításról, mondja, amikor a szövegértelmezés az olvasó önértelmezésével ér véget,⁶² amikor az olvasó „kiegészíti” – beteljesíti – a szöveget, vagyis jobban érti önmagát. Az elsajátítás továbbá leküzdí a kulturális távolságot, közel hozza (elsajátítja, „benyeli”) azt, ami idegen volt. *Interpretation Theory* című könyvében így ír erről:

Az elsajátítás... immár nem valamiféle birtoklásnak tűnik, ahogyan a dolgokat birtokba vesszük, éppen ellenkezőleg, az énközpontú, narcisztikus egóról való lemondás pillanata ez.⁶³

Az értelmezés mint elsajátítás ezen túlmenően a szöveg aktualizálása is, ebben az értelemben az olvasás egy kotta lejátszásához hasonlítható. Amikor a szöveget aktualizáljuk, a szöveg újra beszéddé alakul. Az értelmezés nem a szerzői szándékot, hanem a szöveg szándékát sajátítja el. Ricoeur új elméletének központi gondolata, hogy magának a szövegnek van szándéka: a szöveg szólal meg és szab irányt gondolatainknak. Az értelmezés tehát nem a szövegen végzett cselekvés, hanem magának a szövegnek a cselekedete. Az értelmezés előhozza azt, ami a szövegben munkálkodik és vajúdik. Az olvasás csupán újramondása annak, amit a szöveg maga mond, a szöveg célja az olvasás aktusában „teljesedik be”.

Mindezek után immár világos, hogy milyen óriási különbség van a „kisajátítás” és az „elsajátítás” között. Vajon igaza volt Harold Bloomnak, hogy az Újszövetség szerzői nem csupán „félreolvasták” az úgynevezett „Ő”-szöveget,

⁶¹ Lásd 1. fejezet, 18. lábjegyzet.

⁶² Uo.

⁶³ Paul Ricoeur: *Interpretation Theory*, Texas, Texas Christian University Press, 1976, 94.

hanem vakmerően „kisajátították” a héber Biblia erős költészetét? Milyen érveket hozhatunk fel mellett, hogy Bloom tévedett? Először is tisztáznunk kell a két szó jelentésének különbségét. Mit jelent a „kisajátítás”? Ez a szó egyértelműen a lázas birtoklási vágyra utal, ami pedig az egó megkeményedésével jár együtt. Az „elsajátítás”, amint Ricoeurtól tudjuk, ennek pontosan az ellenkezője: „az egoista, nárcisztikus egóról való lemondás pillanata”. Az elsajátítással megemésztünk, lenyelünk valami olyasmit, ami korábban idegen volt nekünk. Talán ezért mondja az angyal a patmoszi látnoknak a Jelenések könyvében:

Vedd át, és edd meg: keserűvé teszi a gyomrodat, a szádban pedig édes lesz, mint a méz. (10,9)

Végkövetkeztetésem tehát az, hogy a bibliai szöveg beteljesedése ideális esetben az olvasó énjének feladásával jár. Ez az a pont, ahol Ricoeur szövegelmélete és Northrop Frye bibliai víziója egybeesik. Frye a következőket írja:

S a végén (a Biblia) az olvasót is felszólítja, hogy azonosuljon [a könyvvel] ... Az apokalipszis olyan, mint a világ, ahol már megszűnt az én.⁶⁴

A Frye által vizionált azonosulást minden bizonnyal a kérügmatis nyelv és a Szentírás tekintélye válthatja ki. A Biblia valóban sajátos tekintéllyel bír. Talán még emlékszünk, hogy a korábban idézett Auerbach egy már-már militáris kép segítségével fejezi ki, hogy a bibliai történetek hogyan próbálják leigázni olvasójukat, és hogy lázadó az, aki nem veti alá magát e tekintélynek.⁶⁵ Auerbachnak igaza van, és téved is. Igaza van azért, mert jól megragadja az Írás tekintélyét, de téved, amennyiben ezt a tekintélyt az embertől idegennek, totalitárius fenyegetésnek tekinti. Auerbach Frye-jal ellentétben pontosan Ricoeur elsajátításfogalmát hagyta figyelmen kívül. Frye Miltont idézve kijelenti, hogy mire a Biblia végére érünk, végső tekintélyünk immár nem a Biblia mint könyv, hanem Isten ígéje az emberi szívben.⁶⁶ Csak akkor beszélhetünk az „én” eltűnéséről, amikor „elnyeltük” a könyvet. Átfogalmazva amit Frye Shakespeare olvasásáról mondott: a Biblia olvasásának célja nem az, hogy csodáljuk, hanem hogy magunkévá tegyük, hogy a szöveg nyelvi ereje átjárja lényünket és alakítsa gondolkodásunkat. A Biblia olvasásának végső célja pontosan ez az „interpenetráció” vagy kölcsönös áthatás, ami azonban nem szimmetrikus viszonyt jelent.

⁶⁴ Frye: *Kettős tükrök*, 237; uő: *The Great Code*, 138.

⁶⁵ Auerbach: *Mimesis*, 14–15. Lásd e könyvben 31. oldal.

⁶⁶ Idézi Frye: *Kettős tükrök*, 237; uő: *The Great Code*, 138.

Frye azonban nemcsak az énfeladás pillanatáról beszél, mint Ricoeur, hanem arról a végső vízióról, amelyet a szeretet nyelve mutat fel nekünk – amikor megszűnik az én, megszűnik az érvelés, az Ó- éppúgy, mint az Újszövetség, megszűnik az élet zavaros átláthatatlansága, és megszületik a transzparencia. A patmoszi látnok döbbenetes végső víziójának elsajátítása ez: a Júda törzséből származó győztes oroszlán és a kegyetlenül lemészárolt gyöngé bárány – egy.

3

AZ ÍRÁS OLVASÁSA

A BIBLIA EGYSÉGE

A második fejezetben láttuk, hogy a tipológia nyelvi jelenség, amely az olvasásban nyeri el értelmét. Végkövetkeztetésünk az volt, hogy minden olvasás értelmezés, a szöveg újraolvasása. Azt is láttuk, hogy már maga a szöveg is értelmezés, más szóval, az értelmezés alapvetően a szöveg cselekedete, nem a miénk, olvasóké. Az inspirált szöveg mindig cselekvő szöveg, az ihletettség pedig nem a szerző szándékának az eredménye, hanem magának a szövegnek a minősége. Amennyiben a szöveget Isten ihlette, annyiban a szöveg megihleti Istent: megírásával összhangban lévő olvasatot inspirál. Ha a szöveg szerzője végső soron Isten, akkor az olvasója is végső soron Isten.

Ebben a fejezetben az Írás olvasására invitálom az olvasót. „Íráson” a keresztény Bibliát értem, mégpedig azért, mert ez a könyv lett a nyugati kultúra legfontosabb ihletvé és hatásforrásává. Az angol irodalom kutatójaként pedig úgy döntöttem, hogy a King James Bibliát (Authorized Version) fogom használni, amely mindmáig a legnagyobb hatást gyakorolta az angol írókra és költőkre.

Az itt következő olvasatok bizonyos előfeltevésekre épülnek. Először is, az olvasó laikus, és nem professzionális teológus. A kanonizált sorrendet, nem pedig a kronológiai vagy történeti sorrendet követem. Tudatosan választottam ezt az úgynevezett naiv, nem tudományos megközelítést, mégpedig két okból. Először is azt szeretném láttatni, hogy a Bibliának van eleje és vége, és minden nehézség ellenére lehetséges a lineáris olvasat. Másodszor, a költők és az írók sem tudományosan olvassák az Írást, és mégis jutottak valamire. Céлом, hogy olvasóim meglássák a szövegben kirajzolódó tipológiai mintákat. Olvasásomhoz segítségül hívtam néhány kiváló teológust, például Gerhard von Radot és Oscar Cullmannt, továbbá sokat merítettem Leonhard Goppelt klasszikus munkájából.

Talán a teljes Szentírás – néhány konkrét bibliai könyv helyett – túlságosan ambíciózus olvasói célkitűzés. Ennek az az oka, hogy a tipológiai szerkezet a teljes Írásra kiterjed, és az olvasás során ezt az egységet igyekszem szem előtt

tartani. Érdeemes megfontolni Northrop Frye elgondolását, aki a kinyilatkoztatás hét szakaszát különbözteti meg: teremtés, kivonulás, törvény, bölcsesség, prófécia, evangélium és apokalipszis. Frye szerint minden ilyen szakasz az őt követő típusa és a megelőző antitípusa. A Biblia teljességét szem előtt tartva ugyan, de kénytelen leszek bizonyos mértékig szelektált példákon keresztül bemutatni az Írás tipológiai szerkezetét alkotó ismétlődő retorikai alakzatokat és képeket. Ám mielőtt belefogunk az olvasásba, röviden ki kell térnem a Biblia egységességének kérdésére.

Tipológia és üdvtörténet: az egység garanciája

Kétségtelen, hogy a Biblia a legkülönfélébb iratok gyűjteménye. Több mint ezer év leforgása alatt született, a legkülönfélébb társadalmi rangú, műveltségű, temperamentumú és kegyességű szerzők írták a legkülönfélébb műfajokban és stílusokban. Mindazáltal ezek az iratok „egy könyvvé” álltak össze az évszázadok folyamán. A történelmi, analitikus megközelítés természetesen külön-külön vizsgálja a Biblia egyes könyveit, és inkább egyediségükre és komplexitásukra helyezi a hangsúlyt. Ugyanakkor elég hozzá egy parányi művészi érzékenység, és a különbözőségeken belül meghökkentő egységességet fogunk felfedezni! Elgondolkodtató, hogy manapság, a szélsőségesen specializálódott tudományos bibliakutatás korában irodalomtudósoknak kell felhívniuk a figyelmet a Biblia belső képzeleti egységére, ugyanis a bibliatudósok nagy többsége félresöpri ezt a gondolatot.

Miben áll tehát a Biblia egységessége? Northrop Frye szerint ezt tipológiai szerkezete, egységes metaforarendszere és stilisztikai egyöntetősége biztosítja – a világnak a teremtéstől az apokalipszisig ívelő egységes képzeleti látomása.¹ Frye hatalmas archetípusrendszernek, „enciklopédikus formának” látja a Bibliát – egységének legnyilvánvalóbb jele pedig a tipologikus szerkezet. Meg kell azonban említenünk a Biblia belső képzeleti egységének még egy jelentős tényezőjét. Ez pedig nem más, mint az üdvtörténet (*Heilsgeschichte*), amely a progresszív kinyilatkoztatás gondolatát feltételezi. Ezt a terminust először tizenkilencedik századi német teológusok használták, majd később a svájci teológus, Oscar Cullmann élesztette újjá egy egészen más kontextusban. Cullmann megállapítja, hogy a tipológia és az üdvtörténet összefügg egymással, sőt, kölcsönösen függ egymástól, az egyik a másikat feltételezi.

¹ Idézi P. J. Cahill: The Unity of the Bible, *Biblica*, LXV. évf., 1984, 404.

3. AZ ÍRÁS OLVASÁSA

...valamennyi üdvtörténeti áttekintés... az egésznek csak egy részére összpontosít, és a teljes üdvtörténetnek csupán bizonyos vonalait hangsúlyozza. E tekintetben alig van különbség az üdvtörténeti magyarázat és a tipológia között. A tipológia egy tágabb üdvtörténeti kontextuson belül két pontot köt össze. A tipológiai megközelítés azonban kizárólag ennek a két pontnak az összefüggését vizsgálja, és az üdvtörténetnek e két időpont között lezajlott eseményeivel nem foglalkozik.²

Cullmann ezenfelül azt állítja, hogy bár az üdvtörténet és a tipológia egyaránt az „ígéret és beteljesedés mintázatát” mutatja, a „tipológiában nincsen előrehaladás”.³ Ez azonban erőteljesen megkérdőjelezhető: elég, ha felidézzük Goppelt *Steigerung*-fogalmát, amely magában foglalja a fejlődést, a mindig egy magasabb szintre történő ugrás gondolatát. A *Steigerung* olyan, mint amikor „egy zeneműben a tetőponthoz vezető *crescendo* új hangnembe vált”.⁴

TIPOLÓGIA A HÉBER BIBLIÁBAN

A tipológia Gerhard von Rad paradigmaváltó tanulmányával nyert teret az Ószövetség-kutatásban. A „Tipológiai értelmezés az Ószövetségben” című, 1952-ben megjelent tanulmány⁵ hatására a bibliakutatás újra érdeklődni kezdett a tipológia iránt. Von Rad azután még részletesebben tárgyalta a témát *Az Ószövetség teológiája*⁶ című művében. Felfogása szerint a tipológia nem teológiai eszköz, hanem „az emberi gondolkodás és értelmezés alapvető funkciója”.⁷ Az ilyen analogikus gondolkodás nélkül – írja –, nem lenne költészet. Ugyanakkor az ószövetségi tipológia gyökeresen különbözik az ókori Kelet

² Oscar Cullmann: *Salvation in History*, London, SCM, 1967, 132. (Eredeti német kiadás: 1965.)

³ Uo., 249.

⁴ B. Anderson: Exodus Typology in Second Isaiah, in *Israel's Prophetic Heritage*, London, SCM, 1962, 190.

⁵ Gerhard von Rad: Typologische Auslegung des Alten Testaments, *Evangelische Theologie*, XII. évf., 1952, 17–33. Angolul: Typological Interpretation of the Old Testament, ford. John Bright, in Claus Waterman (ed.): *Essays in Old Testament Hermeneutics*, Richmond, John Knox Press, 1963, 17–39. Magyarul: Gerhard von Rad: Az Ótestamentum tipológikus értelmezése, ford. Novák György, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus* (Ikonológia és műértelmezés, 4.), Szeged, JATEPress, 1998, 144. (Első kiadás: 1988.); ua. in Fabiny Tibor (szerk.): *Tipológia és apokaliptika* (Hermeneutikai füzetek, 11.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996, 37.

⁶ Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája*, 2. köt., ford. Görföl Tibor, Budapest, Osiris, 2001; eredeti mű: *Theologie des alten Testaments II*, München, Kaiser, 1960, 17–39. Angol kiadás: *Old Testament Theology*, 2. köt., *Israel's Prophetic Traditions*, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1965.

⁷ Von Rad: *Essays in Old Testament Hermeneutics*, 17.

analogikus gondolkodásától, hiszen ott a kezdet és a vég (*Urzeit – Endzeit*) összekapcsolódásának eszkatológiai jelentősége határozza meg. Éppen ezért von Rad vitatja Bultmann elképzelését, aki azt állította, hogy a tipológia a ciklikus időszemléletből adódó ismétlődés egy formája. Von Rad az „ismétlődés” helyett inkább a térbeli vagy időbeli „megfelelés” kifejezést részesíti előnyben. Az Ószövetség – fejtegeti – nem a statikus tények könyve, hanem a prófétai hité, épp ezért radikálisan nyitott, és a jövő felé irányul. A profetikus történelem könyve, amelyben minden eseményt Isten megváltó munkálkodásának fényében látunk: „a történelem szóvá válik, a szó pedig történelemmé”.⁸ Von Rad szerint a tipológiai értelmezés a kérügmára irányul, és az ószövetségi eseményeket készülődésnek látja: az egész Ószövetség Krisztusról tesz tanúságot.⁹ A korábbi tipologikus olvasással ellentétben, amely a típusokat (személyeket, eseményeket és intézményeket) statikusnak és objektívnek látta, a von Rad által felélesztett tipológia „jobban rá van hangolva a történelemre”, és közelebb áll a modern teológiai hagyományhoz. A német teológus dinamikus tipológiai szemlélettel közelít az eseményekhez, amelyek tipológiai megfeleléseit csak hittel lehet felismerni, a hívők múltból való tanúskodása alapján. Ez „a tanúságtétel lehetővé teszi, hogy meglássuk Isten múltbeli cselekedeteiben Krisztus újszövetségi kinyilatkoztatásának árnyékát”.¹⁰ Nem arról van szó, hogy von Rad naivan azt képzei, bizonyos ószövetségi szereplők vagy események „előrevetítették” a jövőt, de ragaszkodik hozzá, hogy a hit fényében visszatekintve igenis lehet rájuk így tekinteni. Míg egyes tizenkilencedik századi teológusok, például Fairbairn szerint a tipológia az isteni kinyilatkoztatás egy fontos eleme, egyfajta nevelő-oktató folyamat, amely az emberiséget fokozatosan elvezeti az idő teljességére,¹¹ von Rad nem tartja a tipológiát az isteni kinyilatkoztatás részének, hanem egyfajta teológiának vagy legalábbis gyakori gondolkodásmódnak, amely Izrael teológusait és a korai keresztényeket egyaránt jellemezte. Számára a tipológia nem a *historia revelationis*, hanem a *historia theologiae* része, hasznos teológiai módszer, amelynek segítségével ő is megértette és hirdette Isten önkinyilatkoztatását a történelemben.¹²

A tipológiát zsidó tudósok is újra felfedezték. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*¹³ című igen alapos könyvében Michael Fishbane amellet

⁸ Uő: *Israel's Prophetic Traditions*, 358.

⁹ Uő: *Essays in Old Testament Hermeneutics*, 39.

¹⁰ Uo., 36.

¹¹ John H. Stek: *Biblical Typology Yesterday and Today*, *Calvin Theological Journal*, V. évf., 1970, 152.

¹² Uo., 142.

¹³ Michael Fishbane: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1985, 350–379.

velt, hogy a héber Bibliában megfigyelhető a „belső tipológia”, események vagy személyek „homológiai hasonlósága”. Négyféle tipológiai összefüggést különböztet meg a héber Bibliában: 1. történelmi-kozmológiai tipológiák („új ég és új föld”); 2. történelmi tipológiák (exodus – hódítás); 3. térbeli tipológiák (Éden – templom); 4. életút-tipológiák (Ádám, Noé, Mózes, Józsué stb.).¹⁴ Arra is rámutat, hogy vannak állandósult retorikai fordulatok („ahogyan... úgy...”), amelyek segítségével a bibliai szerző tipológiai kapcsolatot hoz létre például két személy között:

Az Úr pedig ezt mondta Józsuének: ... veled leszek, ahogyan Mózesrel is vele voltam. (Józs 3,7)

Jóllehet a tipológia elsősorban az Ószövetség prófétai könyveire jellemző, csírájában már a Tórában is megtalálható. A Teremtés könyvében megjelenő tipológiai gondolkodás természetesen távol áll a páli teológia kifinomultságától, de már a Biblia első lapjain is egyértelműen jelen van az ismétlés általi előrehaladás gondolata. Eszerint mindig a „régit” által érthetjük meg az „újat”. A zsidó gondolkodásban a jövő elválaszthatatlan a múlttól: előrehaladni csak emlékezve lehet.

Áldás mint ismétlődő motívum a Genézis könyvében

Ha az elejétől kezdjük el olvasni a Bibliát, hamarosan ismétlődő mintákra leszünk figyelmesek. Az egyik ilyen Isten áldása, amelyet azok kapnak meg, akikkel Isten szövetségi kapcsolatot létesít.

Ádám–Noé

Ádám és Noé között nyelvi fordulatok hoznak létre közvetlen tipológiai kapcsolatot. Noé az „új Ádám”, akire Isten rábízta az özönvíz után helyreállított világot. Ádámot a teremtés után a következő szavakkal áldotta meg Isten:

Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be és hódítsátok meg a földet. Uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és a földön mozgó minden élőlényen! (1Móz 1,28)

¹⁴ Uo.

Az özönvíz után pedig, amikor Isten „újjáteremti” a világot, ugyanezzel a szófordulattal áldja meg Noét:

Isten megáldotta Noét és fiait, és ezt mondta nekik: Szaporodjatok, sokasodjatok, és töltsétek be a földet! Féljen és rettegjen tőletek minden földi állat és minden égi madár, kezetekbe adom őket minden földi csúszómászóval és a tenger minden halával együtt. (1Móz 9,1–2)

Ádám–Ábrahám

Az Újszövetség különösen kiemeli Ábrahámnak, a hívők „atyjának” tipológiai jelentőségét (Róm 4,11), akit Isten barátjának is neveznek (Jak 2,23). De Ábrahám már a Teremtés könyvében sem egyszerűen egy történelmi elbeszélés hőse – sokkal több annál. Noé által Isten megújította szövetségét az emberrel az özönvíz után. Majd a következő kataklizma, Babel tornyának lerombolása után Isten Ábrahámot választja szövetségesének fokozatosan kibontakozó üdvtervében. A szövetség vagy partnerkapcsolat helyreáll és megújul. Megismétlődik az áldás mintája: Isten földet, utódot és e világi áldást ígér Ábrahámnak:

Menj el földedről, rokonságod közül és atyád házából arra a földre, amelyet mutatok neked! Nagy néppé teszek, és megáldalak, naggyá teszem nevedet, és áldás lesz... Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége. (1Móz 12,1–3)

„Tipológiai szemmel nézve – írja Fishbane – eléggé feltűnő, hogy ez a három áldás tulajdonképpen a földre, az ember szaporodására és munkájára kimon-
dott háromszoros édeni átok tipológiai visszafordítása.¹⁵

Típusjelenetek a Genézis könyvében

A szereplők tipológiai párhuzamain túlmenően már az ősatyák történeteiben is megfigyelhetjük bizonyos minták és témák ismétlődését. Robert Alter a Homérosz-kutatás egyik szakkifejezését veszi kölcsön, és „típusjeleneteknek” nevezi e visszatérő mintázatokat.

...vannak állandó jelenetek, amelyeket a költőnek nemcsak hogy be kell vennie elbeszélésébe, de be is kell tartania egy előírt motívumsorrendet – ilyen a megérkezés,

¹⁵ Uo., 372–373.

az üzenet, az utazás, az összejövétel, az orákulum, a hős felfegyverkezése és még vagy fél tucat más ilyen.¹⁶

A Bibliában ritkábbak az ilyen típusjelenetek, s ezért jelentőségük is különbözik a klasszikus eposz hasonló epizódjaitól. Az alábbiakban két típusjelenetet vizsgálunk meg, mindkettő visszatérő narratív motívum a Genézis könyvében, de az első jelentősége magán a Genezisen is messze túlmutat.

Az elsőszülöttség

Az egyik legjelentősebb visszatérő motívum a Bibliában az elsőszülöttség. Először a Genézis könyvében találkozunk vele, de az egész Szentírást végigkíséri. Eredetileg arról volt szó, hogy az örökösödési jog mindig az elsőszülött fiúra száll. A Bibliában azonban sajátos módon jelenik meg ez a motívum. Itt az elsőszülött fiú státusza és jogai egy fiatalabb testvérre szállnak – és ez nagy hangsúlyt kap az elbeszélésekben. Ádám elsőszülött fiából, Kainból gyilkos lesz. Ábrahám legidősebb fiának, Izmaelnek jogai Izsákra szállnak; Izsák legidősebb fiának, Ézsauanak jogai Jákóbra szállnak; Jákób legidősebb fiának, Rúbennek jogai Júdára szállnak; és József legidősebb fiának, Manassénak jogai Efraimra szállnak. Ám ez a minta messze túlmutat a Teremtés könyvén. Sem Mózes, sem a szabad Izrael első generációja nem léphet be az ígélet földjére, Józsué veszi át a vezetést. Ugyanezt a mintát látjuk Izrael történetében: Sault ugyan Isten választotta Izrael első királyául, később mégis Dávidot részesíti előnyben vele és örökösével szemben.

Pál apostol tudatában van az elsőszülöttség jelentőségének és egyre tágabb értelmezésének a választott nép történetében, és a Galatákhöz írt levél 4. fejezetében azt állítja, hogy ugyanezen elvnek megfelelően a zsidók elsőszülötti jogai immár a keresztényekre szálltak át. Hágár és Izmael jelképezi a törvényt és a szolgaságot, a Sínai-hegyi szövetséget és a „hústestet”. Vagyis „allegorikusan” (valójában tipologikusan) a judaizmust jelképezik, míg Sára és Izsák az evangéliumot, a szabadságot, Jeruzsálemet és az ígéletet – vagyis a keresztény hitet.

Mi a jelentősége az elsőszülöttség tipológiai szimbolizmusának a Bibliában? Northrop Frye szerint a másodszülött fiú előnyben részesítése Isten közbeavatkozását, az emberi kontinuitás isteni megszakítását jelképezi.¹⁷ Egyrészt

¹⁶ Robert Alter: *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Book Publishers, 1981, 50.

¹⁷ Northrop Frye: *The Question of Primogeniture*, in *Collected Works of Northrop Frye*, 13. köt., Northrop Frye's Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious text, University of Toronto Press, 2003, 503–513.

Jézus az elsőszülött szerepét tölti be, és Dávid házának kontinuitását jeleníti meg. Másrészt az isteni közbeavatkozás felforgatja a kontinuitást, hiszen Jézus mégsem Józsefnek, Dávid leszármazottjának vér szerinti fia, ezt jelzi a szűztől születés. Ez egyébként maga a krisztusi paradoxon: egyrészt Krisztus test szerint született, mint Izmael, de egyben az ígéret gyermekeként, mint Izsák. Dávid házához tartozása betölti az elsőszülöttség törvényét, de tényleges születésével Isten lépett be a történelembe.¹⁸

Egy ismétlődő epizód

Van egy némileg bizarr jelenet, amely háromszor bukkan fel a Teremtés könyvében, és érdekes, egyedi példája az intertextualitásnak a Genezisen belül. A 12,10–20-ban azt olvassuk, hogy Ábrám az éhínség elől menekül Egyiptomba, ahol arra kéri feleségét, Szárait, hogy a húgának adja ki magát, nehogy megöljék őt (Ábrámot) asszonya szépsége miatt. Mikor aztán a fáraó emberei meglátják Szárait, fogják és elviszik a fáraó házába, cserébe Ábrámmal viszont jól bánnak. Ezután arról tudósít az elbeszélés, hogy az Úr pestissel verte meg a fáraót és egész házáat Szárai miatt. Mikor a fáraó megtudja, kicsoda valójában Szárai, szemrehányást tesz Ábrámnak: „Miért nem mondtad el, hogy ő a feleséged?” És hazaküldi a fáraó Ábrámot Száraival és minden jószágával együtt.

Ugyanez a szituáció megismétlődik egy más környezetben: az 1Mózes 20-ban azt olvassuk, hogy Ábrahám és Sára Gerárba ment, és ott is azt hazudja Ábrahám, hogy Sára a húga. Abímelek, Gerár királya házába viteti Sárát, egy álma azonban figyelmezteti az asszony kilétére. Így Abímelek hozzá sem nyúl Sarához, hanem másnap reggel visszaküldi Ábrahámmal. Ám míg az előző esetben a fáraó kérdése minden bizonnyal költői volt, és Ábrahám nem is válaszolt rá, ezúttal úgy tűnik, hogy Abímelek valóban tudni szeretné, mi indította Ábrahámot erre a mesterkedésre. Ábrahám pedig azzal védekezik, hogy az életét féltette, és hogy Sára valóban testvére apai ágon. Nagy valószínűség szerint Ábrahám őszinte vallomásának köszönhető, hogy kölcsönösen kibékülnek, és Abímelek vendégül látja Ábrahámot. Ábrahám még könyörög is Istenhez Abímelek feleségéért és szolgálóiért, és imádságának hatására elmúlik a Sára miatt reájuk bocsátott meddőség.

Harmadszorra az 1Mózes 26,1–11-ben bukkan föl a történet. Ez alkalommal Izsák és felesége, Rebeka telepednek le Gerárban. Izsák – ugyanúgy félelemből – megjátssza, hogy a szép arcú Rebeka a húga, és nem a felesége. Ez a verzió

¹⁸ Uo.

nem említi, hogy Rebekát is elhurcolták volna az uralkodó szórakoztatására. Azt olvassuk, hogy Abímelek, a filiszteusok királya kinézett az ablakán, és meglátta Izsákot és Rebekát – nem éppen testvéri ölekezés közben. Abímelek rögtön hívhatja Izsákot: „Hogy mondhattad, hogy a húgod?” Izsák beismeri, hogy félt, hogy megölik a felesége miatt. Erre Abímelek megrémül, hiszen, ahogy mondja, „könnyen megeshetett volna, hogy valaki a nép közül a feleségeddel hál, és akkor bűnbe kevertél volna bennünket”. Majd megparancsolja, hogy se Izsákhoz, se a feleségéhez ne nyúljon senki.

Háromszor ismétlődik tehát lényegében ugyanaz az epizód különböző kontextusokban. Sokkal több értelme van, ha nem a Teremtés könyvében feljegyzett történeti dokumentumoknak tekintjük őket, hanem egy „prototörténet” három verziójának. Irodalmi szempontból pedig az ismétlődő motívumoknak vagy epizódoknak kiemelt jelentőségük van. Azt látjuk, hogy a narráció ritmusa felgyorsul: a régi formula mindegyre új meglátásokat és jelentéseket generál. A tipológia logikája működik itt: a régi által értjük meg az újat.

Tipológia a Tórán túl – Mózes és Józsué

A tipológia túlmutat nemcsak a Genezis könyvén, hanem a Tórán is. Még azt is felvethetjük, hogy maga a Deuteronomium mint „második törvény” vagy a „törvény megismétlése” szintén tekinthető tipológiai gondolatnak. Sőt, talán a Tóra (Pentateuchus) és a Józsué könyve között is feltételezhetünk tipológiai kapcsolatot, és ezáltal beigazolódhat a „Hexateuchus” elképzelése? Az biztos, hogy a személyek szintjén jelen van a tipológia a Hexateuchusban. Nézzük meg először a Mózes–Józsué párhuzamot! Michael Fishbane kimutatta, hogy Izrael történelmének üdvtörténeti pillanatait prototipikus motívumok kísérik, amelyek későbbi eseményekről való beszámolókból újra feltűnnek, hiszen a régi által érthetjük meg az újat. Tehát egy történelmi esemény vagy személy prototípussá válik, és „más események vagy személyek leírását ez a prototípus alakítja”.¹⁹ Ez az elv egyértelműen érvényesül az exodus és a kánaáni hódítás, illetve Mózes és Józsué tipológiai párhuzamaiban.

Józsué nem egyszerűen népének új vezetője, hanem egy „új Mózes”. Az „ahogyan... úgy” formulát gyakran alkalmazza a bibliai szerző Józsuéra: „veled leszek, ahogyan Mózesrel is vele voltam” (3,7); „éppúgy tisztelték egész életében, mint ahogyan Mózeszt tisztelték” (4,14). Jerikó ostroma előtt egy férfi állt meg Józsué előtt kivont karddal a kezében. Józsué kérdésére, hogy vajon barát-e

¹⁹ Fishbane: *Biblical Interpretation*, 358.

vagy ellenség, a férfi azt válaszolta, hogy ő az Úr seregének vezére, és pontosan ugyanazt parancsolta Józsuénak, mint amit a „Vagyok, aki vagyok” parancsolt Mózesnek az égő csipkebokorban: „Oldd le sarudat a lábadról, mert szent az a hely, ahol állsz.” (5,15) Hasonlóképpen, a Jordán átkelése nem más, mint a vörös-tengeri átkelés tipológiai ismétlése. Az „ahogyan... úgy” formulával világítja meg a szerző az exodus és a kánaáni hódítás párhuzamát: „Mert Istenetek, az Úr kiszárította a Jordán vizét előttetek, amíg átkeltetek. Így cselekedett Istenetek, az Úr a Vörös-tengerrel is: kiszárította előttünk, amíg átkeltünk rajta” (4,23).

A Jordánon történő átkelés tehát a vörös-tengeri átkelés újrajátszása, és ismételten tanúsítja Isten nagyságát. Izrael népét az esemény mély értelme foglalkoztatta, nem pedig a modern deskriptív logika kérdése, *wie es eigentlich gewesen ist* (mi is történt valójában). Jól illusztrálja ezt, hogy a két átkelés és a két „víz” (a Vörös-tenger és a Jordán-folyó) egybefolyik a zsoltáros emlékezetében, mikor Isten hatalmas dolgait énekli.

Amikor Izrael kivonult Egyiptomból, Jákób háza népe az idegen nyelvű nép közül, Júda lett az Úr szent népe, Izrael a birodalma. Láta a tenger, és elfutott, a Jordán pedig meghátrált. (Zsolt 114,1–3)

Tipológia a prófétai könyvekben

Mindeddig azt igyekeztem bemutatni, hogy a tipológia már a kezdeti történeti elbeszélésekben is jelen van a Bibliában. Hosszabban időztem itt, az erre vonatkozó szakirodalom ugyanis nem nagyon vesz tudomást a tipológia hatásáról a történeti könyvekben és a Tórában. Von Rad és követői szerint a tipológia a prófétai könyvekben válik hangsúlyossá. Amikor a próféták bejelentik, hogy új üdvözítő cselekedet megy végbe a történelemben, mindig olyan régi hagyományok nyelvét használják, amelyekben jövődölést érzektek: „új Dávid”, „új exodus” és a többi. A régi által látják az újat, és az új által értelmezik a régit. A régi hitvallások recitálása valójában régi események aktualizálása. Csak néhány példával élve: Ézsaiásnál az édenkert új paradicsomként jelenik meg (9,1–2; 11,6–9); Hóseás egy újabb pusztai vándorlást prófétál (2,14–15). Deutero-Ézsaiás új exodusra számít (43,16–21; 48,20–21; 51,9–11), míg Dávid gyakran a tipikus királyként jelenik meg, aki majd eljön (Ézs 11,1; 51,3–4; Jer 23,5; Ez 34,23–24; Ám 9,11).

A. C. Charity meggyőzően bizonyította, hogy az ószövetségi tipológia lényege a feszültség az „új” és az „állhatatos” között. Isten nem változik, ám mindig

valami újat teremt. Népével csakis a történelemben, az üdvözítő cselekedetekben találkozik. Ezért van az, hogy Izrael hitvallásai tisztán történeti jellegűek. Isten elsősorban a történelemben nyilatkoztatja ki magát, nem a természetben (mint a pogány kultuszokban) vagy a metafizikában (mint a görög filozófiában). Némi szójátékkal élve, míg a pogány vallások naturalizálták a történelmet, Izrael historizálta még a természetet is. Az ószövetségi tipológia alapja ez a radikális történetiség. Izrael a folyamatos újramondással jelenné változtatja és aktualizálja a múltat. A tipológia funkciója – fejtegeti Charity – mindig is az volt, hogy szembesítse az embert Istennel, új döntésekre hívja, mert a múlt analógiákkal szolgál a jövőre nézve. A tipológia nem „rendszer”, hanem egzisztenciális érdekeltség, hiszen a jelen szükségleteit betöltendő a múlthoz fordul. Isten egykori hatalmas cselekedetei Isten népét új döntésre ösztönzik. A tipológia tehát sokkal inkább felszólító, mintsem kijelentő mód.

Az ember csak a felszólításnak (*imperativus*) engedelmeskedve mondhat személyesen igent a kijelentő módra (*indicativus*). Így válhat Isten cselekedete révén azzá, ami eleve volt: Isten választott népének tagja, aki az Isten által adott új történelem részévé lett, mégpedig úgy, ahogy azt Isten neki megmutatta.²⁰

Érdekes, hogy a tipológia a reményteli, pozitív próféciaokban (*weal-prophecies*) jóval egyértelműbben jelen van, mint az ítélő próféciaokban (*woe-prophecies*). A tipológia már a héber Bibliában is az „ígéretbeteljesedés” struktúráját követi. A történelmi eseményeket úgy mutatják be a próféták „egymással való kapcsolatukban, mint a beteljesedést munkáló, céltudatos isteni cselekedeteket”.²¹

Számos prófécia már a héber Bibliában belül beteljesedett, de Izrael engedetlensége miatt nem ők fogják valóra váltani Isten tervét. Attól kezdve, hogy ez a tragikus lehetőség egyre fenyegetőbb, a próféták az „igaz maradékról” kezdenek el beszélni. Az Illés-történetektől kezdve (1Kir 19,18) egyre erősödik az a hit, hogy Isten új épületének alapkőve egy kicsiny eszkatologikus közösség lesz. A maradék egyfajta ideiglenes helyzetben van, az a szerepe, hogy előremutasson „arra, ami eljön, de még lepel fedi”.²² A jövőbe tekintenek, egy olyan eszkatologikus jövőbe, amikor beteljesedik az Istennel kötött szövetség, amikor azt nemcsak félig-meddig, hanem teljes szívvel betartja a nép. E közösség képviselője Deutero-Ézsaiás „igaz szolgálja” vagy „szenvedő szolgálja”. A távlat egyre szűkül: először még ott a maradék, majd végül egyetlen embert látunk. Egyre

²⁰ Charity: *Events and Their Afterlife*, 39.

²¹ Uo., 79.

²² Uo., 76.

intenzívebb a várakozás – az Ószövetség befejezetlen marad. Az így keletkezett feszültség nem oldódik fel. Izrael sorsát, ahogy Irenaeus fogalmazta, egyetlen személy „összegzi” majd, akit sóvárogva várnak, de nem ismernek fel, és mikor megérkezik, elutasítják. A régi ígéret, amelynek beteljesedését oly régóta várja a nép, majdnem észrevétlenül fog beteljesedni.

Többen felvetették, hogy az ószövetségi tipológia Deutero-Ézsaiásnál éri el tetőpontját. Itt kozmológiai és történelmi szinten is jelen van a tipológia. Kozmológiai szinten a szerző új teremtést ígér: „Mert én új eget és új földet teremtek” (65,17), a „pusztaságból” – amilyen ma a világ – Édent (51,13). Deutero-Ézsaiás víziójában a teremtés gyógyulása és helyreállítása jelenik meg – az idő kezdete és vége között, az ősidő (*Urzeit*) és az eszkatológiai idő (*Endzeit*) között egyértelmű párhuzam áll fenn. Fishbane szerint Izrael történetének központi eseményei is úgy jelennek meg a prófétai elbeszélésben, mint a történelem előtti időkből származó alapvető kozmikus minták megismétlései.²³ Arra az érdekes következtetésre jut, hogy „a kozmikus prototípusok megismétlése a történelmi időben a mítosz historizálásához vezet”.²⁴ Deutero-Ézsaiás gyakran használja az „első”, az „új” és az „eljövendők” kifejezéseket. Az *Endzeit* hasonló az *Urzeit*hez, hiszen ő „az első és az utolsó” (44,6), ezért képes az ősrégi dolgok alapján felfedni a jövőt (46,10):

A korábbiakat már régen kijelentettem, az én számból jöttek ki, én hirdettem azokat. Hirtelen véghezvittem, bekövetkeztek. (48,3)

Ez az eszkatológiai-kozmológiai tipológia jól illusztrálja, hogyan működik a „szó” a beteljesedésnyelvben: eloldozódik és mozgásban van mindaddig, amíg el nem éri célját. Mihelyt eléri azt, akihez küldték, a szó beteljesedik.

Ami Deutero-Ézsaiás történelmi-eszkatológiai tipológiáját illeti, látni fogjuk, milyen szorosan kapcsolódik az exodus eseményéhez. B. W. Anderson szerint az exodus-hagyománynak számos nyelvi visszhangja található Deutero-Ézsaiásnál. A szerző az alábbi motívumokat értelmezte újra eszkatológiai szempontból: a) az atyáknak tett ígéreteket (49,19–21; 54,1–3; vö. 1Móz 28,11); b) az egyiptomi szabadulást (52,12; vö. 2Móz 13,21–22); c) a pusztai vándorlást (48,21; vö. 2Móz 17,2–7), beleértve a szövetség megújításának ígéretét (55,3; vö. 2Móz 24,11); d) a visszatérést az ígéret földjére (49,8; 52,1).²⁵

Horace Hummel segítségével – aki hasznos gondolatokat fogalmazott meg a

²³ Fishbane: *Biblical Interpretation*, 356.

²⁴ Uo.

²⁵ Anderson: *Exodus Typology in Second Isaiah*, 177–195.

héber Biblia „tipikus gondolkodásáról”²⁶ – a tipológia számos jellegzetességét összefoglalhatjuk. Hummel szerint a tipikus gondolkodás kiemelten jellemzi az ószövetségi történetírást, a kultuszt és a próféciát. Az alábbi jellemzőket sorolja fel. Az első a történelmi események tipikus szelekciója. Az exodus és a tizenkét törzs például teológiai típusok. Másodszor vannak tipikus személyek, mint például Ábrahám és Mózes, a *par excellence* próféta. Áron a pap típusa, míg Dávid a tipikus király. Harmadszor vannak tipikus csoportok, mint például az „igazak” szembeállítva a „hamisakkal” a Zsoltárok könyvében. Az igazak alcsoportját képezi az „igaz szenvedő”. Negyedszer, vannak tipikus népek: az Izrael név maga is kezdettől fogva eszkatológiai színezetű volt; Babilon és Edóm a végítélet transzhistorikus szimbólumaivá váltak. Ötödször, bizonyos tipikus személyek – például Góg és Magóg – az idegen nemzeteket jelképezik. Hatodszor pedig vannak tipikus helyek, mint Jeruzsálem vagy Sion. Bizonyos kijelentések Ezékiel könyvében pedig arra engednek következtetni, hogy a földi templom is „típus”, a világmindenség eszkatológiai helyreállításának próféta jele.

Hetedszer, szintén tipológiaiainak kell értelmeznünk azokat az eseményeket, amelyek modern értelemben nem történelmi események, de a Biblia valóságos vagy történelmi eseményként mutatja be őket (például a teremtést, az Édent, az özönvizet, Jónás történetét stb.). A nyolcadik kategória igen jelentős: Izrael tipikus gondolkodásának legfőbb bizonyítéka a kultusz. A kultuszban „Isten nagy megváltó tetteit jelenítik meg és játsszák újra – a jelenvalóvá tétel és szembesítés nagy teofániája ez, mely a szövetség megújításában tetőzik”.²⁷ A kultikus cselekedet Isten változatlan isteni céljának összegzése és aktualizálása. A kultusz nemcsak Isten és ember vertikális egységét jelenítette meg, hanem a múlt, a jelen és a jövő horizontális egybeesését. A Leviticus (3Mózes) 16. fejezetét, ahogy többen rámutattak, szintén tekinthetjük a krisztusi megváltás tipológiai előrevetítésének.²⁸ Az Újszövetségben – kivált a Zsidókhöz írt levélben – szintén megjelenik ez a téma.

²⁶ Horace Hummel: *The Old Testament Basis of Typological Interpretation, Biblical Research*, IX. évf., 1964, 41.

²⁷ Uo., 48.

²⁸ Lásd pl. A. J. Maas: *Christ in Type and Prophecy*, 2 köt., New York, Chicago, Beuzinger Brothers, 1896, 335.

TIPOLÓGIA AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

„Beteljesedett az Írás”

A kinyilatkoztatás Northrop Frye által megkülönböztetett hét szakasza szerint az Ószövetség a próféciaiban „összegződik”, így a prófétai szakasz az összes többi antitípusa. Ez azonban az összes fázisra igaz: minden antitípus a következő fázis típusává, előképévé válik. A keresztény hagyomány azt tartja, hogy a prófécia az evangéliumban teljeseedik be.

Nemegyszer olvassuk az Újszövetségben, hogy „Beteljesedett az Írás”: *peplérótai hé graphé* (Lk 4,21; Mk 15,28). Ez azt jelenti, hogy az ószövetségi szöveg újra megtelik erővel, az evangélium fényében újra időszerűvé válik. A tipológia logikája nemcsak azt sugallja, hogy a múltat újra kell értelmezni, hanem ez a múlt ténylegesen új jelentéseket hoz létre. A történelem új eszkatológiai eseménye, a „Krisztus-esemény” összegzi és betölti a korábbi történelmet. Vagyis az Újszövetség az Ószövetség beteljesedése vagy antitípusa. Krisztus a nagy összegző, aki betölti Izrael hivatását és Isten akaratát. Ám Izrael hivatása, ahogy Pál apostol látta, egyben az emberiség hivatása, vagyis Krisztus nemcsak Izrael történelmét teljesíti be, hanem az egész emberiségét (Ef 1,10). A testet öltés misztériuma abban áll, hogy Krisztus azonosul az egész emberiséggel, és ez Charity szerint azt jelenti, hogy Krisztus története magában hordozza az emberiség történetét.²⁹

A Krisztus által betöltött típusok a szinoptikus evangéliumokban

A szinoptikus evangéliumok szerzői szerint Jézusban számtalan tipológiai „figura” teljeseedett be. Ezzel kezdjük az Újszövetség olvasását.

A próféta

A szinoptikus evangéliumok lapjain Jézus mindenekelőtt prófétaként jelenik meg. Mivel nem úgy tanított, mint az írástudók (Mk 1,22.27), a nép új Illésnek vagy új Keresztelő Jánosnak látta (Mk 8,28; 6,14). A Jézus által bejelentett *kairosz* (Mk 1,15) a múlt beteljesedése is egyszersmind. Maga Jézus az ószövetségi próféták antitípusa. A prófétai hagyomány vonalában áll, mégis nagyobb

²⁹ Charity: *Events and Their Afterlife*, 148–164.

a prófétáknál. Ebben a *Steigerung* motívuma mutatkozik meg: nemcsak hasonlóság, hanem antitézis is fennáll a múlt és a jelen között. Jézus tudatosan tölti be a próféta figuráját: megtérésre hívó beszéde Jeremiást (Mk 11,17; vö. Jer 7,11) és Ézsaiást (Mk 7,6; vö. Ézs 7,11) visszhangozza. „Akárcsak a próféták, Jézus is félresöpri az emberi rendelkezéseket, és helyreállítja Isten törvényét.”³⁰ A hegyi beszéd a tipológiai logika kiváló példája. Jézus új jelentőséggel ruházza fel a régit: nem lerombolni, hanem betölteni jött a törvényt. A szerző valóban új Mózesnek ábrázolja, de a „Bizony mondom nektek” formula egy új isteni rend érkezését jelzi.³¹ Jézus isteni tekintéllyel nyilatkozik. Mint az ószövetségi próféták, nem pusztán a nép bűneit ostromozza, hanem üdvösséget hirdet – szóval és cselekedettel egyaránt. Gyakran használ ószövetségi szövegeket azért, hogy láttassa: ő az, aki beteljesíti ezeket. Számos jézusi csodának megvan az ószövetségi párja: ilyen például a leprások megtisztítása (Mk 1,40–45; vö. 4Móz 12,10skk.; 2Kir 5,1skk.), a halottak feltámasztása (Lk 7,11–17skk.; 1Kir 17,17skk.; 2Kir 4,18skk.) vagy a kenyérszaporítás (Mk 6,35–43; vö. 2Móz 16,4; 1Kir 17,8–16; 2Kir 4,1–7.42–44). Nyilván nem mindegyik párhuzam tipológiai: ám gyakran találni ószövetségi példát arra, ahogy Jézus a tekintélyét gyakorolja. Jézus találkozása a kánaáni asszonnyal (Mk 7,24–30) például hasonlít Illés találkozására a sareptai özvegygel (1Kir 17,8–24; vö. 2Kir 4,18–37).

A szinoptikus evangéliumok Jézus halálát is egyértelműen tipológiai nézőpontból mutatják be. Jézus nem ellenségeinek esett áldozatul. Szolgálatának ideje alatt többször említette halálának szükségességét. Jézus így betölti a próféták sorsát, pontosan úgy, ahogy ellenségei is atyáik „mértéke” szerint cselekednek (Mt 23,32). Ezt jól szemlélteti a gonosz szőlőmunkások példázata (Mk 12,1–12). Jézus más ószövetségi metaforákat is használ, például a megvetett sarokkő (Zsolt 118,22skk.; vö. Mk 12,10) vagy a szőlőskert (Ézs 5,1skk.) képét, vagyis halálára célozva tudatosan idéz fel jól ismert képeket. Tudatosan készül arra, hogy Jeruzsálemben fog meghalni (Mt 23,37–39; Lk 13,33; vö. 9,31.51.53; 18,31; Mt 16,21). Amikor a zsidók jelet követelnek tőle, Jónás jelére hivatkozik: „Mert ahogyan Jónás három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia is a föld belsejében három nap és három éjjel” (Mt 12,40). A Máté 16,4-ben pedig konkrétan a Jónás „jelét” (*sémeion*) emlegeti.

³⁰ Goppelt: *Typos*, 66.

³¹ Schniewindtől idézi Goppelt: *Typos*, 67.

A király

Úgy tűnik, a szinoptikus evangéliumokban Jézus úgy tekint életének egészére, mint amely beteljesíti a „Dávid fiának” tett ígéreteket, vagyis Jézus betölti a „király” típusát is. Ez a legeggyértelműbben Máté evangéliumában jön elő, amely hangsúlyozza, hogy Jézus Dávid leszármazottja. A nemzetségtáblázatból azonban kiderül, hogy Jézus több is, mint Dávid, ugyanis ő Ábrahám fia is. Jézus, a Messiás az új Dávidként jön el, ezért az utalás Dávidra a szombatról folytatott vitában (Mk 2,23–28). Ha Dávid, az igaz király ehetett a szent kenyérből szombatnapon, akkor ő, aki „ura a szombatnak is” (28. v.), megengedheti a tanítványainak, hogy kalászt tépdessenek szombatnapon. Mind a négy evangélista beszámol arról, hogy Jézus úgy rendezte utolsó jeruzsálemi bevonulását, hogy mindenki lássa, a Zakariás 9,9 ígérete teljesedik be (Mt 21,2skk.). Betániai megkenetése (Mk 14,3–9) úgyszintén egy király szimbolikus megkenetése volt. Goppelt úgy véli, hogy még a Zakariás-prófécia pásztormetaforája is – „Vágd le a pásztort, széledjen el a nyáj!” (13,7) – a királyi tipológia kategóriájába tartozik, hiszen a „pásztor” itt nem más, mint metaforikus királyi cím.³² Jézus szolgálatának kezdetétől „királyságának” felépítésén munkálkodott. Egészében véve a királyi tipológia azt sejteti, hogy Jézus betöltötte a dávidi királyság típusát csakúgy, mint Izrael hivatását.

Az „Emberfia”

Egy másik típus, amelyet tudatosan beteljesít Jézus: az Emberfia. A szinoptikus evangéliumok körülbelül hetvenszer, János evangéliuma tizenkétszer illeti Jézust ezzel a névvel.³³ Jelenthet egyszerűen „emberi lényt” is, de Jézus szájából hallva különleges messiási hangulata van. A *bar nása* kifejezés Dániel könyvében fordul elő, és Josephus szerint az újszövetségi korban gyakran idézték a zsidók.³⁴ Jóllehet Dániel könyve csak röviden utal az Emberfiára, az kiderül belőle, hogy amikor majd a jövőben megjelenik, páratlan hatalom adatik neki az emberek fölött. Alakja felbukkan két apokrif iratban, Énók könyvében és Ezsdrás negyedik könyvében is. Dániel könyvében az Emberfia alakja igen közel áll egy másik titokzatos alakhoz, az „öregkorúhoz” (7,9), aki egy trónon ül, és ítéletet oszt. Ugyanezt a cselekményt az evangéliumok az Emberfiának tulajdonítják (Mt 25,31; 16,27; stb.). Ez a cím egyszerre rejti el és jelenti ki,

³² Uo., 90.

³³ Uo.

³⁴ Uo., 92.

hogy Jézusban maga Isten jött el közénk emberi alakban (vö. Mt 16,13.17). Ebből pedig az következik, hogy úgy kell látnunk őt, mint aki közülünk való – a testvérünk. Nem egy akármilyen közönséges ember – ő az Ember.³⁵ Földi pályája során Jézus mindvégig hangsúlyozta, hogy az Emberfiának szenvednie kell és meg kell halnia. Ilyenformán, szenvedésére célozva, Jézus egyesítette az Emberfiának alakját Deutero-Ézsaiás szenvedő szolgájával.

A szenvedő szolga

Deutero-Ézsaiás négy *Ebed Jahve*-éneket örökített meg (42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13 – 53,12), amelyek a szenvedő szolgáról szólnak (az „igaz szenvedőről” vagy „Isten szolgájáról”). Ez egy újabb típus (figura), melyet Jézus az Újszövetségben betöltött. Nem lehet biztosan tudni, hogy a Deutero-Ézsaiásnál szereplő homályos figura vajon egyetlen ember-e, vagy esetleg maga a hű maradék, vagy akár az egész nép. A tudósok továbbra is vitáznak azon, hogy történelmi személyről van-e szó (talán magáról a szerzőről?) vagy testületi személyiségről (Izrael?). Goppelt a passióelbeszéléseket ószövetségi idézeteik kontextusában olvassa, azért, hogy bizonyítsa, Jézus beteljesítette ezt a típust. A szenvedéstörténetet az evangéliumok szerzői következetesen ószövetségi igék beteljesítésének tekintik. Túl azokon a passzusokon, amelyek Jézust a szenvedő szolgával azonosítják, még több tucat utalás van az Ószövetségre, például a zsoltárokra – különösképp a 22. zsoltárra – vagy Jeremiásra. Amikor például a Márk 14,65 leírja, hogyan gúnyolják és bántják Jézust, amikor a szanhedrin előtt áll, a szerzőnek minden bizonnyal Ézsaiás 50,6 járt a fejében: „Hagytam, hogy verjék a hátamat, és tépjék a szakállamat. Arcomat nem takartam el a gyalázkodás és köpködés elől.” És az evangélium szerint az Ézsaiás 53,12 teljesedett be azzal, hogy Krisztust két gonosztevő között feszítették meg.

Máté viszont, mikor az Ézsaiás 42-ből vett idézettel jellemzi Jézus földi szolgálatát, közvetlenül azonosítja őt a szenvedő szolgával:

hogyan beteljesedjék, amit Ézsaiás prófétált: „Íme, az én szolgám, akit kiválasztottam, akit én szeretek, akiben gyönyörködöm! Lelkemet adom neki, és ítéletet hirdet a népeknek. Nem szít viszályt, és nem lármáz, senki sem hallja hangját az utcákon. Megrepedt nádszálat nem tör el, és füstölgő mécsest nem olt ki, míg győzelemre nem viszi az ítéletet. És az ő nevében reménykednek majd a népek.” (Mt 12,17–21)

³⁵ Ricoeur: *Symbolism of Evil*, 260–278.

Erőtlen és megvetett ez a szolga, mégis, paradox módon, ő a hatalmas és győztes hódító, aki bosszút áll a nemzeteken, és helyreállítja Izraelt. Ézsaiás próféciájából nyilvánvaló, hogy a szolga küldetése elsőrenden Izraelhez szól, és csak azután a pogányokhoz.

Az is egyértelmű ebből a néhány versből, hogy az első keresztények úgy látták, Krisztusban beteljesedett a szenvedő szolga alakja. E tekintetben különösen fontos az Ézsaiás 53,11b: „Igaz szolgálom sokakat tesz igazzá ismeretével, és ő hordozza bűneiket.” Az „egy a sokakért” gondolata mindenütt visszhangzik az evangéliumokban (Mk 10,45; 14,24). Ez világítja meg az isteni bűnbocsánat lényegét.³⁶ „Azzal, hogy Jézus szenvedett, meghalt és feltámadt sokak, sőt, mindenki képviselőjében, elérte, amit a régi szövetség valamennyi odaadó mártírja nem érhetett el – megteremtett egy új népet, amelyet Isten megszentel, és amely örökké élni fog.”³⁷

Paul Ricoeur briliáns fenomenológiai elemzésében arra mutat rá, hogy az *Ebed Jahve* alakjának egyedisége abból fakad, hogy összeolvad benne a dicsőséges Emberfia és a szenvedő szolga figurája. Ez azt jelenti, hogy a dicsőség teológiájához a kereszt teológiáján át vezet az út. Az Emberfiával társítható ítélőbíró alakja immár összekapcsolódik a szolga szenvedéseivel. Ettől fogva az Emberfia nemcsak bíró, hanem Paraklétoz (vigasztaló, közbenjáró) és tanú is. És ami talán a legmeglepőbb: a helyettes áldozat szerepét is betölti a kozmikus perben. A sátán, a per vádlója magára marad ellenségével, Krisztussal szemben, aki egyesíti önmagában a bírót, a vigasztalót, a tanút, sőt, az áldozat szerepét is. Az Emberfia (aki egyben király is) azonos a szenvedő szolgálóval, aki sokak vétkeit hordozza. A király áldozattá lett: ez a Krisztus titka.³⁸

Tizenkét törzs – tizenkét tanítvány

A tipológiai értelmezés Jézus egyházára is alkalmazható. Jézus tizenkét tanítványt nevezett ki (Mk 3,14; vö. Lk 6,13; Mt 10,1), egyértelműen utalva ezzel Izrael tizenkét törzsére. Jézus, csakúgy, mint az Úr az Ószövetségben, tizenkét követőt hív el, ez a kis csoport egy gyarapodó közösségnek lesz a magja. A tizenkét tanítvány ugyanakkor nem csupán Izrael tizenkét törzsének antitípusa, hanem maguk is egy eszkatológiai valóság előképei. Jézus a sarokkő, az apostolok az alapkövek (Ef 2,20). Az új Jeruzsálem tizenkét kapujára Izrael tizenkét

³⁶ Goppelt: *Typos*, 105.

³⁷ Uo.

³⁸ Ricoeur: *Symbolism of Evil*, 271.

törzsének nevei vannak írva (Jel 21,12–24). Krisztus megígéri a tizenkettőnek, hogy osztozni fognak dicsőségében (Mt 19,28).

A pászkavacsora – az utolsó vacsora

A szinoptikus evangéliumok következő fontos antitípusa az úrvacsora bevezetése. Nem más ez, mint a pászkavacsora, amellyel Isten népe ünnepelte szabadulását Egyiptomból. Lukács egy az egyben pászkavacsorának nevezi az utolsó vacsorát (22,15). A szinoptikus evangéliumok szerzői szerint az utolsó vacsora éjszakája az Egyiptomból való kivonulás éjszakájának felel meg, amikor Izrael gyermekeinek konkrétan meghagyta az Úr, hogy mit és hogyan egyenek (2Móz 12,8).

A kenyér megtörésének és a bor közös elfogyasztásának is megvan az előzménye. A kehely a vérrel megpecsételt szövetségre utal. Nem világos, hogy a pászkabárány véréről van-e szó, vagy a Sínai-hegyi szövetség vérrel való megpecsételéséről. Mindenesetre a *haima és diathékés* kifejezés (Lk 22,20) nyelvileg megegyezik a 2Mózes 24,8 septuagintabeli szövegével,³⁹ ami inkább a Sínai-hegyi szövetséggel való analógiát erősíti. A Zsidókhoz írt levél értelmezése alapján arra következtethetünk, hogy amint a régi szövetség vérrel lépett életbe, úgy az új szövetséget Krisztus vére pecsételi meg (Zsid 9,18skk.). Ugyanakkor, ha az 1Korintus 5,7-et tartjuk szem előtt, úgy tűnik, hogy a pászkabárányra vonatkozik az utalás. Ismét azt látjuk, hogy több ószövetségi típus olvad eggyé Krisztus vérének antitípusában. „Anélkül, hogy a szöveg világosan definiálná a fogalmakat – írja Goppelt –, a kettő elválaszthatatlanul együtt lüktet a szerzetési igékben.”⁴⁰

Végül nem feledkezhetünk meg arról, hogy az utolsó vacsora nem csupán a pászkavacsora antitípusa, hanem önmagában is típus: a végidők nagy lakomájának előképe (Lk 22,15–18). Így az úrvacsora mindig az eszkatonra, az idő és a történelem végére mutat előre (Jel 21,2skk.). Megint ugyanazzal a *Steigerung*gal találkozunk, mint a tizenkét törzs és a tizenkét tanítvány esetében. Jézus nem egyszerűen betölti a típusokat, hanem a valóság egy magasabb szintjére emeli őket.

A Bárány és az új teremtés: tipológia János evangéliumában

A tipológia a negyedik evangéliumban is jelen van, de egészen másképp, mint a szinoptikusoknál. A szerző nem egyszerűen ószövetségi alakokhoz hasonlítja

³⁹ Goppelt: *Typos*, 112.

⁴⁰ Uo., 114.

Jézust, hanem, amint Goppelt írja, „az evangélium alapvető irányultságából következik, hogy Jézus megváltó művét kizárólag a teremtéstipológia kontextusában látja”.⁴¹ Ennek megfelelően kétféle tipológiai kategóriával találkozunk: Jézus mint a teremtés beteljesítője, illetve Isten tökéletes ajándéka.

A prológus (1,1–18) a teremtéstipológia egyedülálló példája. Kezdetben egyedül az Ige volt, és minden az Ige által teremtetett. Az evangélista szerint új korszak kezdődik. „Jézusban a korábbi üdvkorszak megváltó ajándékait tökélesített formában kapjuk, ami azt jelenti, hogy a kezdeti teremtés egy új teremtésben válik tökéletessé.”⁴² Még az „újonnan születés” (3,1–21) is tipológiai gondolat, hiszen a teremtéstipológia alapján válik érthetővé: az újonnan születés nem más, mint a teremtés megújítása. Azonban ennek a feltétele a Fiú felemeltetése az Atyához, amiképpen Mózes is felemelte a kígyót a pusztában (3,14). Jézus mindent újjáteremthet, mert ő az, aki beteljesíti az üdvösség isteni történetét.

Jézus mint Isten tökéletes ajándéka beteljesíti az üdvtörténet első korszakának valamennyi ajándékát, ezenfelül az Ószövetség intézményeit. A manna vagy a sziklából kiömlő víz az első korszak isteni ajándékai voltak, Jézus pedig a valódi mennyei kenyeret adja. Ő az élet kenyere (6,35; 6,48). És a pusztai víz helyett ő „élő vizet” kínál: „aki énbennem hisz, nem szomjazik meg soha” (6,35b; 7,37–38).

A teremtés legtökéletesebb ajándéka maga a Bárány, és az ártatlan Bárány az, aki tökéletessé teszi a teremtést. Keresztelő János metaforája (Jn 1,29) az áldozat ószövetségi intézményét idézi fel. Honnan származik a Bárány szimbóluma? Általában háromféle választ szoktak adni: 1. vonatkozhat általánosságban a vétekeáldozatokra. A templomban a mindennapos áldozati szertartás során két bárányt mutattak be (4Móz 28,3sk.). 2. Az Úr szolgáját Deutero-Ézsaiás bárányhoz hasonlítja (53,7). 3. Pál apostol az 1Korinthus 5,7-ben konkrétan a pászkabáránnal azonosítja Jézust. János evangélista úgy értelmezi a szimbólumot, hogy Jézus „magára vette”, s így „elvette” sokak bűnét. Goppelt szerint az evangélista vagy a mindennapi áldozatra, vagy a pászkabárányra gondolt. De ha abból indulunk ki, hogy a negyedik evangélium születésének idején a rendszeres áldozatbemutatás már megszűnt, akkor valószínű, hogy a szerző inkább a pászkabáránnal való hasonlóságot hangsúlyozta. A pászkabárányról pedig valóban úgy tartották, hogy engesztelő halála a halált és a pusztulást hátrította el (2Móz 12,7.13.22–23). Míg a szinoptikusok szerint Jézus a pászkavacsora estjén vacsorázott a tanítványokkal, János evangéliuma szerint „pontosan abban az órában, amelyet a törvény a pászkabárány leölésére előírt” (18,28;

⁴¹ Uo., 180.

⁴² Uo., 182.

19,14.31).⁴³ Ezt még inkább kiemeli az evangélista a 19,33. és 36. versekben, ahol feljegyzi, hogy Jézus lábszárcsontját nem törték el, „hogy beteljesedjék az Írás”. János itt a pászkabarány előkészítésére vonatkozó rendelkezések beteljesedésére gondolt: „és a csontját sem szabad eltörni” (2Móz 12,46). Mindez tökéletesen összhangban van Pál apostol kijelentésével: „a mi húsvéti bárányunk, a Krisztus már feláldoztatott” (1Kor 5,7). Mindezek alapján egyértelmű, hogy János az úrvacsorát a pászkavacsora antitípusának tekintette.⁴⁴

Tipológia István narratívájában: ApCsel 7,2–60

Az első keresztény vértanú, István beszéde az Apostolok cselekedeteinek 7. fejezetében a tipológiai szerkezet különösen is feltűnő példája. A szöveg az üdvtörténet és a tipológia bámulatos kombinációja. István úramondja Izrael történetét, és azzal kezdi, hogy Ábrahám, a patriarcha hogyan kapta meg a körülmetélés szövetségét (7,9). Azután röviden megemlíti Izsákot, Jákobot és a tizenkét patriarchát, és hosszabban kitér Józsefre (9–19). A leghosszabban Mózesről beszél (20–44), majd említi Józsuét (45), Dávidot (46) és Salamont. Eddig a pontig a hallgatóság semmi botrányosat nem érzékel: István a saját történetüket idézi fel csupán.

A monológ fordulópontja (*peripeteia*) a 48. vers, ahol István Ézsaiás prófétát idézi (66,1skk.), és a próféciát egy az egyben a hallgatóságra vonatkoztatja. Az 51. versben már nyíltan ostorozza a „keménynyakúakat” (5Móz 9,6), akik „körülmetéletlen szívű és fülű emberek”, és ellene szegülnek a Szentléleknek. Ez a közvetlen tipológia egyértelmű példája. Amikor azt állítja, hogy „atyáitok” (és itt inkább spirituális, mintsem testi kapcsolatot ért) üldözték a prófétákat, István azonosítja a hallgatóságát Isten és az Igaz ellenségeivel, akinek „árulóivá és gyilkosaivá” lettek (52b). István egyértelműen arra céloz, hogy amint Krisztus betöltötte a próféta típusát, úgy a körülötte állók, Krisztus ellenségei betöltötték a próféták gyilkosainak típusát. Mikor a főpapok és a főtanács tagjai ezt meghallották, tudósít az Apostolok cselekedeteinek szerzője, nem egyszerűen csak megsértődtek, hanem „haragra gerjedtek szívükben, és fogukat csikorgatták ellene” (54), és ott helyben megkövezték. Ezzel újrarázották a Krisztus passiójában „szereplő” csőcseléket, és beteljesítették mind a próféták, mind pedig Krisztus ellenségeinek típusát. István pedig Krisztussal azonosul: utolsó szavai – Uram, ne ródd fel nekik ezt a bűnt! (60) – szinte azonosak a megfeszített Krisztus kiáltásával: „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit

⁴³ Uo., 190.

⁴⁴ Uo., 191.

cselekszenek!” (Lk 23,34) Nem lényegtelen, hogy ezeket a szavakat csak Lukács evangéliuma jegyzi fel, amelyet az Apostolok cselekedeteivel együtt általában egy szerző művének tekintenek.

Természetesen még számos – vertikális és horizontális – tipológiai motívum van ebben a beszédben. Elhangzik például, hogy Mózes azt a parancsot kapta, hogy a „bizonyosság sátorát” arra a „mintára” (*typos*) készítse el, amelyet a hegyen látott (7,44; vö. 2Móz 25,40). A 45. versben található utalás egyértelmű horizontális tipológia: a népet az ígéret földjére vezető Józsué (görögül: *Iesu*) Jézus megváltó tettét vetítette előre. Még József, az egyik patriarcha is tekinthető Jézus előképének: Jézust ugyanúgy eladta az egyik tanítványa, ahogyan Józsefet a testvérei. A körülmételésre tett utalás – először a szó szerinti (7,8), aztán átvitt értelemben (7,52) – szintén a prófécia és a beteljesedés tipológiai logikájának megnyilvánulása. M. D. Goulder szerint István védőbeszédében még a Genézisszuszusok sem csupán „a zsidók keményszívűségéről, álnokságáról és az isteni közbeavatkozásról szólnak, hanem Krisztus életéről, akinek a testet öltését és az egyházzal való kapcsolatát a régi írások előre jelezték”.⁴⁵ Összességében tehát azt mondhatjuk, hogy István védőbeszédét átjárja a tipológiai gondolkodás; olyan, mint egy „kondenzált Biblia”: miniatűr és reprezentatív mintája annak az üdvtörténeti és tipológiai szellemiségnek, amely átjárja az egész Szentírást.

A régi és az új: tipológia Pál apostol írásaiban

Az amerikai ószövetséges, E. Earle Ellis szerint a páli tipológia főként három ószövetségi korszakra épül: a teremtésre, a patriarchák korára és a kivonulásra.⁴⁶ Ellis két alapotípust emel ki: az „Ádám-tipológiát vagy teremtéstipológiát” és „a szövetségstipológiát”.

Ádám: a régi és az új

Pál leveleiben az Ádám-tipológia vagy teremtéstipológia a legmeghatározóbb. Egyedül Pálnál fordul elő az Újszövetségben, hiszen az evangéliumok meg sem említik Ádámot. A leghíresebb ilyen igevers a Róma 5,14, ahol azt olvassuk, hogy Ádám „előképe az eljövendőnek” (*typos tu mellontos*). Krisztus nem pusztán a „második Ádám” vagy az „új Ádám”, ő *az ember*. Betölti az ember típusát,

⁴⁵ M. D. Goulder: *Type and History in Acts*, London, SPCK, 1964, 45.

⁴⁶ E. Earle Ellis: *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1957, 128.

engedelmességével tökéletessé teszi az ember állapotát. Fontos, hogy az egész szövegkörnyezetre (5,12–21) figyeljünk, ugyanis Ádám és Krisztus összehasonlításakor Pál parallelizmust (5,12; 18skk.) és antitézist (15–17. v.) egyaránt használ. Goppelt a következőket írja erről:

Ami cselekedeteiket és azok másokra tett hatását illeti, Ádám és Krisztus úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a fénykép negatívja a pozitívhoz, vagy mint a negatív öntőforma a kész domborműhöz. Amint az öntőforma meghatározza a kész szobor alakját, akképp Krisztus küldetését, halálát és feltámadását Ádám sorsa, Ádámnak az emberi faj feletti hatalma alakítja.⁴⁷

Ennek a tipológiának a fő üzenete az, hogy Krisztusban a keresztyén ember új teremttéssé lesz. A Római levél 6. fejezetében Pál kifejti, hogy a keresztségben alámerülve Krisztussal együtt meghalunk, régi énünk vele együtt megfeszítetik (6,6), és ahogy Krisztussal egyesülve kiemelkedünk a vízből, egyek leszünk övele feltámadásában (6,5.9). Így a keresztségben új életet nyerünk (2Kor 5,17). Mivel Krisztus betölti az Ember (Ádám) típusát, azok, akik Krisztusban vannak, az Isten által eltervezett embermodellhez igazodnak. A „Krisztusban lenni” kifejezés megegyezik a „Krisztust magunkra öltetni” képpel, amely a Bibliában mindvégig hangsúlyos ruhametaforát idézi fel. Krisztus újjáteremti az emberiséget, amely mindeddig „Ádámban” volt (1Kor 15,22). „Az első és a második Ádám kétféle emberfaj őse. Mindkettő egy teljes külön világ, a halál és az élet rendje. Mindkettő megköveteli a hozzá való hűséget és ragaszkodást.”⁴⁸ Ilyenformán az egyház is új teremttés, és mindaz, aki Krisztushoz tartozik, a „Krisztus testéhez” tartozik (1Kor 12,27).

A régi és az új szövetség

Pál apostol kétféle szövetséget különböztet meg tipológiájában: a patriarchákkal kötött szövetséget és a kivonulás szövetségét. Mindkettőt az „új szövetség” típusának látja, de az Ábrahámval kötött szövetség inkább párhuzamban, míg a sínai szövetség inkább ellentétben áll vele.

⁴⁷ Goppelt: *Typos*, 129.

⁴⁸ Uo., 132. Goppelt Albert Oepkétől idéz.

Ábrahám és fiai

Láttuk, hogy Ábrahám a hű engedelmesség szimbóluma az Ószövetségben. Jézus is szimbolikus szerepben látja: Ábrahám minden hívő atyja. Jézus szigorúan bírálta azokat, akik csupán a leszármazás alapján – a hittől függetlenül – tekintették magukat Ábrahám gyermekeinek. Az ő apjuk, mondta Jézus, maga az ördög (Jn 8,44). Ez azt mutatja, hogy az újszövetségi nyelvben a „fiúság” és „apaság” inkább spirituális és tipológiai fogalmak, és nem szó szerint vagy „test szerint” értendők.

A Római levél 4. fejezete az Ábrahám-tipológia *locus classicus*. Ábrahám hite egyedül Isten adott szavából táplálkozott, ennél fogva akik Krisztusban hisznek, Ábrahám gyermekei. A megigazulás feltétele nem a körülmételés, azaz Isten csak megpecsételi azt. Ábrahám már körülmétéletlen korában is hívő (vagyis megigazult) volt. Az Ábrahámnak adott ígéret (1Móz 15,5) „magjában” teljesedett be, vagyis Krisztusban (Gal 3,16). Goppelt így ír erről:

A vérrokonság és a törvény meghatározta természetes kapcsolatokat jelölő szavak, mint az apa és a gyermek (mag), a bibliai üdvtörténetben a típus és az antitípus kapcsolatát fejezik ki. Istennel való kapcsolatát tekintve Ábrahám a szó legteljesebb értelmében minden keresztény típusa, ennél fogva a megszámlálhatatlanul sok utód ígérete az egyház egybegyűjtésében válik valóra.⁴⁹

A páli szövetségtipológia másik vonulata ellentétet lát a Sínai-hegyi szövetség és a Krisztussal kötött szövetség között. A Galata 4,21–31-ben a két szövetség Ábrahám két fiával, Izmaellel és Izsákkal áll tipológiai kapcsolatban, ahogy az elsőszülöttség témáját érintve már tárgyaltuk.

Hágár + Izmael	Sára + Izsák
Sínai (Mózes)	Jeruzsálem (Krisztus)
Régi szövetség	Új szövetség

A régi és az új Izrael

Láttuk, hogy az evangéliumok szerint Jézus a nagy összegző, Izrael történetének beteljesítője. Pál is ebből indul ki. Tipológiai szempontból a hithű Izrael valóban Jézus előképe, és az egyház „Isten Izraele”. Ennél fogva mindaz, ami Izraellel

⁴⁹ Uo., 138.

történt, Krisztus egyházának, Isten jelenlegi népének „példaképpen” és „figyelmeztetésül” (*typikos*) esett meg (1Kor 10,6). Ha Krisztus a tökéletes ember, akkor az egyház a tökéletes Izrael. Amikor Pál azt mondja, hogy „mindnyájan megkeresztelkedtek Mózesre a felhőben és a tengerben” (1Kor 10,2), arra utal, hogy Isten védte, körbevette és megmentette népét, és ugyanígy minket is véd, körbevesz és megment a keresztség. A manna ajándékát (2Móz 16,4.14–18) és a vízfakasztást a sziklából (2Móz 17,6; 4Móz 20,7–13) az úrvacsora előképének látja Pál (1Kor 10,3skk.), ugyanakkor a kösziklát Krisztussal is azonosítja.⁵⁰ Ezek az ajándékok őrizték meg Izraelt a pusztában, amint a keresztényeket is megőrzik a szentségek.

Nem szabad elfelejtenünk, hogy a *typos-typikos* szavakban ott a figyelmeztetés is: ezek az ajándékok nem pusztá előképek, hanem gondviselő jelek a jövő számára – mint jelzőoszlopok mutatják nekünk, hogyan kell viselkednünk hasonló helyzetekben.

Goppelt úgy fogalmaz, hogy „Pál teológiájának a szíve” a tipológia volt:

Pál számára a tipológia nem egy hermeneutikai módszer, az Ószövetség értelmezésének technikája. Spirituális szemlélet inkább (*pneumatische Betrachtungsweise*), amely feltárja az Isten üdvözítő tervében elrendelt kapcsolatot Isten és ember ószövetségi, illetve újszövetségi viszonya között.⁵¹

A főpap (Zsidókhhoz írt levél)

Nem áll szándékomban feltárni a Zsidókhhoz írt levél mindent átható tipológiai teológiájának mélységeit. A levél központi alakját fogom csupán szemügyre venni. E levél szerint Krisztus még egy fontos típust vagy figurát betöltött, aki majdnem ugyanolyan mértékben összegző jellegű, mint az Emberfia a szinoptikus evangéliumokban: ez pedig nem más, mint a főpap. Hasonlóan az Emberfiához, ez a szerep is megaláztatással és felmagasztalással jár. Eredetileg Isten nevezte ki a felkentet erre a hivatalra. Ahogy Áront is Isten hívta el főpapnak, úgy Krisztust is Isten választotta. A 110. zsoltár szavait – „Pap vagy te örökké, Melkisédek módján” (110,4) – Krisztusra vonatkoztatja a szerző (5,6). Ez a titokzatos alak, akinek „sem apja, sem anyja, sem nemzetsége” (7,3), nagyobbban bizonyul, mint Ábrahám, hiszen a minden hívők atyja fogadta az ő áldását, és még tizedet is fizetett neki (1Móz 14,20). Jézus papsága tehát magasabb rendű,

⁵⁰ A köszikla motívumáról a viktoriánus irodalomban lásd G. P. Landow: *Victorian Types*, 65–94.

⁵¹ Goppelt: *Typos*, 223.

mint az ároni papság, részben mivel Jézus nem Lévi törzséből származik, másrészt mivel az ő papsága, ellentétben Léviével, örökkévaló (7,23–25).

Mi tehát Krisztus főpapi szolgálatának jelentősége? Pál apostol a Róma 3,25-ben futólag utal Krisztus engesztelő áldozatára, a Zsidókhoz írt levél azonban részletesen tárgyalja a témát. Konkrétan szóba hozza az engesztelés napját. A népért közbenjáró lévita főpapnak egyszerre kellett embernek és szentnek lennie. A szentséget egyedül a saját bűneiért bemutatott napi áldozatok révén szerezhette meg. Krisztus viszont tökéletes főpap, hiszen ő testvérünk, mégis bűn nélkül való (4,15). Saját bűneiért nem kell áldoznia. Ellentétben a lévita papsággal, Krisztusnak nincs szüksége földi szentélyre, mert átment a kárpiton, amely a levél szerint nem más, mint az ő teste (10,20), és ezzel közvetlen utat nyitott Istenhez. Máté feljegyezi, hogy Krisztus halálának pillanatában „a templom kárpitja felülről az aljáig kettéhasadt” (Mt 27,51). A kárpit, amely a szentek szentjét a szentélytől elválasztotta, elkerült az útból, és immár minden hívő szabadon Istenhez járulhat. Mostantól fogva Krisztus közbenjárásán kívül nincsen szükség áldozatra vagy papságra. Krisztus, a főpap „a tulajdon vérével ment be egyszer s mindenkorra a szentélybe, és örök váltságot szerzett” (9,12), és attól fogva az eredeti mennyei sátorban végzi szolgálatát (9,11). Ez az eredeti *typos*a a földi sáturnak, amelynek építését az Úr Mózesnek megparancsolta (2Móz 25,40). Ebben az esetben megjelenik a vertikális tipológia is, de ettől még a horizontális tipológia dominál: Krisztus váltságműve az üdvtörténet előrehaladott korszakához tartozik.

Krisztus, a megfeszített, saját vérével végzi papi szolgálatát Isten előtt. Ez azt jelenti, hogy Krisztus – ismét! – egyesíti az áldozat papi és prófétai elemeit: az előbbi vérontást, az utóbbi szívbeli odaadást kíván. E hagyományok egyesítésével (pontosan úgy, ahogyan a szenvedő szolga és az Emberfia szerepét egyesítette) Jézus tökéletessé teszi az áldozatot. Krisztus áldozata antitípusa az engesztelési ünnepen bemutatott áldozatnak (3Móz 16): Jézus is „a kapun kívül” szenvedett (Jeruzsálem falain kívül feszítették meg). Ezért a keresztyéneknek is ki kell menni „a táboron kívülre”, függetlenedniük kell a régi zsidó üdvkorszaktól. „Mert nincsen itt maradandó városunk, hanem az eljövendőt keressük.” (13,14)

A buzdító, figyelmeztető hangvétel az egész levelet jellemzi. Felfedve a megváltás új titkait, a szerző szenvedéllyel fordul a hívőhöz és az egyházhoz, nehogy az engedetlenség ószövetségi mintáját kövessék (*hypodeigma*), és megkeményítsék a szívüket, vagy elhagyják a hitüket. Ugyanakkor sürgeti is olvasóit, hogy a méltán sokat idézett 11. fejezetben felsorolt igaz hívők példáját (típusát) kövessék.

A kő (Péter 1. levele)

Logikusnak tűnik, hogy Péter apostolnak tulajdonították azt az újszövetségi levelet, amely a Bibliában igen gyakori kötipológiát a legkoncentráltabban alkalmazza. Péter (*petros*, vö. Mt 16,18) nevének jelentése ugyanis „kövecske”, és közeli rokonságban áll a „szikla” (*petra*) szóval.

Nézzük tehát magát a levelet! A 2,4–8-ban a szerző az egyház „élő köveiről” beszél. Ézsaiást idézi: „A Sionra egy követ teszek le alapul, szilárd követ, drága sarokkövet alapul. Aki hisz, az nem menekül el!” (28,16) Pál apostol, mint láttuk, az alapkövet Krisztussal azonosította (1Kor 3,11). Péter szavai pedig – „az a kő, amelyet megvetettek az építők, sarokkővé lett” – a 118. zsoltár 22. versét visszhangozzák. Talán a Dániel könyvében található prófécia is eszünkbe juthat: „lezuhan egy kő anélkül, hogy valaki hozzányúlt volna, ledöntötte a szobrot vas- és cseréplábairól, és darabokra zúzta az egészet” (2,34). A Máté 21-ben Jézus felidézi a megvetett követ és Dániel lezuhanó követ, és megint csak egyesíti a két képet. Saját magára és a zsidókra alkalmazza, bejelentve ezzel egy új üdvkorszak kezdetét (Mt 21,42–44). Az Apostolok cselekedeteiben Péter egyenesen a sarokkővel azonosítja a megvetett követ (4,11). Pál olvasatában pedig a puszta vizet adó szikla (2Móz 17,6) maga Krisztus (1Kor 10,4). Péter 1. levele mintegy összegyűjti a kővel kapcsolatos képeket: „megvetett kő”, „alapkő”, „építőkő”, „megütkezés köve”, „botránkozás sziklája”, sőt, az „összszeszűző” kő – összegzi az üdvtörténeti köszimbólum számos elemét, és ezek Krisztusban egyesülnek.

Az ítélet tipológiája (Péter 2. levele és Júdás levele)

Míg az Ószövetségben a tipológia inkább a reményt keltő, pozitív prófécia sajátossága volt, az Újszövetség végén ellenkező irányú tendenciát figyelhetünk meg: Péter második és Júdás levelében megjelenik az ítélet tipológiája.

Az ítélet tipológiájában nagy szerepet játszanak a bukott angyalok (2,4), az özönvíz (2,5), Sodoma és Gomora (2,6). Két fontos jellegzetességet figyelhetünk meg itt. Először is az ószövetségi típusok a még be nem teljesedett jövőre vonatkoznak; másodsor, az ítélet mindig együtt jár az igaz hívők megmenekülésével.

Júdás levele (amely mind képvilágát, mind érvelését tekintve szoros rokonságot mutat Péter második levelével) istentelen embereket említ, akik belopóztak a gyülekezetekbe, „akiknek az ítélete régóta meg van írva” (4). A bukott angyalok (6), Sodoma és Gomora (7), Kain útja (11), Bálám tévelygése (11), Kóré lázadása (11) mind előképei (típusai) annak, akiket a jövőben ér el az ítélet.

Bálám a 2Péter 2,15-ben is megjelenik mint a hamis tanítók előképe. Előképe ő azoknak, akik kapzsiságból bálványimádásra csábítanak másokat. Mózes negyedik könyvében (4,16) Kóré fellázadt Mózes és Áron ellen, s így Kóré lett az előképe azoknak, akik az isteni rend ellen láznak. Júdás levele Énók apokrif prófeciáját is idézi, hogy meggyőzze olvasóit, Isten ítéletet gyakorol az istenteleneken (14). Mindezek intő például (mintául) szolgálnak (*hypodeigma* a 2Péter 2,6-ban és *deigma* a Júdás 7-ben).

Igaz ugyan, hogy e két levél nem közvetlenül Krisztusra alkalmazza a tipológiát, ezért a *Steigerung* eleme hiányzik, mégis a jövőre utal, az eljövendő ítéletre, melynek jelei már a jelenben érezhetőek és tapasztalhatóak. Ez a meglátás hatalmas vízióvá növekedik a Jelenések könyvében.

Az oroszlán és a Bárány (Jelenések könyve)

És láttam egy erős angyalt, aki hatalmas hangon hirdette: Ki méltó arra, hogy felnyissa a könyvet, és feltörje pecsétjeit? De sem a mennyben, sem a földön, sem a föld alatt nem tudta senki felnyitni a könyvet, sem beletekinteni abba. És keservesen sírtam, mert senki sem bizonyult méltónak arra, hogy felnyissa a könyvet, és hogy beletekintsen. Ekkor az egyik vén így szólt hozzám: Ne sírj! Íme, győzött az oroszlán Júda törzséből, Dávid utóda, és felnyitja a könyvet és hét pecsétjét. És láttam, hogy a trón, a négy élőlény és a vének között ott áll a Bárány. Olyan volt, mint akit megöltek; hét szarva volt és hét szeme: az Isten hét lelke az, akiket elküldött az egész földre. A Bárány odament, és átvette a könyvet a trónon ülő jobb kezéből. (5,2–7).

A Biblia utolsó könyvével egy külön világba lépünk. Idegen képek, hangok, illatok és ízek. Meglepő és egyben megrázó élmény. Szokatlanul erősek itt a színek, a szöveg zenéjére pedig a sokféle hangnem és az óriási hangterjedelem jellemző. Elvakítja a szemünket, sérti a fülünket, felzaklatja az elménket. Honnan e különbség? Miért van az, hogy ez a könyv inkább a művészeket vonzza, nem a teológusokat? Miért hanyagolja el számos keresztény tradíció, miért van az, hogy sok bibliaolvasó ember számára zárt könyv marad?

Először is a Jelenések könyve olyan, mint egy sűrű szöftes ószövetségi idézetekből. Ezékiel, Dániel, Zakariás és Ézsaiás szövegei köszönnek vissza mindenütt. Ha igaz, hogy sokkal inkább metaforikus, mint leíró vagy érvelő a bibliai nyelv, akkor ez még sokkal inkább érvényes a Jelenések könyvére. Sőt, a metaforikus nyelv *Steigerung*-jét látjuk benne, úgy, mint amikor „egy zeneműben a tetőponthoz vezető *crescendo* új hangnembe vált”. Korábban gyakran megfigyeltük a különböző motívumok egyesülését, itt az „egyesülések egyesülését” látjuk.

Korábban megszoktuk az evangéliumok azonosítással élő metaforikus nyelvét: „ez azonos azzal”: „Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők”. A Biblia utolsó könyve tele van szabadon lebegő metaforákkal. Az evangéliumok metaforáit könnyű megérteni: a szövegben a szimbolizált (*tenor*) (Én) és a szimbolizáló (*vehicle*) (szőlővessző) is meg van nevezve. Az Apokalipszis viszont az implicit metaforák világába vezet minket, ahol a szimbolizáltat nem nevezi meg a szöveg. A Jelenésekben hemzsegnek a metaforák metaforái, a típusok típusai, lebegő és egymással összeolvadó képek, motívumok, szimbólumok. Ez a nyelv nem tesz különbséget „ez” és „az” között: nem érvel, csak azonosít. Transzpárens (átjárható) nyelv – az *Oxford Dictionary*-ben szereplő értelemben: „fényt áteresztő, melyen keresztül jól érzékelhetőek a másik oldalon elhelyezkedő tárgyak”.⁵²

A könyv egyik központi szimbóluma maga a „könyv”. Patmoszi János azt a parancsot kapja, hogy amit lát, „írja meg egy könyvben” (1,11). Az idézett szakaszban már szó volt a könyv felnyitásáról, és később szó lesz a könyv megévéséről is (10,9). A Jelenések könyvének középpontjában kétségkívül „a Bárány életkönyve” áll (21,27).

A fentebb idézett szakasz (5,2–7) kiválóan szemlélteti a tipológia természetét, és nem csupán ebben a könyvben, hanem a Biblia egészében betöltött szerepét. A patmoszi látnoknak megjelenik a menny. Először hatalmas hangon hirdeti egy angyal: „Ki méltó arra, hogy felnyissa a könyvet?” Ünnepeles komolyság, sőt, félelem uralja a jelenetet. A kérdésre nem érkezik válasz. Nagy csönd van. A próféta kétségbeesésében sír, mert nincs, aki felnyissa a könyvet. Akkor hirtelen felcsendül az egyik vén vigasztaló szava: „Ne sírj! Íme, győzött az oroszlán Júda törzséből, Dávid utóda, és felnyitja a könyvet.”

Kétszeresen is meglepő, ami itt történik. Először is az olvasó meglepődik, és talán megkönnyebbül, hogy mégis van valaki, aki méltó arra, hogy felnyissa a könyvet. Majd a várt Júda oroszlánja helyett, nagy meglepetésünkre, a próféta egy bárányt lát, aki „olyan volt, mint akit megöltek”. Ő az, aki a trónra ül, és angyali énekszó kíséretében felnyitja a könyvet: „Méltó a megöletett Bárány, hogy övé legyen az erő” (5,12).

E sűrített, költői nyelv nem ismeri sem a logikát, sem az érvet. Intenzív és paradox: az erős gyenge és a gyenge erős; aki halott, valójában él, és aki él, lehet, hogy halott. A magát gazdagnak gondolóról kiderül, hogy nyomorult és szegény (3,17). Az Apokalipszis isteni valósága felforgatja az ember által érzékelt valóságot.

Az isteni vízióban a logikus emberi világ átjárhatóvá és metaforikussá lesz. Ennek az intenzív apokaliptikus nyelvnek kinyilatkoztató ereje van. Hirtelen

⁵² *The Shorter Oxford English Dictionary*, 2. köt., Oxford, Clarendon Press, 1973, 2348.

ébred a felismerés, hogy az oroszlán és a Bárány egy! Az oroszlán mint az Ószövetség „erős” szövege egyesül a Báránnyal mint az Újszövetség „gyengébb” szövegével. A szövegek interpenetrációja (kölcsonös áthatása) azt eredményezi, hogy az oroszlán ereje a Bárány ereje is, hiszen a Bárány maga az oroszlán. Ő az olvasó – ő nyitja ki a könyvet –, ő a szöveg összegzője, aki azonosítja magát a szöveggel, vagyis ő maga a szöveg. Az újat a régi elrejtette, és a régi most az újat fedi fel. A magból kinőtt a növény, elérkezett az aratás ideje.

Láttuk, hogy a Bárány olvassa a könyvet. Vajon mi hogyan olvassuk ezt a különösen intenzív nyelvet? A kérdés megválaszolásához a Jelenések 10,9 zavarba ejtő képét vesszük szemügyre, amely Ezékiel könyve egyik szakaszát visszhangozza (Ez 3,1–3). A próféta azt a parancsot kapja, hogy menjen oda az angyalhoz, aki egy nyitott könyvecskét tart a kezében. A hang így szól hozzá: „Vedd át, és edd meg: keserűvé teszi a gyomrodat, a szádban pedig édes lesz, mint a méz.” A könyv megevése, ahogy korábban tárgyaltuk, a ricoeuri értelemben vett elsajátítás metonímiája, a beteljesedés folyamatának kiábrázolása. Valamit megenni annyit jelent, mint magunkba szívni, asszimilálni, értelmezni, illetve megérteni vagy beteljesíteni.

A Bibliában minden típust (előképet) elnyel vagy magába olvaszt az antitípusa, de ez nem jelenti azt, hogy az előkép maga elveszíti a jelentőségét, mint az allegóriában. Northrop Frye alapján korábban azt fejtegettem, hogy a Bibliában a kinyilatkoztatás hét szakaszában a típusokból egy előrehaladó mozgás során antitípusok lesznek: a teremtés szakasza Izrael kivonulásában vagy szabadságában teljeseedik be; a kivonulás (vagy forradalom) a törvény megerősödését vetíti előre; a törvény az egyén szintjére emelkedik a bölcsesség szakaszában; a bölcsesség pedig folytonosságra és stabilitásra törekszik, és végül prófécivá táguul. Keresztény szempontból pedig az egész Ószövetség prófécia, vagyis a prófécia elnyeli a teljes Ószövetséget, a próféciát elnyeli az evangélium, és az evangélium végül beteljesedik az Apokalipszisben. És ezzel véget ér a sor? Nem, mert az Apokalipszis is túlmutat önmagán. Ha igen, akkor minek az előképe vagy típusa az Apokalipszis?

Ha a prófécia elnyeli az Ószövetséget, akkor mondhatjuk, hogy az Apokalipszis viszont összegzi, beteljesíti, illetve elnyeli a teljes Bibliát. Ha ez így van, akkor az Apokalipszis is egy előkép, amely túlmutat önmagán. Az Apokalipszis az új teremtés, az új ég és az új föld előképe. Az Apokalipszis az egész Bibliát fel-emeli a tapasztalás egy új szintjére, úgymond magasabb hangnembe. „Az új teremtés az apokalipsziséig bezárólag az összes korábbi szakaszt magában foglalja, és kétségkívül az olvasó elméjében lejátszódó forradalommal veszi kezdetét.”⁵³

⁵³ Frye: *Notebooks and Lectures*, 590.

3. AZ ÍRÁS OLVASÁSA

Bibliaolvasásunk végül elvezet magához az olvasóhoz, az olvasó elméjéhez. De mi lesz az olvasóval, miután leteszi kezéből a Bibliát? Azt kell mondanunk, hogy maga az olvasó teremti újjá a könyvet: az újjáteremtés az ő elméjében játszódik le: ahogy Frye mondja, „minden szöveg saját olvasatának típusa”.⁵⁴ És ahogy John Milton vélte, a legfőbb tekintély Isten ígéje az emberi szívben, amely még a Bibliának is felette áll.⁵⁵ Az olvasás célja az, hogy megegyük, megemésszük a könyvet, és ez újjáteremtsen minket. És akkor beindul a ricoeuri elsajátítás folyamata: az „én” megszűnik, és én, az olvasó transzparenssé válok. Magába nyel és újjáteremt a látomás. „Az apokalipszis – írja Frye – olyan, mint a világ, amikor már megszűnt az én.”⁵⁶

⁵⁴ Uő: *Kettős tükör*, 377; uő: *The Great Code*, 226.

⁵⁵ Uő: *Kettős tükör*, 237; uő: *The Great Code*, 138.

⁵⁶ Uo.



4 KÉPEK OLVASÁSA

VIZUÁLIS EXEGÉZIS: *PICTURA QUASI SCRIPTURA*

Az írás célja, ahogy láttuk, az olvasás, és az olvasás nem más, mint a szöveg új-játeremtése az olvasó elméjében. A szöveget sosem öncélúan írják, hanem azért, hogy hatással legyen az olvasóra. A Szentírás szövegének sem az a célja, hogy megőrizzük az utókornak, de nem is az, hogy könyvtárban porosodjon. Azért írták ezeket a szövegeket, hogy *hirdessék őket*, hogy prédikáció által megelevenedjenek. Nem tudunk arról, hogy Jézus azt parancsolta volna bárkinek, hogy írja meg az evangéliumot, arról viszont igen, hogy azt parancsolta, tanítani kell minden népet (Mt 28,19). Vagyis az Írás célja egyedül az, hogy szóbeli üzenetet vagy kérügmát közvetítsen. Amint Walter Ong¹ és mások hangsúlyozzák, ez azt jelenti, hogy a szóbeliség megelőzi az írásbeliséget. A Biblia írott szavai az Isten „szájából” érkező élő hangot közvetítik. Ez a hang megszólítja a hívőt: a fülnek szól, nem a szemnek. Ez magyarázatul szolgálhat arra, hogy miért használja Jézus olyan feltűnően gyakran az „Akinek van füle a hallásra, hallja” kifejezést. Pál apostol klasszikussá vált mondása – „hit tehát hallásból van, a hallás pedig Krisztus beszéde által” (Róm 10,17) – is érthetőbbé válik. „A szöveget azért írják, hogy *szóvá, beszéddé (utterance)* váljon, csak úgy tesz szert jelentésre – mondja Walter Ong –, ha a beszéd felbukkan a szövegből, ha extratextuálissá válik. A szöveg csak ürügy (*pretext*).”² A szöveg médium, arra szolgál, hogy a „hang” a „szájából” a „fülbe” jusson.

Ha elfogadjuk, hogy a bibliai szöveg élő hang, és inkább a fület, mint a szemet célozza meg, akkor hogyan magyarázhatjuk vagy igazolhatjuk azt, hogy a keresztény művészet nagy része erőteljesen vizuális? Vajon lehetséges keresztény ikonokat, festményeket, szobrokat vagy épületeket úgy „olvasni”, mintha ezek szövegek, potenciális „beszéd” lennének? Vajon az-e a céljuk, hogy beszéddé váljanak? Ha nem, akkor mit céloznak meg? Mi is valójában egy kép? A képzelet, az elme kivetítése? Kétségtelen, hogy egy kép közvetlenül és azonnal

¹ Walter Ong: *The Presence of the Word*, New Haven and London, Yale University Press, 1967; uő: *Orality and Literacy*, London and New York, Methuen, 1982.

² Uő: *Text As Interpretation: Mark and After*, *Semeia*, XXXIX. évf., 1987, 9.

megragadja a képzeletet. De ha a látás azonnali, akkor vajon nem felületesebb, mint a hallás? Hihetünk-e a szemünknek annyira, mint a fülünknek?

Ez a kérdéssor valójában a szóbeliség és a vizualitás kapcsolatát firtatja. A művészek és a tudósok gyakran szembesültek ezzel a problémával. Sokan az ősi horatiusi maximából – *ut pictura poesis* – indulnak ki, amelyből az következik, hogy a verbális és a vizuális művészetek egy töről fakadnak. Amiképp ugyanis a költő képes hallgatóival vagy olvasóival „láttatni” egy tárgyat, a festő is képes „megszólaltatni” formáit és színeit, s ezáltal a néző „olvasóvá” alakul. Sokan, akiket e kérdések izgatnak, az ikonográfiához és az ikonológiához fordultak. Az ikonológia pedig – Cesare Ripa idejétől kezdve egészen a Panofsky, Gombrich és követői általi modern újrafelfedezéséig – arra a belátásra épít, hogy a vizuális műalkotások legtöbb válfaja felfogható olyan szöveggént, amelyet látni és olvasni kell. A vizuális művészetek is megtermelik a maguk belső jelentését. A vizuális művészet tehát olyan szimbolikus nyelvként olvasható, ahol a szimbólumok nemcsak a képzelet megmozgatását célozzák, hanem amint Paul Ricoeur olyan gyakran említi, a gondolkodást is provokálják.

A kereszténység elmúlt húsz évszázada során a képekhez vagy általában a vizualitáshoz való helyes viszony mindig is égető kérdés volt. A legkülönbözőbb álláspontok két ellenkező véglet között helyezkednek el: az egyik a képimádat, amelyet a kevésbé vizuális alkat bálványimádásnak tekint, a másik a képrombolás (ikonoklazmus), amely a másik véglet felől szemlélve barbár és erőszakos. Clifford Davidson „antivizuális előítéletről” beszél, és úgy látja, hogy e „vallásos fóbia” a megismerés (kogníció) és látás (vízió)³ középkori felfogásában gyökerezik. Ugyanakkor már a héber Bibliában fellelhető az ikonoklaszta törekvés. Az 5Mózes 12,3-ban olvasható kijelentés – „Romboljátok le oltárait” – azt mutatja, hogy a reformáció szellemét mindig képromboló buzgalom kísérte.⁴

A „szem” és a „fül” küzdelme: az antivizuális előítélet megnyilvánulásai

Az antivizuális előítélet már a kereszténység igen korai szakaszában megjelent. A második századra ez a „spektákulum”, vagyis az előadás bármely válfaja, de különösképpen a színház elleni előítéletben öltött testet. A színház iránti

³ Clifford Davidson: The Anti-Visual Prejudice, in Clifford Davidson – Ann Eljenholm Nichols (eds.): *Iconoclasm vs. Art and Drama* (Early Drama, Art and Music Monograph Series, 11.), Kalamazoo, Michigan, Medieval Institute Publications, 1989, 33–34.

⁴ Joseph Gutmann: Deuteronomy. Religious Reform or Iconoclastic Revolution?, in uő (ed.): *The Image and the Word. Confrontations in Judaism, Christianity and Islam*, Missoula, Scholars Press, 1977, 5–25.

ellenségesség megjelent Tertullianus írásaiban, és amikor közel ezerötyszáz évvel később az angol puritánok megtámadták a színházat, az ősrégi antivizuális érzelmek újra a felszínre kerültek.⁵ E gyakran militáns keresztény szemlélet igazolása valahogy így hangozhatott: a szem, illetve a látás, amely képekhez kötődik, könnyen „rögzül”, Isten viszont mindig különbözni fog a mi megrögzött elképzeléseinktől. Isten megkérdőjelezi, sőt, lerombolja róla alkotott képeinket. Ennélfogva sem egy kép látványa, sem pedig a „vízió” nem lehet a megvilágosodás forrása, csupán illúzió. Csak a hallásból befogadott Ige vezet el a helyes megértésre.

Az ikonoklazmus leghírhedtebb kirobbanása a bizánci kereszténységben ment végbe 726 és 843 között. Egyháztörténészek és irodalomtörténészek egyaránt intenzíven kutatták ezt az egyedi jelenséget.⁶ Minket azonban e könyv témájából kiindulva a középkori nyugati kereszténység vizualitáshoz való viszonya érdekel, majd hogy milyen okokból utasította el a képiséget a reformáció radikális szárnya, végül pedig hogy a reformáció mérsékelt irányzata hogyan igazolta a művészetek, köztük a vizuális művészetek létjogosultságát.

A képmádat, sőt, a relikviák tisztelete jól ismert jelenség a kereszténységben. Gergely pápa volt az, aki a képek fontossága mellett érvelt a keresztény életben. Azt mondta, hogy azért vannak a templomokban képek, hogy „azok, akik nem ismerik a betűket, elolvashassák a falakon, amit nem tudnak elolvasni könyvekben”.⁷ A tradíció tekintélyes szava ellenére az antivizuális előítélet alkalmanként még a katolikus középkorban is fel-felbukkant. A tizenkettedik században Nagy Károly udvarában például vita támadt a képek használatáról, aminek mérsékelt végeredményéről a *Libri Carolini* tudósít.⁸

A helyi feszültségek ellenére a középkor teljes ideje alatt magától értetődő volt a vizualitás elsőbbsége. Az átlagos hívőnek meg kellett elégednie a miséáldozatban felmutatott *corpus dei* látványával, és nem volt fontos, hogy hallja, még kevésbé, hogy megértse Isten szavát. Euszebiosz régi dictuma – „amit már lát a szem, azt a fülnek meghallani felesleges”⁹ – egészen a reformáció beköszöntéig érvényben maradt.

⁵ Jonas Barish: *The Anti-Theatrical Prejudice*, Berkely and Los Angeles, University of California Press, 1981.

⁶ Vö. Anthony Bryer – Judith Herrin (eds.): *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham, Centre for Byzantine Studies, 1977; Stephen Gero: Byzantine Iconoclasm and the Failure of a Medieval Reformation, in Gutmann (ed.): *The Image and the Word*, 49–62.

⁷ Idézi William R. Jones: Art and Christian Piety. Iconoclasm in Medieval Europe, in Gutmann (ed.): *The Image and the Word*, 79.

⁸ Uo., 81; és Anthony Ugonik: The Libri Carolini. Antecedents of Reformation Iconoclasm, in Davidson (ed.): *Iconoclasm*, 1–32.

⁹ Idézi Margaret R. Miles: *Image as Insight. Visual Understanding in Western Christianity*, Boston, Beacon Press, 1985, 41.

A reformáció a szem és a fül középkori kapcsolatát radikálisan a visszájára fordította. A reformátorok, akik felismerték az Isten szájából származó szónak, az Isten igéjének az elsőbbségét, szinte kizárólagosan azt hangsúlyozták, hogy az isteni szó a hívő fülét, vagyis a hallását veszi célba. Luther megfordította Euszébiosz mondását, amely nála így szólt: „a keresztény ember egyetlen érzékszerve a fül”.¹⁰ Egy más helyütt pedig kijelentette: „a helyes hit csukott szemmel jár; Isten igéjéhez ragaszkodik, azt követi, abban hisz.”¹¹

Margaret Miles *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity* (1985) című könyvében kifejti, hogy a hallás reformatori hangsúlyozásának a tizennegyedik századi Eckhart mester volt az előfutára, aki szintén felismerte a hallás elsőbbségét a látással szemben. A hallást Eckhart a passzivitással társította, amely képessé tesz Isten szavának meghallására. A „látás” ezzel szemben az aktív képességeket mozgósítja. Ezek azonban bűnös képességek. Passzivitás és erőtlenség tehát az előfeltétele annak, hogy egy teljesen más Isten szavát meghalljuk:

A hallás által a lélek kap, a látás által viszont ő az, aki ad, maga a látás cselekedete által. Így hát nagyobb áldás lesz az örök életben a hallás képessége, mint a látásé. Az örök ige meghallásának képessége ugyanis bennem van, a látás képessége viszont kifelé megy belőlem; amikor hallgatok, passzív vagyok, amikor látok, aktív vagyok. Áldottságunk nem a cselekedeteinktől függ, hanem Isten színe előtti passzivitásunktól ... a passzivitásban áld meg Isten.¹²

Luther és a reformátorok szintén a passzivitás fontosságát hangsúlyozták Isten szavának hallgatásában és meghallásában egyaránt. Szükséges passzívan fogadni az ígét, hogy az kifejthesse hatását. Luther magát az emberi nyelvet is az Isten szavára adott válasznak tekinti, és a nyelv, állította, akkor születik meg, amikor az ember a szívében forgatja Isten igéjét.¹³ Luther követőinek az alábbi aforizmát szokták tulajdonítani:

Ne a szemeddel keresd Krisztust, tedd inkább a szemedet a füledbe... Isten országa halló ország, nem látó ország.¹⁴

¹⁰ Uo., 95.

¹¹ Uo., 152.

¹² Uo., 101.

¹³ Uo.

¹⁴ Idézi Ernest B. Gilman: *Iconoclasm and Poetry in the English Reformation. Down Went Dagon*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1986, 36.

Luther nézeteit a hallás fontosságáról és a látás veszélyeiről a későbbiekben John Donne, Milton és az angol puritánok egyaránt visszhangozták. Donne úgy fogalmazott, hogy a szem az „ördög ajtaja”, ezen át érkezik a kísértés és az eltévelyedés. Leginkább a szemünk van kitéve a démoni ármánynak.¹⁵

Luther antivizuális előítéleteit kifejtette írásaiban, de radikális követőivel ellentétben ő nem ültette át nézeteit a gyakorlatba. Egykori reformátortársa, Karlstadt 1522-ben azonban írt egy pamfletet a képek betiltásáról (*Von Abtuhung der Bilder*): Karlstadt szerint a képek babonaságra és bálványimádásra ösztönöznek, és megtévesztik az embereket. Bevallotta, hogy saját szívében is mélyen gyökereznek az ilyen képek, és elvonják a figyelmét Isten szavának meghallásától.¹⁶

Margaret Miles élénken ecseteli, hogyan távolították el a festményeket és a szobrokat Zwingli templomából, a zürichi Grossmünsterből 1524. június 20. és július 2. között. Németország déli részén, illetve Svájc német ajkú vidékein ez az incidens adta a példát a további képromboláshoz, mondja.¹⁷ Hozzá kell tennünk, hogy maga Zwingli, aki képzett zeneszerző és előadóművész volt, csodálta a szobrokat és a festményeket. Ám az esztétikai vonzalom nem egyenlő a megrögzött ragaszkodással. Zwingli azért támogatta az ikonoklazmust, mert rájött, hogy ami neki a zene, az másoknak a kép – olyan rendkívüli vonzerőt jelent, hogy eltereli a figyelmét az istentiszteletről.¹⁸

Luther maga azonban nem volt olyan szenvedélyes képromboló, mint radikális követői. Velük ellentétben mérsékelt és civilizált hozzáállást tanúsított. Egyszer megjegyezte, hogy írásaival „sokkal többet tett a képek félretételéért, mint amit ő (Karlstadt) fanatikus tombolásával valaha elérhet”.¹⁹ Luther a képek és a képrombolás kérdését „Írás a mennyei próféták ellen a képekről és a szentségekről” című értekezésében tárgyalta, és a következő megjegyzést tette:

A képrombolás feladatát úgy hajtottam végre, hogy először a szívekből téptem ki őket Isten ígéje által, s így értéktelenné és megvetendővé lettek.²⁰

¹⁵ Uo., 34, 201.

¹⁶ Carl C. Christensen: *Art and Reformation in Germany*, Athens, Ohio, Ohio State University Press, 1979, 25. Lásd továbbá *Reformation Debate: Karlstadt, Emser, and Eck on Sacred Images. Three Treatises in Translation*, trans. Brian Mangrun and Guiseppe Scavizzi, Toronto, Center for Reformation and Renaissance Studies, 1998; Fabiny: A „katolikus Luther”, in Horkay-Hörcher Ferenc (szerk.): *Fejezetek a kora modern esztétikai gondolkodás történetéből 1450–1650*, Budapest, L'Harmattan, 2013, 37–59.

¹⁷ Miles: *Image as Insight*, 102–108.

¹⁸ Uo., 108. Lásd még C. Garside: *Zwingli and the Arts*, New Haven, Yale University Press, 1966.

¹⁹ Idézi Christensen: *Art and Reformation in Germany*, 42.

²⁰ Uo., 45.

Luther meg volt róla győződve, hogy a Karlstadt modorában végzett képrombolás „feldühíti és esztelenségre sarkallja a népet, és elülteti a lázadás csíráit”.²¹ Az ő Újszövetség-fordítását Cranach Apokalipsziszról készített fametszetei illusztrálták. Luther még egy vizuális szimbólumot is alkotott, az úgynevezett „Luther-rózsát”, a hit jelképéül.²² Helyeselte, sőt, támogatta, hogy a házfalakra bibliai témájú képeket fessenek.

Szégyentelen világi dolgok festegetésénél minden bizonnyal jobb dolog, ha azt festjük a falra, hogy Isten miképpen teremtette a világot, vagy Noé hogyan építette a bárkát, vagy más épületes történetet. Ő, bár megadná Isten, hogy rá tudjam venni a gazdagokat és a hatalmasokat, festessék rá az egész Bibliát a házakra, kívülről és belülről, hogy mindenki lássa – ez lenne aztán a kereszteni szolgálat!²³

A lutheri reformációban végül úgy tűnik, nyugvópontra jutott a látás és a halás küzdelme. A mérsékelt lutheri szárny nem fordult a művészet ellen, hanem inkább új alapokat teremtett annak. Az új szellemiség megtisztult művészetet hozott létre. Ez a megújított művészet jelenik meg Dürer, Cranach vagy Grünewald festményeiben, az új stílusú templomépítészetben és mindennekefelett Johann Sebastian Bach zenéjében.

Vizuális exegézis és a képek hermeneutikája

Az imént áttekintettük a képek, illetve a vizualitás több lehetséges kereszteni megközelítését, és közelebbről megvizsgáltuk, hogy jelent meg a középkori képmádatra válaszul a képrombolás a reformáció idején. E könyv kontextusát szem előtt tartva a következőt javaslom megfontolásra: amennyiben a vizuális műalkotás nem pusztán díszítés vagy dekoráció, amennyiben nem a vallásos triumfalizmus kifejeződése, amennyiben a célja nem a szemünk elcsábítása, hanem a gondolkodás megváltoztatása, megújítása, annyiban tekinthetjük a képi alkotásokat vizuális dokumentumoknak, elolvasandó „szövegeknek”. A középkorban amúgy is gyakran írott szövegek kísérték a képeket. Miles az írott és a vizuális szövegek kapcsolatának három fajtáját különbözteti meg: 1. komplementaritás, 2. feszültség, 3. ellentét.²⁴ Miles terminológiáját felhasználva

²¹ Uo., 49.

²² Vö. Miles: *Image as Insight*, 117.

²³ Idézi Gilman: *Iconoclasm and Poetry*, 35.

²⁴ Miles: *Image as Insight*, 12.

megalkothatjuk a „képek hermeneutikáját”.²⁵ Az igaz, hogy a kép nem tud olyan árnyaltan megvilágítani egy fogalmat, mint a szavak, de azért a képek nemcsak az ember képzeletét, hanem az értelmét is mozgásba hozzák. Miles szerint a teológiai nyelv és a vallásos képek kiegészítik egymást, ugyanis

hasonló struktúra mentén értelmezhetőek... mindkettő értelmezése óhatatlanul az értelmező nézőpontjának, értékeinek és érdekeinek alapján történik.²⁶

Miles arra a következtetésre jut, hogy a képeknek csakúgy, mint a nyelvnek, nagy ereje, „terápiás” hatása van. A kép akkor válik a bálványimádás eszközévé, amikor üzleti vagy politikai célokra használják. De igazából „a kép az istentisztelet szerves része... A vallás művészi képek nélkül megszegényedik; a művészet vallás nélkül jelentéktelenné válik.”²⁷

Miles „képhermeneutikája” mellett másik módszertani alappillérül a holland középkorász Anna C. Esmeijer munkája szolgál, aki a középkori művészet és a középkori exegézis között számos párhuzamot fedezett fel. Ő vezette be a „vizuális exegézis” figyelemre méltó koncepcióját, melyet a következőképpen definiált:

A Szentírás magyarázatának egy fajtája, melynek során a szó és a kép megszokott funkciói felcserélődnek, és maga a megjelenítés mikéntje (programja) nyújtja a bibliai exegézist tömör képi formában.²⁸

Esmeijer úttörő és mind ez idáig páratlan elgondolását, a vizuális exegézis módszerét felhasználhatjuk középkori tipológiai rendszerek „olvasásában”. A *pictura quasi Scriptura* ideája azt sugallja, hogy a képek ugyanúgy magyarázhatják az Írást, mint ahogy az Írás is megvilágíthatja a képeket. A tipológia nyelvén ezt úgy fogalmazhatjuk, hogy az Írást képek is beteljesíthetik. Az Írásnak mint típusnak vagy előképnek az antitípusát vagy beteljesedését megtalálhatjuk a képekben. A *Scriptura* a *pictura* „figurája”, vagyis a *pictura* újjáteremti a *Scripturát*.

Esmeijer kifejti azt is, hogy a képeknek van didaktikus és misztikus funkciójuk, és az utóbbi a tükrözés platonista, illetve neoplatonista elképzelésére

²⁵ Uo., 27.

²⁶ Uo., 39, 35.

²⁷ Uo., 151.

²⁸ Anna C. Esmeijer: *Divina Quaternitatis. A Preliminary Study in the Method and Application of Visual Exegesis*, Amsterdam, Van Gorcum Assen, 1978, ix. Lásd még a könyv részletes recenzióját Anton van Runtól, *Simiolus*, XXII. évf., 1981–1982, 70–77.

vezethető vissza.²⁹ Az itt tárgyalandó példák nagy része inkább a didaktikus, mintsem a misztikus kategóriába tartozik. Sajnálatos módon a modern olvasó számára a „didaktikus” és „sematikus” szavak elveszítették pozitív jelentésüket. Azonban néhány látszólag primitív illusztráció segítségével megérthetjük, mit is jelentett eredetileg a tanítói jelleg. A középkori olvasó még érzékelte a kép és az Írás egymásrataltságát, számára a *Scriptura* és a *pictura* még felcserélhető volt.

A következőkben tipológiai témákat tartalmazó képzőművészeti alkotásokat fogok elemezni, illetve „olvasni”. Azt szeretném megmutatni, hogy ezek a képek a maguk eredeti intelligens egyszerűségükben ó- és újszövetségi jeleneteket vetítenek egymásra, s így olykor váratlan vagy meglepő, de meggyőző analógiákat és megegyezéseket tárnak fel. Ha a *picturát* tarthatjuk „szövegnek”, akkor ezek a vizuális kompozíciók az intertextualitás kiváló példáiként szolgálhatnak.

KÖZÉPKORI TIPOLOGIKUS KONCEPCIÓK OLVASÁSA

A művészettörténészek szerint a keresztény művészet – például a festmények a katakombák vagy a korai szarkofágok falán – a kezdetektől fogva tipologikus természetű volt.³⁰ A középkor kiemelkedő vizuális „szövegeket” hagyott ránk; az alábbiakban általános áttekintés helyett ezek közül veszek szemügyre néhány konkrét példát. A képeskönyvek és a katedrálisok ablakfestményei igenis értelmezik, sőt, ahogy azt példákkal is igyekszem illusztrálni, „prédikálják” az evangéliumot. Azt persze naivitás volna feltételezni, hogy a művész minden esetben kegyes és figyelmes olvasó volt, aki bibliaolvasását közvetlenül képzőművészetté alakította. Nyilván léteztek közvetítő csatornák, amelyeken keresztül a művész magába szívta, megtanulta a tipológia konvencióit. A legkézenfekvőbb ilyen közvetítő természetesen a középkori exegézis hagyománya lehetett, hiszen a papok az egyházatyák sok értékes meglátását, különböző olvasatait és félreértéseit továbbították a középkori szószékekről. Sevillai Izidor például *Allegoriae Quaedam Sacrae Scripturae*³¹ címmel összeállított egy hermeneutikai traktátust, amely egyértelműen ilyen közvetítő csatorna lehetett. Ez az irat a „tipológiai szótár” kiváló példája, bár a szerző még nem ismerhette az allegória és a tipológia modern megkülönböztetését. Izidor százhuszonkilenc ószövetségi személyiséget sorol fel, és röviden összefoglalja, hogy melyik

²⁹ Uo., 2.

³⁰ Vö. Peter Bloch: *Typologische Kunst*, in P. Wilpert (ed.): *Lex et Sacramentum in Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 6.), Berlin, Walter de Gruyter & Comp., 1969, 127–142.

³¹ *PL*, 83:97–130.

kinek vagy minek az előképe. A könyv második részében számos újszövetségi esemény, dolog és személy figuratív jelentőségét tárgyalja.

A művészt érő másik fontos hatás az egyházi liturgia lehetett, amely részben szintén a Bibliából származik. Például meggyőző bizonyíték van arra, hogy a klosterneuburgi (verduni) oltár kompozíciójának kialakításában szerepet játszott a liturgia.

Harmadik hatásként vagy közvetítő csatornaként meg kell említenünk a középkorban összeállított kézikönyveket, amelyek az Ó- és az Újszövetségben található párhuzamokat, egybeeséseket sorolták fel. A legtöbb esetben ezeket a gyűjteményeket kimondottan művészeknek szánták segédletül. Arra is van bizonyíték, hogy a művészek ténylegesen használták is ezeket a forrásokat.

Az egyik ilyen középkori kompendium címe *Pictor in Carmine*. M. R. James szerint ez a „típusoknak és antitípusoknak általunk ismert legnagyobb gyűjteménye, amelyet művészeknek állítottak össze”.³² Valószínűleg egy ciszterci szerzetes készítette a tizenkettedik század végén. Számos kézirat maradt fenn, ezek közül James tizenhármát tudott azonosítani. A gyűjtemény százharmincnyolc „fejezetet” tartalmaz, amelyek mindegyike Krisztusnak és az ő szolgálatának egy-egy újszövetségi antitípusát tartalmazza. Minden ilyen antitípushoz különböző, főként ószövetségi előképek (típusok) kapcsolódnak. Egy antitípushoz legalább kettő, de olykor húsznál is több előkép tartozik. Összesen ötszáznyolc előképet sorol fel a gyűjtemény.

A *Pictor in Carmine* három részből áll: egy előszóból, százharmincnyolc „fejezetből”, azaz konkordanciát tartalmazó táblázatból (*tabula*), majd a harmadik részben, amely a könyv fő részét teszi ki, a szerző verspárokban magyarázza meg az előképeket.³³

Az előszó személyes hangvételt üt meg. A szerző elpanaszolja, hogy milyen „ostoba képeket” és „torz szörnyűségeket” látott a székesegyházakban és a templomokban. Mindazonáltal tudatában van, hogy az istenimádatban milyen nagy jelentősége van a látásnak, a vizuális hatásnak, és felismeri, hogy mennyire fontos a festő témaválasztása. A művész felelősségéről és a templomokba szánt képek hasznáról és káráról folytatott reflexió később távoli visszhangra talált Luthernél, aki nem ellenezte a templomi festményeket. A *Pictor in Carmine* szerzője így ír:

Arra vágyom, hogy a hívek szeme és elméje illő és hasznos elfoglaltságra találjon. Mivel a mai ember szeme a hiú élvezetet keresi, mely nemcsak hiábavaló, hanem világiás is, és mivel nehéz volna megszabadulni a haszontalan festményektől a temp-

³² M. R. James: *Pictor in Carmine*, *Archeologia*, *Society of Antiquaries of London*, XCIV. évf., 1951, 141.

³³ Uo., 143.

lomokban..., megbocsátható engedményt tehetünk – hiszen a világiak számára a képek a könyvek –, hogy lásson a gyülekezet olyan képeket, melyek a tanulatlanokat isteni dolgokra tanítják, a tanultakat pedig az ilyen képek szeretetére indítják. A célból tehát, hogy a festők szabadságát megnyirbáljam, vagy inkább hogy útmutatást adjak nekik az oly templomokban végzett munkájukhoz, amelyekben megengedett a festés, e műben ó- és újtestamentumi események helyes használatára okítom őket, és minden eseményhez hozzákapcsolom a Szentírás néhány versét, amely megmagyarázza az ótestamentumi témát, és az Újtestamentumra alkalmazza.³⁴

Egy másik, tipológiai megfeleléseket felsoroló gyűjtemény a *Rota in medio rotae*, amelyet feltehetőleg a tizenharmadik században készítettek, és Ausztria területén terjesztették. A kéziratra *Rota Ezechielis* vagy *Tabula Figurarum*, illetve *Liber Figurarum* címen is szoktak hivatkozni. Ahogy Floridus Röhrig kimutatta, a *Rota* minden valószínűség szerint a *Pictor in Carmine* jóval kisebb léptékű átdolgozása. Csupán hatvannyolc antitípuscsoportot sorolnak fel benne a hozzájuk tartozó előképekkel.³⁵ A *Pictor* és a *Rota* legszembeötlőbb különbsége az, hogy utóbbiból mindenestől hiányoznak az utolsó időket ábrázoló képek.

A gyűjtemény címe az Ezékiel 1,16-ban található híres és rejtélyes képre vezethető vissza: „mindegyik kerék közepében... egy másik kerék”. Ezékiel látomásának ezt az emlékezetes részletét „az exegetikai írások gyakran idézik mint a két testamentum konkordanciájának képét”.³⁶ Elsőként feltehetőleg Szent Jeromos állt elő ezzel az értelmezéssel, és átvette többek között Nagy Szent Gergely, Hrabanus Maurus és Bonaventura.³⁷ Az egyházatyák természetesen allegorikusan olvasták a Bibliát, s így számukra ez a kép találóan fejezte ki a két testamentum egységét.

Röhrig feltevése szerint a *Rotát* délnémet és kelet-ausztriai Benedek-rendi szerzetesek állították össze. A gyűjtemény fő célja – csakúgy, mint a *Biblia Pauperumé* – az volt, hogy megvédjék az Ó- és Újszövetség egységét a tizenkettedik században fellépő katarokkal szemben, akik az Ószövetséget egy az egyben elvetették.³⁸

³⁴ Uo., 141–142. M. R. James fordítása alapján.

³⁵ Floridus Röhrig: „Rota in medio rotae”. Ein typologischer Zyklus aus Österreich, in *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg*, Neue Folge, Band 5, 7–113. A különböző címekről lásd 35.

³⁶ Esmeijer: *Divina Quaternitatis*, 15.

³⁷ Vö. Röhrig: „Rota in medio rotae”, 35–37.

³⁸ Uo., 33.

A KLOSTERNEUBURGI (VERDUNI) OLTÁR

A középkori tipologikus művészet egyik leghíresebb, nagyszabású példája a Bécshez tartozó Klosterneuburg karcsú román kori bazilikájának zománcozott oltárképei.³⁹ A klosterneuburgi oltárt vagy verduni oltárt Nicolaus Verdun zománcművész szignálta 1181-ben, majd két újabb táblacsoport hozzáadásával triptichonná alakították 1331-ben.⁴⁰ Fényes kék és arany színe mind a mai napig „Isten megváltó művének ragyogó szimbóluma, amely az oltárfelirat központi motívumának, a *pietas*nak két liturgiai jelentését is magában foglalja: Isten irgalmas megváltó szeretetét és hódolatra indító *tremendumát*”.⁴¹

Az alábbiakban e műalkotás tipológiai vonásait, azaz elsősorban a szerkezetét és a művészi tervet veszem szemügyre. Ezután a művész lehetséges teológiai forrásait, végül pedig a művész személyének kérdését tárgyalom.

A szerkezet

Nicolaus Verdun hármasoaltárának mindhárom része egyenként tizenhét (összesen ötvenegy) bibliai jeleneteket ábrázoló képből áll. Minden képhez és a teljes oltárhoz is tartozik egy-egy felirat. A képeknek valójában négyféle felirattuk van. A leghosszabb a dedikáció, amely a mű egészéhez tartozik, és a célját fejt ki: „a megváltás gyümölcseit megláttatni és felébreszteni az emberekben a kegyelem tudatát”. A bibliai képek mindegyikét egy szöveg futja körül: a kép alatt található a téma megnevezése, és fordított U alakban a rövid magyarázat. A második és harmadik képsor fölött és között szintén szerepelnek rövid szövegek, továbbá itt-ott magukon a képeken is láthatunk szintén rövid, de fontos feliratokat. (Lásd Illusztrációk 1–4.)

A művész úgy tervezte meg az oltárt, hogy többféleképpen lehessen olvasni. A képek követhetők vízszintesen vagy függőlegesen. A függőleges olvasás (az utolsó két oszlop kivételével) egy-egy tipológiai megfelelést tár fel. A középső sorban Krisztus életét követhetjük időrendben. A felső és az alsó képsorok viszont nem időrendi sorrendben következnek. Az oltár szerkezete valójában Ágoston három üdvtörténeti szakaszának felel meg: *ante legem* (a törvény

³⁹ Floridus Röhrig: *Der Verduner Altar*, Klosterneuburg, Stift Klosterneuburg, 1984. (Első kiadás: 1955.) Lásd még Helmut Buschhausen: *Der Verduner Altar. Das Emailwerk des Nikolaus von Verdun im Stift Klosterneuburg*, Wien, Tusch, 1980.

⁴⁰ Röhrig: „Rota in medio rotæ”, 36–43.

⁴¹ Helmut Buschhausen: The Theological Sources of the Klosterneuburg Altarpiece, in *The Year 1200. A Symposium*, Geoffrey Hoffeld bevezetésével, New York, The Metropolitan Museum of Arts, 1975, 106, 110.

előtt); *sub lege* (törvény alatt); *sub gratia* (kegyelem alatt). A középső sorban (B) láthatóak az újszövetségi események (*sub gratia*), és mindegyik fölött, illetve alatt a nekik megfelelő ószövetségi előképek: a felső sorban az *ante legem* események (A) és az alsó sorban a *sub lege* események (C).

A kompozíció szerkezetét az alábbi ábra segítségével érthetjük meg:

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
A																	
B									+								
C																	
	gyermekség				földi szolgálat					halál és feltámadás				egyház		utolsó idők	

+

keresztre feszítés

A = *ante legem* (ószövetségi előképek a törvény előtt)

B = *sub gratia* (újszövetségi események mint antitípusok)

C = *sub lege* (ószövetségi események a törvény alatt)

A mű központi szerkezeti elve Krisztus életének horizontális kronológiája a középső sorban (B). Négy képcsoport ábrázolja Krisztus gyermekkorát, négy a földi szolgálatát (főképp a passió előtti időszakot). A szimmetrikus kompozíció középpontja a keresztre feszítés, amelyet Krisztus halálának és feltámadásának négy epizódja követ. Két képcsoport ábrázolja az egyház születését (mennyebe-menetel és pünkösd), a tizenhatodik és tizenhetedik csoport pedig az utolsó időket. Az utóbbi két csoporthoz nem tartoznak antitípusok, a tipológiai olvasat a 15/C-vel véget ér.

Az első képen, amely Ábrahámot és a három angyalt ábrázolja, egy tekercs látható a következő felirattal: *tres vidit et unum adoravit* (hármat látott, egyet imádott). Ez a felirat az 1Mózes 18,8-ra utal, és korábban Ágostonnak tulajdonították,⁴² de újabban a liturgia visszhangjának tartják.⁴³ A mű legelején található kép az egész kompozíció szimbolikáját összefoglalja: amiképp Ábrahám is három angyalt látott és csak egyet imádott, úgy a kegyelem alatt lévő olvasó is három képet lát, de ezek mindegyike a központi képre mutat, amely mint antitípus mindhármát betölti és egyesíti. Elképzelhető, hogy a művészi képzelet így próbálta megragadni a Szentháromság misztériumát.

⁴² Röhrig: *Der Verduner Altar*, 55.

⁴³ Vö. Buschhausen: The Theological Sources of the Klosterneuburg Altarpiece; lásd még uő: The Klosterneuburg Altar of Nicholas of Verdun. Art, Theology and Politics, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXXVII. évf., 1974, 1–31.

4.1. táblázat. A verduni oltár rendszere

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.	17.
Izsák ígérete	Izsák születése	Izsák körülmetélése	Ábrahám és Melkisédek	kivonulás	Mózes Egyiptomban	Melkisédek	Ábel halála	Izsák felajánlása	Éva bűne	József a kútban	az elsőzülötteteket sújtó csapás	Jákob áldásai	Énok elragadtatása	Noé bárkája	második eljövetele	menyével Jeruzsálem
angyali üdvözlet	Krisztus születése	Krisztus körülmetélése	a napkeleti bölcsek	kereszttség	jeruzsálemi bevonulás	utolsó vacsora	Júdás árulása	keresztre feszítés	levétel a keresztről	Jézus temetése	Jézus pokolra szállása	Jézus feláldozása	menybe menetel	pünkösdi	angyalok trombitája	Jézus fel
Sámson ígérete	Sámson születése	Sámson körülmetélése	Sába királynője	a tizenkét bikára állított mosdó	húsvéti bárány	manna a frigyládban	Abnér halála	a kémek és a szőlőfűrtők	Jerikó kőráljának legyőzése	Jónás a halgyomrában	Sámson és az oroszán	Sámson és a kapuk	Illés menybe menetel	törvényadás	a holtak feltámadása	pokol

A könnyebb érthetőség kedvéért érdemes táblázatunkat kilencven fokkal elfordítani: így az antípusok a középső, a típusok pedig a bal és jobb oldali oszlopban lesznek. Ha újra az eredeti, horizontális pozícióban vesszük szemügyre az oltárt, azt látjuk, hogy bár a hármas csoportok önmagukban is teljesek, az üdvtörténet horizontális haladásához is kapcsolódnak, így minden kép két egymással homlokegyenest ellentétes erő metszéspontjában található. Groseclose szerint

A jelenetek építészeti elrendezésük révén folyamatos árkádot képeznek. Egy még alapvetőbb építészeti elv mutatkozik meg abban, hogy a vizuális médium a tipológiai jelenet matematikai és térbeli értékekben fejezi ki, vagyis két előkép jut minden újszövetségi egységre, és ezt a térbeli elrendezés fejezi ki: az előképek elhelyezése a keresztény esemény fölé és alá. Ily módon az egymással ellentétben álló két rendező elv – tipológia és kronológia – az építészeti értékek révén egyesülhet. Ez a megoldás érvényre juttatja mind a narratív előrehaladásban, mind a tipológiai szakaszosságban rejlő expresszív és szerkezeti potenciált, hiszen e kettő a teljes művet tekintve kiegészíti egymást.⁴⁴

Említettük, hogy a 8/A-B-C és 10/A-B-C jelű képeket kétszáz évvel később toldották hozzá az oltárhoz. Két újszövetségi jelenettel egészítették ki: Júdás árulásával, Jézus sírba tételével, és ezek ószövetségi előképeivel. Az előképek kiválasztásából egyértelmű, hogy a későbbi művészek már nem voltak egészen tisztában a tipológiával. Az újszövetségi jelenetek és ószövetségi előképeik között a kapcsolat merev és formális, nem a spirituális összetartozás azon víziója áll mögötte, amely a kompozíció többi képcsoportjának zömét jellemzi. Így Júdás árulását úgymond megelőlegezte Ábel meggyilkolása Kain által, és Abnér meggyilkolása Jóáb által. A második esetben az alkotó a 2Sámuel 3,27-ben szereplő történetet idézi fel, de a megfelelés igen felületes, hiszen Abnér semmi módon nem vetíti előre Krisztust. Ugyanígy, a levétel előképe az a jelenet, amikor Éva leszakítja a gyümölcsöt a tiltott fáról (10/A), és Jerikó királyának (valójában Aj királyának) levétele az akasztófáról a Józsué 8,29 szerint (10/C). A tiltott gyümölcsöt és Aj királyának testét Krisztus holttestének előképeként szerepeltetni nemcsak groteszk, hanem helytelen is. Ezek a helyzetek és cselekedetek csak homályosan hasonlítanak egymásra, a tipológiai megfelelés önkényes, felületes és formális, nélkülözi a belső kohéziót. Ez nem a valódi intertextualitás megnyilvánulása.

A kompozíció szimmetrikus, a keresztre feszítés áll a középpontjában (9/B). A képhez tartozó bibliai szöveg a Dániel 9,26: *Post haec occidetur Christus.*

⁴⁴ J. Sidney Groseclose: Discrete and Progressive Narration. Typology and the Architectonics of the Verdun Altar, Auslegung des Paternosters and Di Vier Schiven, *Studies in the Literary Imagination*, 1975–1976, viii–ix.

(A hatvankét hét elteltével megölnek egy felkentet.) Az *ante legem* korszakból való előkép Izsák felajánlása, itt Izsák az angyallal és a kossal együtt látható, ez utóbbi Krisztus áldozatának helyettesítő természetét vetíti előre. A *sub lege* korszakból való előkép az a jelenet, amikor a kémek szőlőfürtöket hoztak vissza az ígélet földjéről. Ez ősi jelkép a keresztény művészetben, egészen a legkorábbi katakombafestményekig vezethető vissza. A kémek által hordozott két rúd a keresztest szimbolizálja, a rudakon lógó szőlőfürtök Krisztust, akinek a teste az igazi szőlőtő. A két kém, akik a szőlőfürtökre tekintenek, a két szövetséget jelképezik. Aki elől megy, és visszatekint a szőlőfürtökre, ő ábrázolja az Ószövetséget. Aki hátul megy, az előretekint, és Krisztus nyomdokában jár: ő szimbolizálja az Újszövetséget.

A feltámadás (13/B) előképe az a jelenet, amikor Jákob megáldja Júdát, a Genézis könyvében szereplő „oroszlánt” (49,9). Az alvó oroszlán Krisztus előképe. Érdekes, hogy az alkotó, talán szándékosan, összemosta a próféciát és a tipológiát. Ezzel az atyák hagyományát vitte tovább: *Prophetia est typus in verbis, Typus est prophetia in rebus, in quantum res esse noscuntur*.⁴⁵ (A prófécia szavak által megfogalmazott típus, a típus pedig a dolgokban megmutatott prófécia.)

A források

A verduni oltárkép forrásai közt nem szerepelhettek olyan tipológiai kézikönyvek, mint a *Pictor* vagy a *Rota*, hiszen ezeket, mint láttuk, később állították össze. Helmut Buschhausen, az oltár egyik kutatója úgy véli, az egyházi év liturgiája volt a mű – különösképp a középső képsor – fő forrása és ihletője. És valóban igaz, hogy a középső sor valamennyi felirata és a próféták mondásai is a liturgiából származnak.⁴⁶

Buschhausen említ egy másik fontos forrást, mégpedig az úgynevezett tipológiai szekvenciákat (*Zwischengesänge*): ezek olyan igeversek, pontosabban responzóriumok, amelyek lehetővé teszik a gyülekezet aktív részvételét a liturgiában, és elsősorban nem doxológiai, hanem tipológiai jellegűek. Ezeket a responzóriumokat osztrák és dél-német területeken, Ágoston-rendi kolostorokban állították össze. Néhányukat a párizsi viktorinus iskolához tartozó szerzetesek készítették. Szentviktori Ádám is állítólag írt ilyen szekvenciákat. Az egyik így kezdődik:

⁴⁵ Idézi Buschhausen: *The Theological Sources of the Klosterneuburg Altarpiece*, 12.

⁴⁶ Uo., 122.

*Lex est umbra futurorum
Christus finis promissorum
Qui consummat omnia.*⁴⁷

Buschhausen odáig megy, hogy a rendalapító Szentviktori Hugó új szakramentális teológiája jelentős szerepet játszhatott egy olyan szemléletmód kialakulásában, amely a típusokat egy nagyobb egységben kezdte el látni.

A tervező

A felirat alapján biztosan tudhatjuk, hogy az oltár Nicolaus Verdun munkája. A művészek akkoriban tájékozott teológusok útmutatására támaszkodtak. Vajon ki lehetett ez esetben a „konzulens”? Buschhausen szerint minden bizonynyal Rudiger volt az, Klosterneuburg esperese 1165-től 1170-ig, és a perjele 1167-től 1168-ig. Az oltár megkomponálásával egyértelműen az volt a céljuk, hogy megvédjék a hagyományos tanítást a klérus körében akkoriban terjedő szekularizáló tendenciáktól.⁴⁸

BIBLIA PAUPERUM

A középkori tipológiára a második példám a *Biblia Pauperum*, amely Krisztus életéről szóló szövegek és képek gyűjteménye. Minden újszövetségi kép két ószövetségi előkép között helyezkedik el. Minden oldalon összesen tizenkét elem szerepel: három kép és kilenc különböző szöveg. A *Biblia Pauperumot* feltehetőleg Dél-Németországban állították össze a tizenharmadik században.

A könyv célja és szerkezete

Elemzésem Avril Henry nagy szakértelemről tanúskodó, 1987-es kiadására támaszkodik. Henry meggyőzően érvel amellett, hogy a könyvet nem egyszerűen csak a „szegényeknek” szánták, ahogyan modern címe sugallja, nem is gyermekeknek, és még csak nem is az „együgyűeknek”, ahogy egyes kutatók

⁴⁷ Uo., 124. Magyarul: A törvény a jövő árnyéka / Krisztus az ígéretek beteljesítője, / akiben minden egybeszerkesztetik.

⁴⁸ Vö. 43. jegyzet.

feltételezik. Elsősorban meditációnak szánták, és eredetileg alighanem egy művelt és tájékozott teológus készítette.

Az oldalankénti tizenkét motívum összefüggésrendszere a legerősebb bizonyíték arra, hogy a könyv meditációnak készült. Nem könnyű kialakítani azt a befogadó érzékenységet, amely a mintázatok felfedezéséhez szükséges. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a középkori elme gyakorlottabb volt a képértelmezésben, mint a modern, könnyebben felismerte és megértette a részlegesen idézett bibliai szövegeket, és mindekenfelett sokkal inkább otthon volt a meditációban, amely az imádság előszobája.⁴⁹

Minden oldalon három kép szerepel, a középső újszövetségi jelenet, a másik kettő pedig az utóbbi előképének tartott ószövetségi jelenet. A három képet különböző szövegek kísérik, mindig ugyanabban a sorrendben. A könyv az újszövetségi narratívát követi: az angyali üdvözlettel kezdődik, és azzal a jelenettel végződik, amikor az utolsó ítéletkor Krisztus az élet koronáját ajándékozta a hűségeseleknek. A ciklus hosszúsága kéziratonként változik, s ugyanígy a képcsoportok száma is, amely harmincnégytől ötvenig terjed. Avril Henry kiadásában negyven csoport szerepel: az első húsz („a”-tól „v”-ig) az angyali üdvözletől Krisztus nyilvános szolgálatának csúcspontjáig terjedő eseményeket és a hozzájuk tartozó előképeket tartalmazza; a ciklus második fele („a”-tól „v”-ig) pedig a Júdás árulásától az örök élet apokaliptikus koronájáig terjedő eseményeket és előképeket vonultatja fel. A gyűjtemény a tizennyolcadik században kapta a *Biblia Pauperum* nevet, más változatok Az Ó- és az Újszövetségi konkordanciája címen ismertek.⁵⁰

A szövegek hossza és stílusa nagyon különböző. Minden lap bal és jobb oldalán felül két *lectio* található, amelyek elmagyarázzák, hogy a két előkép hogyan viszonyul a központi képhez (antitípushoz). A képek fölött és alatt egy-egy prófécia (*versus*) szerepel. Végül mindhárom jelenetnek van egy-egy rímelő felirata (*titulus*). Az oldalankénti tizenkét elemet tehát a két *lectio*, a három *pictura*, a négy *versus* és a három *titulus* adja ki. Kapcsolatrendszerüket az alábbi ábra szemlélteti:

<i>lectiones:</i>	1, 2
<i>versus:</i>	3, 4, 10, 11 (prófeciák)
<i>picturae:</i>	5, 6, 7 (a központi újszövetségi esemény: 5)
<i>tituli:</i>	8, 9, 12

⁴⁹ Avril Henry (ed.): *Biblia Pauperum*, Aldershot, Scolar Press, 1987, 18.

⁵⁰ Uő: *Biblia Pauperum*, in R. J. Coggins – J. L. Houlden (eds.): *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London, SCM Press, 1990, 83.

Avril Henry faksimile kiadása a drezdai és chantillyi nyomatokra alapul, és tartalmazza valamennyi latin szöveg átiratát, angol fordításaikkal és terjedelmes tudományos apparátussal. Bár nem kritikai kiadásként tünteti fel magát, mégis hozza a korábbi kiadásokban közölt valamennyi információt.

A negyven faksimilecsoport alapján Henry tíz tematikus kvartettre osztotta fel a teljes ciklust, amelyeket „fejezeteknek” nevez. Azt vette észre ugyanis, hogy ezek a négyesek tematikusan egybetartoznak. Például a 2. fejezet („e”) azzal kezdődik, hogy a szent család balról jobbra kerül, és azzal végződik, hogy visszatér a jobb oldalról a bal oldalra („h”).⁵¹ A tíz fejezet a következő:

1	2	
3	4	
6	5	7
8	9	
10	11	
12		

1. Gyermekkor (a–d)
 2. Egyiptom (e–h)
 3. Krisztus istenségének kinyilatkoztatása (n–q)
 4. A királyság kinyilatkoztatása (n–q)
 5. Az árulás előkészítése (r–v)
-
6. A passió (.a.–.d.)
 7. A halál és a sír (.e.–.h.)
 8. A feltámadás (.i.–.m.)
 9. Az egyház alapítása (.n.–.q.)
 10. A négy utolsó dolog (.r.–.v.)

A negyven csoportot a 4.2. táblázat segítségével rendszerezhetjük. Ez az ábra jól mutatja, honnan származnak az egyes jelenetek. Azonnal látható, hogy a *Biblia Pauperum* mennyire tisztán „biblikus”. A következő részben utódját, a *Speculum Humanae Salvationis* című gyűjteményt fogjuk szemügyre venni, amely számos, nem a Bibliából származó jelenettel bővíti ki az eredeti *Biblia*

⁵¹ Henry: *Biblia Pauperum*, 6.

4. KÉPEK OLVASÁSA

*Pauperum*ot. Látni fogjuk, hogy bár gazdagabb válogatásnak tűnik, sok esetben nincs már meg benne „szegényebb” elődjének a súlya. A *Biblia Pauperum* az előképek nagy részét az Ószövetségből veszi (.m.7 és .v.7), kettő származik deuteró-kanonikus vagy apokrif könyvekből (p7 és .a.7). Két jelenet kivételével (f5 és .q.5) minden antitípus újszövetségi. A két szóban forgó jelenet az egyiptomi bálványok ledöntése (f5), valamint a Szűzanya megkoronázása (.q.5).

4.2. táblázat. A Biblia Pauperum rendszere

a	Éva és a kígyó	ANGYALI ÜDVÖZLET	Gedeon és a gypjű
b	Mózes és az égő csipkebokor	SZÜLETÉS	Áron vesszeje
c	Abnér Dávid előtt	A NAPKELETI BÖLCSEK	Sába királynője Salamon előtt
d	a bemutatás törvénye	BEMUTATÁS	Anna bemutatja Sámuel
e	Jákob elmenekül Ézsau elől	MENEKÜLÉS EGYIPTOMBA	Dávid elmenekül Saul elől
f	az aranyborjú	EGYIPTOMI BÁLVÁNYOK LEDÖNTÉSE	Dágon ledöntése
g	Saul megöleti a papokat	CSECSEMŐK LEMÉSÁRLÁSA	Ataljá megöleti a királyi családból származó gyermekeket
h	Dávid visszatér	VISSZATÉRÉS EGYIPTOMBÓL	Jákob visszatér
i	vörös-tengeri átkelés	KERESZTSÉG	szőlőfürtök
k	Ézsau eladja elsőszülöttségi jogát	MEGKÍSÉRTÉS	bűnbeesés
l	Illés feltámasztja a sareptait	LÁZÁR FELTÁMASZTÁSA	Elizeus feltámasztja a sunémit
m	Ábrahám és a három angyal	ÁTVÁLTOZÁS	három ifjú a tüzes kemenében
n	Nátán bűnbánatra indítja Dávidot	MÁRIA MAGDOLNA MEGBÁNJA BŰNEIT	Mirjám megbánja bűnét
o	Dávid üdvözlése	JERUZSÁLEMI BEVONULÁS	Elizeus üdvözlése
p	Dávid megtisztítja a templomot	KRISZTUS MEGTISZTÍTTJA A TEMPLOMOT	Júdás Makkabeus megtisztítja a templomot
q	összeesküvés József ellen	ÖSSZEESKÜVÉS	Absolon Dávid ellen fordul
r	Józsefet eladják az izmaelitáknak	JÚDÁST MEGFIZETIK	Józsefet eladják Potifárnak
s	Melkisédek kenyeret és bort kínál	AZ UTOLSÓ VACSORA	Mózes és a manna
t	Mikeás büntetése, amiért vereséget jövendől	KRISZTUS MEGJÖVENDÖL SZENVEDÉSÉT	Elizeust elítélik, amiért az igazságot hirdeti
v	balga szüzek	A ZSIDÓ TEMPLOMSZOLGÁK VISSZATÁNTORODNAK KRISZTUSTÓL	az angyalok bukása

AZ ELJÖVENDŐ ÁRNYÉKAI

.a.	Jóáb megöli Abnért	JÚDÁS ELÁRULJA KRISZTUST	Trifón elárulja Jonatánt
.b.	Jezabel Illés életére tör	A ZSIDÓK ELÍTÉLIK KRISZTUST	a király elítéli Dánielt
.c.	Noét gúnyolják meztelenségéért	KRISZTUST KIGÚNYOLJÁK	a gyermekek kigúnyolják Elizeust
.d.	Ábrahám és Izsák	KRISZTUS HORDOZZA A KERESZTET	a sareptai özvegy
.e.	Ábrahám áldozata	A KERESZTRE FESZÍTÉS	a rézkígyó
.f.	Éva megteremtése Ádámból	KRISZTUS OLDALÁT ÁTSZÚRJÁK	Mózes vizet fakaszt a sziklából
.g.	József a kútban	KRISZTUS SÍRBA TÉTELE	Jónás elnyeletése
.h.	Dávid megöli Góliátot	KRISZTUS ALÁSZÁLL A POKLOKRA	Sámson megöli az orosz-lánt
.i.	Sámson és Gáza kapui	FELTÁMADÁS	Jónás megszabadul a cet gyomrából
.k.	Rúben a kútnál	HÁROM ASSZONY A SÍRNÁL	a vőlegény keresi kedvesét
.l.	Dánielt épségben találják	MÁRIA MAGDOLNA TALÁLKOZIK KRISZTUSSAL	a vőlegény megtalálja kedvesét az oroszlánok között
.m.	József felfedi magát	KRISZTUS MEGJELENIK A TANÍTVÁNYOKNAK	a tékozló fiú hazatér
.n.	Gedeon és az angyal	A KÉTKEDŐ TAMÁS	Jákob az angyallal viaskodik
.o.	Énók mennybe megy	MENNYBEMENETEL	Elizeus megkapja Illés köpenyét
.p.	Mózes megkapja a törvényt	PÜNKÖSD	Illés áldozata elfogadtatik
.q.	Salamon trónra emeli Betsabét	A SZŰZANYA MEGKORONÁZÁSA	Ahasvérós megkoronázza Esztert
.r.	Salamon ítélete	AZ UTOLSÓ ÍTÉLET	az amáléki hírnök megölése
.s.	Dátánt és Abirámot elnyeli a föld	A KÁRHOZOTTAK A POKOLBAN	Sodoma és Gomora pusztulása
.t.	Jób családi lakomája	KRISZTUS ÖSSZEGYŰJTI AZ ÁLDOTT LELKEKET	Jákob lajtorjája
.v.	a vőlegény megkoronázza a menyasszonyt	KRISZTUS AZ ÉLET KORONÁJÁT AJÁNDÉKOZZA	az angyal és Szent János

Hogyan használja a tipológiát a *Biblia Pauperum*? Henry legalább hatféle tipológiai kapcsolatot különböztet meg:⁵² 1. egyszerű párhuzam külsőlegesen hasonló események között (ahogyan például Abnér megölése elővetíti Krisz-

⁵² Uo., 16.

tus elárulását [.a.6]). 2. Alkalmanként nem az Ó-, hanem az Újszövetségből veszik az előképeket (az ostoba szüzek példázata elővetíti a zsidók elfordulását Krisztustól [v.6], vagy a tékozló fiú hazatérése előképe a feltámadott Krisztusnak, amikor az megjelenik tanítványainak [.m.7]). 3. Olykor az újszövetségi jelenet és a hozzá tartozó előkép kapcsolata nehezen értelmezhető. Vajon „Gedeon és a gyapjú” miképpen előképe az angyali üdvözlésnek (a5, 7), vagy az égő csipkebokor Krisztus születésének (b5, 6)? A patrisztikus forrásokra alapuló lectiók azonban elmagyarázzák a megfeleléseket. 4. A kapcsolat lehet ok-okozati: a megkísértés okozója például a bűnbeesés (k5, 7). 5. Bizonyos kapcsolatokat lehetetlen kategorizálni [.v.]. A legtöbb megfelelés tényleg elővetítésre alapul, de még ezen belül is tehetünk egy megkülönböztetést: a) párhuzam – például Józsefet kútba tették, Jézust pedig sírba tették, és b) ellentét – Izsákot nem áldozta fel az apja, míg Krisztust igen.

Német tudósok a típus és az antitípus közötti összefüggéseket vagy analógiákat a „rímelés” különböző eseteiként próbálták meg definiálni. Így különböztetnek meg „szimbólumrímet” (például: Gedeon gyapjúja – Mária szüzsége); „jelentésrímet” (például az aranyborjú és a bálványok bukásának apokrif jelenete); és „szituációrímet”, amely a leggyakoribb (például a napkeleti bölcsek látogatását Sába királynőjének Salamonnál tett látogatása vetíti előre).⁵³

Mit tudunk a *Biblia Pauperum* legkorábbi változatáról? Habár találgatások vannak, igazából senki sem tudja, ki lehetett az eredeti szerző. Az elveszett első másolat 1250 körül készülhetett.⁵⁴ A megmaradt kéziratok zöme latin nyelvű. Az aprólékos német kutatás három kéziratcsaládot különböztet meg: 1. Ausztria; 2. Weimar és 3. Bajorország.⁵⁵ Egyes tudósok szerint az ausztriai kéziratcsalád egyik tagja hatással lehetett a verduni oltár átdolgozására. Henry szerint nincs bizonyíték némelyek azon állítására, hogy a *Biblia Pauperumot* az akkoriban megjelenő manicheus szekták elleni védekezés céljából komponálták és terjesztették.⁵⁶ Kétségtelen, hogy a tizennegyedik és tizenötödik században rendkívül népszerű volt. Az egyik legelső nyomtatásban megjelent könyv volt, már 1460-ban kinyomtatták úgynevezett fatáblás technikával, ami azt jelentette, hogy a képeket és a szövegeket oldalanként egy-egy fametszetről sokszorosították (ez volt a dúckönyv vagy *Blockbuch*).⁵⁷

A *Biblia Pauperumot* minden valószínűség szerint meditációra, a hit megerősítésére szánták. Feltételezhető azonban, hogy igehirdetők is használhatták

⁵³ Pl. G. Schmidt: *Die Armenbibeln des XIV. Jahrhunderts*, Graz, Köln, 1959.

⁵⁴ Henry: *Biblia Pauperum*, 83.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Uo.

kézikönyvként. Valójában nem nehéz minden csoportot egy-egy tematikus címmel ellátni: „hazatérés” (h); „mohóság” (w); „Isten ereje” (l); „bűnbánat” (n); „a próféták sorsa” (t); „árulás” (.a.); „engedelmesség” (.d.); „hatalom” (.i.); „üresség” (.k.); „felismerés” (.m.); „kétely” (.n.); „a közösség építése Isten által” (.t.); az egyén beilleszkedése a közösségbe Isten segítségével (.v.). A könyv olvasói útmutatást találtak a mindennapi élet konkrét kérdéseire, míg a prédikátorok talán prédikációsorozatok, lelkigyakorlatok összeállítására használták, vagy az egyházi év egy bizonyos szakaszában, például a nagyböjt negyven napja idején.

A középkori ember nagyon vonzódott a „meditációs tárgyakhoz”, amilyen a *Biblia Pauperum* is volt, és képzelete hozzáedzódott ahhoz, hogy az isteni üdvtörténetben a visszatérő vagy analogikus mintákat észrevegye. Kialakult továbbá egy érzékenysége arra, hogy meglássa a jelenben a múlt lehetőségeit, illetve azok aktualizálódását.

Miután áttekintettem a teljes kompozíciót, most három konkrét csoportra fogok összpontosítani, és ezek részletes olvasatával igyekszem bemutatni, hogyan hoz létre jelentést a vizuális és verbális elemek összjátéka. Elemzéseim során azt próbálom elképzelni, hogy egy középkori pap hogyan használta fel egyéni olvasatait prédikációírássra. A *Biblia Pauperum*ot lapozgatva érezzük, hogy *pictura* és *textura* ilyen összjátékának van egy sajátos retorikája, amely szinte kínálkozik a prédikátornak. Példaként nézzünk meg három képet!

A napkeleti bölcsek látogatása (a „c” csoport olvasata [5. illusztráció])

A „c” jelenetet magyarázva képzeletbeli prédikátorunk nem csupán újramondaná e jól ismert epifániatörténetet, hanem azokat a történeteket is elmondaná, amelyek a napkeleti bölcsek látogatását előrevetítik. Az egyik ilyen epizód Saul király hadseregparancsnokáról szól, aki átállt Dávid táborába. A másik epizód Sába királynő története, aki meglátogatta Salamon udvarát. Mi a közös e három történetben? Világos, hogy nem csupán a látogatás motívuma. A kiválasztott személy előtt – legyen az Dávid, Salamon vagy Krisztus – egy idegen teszi tiszteletét. Noha Abnér nem tartozott Dávidhoz, Sába királynője sem Salamonhoz, és a napkeleti bölcsek sem Isten népéhez, mind „idegenek” voltak, mégis felismerték a választott isteni tekintélyét. Így hát megtették, ami tőlük telt: csatlakoztak hozzá, vagy ajándékokat vittek neki. Az összefüggés verbális alátámasztását Ézsaiás próféciaja szolgáltatja: „Özönlik majd hozzá valamennyi nép.” (2,2–3) A másik idézet talán még figyelemreméltóbb, mert a messiási próféciát – „csillag jön fel Jákóbból” (4Móz 24,17) – Bálám mondja ki, aki nem tartozott Izrael népéhez. Prédikátorunk minden bizonnyal azt hangsúlyozná

igehirdetésében, hogy bár Isten mindig kiválaszt egy saját népet terve véghezvitelére, hatalmát és fenségét azoknak is kinyilatkoztatja, akik talán a legtávolabb állnak a választottaktól. Isten nem zár ki senkit folyamatosan kibontakozó királyságából, kész befogadni az idegent, akár a legtávolabbi idegent is. Ezért nyitotta meg az üdvösség útját a pogányok előtt. Krisztus mindig készséggel fogadja, sőt, megjutalmazza azokat az „idegeneket”, akik az igazságot keresik, és lelki zarándoklatuk során megtalálják őt. Nem kérdőjelezi meg azoknak az őszinteségét sem, akik istenségét váratlanul, egy olyan megvilágosodás során ismerik fel, mint a jobb lator, akinek őszinte bűnbánatát Jézus feltétel nélkül elfogadta: „Bizony mondom neked, ma velem leszel a paradicsomban.” (Lk 23,43)

A bálványok ledöntése (az „f” csoport olvasata [6. illusztráció])

A *Biblia Pauperum* „f” csoportja egy egészen más típusú prédikációnak lehetne az alapja, amely a bálványok és az idegen istenek imádása ellen szót emelve a templomba járók képmutató vallásosságát ostorozza. Az igehirdető azonnal látná, hogy a képek és próféciaik mennyire harmonikus egységben vannak. Az aranyborjú Mózes általi összetörését visszhangozza a filiszteusok istenének, Dágonnak ledöntése (1Sám 5,1–5). Amiképp Dágon szobra a földre zuhan, amikor mellé teszik Isten lábáját a filiszteusok templomában, akképp a gyermek Jézus jelenlétében összedől Egyiptom minden bálványa a nyolcadik-kilencedik századi legenda szerint, amelyet Peter Comestor jegyzett le *Historia Scholasticá*jában. Ezt magyarázzák el a lectiók, ezt illusztrálják a képek, és ezt erősítik meg a próféciaik: „lerombolja oltáraikat” (Hós 10,2); „isteneid házából kiirtom a faragott és öntött bálványokat” (Náh 1,14); „kiirtom a bálványok neveit az országból” (Zak 13,2); „semmivé teszi a föld minden istenét” (Zof 2,11). A verbális és a vizuális kép, a *textura* és a *pictura* ismét megerősíti egymást. E látszólag heterogén, egymástól független motívumok összeszővődése az orgonazene harmóniájára emlékeztet.

*A zsidók visszatántorodnak Krisztustól
(a „v” csoport olvasata [7. illusztráció])*

Az árulásról szóló „fejezet” negyedik darabja is kincsesbánya a prédikátor-nak. A ciklus első felének legvégén (v) található. „A zsidók visszatántorodnak Krisztustól” címmel ellátott központi újszövetségi kép a Krisztus szenvedését közvetlenül megelőző eseményeket ábrázolja. A Gecsemáné-kertben vagyunk. A Krisztus elfogására érkező templomi szolgák visszatántorodnak, és a földre

esnek, mikor meghallják Krisztus szavait: „én vagyok” (Jn 18,6). Istenségének kinyilatkoztatása egyszerűen legyűri őket fizikailag. E pillanat azonban még ennél is nagyobb jelentőségű. Tragikus pillanat: a zsidók itt szimbolikusan is visszatáncorodnak, elveszítik kiváltságos, kiválasztott státuszukat. A ciklus megelőző képcsoportja a próféták, majd Isten Fiának elutasítását ábrázolják, ez azonban egy lépéssel továbbvisz, megmutatva az engedetlenség következményeit. A kompozíció fő üzenete az, hogy bármily közel vagyunk Istenhez, elveszíthetjük a kiváltságainkat. Akármilyen közel járunk Isten rendelte célunkhoz, könnyen „visszatáncorodhatunk”, ha megbotlunk vagy engedetlenek vagyunk. Ha nem kapaszkodunk erősen Istenbe, a kizárás fenyegető lehetősége mindig ott van. Ahogy az előbb láttuk, Isten a haszontalan, száraz ágak helyett minden további nélkül idegen ágakat olthat az üdvösség egyre növekvő fájába. Így ez a csoport érdekes ellentétet alkot a „c” csoporttal. Még ha mi hasznavehetetlennek bizonyulunk is, Isten végvez viszi üdvözítő tervét, ahogy azt az első prédikációban láttuk.

Ezt az üzenetet az előképek is megerősítik. Az előképeket azért választhatták többnyire az üdvtörténetből, mert az antitípus maga is az üdvtörténet kulcsfontosságú eseménye. Igen nyugtalanító, amikor az „angyalok bukása”, Lucifer története (Ézs 14,12–15 és Jel 13,9) a zsidók elfordulásának előképeként jelenik meg. Ugyanúgy, mint a bukott angyalok, a zsidók is kiváltságos helyzetben voltak az isteni üdvrendben. Mindkettő tragikusan kiesik a kegyelmi állapotból. Ugyanakkor az ostoba szüzek újszövetségi példázatának felidézése (Mt 25,1–13) célzás arra, hogy az előkép nem egyszerűen egy múltbeli esemény, hanem példaszerű figyelmeztetés, *exemplum* a jövőre nézve, mivel ugyanez még Krisztus követőivel is könnyen megeshet. A vőlegény bezárja az ajtót, és az ostoba szüzek, akiknek kifogyott az olaj a lámpásából, kívül rekednek. Az előkép proféciává válik: az eltompult szívű ostoba szüzek „betöltik a mértékét” a bukott angyaloknak és a bukott zsidóknak egyaránt.

Mindhárom kép azt üzeni, hogy Isten igazságossága gyökeresen különbözik az emberi igazságosságtól. Ez mutatkozik meg a világ teremtetésekor (az angyalok bukásának történetében), közvetlenül Krisztus megváltó szolgálatának beteljesedése előtt (a zsidók elfordulásában), és újra meg fog mutatkozni az idők végén (ahogy azt az ostoba szüzek profetikus példázata elénk adja).

SPECULUM HUMANAЕ SALVATIONIS

Nagyjából száz évvel a *Biblia Pauperum* összeállítása után, a tizennegyedik század első felében megjelent egy hasonló tipológiai kalauz. A *Speculum Humanae Salvationis*, csakúgy, mint a *Biblia Pauperum*, vizuális és verbális kompendium, de átfogóbb. Megint csak hasonlóan az előbbihez, ez az óriási kézikönyv (leginkább a kortárs teológiai *summák*hoz lehetne mérni) a prédikátorok segédkönyve lehetett. A *Speculum* minden bizonnyal bestseller volt a maga idejében, ugyanis háromszázkilencvennégy kézirat maradt fenn. Eredeti nyelve latin, de nagy népszerűségének köszönhetően hamar lefordították németre, angolra, hollandra, franciára és cseh nyelvre is.

Csakúgy, mint a *Biblia Pauperum*, a *Speculum* is szerepelt a legkorábbi nyomtatott könyvek között. Mozgatható nyomóelemeket alkalmazó technikával nyomtatták, és fametszeteire a *Biblia Pauperum* táblanyomatos kiadása volt hatással.⁵⁸ Gazdagon illusztrált és dokumentált kiadásukban Adrian Wilson és Joyce Lancaster Wilson könyvtörténészek meggyőzően bizonyították, hogy a *Speculum* különleges helyet foglal el a könyv történetében. „Ez az egyetlen középkori mű, amely fennmaradt kéziratokban, táblanyomatos könyvekben és tizenhat későbbi ősnymtatványban (*incunabulum*).”⁵⁹

A gyűjtemény szerzőjéről szinte semmit sem tudunk. A könyv alapján Emile Mâle arra jutott, hogy „a szerző a tizenharmadik század végén élt, és annak szelleme hatotta át”,⁶⁰ de az újabb kutatás eredményei szerint a *Speculum*ot feltehetően 1310 és 1324 között állították össze.⁶¹ Bizonyos kéziratokon szerepel egy rövid felirat, amelyet a szerzőnek tulajdonítanak: „a *Speculum Humanae Salvationis* nevezetű könyv egy új kompendium, amelynek szerzője alázatból nem kívánja felfedni nevét”.⁶²

Alázatosság ide vagy oda, a névtelen szerző igyekezett felülmúlni elődjét, és jóval átfogóbb gyűjteményt készített. Először is nagyszabású szövegkörnyezetbe, egy hosszú, rímelő, prózai szövegbe ágyazta tipológiai projektjét. Másodszor, minden egyes újszövetségi eseményhez három előképet adott meg. Egy felületes összehasonlításból is kiderül, hogy a *Speculum* gazdagabb és ambiciózusabb

⁵⁸ Vö. Avril Henry (ed.): *The Mirour of Mans Saluacione: A Middle English Translation of Speculum Humanae Salvationis*, Aldershot, Scolar Press, 1986, 10.

⁵⁹ Adrian Wilson – Joyce Lancaster Wilson (eds.): *A Medieval Mirror: Speculum Humanae Salvationis 1324–1500*, Berkeley, Los Angeles, London, The University of California Press, 1984. Az idézet a védőborítóról származik.

⁶⁰ Emile Mâle: *Religious Art in France: The Late Middle Ages. A Study of Medieval Iconography and Its Sources*, Princeton, Princeton University Press, 1986, 220. (Első kiadás: 1908.)

⁶¹ Henry: *The Mirour of Mans Saluacione*, 10.

⁶² Idézi Mâle: *Religious Art in France: The Late Middle Ages*, 220.

programja ellenére jóval kevésbé biblikus, mint elődje. Måle szerint ennek az az oka, hogy „a szerzőnek gyakran gondot okozott, hogy nem könnyű három megfelelő példát találni az Ószövetségben”,⁶³ de valószínűleg nem erről van szó, hanem arról, hogy a *Speculum* inkább mariológiai, mintsem krisztológiai szándékkal íródott. A szerző teológiájában Szűz Mária társmegváltóként jelenik meg. Mária története megelőzi és követi Krisztusét, bár a legtöbb esetben analóg vele. Mária anyai funkciója ad keretet Krisztus szolgálatának és megváltó halálának. Ő *teszi teljessé* fia megváltó művét, ez a szerepe Krisztus szolgálatát megelőzően és azt követően is. Mivel ez nem biblikus gondolat, a szerzőnek az antitípusok és különösképp a típusok (előképek) kiválasztásakor Biblián kívüli forrásokhoz kellett fordulnia. Az angyali üdvözlést és Krisztus születését megelőzi a Szűz születése, sőt, az ő születésének angyali bejelentése. A ciklus végén, a pünkösd utáni szakaszban újra megszorodnak a Máriával kapcsolatos képek. A szerző legfontosabb Biblián kívüli forrásai a következők voltak: Petrus Comestor (megh. 1179) *Historia Scholasticája*, Jacobus de Voragine 1260-as években született *Legenda Aureája* és Aquinói Szent Tamás *Summa Theologicája*.⁶⁴

Mint említettem, a *Speculum*ban a szövegnek sokkal nagyobb a súlya, mint a *Biblia Pauperum*ban. A csoportok négy képből állnak, és hosszú rímes prózakommentár követi őket. A szöveg önmagában is figyelmet érdemel, ráadásul maradt ránk néhány illusztrálatlan kézirat is.

A szerkezet

A *Speculum Humanae Salvationis* tárgyalásakor is egyetlen kiadásra támaszkodom, mégpedig a *The Mirour of Mans Saluacione* című, Avril Henry által szerkesztett középgangol fordításra.⁶⁵ Alkalmanként hivatkozom Wilson és Wilson kiváló fametszetkiadására, de az olvasást nagyrészt Avril Henry tudományos és kritikai meglátásai fogják kalauzolni.

A *Speculum*ot az alábbi egységekre oszthatjuk:

1. *Prologus*: száz sor, a szerző céljait fejt ki
2. *Prohemium* vagy fejezetek táblázata
3. 1–42. *fejezetek*
4. 43–45. *fejezetek*

⁶³ Uo., 221.

⁶⁴ Henry: *The Mirour of Mans Saluacione*, 12.

⁶⁵ Vö. 58. jegyzet.

Minden fejezet száz sorból áll, és négy eseményt tartalmaz a hozzá csatlakozó négy illusztrációval. A 3–42. terjedő fejezetek tipológiai jellegűek. Krisztus története Mária történetébe ágyazódik be.

A gyűjteményben található egy érdekes megjegyzés a szerzőnek a gyakorlati használatra vonatkozó szándékáról. Azt javasolja, hogy azok a prédikátorok, akik nem tudják megvásárolni a teljes könyvet, vegyék meg a fejezetek összefoglalását (*Prohemium*), amelyet jól fel tudnak használni a prédikációikhoz. Még ha nem is ismerik a történeteket, ez utóbbi használható *aide-mémoire*-ként.

Emile Mâle bebizonyította, hogy a *Speculum* kéziratai széles körben ismertek voltak Németalföldön. Még arra is hoz bizonyítékot, hogy neves művészek, mint Jan Van Eyck vagy Roger van der Weyden tartottak belőle másolatokat a műtermükben.⁶⁶ A *Speculum* legismertebb művészi felhasználása Dirck  its nevéhez fűződik (kb. 1415–1475), akit azzal bíztak meg, hogy a leuveni Szent Péter-templomnak készítsen egy eucharisztiaának szentelt oltárképet, és ezt a *Speculum* XVI. fejezete alapján festette meg.⁶⁷ (Lásd e kötet címlapját.)

A XXIII. fejezet olvasása (példa egy csoportra)

Ezúttal is egyetlen fejezetet választottam ki olvasásra, remélve, hogy a *Speculum* esetében is sikerül bemutatni, hogyan alkalmazható ez az anyag prédikációk megkomponálására.

A XXIII. fejezetben szereplő képek a következők (8. illusztráció):

1. Krisztus imádkozik kínzóíért
2. Túbalkain tűzhelye: a zene felfedezése
3. Ézsaiás mártíromsága
4. Móáb feláldozza fiát

A jeleneteket részletesen elbeszéli egy hosszú prológus. A XXIII. fejezetről a következőket olvassuk:

A XXIII. fejezet elbeszéli, mint szögezték Krisztust fára
mint imádkozott kínzóíért végtelen irgalmába'

Júbál, zenészek őse ezt helyesen megelőlegezte,
Túbalkain kalapácsütéseiben a melódiát felfedezte
Ekképp Krisztus, midőn zordul rászegezték a keresztre

⁶⁶ Mâle: *Religious Art in France: The Late Middle Ages*, 222.

⁶⁷ Wilson–Wilson (eds.): *A Medieval Mirror*, 136.

Mennyei Atyjának édes hangon e dalt zengedezte
 Oly édes és szép volt, s telve kegyelemmel
 Hogy megtért azon órán háromezer ember
 És Ézsaiás a kereszt kínját megelőlegezte
 midőn Manassé az ő testét kettéfűrészelte
 előképe Móáb, ki fiát az Úrnak áldozta
 hogy Isten az ostromlott várost megszabadítsa.⁶⁸

Az újszövetségi jelenet Krisztus keresztre szögezését ábrázolja. Az előző fejezet azt beszéli el és illusztrálja, hogyan hordozta Krisztus a keresztet. Az a jelenet, amikor Izsák engedelmesen viszi a tűzifát, szokás szerint Krisztus kereszt-hordozásának előképeként jelenik meg. A XXIII. fejezetben Krisztus kezét és lábát a keresztfához szögezik. A három előkép közül Ézsaiás vértanúsága Biblián kívüli jelenet, Petrus Comestortól vett legendás elbeszélés. A magyarázat szerint Ézsaiás testének kettéfűrészelése elővetíti Krisztus testének és lelkének szétválását. A harmadik előkép is meglehetősen szokatlan: a pogány Móáb király történetét ábrázolja, aki saját fiát áldozta fel a városfalon, hogy megmentse népét az éhínségtől (2Kir 3,27).

De talán a Lámek fiára való utalás a legkülönösebb, szinte hátborzongató. A Genézis könyvének 4. fejezetében olvassuk, hogy Kain első feleségének fiát Júbálnak hívták, és „ő lett minden citerás és fuvalás ősatyja” (4,21). Lámek második feleségének fiát Túbálkainnak nevezték, és megtudjuk, hogy „mindenféle réz- és vasszerszám kovácsmestere” volt (4,22). A hagyomány a zene és a kovácsolás feltalálójának tartja őket. A *Speculum* azt állítja, hogy műhelyben Túbálkain, a kovács üllőjén kalapálva hangrezgést hozott létre, és ebből a hangból Júbál, a zenész dallamot alkotott. A képen is láthatjuk, amint az üllőnél együtt dolgoznak. A két mesterség e meglepő társítása rendkívüli jelentőségre tesz szert, ugyanis a szimultán hangképzés és dallamalkotás a *Speculum* szerint annak a jelenetnek az előképe, amikor Krisztus ellenségeiért imádkozik,

⁶⁸ „The XXIII chapitle seith [h]ow Crist was nailed on Rode tree
 And prayed for his crucyfours of his ineffable pitiee.
 Jubal, fynder of musik, figured this thing properelye,
 Finding in Tubalkaym hamers the tunes of melodye.
 So Crist, as he was ruthfully hamerd upon the Croce,
 Songe to his Fadire of heven in full swete voice:
 So swete and faire was it, and full of all dulcoure,
 Tat it convertid thre thovzand men in tat ilk one houre,
 And Ysay this cruāfixioun also prefigured.
 Wham Manasses with a sawe of tree slew and departid.
 It was prefigured by King [Moab] when he would sacrifice his son to the Lord
 So that God should release his city from the siege.”

miközben kezét és lábát a keresztfához szögezik. Ami ebből következik, az elég megrázó. Épp ahogy az üllő durva kalapálásából születik a zene, úgy Krisztus imádsága – „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek!” (Lk 23,34) – is akkor szakad fel belőle, amikor a testén durván átütik a szögeket.

Így szól a szöveg:

Mert midőn fához szögezték a Krisztust durván,
az Úr édes énekkel szólította Atyját:
„Atyám! Bocsásd meg nekik; mert nem tudják, mit cselekszenek
Nem tudják, hogy Fiaddal teszik, amit tesznek.”⁶⁹

A tipológia analógiás logikája alapján egymástól teljesen független szövegeket egymásra lehet vetíteni. Láthatjuk, hogy mennyi drámát, zenét és költészetet sűrítet magába akár egyetlen ilyen „intertextus” is.

*A keresztre feszítés intertextusai a verduni oltárképen,
a Biblia Pauperumban és a Speculum Humanae Salvationisban*

VERDUNI OLTÁR:	Izsák feláldozása, keresztre feszítés a két kém és a szőlőfürtök
BIBLIA PAUPERUM:	Izsák feláldozása keresztre feszítés a rézkígyó
SPECULUM:	keresztre feszítés Nebukadneccar álma a fáról Codrus király feláldozza magát népéért Eleázár átdöfi az elefántot, s az maga alá temeti

Láttuk, hogy a verduni oltárképen a keresztre feszítés alkotja a szimmetrikus kompozíció középpontját. Izsák felajánlása rendkívül konvencionális előképe annak, hogy Isten a saját Fiát áldozza fel. A farúdon szőlőfürtöt hordozó két

⁶⁹ „For when the crucifours hamered Crist to the Crosse wodely,
That Lord for thaim to his Fadere sange fulle swete melodye:
'Fadere, forgif to thaim for thai ne wote what thai do
Thai ne knawe me noght for thi Son that thay do thus unto.”

kém és Krisztus között első látásra csak formális a hasonlóság (Krisztus teste úgy függ a kereszten, ahogy a szőlők lógnak a farúdon). Ám valójában ez a szimbolika inkább sakramentális, mintsem formális: a szőlő – vagy a bor mint a szőlő termése – Krisztus vérével asszociálható. (Mellesleg érdekes, hogy a *Biblia Pauperum*ban az ígért földjéről visszatérő két kém a keresztség, nem pedig a keresztre feszítés előképe. Elsőre ez meglepőnek tűnik. A magyarázatot azonban megadja a *lectio*: hazafelé menet a kémek átkelnek a Jordánon. Bár ez az átkelés különbözik a vörös-tengeri átkeléstől, a *Biblia Pauperum*, írja Henry, „briliánsan összeolvaszt két eseményt, hogy a keresztség és a vérontás kapcsolatát hangsúlyozza”.⁷⁰ A Róma 6,3–4 szerint a keresztségben „Jézus Krisztus halálába kereszteltettünk”). Végül pedig a *Speculum* a két kémet a keresztet hordozó Krisztus előképének tekinti. Összefoglalva tehát a két kém a verduni oltárképen a keresztre feszítést vetíti előre, a *Biblia Pauperum*ban a keresztséget, és a *Speculum*ban a kereszthordozó Krisztust. A *Biblia Pauperum* a keresztre feszítés gyakori és konvencionális előképét, a rézkígyót szerepelteti.

A *Speculum*ban a keresztre feszítés első előképe Nebukadneccar álma a fáról (Dán 4,7–28). A szöveg elmagyarázza, hogy a kivágásra ítélt óriási fa a Messiás előképe. A gyökerek, amelyeket meg kell hagyni, a tanítványokat vetítik előre, akiknek folytatniuk kell a munkát akkor is, ha mesterük már nincs velük. A második előkép nem a Bibliából származik: Codrus király Valerianus Maximustól kölcsönzött története.⁷¹ Eszerint Codrus királyt saját kérésére feláldozzák népéért. A legtöbb változatban szolgának öltözve ábrázolják, amely ismét csak Krisztus áldozatát jelzi előre, aki emberi testbe öltözik, hogy megszabadítsa az emberiséget ellenségeitől. Talán az utolsó előkép a legeredetibb. Eleázár története az apokrif (deutero-kanonikus) Makkabeusok könyvéből származik (1Makk 6,42–6). A képen Eleázárt látjuk bebújva egy elefánt alá, az elefánton pedig az ellenségei. Eleázár hőiesen beledőf alulról az elefántba, amely összeesik, meghal, és maga alá temeti magát Eleázárt is. Ezzel a tettevel Eleázár Krisztust vetíti előre, aki szintén feláldozta magát népéért.

⁷⁰ Henry: *Biblia Pauperum*, 66.

⁷¹ Wilson – Wilson (eds.): *A Medieval Mirror*, 189.

A TIPOLOGIAI SZEMLÉLET HATÁSA A KÖZÉPKORI MŰVÉSZETRE

Úgy tűnik, hogy a tizenkettedik és a tizenharmadik században a tipológia alkalmazása talán naivabb volt, mint a tizennegyedik vagy tizenötödik században, de bibliai szemszögből nézve mindenképp tisztább és talán érintetlenebb, mint a rákövetkező évszázadokban. Ezt jól szemlélteti az, ahogy a *Speculum* szerzője „átírta” a *Biblia Pauperum*ot. A *Speculum* megőrizte az előkép és beteljesedés központi tipológiai gondolatát, de ahogy igyekezett nagyobb hatókörű, gazdagabb anyagot összeállítani, veszített elődjének kifejező energiájából és retorikai egyszerűségéből. Ugyanakkor bizonyos képcsoportok kapcsán rendkívül eredeti analógiák és izgalmas meglátások találhatók benne.

Középkori festmények, katedrálisablakok és faliszőnyegek bizonyítják a verbális és vizuális kompendiumok, vagyis „tipológiai szótárak” rendkívüli népszerűségét. Már utaltam Dirk Bouts *Utolsó vacsora* című képére a leuveni Szent Péter-templomban. Emile Mâle mai napig klasszikusnak számító *Religious Art in France* [Vallásos művészet Franciaországban] című munkájában a vienne-i katedrális tipologikus bejáratát tárgyalja, és megemlíti a brixeni katedrális tipologikus freskóit (Tirol).⁷² Természetesen nem azt állítom, hogy a középkori tipologikus művészet valamennyi megnyilvánulására hatással voltak az általam tárgyalt kompendiumok. A templomablakfestésre tett hatásuk még tudományos feldolgozásra vár – a tipologikus, „beszélő” templomablakok „prédikációinak” valójában akár egy teljes monográfiát lehetne szentelni. Most azonban elégedjünk meg néhány példával a legismertebbek közül! Emile Mâle ismertette a bourges-i, a chartres-i, a La Mans-i, a tours-i, a lyoni és a roueni székesegyház híres ablakfestményeit.⁷³ A chartres-i székesegyház ablakai különösen nagy tudományos figyelmet kaptak.⁷⁴ Németországi példa a tipologikus festett ablakra például a kölni katedrális mellékkápolnája.⁷⁵ Ami Angliát⁷⁶ illeti, már említettük a canterburyi katedrális ablakait.⁷⁷ Az eredetileg lincolnshire-i Tattershall község tizenötödik századi templomában található festett üvegtáblákból hat

⁷² Mâle: *Religious Art in France: The Late Middle Ages*, 227.

⁷³ Emile Mâle: *Religious Art in France. The Thirteenth Century*, New Jersey, Princeton University Press, 1986, 145skk.

⁷⁴ Jean Paul Derembe – Colette Manhes: *Les vitreaux légendaires de Chartres*, Paris, Desche de Brouwer, 1988.

⁷⁵ Ulrike Brinkmann: *Das jüngere Bibelfenster*, Köln, Verlag Kölner Dom, 1984.

⁷⁶ Lásd a rövid áttekintést Richard Marks disszertációjában, *The Stained Glass of the Collegiate Church of Holy Trinity, Tattershall (Lincs.)*, London, 1975, 191–193.

⁷⁷ M. Cavannes: *The Early Stained Glass of Canterbury Cathedral*, New Jersey, Princeton University Press, 1986.

Stamford városka Szent Márton-templomába került, négy a nottinghamshire-i Burghley-házba, és néhány töredéket Warwick várában helyeztek el.⁷⁸ Az exeteri székesegyház egyik kápolnájában (Lady Chapel) is található egy tipologikus üvegablak.⁷⁹ Talán a leghíresebb angol példa a cambridge-i King's College Chapelben található flamand tervezésű tipologikus üvegablak.⁸⁰ Valamivel kevésbé ismert a gloucesteri Fairford városka templomának ablaka.

Végül meg kell említenünk a *Biblia Pauperum* alighanem legszebb feldolgozását. Egy faliszőnyegről van szó, egy gyűjtemény egy darabjáról, amely jelenleg a Chaise Dieu-apátságban található (Haute-Loire).⁸¹ Az eredetileg flamand falikárpitokon még a *Biblia Pauperum* szöveges részei is szerepelnek, és a legtöbb esetben pontos másolatok. Az élénk színek harmonikus együttesével ez a szőttés a „szegény” Biblia nemes egyszerűségéből lenyűgöző és „gazdag” műalkotást hozott létre.

⁷⁸ Henry: *Biblia Pauperum*, 37. Lásd még Richard Marks: The Glazing of the Collegiate Church of the Holy Trinity, Tattershall (Linc.). A Study of Late Fifteen Century Glass-Painting Workshops, *Archaeologia*, CVI. évf., 1979, 133–156.

⁷⁹ Henry: *Biblia Pauperum*, 37.

⁸⁰ H. Wayment: *The Windows of King's College Chapel Cambridge. A Description and Commentary*, London, Oxford University Press, 1972; lásd különösen 5–9.

⁸¹ Michel Pomparet: *Les Tapisseries de L'Abbatiale Saint-Robert de le Chaise-Dieu*, Brioude, Editions Watel, 1975.

5 IRODALMI MŰVEK OLVASÁSA



A PREFIGURÁCIÓTÓL A POSZTFIGURÁCIÓIG

Omnis mundi creatura
quasi liber et pictura
nobis est et speculum:
nostrae vitae, nostrae mortis,
nostri status, nostrae sortis
fidele signaculum.¹

Alan Lille rövid tizenkettedik századi verse jól illusztrálja a középkori ember tipológiai (figuratív) valóságlátását. A 4. fejezetben a *pictura quasi scriptura* elv értelmében azt vizsgáltuk, hogyan lehet a kép (*pictura*) tipologikus, azaz az Írás (*Scriptura*) betöltése, beteljesítése. Az antivizuális előítéletekből fakadó szélsőségesen ikonoklaszta nézetekkel szembehelyezkedve ennek az elvnek a kifejtésével próbáltuk igazolni a vizuális művészetek létjogosultságát biblikus szempontból. A fenti rövid vers egy lépéssel továbbvisz, azt sugallva, hogy a bibliai tipológia még radikálisabban kiterjeszthető. Alan költeménye az egész teremtett világot könyvnek, illetve képnek látja (*quasi liber et pictura*). Ez azt jelenti, hogy Isten terve az egész világra vonatkozik, a történelmet, a természet és az egyént beleértve. A teremtett világban minden dolog a teremtőre mutató jel, szemiotikai fogalmakkal szólva, Isten a végső jelölt. Gabriel Josipovici „The World as a Book” [A világ mint könyv] című mérvadó tanulmányában Szentviktori Hugót idézi:

Könyv az egész világ, Isten ujjá írta, isteni erő teremtette, és a világon minden teremtmény figura, melyet nem az emberi akarat, hanem az isteni hatalom hívott létre, hogy kiábrázolja Isten láthatatlan dolgait.²

¹ Prózai fordításban így hangzik: „A világon minden teremtett dolog / olyan, mint egy könyv vagy kép, / tükröt tart elénk / hűen kiábrázolja életünk, halálunk, / helyzetünk és sorsunk.” (Vö. PL 210,579a.)

² Idézi Gabriel Josipovici: *The World and the Book. A Study in Modern Fiction*, London, Macmillan, 1971, 29.

Csakúgy, mint a vizuális művészetben, a bibliai tipológia az irodalomban is nyomot hagyott. Az irodalom nem pusztán imitálja vagy illusztrálja a tipológiát, hanem elsajátítja és továbbfejleszti. Earl Miner *Literary Uses of Typology from the Middle Ages to the Present* (1977) című kötetének esszéi kiváló bevezetést nyújtanak e témába. Irodalmi feldolgozásának ismeretében azonban a tipológia tradicionális felfogása elégtelennek bizonyul, vagyis nem beszélhetünk „megelőlegezésről” vagy „előrevetítésről” (*prefiguration*). A világi irodalomban, Northrop Frye kifejezésével élve, „átvitellel” van jelen a bibliai tipológia (*displacement*). Ugyanúgy, ahogy maga az olvasó is beteljesítheti az Írást (vö. Milton elképzelését, hogy az emberi szív a végső tekintély), az irodalom is tekinthető az Írás beteljesítőjének, olyan értelemben, hogy új fénybe helyezi, megvilágítja az Írás jelentését. Nem azt értem ezen, hogy allegorikus kommentár lenne az irodalom, hiszen ez díszítménnyé, a Szentírás felsőbbrendű igazságának illusztrációjává fokozná le. Az irodalmi alkalmazás vagy irodalmi újjáteremtés fogalmával azonban elkerülhetjük a platonista dualizmus csapdáját. Az irodalmi újjáteremtést tekinthetjük fordított irányú előrevetítésnek, posztfigurációnak. Murray Roston az angol bibliai drámáról írott könyvében azt írja, hogy ez a középkor vége felé alakult ki, amikor a középkori színpadokon a glóriás bibliai szenteket hús-vér karakterek váltották fel. Így például Noé immár sokkal inkább helybéli hajóépítő mester volt, mintsem egy ószövetségi zsidó. Roston szerint a tipológiának ez a posztfiguratív alkalmazása elsősorban a protestáns hagyományban vált meghatározóvá, mégpedig a szövetség bibliai gondolata iránti fokozott érdeklődés miatt.

Ha ugyanis a generációkon átívelő szövetség az egyénre is éppúgy érvényes, mint a közösségre, akkor a protestáns embernek a saját életén kell viselnie ennek a ciklikus ismétlődésnek a jeleit. A patriarchák, próféták és királyok bibliai történeteit olvasva a protestáns hívő a saját spirituális, sőt, politikai törekvéseiben kereste és találta meg ezek igazi jelentését. A bibliai fogalmak tükrében szemlélte saját magát, mint aki élete kulcseményeiben újrátstssza, újraéli a bibliai hősök életét... Az új világ felé hajózó puritánok fennen hirdették, hogy az ígért földjére tartanak... az utazás számukra az egyiptomi kivonulás tizenhetedik századi újrátstssza volt. Milton, a megalázott hős ösztönösen a gázai vak Sámson bosszújának újrátstsszasaként élte meg saját életét. És ebből fakadt az a biztató reménység, hogy a bibliai hős győzelme a késői újraelő győzelme is lesz; így Milton lelki sötétségében némi vigaszra lelt abban a gondolatban, hogy az üdvösség vár rá.³

³ Murray Roston: *Biblical Drama in England. From the Middle Ages to the Present Day*, London, Faber and Faber, 1968.

Roston hozzáteszi, hogy a katolikus középkorban a bibliai hősökkel való ilyen intenzív azonosulást fennhéjázónak tartották volna, és a prédikátorok nagy általánosságban vontak csak párhuzamot a bibliai szereplők és a hívek között, arra biztatva őket, hogy kövessék Noé vagy Ézsau erényeit, és kerüljék hibáit. Most azonban a militáns protestáns ebből az azonosításból ihletet merítve lelki elődeinek buzgalomával forgatta akár a kardját, akár a tollát.⁴

Roston meglátásai meggyőzőek, de nem hiszem, hogy Miltonnak vagy más protestánsoknak ezt a beállítottságát szektás túlzásnak kellene tartanunk. Valójában nincsen ebben semmi rendkívüli vagy torz. Lelkiismeretes bibliaolvasók voltak, és azzal, hogy az Írás beteljesítésére, a bibliai szereplőkkel való azonosulásra törekedtek, pusztán csak engedelmeskedtek a bibliai felszólításnak, nem tettek mást, mint hogy „betöltötték atyáik mértékét”, a bibliai figurákat. A 3. fejezetben láttuk, hogy Jézus és az első keresztyények így olvasták az Írást. Amikor a protestánsok a katolikus *analogia entis*szel (a lét analógiája) szemben az *analogia fidei*t (a hit analógiája) hangsúlyozzák, emögött kétségkívül az „értelmezés analógiája” vagy „az olvasás analógiája” áll. Amikor a protestáns hívő újraélte vagy újrajátszotta az ószövetségi szereplők életét, az Írásból szervesen következő értelmező stratégiát alkalmazott. Nem önkényesen, illegitim módon azonosította önmagát ezekkel a szereplőkkel, hanem miután elsajátította a Szentírást, azt tapasztalta, hogy felszívja, elnyeli őt a „Könyv”, s így szinte magától értetődő volt, hogy ő pedig a Könyv részévé vált.

Az alábbi oldalakon „esettanulmányok”, azaz konkrét irodalmi művek olvasatai következnek. Mindhárom egy-egy színdarab, amelyet az irodalomtörténet különböző korszakaiból választottam. Az első esettanulmány tankönyvbe illő példája az eddig leírtaknak: egy középkori angol misztériumjáték-ciklus egy darabja. Ami a másik két színdarabot illeti, választásom első látásra talán meglepőnek tűnik, ugyanis ezek elemzésében tipológiai megközelítést korábban nem alkalmaztak. A második esettanulmány Shakespeare *Szeget szeggel* című darabjának, a harmadik pedig T. S. Eliot *Gyilkosság a székesegyházban* című drámájának lehetséges tipológiai olvasatait tárja fel. A darabok kiválasztásakor azt a célt tartottam szem előtt, hogy bebizonyítsam, a tipológiai olvasatban rejlő lehetőségek messze túlmutatnak a tipológia merev, hagyományos szemléletén. Idézzük fel újra Auerbach gondolatait a tipológiai értelmezésről:

A figurális értelmezés két olyan esemény vagy személy között hoz létre összefüggést, melyek közül az egyik nemcsak önmagát, hanem a másikat is jelenti, a másik pedig az egyiket magába zárja vagy beteljesíti.⁵

⁴ Uo., 70–71.

⁵ Erich Auerbach: *Figura*, ford. Bernáth Gyöngyvér, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A her-*

Auerbach itt természetesen a *par excellence* bibliai tipológiáról beszél, amely történelmi kontextusban nyeri el értelmét. Láttuk, hogy a „történesek”, illetve „személyek” valóságos történelmi események vagy személyek, amelyek többletjelentést hordoznak. Auerbach elképzelését azonban nemcsak a „történelmi” valóságra vonatkoztathatjuk, hanem a textuális vagy fiktív valóságra is. Újfént Kristeva intertextualitásfogalmát alkalmazva a következőképpen módosíthatjuk Auerbach definícióját:

A figurális értelmezés oly módon teremt összefüggést két  ténis vagy személy között, hogy az egyik nemcsak önmagát jelenti, hanem a másikat is, a másik viszont magába zárja vagy kitölti az egyiket.

Irodalmi kontextusban a „fikció” (egy színdarab vagy egy szereplő) helyettesítheti azt, amit Auerbach „történelmi valóságon” értett. Mindhárom színdarabban az intertextualitás működik: mindhármat tekinthetjük a bibliai „architextusra” ráépülő szövegnek, akár a Genézis könyve, akár a hegyi beszéd vagy István védőbeszéde az a bibliai szöveg. Nevezzük a bibliai szöveget „architextusnak” (G. Genette kifejezése), az irodalmi szöveget pedig „szupertextusnak”! A figurális értelmezésben az architextus és a szupertextus egyaránt „valóságos”, egyik sem ürügye (*pretext*) a másiknak. Ez különbözteti meg a figurális értelmezést az allegóriától. Másként szólva, ha a szupertextus csupán ürügye az architextusnak, akkor allegóriával van dolgunk. A modern irodalomban azonban gyakran az ellenkező eset áll fenn, vagyis az architextus szolgál ürügyül a szupertextusnak: kettőjük valósága között nem szükségszerű a kapcsolat. Más szóval, ebben az esetben az architextus az, ami nem „valóságos”, az új kontextusban elveszíti érvényességét és integritását. A figurális, tipológiai értelmezésben viszont az architextus és a szupertextus egyaránt megőrzi érvényességét és valóságosságát. A szupertextus az architextus beteljesítése vagy posztfigurációja. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy ebben a megközelítésben az irodalmi művek megőrzik önálló valóságukat és integritásukat. Ellenkező esetben a színdarabokat a bibliai szövegek allegóriáinak vagy illusztrációinak kellene tartanunk. Ám mivel a beteljesedés „valóságos”, valódi drámákról kell beszélnünk, drámaként kell őket olvasnunk, nem pedig bizonyos bibliai szövegek és tanítások didaktikus ábrázolásaként. A posztfiguráció annyit jelent, hogy ezek a szövegek az architextusból nyert többletjelentést hordoznak. Amiképpen Mózes, az ószövetségi hős valóságos volt, s ezzel együtt

meneutika elmélete. Tanulmányok (Ikonológia és műértelmezés, 3.), Szeged, JATEPress, 1998, 43.

mint Krisztus előképe többletjelentést hordozott, akképpen a színdarabok is „valóságos” színdarabok, ám ezzel együtt megidézik (*postfigure*) az architextus valamely elemét is. Azt mondtuk az imént, hogy az allegória egészen más, hiszen fogalmakat illusztrál. A posztfiguráció viszont közeli rokonságban áll a példázat műfajával, amely példát ad.

Auerbach jól ragadta meg a középkori irodalom figurális értelmezésében rejlő valóságelvet:

a valóság figurális értelmezése az európai középkorban uralkodó nézet volt, még ha állandó harcban is állt a tisztán spiritualisztikus és neoplatonista irányzatokkal: tehát hogy az e világi lét ugyan valóságos, abban a valóságértelmeben, mint az a test, amelybe beköltözött a logosz, de minden valóságossága mellett mégis csak umbrája és figurája a tulajdonképpennek, eljövendőnek, véglegesnek és igaznak, amit a figurát leleplezve és megtartva az igaz valóság tartalmazni fog. Ily módon minden földi történés... egy isteni rend közvetlen összefüggésében tekintendő...⁶

Amit Auerbach a prefigurációról mond, az érvényesnek tűnik a posztfigurációra is. Ez utóbbi esetben az architextust újjáteremti a szupertextus, és mindkettő valóságos, érvényes és dinamikus. A szupertextus az architextusból nyeri erejét, ezért transzparens. Az olyan szupertextus, amely csak ürügyül használja az architextust, nem mutat önmagán túl, nem engedi át önmagán az architextus fényét.

Az alábbi három drámában az intertextualitásnak ezt a dinamikáját fogom tanulmányozni. Arra a kérdésre keresem a választ, hogy e szupertextusokat tekinthetjük-e a bibliai architextus beteljesedésének, példázatnak, transzparens felidézésnek.

DRÁMAI HERMENEUTIKA A CHESTER-CIKLUS ÁBRAHÁM ÉS IZSÁK (PAGINA IV) CÍMŰ MISZTÉRIUMJÁTÉKÁBAN

Az imént azt vetettem fel, hogy a tipológia irodalmi alkalmazása lényegét tekintve inkább posztfiguratív, mintsem prefiguratív. Azonban korábbi, naivabb korszakában az irodalom fő célja a prefiguráció megjelenítése, imitálása volt. Az egyházatyák az Ószövetséget prefiguratív módon olvasták, és olvasataik minden bizonnyal megjelentek prédikációikban is. Azt is láttuk, hogy a

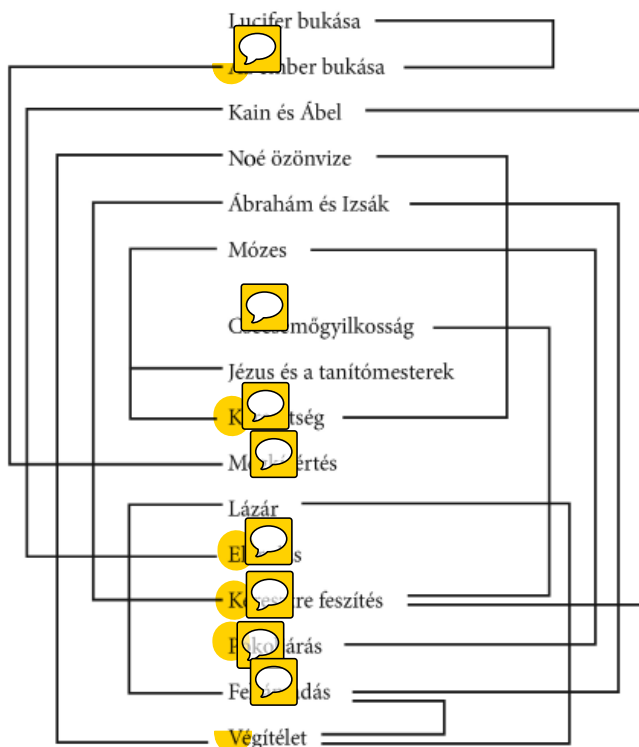
⁶ Uo., 55.

középkori művészet magáévá tette a prefigurációt, ezért a *Biblia Pauperum*nak, a *Speculum Humanae Salvationis*nak vagy a katedrálisablakok szerkezetének az volt a célja, hogy Isten hatalmas tervében eligazítsa és azzal gyönyörködtesse a keresztény hívőt. Istent mint tervezőt gyakran művésznek képelték el, akinek a műve maga az üdvtörténet nagyszerű terve. Szárdeszi Melitón „A húsvétről” című szép versében⁷ már a második században úgy dicséri Istent, mint művészt, aki előrevetíti a jövőt „modellezés” vagy „prefiguráció” által. (A görög eredeti a *typos* és a *parabolé* szavakat használja.) Ezt a gondolatot fejleszti tovább Krüszosztomosz (Aranyszájú Szent János) a negyedik században. A tipológiát és az üdvtörténetet Isten művészetének jellemvonásai közé sorolják.

Egyértelmű, hogy a művészet és az irodalom az isteni művészet gondolatából merített ihletet. A negyedik századtól kezdve *Corpus Christi* napján (Úr napja) a lelkes céhtagok minden évben eljátszották a katedrálisablakok tipológiai szimbolizmusát. Az őszinte kegyesség és a vallásos humor elválaszthatatlan volt egymástól, és a középkori ember otthon érezte magát Isten nagy kozmikus-komikus univerzumában. A nézőközönség, vagyis az utca embere elé tárult Isten üdvtervének nagyszabású panorámája: egyetlen nap alatt végigpásztázhatta az időt a teremtéstől az ítélet napjáig. Megtapasztalta az örökkévalóságot az időben és az időt az örökkévalóságban. Sőt, a közönség be is kapcsolódott, és részt vett a játékban. Így például a közönség lett a keresztre feszítés csőcseléke, viszont ugyanígy a feltámadás tanújának is érezhette magát. A középkori ember tipológiai képzettsége számottevő volt. Neki semmi rendkívüli nem volt abban, hogy Krisztus szerepét ugyanaz a színész játssza, aki Ábelét. De még ha nem is lettek volna tisztában például azzal, hogy Noé bárkája az egyház előképe, és aki oda a keresztség által belép, az megmenekül, vagy azzal, hogy az özönvíz az utolsó ítélet előképe, a színészek gesztusaiból és szavaiból kitalálhatták.

Felvetődik a kérdés, hogy az egyes epizódok tipológiai szerkezetét hogyan alakították ki egy cikluson belül. V. A. Kolve *The Play Called Corpus Christi* című úttörő fontosságú könyvében egy jól áttekinthető diagrammal szemlélteti a *Corpus Christi*-ciklus bonyolult formai elrendezését, vagyis hogy az előképek és beteljesedéseik hogyan kapcsolódnak egymáshoz teológiaiilag.

⁷ Stuart George Hall (ed.): *Melito of Sardis on Pascha and Fragments*, Oxford, Clarendon Press, 1973. Magyarul: Szárdeszi Melitón: A húsvétről, in Vanyó László (szerk.), *A II. századi görög apologeták*, Budapest, Szent István Társulat, 1984, 526–549. Lásd még Fabiny Tibor: A Bárány szimbolizmusa, in *Szótörténetek. Hermeneutikai, teológiai és irodalomtudományi tanulmányok*, Budapest, Luther kiadó, 2009, 44–49.



Az ószövetségi történetek közül leggyakrabban Ábrahám és Izsák történetét olvasták prefiguratív módon. A verduni oltár és a *Biblia Pauperum* „olvasásakor” láthattuk, hogy Ábrahám történetét, beleértve a Melkiséddekkel való találkozását és Izsák feláldozását, előképként olvasták. Úgy tűnik, az Ábrahám-ciklus lehetett a prefiguratív olvasás legjelentősebb forrása. A patrisztika hagyományában erősen tartotta magát az a nézet, hogy Ábrahám áldozata, saját fiának feláldozása a keresztdózsát vetíti előre. Így vélekedett Órigenész, Ambrus és Ágoston is. Úgy tartják, hogy a *Corpus Christi* napjának ünnepi zsoltosmáját Aquinói Tamás írta.

In figuris praesignatur
cum Isaac immolatur,
agnus Paschae deputatur,
datur manna patribus.⁸

⁸ Uo., 72. Magyarul: „Ősi manna ezt mutatja, / ez Izsáknak áldozatja, / bárány vére csordulatja: / képen írja régen ezt.”

Míg a Teremtés könyvében Ábrahámé a főszerep, Izsák a háttérben marad, az egyházatyák tipológiai exegézisében a figyelem áttevődik Ábrahámról Izsákra, akinek az ártatlansága és engedelmissége Krisztus ártatlanságát és engedelmisségét vetíti előre. Az atyák ezt az értelmezést alighanem a Róma 5,19-re és a Filippi 2,8-ra alapozták. Ez a megközelítés jelenik meg nemcsak a verduni oltár képein vagy a *Biblia Pauperum*-ban, hanem több száz egyéb képzőművészeti példán. A canterburyi székesegyház ablakfestményein az áldozati máglyára szánt tűzifát Izsák hátán kereszt alakban ábrázolják. Az ábrázolás tipológiai retorikája félreérthetetlen.

Ábrahám és Izsák története hét középkori angol darabban is fennmaradt, az egyik cornvalli kelta nyelvjárásban.⁹ A történet a ciklust alkotó darabokon kívül két önálló színjátékban is megjelenik: az úgynevezett Dublin-játékban és a Brome-játékban. Ahogy az alábbiakban látni fogjuk, a hét változat közül a Chester-ciklus őrizte meg a legsikeresebben a drámai egyensúlyt figura és beteljesedés között. Természetesen mindegyik változat a prefiguráció gondolatára épül, de a Ludus Conventriae-ciklus (N-Town) Izsákot annyira istenfélőnek tünteti fel, hogy itt egyenesen könyörög saját feláldozásáért, ami melodramatikus ízt ad a darabnak. A Towneley-ciklus ezzel szemben túlzottan hangsúlyozza Ábrahám és Izsák emberi gyengeségeit. Itt Izsák hisztérikusan könyörög az életéért, Ábrahám pedig gerinctelen, gyáva ember, aki annyira fél Sárától, hogy hazugságon töri a fejét. A York-ciklusban van drámai feszültség, de itt a harmincéves Izsákot elég szájbarágósan ábrázolják Krisztus előképeként. Nemcsak istenfélő, hanem bölcs is, majdnem ő mutat példát az apjának. Végül pedig a tragédia komédiába fordul, amikor a feszültség feloldódik, és Ábrahám tüstént nekiáll rábeszélni Izsákot, hogy gyorsan házasodjék meg. Talán az önálló Dublin-játék (Northampton) a leginkább életközeli. Sára a történet elején és végén is megjelenik, és Izsák a félbeszakadt feláldozást megelőzően nemegyszer céloz édesanyja fájdalmára. Meggyőző, hogy Sára zsémbes asszonyként jelenik meg, akinek a felháborodása – „Képes lettél volna lemeszárolni fiamat, Izsákot?... Hova tetted az eszedet?” – remekül ellenpontozza a szent Ábrahámot, aki így válaszol: „Az eszemet? Jóságos Uramra gondoltam fenn az egekben.”¹⁰

A Chester-játékhoz az önálló Brome-játék áll a legközelebb: a kutatók szerint hatással lehetett a Chester-verzióra. Izsák engedelmissége, ártatlansága és nemessége növeli a drámai feszültséget, és a feláldozása előtti kiáltás azonos a

⁹ Rosemary Woolf: *The Effect of Typology on the English Medieval Plays of Abraham and Isaac, Speculum*, XXXII. évf., 1957, 805.

¹⁰ R. T. Davies (ed.): *The Corpus Christi Play of the English Middle Ages*, London, Faber and Faber, 1972, 417. Modernizált kiadás, amely a Ludus Conventriae-ciklust és még három Ábrahám és Izsák tematikájú játékot tartalmaz.

szenvedő Krisztus kereszten elhangzó szavaival: „Ó, egeknek Atyja, tehozzád kiáltok, fogadj karjaidba!”¹¹

Egyetérthetünk David Bevingtonnal, aki így dicséri a darabot: „Figyelemre méltó balladai egyszerűsége, az apai és fiúi gyengédség megindító ábrázolása, és a pillanatra sem alábbhagyó drámai feszültség. Érzelmes, de sosem válik érzelgőssé, bár csak egy hajszál választja el a pátosztól.”¹²

A Chester-ciklus IV. oldala egyetlen játékba próbálja besűríteni az Ábrahám-ciklus három epizódját. Ábrahám és Lót miután legyőzték a négy királyt, Isten papján, Melkisédeken keresztül tizedet ajánlanak fel. Melkisédek kenyérrel és borral kínálja őket. E rövid jelenet után a színpadon megjelenik a „Magyarázó”. Először az Ábrahám-játékban tűnik fel, ahol az epizód tipológiai jelentőségét magyarázza el. Rámutat, hogy a jelenet az eucharisziát vetíti előre.

Eme bor és eme kenyér
nem más, mint az új szövetség,
ezzel él már világszerte
a jó kereszténység.

E két jó ember idejében,
hajdan a régi törvényben
állatokat ajánlottak,
ezt kínálták áldozatnak.

De mióta Krisztus
a keresztfán meghalt,
erre emlékezünk
kenyérrel és borral.¹³ (11.17–28)

¹¹ Uo., 385.

¹² David Bevington: *Medieval Drama*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1975, 308.

¹³

“This present, I saye veramente,
signifieth the newe testamente
that nowe is used with good intente
throughout all Christianitey.

In the owld lawe, without leasinge,
when these two good men were livinge,
of beastes were there offeringe
and eke there sacramente.
But synce Christe dyed one roode-tree,

E jelenet után folytatódik a párbeszéd Isten és Ábrahám között, és ez a folyamatos dialógus köti össze a különböző epizódokat. A második jelenet igen rövid: Isten utódokat („magot”) ígér Ábrahámnak, és elrendeli a körülmetélést, „hogy minden gyermek a nyolcadik napon körülmetéltessék”. Ez lesz a jel, amelyről Isten felismeri saját népét. Isten részéről a szövetség, az ember részéről pedig az engedelmesség jele. A Magyarázó újra megjelenik a színpadon, és elmagyarázza a közönségnek, hogy a körülmetélés a kereszttség prefigurációja, és hogy Isten Ábrahámnak tett ígérete – vagyis hogy temérdek leszármazottja között lesz „egyetlen magas rangú gyermek, az emberiség megváltója” – egyértelműen Krisztusra mutat előre.

E két bevezető jelenet után következik Ábrahám és Izsák története. Mikor Isten felszólítja Ábrahámot, hogy áldozza fel fiát, Ábrahám habozás nélkül engedelmeskedik. Készen áll Isten parancsának teljesítésére. Szól Izsáknak, hogy készüljön az útra, mert hogy „van egy kis feladatunk”. A darabban igen hangsúlyos, hogy Izsák ugyanúgy engedelmeskedik apjának, ahogyan Ábrahám az ő mennyei Atyjának: ez az engedelmesség analógiája vagy tipológiája. Ábrahám dolgát csak nehezíti Izsák kedvessége és nagyvonalúsága: „háromfelé szakad az én szívem!” Izsák őszinte, igaz jelleme növeli atyjának kínját. A párbeszéd drámai intenzitása fokozódik. Izsák egyre nyugtalanabb, látva, mennyire le van sújtva az atyja, és hogy nincs sehol az áldozati állat, és érthető módon megrémül, amikor Ábrahám kardot ránt. Amikor pedig Ábrahám felfedi, hogy „téged kell megölnöm”, Izsák könnyöregésbe fog az életéért. Gyermeki ártatlanságára hivatkozik, valamint arra, hogy édesanyja, Sára is térdén állva esdekelt fia életéért. Néhány kutató ebben célzást lát egy lehetséges párhuzamra Sára és Mária fájdalma között. Ám mihelyt Izsák megérti, hogy feláldozását Isten parancsolta, felhagy a könnyöregéssel, és azonnal engedelmeskedik. Térdre esik, kérve atyja áldását és bocsánatát. Ugyanakkor még e tökéletes engedelmesség sem fosztja meg emberségétől: arra kéri Ábrahámot, hogy siessen tettének végrehajtásával, és hogy hadd kösse be a szemét egy kendővel, mert nem akarja látni a kardot. Még bátorítja is az apját, aki közben elborzad attól, amire készül, hogy mielőbb végezzen a dologgal. „Irgalomra, atyám, vajh’ miért késlekedsz? Sújts le fejemre, hadd haljak meg!” Búcsúzása, ahogyan megemlékezik anyjáról és testvéreiről, megint csak Krisztusra emlékeztet, aki a kereszten függve megkéri kedvenc

in bred and wyne his death remember wee;
and his last supper our mandee
was his commandemente.”

(R. M. Lumiansky – David Mills [eds.]: *The Chester Mystery Cycle*, EETS, S. S. 3., London, Oxford University Press, 1974, 62.)

tanítványát, hogy gondoskodjon édesanyjáról, Máriáról. Izsák utolsó szavai Krisztus kereszten mondott szavait visszhangozzák:

Mindenható Isten,
Néked ajánlom a lelkem,
Uram, légy irgalmas. (11.418–420)¹⁴

A válságos pillanatban angyalok jelennek meg, és lefogják Ábrahám kardját. Megmutatják neki a bozótban szarvánál fogva fennakadt kistestvérét, hogy az legyen az Izsákot helyettesítő áldozat. A játék végén maga Isten is megjelenik, és megdicséri Ábrahámot engedelmességéért. Isten szava szinte szó szerint visszhangozza a Róma 8,32-t: „Aki tulajdon Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért odaadta, hogyan ne ajándékozná nekünk vele együtt mindent?” A darabban megjelenő Úr így szól:

Ábrahám fiát nem kímélte,
hogy parancsom teljesítse,
mindenben nékem engedett,
így marad hű hozzád Istened. (11.444–446)¹⁵

Ezután harmadszor is megjelenik a Magyarázó:

Mit tanít Ábrahám példája:
hogy Fia vérével a menny Atyja
az embert az ördögi rabságból
drága áron kiszabadította.
Mit tanít Izsák példája?
Hogy az ember megváltója,
Jézusunk, az engedelmes
tette Atyja akaratját,
s legyőzte értünk a halált. (11.468–475)¹⁶

¹⁴ “Almighty God in majestie,
my soule I offer unto thee.
Lorde, to yt bee kynde.”

¹⁵ “Abraham, by my selfe I sweare:
for thou hast bine obedient ayere,
and spared not thy sonne to teare
to fulfill my byddinge.”

¹⁶ “By Abraham I may understand
the Father of heaven that cann fonde

Modern kritikai szemszögből úgy tűnhet, hogy a Magyarázót önkényesen erőltette rá a szerző a drámai szerkezetre, s ezzel didaktikus prédikációvá változtatta a darabot. Azt azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy a középkorban a művészet nem vált el szigorúan a tanítástól: a tanítás művészet volt, és a művészet tanítás. A művészet és a didaxis egészséges egyensúlyát már megfigyelhettük a *Biblia Pauperum*-ban. Peter W. Travisnek abban igaza van, hogy „a tipológiai megfelelések legkönnyebben statikus állapotban figyelhetők meg, például a képzőművészetben vagy a bibliai kommentárban. A drámában – írja – a tipológia megmutatásának legjobb módja általában az emblematis *vignette* (mint itt) vagy a mimetikus cselekmény egy pontján befagyasztott *tableau vivant*.¹⁷ Ugyanakkor kevésbé meggyőző Travisnek az állítása, hogy a tipológia korlátozza a drámai kifejezést. Mások mellett érvelnek, hogy az emblematis szerkezet, anélkül hogy tönkretenné a drámát, éppenhogy elmélyíti a művészi élményt. Alighanem sok múlik a rendezésen: nem meggyőző, ha túlságosan közvetlenül vagy nyíltan játsszák az emblematis jeleneteket, de néhány gesztus vagy egy-egy pillanatra kimerevített életkép olyan asszociációkat ébreszthet, amelyek gazdagítják az előadást.

„FENSÉGED, MINT AZ ISTEN”:¹⁸ FIGURÁCIÓ ÉS METADRÁMA
SHAKESPEARE *SZEGET SZEGGEL* CÍMŰ VÍGJÁTÉKÁBAN

A következő esettanulmányhoz választott irodalmi mű messze nem olyan egyértelmű példája a tipológiai szimbolizmusnak, mint John Donne, George Herbert vagy Milton bizonyos versei. Semmi esetre sem állítom azt, hogy olvasatom valamilyen rejtett tipológiai struktúrát fog felszínre hozni. Inkább az a célom, hogy eljátsszam a komédia különböző figuratív olvasási lehetőségeivel. Shakespeare *Szeget szeggel* című darabját „sötét komédiának” vagy „probléma-drámának” szoktuk tartani. A kritikusok Shakespeare három vígjátékát általában megkülönböztetik az úgynevezett romantikus komédiáktól, mert ezeket a

with his Sonnes blood to breake that bonde
that the dyvell had brought us to.
By Isaack understande I maye
Jesus that was obedyent aye,
his Fathers will to worke alwaye
and death for confounde.”

¹⁷ Peter W. Travis: *Dramatic Design in the Chester Cycle*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, 80–81.

¹⁸ Magyarul: *Szeget szeggel*, ford. Mészöly Dezső, in *William Shakespeare összes művei*, Budapest, Helikon, 1992, 959.

természetfölötti, illetve mágikus motívumok hiánya miatt „realistábbnak” tartják. Ez a distinkció azonban nem mindig állja meg a helyét. A *Szeget szeggel*ben is működik egyfajta komikus mágia, még ha prózaibb formát ölt is. Ahogy Northrop Frye megfigyelte, a problémadrámák közül kettőben a „fő mágikus eszköz nem az elvarázsolt erdő vagy az egyetérző ikrek, hanem az ágytrükk”.¹⁹

Annyi bizonyos, hogy a *Szeget szeggel* Shakespeare egyik legtitokzatosabb darabja. Radikálisan eltérő értelmezések születtek róla. A kritikusok reakciója az osztatlan lelkesedéstől egészen a viszolygásig terjed. Mindahányszor egyetemi hallgatóimmal elemeztük a darabot, közvetlenül tapasztalhattam, milyen magasra csapnak az érzelmek, például amikor Izabella jellemét vitatjuk meg. A diákok egy része hevesen elítéli, másik részük szenvedélyesen mellé áll. A többség szigorúan bírálja merev képmutatását, míg egy kisebbség próbálja védeni. A Herceg szintén mindig heves vita tárgya szokott lenni: tartották már bolond önkényúrnak, de az isteni gondviselés bécsi megtestesülésének is.

Minek tudhatók be az ellentmondásos, gyakran egymással szemben álló vélemények? Minden bizonnyal annak, hogy a darab összetett kérdéseket vet fel, továbbá igen zavarba ejtő és titokzatos, nemhogy kívánja, de követeli az interpretációt. Sőt, az az érzésünk, hogy ez a darab valójában az értelmezésről szól. Hiszen mi is az értelmezés? Ahogy Ricoeur mondja, az értelmezés szimbólumok megfejtése, és a szimbólumok kétoldalú nyelvi kifejezések, melyek értelmezést kívánnak. A szimbólum egyszerre felfed és eltakar, elrejt és megmutat, lepecsétel és kinyilatkoztat. Hamvas Béla megfogalmazásában: „a szimbólum elrejtí az, amit kimond, és kimondja azt, amit elrejt”.²⁰ Ez vajon azt jelenti, hogy a *Szeget szeggel* „szimbólumnak” tekinthetjük?

Az imént azt vetettem fel, hogy a figuratív értelmezés nem semmisíti meg a színdarab művészi valóságát, hanem felismeri, hogy a mű többletjelentést hordoz, és e többletjelentés kontextusában kívánja értelmezni. Azért olvassuk tehát szimbólumként ezt a drámát, mert felismertük, hogy szerkezete nagyon is emlékeztet a szimbólum imént felidézett definíciójára. Miért? Mert a darab szerkezete a rejtőzködés és a feltárás mozzanataira, illetve a rejtőzködve feltárás, a zárás és nyitás dialektikájára épül. A Herceg álruhát ölt, elrejtőzik Bécs városában népe szeme elől, s nem csak azért, mert indiszkrét módon leleskelni akar. Nemcsak tudni akar, hanem tudatni is. Amit közvetlenül és nyíltan nem tud elérni, azt eléri titokban, rejtőzködés, álruha és csalás segítségével. Csak *deus absconditus*ként elrejtőzve képes felfedni Bécs vétkeit, csak kiléte elrejtésével tudja felfedni az emberi szív titkai. Az utolsó jelenet nem más, mint egy

¹⁹ Northrop Frye: *The Myth of Deliverance*, Toronto, The University of Toronto Press, 1983, 3.

²⁰ Hamvas Béla: *Scientia sacra. Az őskori emberiség szellemi hagyománya*, Budapest, Magvető, 1988, 380.

fokozatos kinyilatkoztatás, amelynek során kiszabadítja az igazságot az álvalóság bilincseiből. A Herceg dramaturgiai eszköz, hacsak nem maga a drámaíró. A Herceg mint a cselekmény alakítója vagy rendezője tükröt tart az emberi természet elé, hogy miután megbánták vétkeiket, nagylelkűen megkegyelmezen az általa mozgatott báboknak. Shakespeare színjátéka egyben a Herceg nagyszabású „játéka”, melynek ő lesz a győztese, még akkor is, ha olykor-olykor vesztesre áll. A neve (Vincenzio) előrevetíti a győzelmet, amely majd az övé lesz.

A saját értelmezésem előtt – mely szerint ez a színdarab metadráma vagy metakomédia, amelyben a Herceg a cselekmény építészeként és értelmezőjeként van jelen (valójában nem más ő, mint a misztériumjáték Magyarázójának távoli leszármazottja) – a mű három figuratív olvasatát veszem szemügyre. Gondolatébresztő értelmezésekről van szó, még ha bizonyos pontokon vitathatók is.

Az első fontos figuratív olvasat G. Wilson Knight „Measure for Measure and the Gospels” című tanulmánya.²¹ Ahogy címe is jelzi, Knight a darab intertextuális értelmezését kísérli meg. Téziséből az következik, hogy az architextus nem feltétlenül „forrása” a darabnak (Whetsone *Promos és Cassandrája*), hanem a szupertextus hangvételét és árnyalatait meghatározó szövegként van jelen. Knight számára az architextus egyértelműen az evangélium. Ezt a tézist mindenekelőtt a mű címéből vezeti le, amely a hegyi beszédből vett idézet (Mt 7,1). És mivel a darab központi témája a törvény és a kegyelem, az olvasó rögtön az Ó- és Újszövetség viszonyára gondolhat. Hasonló tematikus visszhang keletkezik *A velencei kalmár*ban. Knight olvasata, mely párhuzamokat azonosít a színdarab és a Biblia között, meggyerő, jóllehet időnként erőltetett. Shakespeare egész életművében nem találunk szebb szöveget a keresztény megváltásról – írja²² –, mint Izabella válaszát Angelónak, amikor az kijelenti: „Törvény szerint a bátyád kárhozott”:

...Hisz kárhozott volt minden lélek egykor,
S ki legtöbb joggal megvethette őket,
Az lett az Idvezítő. Szólj, mi volna,
Ha legfőbb Bíránk ítéletre vonna
Igaz valód szerint?²³ (II, 2,73–75)

²¹ G. Wilson Knight: Measure for Measure and the Gospels, in *The Wheel of Fire*, London, Oxford University Press, 1930.

²² Uo., 82.

²³ „ANGELO: Your brother is a forfeit of the law...

ISABELLA: Why, all the souls that were, were forfeit once
And He that might be the vantage best have took
Found out the remedy. How would you be
If He, which is the top of judgment, should

Vagyis, érvel Knight, a *Szeget szeggel* központi gondolata ez: „Bocsásd meg a mi vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek.”²⁴ A bibliai utalások kereszténységgel átitatott atmoszférát teremtenek. Knight bizonyos evangéliumi példázatok kontextusába helyezi a művet. A talentumok példázata például így kezdődik: „Mert úgy van ez, mint amikor egy idegenbe készülő ember hívatta szolgáit, és rájuk bízta vagyonát.” (Mt 25,14) Ha a darab központjában a bűn mint adósság témája áll, akkor olvashatjuk úgy, mint a gonosz szolgálja (Mt 18) vagy a két adós példázatának megfordítását (Lk 7). Knight végül azt a következtetést vonja le, hogy a darabot példázatként kellene olvasnunk, úgy, mint Jézus példázatait, nem pedig a hétköznapi emberi dolgok ábrázolásaként.²⁵

Knight felismerte Jézus példázatainak „fennkölt furcsaságát” (*sublime strangeness*), és azt veti fel, hogy a darabra is ez a furcsaság jellemző. Paul Ricoeur gondolata a példázatokról – „kizökkentenek, hogy reorientáljanak” (*disorient to reorient*) – még közelebb vihet a Shakespeare-darab titkához és a Herceg furcsa idegenségéhez.²⁶ Kizökkent, hogy reorientáljon: pontosan ez a Herceg célja a cselekmény manipulálásával. Becsapja alattvalóit, de végső célja az, hogy megfelelő önismeretre és megújult önértelmezésre vezesse őket. Látni fogjuk, hogy valójában az isteni komédiát játssza újra, s így egy metakomédiát hoz létre. A történet elején „megüresíti önmagát” hivatalától és hatalmától (vö. Fil 2,6–9), „szolgai formát vesz fel”, és övéihez hasonlóvá lesz. Népe közé vegyül, belekeveredik az ügyeikbe, így tudja meg, mi van a szívükben, és így tisztíthatja meg őket a bűntől. Alászállása az alvilágba („A senyvedőket jöttem látogatni itt börtönünkben”²⁷) feltűnően hasonlít Krisztus pokolra szállására: „Így ment el a börtönben levő lelkekhez is, és prédikált azoknak” (1Pt 3,19). A trombitaszó által kísért teátrális visszatérése az V. felvonás elején Krisztus második eljövetelét idézi, amikor minden, ami rejtve volt, nyilvánvalóvá lesz. Mint „fenséges

But judge you as you are?”

Nádasdy Ádám mindeddig kiadatlan fordítása ennél pontosabb:

„Valaha minden ember lelke rab volt:

a bűn rabja! De lám, az Isten, aki

kihasználhatta volna helyzetünket,

helyette megváltást kínált. Mi lenne,

ha önt a Legfőbb Bíró megítélné

így, ahogy van?”

²⁴ Uo., 83.

²⁵ Uo., 106.

²⁶ Paul Ricoeur, *The “Kingdom” in the Parables of Jesus*, *Anglican Theological Review*, LXIII. évf., 1981, 165–169.

²⁷ “[T]o visit the afflicted spirits” (II, 2, 1.4).

Isten”²⁸ eljött ítélni élőket és holtakat, de először végig kell játszania a játékot, kibogozni az összekuszálódott szálakat, és megmutatni, hogy ítéletében szerető kegyelme rejtőzött. Meg kell értetnie az emberekkel, hogy értük játszott, nem ellenük, Izabelláért, Angelóért és Bécs egész népéért.

Többet megtudhatunk e játék természetéről, ha megvizsgáljuk a darab egy másik figuratív értelmezését. 1946-ban Roy W. Battenhouse a *Szeget szeggelt* a jóvátétel parabolájaként olvasta.²⁹ A jóvátétel (*atonement*) mint történet nincs benne az Írásban, hanem inkább az Írásból „kiolvasott” tanítás. Annak ellenére azonban, hogy ez egy tan vagy dogma, egyben történet is, sőt, dráma, mégpedig alighanem a keresztény hit központi drámája. Ezt a tant a modern ember, beleértve sok modern protestáns, vagy elfelejtette, vagy elidegenedett tőle, pedig a középkortól fogva ez képezte a keresztény tanítás magvát. Talán a reformáció idején tevődött át az érdeklődés a megváltás objektivitásáról a megigazulás szubjektív kérdésére. Míg Canterburyi Anzelm azt kérdezte: *Cur Deus Homo?* (Miért lett Isten emberré?), Luther kérdése saját megigazulására vonatkozott: „Hogyan üdvözülhetek?” Tekintsük át röviden a jóvátétel kérdését!³⁰

E tanítás alapja az a feltételezés, hogy Isten, aki a világot teremtette, jó, tökéletes, szent, és ennél fogva a rossz összeférhetetlen Isten természetével. A világot ugyanakkor az ember engedetlensége zűrzavarba (*disorder*) taszította. A bűnt meg kell büntetni, s ezért az embert a „dekreáció”, a teljes megsemmisülés fenyegeti. A bűn adósság, és az ember képtelen megfizetni tartozását Istennek, amiért megrabolta dicsőségétől. Az ember nem tudja ezt jóvátenni. De mivel Isten nemcsak igazságos, hanem szerető Isten is, nem akarja teremtménye pusztulását. Csak Isten viheti véghez, amire az ember képtelen. Sajat fiát áldozza fel, aki kereszthalálával megfizeti a váltságdíjat. Krisztus halála helyreállítja a harmóniát Isten és ember között, megbékíti a két felet egymással. Krisztus halála *satisfactio* Isten számára és *substitutio* az ember számára. A Zsidókhhoz írt levél szerzője szerint a bűnökért való engesztelés ószövetségi előképe az engesztelés napja volt (3Móz 23,26skk.).

Battenhouse azonban a jóvátétel egyik szinte elfeledett, de annál érdekesebb aspektusára is felhívja a figyelmet. Az egyházatyák szerint a sátán is szerepet játszik a megváltásban. A sátán rászedésének elmélete Nagy Szent Gergely (540–604) Jóbról írt értekezésében nyerte el legteljesebb formáját. Gergely szerint az emberiség megváltásának megvan az előképe Jób könyvében. Mivel az

²⁸ “Like power divine” (V, 1, 1.367).

²⁹ Roy W. Battenhouse: *Measure for Measure and the Christian Doctrine of the Atonement*, PMLA, LXI. évf., 1946, 1029–1059.

³⁰ A jóvátételről vö. F. W. Dillistone: *The Christian Understanding of Atonement*, Digwell Place Welwyn, James Nisbet & Comp., 1968.

emberek bűnösök, „atyjuk”, Jézus János evangéliumában olvasható tipologikus megjegyzése értelmében maga az ördög (Jn 8,44). Jób könyvében pedig a sátán azt állítja, hogy a bűnös emberek az ő tulajdonában vannak. Ezért Isten a sátánnak is ki kell hogy fizesse a váltságdíjat, és saját Fiát ajánlja fel. Krisztus kiáltása a kereszten, hogy Isten elhagyta őt, annak a jele, hogy Isten valóban átadta őt az ördögnek. A sátán hatalmas Leviatánként készül felfalni Krisztust. A Leviatán kitátott szája a középkori ikonográfia gyakori motívuma, mely a pokoljárás ábrázoló festmények százain megjelenik. A sátánt olyannyira elkápráztatja Krisztus emberi tökéletessége, hogy elfogadja váltságdíjul a halál kötelekével megbilincseltekért. E káprázatban a sátán nem ismeri fel, hogy Krisztus tökéletes embersége istenit hordoz. Isten így téveszti meg, így „csapja be” a sátánt. Váltságdíjat követelő falánk halként a sátán a test csalókéval együtt az istenség horgát is bekapta, hogy így élet költözzék a halálba.  ért láthatunk több helyen olyan keresztábrázolást, ahol a kereszt alján horog van.)  szai Szent Gergely (†394) is **már** elismerte: vannak, akik úgy gondolják, Isten e meg tévesztő játéka méltatlan a természetéhez, hiszen végeredményben csalás az, hogy Isten emberi természet mögé rejtje istenségét, és úgy szolgáltatja ki magát az ellenségének, hogy az fel ne ismerje. Ám az olyan meg tévesztés, amely az ember gyógyulását célozza, üdvös és elfogadható. Vannak olyan „csalók”, mint például Ráháb, akik bekerültek az üdvösség történetébe. Krisztus győzelme, a kereszt, a sátánnak, a Leviatánnak – mint erre Jób könyve is utal – a horgot jelentette (Jób 41,1). S tegyük hozzá: Krisztus sem csak azt tanította tanítványainak, hogy legyenek szelídek, mint a galambok, hanem azt is, hogy legyenek okosak, mint a kígyók.

De mi köze van ennek a *Szeget szeggel* történetéhez? Először is, a darab cselekménye ravasz rászedések sorozatából áll, a szövegben magában pedig igen gyakran fordulnak elő a következő kifejezések: *forfeit* (zálog), *ransom* (váltás), *remedy* (jóvátétel), *redeem* (megvált), *redemption* (megváltás), *satisfaction* (elégtétel), *substitution* (helyettesítés) sőt még a *bait* (csalétek) és a *hook* (horog) kifejezések is. A megkísértett Angelo így elmélkedik:

Ó, agyafúrt a Sátán: szentet úgy fog,
Hogy szentet tart csalótkül a horgán!³¹

Szavai kettős iróniát hordoznak, ugyanis nem csak arról van itt szó, hogy Angelo megkísértett szentnek képzelet magát, gondolatfűzését a hallgatók a sátán rászedésével és foglyul ejtésével társíthatják. A szövegösszefüggés ismeretében

³¹ “O cunning enemy, that, to catch a saint,
With saint dost bait thy hook” (II, 2, 11.180–181).

egyenesen azt gyaníthatjuk, hogy Angelo itt egyfajta sátánfiguraként jelenik meg. A Herceg manipulálja, becserkészi és rászedi „ellenségét”. Mariana testét adja mint *substitutiót* az ördögnek, vagyis Angelónak *satisfactió*ként. Az a tény, hogy Angelo nem Izabellával paráználkodott, hanem csak „majdnem feleségével” hált, csökkenti a bűnösségét, akárcsak az, hogy Claudio feje helyett Ragozinét küldi el neki a beavatott porkoláb. Ez a két helyettesítés megmenti Angelo lelkét (*de facto* egyik iszonyatos bűnt sem követte el). Most már láthatjuk, hogy a Herceg a cselekvést közvetve Angelóért is szőtte. Becserkészte és rászedte Angelót, a bukott angyalt, hogy megmentse Angelót, az embert. A nagyszabású apokaliptikus zárójelenetben (amennyiben az apokalipszis jelentése kinyilatkoztatás) Angelo bűnbánata őszintének tűnik. Az tehát, hogy ő bocsánatot nyer, beteljesíti a jóvátétel tervét. De nem csak Angelo változik meg. Még a szentekre is ráfér a javulás. Láthattuk, hogy Izabella, emelkedett eszményei és szentsége ellenére, mennyire éretlen. Ékesszólóan bizonygatja saját feddhetetlenségét, de az események nyomása alatt egészen odáig elmegy, hogy kijelenti, akár ezer imádságot is elmond Claudio haláláért. A dráma legnagyobb jelenete kétségkívül az, amikor Izabella – abban a hitben, hogy Angelo kivégezte Claudiót – térdre borul, és Mariana érdekében Angelo életéért könyörög. Northrop Frye ehhez az alábbi megjegyzést fűzi: „Ahogy elhangzik ez a beszéd, a közönség rádöbben, hogy a darab második része teljes egészében erről szól. Bármit tett is a Herceg, a fő célja az volt, hogy ezt a beszédet Izabellából kikényszerítse.”³² A történet végére Angelo is és Izabella is megváltozik. Most már látjuk, mi volt az értelme az egész mesterkedésnek, bár az Izabellának tett házassági ajánlat meglehetősen furcsa. Ahhoz azonban, hogy ezt a rejtélyt feloldhassuk, és levonhassuk a végső következtetést, valamit még tudnunk kell a komédia formájáról.

Nevil Coghill mutatott rá, hogy a tizenhatodik században a komédiának két ellentétes felfogása terjedt el. Az első a középkori felfogás, amelyet Vincent de Beauvais a következőképpen foglalt össze: „Et autem comoedia poesis, exordium triste, laeto commutans.” Ezt a felfogást – vagyis hogy a komédia nyomorúsággal kezdődik és örömmel végződik – vallotta Dante (ez nyilvánul meg az *Isteni színjáték*ban), Chaucer, Lydgate, és szinte minden esetben Shakespeare is. A másik hagyományt Sir Philip Sidney szavai fémjelzik: „A komédia a mindennapi emberi botlások imitációja.” Ezt a hagyományt részécsítette előnyben Ben Jonson.³³

Shakespeare a komédia Dante-féle megközelítéséhez nyúlt vissza. Ebben az értelemben az isteni komédia a végső valóságot tükrözi – a komikus forma

³² Frye: *The Myth of Deliverance*, 29.

³³ Nevil Coghill: *Comic Form in Measure for Measure, Shakespeare Survey*, VIII. évf., 1955, 14–27, 17.

egyszersmind kozmikus forma.³⁴ Az ilyen komédiának a narratív formája valóban az, hogy bajjal kezdődik és örömmel végződik, és ez utóbbit a házasság ünnepélyessége szimbolizálja.

A *Szeget szeggelt* általában a morálisjáték allegóriájának szokták tekinteni. Coghill vitatja ezt, és Wilson Knighthoz hasonlóan a parabola régebbi hagyományához kapcsolja a darabot. Habár a dráma teljes egészében az emberi világban játszódik, az emberi szituációt az örökkévalóság kontextusában látatja. Amint korábban említettük, a szimbolikus kontextus nem teszi a történetet kevésbé meggyőzővé. A példázatszerű ábrázolás klasszikus esete „A diák meséje” a *Canterburyi mesékből*. Ugyanúgy, mint Chaucer története, a *Szeget szeggel* is a próbatétel példázata. Lucio kivételével ebben a darabban mindenki próbatételen esik át, és megmérettetik. Izgalmas, bár nem teljesen meggyőző Coghillnak az az elképzelése, miszerint Lucio végig tudta, hogy a Barát valójában az álruhás Herceg („tudom én, amit tudok”). De talán ebben a komikus és kozmikus univerzumban Luciót tekinthetjük ironikus ellenpontnak, a vígjátéki ellenlábasnak, az örök rágalmazónak, Jób könyve sátánjának.

A *Szeget szeggel* tehát a középkori komédiaformát követi, és a darab a *Paradiso* képével ér véget. Ám míg Shakespeare korábbi vígjátékaiban a konfliktusok félreértésekből, emberek összetévesztéséből, zsémbességből eredtek, a *Szeget szeggel*ben a kiindulópont az emberi természet romlottsága. Shakespeare szerint azonban a gonoszságnak nem kell feltétlenül tragédiával végződnie. Bukott világban élünk, de van remény a megváltásra. A darab, Coghill szavaival élve, az ember megváltásának parabolája, Ádám komédiája.³⁵

A fentiekben a darab három lehetséges figuratív olvasatát ismertettem. Mindegyik megőrzi a színdarabjellegét, a művet nem silányítja keresztény vélekedések allegorikus megjelenítésévé, ugyanakkor mindhárom azt bizonyítja, hogy a példázatként való értelmezés megnöveli a figuratív erőt, és többletjelentéseket tár fel. Végezetül tehát vegyük szemügyre a színdarab végkifejletét!

Sokan meglehetősen zavarba ejtőnek találják, hogy a darab azzal ér véget, hogy a Herceg megkéri Izabella kezét. Ez a kifogás egyfajta téves realizmuseszményből fakad. Szinte minden olyan olvasó, aki elítéli Izabellát, és a Herceget elfogadhatatlannak találja, beleesik ebbe a csapdába. Úgy olvassák a darabot, mintha az a „való életről” szólna. Ám ha nem varázstalanítjuk a művet, akkor tudni fogjuk, hogy itt egy mesével és magával a mesemondással van dolgunk, nem pedig egy „igaz történettel”. A szó szerinti megközelítés használhatatlannak bizonyul, és kiderül, hogy semmin nem kell meglepődnünk. Shakespeare

³⁴ Uo., 18.

³⁵ Uo., 26.

nem egyszerű komédiát írt, hanem „metakomédiát”, komédiát a komédiáról, amelyben magát a középkori komédiakonvenciót vette górcső alá.

Voltak figyelmes és érzékeny rendezők, akik tudtak valamit kezdeni a végki-fejlettel, még ha a realista végződésre vágyó nézők csalódtak is. Desmond Davis, aki a BBC Shakespeare-sorozatában a *Szeget szeggel* rendezője volt, az V. felvonásban a Herceg belépőjekor úgy rendezte be a színpadot, mintha egy Erzsébet kori színházi próbán lennénk. A trón köré csoportosuló udvari nép a színpad közepén közönségként viselkedik. A Herceg a rendező, aki a közönség elé tárja a játék értelmét. Ebben a Herceg hasonlít a Magyarázóra, akivel a Chester-ciklusban találkoztunk, bár a Herceg nem áll teljes mértékben a drámán kívül, mint a Magyarázó, nem „extradramatikus”, hanem inkább „metadramatikus” figura. Egy ilyen kontextusban vajon mi értelme lehet ennek a lánykérésnek? Mondhatjuk azt, hogy ez a figuratív értelmezés metadramatikus tetőpontja: a Vőlegény (Krisztus) egyesül a hófehérbe öltözött, sokat szenvedett Menyasszonnyal (az egyházzal). Vagy olvashatjuk úgy is, ahogyan a rendező: Davis produkciójában a Herceg vagy a rendezőhelyettes (Kenneth Colley alakításában) kéri meg Izabella (Kate Nelligan) kezét. A kamera egy ideig Izabella arcát mutatja, aki először egyáltalán nem reagál semmit. A csendben egyre erősebb a feszültség. Izabellát nem kavarja fel ez a fordulat, még csak meg sem lepődik – semmilyen érzelmet nem mutat az arca. Majd hirtelen, az előadás során először, elmosolyodik, és úgy nyújtja a Hercegnek a kezét, mintha csak az utolsó rendezői utasításnak engedelmeskedne: „Miért is ne, ha egyszer így ér véget a játék?” A gesztus arra utal, hogy immár kívül vagyunk a színdarab világán. Izabella elfogadja a Herceg felkínált karját, és zúgó tapsvihar közepette vígan elhagyják a színpadot.

Ez a *Paradiso* jelenet azt a benyomást kelti, hogy az izgalmas, de kimerítő fáradozás végén elnyertük a spirituális szabadságot. Az események tragikus spirálja a történet középpontján mesés fordulatot vett. A törvény, amely a darab első felében az emberek ellensége volt, „nem semmisült meg, nem vált érvénytelenné, hanem transzcendálódott. Nem szegték meg a szereplők, hanem azáltal, hogy szívből magukévá tették, beteljesítették.”³⁶ A szereplők, a színészek, sőt még a közönség is átéli a felszabadító beteljesedést. A darab, evangéliumi értelemben, „betöltötte mértékét” (vö. Mt 23,32).

³⁶ Frye: *The Myth of Deliverance*, 30.

AZ ÖRÖK TERV BETÖLTÉSE
T. S. ELIOT *GYILKOSSÁG A SZÉKESEGYHÁZBAN*
CÍMŰ DRÁMÁJÁBAN

Utolsó esettanulmányom egy huszadik századi költői dráma. T. S. Eliot szín-darabja két okból is kiváló lehetőséget ad a figuratív értelmezésre. Egyrészt a darab nem egyszerűen a mártíriumról szól, hanem a mártírium mintáját játssza újra. A főszereplő, a vértanú-püspök Thomas Becket antitípus, aki István, az első vértanú típusát tölti be (lásd ApCsel 7), István pedig Krisztus mártíriumát teljesítette be. A darab a beteljesedés felé halad, ez a sodrás határozza meg. Mindvégig ott van benne a feszültség, amely csak akkor oldódik fel, amikor a terv beteljesedik, „amikor Isten szándéka beteljesül és alakra lel”.³⁷ Első látásra talán tragédiának tarthatnánk ezt a művet, de a darab végén a kórus *Te Deumot* énekel a földről, amelyet megújított a mártírok vére. Ekkorra már világos, hogy a darab inkább a dantei *divina commedia* pályáját rajzolja meg, mint a tragédiáét. A komédia a befogadás és beteljesedés műfaja, a tragédia a kirekesztés és a veszteségé. Mielőtt gyilkosai megérkeznek, Tamás így beszél: „Minden örvendetes teljesülésbe érik.”³⁸

Látni fogjuk, hogy a darab második része arra hívja az olvasót, illetve nézőt, hogy maga is résztvevővé váljon, és megérintődjön. Ennek a műfajnak a célja a komikus minta betöltése, vagyis a darab a terv beteljesedéséről, a minta megvalósulásáról szól. Másodszor, hasonlóan a Chester-játék Ábrahámjához és a *Szeget szeggel*hez, a tipológia vagy figuratív réteg jelenléte következtében a mű önmagára is reflektál: újraértelmezi és ezáltal betölti a mintát. A *Gyilkosság a székesegyházban* is tartalmaz metadramatikus elemeket. Például a végkifejlet során azzal idegeníti el a nézőt, hogy a Lovagok köznapi nyelven prózai kommentárt fűznek tetteikhez. Eliot a „Költészet és dráma” című esszéjében azt írja, hogy „a lovagok különleges hatásra törekedtek: arra, hogy a hallgatóságot kizökkentsék önelégültségükből”.³⁹ Arra szólítja fel a nézőt, hogy gondolkodjon el azon, amit látott. A Lovagok tevékenységét tekinthetjük a Herceg vagy a Magyarázó paródiájának vagy visszájára fordításának. Ők nem értelmeznek, hanem félreértelmeznek. Azon túl, hogy be akarják csapni a nézőket, igyekeznek demoralizálni és elbizonytalanítani erkölcsi ítélőképeségüket. Látni

³⁷ T. S. Eliot: *Gyilkosság a székesegyházban*. Thomas Becket, ford. Vas István, Budapest, Holnap, cop. 2006, 52.

³⁸ Uo., 54. „All things proceed to a joyful consummation.” (Uő: *Murder in the Cathedral*, London, Faber and Faber Limited, 1968, 76.)

³⁹ T. S. Eliot, *Költészet és dráma*, ford. Falvy Mihály, in *Káosz a rendben*. Irodalmi esszék, Egri Péter (vál. és szerk.), Budapest, Gondolat, 1981, 433.

fogjuk, hogy fontos funkciót töltenek be a darab szimmetrikus, tipologikus szerkezetében.

A *Gyilkosság a székesegyházban* verses színdarab, amelyet Eliot az 1935 júniusában tartott canterburyi fesztivál számára írt. A darab érdekes kísérlet, amely a klasszikus görög tragédia bizonyos elemeit a középkori misztérium- és moralitásjáték hagyományaival ötvözi. A fent említett esszében Eliot kifejti, hogy semleges stílust kellett találnia, amely sem a múltnak, sem a jelennek nem kötelezi el magát. Az *Everyman* (*Akárki*) című középkori mű verselését vette alapul, és alkalmanként szándékosan megszakította eltérő ritmussal vagy szokatlan rímekkel. A közönség történelmi tudatát és hamis valóságérzékelését a tudatos elidegenítés (*defamiliarization*) és a kontextusból való kiemelés, valamint a meghökkentő célozgatások a „tudós fokozatra” és a „gyerekzsúrra” szándékosan összehavargatja. „Az ember élete csalás.”⁴⁰ A darab metadramatikus tetőpontját ezek a metapoétikus eszközök vetítik előre. Csakúgy, mint a Herceg, Eliot is összehavargatja, majd reorientálja a nézőt. A kórus, amely Canterbury egyszerű népét képviseli, állandó zenei aláfestéssel szolgál, és az évszakok körforgásának rendszeres emlegetése adja meg a darab ritmusát.

A középkori színházi tradíció felidézésével a szerző nem csupán szórakoztatni, hanem tanítani is akar – a mártírium jelentését tárja a néző elé. A darab a vértanúság „mintáját” tölti be, amelyet Becket „örök tervnek” nevez. Emlékezzünk vissza, hogy a középkori tipológusok Isten művészetét emlegették, aki „modellt” vagy „öntőformát” készít, és nekünk kell azt kitölteni a megfelelő időben. Vagyis a „mártírium művészete” olyan minta, amelyet fel kell ismerni, saját életünkre alkalmazni és ezáltal betölteni. Nem mindenki hivatott azonban vértanúságra, csak bizonyos választottak. De csak akkor van értelme, ha a jelentőségét a közösség felismeri – így újíthatja meg a közösséget a mártírok vére. Látni fogjuk, hogy a közösségnek is van szerepe a vértanúság örök tervében, és ezt a szerepet a mintában neki is be kell töltenie.

A dráma szerkezete szimmetrikus, az első rész után egy közjáték következik – Becket karácsonyi prédikációja –, a második rész végén pedig újra megjelennek a Lovagok, hogy racionális alapon igazolják a gyilkosságot. A költészet mindkét esetben prózába csap át. Az első rész középpontjában a Tamás lelkében lejátszódó örök konfliktus áll, a második rész pedig e konfliktus örökkévaló következményeiről ad számot. „A szenvedés tett”: ez jellemzi az első részt, és a „tett szenvedés”: ez jellemzi a második részt. Becket így készül a kísértőkkel való találkozásra:

⁴⁰ Uő: *Gyilkosság*, 31. „Man’s life is cheat and disappointment.” (Uő: *Murder*, 44.)

Egy ideig az éhes sólyom
Csak lebeg, tétován, lentebb kering,
Mentségre, ürügyre, alkalomra vár,
Egyszerű, hirtelen istenadta vég lesz.
Időközben minden, amit teszünk,
Árnyjáték lesz és harc árnyékok ellen.
Kivárni nehezebb lesz, mint kiállni.
Minden ezt készíti elő. Figyelj.⁴¹

Az első kísértő gondtalan, boldog fiatalságára emlékezteti, a második megpróbálja visszacsábítani a politikai életbe. („A hatalom jelenvaló. A szentség azután jön.”⁴²) A harmadik kísértő a főurakkal való szövetkezésre igyekszik rábírni, azal győzködi, hogy a normannok tartsanak össze. Ezeket az árnyalakokat Tamás könnyen visszaveri. Nem számít azonban a negyedik kísértőre. Megdöbbenve tapasztalja, hogy a negyedik a saját gondolataival kísérti meg, Tamás titkos hiúságára apellál, arra biztatva, hogy készüljön csak a mártíriumra, hiszen „A szent s a vértanú sírból uralkodik”⁴³ – a spirituális hatalom sokkal értéke-
sebb, mint a földi dicsőség. Az utolsó kísértés legyőzésével szinte teljesen meg-
semmisül Tamás egója. Akkor áll tökéletesen készen a vértanúságra, amikor
ezt az utolsó kísértést is legyőzte, amikor eljut odáig, hogy

Íme a szabad út, íme a tiszta megértés:
Nem férhet hozzám többé ez a kísértés.
A végső nagy árulás ezentúl nem kísért:
Helyesen cselekedni, de helytelen okért.⁴⁴

⁴¹ Uő: *Gyilkosság*, 15.

“For a little time the hungry hawk
Will only soar and hover, circling lower,
Waiting excuse, pretence, opportunity.
End will be simple, sudden, God-given.
Meanwhile the substance of our first act
Will be shadows, and the strife with shadows.
Heavier the interval than the consummation.
All things prepare the event. Watch.”
(Uő: *Murder*, 44.)

⁴² Uő: *Gyilkosság*, 18. “Power is present. Holiness hereafter.” (Uő: *Murder*, 28.)

⁴³ Uő: *Gyilkosság*, 28. “Saint and Martyr rule from the tomb.” (Uő: *Murder*, 40.)

⁴⁴ Uő: *Gyilkosság*, 34.

“Now is my way clear, now is the meaning plain:
Temptation shall not come in this kind again.
The last temptation is the greatest treason:
To do the right deed for the wrong reason.”
(Uő: *Murder*, 47.)

Útjának ezen az utolsó állomásán könnyen elbukhatott volna, hiszen minél előbbre tart valaki a lelki fejlődésben, annál nagyobbat bukhat. Becket már meglehetősen messzire jutott a tökéletesedés útján: a három kísértő legyőzése a Kierkegaard által definiált három fázisnak feleltethető meg: az esztétikainak, az etikainak és a vallásinak. Az utolsó alkalommal azonban saját vallásossága kísérti meg. És Becket, bár nagy küzdelem árán, ezt a kísértést is legyőzi. Csak ez a győzelem teszi késszé a vértanúságra. Alábbi megszólalásában már ez az újonnan átélt szabadság nyilvánul meg:

Tudom jól,
Ami történetemből hátravan még,
Legtöbbetek számára csupa jelentéktelenség,
Egy holdkóros őrült maga-ölése,
Egy rajongó elbízott szenvedélye.⁴⁵

Mielőtt azonban szenvedése a tettben beteljesedne, elmondja karácsonyi prédikációját Canterbury népének. A prédikáció prózában hangzik el, akkor, „amikor már belső konfliktusát legyőzte, és várja a vértanúságot ... itt az ész hangját halljuk, amint megkísérli a kinyilatkoztatást az emberi fül számára alkalmassá tenni”.⁴⁶ Karácsonykor, István vértanú ünnepén, amikor már nem csupán az első keresztény mártír példáján elmélkedhet, hanem saját vértanúsága is küszöbön áll, Becket felhatalmazást kap Istentől, hogy a mártírium valódi értelméről tanítsa hallgatóságát:

A keresztény vértanúság nem véletlen. A szenteket nem a véletlen teszi szentekké. Még kevésbé fakad a keresztény vértanúság az olyan ember akaratából, aki szentté akar lenni, mint ahogy más ember akarással és igyekezettel emberek uralkodójává akar lenni az emberek fölött: ez az akarat a rászedés, hízélgés, erőszak segítségével működik, a tisztátalanság hatása ez a tisztátalanságra. Nem így a mennyekben. A vértanú, a szent mindig Isten szándéka folytán lesz, az ő emberek iránti szeretetéből, hogy figyelmeztesse és vezesse őket, hogy visszatérítse őket az ő útjaira. A vértanúság sohasem az ember szándéka, mert az igazi vértanú az, aki Isten esz-

⁴⁵ Uő: *Gyilkosság*, 34.

“I know
What yet remains to show you of my history
Will seem to most of you at best futility,
Senseless self-slaughter of a lunatic,
Arrogant passion of a fanatic.”
(Uő: *Murder*, 48.)

⁴⁶ Northrop Frye: *T. S. Eliot*, London and Edinburgh, Oliver & Boyd, 1963.

közévé lett, aki elveszítette akaratát az Isten akaratában, azazhogy nem is elveszítette, hanem megtalálta, mert szabadságra lelt abban, hogy aláveti magát Istennek. A vértanú többé semmit sem kíván magamagának, még a vértanúi dicsőséget sem.⁴⁷

David Jones lényeglátóan jegyzi meg, hogy a drámában „a történeti elemek szigorúan alárendelődnek a mártírium tervének, amely a darabnak nemcsak a szerkezetét szabja meg, de a jelentését is adja”.⁴⁸ A második részben a cselekmény valójában már nem is cselekvés, hanem a szenvedés beteljesítése. A fenyegető katasztrófa a küszöbön áll, a papok nem mernek egyedül maradni, a kórus az ürességről és a hiányról énekel, megérkeznek a fenevadakra emlékeztető Lovagok, és nekiállnak gúnyolni Tamást, mint annak idején Dánielt: „a Bárány vére fürdetett?” Becket azonban tudja, mit jelent a vér:

Ez volt az Egyház jele mindig,
A vér jele. Vért a vérért.
A vérét adta, hogy megvegye Életemet,
A véretem adom fizetségül az Ő haláláért.
A halálomat az Ő haláláért.⁴⁹

A gyilkosság végrehajtását a kórus kiáltozása kíséri: „Tisztítsátok meg a levegőt! Söpörjétek le az eget! Mossátok ki a szelet!”⁵⁰

Ezen a ponton lesz a színdarabból metadráma. A Lovagok kilépnek az előadás világából, és megszólítják a huszadik századi közönséget. A névtelen papokkal és a kórossal ellentétben nekik van valódi nevük, és megpróbálnak racionális

⁴⁷ Eliot: *Gyilkosság*, 49.

“A Christian martyrdom is never an accident, for Saints are not made by accident. Still less is a Christian martyrdom the effect of a man’s will to become a Saint, as a man by willing and contriving may become a ruler of men. A martyrdom is always the design of God, for his love of men, to warn them, to lead them, to bring them back to His ways. It is never the design of man; for the true martyr is he who has become the instrument of God, for His love of men, to warn them and to lead them, to bring them back to his ways. It is never the design of men; for the true martyr is he who has lost his will in the will of God, and who no longer desires anything for himself, not even the glory of being a martyr.” (Uő: *Murder*, 53.)

⁴⁸ David E. Jones: *The Plays of T. S. Eliot*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960, 59.

⁴⁹ Eliot: *Gyilkosság*, 59.

“This is the sign of the Church always.
The sign of blood. Blood for blood.
His blood given to buy my life,
My blood given to pay for His death,
My death for His death.”
(Uő: *Murder*, 81.)

⁵⁰ Uő: *Gyilkosság*, 60. “Clear the air! clean the sky! wash the wind!” (Uő: *Murder*, 82.)

igazolást gyártani tettükre. Okfejtő érvelésüket Northrop Frye valószínűleg a harmadik, leíró nyelvi szakaszba sorolná. A nyers hangvétel feltűnő ellentétet képez a dráma költői, muzikális nyelvezetével. Érvelésüket, különösen a politikai érveket időnként egészen meggyőzőnek találhatja a néző: a királyság megosztott volt, a király pedig helyre kívánta állítani a rendet és a nemzeti egységet. Csak akkor döbbenünk rá, hogy csapdába estünk, és immár minket, a közönséget kísértik a lovagok, amikor a negyedik elkezd magyarázni, hogy Becketet a saját egoizmusa és dicsőségvágya vitte a halálba, és ez egy „beteges lelkiállapotban elkövetett öngyilkosság”⁵¹ volt valójában. Egyértelmű a szimmetria a négy kísértő és a négy lovag között, de a párhuzamos szerkesztés mellett azt is észre kell vennünk, hogy tipológiai értelemben a négy lovag újrátjátsza a négy kísértést. Jones helyesen hangsúlyozza, hogy a mártírium mintájának első felét a mártír tölti be, a második pedig arra irányul, hogy „befogadó nyitottságot teremtsen a hívő népben”.⁵²

Az igazi vértanúság a minta mindkét részének beteljesítése. Az első részét magának a vértanúnak kell beteljesítenie; megfelelő lelkülettel kell fogadnia mártíriumát ... De amint a mártírium helyes hozzáállást kíván a mártírtól, ugyanígy helyes hozzáállást kíván a néptől is. A mártírium csak akkor éri el célját, ha „Isten terveként” fogadják...⁵³

Amiképp a mártír is engedelmeskedett a „tervezőnek”, úgy a közönségnek is be kell fogadnia a terv lelkületét. A közönség hajlamos a felejtésre, ezért folyton emlékeztetni és tanítani kell a mártírium mintájának értelmére, hiszen a maga idejében talán nekik is meg kell ismételniük a mintát. Akárcsak Tamásnak, a közönségnek is le kell győznie egy sor kísértést, mindenekelőtt az észszerűség, az okfejtő érvelés, valamint a politikai szempont kizárólagosságának kísértését. Mihelyt ezt visszautasítják, ezzel befogadják és magukévá teszik a mintát. „Elnyelik” a könyvet, részeseivé lesznek az eseményeknek, magába foglalja őket az örök terv. Ez mutatkozik meg a darab végén: a nézőközönség gyülekezetté válik, és így dicsóíti a teremtető Istent.

Mikor a minta végre kész, a figura beteljesedik, a felkavaró eseménysorozat is véget ér. A káosz megtapasztalása után beköszönt a rend. Ahogy Eliot fogalmazta már idézett esszéjében: „Mert végső soron a művészet feladata, hogy hihető renddel ruházza fel a mindennapi valóságot, s láttassa meg ezáltal a valóságban rejtőző rendet, segítsen bennünket a derűs nyugalom, a megbékélés állapotába.”⁵⁴

⁵¹ Uő: *Gyilkosság*, 67. „Suicide while of Unsound Mind.” (Uő: *Murder*, 90.)

⁵² Jones: *The Plays of T. S. Eliot*, 62.

⁵³ Uo., 62 és 67.

⁵⁴ Eliot, *Költészet és dráma*, 441.

A BETELJESÍTETT FIGURA

Elérkeztünk szellemi utazásunk végállomásához. Célom az volt, hogy az olvasóközpontú irodalomkritika alapján értelmezsem a tipológiai szimbolizmus lényegét. A tipológia nem más, mint a beteljesedés megtapasztalása, amelyet a Biblia beteljesedésnyelve vált ki. A tipológia és a beteljesedés az olvasás cselekedete által valósul meg. Olvastunk bibliai szövegeket, amelyek más szövegeket olvastak. Értelmeztünk képeket, amelyek tudatosan építettek az előrevetítés (prefiguráció) és beteljesedés intertextuális játékára. Az utolsó fejezetben pedig olyan irodalmi műveket értelmeztünk, amelyekben figuratív szemlélet érvényesült.

Mindhárom elemzett drámára jellemző a hermeneutikai beállítottság. Mindegyik jelentéstöbbletet hordoz, és mindegyik magáról az értelmezésről is szól. Mindegyikben kirajzolódik egy minta vagy terv, a keresztáldozat, a *divina commedia* vagy a mártírium mintája. A szerző célja nemcsak a minta bemutatása, hanem a beteljesítése volt. Az engedelmesség (az *imitatio Christi* értelmében) nélkülözhetetlen a sikeres beteljesítéshez. Akkor teremthetjük újjá a mintát, ha tiszteljük azt és engedelmeskedünk nyelvének. Eliot szavaival: „Csak idő által lehet az időt legyőzni”. (*Only through time time is conquered.*)⁵⁵ A ritmust meg kell őrizni. De amiképp a tipológia kizökkent bennünket a hagyományos nyelvhasználatunkból, akképp ezek a darabok is felráznak, a megszokottól eltérő drámaformával és -tapasztalattal gazdagítanak. A nézőt elbizonytalanítja és összezavarja a Magyarázó váratlan megjelenése, a Herceg ravasz játszadozása és a Lovagok önigazolása. De a játék célja kizökkentés általi reorientáció – a minta újjáteremtése vagy betöltése.

Ez úgy valósulhat meg, hogy a tipológia mindhárom színdarabban egy metadramatikus szintet hozott létre. A tipológia már önmagában is metanyelv, hiszen a nyelv megtapasztalását egy magasabb fokra emeli. Ahogy a *Steigerung* egy előre és felfelé tett ugrás, a metadráma egy magasabb szintre emel – egy olyan valóságot teremt, amelyben a dráma önmagára is reflektálhat. A beteljesedés felé tartó komédia természeténél fogva könnyen alakul át metadramává.

A metakomédia, miután a tipológia segítségével ezt a magasabb szintű valóságot megteremtette, az olvasót vagy nézőt képes bevonni saját világába. Eltérítben a tragédiával, amelynek célja, hogy „tükröt tartson mintegy a természetnek”,⁵⁶ a metakomédia a dráma részévé tesz minket. Többé nem kényelemben

⁵⁵ Thomas Stearns Eliot: *Complete Poems and Plays*, Harcourt and Brace, 1952, 120.

⁵⁶ Hamlet, dán királyfi, ford. Arany János, in *William Shakespeare összes művei*, Budapest, Helikon, 1992, 639.

AZ ELJÖVENDŐ ÁRNYÉKAI

helyezkedett nézőként ülünk a színházban, hanem aktív szereplői leszünk a drámának. Az olvasás aktusa által mi magunk is tanúi leszünk annak, ami a világ és a történelem nagy színpadán zajlik. Az olvasás ugyanis: tanúskodás.

BIBLIOGRÁFIA (1992)



A leghasznosabb és legrészletesebb bibliográfiát a tipológiáról Sacvan Bercovitch állította össze: Sacvan Bercovitch (ed.): *Typology and Early American Literature*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1972, 245–337. Sajnos ezt az értékes gyűjteményt azóta sem frissítették. Fellelhetők még bibliográfiák a tipológiáról és az irodalomról összeállított antológiákban. Angolul: Earl Miner (ed.): *Literary Uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present*, Princeton, Princeton University Press, 1977; németül: Volker Bohn (ed.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988; magyarul: Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus*, Szeged, JATE, 1988. További bibliográfiák: Hugh T. Keenan A Check List on Typology and English Medieval Literature Through 1972 című összeállítása (*Studies in the Literary Imagination*, VIII. évf., 1975, 159–166.) válogatott és meglehetősen behatárolt. Hasznosak még a D. L. Baker (1976) és R. M. Davidson (1981) könyveiben található bibliográfiák. P. J. Korschin 1982-es könyvének utolsó fejezete (Typology: A Bibliographical Essay) hasznos útmutatással szolgál. Az itt következő lista szintén válogatott. A címeket négy csoportba rendeztem: 1. Tipológia a Bibliában, 2. Tipológia a hermeneutika történetében, 3. Tipológia a művészetben, 4. Tipológia az irodalomban.

TIPOLÓGIA A BIBLIÁBAN

- ANDERSON, B. W.: Exodus Typology in Second Isaiah, in B. W. Anderson – W. Harrelson (eds.): *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*, New York, Harper and Brothers, 1962, 177–195.
- BAKER, D. L.: *Two Testaments, One Bible: A Study of Some Modern Solutions to the Theological Problem of the Relationship Between the Old and the New Testaments*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1976. Magyarul: D. L. Baker: *Két szövetség, egy Biblia*, ford. Bogárdi Szabó István, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, Harmat, 1998.
- Typology and the Christian Use of the Old Testament, *Scottish Journal of Theology*, XXIX. évf., 1976, 137–157.
- BARR, James: *Old and New in Interpretation. A Study of Two Testaments*, London, SCM, 1966.
- BROWN, R. E.: Sensus Plenior in the Last Ten Years, *Catholic Biblical Quarterly*, XXV. évf., 1963, 262–285.
- *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore, St. Mary's University, 1955.
- BULTMANN, R.: Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, *Theologische Literaturzeitung*, LXXV. évf., 1975, 205–212.
- CAHILL, P. Joseph: Hermeneutical Implications of Typology', *Catholic Biblical Quarterly*, XLIV. évf., 1982, 266–281.
- The Unity of the Bible, *Biblica*, LXV. évf., 1984, 404–411.
- CHARITY, A. C.: *Events and Their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- CHILDS, B.: Prophecy and Fulfillment. A Study of Contemporary Hermeneutics, *Interpretation*, XII. évf., 1958, 260–271.
- COPE, Gilbert: *Symbolism in the Bible and the Church*, New York, Philosophical Library, 1959.
- DANIELOU, Jean: *The Bible and Liturgy*, Notre Dame, Notre Dame of University Press, 1956.
- DAVIDSON, Richard M.: *Typology in Scripture. A Study of Hermeneutical Typos Structure*, Michigan, Berrien Spring, 1981.
- DENTAN, Robert C.: Typology. Its Use and Abuse, *Anglican Theological Review*, XXXIV. évf., 1952, 211–217.
- EDWARDS, Jonathan: *Images or Shadows of Divine Things*, Perry Miller (ed.), New Haven, Yale University Press, 1948.
- ELLIS, Earle E.: How the New Testament Uses the Old, in I. Howard Marshall (ed.): *New Testament Interpretations: Essays on Principles and Methods*, Exeter, Paternoster, 1977, 199–219.

- *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1957.
- FAIRBAIRN, P.: *The Typology of Scripture*, 2 vols, 6th ed., New York, Funk and Wagnalls, 1876.
- FARRER, Austin: *A Study of St. Mark*, New York, Oxford University Press, 1952.
- Typology, *Expository Times*, LXVII. évf., 1956, 228–231.
- GOPPELT, Leonhard: *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Guterslo, Gerd Mohn, 1939; reprint, enlarged edition: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966. Angolul: *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. Donald H. Madvig, Grand Rapids, Eerdmans, 1982.
- GOULDER, Michael D.: *Type and History in Acts*, London, SPCK, 1964.
- GRELOT, Pierre: Les figures bibliques, *Nouvelle Revue Théologique*, LXXXIV. évf., 1962, 561–578, 673–698. Angol kivonata: *Theology Digest*, XIV. évf., 1966, 8–13.
- GUILD, William: *Moses Unveiled: or Those Figures which Served unto the Pattern and Shadow of Heavenly Things*, London, 1620.
- HAYS, Richard B.: *Echoes of Scripture in the Letter of Paul*, New Haven, London, Yale University Press, 1989.
- HEBERT, Arthur G.: *The Throne of David. A Study of the Fulfillment of The Old Testament in Jesus Christ and His Church*, London, Faber and Faber, 1941.
- HUMMEL, H. D.: The Old Testament Basis of Typological Interpretation, *Biblical Research*, IX. évf., 1964, 38–56.
- KEACH, Benjamin: *Tropologia. A Key to Open Scripture Metaphors Together with the Types of the Old Testament*, London, 1681; reprinted as *Preaching from the Types and Metaphors of the Bible*, Grand Rapids, Kregel Publ., 1972.
- LAMPE, G. W. H. – WOOLLCOMBE, K. J.: *Essays on Typology*, London, SCM, 1957.
- Hermeneutics and Typology, *London Quarterly and Holborn Review*, CXC. évf., 1965, 17–25.
- LASOR, William S.: Prophecy, Inspiration and Sensus Plenior, *Tyndale Bulletin*, XXIX. évf., 1978, 49–60.
- The Sensus Plenior and Biblical Interpretation, in W. Ward Gasque – William S. LaSor (eds.): *Scripture Tradition and Interpretation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, 260–277.
- LUBAC, Henri de: 'Typologie' et 'allegorisme', *Recherches de Science Religieuse*, XXXIV. évf., 1947, 180–226.
- MARKS, Herbert: Pauline Typology and Revisionary Criticism, *Journal of the American Academy of Religion*, LII. évf., 1984, 71–92.
- MARKUS, R. D.: Presuppositions of the Typological Approach to Scripture, *Church Quarterly Review*, 1957, 442–451.

- MATHER, Samuel: *The Figures and Types of the Old Testament*, Dublin, 1681; reprinted and edited by M. I. Lowance, New York and London, Johnson Reprint Corporation, 1969.
- MOO, Douglas J.: The Problem of the Sensus Plenior, in D. A. Carson – John D. Woodbridge: *Hermeneutics Authority and Canon*, Grand Rapids, Zondervan, 1986, 179–211.
- OSS, Douglas A.: Canon as Context. The Function of the Sensus Plenior in Evangelical Hermeneutics, *Grace Theological Journal*, IX. évf., 1988, 105–127.
- RAD, Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments*, Vol. II, Munchen, Kaiser, 1960, 17–39. magyarul: *Az Ószövetség teológiája*, 2. kötet, ford. Görföls Tibor, Budapest, Osiris, 2001, 298–320.
- Typologische Auslegung des Alten Testaments, *Evangelische Theologie*, XII. évf., 1952–1953, 17–33. Angolul: trans. John Bright, *Interpretation*, XV. évf., 1961, 174–192; reprint in Claus Westermann (ed.): *Essays in Old Testament Hermeneutics*, Richmond, VA, John Knox Press, 1963, 17–39.
- ROBINSON, J. M.: Scripture and Theological Method. A Protestant Study in Sensus Plenior, *Catholic Biblical Quarterly*, XXVII. évf., 1965, 6–27.
- SCHNEIDERS, Sandra M.: 'Hermeneutics', in R. E. Brown – Joseph A. Fitzmeyer – Roland E. Murphy (eds.): *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey, Prentice Hall, 1990.
- SMART, James: 'Typology, Allegory and Analogy', in *The Interpretation of Scripture*, London, SCM, 1961.
- STEK, John H.: Biblical Typology Yesterday and Today, *Calvin Theological Journal*, V. évf., 1970, 133–162.
- TAYLOR, Thomas: *Christ Revealed or the Old Testament Explained*, London, 1635. (Hasonmás kiadás Raymond A. Anselment bevezetőjével: Delmar, NY, Scholars' Facsimiles Reprints, 1979.)

TIPOLÓGIA A HERMENEUTIKA TÖRTÉNETÉBEN

- AVIS, P. (ed.): *The Study and Use of The Bible The History of Christian Theology*, Vol. 2, Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
- CAPLAN, Harry: The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Medieval Theory of Preaching, *Speculum*, IV. évf., 1929, 282–290.
- DANIELOU, Jean: *From Shadow to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, London, Westminster, Newman, 1960. (Franciául: *Sacramentum Futuri*, 1950.)

- Origen, New York, Sheed and Ward, 1955.
- ELLIS, Earle E.: *Prophecy and Hermeneutics in the Early Church*, Tübingen, J. B. Mohr, Paul Sibeck, 1978.
- FISHBANE, Michael: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- FROEHLICH, Karlfried: *Biblical Interpretation in the Early Church*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- GRANT, Robert M.: *A Short History of the Interpretation of the Bible*, New York, Macmillan, 1963.
- HENSCHEL, Martin: Figuraldeutung und Geschichtlichkeit, *Kerygma und Dogma*, V. évf., 1959. 306–317.
- LONGENECKER, Richard N.: *Biblical Exegesis on the Apostolic Period*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975.
- LUBAC, Henri de: *Exegese médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 2 vols, Paris, Aubier, 1959–1964.
- MATTHEI, Angelika: *Typologisches in Luthers deutschen Schriften*, Unpublished Thesis, Münster, 1983.
- MÜLLER, Hans Martin: Die Figuraldeutung und die Anfänge der Geschichtstheologie Luthers, *Kerygma und Dogma*, VII. évf., 1961, 221–236.
- PREUS, James Samuel: *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.
- SCHMIDT, Margot – GEYER, C. F. (eds.): *Typus Symbol Allegorie bei den ostlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Eichstätter Betitrag, Band 4, Regensburg, Pustet, 1982.
- SMALLEY, Beryl: *The Study of The Bible in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1941.
- WOOLLCOMBE, K. J.: The Biblical Origins and Patristic Development of Typology, in G. W. H. Lampe – K. J. Woollcombe (eds.): *Essays in Typology*, London, SCM, 1957.

TIPOLÓGIA A MŰVÉSZETBEN

- Biblia Pauperum. Facsimile Edition of the Forty-Leaf Blockbook in the Library of the Esztergom Cathedral*, trans. Lily Halápy, introd. Elizabeth Soltész [Budapest], Corvina, 1967.
- BLOCH, Peter: Typologie, in Engelbert Kirschbaum et al.: *Lexicon der christlichen Ikonographie*, Vol. IV, Rome, Herder, 1968–1974, 395–403.

- Typologische Kunst, in P. Wilpert (ed.): *Lex et Sacramentum im Mittelalter* (Miscellanea Medievalia, 6.), Berlin, Walter de Gruyter, 1969, 127–142.
- BUSCHHAUSEN, Helmut: The Klosterneuburg Altar of Nicholas of Verdun: Art, Theology and Politics, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXXVII. évf., 1974, 1–32.
- CAVINNES, Madeline: *The Early Stained Glass of Canterbury Cathedral circa 1175–1220*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- HENRY, Avril (ed.): *Biblia Pauperum. A Facsimile and Edition*, London, Scolar Press, 1987.
- (ed.) *The Mirour of Mans Saluacione a Middle English Translation of Speculum Humanae Salvationis*, London, Scolar Press, 1986.
- HOLLANDER, Hans: '...inwendig voller Figur': Figurale und typologische Denkformen in der Malerei, in Volker Bohn (ed.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt am Main, 1988, 166–205.
- JAMES, M. R.: 'Pictor in Carmine', *Archaeologia, Society of Antiquaries of London*, XCIV. évf., 1951, 141–166.
- KÜNSTLE, Karl: *Ikonographie der christlichen Kunst*, 2 vols, Freiburg, Herder, 1926, 1928.
- LANDOW, George P.: *William Holmann Hunt and Typological Symbolism*, New Haven and London, Yale University Press, 1979.
- MÂLE, Emile: *Religious Art in France in the Late Middle Ages. A Study of Medieval Iconography and Its Sources*, Princeton, Princeton University Press, 1986. (First ed.: 1908.)
- *Religious Art in France: The Thirteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986. (Sixth ed.: Paris, 1925.)
- OHLY, Friedrich: *Gesetz und Evangelium: zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst*, Munster, Aschendorf, 1985.
- PANOFSKY, Erwin (ed. and trans.): *Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis and Its Art Treasures*, Princeton, Princeton University Press, 1946.
- REAU, Louis: *Iconographie de l'art chrétien*, 6. vols., Paris, Presses Universitaires de France, 1955–1959.
- RÖHRIG, Floridus: Rota in Medio Rotae. Ein Typologischer Zyklus aus Österreich, in *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg*, NF 5, Klosterneuburg, Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, 1965, 7–113.
- *Der Verduner Altar*, Vienna, Herold, 1955.
- SCHILLER, Gertrud: *Ikonographie der christlichen Kunst*, Vols. I–II., London, Lund Humphries, 1971.
- WATSON, Arthur: *The Early Iconography of the Tree of Jesse*, London, Oxford University Press, 1934.

- WAYMENT, Hilary: *The Windows of King's College Chapel Cambridge* (Corpus Vitrearum Medii Aevi, Great Britain, Suppl., 1.), London, Oxford University Press for the British Academy, 1972.
- WILSON, Adrian – WILSON, Joyce Lancaster: *A Medieval Mirror Speculum Humanae Salvationis 1324–1500*, Berkeley, California University Press, 1985.

TIPOLÓGIA AZ IRODALOMBAN

- AUERBACH, Erich: *Figura*, trans. Ralph Manheim, in *Scenes from Drama of European Literature*, New York, Meridian, 1959. (Eredeti kiadás németül in *Archivum Romanicum*, 1938.)
- *Figurative Texts Illustrating Certain Passages of Dante's Commedia, Speculum*, XXI. évf., 1946, 474–489.
- *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Williard Trask, Princeton, Princeton University Press, 1953.
- *Typological Symbolism in Medieval Literature*, *Yale French Studies*, IX. évf., 1965, 3–10.
- *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*, in *Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts Köln*, 2., Köln, Krefeld, Scherpe, 1953.
- BERCOVITCH, Sacvan: *The American Jeremiad*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978.
- *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven, Yale University Press, 1975.
- *Typology in Puritan New England. The Williams–Cotton Controversy Reassessed*, *American Quarterly*, XIX. évf., 1967, 165–191.
- *The Typology of America's Mission*, *American Quarterly*, XXX., évf. 1978, 135–155.
- (ed.) *Typology and Early American Literature*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1972.
- BERKELEY, David S.: *Inwrought With Figures Dim. A Reading of Milton's 'Lycidas'*, The Hague, Paris, Mouton, 1974,
- *Some Misapprehensions of Christian Typology in Recent Literary Scholarship*, *Studies in English Literature*, XVIII. évf., 1978, 3–12.
- BOHN, Volker (ed.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988.
- BRUMM, Ursula: *American Thought and Religious Typology*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1970.

- CLARK, Ira: *Christ Revealed. The History of Neotypological Lyric in the English Renaissance*, Gainesville, University of Florida Press, 1981.
- COLLINS, J. Patrick: Typology, Criticism and Medieval Drama. Some Observations on the Method, *Comparative Drama*, X. évf., 1976, 298–313.
- CURTIUS, Ernst R.: *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. Willard Trask, London, Routledge and Kegan Paul, 1953.
- FRYE, Northrop: *Anatomy of Criticism. Four Essays*, New Jersey, Princeton University Press, 1957.
- *The Bible and Literature. A Personal View from Northrop Frye*, Thirty video programs with manuals, exec. prod. Bob Rogers, Toronto, Media Center, 1982–1983.
- *The Great Code. The Bible and Literature*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- The Typology of Paradise Regained, *Modern Philology*, LIII. évf., 1956, 227–238.
- GALDON, J.: *Typology in 17th Century Literature*, Hague, Paris, Mouton, 1975.
- GENETTE, Gerard: *Figures of Literary Discourse*, trans. Alan Sheridan, introd. Marie-Rose Logan, New York, Columbia Press, 1982.
- HOEFER, Hartmut: *Typologie im Mittelalter. Zur Übertragbarkeit typologischer Interpretation auf weltliche Dichtung*, Goppingen, Kummerle, 1971.
- HURREL, John Dennis: The Figural Approach to Medieval Drama, *College English*, XXVI. évf., 1965, 598–604.
- KEENAN, Hugh T.: A Check-List on Typology and English Medieval Literature through 1972, *Studies in Literary Imagination*, VIII. évf., 1975, 159–166.
- KOLVE, V. A.: *The Play Called Corpus Christi*, Stanford, Stanford University Press, 1965.
- KORSCHIN Paul J.: *Typologies in England 1650–1820*, Princeton, Princeton University Press 1982.
- KROUSE, F. M.: *Milton's Samson and the Christian Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1949.
- LANDOW, George P.: *Victorian Types Victorian Shadows. Biblical Typology in Victorian Literature Art and Thought*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- LEITER, Louis H.: Typology, Paradigm and Image in the York Creation of Adam and Eve, *Drama Survey*, VII. évf., 1968–1969, 113–133.
- LEWALSKI, Barbara K.: *Milton's Brief Epic*, Providence, RI, London, Brown University Press, 1966.
- *Protestant Poetics and Seventeenth Century Religious Lyric*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Typological Symbolism and the 'Progress of the Soul' in Seventeenth

- Century Literature, in Earl Miner (ed.): *Literary Uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present*, Princeton, Princeton University Press, 1977, 79–114.
- LOWANCE, Mason I. Jr.: Typology and the New England Way. Cotton Mather's Exegesis, *Early American Literature*, IV. évf., 1969, 15–37.
- (ed.): *The Language of Canaan. Metaphor and Symbol in New England from the Puritans to the Transcendentalists*, Cambridge, Mass., London, Harvard University Press, 1980.
- MABEE, Charles: The Violence of American Typological Revisionism, *Forum*, V. évf., 1989, 3–19.
- MACCALLUM, H. R.: Milton and the Figurative Interpretation of the Bible, *University of Toronto Quarterly*, XXXI. évf., 1962, 397–415.
- MADSEN, William G.: Earth the Shadow of Heaven. Typological Symbolism in *Paradise Lost*, in *PMLA*, LXXV. évf., 1960, 519–526.
- *From Shadowy Types to Truth. Studies in Milton's Symbolism*, New Haven, Yale University Press, 1968.
- MEYERS, W. E.: *A Figure Given. Typology in the Wakefield Plays*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1970.
- MINER, Earl (ed.): *Literary Uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- MÜLLER, Marcel: Präfiguration und Romanstruktur in *A la recherche du temps perdu*, in Volker Bohn (ed.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, 401–462.
- OHLY, Friedrich: Vom Geistigen Sinn des Wortes in Mittelalter, in *Schriften zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 1–31. (Első megjelenése: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, LXXXIX. évf., 1958–1959, 1–23.)
- Halbbiblische und ausserbiblische Typologie, in *Schriften zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 361–399.
- Skizzen zur Typologie im späteren Mittelalter, in *Medium Aevum deutsch. Beiträge zur deutschen Literatur des hohen und späten Mittelalters. Festschrift Kurt Ruh zum 65. Geburtstag*, Tübingen, 1979, 251–310.
- Synagoge und Ecclesia. Typologisches im mittelalterlicher Dichtung, in *Schriften zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 312–337.
- Typologie als Denkform der Geschichts Betrachtung, in Volker Bohn (ed.): *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, 22–63.

- Typologische Figuren aus Natur und Mythos, in Walter Haug (ed.): *Formen und Funktionen der Allegorie*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1979, 126–166.
- OWST, Gerald R.: *Literature and Pulpit in Medieval England. A Neglected Chapter in the History of English Letters and of the English People*, Oxford, Blackwell, 1961, 2nd ed.
- PICKERING, Frederick P.: *Literature and Art of the Middle Ages*, London, Macmillan, 1970.
- ROBERTSON, D. W., Jr.: The Question of Typology and the Wakefield Mactatio Abel, in *American Benedictine Review*, XXV. évf., 1974, 157–173.
- SALTER, Elisabeth: Medieval Poetry and the Figural View of Reality, *Proceedings of the British Academy*, LIV. évf., 1968, 73–92.
- SCHRÖDER, Werner: Zum Typologie-Begriff und Typologie-Verstandnis in der mediavistischen Literaturwissenschaft, in Harald Scholler (ed.): *The Epic in Medieval Society Aesthetic and Moral Values*, Tübingen, 1957.
- TUVE, Rosemond: *A Reading of George Herbert*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- WILLIAMS, Arnold: Typology and the Cycle Plays, Some Criteria, *Speculum*, XLIII. évf., 1968, 677–684.
- WOOLF, Rosemary: The Effect of Typology on the English medieval Plays of Abraham and Isaac, *Speculum*, XXXII. évf., 1957, 805–825.
- *The English Mystery Plays*, Berkely and Los Angeles, University of California Press, 1972.
- ZIOLKOWSKI, Theodore: *Fictional Transfigurations of Jesus*, Princeton, Princeton University Press, 1972.
- Some Features of Religious Figuralism in Twentieth-Century Literature, in Earl Miner (ed.): *Literary Uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present*, Princeton, Princeton University Press, 1977, 345–369.

FÜGGELÉK 1.



BIBLIAI TIPOLÓGIA: ÉRVEK ÉS ELLENÉRVEK LEONHARD GOPPELTŐL NORTHROP FRYE-IG (2009)¹

Az alábbiakban rövid áttekintést adok a bibliai tipológia vagy figuralizmus huszadik századi bibliai hermeneutikában és irodalomtudományban kidolgozott különböző elméleteiről.

Goppelt és Bultmann eltérő nézetei a tipológiáról Leonhard Goppelt Typos című tanulmánya (1939)

1939-ben az ekkor még csak huszonnyolc éves, de később híressé váló újszövetséges teológus, Leonhard Goppelt (1911–1973) megjelentette az erlangeni egyetemen elfogadott, Strathmann és Althaus vezetése alatt készített disszertációját *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* [Typos. Az Ószövetség tipológiai jelentősége az Újszövetségben] címen.² A *Typost* mintegy harminc évvel később, 1966-ban és 1969-ben reprint kiadásban, egy jelentős, 1964-ben írt tanulmánnyal a függelékben újra kiadták németül, majd – jelezvén, hogy majd fél évszázaddal később sem veszített aktualitásából – a könyv 1982-ben angol fordításban is napvilágot látott. Leonhard Goppelt neve Magyarországon sem ismeretlen: kétkötetes művét, *Az Újszövetség teológiáját*³ 1992-ben adták ki magyarul. E munkában a szerző így summázza egykori művének jelentőségét:

¹ Első megjelenés: Typology: Pros and Cons in Biblical Hermeneutics and Literary Criticism. From Leonhard Goppelt to Northrop Frye, in Luis Galvan (ed.): *Visiones para una poética: en el cincuentenario de 'Anatomy of Criticism' de Northrop Frye*, Pamplona, 1992, Revista de Instituto de Lengua y Cultura Españolas 2.1, 138–152.

² Gütersloh, Bertelsmann, 1939.

³ Leonhard Goppelt: *Az Újszövetség teológiája 1–2.*, ford. Szathmáry Sándor – Ablonczy László, Budapest, Református Zsinati Iroda, 1992. Németül Jürgen Roloff szerkesztésében 1976-ban, a szerző halála után jelent meg.

[Az Újszövetség] csak akkor kapja meg a tulajdon intenciója szerinti magyarázatot, ha a történeti elemzésen túl az Ószövetség beteljesedése felől értelmezzük. „Typos...” című kutatásomban mutattam be, hogy az Újszövetség önmagát a beteljesedés szituációja felől értelmezi, s ezt G. von Rad teljes mértékben magáévá tette. Miközben maga Bultmann félretolta a kérdést, a hatvanas években iskolája befogadta.⁴

Teológiai jelentőségén túl az 1939-ben publikált *Typos* etikai bátorságról is tanúskodott, hiszen a náci Németország hivatalos Ószövetség-ellenes teológiai klímája, amely a kereszténységet minden judaista befolyástól meg akarta tisztítani, aligha kedvezhetett egy olyan könyvnek, amely az Ószövetség szerepét és jelentőségét már címében is egyértelműen megerősítette. A „német keresztények” (*Deutsche Christen*) nevéhez fűződő hírhedt „náci Biblia” az Ószövetség helyett a germán mitológiát helyezte az Újszövetség elé. Az extrém ideológusokon (Rosenberg, Wienke, Bergmann, Leffler, Lothar) kívül oly jelentős teológusok is támogatták a kurzust, mint Emanuel Hirsch.⁵ Disszertációja elején Goppelt szembeállítja Hirsch Ószövetség-ellenes nézetét többek között annak a Wilhelm Vischernek krisztocentrikus Ószövetség-szemléletével, aki egyébként a Hitvalló Egyházhoz tartozott.⁶ A náci Németországban hivatalosan is teológiai programmá nyilvánított Ószövetség-ellenesség természetesen nem új keletű az egyház történetében. Már a második század derekán Markión radikálisan elvetette a Ószövetséget, mondván, az Ószövetség „zsarnok”, „haragvó” Jahvéja teljesen idegen az Újszövetség emberszerető „Atya” fogalmától. Markiónt az egyház hosszú évszázadokon keresztül eretneknek tekintette, századunk elején azonban a liberális Harnack a tudományos szövegkritika előfutárát látta benne.⁷ Goppelt könyve bevezetőjében tudatosan szembeszáll az egyházat újra fenyegető markionista veszéllyel. E. Earle Ellis Goppeltről szóló könyvének előszavában – amelyet az 1982-ben megjelent amerikai kiadás elé írt – így fogalmaz: „Meglehetősen furcsa jelenség a modern egyházban az Ószövetséggel szemben tanúsított markionista magatartás, amely valószínűleg a hagyományos lutheranizmus „törvény és evangélium” megkülönböztetésének

⁴ Uo., 1. köt., 37–38.

⁵ Az egyes szerzők műveire vonatkozó bibliográfiát lásd D. L. Baker: *Két szövetség, egy Biblia*, ford. Bogárdi Szabó István (Hermeneutikai füzetek, 15.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, Harmat, 1998.

⁶ Wilhelm Vischer híres és sokat vitatott könyve németül 1934-ben jelent meg. Az 1949-es angol nyelvű kiadás lett nagyon népszerű: *The Witness of the Old Testament to Christ I. The Pentateuch*, London, Lutterworth Press, 1949. Vischernek a Hitvalló Egyházzal való kapcsolatáról lásd Baker, 82.

⁷ Adolf von Harnack: *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, 219–224. (Reprint: Darmstadt, 1960.)

eltorzításából származik”.⁸ Ellis nemcsak Harnack munkásságában, hanem Bultmann teológiájában is a rejtett markionizmus feléledését látja, hiszen a marburgi teológus így fogalmazott: „a keresztény hit számára az Ószövetség már nem kinyilatkoztatás, az Ószövetség nem tekinthető Isten igéjének”.⁹

Érthető, hogy Goppelt könyve nyugtalanított és provokált minden rejtett és nyilvánvaló markionizmust az egyházban és a teológiában. Goppelt munkája eredetileg két részből állt: az első részben megvizsgálja a tipológia jelenségét a palesztin és a hellenista judaizmusban (Philón), a második részben a tipológia újszövetségi szerepét járja körül. Utóbbiban a szinoptikus evangéliumokat és az Actát vizsgálja a tipológia szempontjából. Először Jézus személyének tipológiai jelentőségét – próféta, Dávid Fia, Emberfia, szenvedő szolga stb. – gondolja végig (IV. fejezet), majd Jézus Krisztus egyházának tipológiáját: tizenkét törzs – tizenkét tanítvány, manna – úrvacsora, Sínai-hegy – pünkösöd stb. (V. fejezet). A VI. fejezet foglalkozik a páli levelek tipológiájával: Ádám – Második Ádám, Ábrahám gyermekei, testi-lelki Izrael. A VII. fejezet a Zsidókhoz írt levél sajátos vertikális tipológiáját veszi szemügyre, a VIII. fejezet pedig János evangéliumának tereméstitipológiáját elemzi. Goppelt kimutatja, hogy a tipológia kapcsán az Újszövetségben egy sajátos *Steigerung* (azaz „fokozás”, illetve „magasabb szintre emelés”) figyelhető meg: „több van itt, mint Salamon”, „több van itt, mint a templom” stb. Goppelt az újszövetségi könyvek alapos elemzése után leszűri a végső következtetést, miszerint a tipológia az Újszövetség alapvető írásmagyarázati elve, ugyanakkor semmiképpen sem tekinthető „zárt rendszernek”. A tipológia nem egy szabályokat kidolgozó „hermeneutikai módszer”, hanem sokkal inkább egy olyan gondolkodás- és szemléletmód, olyan előzetekintő „szellemi (spirituális) látásmód” (*pneumatische Betrachtungsweise*), amely az üdvtörténet beteljesedését állandóan szem előtt tartja.

Bultmann burkolt kritikája (1950)

Rudolf Bultmann 1950-ben a *Theologische Literaturzeitung* hasábjain egy tanulmányt közölt „A tipológia mint hermeneutikai módszer eredete és értelme”

⁸ E. Earle Ellis: Foreword, in Leonhard Goppelt: *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. Donald H. Madvig, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1982, xi.

⁹ Rudolf Bultmann: The Significance of the Old Testament for the Christian faith, in B. W. Anderson (ed.): *The Old Testament and the Christian Faith*, New York, Harper & Row, 1963, 31. Magyarul: A tipológiának mint hermeneutikai módszernek eredete és értelme, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus* (Ikonológia és műértelmezés, 4.), Szeged, JATE, 1988, 123–132.

címen.¹⁰ A tanulmányt nyugodtan tekinthetjük Goppelt kritikájának. Noha a főszövegben Goppeltre csak egyszer történik utalás, a lábjegyzetek majdnem egyharmada rá való hivatkozás és bírálóat. Bultmann a következőképpen definiálja a tipológiát: „A tipológia mint hermeneutikai módszer az Újtestamentum óta az Ótestamentum olyan egyházi értelmezését jelenti, amely az abban előforduló alakokat, eseményeket vagy intézményeket a Jézus Krisztus eljövételét követő üdvkorszak alakjainak, eseményeinek vagy intézményeinek előképeként, előábrázolásaként fogja fel.”¹¹

Bultmann szerint a tipológia mint exegetikai módszer rokon azokkal az eljárásokkal, amelyek az Ószövetség szavait jövendölésként értelmezik. A két „módszert” azonban el kell egymástól határolni. A Goppeltet érő első kritika az, hogy ezt a megkülönböztetést nem teszi meg, könyvében „nem látja világosan ezt a különbséget”. Bultmann szerint „a tipológia az ismétlődés, a jövendölést bizonyító módszer pedig a beteljesülés gondolatát fejezi ki”.¹² E két módszernek kétféle időszemlélet felel meg: az ismétlődés eszméjére építő tipológia a ciklikus, a beteljesülésre építő jövendőmondás pedig a lineáris időszemléletre vonatkoztatható. A ciklikusságnak, az idő körkörös mozgásának képze az ókori Keletről és a görög kultúrából származik. Ám az ószövetségi próféták az idő körkörös mozgásának képzetét már igen korán az eszkatologikus remény szolgálatába állították. A bultmanni felfogás szerint a tipológia nem más, mint a ciklikus időszemléletnek, az ismétlődés gondolatának eszkatologizálása.

Bultmann a továbbiakban vitatja egyes bibliai helyek (pl. 2Pt 3,5skk.) tipológiként való értelmezését, mondván: itt nem a vízözön–tűzvész tipológiai kapcsolatáról, hanem csupán kozmológiai elméletről van szó.¹³ Helyteleníti Bultmann Goppeltnek azt a nézetét is, hogy a *Steigerung* elsősorban a tipológiára jellemző, a tipológia ugyanis megtűri az antitézist is (Mt 12,41–42). Bultmann vitatja azt is, hogy a Zsidókhoz írt levélben találkozna a „vertikális” és a „horizontális” tipológia.¹⁴

Bultmann végső következtetése, hogy Goppelt túl messze megy, amikor az Újtestamentumban tipológiák után kutat,¹⁵ ugyanis az eszkatologikus (illetve keresztény) kor alakjainak párhuzamba állítása az Ótestamentum alakjaival

¹⁰ Rudolf Bultmann: A tipológia mint hermeneutikai módszer eredete és értelme, in Rudolf Bultmann – Gerhard von Rad – Leonhard Goppelt: *Tipológia és apokaliptika*, ford. Bernáth Gyöngyvér (Hermeneutikai füzetek, 11.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996, 15–25.

¹¹ Uo., 15.

¹² Uo.

¹³ Uo., 17.

¹⁴ Uo., 23.

¹⁵ Uo., 24.

nem minden esetben tipológia. Izrael történetének egyes alakjait: a türelmes Jóbót (Jak 5,11), az imádkozó Illést (Jak 5,17), egyes bűnösöket, mint Kain, Ézsau és Kóré hordája (Júd 11; 2Pt 2,15; Zsid 12,16; Jel 2,12.20) figyelmeztető példaként állítani a közösség elé még nem tipológia, hanem a parainesis (intelmek) régi módszere, mely mindig múltból vett példákkal dolgozik.¹⁶

Goppelt válaszának felidézése előtt figyeljük meg a Bultmanni kritika néhány jellemző vonását! 1. Azonnal észrevehetjük, hogy Bultmann fogalmi, illetve kvázi-filozófiai síkra vetíti a kérdést („ciklikus”, ill. „lineáris” időszemlélet). 2. Egy rendkívül exkluzív (kizárólagos) tipológiafogalmat igyekszik bevezetni, s ennek alapján bizonyítani, hogy a Goppelt által említett példák többsége nem tekinthető tipologikus példának. 3. Az exkluzív fogalomhasználat lehetővé teszi, hogy marginalizálja, illetve trivializálja a tipológia újszövetségi jelentőségét. 4. Azzal, hogy a bibliai tipológiát a keleti időszemléletre vezeti vissza, a bibliai gondolkodástól idegen jelenséggént mutatja be. 5. Végül vitatható, hogy a tipológia „az Újtestamentum óta” az „Ótestamentum egyházi értelmezése”. Bultmann nem látja, hogy tipológia már az Ószövetségben is jelen van, tehát semmiképpen sem „egyházi értelmezésről”, hanem biblikus gondolkodás- és szemléletmódról van szó.

Gerhard von Rad Bultmann-bírálata (1952)

Két esztendővel később, 1952-ben, tehát jóval Goppelt válasza előtt, a neves ószövetséges teológus, Gerhard von Rad „Az Ótestamentum tipológiai értelmezése” című tanulmányában megvédte Goppelt tézisé, Bultmann nézeteit pedig kritika tárgyává tette.¹⁷ Gerhard von Rad szerint a „tipológiai gondolkodásmód mindenfajta emberi gondolkodás és értelmezés elemi funkciója; ... ilyen analógias, értelmező gondolkodásmód nélkül nem volna költészet”. Kimutatja, hogy a Keletről származó „mitologizáló, spekulatív tipológia szinte teljesen idegen volt az ókori Izrael számára”, és megkérdőjelezi, hogy „szükséges-e ezt a fajta tipológiai gondolkodásmódot – Bultmann nyomán – elsősorban a világperiódusok régi, keleti elméletével kapcsolatba hozni”. Von Rad a tipológia alapvető eszméjét nem az „ismétlésben”, hanem a „megfeleltetésben” (korrespondencia) látja. Goppelt munkájáról pedig így szól: „Goppelt könyvének véleményünk szerint az a fő érdeme, hogy rámutatott arra, hogy e tipológiai gondolkodásmód mennyire meghatározó és sokféle az Újszövetségben.” Goppelt lényegi felisme-

¹⁶ Uo.

¹⁷ Gerhard von Rad: Az Ótestamentum tipológiai értelmezése, in Bultmann – Rad – Goppelt: *Tipológia és apokaliptika*, 26–42.

rése továbbá az, hogy a tipológia és az allegória között lényegi különbség van, a tipológia a történelemhez és a tényekhez kötődik, az allegória pedig elvont, lelki, spirituális igazságokat fejez ki.¹⁸

Közismert, hogy Goppelt nézetei Gerhard von Rad munkásságán keresztül milyen megtermékenyítő hatást gyakoroltak az ószövetségi teológiára. Lássuk ezután, hogy – mintegy tizennégy évvel később – miképpen válaszolt maga Goppelt Bultmann burkolt, de tekintélye következtében minden bizonnyal nagy hatású bírálatára.

Goppelt válasza Bultmann-nak (1964)

Goppelt Bultmann-nak adott válasza tehát mintegy tizennégy év múlva született meg, ekkor publikálta ugyanis Goppelt szintén a *Theologische Literaturzeitung* hasábjain „Apokaliptika és tipológia Pál leveleiben” („Apokalyptik und Typologie bei Paulus”) című lényeges tanulmányát.¹⁹ 1969-ben Goppelt a tipológiával kapcsolatban még egy jelentős munkát tett közzé: ő írta a „typos” szócikket a TDNT-ben.²⁰ Tanulmánya elején Goppelt rámutat, hogy Bultmann 1950-es tanulmányának (amely egy német teológiai konferencia elnöki beszéde volt) tipológiafogalma nem azonos az Újszövetség tipológiájával, ugyanis Bultmann a vallástörténeti szemlélet hatására elutasítja a két szövetség kapcsolatát és az üdvtörténet gondolatát. Bultmann a tipológiát az antikvitásban fellelhető „restauráció” eszméjére vezeti vissza. Az eltelt időben azonban – mondja Goppelt – Gerhard von Rad már az Ószövetségben is felfedezte azt az autentikus biblikus tipológiát, amelynek újszövetségi vetületéről ő maga írt 1939-ben. Az ötvenes és a hatvanas években egymástól teljesen külön fejlődött a Bultmann-féle újszövetségi és a von Rad-féle ószövetségi teológia. A két irányzat között Wolfgang Pannenberg próbált meg hidat verni, aki Bultmann-nal szemben azt hangsúlyozta, hogy a kinyilatkoztatás és a történelem nem választható el egymástól, von Raddal szemben pedig azt, hogy az Ószövetség és az Újszövetség közötti kontinuitást nem a tipológiában, hanem az apokaliptikában lehet megragadni. Ezt a lépést Goppelt Bultmann lényeges meghaladásának vélte, hiszen a bultmanni hermeneutika gyöngéje, hogy megtöri a két szövetség közötti kontinuitást, tagadja az Újszövetség üdvtörténeti önértelmezését, és

¹⁸ Uo., 26–29.

¹⁹ Leonhard Goppelt: Apokaliptika és tipológia Pál leveleiben, in Bultmann–Rad–Goppelt: *Tipológia és apokaliptika*, 43–73.

²⁰ Leonhard Goppelt: „Typos”, in G. Kittel – G. Friedrich (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*, 8. köt., Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1964, 246–259.

nem hajlandó a kinyilatkoztatásról és a történelemről korrelatív módon gondolkodni. Ahhoz, hogy a tipológia fogalmát tovább finomítsuk, pontosabban annak megértését még inkább elősegítsük, először tisztáznunk kell az apokaliptika és a tipológia egymáshoz való viszonyát.

Goppelt rámutat, hogy Pál apostol gondolatvilágában egyszerre van jelen a tipológia és az apokaliptika. Például az 1Korinthus 15,20–28-at sokan apokaliptikának fogják föl, pedig az sokkal inkább tipológia. Mi a közös az apokaliptikában és a tipológiában? Goppelt szerint az, hogy mindkettő úgy értelmezi a történelmet, hogy közben az eszkatonra mutat. Amíg az apokaliptika úgy tekint a történelemre, mint amely a végkifejlet felé tart, addig a tipológia úgy, mint e végkifejlet előképére.²¹

Goppelt Pál apostol levelei kapcsán igyekszik a tipológia árnyaltabb megértéséhez eljutni. Itt is az allegória és a tipológia szembeállításával indítja gondolatmenetét: az allegória esetében a történetiség és a szó szerinti értelem nem játszik szerepet, a tipológia viszont komolyan veszi; az allegorizálás a Biblián kívüli világi irodalomban is elterjedt módszer, míg a tipológia csak a Biblia világára jellemző.

A *typos* szót, amely eredetileg „ütést”, „lenyomatot”, „pecsétnyomatot” jelent, Pál apostol teszi hermeneutikai szakkifejezéssé. Ezért érdemes közelebbről megvizsgálni az ő tipológiafogalmát. A tanulmánybeli megfogalmazás később Goppelt *Az Újszövetség teológiájában* is visszaköszön:

Az Ószövetség tipológiai értékelése nem exegetikai módszer, de annál inkább világosan meghatározott szemléletmód, amelyet meditatívén alkalmazott Pál: a Krisztus-esemény felől visszapiillantva az ószövetségi személyekben, intézményekben vagy eseményekben Isten végidőbeli cselekvésének az előre való kiábrázolásait veszi észre. Ezek a típusok nem valami történelmi analógiák: ezek Istennek az emberrel való kapcsolata, amiről az Ószövetség tesz bizonyosságot, ezek megfelelő, de egyúttal eszkatologikusan felfokozott, beteljesedett istenkapcsolatot hirdetnek meg pozitívan vagy antitetikusan. A meghirdetésjelleg Istennek ígéretei iránti hűségén nyugszik. Ezért a tipológia az ószövetségi történelemábrázolás történetiségétől messzemenően független. Ábrahámnak Istennel való kapcsolata, amely például a Gen 15,6-ban szólal meg, prófétai kijelentés, amely függetlenül is érvényes Ábrahám történeti vallásosságától.²²

A tanulmányban Goppelt megismétli negyedszázaddal korábban már megfogalmazott gondolatát, hogy a tipológia nem hermeneutikai módszer, hanem

²¹ Tanulmánya végén Goppelt a páli apokaliptika és tipológia viszonyát részletesen is kifejti, jelen írásunk ezzel a kérdéssel nem kíván foglalkozni.

²² Goppelt: *Az Újszövetség teológiája*, 2. köt., 54. (A kurziválást elhagytam, F. T.)

„szellemi (spirituális) látásmód” (*pneumatische Betrachtungsweise*, az angol fordítás szerint *spiritual approach*), amely feltárja az isteni üdvösségtervben megalapozott összefüggést az ószövetségi és az újszövetségi istenkapcsolat között. Amikor tehát tekintetünk ide-oda vándorol Isten és az ember találkozásának jelen idejű és – az Írásokban lejegyzett – múlt idejű tanúbizonyságai közt, akkor egymásra vonatkoztatva, kölcsönösségükből kiindulva értelmezzük őket, s ezáltal az evangélium fényében írjuk körül az emberi egzisztenciát. Mindehhez nem elégséges a filozófia vagy a mítosz, de még az apokaliptika sem, mivel a körülírás nem állít fel tipológiai rendszert, hanem Isten üdvösségszerző tettének és üdvösségtervének lényeges jegyeit villantja fel.²³

Goppelt szerint a tipológiai megközelítés eredetéről három dolog bizonyosan elmondható. (1) A tipológiát az őskereszténység nem biblikus, hellenista környezete nem ismeri. (2) Kizárólagosan a zsidó környezetben fordul elő, de itt is csak úgy, mint eszkatológiai princípium. (3) A judaizmusban föllelhető tipológiának megvan a maga előzménye az Ószövetség eszkatológiájában.²⁴ Bultmann viszont, érvel Goppelt, nem veszi figyelembe, hogy a tipológia eredetét az Ószövetségben, és nem a keleti vallások ciklikus időszemléletében kell keresni. Pedig a prófétáknál, különösen Deutero-Ézsaiásnál jellemző az a gondolat, hogy „Ímé, újat cselekszem” (Ézs 43,19). A próféta a régivel írja le az újat, de a hangsúly az „újon” van és nem a „régin”, tehát szó sincs itt ciklikus visszatérésről! A tipológiát és a próféciát tehát nem lehet egymástól elválasztani: a tipológia inkább egy olyan princípium, amely formálja és felmutatja a próféciát.²⁵ Bultmann-nak arról a gondolatáról, hogy a tipológia az ismétlődés (visszatérés) motívumának „eszkatologizálása”, Goppelt azt írja, hogy ez módszertanilag csupán „elvont vallásfönetológiai konstrukció”, amely fogalmi elemeket kreál, de nem mond semmit arról, hogy miképpen keletkezett e jellegzetesen bibliai megközelítés.²⁶ Végezetül Bultmann csupán általános „újszövetségi tipológiáról” beszél, és nem veszi figyelembe azokat a lényegi különbségeket, amelyek például a páli tipológia és a Barnabás-levél tipológiája között állnak fenn. A visszatérés motívuma például csak a Barnabás-levéltre jellemző, Pálra nem.²⁷

Goppelt hangsúlyozza, hogy Pál, amikor a jelent eszkatológiai beteljesedésként fogja fel, ugyanazt az Ószövetségre visszatekintő hermeneutikát gyakorolja, amelyet az evangéliumok tanúsága szerint Jézus is alkalmazott. Amikor Jézus arról szölt, hogy „nagyobb van itt” (Jónásnál, Salamonnál, Dávidnál, a

²³ Goppelt: Apokaliptika és tipológia, 57.

²⁴ Uo., 60.

²⁵ Uo., 62.

²⁶ Uo., 61.

²⁷ Uo.

templomnál), beteljesítette a próféciákat, de hangsúlyos, hogy ő teljesíti be, s nem egy, a zsidó várakozásoknak megfelelő személy. Jézus rámutatott, hogy ami „most” történik, annak eszkatológiai jelentősége van. A tipológia tehát új, ám rejtett formában ad kinyilatkoztatást: hit által. Az Írás tehát föltárja, hogy mi a valódi jelentősége Jézus tanításának és működésének, ami a látszat szerint alig különbözött más próféta vagy rabbi tevékenységétől. Mindaz, aki megengedi, hogy hitét megpróbálják, ugyanúgy „bevonatik” az Istennel való kapcsolatba, mint tipologikus elődei: az Ószövetség hithősei.²⁸

Több mint száz év óta sokan állították, hogy a történetkritikai módszer érvénytelenítette a tipológiát, a „Jézusban beteljesedett kinyilatkoztató esemény” e fontos interpretációját. A leggyakoribb vádak a tipológiával szemben a következők: 1. a tipológia olyan jelentést ad a szövegnek, amely túlmutat a szó szerinti jelentésen, és nincs benne a textusban; 2. a tipológia sokszor olyan ószövetségi eseményeken alapult, amelyek megtörténtét a történetkritika megcáfolta vagy kétségbe vonta; 3. a tipológia tompítja az Ószövetség tanúságtételének speciális jellegét, s ez az Ószövetség önkényes szelekciójához vezet. Goppelt rámutat, hogy L'Amsler és von Rad kellőképpen megválaszták az első és a harmadik vádat, hiszen bizonyították: az Ószövetség eleve olyan könyv, amely túlmutat önmagán, amely nyitott a jövőre. Rentdorffot idézve pedig azt hangsúlyozza Goppelt, hogy a teológusnak nem a történelem szemüvegén keresztül kell tanulmányoznia a teológiát, hanem a teológia szemüvegén át kell értelmeznie a történelmet, hiszen a történelem maga is interpretáció. Ha a történelmet a teológia szempontjából vizsgáljuk, akkor nem kerülünk a „történeti igazság” és a „kérügmatikus igazság” kettősségének zsákutcájába. A tipológia érvényessége – mondja Goppelt – nem az egyes események történetiségén múlik, hanem Isten önkinyilatkoztatásán a történelemben. Hasonlóképpen, a két szövetség kapcsolatát egyedül csak abban lehet keresni, amiben az Újszövetség is keresi: Isten hűségében. A kinyilatkoztató események mint Isten hűségének megnyilvánulásai formálják teológiai történelemszemléletünket. Ha ezek az események más jelentésre utalnak, akkor meghaladhatjuk a szűk historicizmus és a történelemellenes egzisztencializmus kényszerű alternatíváját is. Tehát ha megértjük a kinyilatkoztató események és a történelem, valamint a történelem természetének kapcsolatát, akkor bátran állíthatjuk, hogy az Újszövetség tipologikus megközelítése történelmileg és teológiailag egyaránt legitim, meg a történetkritika szempontjából is – fejezi be gondolatmenetét Goppelt.²⁹

*

²⁸ Uo., 64.

²⁹ Uo., 69.

A fentiekben Bultmann és Goppelt nézeteltérését tudatosan konfrontáltam, mert a vita figyelemmel követése több szemponttal is gazdagíthatja a tipológiával kapcsolatos ismereteinket. A teológiai gondolkodás a racionalizmus hatására érzéketlenné vált a metaforikus, szimbolikus vagy tipologikus gondolkodás iránt. A költészet és a művészetek ma is őrzik ezt a „spirituális látásmódot”. A teológiai gondolkodásnak is újra fel kell fedeznie azt. Leonhard Goppelt és Gerhard von Rad úttörő munkát végeztek e teológiai újrafelfedezésben. Goppelt és Bultmann összeütközése szükségszerű volt, s Bultmann – akarata ellenére – felerősítette azt a folyamatot, amely a tipológiát ismét a teológiai gondolkodás homlokterébe hozta. A „vita” stílusán megfigyelhettük, hogy sohasem a másik fél személyére esett a hangsúly, a tárgy elsődlegességének mindig alárendelődtött a nézeteltérés. Ezzel is magyarázható, hogy a „válaszok” mindkét esetben több mint egy évtizedet váratlak magukra, s az egyet nem értésre való utalás sokszor csak a jegyzetekre korlátozódott.

A vitában egyértelműen állást foglaltam: többnyire Goppelt, s nem Bultmann oldalán álltam. Véleményem szerint Bultmann nem értette, illetve félreértette a tipológia lényegét. Állásfoglalásommal azonban nem kívánom megkérdőjelezni a bultmanni életmű nagyságát vagy annak még ma is sokakat – a jelen sorok íróját is beleértve – inspiráló hatását. A tipológia értelmezése kapcsán azonban rá kellett mutatnunk Bultmann nézeteinek egyoldalúságára, s az idehaza kevésbé ismert, másik újszövetséges teológus, Leonhard Goppelt időtálló érdemeire.

Von Rad és kritikussai

A tipológia Gerhard von Rad paradigmaváltó tanulmányával nyert teret az Ószövetség-kutatásban. A „Tipológiai értelmezés az Ószövetségben” című, 1952-ben megjelent tanulmány³⁰ hatására a bibliakutatás újra érdeklődni kezdett a tipológia iránt. Von Rad azután még részletesebben tárgyalta a témát *Az Ószövetség teológiája*³¹ című művében. Felfogása szerint a tipológia

³⁰ Gerhard von Rad: *Typologische Auslegung des Alten Testaments*, *Evangelische Theologie*, XII. évf., 1952, 17–33. Angolul: *Typological Interpretation of the Old Testament*, ford. John Bright, in Claus Waterman (ed.): *Essays in Old Testament Hermeneutics*, Richmond, John Knox Press, 1963, 17–39. Magyarul: Gerhard von Rad: Az Ótestamentum tipologikus értelmezése, in Rudolph Bultmann – Gerhard von Rad – Leonhard Goppelt: *Tipológia és apokaliptika*, ford. Novák György (Hermeneutikai füzetek, 11.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996, 37. Ua. in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus* (Ikonológia és műértelmezés, 4.), Szeged, JATEPress, 1998, 144. (Első kiadás: 1988.)

³¹ Gerhard von Rad: *Az Ószövetség teológiája*, 2. köt., ford. Görföl Tibor, Budapest, Osiris, 2001. Németül: *Theologie des alten Testaments II*, München, Kaiser, 1960, 17–39. Angolul: *Old Testament Theology*, 2. köt., Israel’s Prophetic Traditions, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1965.

nem teológiai eszköz, hanem „az emberi gondolkodás és értelmezés alapvető funkciója”.³² Az ilyen analogikus gondolkodás nélkül – írja – nem lenne költészet. Ugyanakkor az ószövetségi tipológia gyökeresen különbözik az ókori Kelet analogikus gondolkodásától, hiszen a Bibliában a kezdet és a vég (*Urzeit* – *Endzeit*) összekapcsolódásának eszkatológiai jelentősége határozza meg. Vitatja Bultmann elképzelését, aki azt állította, hogy a tipológia a ciklikus időszemléletből adódó ismétlődés egy formája. Von Rad az „ismétlődés” helyett inkább a térbeli vagy időbeli „megfelelés” kifejezést részesíti előnyben. Von Rad szerint a tipológiai értelmezés a kérügmára irányul, és az ószövetségi eseményeket készülődésnek látja: az egész Ószövetség Krisztusról tesz tanúságot.³³

Von Rad ugyanakkor elhatárolódik a régi protestáns tipológiai hagyománytól és annak elavult filozófiájától (Herder organikus fejlődésmélettől például). A német kutató modern teológiai rendszerében a tipológiai gondolkodás „a prófétai jövendőmondás eredetével kapcsolatos egyik leglényegesebb előfeltevés”, valamint „annak a folyamatnak az egyik fontos jellegzetessége, amely révén a korai kereszténység feldolgozta ószövetségi örökségét”.³⁴

A korábbi tipologikus olvasással ellentétben, amely a típusokat (személyeket, eseményeket és intézményeket) statikusnak és objektívnek látta, a von Rad által felélesztett tipológia „jobban rá van hangolva a történelemre”, és közelebb áll a modern teológiai hagyományhoz. Az események tipológiai megfeleléseit csak hittel lehet felismerni, a hívők múltból való tanúskodása alapján. A német teológus végső célja a tipológia és a történetkritikai módszer összebékítése. Úgy találja, hogy a tipológiai értelmezés és a történetkritikai módszer „összefonódik”.³⁵ Nem meglepő módon ezt a középutas teológiát mindkét oldalról, a teológiai spektrum bal oldaláról (neoliberalizmus) és jobb oldaláról (neokonzervativizmus) egyaránt bírálták.

Az első csoport fő képviselője James Barr, aki *Old and New in Interpretation*³⁶ című munkájában (1966) vitatja a tipológia és az allegória hagyományos megkülönböztetését, és hosszasan cáfolja, hogy a tipológia „héber” és „történeti” jellegű volna, míg az allegória „hellén” és „antihistorikus”. Számos példát vonultat fel, ahol a kettő összemosódik. Barr szerint von Rad események megfelelésére szűkítette le a tipológiát, és nem számította ide az intézmények, tárgyak vagy személyek megfelelését. Barr problematikusnak találja von Radnak azt az

³² Rad: *Typological Interpretation*, 17.

³³ Uo., 39.

³⁴ Uő: *Old Testament Theology*, 367.

³⁵ Uo., 38.

³⁶ James Barr: *Old and New in Interpretation. A Study of the Two Testaments*, London, SCM, Canterbury Press Ltd., 1982.

elképzelését, hogy a tipológiai értelmezés „az isteni eseményről tanúskodik”, a kéréghöz igazodik, és a *credendára* korlátozódik. Szerinte nem lehet az „üdvözítő tetteket” vagy „isteni eseményeket” elválasztani azok bibliai kontextusától.

Von Rad nézeteit konzervatív körökben is kritikának vetették alá. A Calvin Theological Seminaryn 1970-ben elhangzott bemutatkozó előadásában John H. Stek egyik érdekes felvetése az volt, hogy összehasonlította a bibliatudomány két reprezentatív eredményét, mégpedig a tizenkilencedik századi Patrick Fairbairn *The Typology of Scripture* (1845–1847, második kiadás 1967)³⁷ című munkáját, illetve von Rad bibliai tipológiával kapcsolatos kutatásait, különös tekintettel *Az Ószövetség teológiája* című művére. Alapos és rendkívül precíz összehasonlításával³⁸ Stek kimutatja, hogy bár Fairbairnre is hatottak korának divatos filozófiái (keresztény platonizmus, organikus történelemszemlélet), számára a tipológia „az isteni kinyilatkoztatás egy bizonyos módja”,³⁹ egyfajta nevelő folyamat, amely „az emberiséget fokozatosan elvezeti az idők teljességére”.⁴⁰ Von Rad számára a tipológia viszont már nem az isteni kinyilatkoztatás része, hanem egyfajta teológia vagy legalábbis gyakori gondolkodásmód, amely Izrael teológusait és a korai keresztényeket egyaránt jellemezte. Vagyis a tipológia az ő nézőpontjából nem a *historia revelationis*hoz, hanem a *historia theologiae*hez tartozik. Stek kifogásolja, hogy von Rad szemében a bibliai dokumentumok a hitről való reflexió termékei, a misztikus tapasztalatait verbalizálni próbáló hívő küzdelmének lenyomatai.⁴¹ Stek szerint ez az elgondolás von Rad egzisztencialista filozófiájából származik, és ellentmond az Isten igéjéről szóló bibliai tanításnak. Nem helyesli azt sem, hogy von Rad radikális szkepticizmussal viszonyul a bibliai elbeszélések eseményeinek tényszerűségéhez, és azt sem, hogy a bibliai dokumentumokban magától értetődőnek vett tipológiát (személyek, intézmények tipológiai kapcsolatát) elhanyagolja. Ezen a ponton ráz kezét, von Radot bírálva, a liberális Barr és a konzervatív Stek. Utóbbi szerint a „tipológia nem ószövetségi szövegek exegézisének egy módja, hanem a régi szövetség történelmi valóságának értelmezése, amely az Írás egységén alapszik és Isten üdvtervének kibontakozása révén valósul meg”.⁴² Azzal,

³⁷ Patrick Fairbairn: *The Typology of Scripture*, reprint, Grand Rapids, Zondervan, 1967. (Első kiadás: 1845–1947.)

³⁸ John H. Stek: *Biblical Typology Yesterday and Today*, *Calvin Theological Journal*, V. évf., 1970, 133–162.

³⁹ Uo., 151.

⁴⁰ Uo., 152.

⁴¹ Uo., 155.

⁴² Uo., 160.

hogy tagadja, hogy a tipológia hermeneutikai módszer volna, Stek igen közel kerül Goppelt álláspontjához, miszerint a tipológia *pneumatische Betrachtung*.

Brit és amerikai irányzatok az 1950-s években

A tipológia alkalmazását a bibliai teológiában és a vele való visszaélést vizsgálta meg Robert C. Dentan 1952-ben egy rövid, de igen érzékeny cikkben.⁴³ Goppelt és Danielou nyomába szegődve ő is megkülönböztette a tipológiát az allegóriától. A tipológia a Biblia egyik lehetséges jelentése, míg az allegória idegen tőle. Három érvet hozott fel a tipológia mellett, és fenntartásait úgyszintén három pontba szedte. Érvei a következők: 1. A tipológia a Biblia szerves része, a bibliai világnézet fontos eleme.⁴⁴ 2. A tipológia a kulcs a Biblia képzeleti egységéhez (visszatérő képek, témák stb.). 3. Ha feltételezzük, hogy az Írás végső szerzője Isten, akkor feltétlenül szükséges megértenünk az isteni alkotás mintáit. Figyelmeztetései a következők: 1. Vigyázzunk, ne szaladjon el a fantáziánk a tipológia tanulmányozása során (lásd az egyházatyák olykor hóbotos értelmezéseit)! Az Újszövetség kiegyensúlyozott, nyitott, közvetlen dokumentum.⁴⁵ 2. A képek és előképek kutatása közben ne veszítsük szem elől az „emberi frissességet”! 3. A Bibliát elsősorban a kapcsolatok érdeklik, nem a példák vagy a modellek.⁴⁶

1957-ben R. A. Markus⁴⁷ bebizonyította, hogy a tipológiai megközelítés egyidős a kereszténységgel, és a tipológiai exegézis – ha fegyelmezett – a régi bibliatudomány kiterjesztése, a megváltástörténet oktató-nevelő folyamatának kifejeződése. A tipológia a keresztény időszemléletre alapul, amely mindig az *eszkatonra* mutat. A tipológiához szervesen hozzátartozó előrevetítés és beteljesedés a keresztény történelemszemlélet alapvető kategóriája.

Az angol teológiában a legjelentősebb fejlemény G. W. H. Lampe és K. J. Woollcombe *Essays on Typology*⁴⁸ című kötetének megjelenése volt 1957-ben. A műben szereplő tanulmányok 1955-ben előadásként hangzottak el egy ox-

⁴³ Robert C. Dentan: Typology. Its Use and Abuse, *Anglican Theological Review*, XXXIV. évf., 1952, 210–217. Magyarul: Robert C. Dentan: A tipológia helyes és helytelen használata, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus* (Ikonológia és műértelmezés, 4.), Szeged, JATEPress, 1998, 157–158.

⁴⁴ Uő: Typology, 215.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo., 216.

⁴⁷ R. A. Markus: Presuppositions of the Typological Approach to Scripture, *Church Quarterly Review*, CLVIII. évf., 1957, 442–451. Magyarul: R. A. Markus: A Szentírás tipológiai megközelítésének előfeltételezései, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus* (Ikonológia és műértelmezés, 4.), Szeged, JATEPress, 1998, 149–156.

⁴⁸ G. W. H. Lampe – K. J. Woollcombe: *Essays on Typology*, London, SCM, 1957.

fordi konferencián, ahol a bibliai teológia volt a téma. Woollcombe dolgozata a tipológiát történeti szempontból tárgyalja, míg Lampe tanulmánya általánosságban próbál érvelni a tipológia létjogosultsága mellett. Három korszakot különböztet meg a bibliai hermeneutikában. Az első a „prekritikai” korszak, amikor a tipológiai olvasás a legtermészetesebb volt a hívők számára. A Bibliát koherens egészként közelítették meg, egységét magától értetődőnek vették. A liturgia is tartalmazott a Bibliából származó tipologikus elemeket (pl. keresztség). A folytonosság azonban a modern kritikai korszak beköszöntével megszakadt, a történeti módszer Mózesben csakis Mózeszt akarta látni, és tagadta, hogy egyszersmind valami másra mutató jel is lehet. Ekkor a tipológia történeti érdekességgé degradálódott. Az 1950-es években azonban, érvelt Lampe, újra előkerült a Biblia egységének és folytonosságának gondolata. Ezekben az években virágkorát élte a bibliai teológia. Az új helyzetben az a kérdés merül fel, hogy vajon az úgynevezett „posztkritikai” korban lehet-e alkalmazni a tipológiai módszert, vagy pedig olyan „prekritikai” előfeltevésekhez kötődik, amelyeket a történetkritikai módszer érvénytelenített.⁴⁹ Vajon mi bizonyítja, hogy a tipológia iránti megújult érdeklődés nem egyenlő a prekritikai fundamentalizmushoz való visszatéréssel? Először is különbséget kell tennünk a helyesen használt és a fantázia szülte tipológia között. A fantázia szülte tipológia általában felületes hasonlóságokra épül, és nagyon közel áll az allegóriához. Az autentikus tipológia viszont olyan értelmezés, amely az isteni üdvháztartás bibliai felfogásával összhangban van, autentikus a történelemszemlélete, figyelembe veszi az Írás szó szerint értelmét, valamint a kritikai bibliatudomány eredményeit.⁵⁰

James D. Smart élesen bírálta Lampe-ot és a tipológia iránti új érdeklődést. Bibliaértelmezésről írt könyvében (1961)⁵¹ csodálkozását fejezi ki, hogy a bibliakutatók, akik általában nem szívesen hagyják figyelmen kívül több évszázad tudományos eredményeit, újra a tipológiához fordulnak. Szerinte nehéz megkülönböztetni egymástól a tipológiát, az allegóriát és a jövőmondást. Az „előrejelzés”, „előrevetítés” helyett a „bizalmat” javasolja: a bizalmat abban, hogy Isten hű marad saját természetéhez. Végkövetkeztetése az, hogy az Újszövetség nem szolgáltat alapot sem a tipologikus, sem az allegorikus értelmezéshez.⁵²

Nem szerencsés, hogy Smart nem tett különbséget a tipológia és az allegória között. Az amerikai teológus a történeti bibliakutatás tisztaságának

⁴⁹ G. W. H. Lampe: *The Reasonableness of Typology*, in Lampe – Woollcombe: *Essays on Typology*, 21. Magyarul: G. W. H. Lampe: A tipológia ésszerűsége, in: Fabiny (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus*, 69–90.

⁵⁰ Lampe: *Reasonableness of Typology*, 38.

⁵¹ James D. Smart: *Typology, Allegory and Analogy*, in *The Interpretation of Scripture*, London, SCM, 1961.

⁵² Uo., 129.

folytatója, aki az exegézis végső célját az „akkor” és a „most” között tátongó kulturális szakadék áthidalásában látja, mégpedig a fokozatosságra épülő módszeres tudományos kutatással. Vagyis a tipológiai, illetve allegorikus értelmezés helyett „kitartó exegézist kell folytatnunk... addig kell küzdenünk az ősi tanúk szavaival, amíg a századok falai elvékonyodnak, és elmondják nekünk *ma*, amit ők oly jól tudtak *akkor*... hadd beszéljen mindegyik a maga módján, mindaddig, amíg idősebb testvérünk nem válik a hitben”.⁵³ Nemes és tiszteletre méltó ez a hozzáállás, mégis meg kell kérdeznünk, hogy a századok leforgása alatt felnövekedett falak lebontását vajon nem könnyítené-e meg némi művészi érzékenység, vagy amint Lampe esetében láttuk, a fegyelmezett irodalmi képzelet.

Kreatív megközelítések: Baker és Cahill

A tipológia iránti érdeklődés az 1970-es és 80-as években sem tűnt el teljesen. D. L. Baker kiváló könyvet írt az Ó- és Újszövetség viszonyának teológiai problematikáját feldolgozó modern teológiai elméletekről, és ebben egy teljes fejezetet szentel a két szövetség tipológiai összefüggéseinek.⁵⁴ Az Ó- és Újtestamentum viszonyának nyolc különböző feldolgozását veszi sorra, és ezek közül egyik a tipológia.⁵⁵ A legfrissebb tipológiai kutatások hasznos áttekintését követően bemutatja, hogyan jelentkezik a tipológia az Ó-, majd az Újszövetségben, valamint a két szövetség kapcsolatában. Mielőtt megkísérelne egy pontos definíciót, sorra veszi a tipológiáról alkotott téves elképzeléseket. Vagyis a tipológia sem nem exegézis, sem nem prófécia, sem nem allegória, sem nem szimbolizmus, sem nem módszer, és nem is rendszer. Elutasítja azt az elképzelést, hogy a típusok isteni minták, amelyek szükségszerűen Krisztusra vagy a megváltásra utalnak. Azt is vitatja, hogy a típus mindenképpen egy jövőbeli esemény prefigurációja lenne. Ami a pozitívumokat illeti, megemlíti két alapelvet: egyrészt, hogy a tipológia történeti szemléletű, történelmi tények – események, emberek és intézmények – érdeklik, ily módon tehát inkább egyfajta történelemszemléletről,

⁵³ Uo., 133.

⁵⁴ D. L. Baker: *Two Testaments, One Bible. A Study of Some Modern Solutions to the Theological Problem of the Relationship Between the Old and the New Testaments*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1976. Magyarul: *Két szövetség, egy Biblia*, ford. Bogárdi Szabó István, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, Harmat, 1998. Harmadik kiadás: *Two Testaments, One Bible. The Theological Relationships Between the Old and the New Testaments*, Nottingham, UK, Apollos, Downer Grove Illinois Press, 2010. Hivatkozik jelen könyv első angol kiadására (*The Lion and the Lamb*) a 189. oldalán.

⁵⁵ A könyv tipológiáról szóló fejezetének első megjelenése: *Scottish Journal of Theology*, XXIX. évf., 1976, 137–157.

mint szövegelemző módszerről van szó. A második elv az, hogy a tipológia valódi összefüggést feltételez a történelem és a teológia között, nem részletes párhuzamok érdeklik. Baker új tipológiadefiníciója a következő:

típus az a bibliai esemény, személy vagy intézmény, amely (vagy aki) példaként vagy mintaként szolgál más események, intézmények vagy személyek számára; a tipológia a típusok tanulmányozása és a típusok közötti történelmi és teológiai megfelelések vizsgálata; a tipológia alapja Isten szüntelen munkálkodása választott népének történetében.⁵⁶

A modern bibliatudományban a tipológia egyik legjelentősebb teológiai feldolgozása a kanadai katolikus teológus, P. Joseph Cahill nevéhez fűződik.⁵⁷ Cahill nemcsak teológusokra hivatkozik, a mai irodalomtudományban is jártas. Referenciái között ott találjuk Northrop Frye-t, Frank Kermode-ot és Friedrich Ohlyt. Ezen túlmenően ismeri az ikonográfia tipológiai hagyományát is.

Cahill felhívja a figyelmet István beszédének tipológiai célzásaira (ApCsel 7,2–60), és hangsúlyozza, hogy a szöveget átjárja az a meggyőződés, hogy a történelmet tipológiai perspektívából kell értelmezni. Definíciója így hangzik:

A tipológia egy tágabb értelmezési kategórián belül az egyik módszer, amely arra figyel, hogy a jelen valamely eseménye, személye vagy szituációja hasonlóságot mutat a múlt valamely eseményével, személyével vagy egyéb elemével.⁵⁸

Mivel a Bibliában lépten-nyomon a múlt újraértelmezésével találkozunk, egyetérthetünk Northrop Frye-jal abban, hogy a Biblia tipologikus szerkezetű hermeneutikai könyv. A tipológia tehát nem csupán keresztény történelemszemlélet, hanem a keresztény Bibliát meghatározó szerkezeti elv. Nem arról van szó, hogy a szentírók „találták ki”, hanem arról, hogy felfedezték a történelemben az Isten által használt mintát. Ugyanakkor a tipológia új jelentéseket is létrehozott. Cahill számára a tipológia

a történelem, a történelmi folyamat képzeleti értelmezése, amely végső fokon annak az Istennek a teremő erejére támaszkodik, aki szól és cselekszik.⁵⁹

⁵⁶ Baker: *Two Testaments*, 267; uő: *Két szövetség*, 140.

⁵⁷ P. Joseph Cahill: Hermeneutical Implications of Typology, *Catholic Biblical Quarterly*, XLIV. évf., 1982, 266–281.

⁵⁸ Uo., 267.

⁵⁹ Uo., 275.

Jóllehet a tipológia teljesen vegytiszta példáit csak korlátozott számban találjuk a Bibliában, mégis meghatározó a Szentírás történelemszemléletére és szerkezetére nézve. Cahill a tipológia négy jellemvonását sorolja fel. Az első az időbeliség, a típus és az antitípus időbeli egymásra következése, történelmi folytonossága. A második a *Steigerung*, az „emelkedés”, amelyet Cahill a zenei *prestissimo* vagy *fortissimo* jelleghez hasonlít. A harmadik tulajdonság a krisztocentrikus dimenzió: „a figurák egyetlen antitípusban, Krisztus alakjában egyesülnek”,⁶⁰ aki Northrop Frye szerint egyszerre az egy Isten, az egy ember, a Bárány, az élet fája és a templom. Az ígélet és beteljesedés gondolata „arra mutat rá, hogy a tipológia nem exegetikai módszer, hanem annak a meggyőződésnek az eredménye, hogy a megváltás Jézus Krisztus által a végidőben megtörtént”.⁶¹ A tipológia negyedik tulajdonsága az, hogy költői vízió fejezi ki, és a költészethez társított kreativitás jellemzi. Cahill felsorol a tipológiából következő néhány fontos meglátást is. Először is a tipológia „véletlen eseményeknek ad értelmet azzal, hogy az Alkotóhoz fűződő vertikális kapcsolat összefüggésében látja őket”.⁶² Másodszor, rendkívül nagy jelentőséget tulajdonít a hagyománynak. A hagyományt az értelmező működteti, s így, Earle Ellis megfogalmazásában, „a karizmatikus exegézis... az isteni kinyilatkoztatás részévé válik”.⁶³ A tipológia harmadik hermeneutikai következménye az Újszövetség és az egyház státuszával kapcsolatos. Itt Cahill két tendenciát különböztet meg: az első az Újszövetségre korlátozza a tipológiai értelmezés érvényességét, a második az újszövetségi tipológiát kiterjeszti a jelenbe. Ez mutatkozik meg a prófétai vagy a reformmozgalmakban. Egy ilyen példa fiorei Joachim (1135–1202) esete, aki tipológiai összefüggésben értelmezte önmagát mint Isten üdvtörténetének szereplőjét. Ilyen esetekben, ahogy Eliade mondta, a történelem „hierofániává” alakul. Cahill végső következtetése az, hogy „a tipológiát alátámasztó spirituális látásmód minden korban és időben a keresztény hagyomány sajátja volt”.⁶⁴

⁶⁰ Uo., 274.

⁶¹ Uo.

⁶² Uo., 265.

⁶³ Uo., 278.

⁶⁴ Uo.

*Tipológia az irodalomtudományban:
Auerbach, Charity, Ohly, Galdon, Frye*

Az irodalomtudományban elsőként Erich Auerbach alkalmazta a tipológia teológiai gondolatát. „Figura” című, könyv méretű tanulmánya⁶⁵ úttörő jelentőségű, itt vezette be a „fenomenális prófécia”, illetve „figurális értelmezés” fogalmakat. Auerbachot oly mértékben lenyűgözte a tipológia vagy figuráлизmus, hogy ezt állította életművének középpontjába. Rámutatott a figurális értelmezés és a modern ember történelemértelmezése közötti különbségre. Utóbbi kronológiai egymásutánban látja a történelmi eseményeket, míg a figurális értelmezés képes egymástól időben és ok-okozati értelemben távol levő eseményeket azáltal összekötni, hogy egy közös, jellegzetes jelentést tulajdonít nekik. A tipológiai értelmezés számára a történelem vége nem ismeretlen, hiszen már ki lett nyilatkoztatva. A figuráлизmus gondolata egyenesen *leitmotiv*vá válik méltán híres *Mimézis* című könyvében, különösképp, amikor a klasszikus, illetve a bibliai vagy korai keresztény valóságábrázolást hasonlítja össze. Például Tacitustól és Szent Ágostontól vett szövegek összehasonlító elemzésével meggyőzően illusztrálja, hogy a klasszikus narratívák az eseményeket horizontálisan mutatják be, míg a keresztény elbeszélésekben az eseményeket nem az idő és nem is az ok-okozat fűzi össze, hanem vertikálisan kapcsolódnak az isteni gondviseléshez. A klasszikus antikvitás gyakorlatával ellentétben a zsidó-keresztény hagyományban nem fontos a *decorum*, nagyon gyakran a stílusok keveredése figyelhető meg. Ez a következetes *sub speciei aeternitatis* szemlélet az alapja időben távol álló események látszólag erőltetett összekapcsolásának. A figurális értelmezésben

a figura két pólusa időben elválik egymástól, de mint valódi történés vagy személy, mind a kettő benne foglaltatik az élő történelem hömpölygő áradatában, és csak maga a megértés – az intellectus spiritualis – a szellemi aktus.⁶⁶

A német irodalomtudományban Friedrich Ohly publikált sokat a tipológiáról. Programadó tanulmányában („Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter”⁶⁷)

⁶⁵ Erich Auerbach: *Figura*, ford. Ralph Mannheim, in *Scenes from Drama of European Literature*, New York, Meridian, 1959, 11–76. Első kiadás németül in *Archivum Romanicum*, 1938. Magyarul: Erich Auerbach: *Figura*, ford. Bernáth Gyöngyvér, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és műértelmezés, 3.), Szeged, JATEPress, 1998, 17–58.

⁶⁶ Auerbach: *Figura*, ford. Bernáth, 43.

⁶⁷ Friedrich Ohly: *Vom Geistigen Sinn des Wortes in Mittelalter*, in *Schriften zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 1–31. (Első kiadás: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, Band 89, 1958–1959,

kifejti, hogy a tipológia az üdvtörténettől függ. Később ezt a gondolatot viszi tovább „Synagoge und Ecclessia” című remek tanulmányában, amelyben a tipológia kreatív oldalát hangsúlyozza („Typologisches Denken ist schöpferisch”⁶⁸). Említi azt is, hogy a tipológia Biblián kívüli eseményeket is képes asszimilálni (például Platónt Krisztus előképének tartotta a keresztény hagyomány). Ezt a kérdést egy másik, a „félig bibliai” vagy „Biblián kívüli” tipológiáról írott cikkében⁶⁹ tárgyalja, és egy teljes könyvet szentelt a Cranach festményein és a Luther exegézisében megjelenő tipológiának.⁷⁰

Az angol irodalomtudományban a tipológiakutatás szempontjából fontos eseménynek számított A. C. Charity *Events and their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and in Dante* című könyvének megjelenése 1966-ban.⁷¹ A könyv kétharmad részét az ó- és újszövetségi tipológia tárgyalása teszi ki. A szerző a kortárs német teológia kontextusában mérlegeli a témát, és elutasítja a tipológia hagyományos, dogmatikus és analogikus koncepcióit. Ez a „furcsa művészet” megfelelésekre vadászott az üdvtörténet különböző szakaszaiban. Ezt „alkalmazott tipológiának” nevezte, hiszen a múltat a jelenre alkalmazza. Ő a maga részéről a tipológia tág és dogmamentes definícióját dolgozta ki:

olyan kvázi-szimbolikus összefüggések tanulmányozása, amelyek fennállhatnak két adott esemény között, főleg, de nem kizárólagosan abban az esetben, ha ez az összefüggés analogikus, és a prefiguráció és beteljesedés fogalmaival írható le.⁷²

A tipológia az angol kutató szerint az „eseménnyel”, és nem az „ideával” foglalkozik. Konkrétan

egy történelmi esemény beteljesedésének gondolatával egy abszolút egzisztenciális normát alapoz meg – s ugyanezt később megerősíti a hit, amely ezt az eseményt meglátta, felfedezte.⁷³

1–3.) Magyarul: A szavak szellemi jelentése a középkorban, in Pál József (vál. és szerk.), *Az ikonológia elmélete* (Ikonológia és műértelmezés, 1.), Szeged, JATE, 1986, 229–265.

⁶⁸ Uő: Synagoge und Ecclessia. Typologisches im mittelalterlicher Dichtung, in *Schriften*, 312–337.

⁶⁹ Uő: Halbbiblische und ausserbiblische typology, in *Schriften*, 361–399.

⁷⁰ Uő: *Gesetz und Evangelium: zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst*, Munster, Aschendorf, 1966.

⁷¹ A. C. Charity: *Events and their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

⁷² Uo., 1.

⁷³ Uo.

Charity szóhasználata elárulja, hogy Bultmann, von Rad és az egzisztencialista iskola követője. Szemében a teológus és az irodalomtudós feladata azonos: „lehetővé tenni, hogy szóljon az ige. Hogy ma is szóljon, egzisztenciális értelemben is.”⁷⁴ A tipológia eredetét az embernek Istennel és a történelemmel való kapcsolatában véli felfedezni. Deutero-Ézsaiás mondja Istenről, hogy „állhatos” és „új” – a tipológia erre a képre vezethető vissza. Isten nem változik, mégis mindig újat teremt. Charity von Radra támaszkodva jegyzi meg, hogy Izraelnek mindig fontos volt a múlt hitvallásos újramondása, amit ő „aktualizálásnak” nevez (*contemporization*).

Charity kritizálja továbbá a tipológiának azokat a tradicionális nézeteit (Lampe, Danielou), amelyek nem igazán veszik figyelembe a funkcióját. A Bibliában a tipológia célja, mondja, hogy szembesítse az embert Isten cselekvésével, és ezáltal egzisztenciális döntés elé állítsa. Ez azt is jelenti, hogy a tipológia nem annyira kijelentő mód (*indicativus*), mint inkább felszólító mód (*imperativus*), hiszen arra hívja az embert, hogy változtasson életén.

Az Újszövetség szerint Krisztus az Ószövetség mindent magában foglaló antitípusa. Mindig a „régire” mutatva hoz „újat”. Tudatosan betölti a „szenvedő szolga”, az „Emberfia” stb. figuráit, valamint Izrael hivatását. Mindez egzisztenciális választ követel a tanítványoktól, akik ezt megértve a maguk részéről szintúgy betöltik Krisztus szenvedését (Kol 1,14; 1Pt 2,18–25). Krisztus a nagy összegző, aki betölti Izrael hivatását és Isten akaratát. Ám Izrael hivatása egy-szersmind az emberiség hivatása, vagyis Krisztus Izrael történelmét beteljesítve az egész emberiség történelmét teljesíti be (Ef 1,10), ahogy ezt Pál apostol látta, és ahogy később Luther hangsúlyozta. Ez a testet öltés misztériuma. János evangéliuma szerint – fejtegeti Charity – Krisztus története magában hordozza az emberiség történetét.⁷⁵

Charity érzékeny teológiai elemzésének nem az volt a célja, hogy igazolja a tipológiai exegézist, hanem az, hogy a tipológia dialektikáját a modern ember számára érthetővé tegye. Az újszövetségi tipológia végeredményben arra mutat rá, hogy Krisztus beteljesítette a történelmet, és hogy ez a felismerés egzisztenciális döntést követel, hiszen így tölthetjük be mi magunk is a Krisztus útját.

Inkább a tipológia tradicionális megközelítéseire támaszkodott a jezsuita irodalomprofesszor, Joseph Galdon, aki 1975-ben publikált egy könyvet a tipológia szerepéről a tizenhetedik századi irodalomban (*Typology and Seventeenth-Century Literature*).⁷⁶ Mindenekelőtt a francia patrisztika-szakértők, Jean

⁷⁴ Uo., 6.

⁷⁵ Uo., 155.

⁷⁶ Joseph A. Galdon: *Typology and Seventeenth-Century Literature*, The Hague, Paris, Mouton, 1975.

Danielou és Henri de Lubac voltak rá hatással. A tipológia következő tulajdonságait sorolja fel könyvében: 1. „Történeti realizmus”, vagyis a jelölt nem érvényteleníti a jelölő történelmi valóságosságát. Mózes, Józsué és Dávid történelmi személyként voltak Krisztus előképei. 2. A típus és az antitípus összetartozásának alapja a hasonlóság, a metafizikai kapcsolat, amelyet egy bizonyos „homológia” hoz létre. 3. Az „árnyék” és a „valóság” úgy viszonyul egymáshoz, mint prefiguráció és beteljesedés. A figurák vagy előképek csupán az igazság imitációi, a beteljesedés maga az igazság (*veritas ipsa*). Ezért mondták az egyházatyák, hogy a figurákat be kell tölteni (*figuram implere*). A betöltött típus vagy előkép az antitípus, amely *forma perfectior*, míg a típus csupán *forma inferior*. Az antitípus „összefoglalás”, ami nem azt jelenti, hogy pusztán ismétlés, hanem inkább „tökéletesítés”, „bevégzés”, a korábbi „beteljesítése”. 4. A bibliai történetteológiában fontos a típus és az antitípus isteni rezonanciája és krisztocentrikus összefüggése. Ez az elképzelés magában foglalja a Biblia egységének gondolatát, a kinyilatkoztatás fokozatosságát és Krisztus központi szerepét: „amiképpen az Ószövetség az Újszövetség árnyéka, akképpen az Újszövetség a világ végén eljövendő királyság árnyéka”.⁷⁷ Vagyis az Ószövetség jövőre való radikális nyitottsága az Újszövetségben is tovább él.

Összességében véve Galdon könyve igen hasznos a tizenhetedik századi irodalmat kutatók számára, és a tipológia részletes elméleti tárgyalása benne alapos és akkurátus, noha a tipológiai skolasztikus megközelítésén alapul.

Az utolsó nagy név, akit e rövid áttekintés során feltétlenül meg kell említenem, a kanadai irodalomtudós, Northrop Frye, aki a legrészletesebben Bibliáról írt első könyvében fejti ki tipológiai elméletét. Mivel Frye elgondolásai e könyv egyik legfontosabb elméleti alapját képezik, tipológiaelméletét az első fejezetben már részletesen bemutatam.

Frye legalább két jelentős elméleti újítást vezetett be a tipológiával kapcsolatosan. Első fontos meglátása a tipológiára mint beszédalakzatra vonatkozik. Míg például a metafora egyidejű, „a tipológia időben mozgó beszédalakzat: a típus a múltban létezik, az antitípus a jelenben, illetve a típus a jelenben létezik, az antitípus pedig a jövőben”.⁷⁸ Noha már Auerbach is célzott rá, Frye volt az, aki Kierkegaard *Ismétlés* című könyve által ihletve megfogalmazta az okság (kazuális) és a tipológia közötti különbséget. Mindkettő időben mozgó alakzat, de míg az előbbi a múltba irányul, a megfigyelésre és a megismerésre épül, az utóbbi a jövőre irányul, előretekint, és a hiten, a reményen és a vízió alapszik.

⁷⁷ Northrop Frye: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*, ford. Pásztor Péter, Budapest, Európa, 1996, 149; uő: *The Great Code. The Bible and Literature*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982, 80.

⁷⁸ Uő: *Kettős tükör*, 149; uő: *The Great Code*, 80.

Frye elméletében a második újdonság a „kinyilatkoztatás fázisainak” heurisztikus megkülönböztetése. Hét fázist különít el: forradalom (exodus), törvény, bölcsesség, prófécia, evangélium és apokalipszis. Mindegyik „szakasz – írja – a következő típusa, illetve az előző antitípusa”.⁷⁹ Az antitípusok tehát előrehaladnak, és ez a mozgás egyre intenzívebb, új meg új perspektívák nyílnak, míg a folyamat az apokalipszisban vagy kinyilatkoztatásban tetőzik. „A Jelenések könyve végén (21,5) a »mindent újjáteszek« kifejezés és az új ég és az új föld ígérete révén eljutunk az antitípusok antitípusához, a fény és a hang igaz kezdetéhez, melynek típusa a Biblia első szava.”⁸⁰ Végül Frye innovatív tipológiaértelmezése meggyőzően mutat rá a Biblia belső koherenciájára és képzeleti egységére. Elképzelése szerint a tipológia – elsősorban spirálisan haladó kinyilatkoztatási fázisaiban – adja a Biblia tematikus egységét, az ismétlődő képvilág pedig a következetes motivikus egységet. A képzeleti egység stilisztikai jellegzetességekben is megnyilvánul, elsősorban a narratíva ismétlődő szimmetriájában: ezért aki az Újszövetséget kívánja megérteni, annak először az Ószövetséghez kell fordulnia.⁸¹

⁷⁹ Uő: *Kettős tükör*, 186; uő: *The Great Code*, 106.

⁸⁰ Uő: *Kettős tükör*, 158, 237; uő: *The Great Code*, 138, 19, 86.

⁸¹ Uő: *Kettős tükör*, 407.

BIBLIOGRÁFIA

- AUERBACH, Erich: *Figura*, trans. Ralph Mannheim, in *Scenes from Drama of European Literature*, New York, Meridian, 1959, 11–76. (Első kiadás in *Archivum Romanicum*, 1938.) Magyarul: Erich Auerbach: *Figura*, ford. Bernáth Gyöngyvér, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és műértelmezés, 3.), Szeged, JATEPress, 1998. 17–58.
- BAKER, D. L.: *Two Testaments, One Bible. A Study of Some Modern Solutions to the Theological Problem of the Relationship Between the Old and the New Testaments*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1976. Magyarul: *Két szövetség, egy Biblia*, ford. Bogárdi Szabó István, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, Harmat, 1998.
- BARR, James: *Old and New in Interpretation. A Study of the Two Testaments*, London, SCM, Canterbury Press Ltd., 1982.
- BULTMANN, Rudolf: The Significance of the Old Testament for the Christian Faith, in B. W. Anderson (ed.): *The Old Testament and the Christian Faith*, New York, Harper & Row, 1963, 31. Magyarul: A tipológiának mint hermeneutikai módszernek eredete és értelme, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus*, ford. Bernáth Gyöngyvér (Ikonológia és műértelmezés, 4.), Szeged, JATEPress, 1998, 123–132.
- CAHILL, Joseph P.: Hermeneutical Implications of Typology, *Catholic Biblical Quarterly*, XLIV. évf., 1982, 266–281.
- CHARITY, A. C.: *Events and their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- DENTAN, Robert, C.: Typology. Its Use and Abuse, *Anglican Theological Review*, XXXIV. évf., 1952, 210–217. Magyarul: Robert C. Dentan: A tipológia helyes és helytelen használata, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus* (Ikonológia és műértelmezés, 4.), Szeged, JATEPress, 1998, 157–158.
- ELLIS, Earle E.: Foreword, in Leonhard Goppelt: *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, ford. Donald H. Madvig, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1982, IX–XX.
- FAIRBAIRN, Patrick: *The Typology of Scripture*, reprint, Grand Rapids, Zondervan, 1967. (Első kiadás: 1845–1847.)
- FRYE, Northrop: *The Great Code. The Bible and Literature*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982. Magyarul: Northrop Frye: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*, ford. Pásztor Péter, Budapest, Európa, 1996.
- GALDON, Joseph A.: *Typology and Seventeenth-Century Literature*, The Hague, Paris, Mouton, 1975.

- GOPPELT, Leonhard: Apokaliptika és tipológia Pál leveleiben, in Rudolph Bultmann – Gerhard von Rad – Leonhard Goppelt: *Tipológia és apokaliptika*, ford. Mártonffy Marcell (Hermeneutikai füzetek, 11.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996, 43–73.
- *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, Bertelsmann, 1939.
- „Typos”, in G. Kittel – G. Friedrich (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*, 8. köt., Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1964, 246–259.
- *Az Újszövetség teológiája 1–2*, ford. Szathmáry Sándor és Ablonczy László, Budapest, Református Zsinati Iroda, 1992.
- HARNACK, Adolf von: *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921. (Reprint: Darmstadt, 1960.)
- LAMPE, G. W. H.: The Reasonableness of Typology, in G. W. H. Lampe – K. J. Woollcombe: *Essays on Typology*, London, SCM, 1957. Magyarul: G. W. H. Lampe: A tipológia ésszerűsége, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus* (Ikonológia és műértelmezés, 4.), Szeged, JATE, 1988, 69–90.
- LAMPE, G. W. H. – WOOLLCOMBE, K. J.: *Essays on Typology*, London, SCM, 1957.
- MARKUS, R. A.: Presuppositions of the Typological Approach to Scripture, *Church Quarterly Review*, CLVIII. évf., 1957, 442–451. Magyarul: A Szentírás tipológiai megközelítésének előfeltételezései, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus* (Ikonológia és műértelmezés, 4.), Szeged, JATEPress, 1998, 149–156.
- OHLY, Friedrich: *Gesetz und Evangelium: zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst*, Munster, Aschendorf, 1966.
- Halbbiblische und ausserbiblische typology, in *Scripten zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. (Első kiadás: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, Band 89, 361–399.)
- Synagoge und Ecclesia. Typologisches im mittelalterlicher Dichtung, in *Scripten zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 312–337.
- Vom Geistigen Sinn des Wortes in Mittelalter, in *Scripten zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 1958–1959.
- RAD, Gerhard von: *Theologie des alten Testaments II*, Munchen, Kaiser, 1960. Magyarul: *Az Ószövetség teológiája*, 2. köt., ford. Görföl Tibor, Budapest,

- Osiris, 2001, 298–320. Angolul: *Old Testament Theology. Israel's Prophetic Traditions*, 2. köt., Edinburgh, Oliver and Boyd, 1965.
- Typologische Auslegung des Alten Testaments, *Evangelische Theologie*, XII. évf., 1952, 17–33. Angolul: *Typological Interpretation of the Old Testament*, ford. John Bright, in Claus Waterman (ed.): *Essays in Old Testament Hermeneutics*, Richmond, John Knox Press, 1963, 17–39. Magyarul: Gerhard von Rad: Az Ótestamentum tipologikus értelmezése, ford. Novák György, in Rudolph Bultmann – Gerhard von Rad – Leonhard Goppelt: *Tipológia és apokaliptika*, ford. Mártonffy Marcell (Hermeneutikai füzetek, 11.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996, 26–42. Ua. in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus* (Ikonológia és műértelmezés, 4.), Szeged, JATEPress, 1998, 133–148.
- SMART, James D.: *The Interpretation of Scripture*, London, SCM, 1961.
- STEK, John H.: Biblical Typology Yesterday and Today, *Calvin Theological Journal*, V. évf., 1970, 133–162.
- VISCHER, Wilhelm: *The Witness of the Old Testament to Christ I. The Pentateuch*, London, Lutterworth Press, 1949.



FÜGGELÉK 2.



AZ ELJÖVENDŐ ÁRNYÉKAI: TIPOLÓGIA MILTON *ELVESZETT PARADICSOMÁNAK* 11–12. KÖNYVÉBEN (2016)*

A tipológia, avagy figurális értelmezés egyszerre szófordulat és egyfajta történelemszemlélet. Erich Auerbach a következőképpen határozta meg:

A figurális értelmezés oly módon teremt összefüggést két történés vagy két személy között, hogy az egyik nemcsak önmagát jelenti, hanem a másikat is, a másik viszont magába zárja vagy kitölti az egyiket [...] mint valóságos folyamat vagy alak mindkettő része az időnek; mindkettő benne van a történeti élet áramában, és csak összefüggésük megértése a spirituális vagy szellemi aktus. Azonban ez a spirituális megértés konkrét múlt, jelen vagy eljövendő – eseményekre vonatkozik... hiszen az ígért is a beteljesedés valódi történelmi események, amelyek vagy megtörténtek, vagy meg fognak történni.¹

Olyan irodalomtudósok, mint William Madsen,² H. R. MacCallum,³ Barbara Kiefer Lewalski⁴ és legújabban Regina Schwartz⁵ ezen hermeneutikai és irodalmi hagyomány különféle aspektusait vizsgálták Milton *Elveszett paradicsom*

* A tanulmány az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok támogatásával készült (OTKA K-101928).

¹ Erich Auerbach: *Figura*, trans. Ralph Manheim, in *Scenes from Drama of European Literature* (Theory and History of Literature, 9.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, 53. Az idézett szakaszt Tóth Sára nyomán majdnem szó szerint a *Mimézis* magyar kiadásából idézem: Erich Auerbach: *Figura*, ford. Bernáth Gyöngyvér, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és műértelmezés, 3.), Szeged, JATEPress, 1998, 17–58, 73.

² William G. Madsen: *Earth the Shadow of Heaven*, Typological Symbolism in *Paradise Lost*, *PMLA*, LXXV. évf., 1960, 519–526; uő: *From Shadowy Types to Truth. Studies in Milton's Symbolism*, New Haven, Yale University Press, 1968.

³ MacCallum, Hugh R.: *Milton and the Figurative Interpretation of the Bible*, *University of Toronto Quarterly*, XXXI. évf., 1962/4, 397–415.

⁴ Barbara K. Lewalski: *Structure and Symbolism of Vision in Michael's Prophecy*, *Paradise Lost*, XI–XII., *Philological Quarterly*, XII. évf., 1963, 25–35.

⁵ Regina Schwartz: *From Shadowy Types to Shadowy Types. The Unendings of Paradise Lost*, *Milton Studies*, XXIV. évf., 1988, 123–139.

című művében. Ebben a tanulmányban azt kívánom bizonyítani, hogy Milton *Elveszett paradicsom*a egy tipologikusan strukturált eposz. Ehhez a mű következő részeit fogom elemezni a 12. könyv 300–314. soraiban található *crux interpretum* lencsén keresztül: (1) az Invokáció első hat sorát (1,1–6); (2) Mihály narratíváját és Ádámnak a Hegyen elbeszélte látomását a 11. könyvben; (3) valamint Mihálynak a 12. könyvben folytatódó narratíváját és látomásait.

Az Invokáció

Milton *Elveszett paradicsom*át nem lehet elválasztani folytatásától, a *Visszanyert paradicsom* című rövid eposztól. Ezért érdemes mindkét költemény kezdetét összevetni.

Elveszett paradicsom (1–6)	Visszanyert paradicsom (1–7)
Az ember legelső bűnét, s a tiltott fa gyümölcséből-kóstolást, amely halált hozott e földre, kint reánk, s kivert az Édenből, míg egy különb Ember megváltott, s visszahozta üdvünk, zengd, Múza... ⁶	Kevéssel ez előtt énekeltem a parancsolatot által hágó Ádámnak engedetlensége által elvesztett paradicsomot: ma pedig éneklek az új Ádám állhatatos engedelmissége által az emberi nem idvességére visszanyert paradicsomot. Az ő engedelmissége minden részben megpróbáltatott, és a kísértő léleknek minden mesterségén győzedelmeskedett. Megszégyenítette Emmánuel a régi kígyót, győzedelmet vett rajta, és a kietlen pusztán ezen győzedelme által mint egy gyönyörűségek kertjévé változott. ⁷

Az *Elveszett paradicsom* Invokációjában Milton Homérosz és Vergilius tradícióját követi, de az ő műzsája nem az eposz klasszikus értelemben vett műzsája, hanem a „Múza, ki a Hóreb, Sinai / titok-csucsán a Pásztort ihletéd” („heav’nly

6 “Of mans first disobedience, and the fruit / Of that forbidden tree, whose mortal taste / Brought death into the world, and all our woe, / With loss of Eden, till one greater man / Restore us, and regain the blissful seat, / Sing heav’nly Muse...”

7 “I who erewhile the happy garden sung, / By one mans disobedience lost, now sing / Recovered Paradise to all mankind, / By one man’s firm obedience fully tried Through all temptation, and the tempter foiled In all his wiles, defeated and repulsed, / And Eden raised in the waste wilderness.”

A *Visszanyert paradicsomból* az összes idézetet Bessenyei Sándor fordításából vettem a következő kiadás alapján: *Elvesztett és újra visszanyert paradicsom*, Irta Milton János, angolból fordította: Bessenyei Sándor, Debreczen, kiadja Telegdi K. Lajos könyvkereskedése, 1874, <http://hdl.handle.net/2027/hvd.hwkmnf> (Letöltés: 2016. 02. 10.)

Muse”), aki Mózes, Dávidot és a prófétákat ihlette, vagyis a Szentlélek.⁸ A kezdeti kétértelműség ellenére ez a 17. sorban nyilvánvalóvá válik, amikor Milton közvetlenül a Lélekhez szól.

Milton kijelenti, hogy költeményének tárgya az ember és annak engedetlensége lesz, ami halált és kínt hozott erre a világra. Rögtön hozzáteszi viszont, hogy ez a tragédia nem a történet vége, mert „egy külön ember” (“one greater man”) megváltotta az emberiséget és „visszahozta üdvünk” (“regained the blissful seat”). Milton már a kezdet kezdetén szembeállítja egymással az „embert” és a „külön embert”. Míg az előbbi engedetlen volt és következtésképpen elvesztette a paradicsomot, a „külön ember” „visszahozta üdvünk” és „visszanyerte” a paradicsomot az emberiség számára. A *Visszanyert paradicsom* elejétől fogva nyilvánvaló lesz, hogy a paradicsomot „visszanyerte” valaki, és „az új Ádám állhatatos engedelmissége által” „a kietlen pusztá ... mint egy gyönyörűségek kertjévé változott”.⁹

Bár párhuzamot vonhatunk az „ember” és a „külön ember” között, viselkedésük ellentétes. Párhuzamos szituációban, a kísértés kontextusában találják magukat, de míg az első ember engedetlensége révén enged a kísértésnek, addig a „külön ember, állhatatos engedelmissége által” ellenáll annak. Következésképpen az első ember elveszíti a paradicsomot, míg a második visszanyeri. Az első ember egy tragikus vesztes, a külön ember győzedelmes.

Az ember és az emberiség héber megfelelője Ádám.¹⁰ Milton a bibliai elbeszélést (1Móz 1–3), valamint a Tóra páli értelmezését követi. Érdeemes megjegyezni, hogy a Mózes első könyvében lévő teremtés- és bukástörténet páli értelmezése nem található meg az evangéliumokban. Az első kulcsfontosságú szakasz a Róma 5,14, ahol Pál kimondja, hogy az emberek „Ádám vétkéhez hasonlóan estek bűnbe. Ő pedig előképe az eljövendőnek.” Ez görögül *typos tu mellontos*; a latin a *figura futuri* kifejezést használja.¹¹ A jövőbeli „külön” ember természetesen Krisztus, aki nemcsak „második Ádám” vagy „új Ádám”, hanem az az ember, akit Isten eredetileg eltervezett, amikor saját képére megteremtette. Ő az, aki Ádám valaha volt, és akinek meg is maradt volna, ha nem lett volna engedetlen. Ádám és Krisztus „egy” emberként és egyenként képviselik az emberiséget: „ahogyan egynek a vétké lett minden ember számára kárhozattá, úgy lett egynek az igazsága minden ember számára az élet megigazulásává” (Róm

⁸ William Kerrigan – John Rumrich – Stephen M. Fallon (eds.): *The Complete Poetry and Essential Prose of John Milton*, New York, Random House, 2007, 294.

⁹ “Eden [was] raised in the waste wilderness ... by one man’s firm obedience.”

¹⁰ Kerrigan–Rumrich–Fallon (eds.): *The Complete Poetry*, 293.

¹¹ E. Nestle – K. Aland (eds.): *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

5,18). Ádám és Krisztus a halált és az életet jelentik; ők a kétfajta emberi nem nemzői: „Mert ember által van a halál, ember által van a halottak feltámadása is. Mert ahogyan Ádámban mindnyájan meghalnak, úgy a Krisztusban is mindnyájan életre kelnek” (1Kor 15,21–22).

Leonhard Goppelt ezt a párhuzamos, bár ellentétes tipológiát a következőképpen jellemzi:

Cselekedeteikben és a másokra gyakorolt hatásukban Ádám és Krisztus úgy viszonyul egymáshoz, ahogy a fotográfia negatívja a pozitív nagyításhoz, vagy ahogy az öntőforma a benne formált gipszhez. Ahogy az öntőforma meghatározza a gipszöntvény formáját, úgy következik Ádámnak az emberi faj feletti hatalmából Krisztus küldetése és munkája, halála és feltámadása.¹²

Ekképpen foglalhatjuk ezt össze:

Típus	Antitípus
Ádám	Krisztus
Kísértésben helyeződik el	Kísértésben helyeződik el
Engedetlenség	Engedelmesség
Elveszett paradicsom	Visszanyert paradicsom
Halál és szenvedés	Élet és győzelem

Ahogy az engedetlenség a bukás és a bűn szinonimája Miltonnál, úgy az engedelmesség szinte a helyreállítás és a megváltás szinonimája. Az *Elveszett paradicsom* végén Ádám megtudja Mihálytól, hogy Krisztus beteljesítette a törvényt „szófogadásban, szeretetben” (12,414).¹³ Így amikor Mihály befejezi instrukcióit, Ádám végső következtetése ez: „Okultam immár: szót fogadni legjobb...” (12,579).¹⁴

Összefoglalásul, mindezt észben tartva alkalmazhatjuk itt Auerbach idézett tipológiadefinícióját: a figurális értelmezés kapcsolatot létesít két személy, Ádám és Krisztus között; az előbbi (Ádám) nemcsak saját magát, hanem az utóbbit (Krisztust) is jelenti, míg az utóbbi (Krisztus) magában foglalja és beteljesíti az elsőt (Ádám)... Mint valódi alakok mindketten az időben és a (képzelt)

¹² Leonhard Goppelt: *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. Donald H. Madvig, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, 129.

¹³ “[B]oth by obedience and by love” (12,403).

¹⁴ “I learn, that to obey is best...” (12,561).

történeti élet folyamán belül vannak. Csupán a két személy megértése lelki aktus, de ez a lelki aktus.

Mihály elbeszélése és látomása a paradicsom hegyén a 11. könyvben

Miután a Fiú közbenjárásának köszönhetően meghallotta Ádám és Éva bűnbánó imáit, az Atya ezzel a feladattal bízta meg Mihály arkangyalt: „Ádám / tőled csak tudja meg, mi eljövend” (11,111–113; 11,354–356). Míg Rafael egy „nyájas arkangyal” (7,42; 8,644) és „baráti” (11,233),¹⁵ Mihály „ünnepélyes” és „fenséges” (11,235), szigorúbb és tanítóibb, bár nem barátságtalan. Felviszi Ádámot a paradicsom legmagasabb hegyére (11,375), ahol Ádám „látó-idegét” „rutával”¹⁶ megorvosolta (...), és három csöpp Élet-vízzel meglocsolta” (11,413–415). A rutát és a szemvidítófüvet (*euphrasy*) a látás kezelésére alkalmazták, Milton maga is használhatta ezt a gyógyfüvet, miközben fokozatosan gyengült a látása.¹⁷ Az „Élet-víz” alkalmazásától „Ádám kényszerült szemét lezárni, ... s lelke révületbe szállt” (11,418–419).

Mikor Ádám felnyitja szemét, egy sor jövőre vonatkozó látomás vonul fel előtte. Mihály az *angelus interpretis*, az értelmező angyal szerepét tölti be, aki Ádámot a látás vagy az értés művészetére tanítja. Ádám a tanuló, Mihály a mester. Minél többet lát, annál nagyobb szüksége van a látomások jelentésének megértésére.

Az első látomásban egy „verítékező arató” és egy „szelidebb” pásztor ajánlja fel áldozatát, de az előzőé nem fogadtatik el. Akár egy Erzsébet kori „némajátékban”, látjuk, ahogy az arató, vagyis Kain megöli testvérét, Ábelt, a pásztert. Ádám bánatára az *angelus interpretis* elmagyarázza a látomás jelentését: „Ágyékdoból szakadt fivér e kettő, / Ádám, s igazat ölt igaztalan” (11,453–454).

Egy Szent Ágostonig és 4. századi kortársáig, a donatista Tyconiusig visszamenő keresztény történetírói hagyomány szerint kettősség uralkodik az egyházban, az Úr „kettős testében”, mely a két testvér (Kain és Ábel vagy Ézsau és Jákob) archetipikus harcára vetíthető vissza. Ágoston szerint Kain a *civitas diaboli* alapítója, Ábel pedig a *civitas deié* (Ágoston: *De Civitate Dei*, xv.v.). A kettősség fogalma tipologikus: Kain az antitípus, azaz a sátán beteljesedése, míg Ábel Krisztus előképe. Tyconius szerint az egyház kettős természetének előképe Ézsau és Jákob viaskodása Rebeka méhében. Ők „ketten egy testben” („*duo in uno corpore*”) „Ábrahám kettős magjának előképe, azaz két népe,

¹⁵ An “affable Arch-angel” (7,41; 8,648); “sociably mily” (11,234).

¹⁶ Az angol eredetiben mindkét gyógynövény szerepel: “purged with euphrasy and rue / [t]he visual nerve” (*a ford.*).

¹⁷ Kerrigan – Rumrich – Fallon (eds.): *The Complete Poetry*, 597.

melyek az egyház anyaméhében viaskodnak. Az egyiket Isten kiválasztása szerint eleve ismerte és szerette, a másik saját akaratának választása szerint gonosz” (Tyconius: *Liber Regularum*, 3. szabály).¹⁸

A halálózásokról, éhínségekről és háborúkról szóló látomások sorában Mihály a sátán és Kain gyermekeinek fiait mutatja be. A fiúság és apaság fogalma arra is szolgál, hogy rokon lelkiségi, azaz tipológiai viszonyokat fejezzon ki a Bibliában (Mt 23,32: „Éljetek csak ti is atyáitok mértéke szerint!”; Jn 10,44: „Ti atyátoktól, az ördögtől származtok”). Leonhard Goppelt így fogalmaz:

A Bibliában az „apa” és a „gyermekek” (mag) kifejezések – melyek egy természetes, vér és törvény által meghatározott viszonyt írnak le – az üdvtörténetbeli típus és antitípus kölcsönös viszonyára irányuló kifejezésekké válnak. Ebben az Istennel való viszonyban Ábrahám, a szó legteljesebb értelmében, minden keresztény Istennel való kapcsolatának típusa; következésképpen a számtalan ivadék ígérete, melyet Isten Ábrahámnak tett, az egyház gyülekezetében teljesedik be.¹⁹

Kain és Ábel után Mihály a bűn rettenetes következményeit mutatja meg Ádámnak: halált, hamis, pogány harmóniát azok közt, akik „Alkotójukat felejtik” (11,607),²⁰ valamint háborút annak az elfajzott történelemnek a kontextusában, melynek „Oka a férfi nőies, puhány / volta” (11,631).²¹ Viszont a romlott lények milliói között időről időre megjelenik „az egyetlen igaz ember”. Ilyen volt Énók (1Móz 5,21–24), akiről azt mondták, hogy Istennel járt (1Móz 5,24), ezért „az Úrral járhat (...) haláltól mentve” (11,703–705).²²

A következő látomásban „kicsapongások, ünnep, tánc, ahogy jött: / házasság, buja házasságtörés” (11,711–712),²³ vagyis bujaság következik, amit Isten nem tűrhet, ezért elhatározza, hogy özönvíz által pusztítja el. Csak egy „tisztos férfi” (11,715)²⁴ van köztük, aki hiába „hirdetvén nekik / a megtérést, bűnbánatot” (11,719–720)²⁵ végül „megszűnt győzködni”,²⁶ és egy bárka építésébe fogott.

Ádám újra elszomorodik a látomás miatt, és megkéri Mihályt: „világosíts fel, égi mesterem / s vajon az embernemnek vége lesz most?” (11,781–782).²⁷ Mihály

¹⁸ Tyconius: Szabályok könyve, ford. Czachesz István (Hermeneutikai füzetek, 12.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1997, 44.

¹⁹ Goppelt: *Typos*, 223.

²⁰ “unmindful of their maker” (6,611).

²¹ “man’s effeminate slackness” (11,634).

²² “exempt from death” (11,709).

²³ “luxury and riot, feast and dance / marrying or prostituting” (11,715).

²⁴ “a reverend sire” (11,719).

²⁵ “to them preached / conversion and repentance ... but all in vain” (11,23–24, 26).

²⁶ “ceased contending”.

²⁷ “unfold, celestial guide, / And whether here the race of man will end” (11,785–787).

válasza az, hogy ebben az elfajzott és romlott világban „csak egy igaz ember” (11,814)²⁸ van, aki menedéket biztosít családjának az özönvíz alatt.

Ez az „egy ember”, akinek nevét – akár Énókét – Mihály meg sem említi, Noé (1Móz 6–9). A galamb visszatérte az olajfalevéllal, a „béke hírnökével” (11,855)²⁹ megváltásuk jele volt, a színes szivárvány pedig „béke és új szövetséget jelent” (11,863).³⁰ Ádám ekkor örvendezik afölött, hogy megértett valamit Isten üdvtörténetéből:

Kevésbé sírok egy egész világért,
mit gaz fiak vesztettek, mint ujongok,
hogy egy ember találtatott igaznak,
s hogy Istennek méltóztatik miatta
alkotni megcsitulva új világot. (11,870–874)³¹

A mennyei tanító helybenhagyja tanítványának teológiai pontos meglátását, és megismétli, hogy ha csak „egy igaz embert” is talál, Isten „az embert nem irtja ki” (11,887),³² és hogy „eszükbe jusson a szövetsége” (11,898),³³ miszerint nem fogja elpusztítani a világot; lesz nappal és éjszaka, magvetés és aratás ideje, forróság és fagy, „mig mindent tűz tisztít meg és megújít / Eget, Földet, hol majd az igaz lakik” (11,896–897).³⁴

Ekkorra Ádám már megtanulta és megértette a világtörténelem törvényét és természetét. Az emberi nem, vele született gonoszsága okán, mindig az Istentől való elfordulásra hajlik, és ezért elpusztításra érdemessé teszi magát. Viszont a gonoszság hatalmas tengerében hirtelen az „egy igaz ember” – legyen az Énók vagy Noé – megjelenik, és Isten olyan kegyelemmel van irántuk, hogy arra az egy emberre való tekintettel nem törli ki az emberiséget az élet könyvéből, sőt, még szövetséget is kész kötni velük.

Nyilvánvaló, hogy az özönvíz az utolsó ítélet típusa, és az üdvtörténet általában az „egy igaz emberre” (Énókra vagy Noéra) szűkül le. Ha van akár csak „egy” is, aki igaz, Isten szövetséget köt vele, hogy a hozzá tartozókat is

²⁸ “one just man” (11,818).

²⁹ “the pacific sign” (11,860).

³⁰ “brow of God appeased” (11,880).

³¹ “Far less I now lament for one whole world / Of wicked Sons destroyed, then I rejoice / For one man found so perfect and so just, / That God vouchsafes to raise another World / From him, and all his anger to forget.” (11,774–778).

³² Will “not blot out mankind” (11,891).

³³ “calls to mind his covenant” (11,898).

³⁴ “till fire purge all things new / Both heaven and earth, wherein the just shall dwell” (11,900–901).

megmentse. Az „egy igaz ember” – most már nyilvánvaló – Isten Fiának típusa, aki a 11. könyv elején mondott közbenjáró imájában felajánlkozik mint szószóló és engesztelő:

Fogadj el engem s tőlük általam
az ember iránti béke illatát.
Engesztelődj, szined előtt hadd élje
számlált, bár bús időit... (11,37–40)³⁵

Az „egy igaz ember” viszont csupán típusa, árnya az igaz Embernek vagy az „egy külön embernek” (1,4),³⁶ és a szövetség szivárványa a végső pihenőnap előzetese, típusa. Ádámnak meg kell értenie, hogy az árnyak, bármennyire valóságosak, beteljesedésükre mutatnak, az „igazság” pedig minőségében különböző lesz. Ennek a „kurzusnak”, amit Ádám a paradicsom hegyén Mihály arkangyallal elkezdett, folytatódnia kell. Ez a 12. könyv tárgya.

*Mihály narratívája és látomása, ahogy a 12. könyvben folytatódik,
és a Crux Interpretorum (12,300–314)*

Az emberi történelem kezdete előtt („Előttük a Világ” 12,655)³⁷ még olvashatjuk a bibliai narratíva tömörített változatát a teremtestől az utolsó ítéletig a 11. és 12. könyvekben, természetesen Mihály értelmezésében. A zsidó és keresztény történelemszemlélet mindig értelmezett történelem volt; a zsidó és keresztény elme számára a történelem egy hermeneutikai alkotás, mely elválaszthatatlan a jelentéstől. A kutatók Izrael történetét a Tanakhban – a keresztény szóhasználatnál az Ószövetségben – „deuteronomikus történetírásnak” nevezik, azzal az üzenettel, hogy Izrael azért pusztul el, mert megszegte Istennel kötött szövetségét.³⁸ Az Újszövetségben találjuk a keresztény történelemszemlélet verzióit István narratívájában (ApCsel 7,1–53), valamint a Zsidókhoz írt levél narratívájában (Zsid 11). A történelem mindig elbeszélés és ismétlés tárgya, ezért a múlt mindig jelen van, legalábbis az elbeszélő és a hallgatóság elméjében.

Northrop Frye felfigyelt Izrael hitehagyásának és visszaállításának ismétlődő

³⁵ “Accept me, and in me from these receive / The smell of peace towards mankind, let him live / Before thee reconciled...” (11,37–39).

³⁶ “one greater man” (1,4).

³⁷ “The world was all before them” (12,646).

³⁸ Kevin J. Vanhoozer et al. (eds.): *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, London, SPCK, Baker, 2005, 170.

mythosára;³⁹ a Biblia általa „U alak”-nak nevezett kozmikus struktúrájának le- és felszállásaira. Éden, az ígéret földje, Jeruzsálem, az újjáépített templom stb. mind az ábra felszálló ágán vannak; a pusztaság, Egyiptom, Babilon, Róma pedig az alján. A negatív, tipológiaiilag azonos oldalak a rabságot és elnyomottságot jelentik, míg a szintén tipológiaiilag azonos, ideális megszabadított állapotok a szabadságot és a boldogságot.

Ha Frye ábrájának fényében olvassuk újra Mihály narratíváját, megfigyelhetjük, hogy a bukás utáni elbeszélés Kain és Ábel testvérgyilkosságával és annak következményeivel kezdődik: háborúval, éhínséggel stb. Énók viszont mint az „egy igaz ember” ideális típusa jelenik meg. Ezután viszont a világ újra elvadul, majd színre lép Noé, a következő „egy ember”. Tipológiai azonosság áll fenn a testvérgyilkosság, a gonosz és vad világ között, ahogy Énók és Noé között is.

Mikor újra felveszi a narratíva fonalát a 12. könyvben, Mihály még nyilvánvalóbbá teszi, hogy van egy kategória, amit ő „másod kas” (12,7) vagy „második rajból születtek” (12,13)⁴⁰ néven említi. Ők „az Istent félik” (12,16), mivel „a múlt ítélet szörny- emléke szivükben élt” (12,14–15),⁴¹ ezért ők és leszármazottaik boldogan élnek (12,17–24). (Ez ismét a fent és lent történelemminta felszálló ágát jelenti.)

Noé leszármazottai boldogan élnek, amíg nem „támad egy / törtető dölyf-szivű, ki nem elégszik / szép egyenlőséggel, testvériséggel, / érdemtelen uralmat követel / testvérein” (12,24–27).⁴² Az ő neve Nimród, aki „hatalmas vadász volt az Úr előtt” (1Móz 10,9). Biblián kívüli források, mint például Josephus (*Ant.* 1.4.2) Babel építőjeként azonosítják, kinek nevét néha a héber *márad* szóval („lázadni”) társítják: „neve a lázadástól származik” (12,36).⁴³ Ő a birodalom-építő zsarnok képe, becsvágya, dölyfe, lázadása, csapatával való menetelése stb. A sátán vagy az emberi történelem apokaliptikus antikrisztusának emberi antitípusává teszik.⁴⁴ Építményét, Bábelt „Zavar” néven is hívták (12,62).⁴⁵ Ádám mélyen elszörnyed a zsarnokság e példájától, és Mihály megerősíti, hogy

³⁹ Northrop Frye: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*, ford. Pásztor Péter, Budapest, Európa, 1996, 285.

⁴⁰ „man from a second stock” (12,7); „second source of men” (12,13).

⁴¹ „the dread of judgement past remains / Fresh in thirminde, fearing the Deitie” (12,14–15).

⁴² „one shall rise / of proud ambitious heart, who not content / with fair equality, fraternal state, / will arrogate dominion undeserved / Over his brethren” (12,24–28).

⁴³ „from rebellion shall derive his name” (12,36); Kerrigan – Rumrich – Fallon (eds.): *The Complete Poetry*, 612.

⁴⁴ Alastair Fowler (ed.): *Milton: Paradise Lost*, Second ed., London, New York, Longman, 1997, 647.

⁴⁵ „Confusion” (12,62).

„az igaz szabadság veszett, mely / mindég a józan ésszel párosul / ikerként” (12,83–85).⁴⁶

Bár elfordul a gonosztól, Isten „magának a többiből különb népet szemel ki” (12,111),⁴⁷ mely „lőn hívő apától”.⁴⁸ Ez az apa Ábrahám, akire Isten kiárasztja áldását, és így „a nemzetek / megáldatnak magvában” (12,124–125).⁴⁹ Mihály elmagyarázza, hogy „E mag a nagy / Szabadító lesz, ki eltapodja a / kigyó fejét” (12,147–149),⁵⁰ utalva ezzel Krisztusra a *protoeangelion*-ban (1Móz 3,15). Emlekezteti Ádámot, hogy Ábrahám a „második rajhoz” tartozik, vagyis Krisztus típusa mint hívő ember (12,127).

Ábrahám unokájának leszármazottai egyiptomi rabszolgaságba kerülnek. Két férfi viszont, Mózes és fivére, Áron, Istentől küldve felkarolja a választott népet, és Isten csodálatos segítségével megszabadítják őket a fogságból. A sívatagon át vezetik majd őket. A Sínai-hegyen Isten

maga rendel törvényeket nekik,
amelyek egyrészt az ember-jogát
írják elő, másrészt az áldozat
szent ritusát; közli sugallatokkal,
árnyképekkel, ki lesz a Kiszemelt Mag,
ki a Kigyó nyakára hág, s az embert
mint váltja meg. (12,233–239)⁵¹

Egyes törvények a civil életre vonatkoznak, de néhány közülük a vallási szertartásokra. A kereszténység általában úgy értelmezte, hogy ezek a szertartások azért adattak, hogy az emberi nemnek a bűntől való megszabadítását vetítsék elő. Ez azt jelenti, hogy nem helyhez kötöttek, hanem egyetemesek, és idejükben prófétaiak, mivel a jövőre mutatnak. „Senki el ne ítéljen titeket ételéért és italért, ünnep, újhoid vagy szombat miatt. Hiszen ezek csak árnyéakai az eljövendő Krisztusnak, aki a valóság” (Kol 2,16–17).

Nincs közvetlen kapcsolat Istennel („az Isten-ige / iszony az emberfűlnek”; 12,239–240),⁵² így Mózes a közvetítő hivatalát tölti be.

⁴⁶ “true liberty / is lost, which always with right reason dwells / twinned” (12,82–84).

⁴⁷ “one peculiar nation” (12,11).

⁴⁸ “a nation from one faithful man” (12,13).

⁴⁹ “in his seed / all nation shall be blest” (12,126–127).

⁵⁰ “by that seed / is meant thy deliverer, who shall bruise / the serpent’s head” (12,148–150).

⁵¹ “Order them laws: part such as appertain / To civil justice, art religious rites / Of sacrifice, informing them, by types / And shadows, of that destined seed to bruise / The serpent, by what means he shall achieve / Mankind’s deliverance” (12,231–235).

⁵² “the voice of God / to mortal ear is dreadful” (12,235–236).

Mózes is típus vagy figura, ám nem mint szabadító, hanem mint közvetítő. Amikor Izrael bálványimádó népe aranyborjút állított, és ezzel megsértette Istent, Mózes felajánlotta, hogy elégtételt ad, és így szólt az Úrhoz: „Mégis, bocsásd meg vétküket! Mert ha nem, akkor törölj ki engem könyvedből, amelyet írtál!” (2Móz 32,32) Isten nem kívánja Mózesztől ezt az elégtételt. Az Újszövetség szerint a Fiú volt az, aki nemcsak felajánlotta, hanem be is teljesítette az elégtételt azáltal, hogy saját életét adta, és imádkozott ellenségeiért: „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek.” (Lk 23,34) E típus, bár a maga idejében jelentős volt, szintén egy árnykép, a beteljesedés felé mutat, antitípusa az üdvörtörténet magasabb fokán helyezkedik el: egyfajta *Steigerung*, „előreugrás” történik, „mint amikor egy zeneműben a tetőponthoz vezető *crescendo* új hangnembe vált”.⁵³ Ha a figurát „árnyképnek” mondjuk, nem azt mondjuk, hogy az „csak” árnykép, hiszen az árnykép történelmi valósága nem szűnik meg azzal, hogy „többletjelentést” is hordoz a keresztény történelem retrospektív lencsén keresztül nézve.

Mihály megmutatja Ádámnak az irgalmasság székét – melynek aranya annak a bárkának a borítását képezte, amelyet Isten székének hittek –, és Isten népének diadaláról beszél neki. Ekkor Ádám, aki Mihály gondos magyarázatainak köszönhetően „csak most tudja szemét kinyitni” és „szívét elcsitítani” (12,279–280),⁵⁴ felteszi a kérdést: miért van szüksége Istennek ennyi törvényre ahhoz, hogy az emberiséget eligazítsa? Válaszában Mihály elmagyarázza, hogy a törvénynek tanítói feladatai vannak, a bűnt hivatott felmutatni: „a bűnt a törvény fölfedi, de el nem törli” (12,296–297).⁵⁵ Mindazonáltal Mihály hisz abban, hogy „oly homályos árny-engesztelés rítus”⁵⁶ ráveheti a szemlélőt, hogy higgyen, és levonja a következtetést: „drágább vért kell fizetni emberért, gazért igazat” (12,297–301).⁵⁷ Ez a hit által való megigazulás protestáns tanításának szép összefoglalása.

Itt lép színre a *crux interpretum* – az alapvető, némileg talányos szakasz, amely Milton tipológiai argumentumának középpontja lesz. Egy *crux interpretum* magyarázatot igényel. Ezt kíséreljük meg e tanulmány további részében.

⁵³ Leonhart Goppelt *Steigerung* fogalmát a *Typos* című könyvében (1939) vezette be, s ezt például B. Anderson is átvette, lásd e kötet 63. oldalán.

⁵⁴ “now first I finde / Mine eyes true op’ning, and my heart much eas’d” (12,273–274).

⁵⁵ “discover sin, but not remove” (12,290).

⁵⁶ “the shadowy expiations weak” (12,291).

⁵⁷ “they conclude / some blood more precious must be paid for man, / just for unjust” (12,292–294).

Tökéletlen a törvény így, csak arra
való, hogy megtarthasson az Idők
betöltében jobb szövetségre; megedzve
árnylétből Igazságra, tompa húsból
szellemmé; a kemény törvény-Igából
irgalma szabad vételére; szolgál-
félszből fiúira; törvény művéből
a hit művére. Ezért bármint szerette
Mózes az Úr – törvény szolgája lévén –,
nem ő viszi a népet Kánaánba,
de Jósua, kit Jézusnak hiv a
pogány, Annak tisztét-nevét viselve,
ki megtöri az ellenfél-kigyót, s a
Világ-vadonban oly soká bolyongó
embert hazavezérli az örök
Éden-nyughelyre. (12,308–323)⁵⁸

Mihály bináris ellentéteinek vázlatos rendszere:

„régí” „típus” (múlt)	„új” „antitípus” (jövő)
törvény („régí szövetség”, „tökéletlen”)	jobb szövetség („tökéletes”)
árnylét	igazság
hús	lélek
kemény törvényiga	irgalma szabad vétele
szolgai félsz	fiúi szabadság
törvény műve	hit műve
mózes, az Úr törvénytisztezője	Jósua/Jézus

Már láthattuk, hogy Mózes Krisztus egyik típusa, és most látjuk, hogy Mózes csak a törvény típusa, és Jósua Krisztus típusa. Nincs itt ellentmondás? Nincs, mivel hangsúlyoztuk, hogy Mózes közvetítői minőségében előrevetítette

⁵⁸ “So law appears imperfect, and but giv’n / With purpose to resign them in full time / Up to a better cov’nant, disciplin’d / From shadowy types to truth, from flesh to spirit, / From imposition of strict laws, to free / Acceptance of large grace, from servile fear / To filial, works of law to works of faith. / And therefore shall not Moses, though of God / Highly beloved, being but the minister / Of law, his people into Canaan lead; / But Joshua whom the Gentiles Jesus call, / His name and office bearing, who shall quell / The adversarie serpent, and bring back / Through the worlds wilderness long wanderd man / Safe to eternal Paradise of rest” (12,300–314).

Krisztust mint közvetítőt az Atya és az emberek között. Mózes több cselekedetét és gesztusát joggal tekintik Krisztus típusainak: a legismertebb példa, amelyet Krisztus is megerősít, a rézkígyó felemelése a pusztában: „És ahogyan Mózes felemelte a kígyót a pusztában, úgy kell az Emberfiának is felemeltetnie, hogy aki hisz, annak örök élete legyen őbenne” (Jn 3,14–15). Ebben az esetben a *tertium comparationis* a felemelt tárgyba, Mózes esetében a rézkígyóba, illetve Krisztus esetében a keresztbe vetett hit.

Ám a fent említett *crux interpretum* kontextusában Mózesnek – akinek nevét a tökéletlen törvénnyel társítottuk – nem engedtetik meg, hogy a választott népet Kánaánba, a Krisztus általi tökéletességbe vezesse. Józsué az, akinek neve etimológiailag ugyanazt jelenti, mint Jézusé: „Isten megszabadít”, ő az, aki a tejfel-mézzel folyó új földre vezetheti a népet.

Jean Danielou *From Shadows to Reality* (eredeti francia kiadás: *Sacramentum futuri*) című, még mindig klasszikusnak számító, patrisztikus tipológiáról írott művének⁵⁹ utolsó részét „Józsué körének” szenteli. Danielou érvelése szerint a Józsué-tipológia nem olyan gyakori, mint Izsák vagy Mózes tipológiája. Azt állítja, hogy Mózes első könyvének egyik fő témája a „helyettesítés” (*immolation*), vagyis az, amint a fiatalabb személy átveszi az idősebb helyét (lásd Gal 4). Amint Jákob átveszi az elsőszülött Ézsau helyét, Efraim Manasséét, hasonlóképpen lép Józsué is Mózes helyébe, mikor Mózes nem mehet be a „nyugalomba”.

Hágár + Ismael	Sára + Izsák
Sínai-hegy (Mózes)	Jeruzsálem (Krisztus)
Régi szövetség	Új szövetség
Ézsau	Jákob
Manassé	Efraim
Mózes	Józsué

A *Barnabásnak írott levél* az Amálékkal folytatott harc allegorikus tipológiája (2Móz 17,8–16), ahol is Mózes karjai előremutatnak a keresztre, Józsué előrevetíti Jézust, és Amálék a sátán árnya.⁶⁰ Órigenész számára, ahogy arra Danielou rámutat, Józsué Krisztus misztériumait (*sacramenta*) ábrázolja; Mózes helyébe lépése az evangéliumot tipizálja, amint az a törvény helyébe lép. Euszebiosz azt mondta, hogy Mózes az isteni szellem ihlette, amikor Návét fiát Józsuének

⁵⁹ Jean Danielou: *From Shadow to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, Westminster, The Newman Press, 1960.

⁶⁰ Uo., 232.

(Jézusnak) nevezte: „...valóban, Józsué (Jézus), Návé Fia Megváltónk képét viselte, miután Mózes átadta neki a hatalmat, egy tiszta és igaz vallás vezetőjévé lett”.⁶¹

Miután elfoglalták az ígért földjét, az izraeliták hamarosan gyarapodtak és királyságot állítottak Dávid alatt, kinek magvából a prófécia szerint a Messiás származik majd.

Dávid ideális királyságát „jó s rossz királyok” követik, „ám hosszabb tekercs / a rosszaké” (12,345–346),⁶² és bálványimádásuk eléri, hogy Isten „eláll tőlök, s honukat, várakat, / sőt templomát, a frigyszekrényt, az összes / szent tárgyakat gyalázatul veti” (12,349–351)⁶³ a „gőgös városnak”, Babilonnak, a zavar városának. Hetven év után a zsidók visszatérhetnek hazájukba, és újjáépíthetik templomukat. Hamarosan azonban a papságon belül konfliktusok keletkeznek: „harcukkal a templomot / magát befertezik”,⁶⁴ és Dávid helyett egy „idegen” (Heródes) lesz király.

Ám ebben az időben születik meg szűztől a Messiás. Hallván, hogy az ősi prófécia az asszonyi magról végül beteljesedik, Ádám örvendezik. Mikor Ádám izgatottan várja a harcot a kígyó és az asszony magva között, Mihály azzal hűti le lelkesedését, hogy ez nem lesz látványos csata, a Fiú az emberiségen *belül* fogja lerombolni a sátán műveit. Azáltal fogja ezt véghezvinni, hogy „betölti engedelmesen / Isten törvényét” (12,407–408),⁶⁵ és „szófogadása / hit által önekik számíttatik be” (12,420–421).⁶⁶ „Ezért gyűlölt lesz” (12,423)⁶⁷ és „keresztre szegzi / en-nemzete! Ölik, mert életet / adott” (12,426–428).⁶⁸

Miltont néha azzal bírálják, hogy Krisztus kereszt általi győzelmének nem tulajdonít olyan nagy jelentőséget, mint a kísértésen való diadalának a pusztában. Ha azonban gondosabban olvassuk Mihály „katekizmusát” (12,397–482) Krisztus jelentőségéről mint „elégítételről” (12,432, „satisfaction”) és „váltságáról” (12,438, „ransom payed”), akkor megcáfolhatjuk ezt a népszerű érvet. Ebben a nyolcvanöt sorban teológiailag ortodox szemléletet kapunk Krisztus szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról, és arról, mit jelent mindez az emberiség számára. Ez a „Nagy Isten-tette” (12,442, „Godlike act”) „tiporja szét / Sátán fejét, hatalmát, győzve bűnön / s halálon, két fő fegyverén” (12,445–447).⁶⁹ Mi ez, ha nem diadal?

⁶¹ Uo., 242.

⁶² “part good, part bad, of bad the longer scroll” (12,336).

⁶³ “expose their land, / their city, his temple and his holy ark” (12,339–340).

⁶⁴ “their strife pollution brings / upon the temple itself” (12,356–357).

⁶⁵ By “obedience to the law of God” (12,397).

⁶⁶ “his obedience / imputed becomes theirs by faith” (12,408–409).

⁶⁷ “For this he shall live hated” (12,411).

⁶⁸ “nailed to the cross / by his own nation, slain for bringing life” (12,413–414).

⁶⁹ “shall bruise the head of Satan, crush his strength / defeating Sin and Death, his two main

Ezután Mihály leírja az evangélium gyors terjedését a feltámadás és mennybemenetel után; látomása egészen a második eljövettelig kiterjed (12,446–482). Azután Mihály „megpihent / mintegy a Világ nagy alkonyán” (12,483–484),⁷⁰ hogy Ádám újra kimutathassa kissé naiv evangéliumi lelkesedését a *felix culpa* (12,486–495) iránt. Következő kérdése viszont a hívők jövőjéről – „a hitetlen / nagy nyáj, Igazság ellenségei / zömében” (12,497–499)⁷¹ – realitásérzékről tanúskodik, ami biztosíték arra, hogy nem lesz úrrá rajta kezdeti evangéliumi szédülete.

Jó alkalom ez arra, hogy Mihály megoszthassa utolsó látomását Ádámmal. Ez a látomás nem egy derülátó vízió a történelemtől, nem is pesszimista káprázat egy vereségről, hanem egy félelmetesen realista kép az egyház jövőjéről (12,501–569). Ezzel illusztrálja azt, amit a 4. században a donatista Tyconius „kettős egyháznak” nevezett: most a két emberi „kas” (12,7, „stocks”) vagy „raj” (12,13, „sources”) nem lesz olyan könnyen szétválasztható, mint korábban, vagyis az Isten népén belülre és azon kívülre, hanem mostantól mindkét kas, raj, vonal stb. az egyházon belül marad, még ha láthatatlanul is. A keresztény egyház *corpus mixtum*, benne foglaltatnak a szentek és a gonoszak; csodálatosan szép és elrettentően rút egyszerre. Mihály először a győzedelmes egyház, az *ecclesia triumphans* szépségét írja le: a Szentlélek csodálatos műveit (12,501–524). Hosszabb látomásban írja le azonban az „ordasok” – „tanítani ordasok / jönnek” (12,525–526)⁷² – tetteit; egyházon *belüli* képmutatók, akik törtető, büszkék, és az igazságot babonával keverik. Ők tévesztik meg az embereket azáltal, hogy címeiket világi hatalommal társítják, „mímelik bár, / hogy tettüket Lélek sugallja” (12,533–534).⁷³ Ők a világi és a lelki dolgok szimbiózisát hozzák létre, a trónus és az oltár szövetségét. Ezen felül pedig „lelki törvényt / erőszakolnak testi hatalommal / a lelkiismeretre” (12,537–539).⁷⁴ Ezáltal megköti a szabadságot, a gondolkodás és a beszéd szabadságát. Az egyházi zsarnokság ezen korszaka az evangélium igaz híveinek keresztény zászló alatti üldöztetését eredményezi: „a Lélek és Igazság / imádatában megkapaszkodók / vad üldözése támad” (12,549–551).⁷⁵ Ez az *ecclesia militans* korszaka, bár a harcoló egyházat nem szabad egyháznak nevezni. Csupán Krisztus második eljövele vet majd véget ennek a nagy megtévesztésnek.

Bár Milton nem mondja ki nyíltan, látomásának belső tipológiai logikája szerint ennek a korszaknak újra a sátán a típusa. A tipológia nemcsak

arms” (12,430–431).

⁷⁰ “paused / at the world’s great period” (12,466–467).

⁷¹ The “faithful, left among unfaithful herd” (12,481).

⁷² “wolves shall succeed for teachers; grivious wolves” (12,508).

⁷³ “feigning still to act / by spiritual” (12,517–518).

⁷⁴ “by carnal power... / on every conscience” (12,521–522).

⁷⁵ “persecution shall rise / on all who in the worship persevere / of spirit and truth” (12,531–533).

az előképeket, hanem az utóképeket is magában foglalja. Ahogy a Krisztus mennybemenetelét követő Szentlélek korszaka Krisztus típusának utóképe volt, ugyanúgy utóképe, reinkarnációja a sátánnak az „ordasok korszaka”, ezúttal nem az egyházon kívül, hanem azon belül. A leképezés egyben utánczás; nem mindegy, hogy *imitatio Christi* vagy *imitatio diaboli*.

A Biblia, Milton és Mihály mind azt állítja, hogy ez a nagy küzdelem a történelem előtti időben kezdődik, az emberi történelem fel- és leszálló ágain át fut, és az emberi történelem végén teljesedik be, amikor mi magunk minden egyéni, történelmi és kozmikus drámánk után bemegyünk a „nyugalomba”, az új menny és új föld örök üdvösségébe és pihenőnapjába. Amikor „Isten lesz minden mindenekben” (3,355), avagy ahogy a Fiú mondja a 6. könyv végén: „minden leszel mindenben, én tebenned / örökre, s bennem mind, kiket szeretsz” (6,735–736).⁷⁶

Addig pedig Mihály szerint Ádám, Milton szerint az olvasó az, akinek be kell fogadnia és magáévá tennie a történelem ezen tipológiai látomását, hogy bár a paradicsomot „odafent” elveszítette, ám azt az emberi szívben, lelki módon újra megtapasztalhatja.

⁷⁶ “Thou shalt be All in All, and I in thee / For ever, and in mee all whom thou lov’st” (6,732–733).

Az úadvérténet fel- és leszállásai Mihály narratívájában a 11–12. könyvben

történelem előtt	0. Éden					6. Énók 696–707		8. Noé 715–896		10. Ábrahám 12,152	
Abdiel 5,809–907	Ádám és Éva 1.	2. Ábel 11,436–447									
Sátán	Ádám és Éva 2.	1. Kain 11,429–449	3. betegség, halál 465–487	4. hamis boldogság 554–627	5. háború 634–678		7. bűn az özönvíz előtt 711–807	9. Nimród és Bábel 12,29–110		11. Egyiptom, fáraó 161–214	

12. Mózes 170–308	13. Józsué 310–314	15. Dávid 328–329	17. a templom újjáépítése 360	19. megszületik a Messiás, és az ő szolgálata 359–385	21. Szentlélek és apostolok 456–507	23. második eljövétel 563	24. örök pihenő, sabbath „minden mindenben” 3,355 6,735	
	14. ellenségek 319	16. Babilon 349–354	18. papi pártuskodás 345	20. a Messiás keresztre feszítése 423	22. farkasok 525–557			

BIBLIOGRÁFIA

- AUERBACH, Erich: *Figura*, trans. Ralph Manheim, in *Scenes from Drama of European Literature* (Theory and history of literature, 9.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, 11–76. Magyarul: Erich Auerbach: *Figura*, ford. Bernáth Gyöngyvér, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és műértelmezés, 3.), Szeged, JATEPress, 1998, 17–58.
- DANIELOU, Jean: *From Shadow to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, Westminster, The Newman Press, 1960.
- FABINY Tibor: *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfillment in the Bible, Art and Literature*, London, Macmillan, St. Martin's Press, 1992.
- (szerk.): *Tyconius: Szabályok könyve*, ford. Czachesz István (Hermeneutikai füzetek, 12.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1997.
- FOWLER, Alastair (ed.): *Milton: Paradise Lost*, 2nd ed., London, New York, Longman, 1997.
- FRYE, Northrop: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*, ford. Pásztor Péter, Budapest, Európa, 1996.
- GOPPELT, Leonhard: *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. Donald H. Madvig, Grand Rapids, Eerdmans, 1982.
- KERRIGAN, William – RUMRICH, John – FALLON, Stephen M. (eds.): *The Complete Poetry and Essential Prose of John Milton*, New York, Random House, 2007.
- LEWALSKI, Barbara K.: Structure and Symbolism of Vision in Michael's Prophecy, *Paradise Lost*, XI–XII., *Philological Quarterly*, XII. évf., 1963, 25–35.
- MACCALLUM, Hugh R.: Milton and the Figurative Interpretation of the Bible, *University of Toronto Quarterly*, XXXI. évf., 1962/4, 397–415.
- MADSEN, William G.: Earth the Shadow of Heaven. Typological Symbolism in *Paradise Lost*, *PMLA*, LXXV. évf., 1960, 519–526.
- *From Shadowy Types to Truth. Studies in Milton's Symbolism*, New Haven, Yale University Press, 1968.
- MILTON János: *Elvesztett és újra visszanyert paradicsom*, ford. Bessenyei Sándor, Debreczen, Telegdi K. Lajos könyvkereskedése, 1874, <http://hdl.handle.net/2027/hvd.hwkmnf>. (Letöltés: 2016. 02. 10.)
- NESTLE, Eberhard – ALAND, Kurt (eds.): *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
- SCHWARTZ, Regina: From Shadowy Types to Shadowy Types: The Unendings of *Paradise Lost*, *Milton Studies*, XXIV. évf., 1988, 123–139.
- VANHOOZER, Kevin J. et al. (eds.): *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, London, SPCK, Baker, 2005.

FÜGGELÉK 3.



ABDIEL – AZ „EGYEDÜL HŰ” AZ *ELVESZETT PARADICSOM*BAN (2016)*

Ki az *Elveszett paradicsom* valódi főszereplője? Az elmúlt évszázadok különböző válaszokat adtak erre. A hagyományos vélekedés szerint Isten vagy Ádám a főszereplő. William Blake híres kijelentése óta, miszerint „Milton az ördög oldalán állt, anélkül, hogy tudatában lett volna”, az olvasók lelkesen követték a romantika megigézett érdeklődését a sátán alakja iránt, hangosan állítva, hogy nem Isten vagy Ádám, hanem a sátán az eposz igazi hőse. Marxista tudósok, mint például Christopher Hill, a sátán alakját Milton saját – a szabadságért és a hagyományos királyi és püspöki elnyomás elleni – frusztrált harcának tükröképeként értelmezték. Ezzel amellett érveltek, hogy Milton maga volt saját eposzának hőse.¹ Stanley Fishsel és az olvasóközpon-tú (reader-response) elmélet eljövete-lével az az új, meglepő meglátás született, hogy az *Elveszett paradicsom* igazi főhőse az olvasó,² akit Milton nemcsak megszólít, hanem be is von az eposzba azzal a céllal, hogy átformálja őt a bibliai üzenet felmutatása, átírása, újr ahirdetése, valamint saját theodiceaműve által, melyben „embernek igazolja[m] Isten útját” (1,25).³

Ha viszont az *Elveszett paradicsom*ot mint óriási kárpitot vagy látványos vász-nat képzeljük el, akkor az úgynevezett „valódi főhőst” nem feltétlenül csak a műalkotás középpontjában kellene keresnünk, hanem talán a peremen is. Jelen tanulmány bevallotta „formabontó” tézise amellett érvel, hogy az *Elveszett paradicsom* „valódi főhőse” lehet Abdiel látszólag epizodikus alakja is, az angyal, aki röviden jelenik meg az 5. és 6. könyvben. Nem egyike a nagy arkangyaloknak, mint Rafael, akit az Atya elküld, hogy a még ártatlan Ádámot és

* A tanulmány az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok támogatásával készült (OTKA K-101928).

¹ Christopher Hill: *Milton and the English Revolution*, London, New York, Faber, Viking, 1977.

² Stanley Fish: *Surprised by Sin. The Reader in Paradise Lost*, 1967, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, 1.

³ “to justify the ways of God to men” (1,25).

Évát figyelmeztesse ellenségük létezésére és megkísértésük veszélyére azáltal, hogy felfedi előttük a mennyei háborút és a világ teremtését. Nem is Mihály, a másik jelentős arkangyal, a mennyei háború hőse, akit az eposz végén Isten a már elbukott párhoz küld, hogy megmutassa nekik bukásuk következményét: az emberiség tragikus jövőjét és esélyüket a paradicsom visszanyerésére szívükben, ha felfogják megváltásuk jelentését és hatásait a Fiú megváltói műve által. Így nem Rafael, nem Mihály, hanem a peremfigura Abdiel az én jelöltem az *Elveszett paradicsom* „valódi hőse” címre.

Tisztáznom kellene, mit is értek az irodalmi művek „valódi hőségének” kérdéses státuszán. Számomra a valódi hős vagy főszereplő nem a legkidolgozottabb vagy legfenségesebb szereplő. Talán amit a többség „bárgyunak” ítél (6,36),⁴ valójában igaz, valódi és gyönyörű. Ahogy mondani szokás, „a többség akarata nem feltétlenül Isten akarata”. Számomra a főszereplő „valódi”, ha talán csupán villanásnyi színrelépésének meglepő, revelációval felérő célja van, és ezáltal tartós hatást gyakorol az olvasóra, legyen jelenléte bármily rövid a narratíva folyamában. Más szóval: a főszereplő állandó értékeket önt egy folyton változó világba.

A főszereplő valóban „sztár”, „csillag”, bár nem a modern populáris szinten, hanem egy nagyon is irodalmi értelemben, ahogy a szerelem is csillag Shakespeare 116. szonettjében: „az örök fárosz maga ő, ... nem ing semmi vészben ... Minden vándor hajók csillaga ő”.⁵ Érdekes módon kétszáz évvel Shakespeare után az amerikai vallási gondolkozó, Jonathan Edwards szintén a „örök csillag” képét használja,⁶ hogy leírja az „igaz szenteket”, akiket az „engedelmességben való megátalkodottság” és „állhatatosság” jellemez⁷ a „bolygócsillagokkal” szemben, akik „erőszakos mozgásukkal” „egy időre megjelennek”, majd „elsodorja őket a szél” (Júd 13).⁸

A sátán reakciója a Fiú felmagasztalására és felkenésére

Abdiel az 5. könyvben, Rafael mennyei háborúról szóló elbeszélésében jelenik meg először, rögtön a cselekmény kezdetén. Előbb látnunk kell a sátán reakcióját a Fiú felmagasztalására, és akkor hamar felismerjük, hogy Abdiel első és legfontosabb szerepe, hogy gáncsot vessen a sátánnak.

⁴ „perverse” (6,37).

⁵ Szabó Lőrinc fordítása.

⁶ Jonathan Edwards: *Religious Affections*, Edinburgh, Banner of Truth, 1986, 300.

⁷ Uo., 312.

⁸ Uo., 300.

Az *Elveszett paradicsom* cselekményének kronológiája azzal kezdődik, hogy az Atya felmagasztalja Fiát, és alkirályá keni a mennyben, visszhangozva a Zsoltárok 2,6–7 és a Zsidókhoz írt levél 1,5 bibliai intertextusát.

E nap teremtettem, kit Egyszülött
Fiamnak nyilvánítok ím e szent
hegyen fölkenve; őt, kit jobbomon
itt láttok, állítom vezéretekké,
s magamra esküszöm, hogy meghajol
neki a Mennyben minden térd, s királynak
vallja! (5,614–620)⁹

Míg az angyalok ezt az ünnepélyes dekrétumot harmonikus „titokzatos táncal” (5,631)¹⁰ ünneplik, a sátán, aki az „első főangyalok közül való” (5,669)¹¹ volt, hirtelen „magát kisemmizettnek vélte csak” (5,675),¹² amint büszkeségét sérelem éri, mivel érzi, hogy eddigi kiváltságos státuszát az Atya által tett „új törvény” (5,689–690)¹³ aláássa. Különös módon a sátán kapcsolata Belzebubbal, aki „fő hatalmi társa”,¹⁴ görbe tükörképe az Atya kapcsolatának a Fiúval mint alkirályal, kinek színe előtt összegyűjti követőiket északon.

A sátán lényege az utánzás és a megtévesztés: ahogy az Atya „tüzes hegyre” (5,609)¹⁵ emeli Fiát, a sátán is egy hegyen áll, „Istennel egyenlő / rangot áhítva ...” „Ide vonta össze / hadait oly ürüggyel, hogy parancsot / kapott..., s igazságot tettetve / fülüket így töltötte rágalommal” (5,769–776).¹⁶

A sátán első beszéde

Az Atya fenséges szózatát, amint örvendve vezérré állítja Fiát tizenöt sorban – „Halljátok, / sugárszülte angyalok ... meg nem válthatóan!” (5,611–625)¹⁷

⁹ “This day I have begot whom I declare / My onely Son, and on this holy Hill / Him have anointed, whom ye now behold / At my right hand; your Head I him appoint; / And by my Self have sworn to him shall bow / All knees in Heav’n, and shall confess him Lord” (5,603–608).

¹⁰ “mystical dance” (5,620).

¹¹ “first archangel”.

¹² “fraught / With envy” (5,661–662).

¹³ “new laws” (5,679–680)

¹⁴ “next subordinate”.

¹⁵ “flaming mount” (5,598).

¹⁶ “Affecting all equality with God...”, “Pretending so commanded to consult... with calumnious Art/ Of counterfeted truth thus held thir ears” (5,764–771).

¹⁷ “Hear all ye angels... without end” (5,600–615).

– utánozza formálisan a sátán követőihöz intézett beszéde – „Trónok, erények, uralmak, és hatalmak, ... nem szolgaságra rendelt?” (5,777–808)¹⁸ –, ám az ő beszéde felforgató, forrongásról és engedetlenségről szól. Az Atya parancsa, miszerint Fia előtt „meghajol / ... minden térd” (5,618–619),¹⁹ irritálja a sátánt, mert képtelen megérteni az Atya által megfogalmazott kiegészítő egységet: „Ki nem hajt / szavára, ellenem dacol, s kötést tör” (5,622–623),²⁰ és csak a fenyegetést hallja ki az Atya hangjából. Ezek a szavak, az engedelmesség jóindulatának hiányában, szó szerint provokálják, azaz haragot és lázadást szítanak benne. Láttuk már, hogy a sátán ezt a kinyilatkoztatást mint „új törvényt” értelmezte (tehát úgy, mintha az Atya változtatta volna meg az eredeti rendet). Myers helyesen jegyzi meg, hogy „a sátán arra a feltételezésre támaszkodik ... hogy a régi az igazság jele, az újdonság pedig a tévedésé”.²¹

Továbbá, az „egy” „megkettőzte” magát a Fiúban, ami azt jelenti, hogy nemcsak nyakuknak, hanem térdeiknek is meg kell hajolniuk. Ez a sátán szemében „iga”, amit szerinte le kell vetni. A sátán eredeti szabad állapotukra apellál, mennyei természetükből adódó szabad és egyenlő státuszukra. Eredetileg egyenlőek voltak, „mégma ... fényben és erőben / kisebbek is” (5,802–803).²² Ha törvényt és „egyeduralmat” erőltetnek rájuk, ez az eredeti rend önkényes megszegését jelenti, azét a rendét, melyben csak uralkodásra, nem szolgálatra voltak rendelve.

Abdiel megjelenése és első beszéde

Ebben a pillanatban lép fel Abdiel, a szeráfok egyike, hogy a sátán szavainak ellentmondjon.

Merész szavára eddig cáfolatlan
füleltek, ám most Abdiel szeráf,
kinél buzgóbb hévvel egy sem imádta
Istent, s követte rendeléseit,
fölállt, s zordon hevében mérge árját
kiontotta. (5,809–814)²³

¹⁸ “Thrones, dominations, principedoms, virtues, powers ... not to serve” (5,772–802).

¹⁹ “bowing / All knees” (5,607–608).

²⁰ “him who disobeys / me disobeys, breaks union” (5,611–612).

²¹ Benjamin Myers: *Milton's Theology of Freedom*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2006, 57.

²² “if in power and splendour less” (5,796).

²³ “Thus far his bold discourse without control / Had audience, when among the seraphim /

Kicsoda Abdiel? Ő a „legalázatosabb angyal”, ahogy Stella Revard nevezi.²⁴ Egyes kutatók szerint ő maga Milton (Verity) vagy Milton szócsöve (Waldock), kinek szembetűnő volta – David Daiches szerint például – „értelmetlen” az eposzban.²⁵ „Az eposzi hősiesség és a keresztény hősiesség közti különbség fényében túlságosan is könnyű őt csodálni. (A hiba természetesen a szemléletben van, nem Abdielben)”, mondja Stanley Fish a kutatókról, némi iróniával.²⁶

Francis S. Blessington egy 1976-os cikkben amellett érvelt, hogy Abdiel alakja az „eposzi elégedetlenségből”, a klasszikus epikai konvencióból ered, kinek szerepe, hogy a főhős – esetünkben a sátán – ellen felkeljen. Blessington Abdielt Therszitészhez hasonlítja Homérosz *Iliász* című művéből, aki úgy áll ellen Agamemnónnak, hogy a rangsorra emlékezteti (II, 225–242). Blessington úgy találja, hogy „Milton annyiban változtat a tradíción, hogy az elégedetlenkedő lesz az igazi hős, aki ellenzi a hőieskedést a keresztény alázatosságon belül”.²⁷ Blessington másik példája egy portugál reneszánsz eposzból való: Camoens *A lusiadák* „tisztos kinézetű öregje”, aki bírálja a dicsőség hajhászását. Blessington számára az „öreg” azért is hasonlít Abdielre, mert ezek az alakok „a harci kalandok megghiúsítói”, ám Milton szereplője „a hősiesség új formáját” képviseli, amely mindazonáltal a klasszikus tradícióból emelkedik ki.²⁸

Abdiel neve nem kifejezetten hangsúlyos a Bibliában, míg Rafael és Mihályé igen. Az Abdiel név egyetlen bibliai előfordulása az 1Kronikák 5,15-ben van – itt a gádiak őseinek nevezik. Abdiel nevének jelentése „Isten szolgája”, és a szeráfot gyakran ábrázolják lángokkal. A fenti idézetben Milton négy igét használ arra, hogy Abdiel természetét leírja: (1) nála buzgóbb hévvel senki sem imádta Istent; (2) követte Isten rendeléseit; (3) zordon hevében állt föl; (4) mérge árját ontotta a sátánra. Milton *A keresztény tantételekről* című művének egyik fejezete (II. könyv, VI. fejezet) a hévről, a buzgóságról („zeal”) szól. A hév definíciója itt a következő: „buzgó vágy az isteni név megszentelésére, mely a vallást meggyalázó vagy megvető dolgok elleni felháborodás érzésével párosul”.²⁹

Abdiel, than whom none with more zeal adored / The Deity, and divine commands obeyed, / Stood up, and in a flame of zeal severe / The current of his fury thus opposed” (5,803–808).

²⁴ Stella P. Revard: *The War in Heaven. Paradise Lost and the Tradition of Satan's Rebellion*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1980, 241.

²⁵ Mindet idézi Francis C. Blessington: Abdiel and Epic Poetry, *Milton Quarterly*, IX. évf., 1975/10, 108.

²⁶ Fish: *Surprised by Sin*, 182.

²⁷ Blessington: Abdiel and Epic Poetry, 109.

²⁸ Uo., 112.

²⁹ John Milton: *Complete Prose Works of John Milton*, Vol. 6, Yale, London, Yale University Press, 1963, 560. (Magyar fordításban ez a mű eddig nem jelent meg.)

Abdiel a sátánt káromlónak mondja (5,814),³⁰ mivel megveti az Isten méltányos döntését, melyben meghagyja, hogy a Fiút „jogos királyának” (5,823)³¹ vallja minden lélek. Abdiel szerint a sátán hamisan állítja, hogy a törvény a szabadság alternatívája. Rámutat a sátán belső ellentmondására: a sátán törvényt akar szabni Istennek, hogy szabadságát korlátozza: „Te szabsz törvényt az Úrnak? / És a szabadság pontjait vele / épp te vitatod meg, kinek személyét / ő gyúrta” (5,827–830).³² Abdiel tapasztalatra hivatkozik, és azt vallja, hogy Isten fel akarja őket magasztalni, nem pedig kisebbiteni, hogy ezáltal „még jobban egyesítve / egy fő alatt” legyenek szerencsájukban (5,836–837).³³ Istenre mint Teremtőjükre is hivatkozik, és „Isten Fiára” (5,841)³⁴ – ahogy „egy fő alatt” lettek egyesítve (5,837, 841–842).³⁵ Az utolsó érv gyakorlati, a józan ész terméke: „ránk visszaszáll, / ha tiszteljük” (5,850–851),³⁶ ami azt jelenti, hogy ha áldjuk az Atyát és a Fiút, viszonzásképpen mi is megáldatunk.

Látnunk kell viszont, hogy bármilyen szenvedélyes és harcias is Abdiel első beszéde, csupán figyelmeztetés vagy megintés. Abdiel beszédét a bűnbánatra való lelkipásztori felhívással fejezi be, hogy bocsánatot nyerjenek.

Fojtsd el gonosz dühöd!

Ezeket ne kísértsd! A dühre gerjedd

Atyát s Fiát siess megcsöndesíteni,

míg – időben – irgalmuk nyerheted!” (5,851–854)³⁷

Váratlanul gyengéd, lelkigondozói hangját észben tartva láthatjuk, hogy a sátán kemény válasza után Abdiel kénytelen elhagyni ezt a hangnemet, és éles, prófétai ítéletre váltani.

³⁰ “blasphemous” (5,809).

³¹ “rightful king” (5,817).

³² “Shalt thou give law to God, shalt thou dispute / With him the points of liberty, who mad / Thee what thou art” (5,822–824).

³³ “the happy state under one head more near / United” (5,829–830).

³⁴ “the begotten son” (5,535).

³⁵ “under one head” (5,830, 842).

³⁶ “all honour to him done / Returns our own” (5,844–845).

³⁷ “Cease then this impious rage, / And Tempt not these; but hasten to appease / The incensed Father, and the incensed Son, / While pardon may be found in time besought” (5,545–549).

A sátán válasza

A „gőgös” („haughty”) és „pártütő” („apostate”) sátán szarkasztikus válaszában tagadja, hogy az angyalok teremtmények („bolond újság”, 5,862),³⁸ és elveti azt a gondolatot, hogy ők „másodkéz művei”,³⁹ hogy „átruházta / fiára ezt a munkát az Atya” (5,860–861).⁴⁰ A sátán azt állítja, hogy senki sem emlékszik a teremtésre, így tehát: „Magunkból sarjasztott önéltető / erőnk” (5,867–868).⁴¹ Csupán azt ismeri el, hogy „a Sors teljes köre / bezárult” (5,868–869),⁴² ami C. S. Lewis szerint „nevetséges és összefüggéstelen”.⁴³ Ha tehát nem teremtmények, akkor, folytatja a sátán: „Hatalmunk / magunkban van, en-jobbkarunk tanít / dicső tettekre, hogy próbát tegyünk: / ki egyenlő velünk” (5,870–873).⁴⁴ „Esdeklés” („beseeching”) helyett háborút hirdetnek „ostromlás” („besieging”) által (5,875–876).

Első teológiai kitérő: Abdiel, a „hitvalló”

Az idézett 809–810. sorban a négy szó közül kettő („fölállt”; „mérge árját ki-ontotta”)⁴⁵ sajátosan keresztény, sőt, protestáns színt adnak Abdiel személyének, akire én a „hitvalló” címkét tenném. Szerintem jobb megnevezés, mint Danielson elképzelése, miszerint Milton Abdielt az „első keresztény kommentátor és apologéta” szerepével látta el.⁴⁶ Tisztáznunk kell, ki is a hitvalló, és miért beszélhetünk úgynevezett „status confessionis” helyzetről.

A 20. századi protestáns teológus, Karl Barth (1886–1968) *Kirchliche Dogmatik* (Egyházi dogmatika) című művében⁴⁷ mellett érvelt, hogy a hitvallásról akkor beszélünk, amikor „valaki rádöbben, hogy hitét, vagyis inkább a keresztény közösség hitét belülről vagy kívülről ellenvetés és megkérdőjelezés éri a hitetlenség, babona vagy eretnokség részéről. A hitvallás akkor történik, amikor

³⁸ “strange point of view” (5,855).

³⁹ The “work of secondary hands”.

⁴⁰ “by task transferred / From Father to his son?” (5,854–855).

⁴¹ “self-begot, self-raised” (5,860).

⁴² “when fatal course / Had circl’d his full Orbe” (5,860–861).

⁴³ C. S. Lewis: *A Preface to Paradise Lost*, Oxford, Oxford University Press, 1942, 77.

⁴⁴ “Our puissance is our own, our right hand / Shall teach us highest deeds by proof to try / Who is our equal” (5,864–866).

⁴⁵ Az utóbbi az angol eredetiben: “opposed”, szó szerint: *ellentmondott*. (A ford.)

⁴⁶ Dennis Richard Danielson: *Milton’s Good God. A Study in Literary Theodicy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 222.

⁴⁷ Magyar fordításban a mű nem jelent meg, az idézett részek az angol kiadásból származnak: Karl Barth: *Church Dogmatics*, Study Edition, 31 vols., T&T Clark International, 2009.

ennek az embernek megadatik, hogy szavával tiltakozást emeljen ezek ellen” (III/4, 78–79). Barth hozzáteszi: „A hitvallás mindig tiltakozás egy hamis hit hirdetése ellen, amely Isten dicsőségének ellentmond. Mindig részleges pillanata az Isten és ember közti történelemnek, melyben az isteni Igen az emberi Nemmel kerül szembe, az isteni igazság az emberi hazugsággal, ennek az igazságnak fénye az emberi igyekezettel, amely elhomályosítani törekszik, annak teljessége az emberi tévedés főként fél-, negyed- és nyolcadigazságokból álló tömegével” (III/4, 80).

Karl Barth, aki a híres *Barmeni teológiai nyilatkozatot* a Hitlert támogató „Német Keresztények” (Deutsche Christen) hamis teológiája elleni tiltakozásul írta 1934-ben, személyesen megtapasztalta, hogy a hitvalláshoz rendkívüli bátorság kell a hitvalló részéről, mivel „ár ellen” kell szót emelnie. A *Status confessionis* olyan helyzet, amelyben a keresztény hit integritása veszélyeztetettnek tűnik. Ilyen helyzetben a hitvalló lelkiismeretének foglya, „nem cselekedhet másként”, még ha „egyedül is kell állnia”, mások megvetésének és gúnyolásának kitéve. Az igazság érdekében népszerűtlenné kell maradnia, avagy „időszerűtlenné” (5,856),⁴⁸ ahogy Milton szóhasználatával Abdielt látják a többiek. Ha valaki egyedül szót emel a többség ellen, sebezhetőségében kiszolgáltatja magát, és elszigetelődik. A hitvallás tanúságtétel. A tanú görög szóval mártír: a hitvallót, aki hitéért életét adja, mártírnak hívjuk.

A hitvallás azonban nem pusztá ellenzékiesség. A hitvallás mindig a kijelentés hevével kezdődik („kijelentjük”), és csak a második mondat az ellenzés vagy elutasítás („elvetjük”). Az 1934-es *barmeni nyilatkozat* is ezt a szerkezetet követi.

Ezért hangsúlyozza Milton először, hogy Abdiel hévvel imádta Istent, és engedelmes volt iránta. Az ellentmondás csupán következménye az Istenbe vetett hitnek és az Isten szeretetének.

Az ellentmondás ezért sokszor harcias, ám a szenvedélyes retorikának nem szabad elfojtania az érvelés logikáját és észszerűségét.

Abdiel, a próféta – Abdiás?

A sátán vak és nyers válasza nem kíván kommentárt. Ettől a perctől kezdve nincs helye a dorgálásnak vagy az isteni bocsánatra való hivatkozásnak, ezekkel a szavakkal a sátán végleg elidegenítette magát Istentől; kárhozata megpecsételődt. Az eddig szenvedélyes, de lelkipásztori Abdiel egy bajt jósló ószövetségi prófétává változik. A próféta olyan jövőbelátó, aki megjósolja a kemény jövőt,

⁴⁸ “out of season” (5,850).

nem természetfölötti hatalmából, hanem mert ismeri a teremtetett lény döntésének következményeit. Abdiel búcsújának erőteljes szavai nemcsak Shakespeare *II. Richárdjából* (2,4,19) idéznek fel képeket, vagy Marlowe *Doktor Faustusának* végéről a Kórus szavait, hanem egy különös kisebb prófétát az Ószövetségből vagy héber Szentírásból. Abdiel szónoklata ezen a ponton próféciába fordul.

Istentől pártolt szellem, átkozott,
minden jóból kizárt! Bukásodat
már elvégezve látom, és veszését
nyomorult bandádnak, kiket bevontál
árulásodba. Bűnöd, büntetésed
ragályos. Ne legyen gondod, miként
rázd le a Messiás-igát! Szelíd
törvényére nem vagy méltó. Fejedre
kimondatott már más határozat,
másíthatlanul. Mit megvetettél,
arany joga vasvesszőre vált,
hogy pártütésedet letörje, rontsa!
Jól intettél! De nem rémítgetésre
repülök el ez átok-sátoroktól,
de hogy a tüstént lángba buggyanó düh
nehogy itt érjen, mely nem válogat.
Fejedre várhatod villámai
nyelő tűzét, s jajongva megtudod,
ki teremtet – s ki az, ki el veszíthet! (5,883–901)⁴⁹

A fenti beszéd több, mint Isten hűséges szolgájának magánbeszéde: valójában prófécia. George W. Whiting egy 1963-as cikkében azt az elgondolkodtató kijelentést tette, hogy „Abdiel tulajdonképpen Abdiás, a kisebb próféták egyike.

⁴⁹ “O alienate from God, O spirit accursd, / Forsak’n of all good; I see thy fall / Determind, and thy hapless crew involv’d / In this perfidious fraud, contagion spread / Both of thy crime and punishment: henceforth / No more be troubl’d how to quit the yoke / Of Gods *Messiah*; those indulgent Laws / Will not now be voutsaf’t, other Decrees / Against thee are gon forth without recall; / That Golden Scepter which thou didst reject / Is now an Iron Rod to bruise and breake / Thy disobedience. Well thou didst advise, / Yet not for thy advise or threats I fly / These wicked Tents devoted, least the wrauth / Impendent, raging into sudden flame / Distinguish not: for soon expect to feel / His Thunder on thy head, devouring fire. / Then who created thee lamenting learne, / When who can uncreate thee thou shalt know” (5,877–895).

Milton átvette és alkalmazta Abdiás nevét és Edóm elleni próféciját, saját céljának megfelelően megváltoztatva mindkettőt.”⁵⁰

Abdiás a héber Obadiás görög változata, jelentése szintén Isten szolgálja. A maga huszonegy versével az Ószövetség legrövidebb könyve. Ezt a prófeciát, akárcsak Ézsaiását, látomásként nyilatkoztatja ki a próféta. Két különálló része van: az Edómra (Ézsau leszármazottai) mondott ítélet (1–6) Júda babilóniaiak általi megaláztatásában játszott szerepükért Kr. e. 586/7-ben, és a hívők (Jákob leszármazottai) Úr napján bekövetkező megszabadulására vonatkozó prófécia (17–21). Edóm bűne szinte azonos Milton sátánjának bűnével: „Rászedett téged szíved kevélysége, mert sziklahasadékokban laksz, magasan van lakóhelyed, és ezt mondod magadban: Ki tud letaszítani a földre? Ha olyan magasra szállsz is, mint a sas, és ha a csillagok közé rakod is fészkedet, onnan is letaszítalak – így szól az Úr!” (Abd 3–4) E szavak a Jeremiás 49,15–16 szakaszt visszhangozzák. Mind Abdiás prófécijája, mind Abdiel az arrogancia látványos bukását jóslják, legyen szó akár Edómról, a sátánról vagy mindkettőjükéről. Whiting konklúziója az, hogy Milton „felemelte Abdiás jóslatát a történelmi vagy legendabeli síkról az abszolút és spirituális síkra. A héber bosszúprófeciát, mely egy bizonyos törzsre szólt (Edómra, Izrael kibékíthetetlen ellenségeire, akik a világ, a test és az ördög típusa) átfordította egy szolgáló szeráfnak a sátán és felkelői ellen szóló prófeciájába...”⁵¹

*Az „egyedül hű” és a beteljesedett szabad akarat
– Abdiel mint az állhatatos hit típusa*

Szólt Abdiel, hitetlenek között ki
egyedül hű, a számtalan hamis közt
rettenetlen, csábíthatatlanul
szilárd. Megőrzé buzgalmát, hűségét,
szeretetét, bár egymagában állt,
nem térítette el se szám, se példa
az Igaztól, és nem ingatta meg
szilárd hitét. Közöttük elvonult,
bár rázudult az ellen gúnya, mit
fölénnyel túrt, s harctól se rettegett.

⁵⁰ George W. Whiting: Abdiel and the Prophet Abdias, *Studies in Philology*, LX. évf., 1963/2, 215.

⁵¹ Uo., 225.

Gúnnnyal feelve hátat fordított
a vészre ítél, hetvenkedő Toronynak. (5,902–913)⁵²

Az 5. könyv Rafaelnek Abdiel természetéről szóló összefoglalásával végződik: „hitetlenek közt / ki egyedül hű ... rettenetlen, csábíthatatlanul / szilárd” (5,902–905).⁵³ Ő az, aki „megőrzé hűségét”, „szilárd hitét”, akit „nem térített[e] el se szám, se példa / az Igaztól” (5,905–908).⁵⁴

A sátán alakjának mint valódi hősüknek bűvöletében a tudósok átsiklottak Abdiel drámai szerepén, vagy kisebbítették azt. Milton és olvasója számára viszont Abdiel a sátán viselkedésének alternatívája. Mason Tungnak teljesen igaza van, amikor felveti, hogy „az Abdiel-epizód, ennél fogva, jelentős szerepet játszik annak a pozitív alternatívának igazolásában, hogy az angyalok még akkor is szabadon állnak, amikor szinte elviselhetetlen nyomás készíti őket a bukásra ... Abdiel a sátán gáncsvetője.”⁵⁵

Abdiel alakja lényegbevágóan fontos ahhoz, hogy Milton dramatizálhassa gondolatait a szabadságról, az embernek a bukás és az állhatatosság közti választásért való saját felelősségéről, vagyis hogy enged-e a nyomásnak, jöjjön az akár a fenti démoni világból, vagy a külvilági *Zeitgeist* kultúrájából, vagy akár egy rejtett, belső impulzustól.

A 3. könyvben, a mennyei tanácskozás során az (*immutable*) Atya (3,389) feltárja szabad akaratról alkotott teológiáját, mely az égi és földi teremtményekre is érvényes:

Igazzá tettem őt,
képessé, hogy megálljon, bár szabaddá,
hogy bukjon. Minden égi lényt ilyennek
alkottam, ki megállt, ki elbukott. (...)
Őket szabadnak alkottam bizony,

⁵² “So spake the Seraph *Abdiel* faithful found, / Among the faithless, faithful only hee; / Among innumerable false, unmov’d, / Unshak’n, unseduc’d, untterrifi’d / His Loyaltie he kept, his Love, his Zeale; / Nor number, nor example with him wrought / To swerve from truth, or change his constant mind / Though single. From amidst them forth he passd, / Long way through hostile scorn, which he susteind / Superior, nor of violence fear’d aught; / And with retorted scorn his back he turn’d / On those proud Towrs to swift destruction doom’d” (5,896–907).

⁵³ “Among the faithless, faithful only he ... Unmoved, unshaken, unseduced, untterrified” (5,897, 899).

⁵⁴ “who kept loyalty”, who had a “constant mind”; “Nor number, nor example with him wrought / To swerve from truth” (5,901–902).

⁵⁵ Mason Tung: The Abdiel Episode: A Contextual Reading, *Studies in Philology*, LXXII. évf., 1965/4, 599.

s szabadnak kell maradniuk, amíg
maguk magukat rabbá nem teszik...” (3,103–106, 131–132)⁵⁶

Milton szemében sem az angyalok, sem az emberek nem hibáztathatják Istent saját bukásukért. Csupán egyetlen választási lehetőségük van: vagy engedelmesek, igazak, hűségesek és állhatatosak maradnak, vagy „maguk-kisértve-rontva” (3,139)⁵⁷ engedetlenek lesznek, és hagyják magukat elcsábítani, „magukat rabbá teszik” (3,132), azaz „elmozdítódnak”. Vagy megmaradnak „véglegesnek”, „modulatlanoknak”, jöjjön bármennyi kísértő nyomás kívülről vagy belülről – vagy „megadva magukat”⁵⁸ (*Macbeth*) a varázslatos csábításnak, hagyják magukat megkísérteni, rabbá ejteni, elmozdítani – és elbuknak. „Bizonyos értelemben Abdiel és a sátán a szabad akaratnak az *Elveszett paradicsom* szereplőire jellemző két végtétét képviselik – szabadságot az abszolút engedelmességre, vagy szabadságot az abszolút lázadásra... A sátán és Abdiel vitájának központi tárgya maga a szabadság, vagyis a valamire való szabadság (Abdiel) és a valamitől való szabadság (a sátán) megkülönböztetése.”⁵⁹

Mikor Abdiel visszatér a mennybe, az Atya üdvözlí: „Jól cselekedtél, hívem! Híven álltad / a jó tusát” (6,27–28),⁶⁰ visszhangozva mind a Máté 25,21-et: „Jól van, jó és hű szolgám”, mind a 2Timóteus 4,7-et: „Ama nemes harcot megharcoltam, futásomat elvégeztem, a hitet megtartottam.” Dicséri, mondván: „gondod egy volt: megállj / Isten színe előtt, habár világok / ítéltek bárgyúnak” (6,34–36).⁶¹

E szavak világossá teszik, hogy isteni szemszögből nézve a küzdés szükségessége kódolva van a létezésnek magába a természetébe, és az utolsó ítéletkor angyalok és emberek is aszerint ítéltetnek majd meg, képesek voltak-e „kitartani”, állni, határozottnak és állhatatosnak maradni. Nem csoda, hogy a „kitartás”, „felülkerekedés” és a „győzelem” oly gyakori motívumai az

⁵⁶ “I made him just and right, / Sufficient to have stood, though free to fall. / Such I created the ethereal powers / And spirits, both them who stood, and them who failed; / Freely they stood who stood, and fell who fell (...) I formed them free, and free they must remain / Till they enthrall themselves...” (3,98–102, 124–125)

⁵⁷ “self-tempted”; “self-depraved” (3,130).

⁵⁸ “I will not *yield*!” – kiáltja Macbeth az 5. felvonásban, kiemelés tőlem. Szász Károly fordítása: „Nem adom meg magam”, Kállay Gézáé: „Nem aláztok meg”.

⁵⁹ Randy L. Boone: *‘God-like, or ungodly?’ An analysis of Pluto and Proserpine marriage in Chaucer’s Merchant’s tale. Abdiel, Milton’s ‘Servant of God’*, Diss. Lehigh University, 1993, 53, 57. <http://preserve.lehigh.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1174&context=etd>. (Letöltés: 2015. 01. 21.)

⁶⁰ “Servant of God, well hast thou fought / The better fight”.

⁶¹ “for this was all they care / To stand approv’d in sight of God, though Worlds / Judg’d thee perverse...” (6,30, 35–37).

Újszövetség apokaliptikus nyelvének; lásd az evangéliumokban: „De aki mindig kitart, az üdvözül” (Mt 24,13), és különösképpen a Jelenések könyvében (Jel 2,11.26; 3,5.12.21; 5,5; 6,2; 21,7). Nem csoda, hogy a kitartás görög megfelelőjét (*hypomenó*) magyarul állhatatosnak fordítjuk. Isten népét próbára fogják tenni, megpróbáltatásokon mennek majd keresztül, de a „hűséges” (görögül *pistos*) elnyeri az élet koronáját (2,10). Abdiel ellenállása, konfliktusa, és végső állhatatossága (*hypomoné*) Isten saját népe életének drámai összesűrítése; Milton számára ez a hozzáállás az igaz keresztény prototípusa. Ahogy egy kutató mondja: „Abdiel azáltal »nyer«, hogy hisz Isten akaratának saját magába és cselekedetébe való befogadásában... Abdiel minden, ami a legerényesebb keresztényt jellemzi: engedelmesség Isten iránt, hit, odaadottság tettben és gondolatban, és alázatosság.”⁶²

Abdiel annak példája vagy típusa (az 1Korinthus 10-ben lévő *typokoi* értelmében), hogy van lehetőség az állhatatosságra, míg a sátán negatív figyelmeztetés Ádám és Éva, valamint Milton olvasója számára is: ne vétkezz úgy, mint a sátán. Ez a hozzáállás egy újabb visszhang, ezúttal Marlowe *Doktor Faustus tragikus históriája* című művéből a Kórus zárószavaira:

Faustus nincs: nézzétek pokolrahulltát,
S tanulja szörnyű végéből a bölcs
Csupán csodálni a tilalmasat,
Mely a becsvágyó észet mélyébe csalja,
Mit fürkészni nem tűr az Ég hatalma.⁶³

Bármilyen grandiózus alak is Faustus és a sátán Marlowe és Milton műveiben, és bármily periferikus vagy epizodikus is Abdiel szerepe a cselekményben, Abdiel csak első pillantásra magányos figura a miltoni panorámában. Mason Tungnak megint igaza van abban, hogy „nagy benyomást gyakorol ránk, ahogy Milton szeretettel elmélyed a kísértő romlottság közepette helytálló »egy igaz ember« ideájában”.⁶⁴

⁶² Uo., 51.

⁶³ “Faustus is gone: regard his hellish fall, / Whose fiendful fortune may exhort the wise, / Only to wonder at unlawful things, / Whose deepness doth entice such forward wits / To practice more than heavenly power permits.” (A magyar szöveg Kálnoky László fordítása.)

⁶⁴ Tung: The Abdiel Episode, 606.

*Abdiel mint az „egy hűséges” ember típusa
(Énók, Noé, Mózes, Fineás, Illés, Jézus)*

Másutt amellezt érveltem, hogy a Szentírás, valamint az üdvtörténet tipológijában vagy figurális interpretációjában meglévő bibliai szimbolika Milton *Elveszett paradicsom*ának domináns eleme.⁶⁵ Az „egy igaz ember” „típusa” vagy „figurája” mindig drámai pillanatokban jelenik meg, amikor a történelem kárhozatra van ítélve. Mihálynak az emberi történelemről alkotott látnoki panorámájában a 11. és 12. könyvben Énók egy ilyen figura, „romlott világban egyedül derék” (11,697).⁶⁶ Ádám örvendezik, mikor a gonosz világban megpillantja Noét: „Kevésbé sírok egy egész viláért, / mit gaz fiak vesztettek, mint ujongok, / hogy egy ember taláztatott igaznak.” (11,870–873)⁶⁷

Jack Goldman idéz egy, a Noé-történethez csatolt midrást, amely azt sugallja, hogy „az özönvíz előtti generáció megfeddte Noét, gúnyolván őt Istenhez való állhatatos hűségéért, ám ő, egyedül a világban, intéseiben hajthatatlanul és hangosan kitartott abban, hogy a vétkeseknek bünbánatot kell tartaniuk, vagy viseljék Isten haragját”.⁶⁸

Néhány másik bibliai típust is idesorolhatunk. Az *Elveszett paradicsom* Merritt Y. Hughes általi kritikai kiadásában Hughes Abdiel menekülését (5,909–913) Mózes hozzáállásához hasonlítja, aki „így biztatta a zsidókat, hogy hagyjanak fel a káromló lázadókat, Kórah, Dátán, és Abirákat követésével: »Távozzatok ezeknek a bűnös embereknek a sátraitól, semmijüket se érintsetek, hogy el ne vesszetek az ő vétkeik miatt!« (4Móz 16,26)”⁶⁹ Goldman két másik öszövétségi antitípust (beteljesedést) ad Abdiel alakjához. Megint Mózes negyedik könyvében olvassuk, hogy Isten dicséri Fineást, amiért az „»elfordította haragomat Izráel fiairól, amikor felindulásomnak megfelelően bánt velük« (4Móz 25,11)”.⁷⁰ Goldman szemében Abdiel és Illés próféta között van a legszembetűnőbb hasonlóság. Amíg a hithagyó Aháb és Jezábel, négyszáz papjukkal együtt Baalt követik, egyedül Illés „maradt meg az Úr prófétájának” (1Kir 18,22). Goldman

⁶⁵ Fabiny, Tibor: 'The Shadows of the Future' Michael's Typological Vision of History in *Paradise Lost* Book 11–12, in Szitár Katalin (szerk.): *Esemény és költészet. Az irodalomértés kortárs horizontjai a magyar és a nemzetközi tudományosságban*, Veszprém, Pannon Egyetem Modern Filológiai és Társadalomtudományi Kar, 2014, 452–465. Lásd e kötetben a 2. Függelék.

⁶⁶ „the only righteous in a World perverse” (11,701).

⁶⁷ „Far less I now lament for one whole World / Of wicked Sons destroy'd than I rejoice / For one man found so perfect and so just” (11,874–876).

⁶⁸ Jack Goldman: Insight into Milton's Abdiel, *Philological Quarterly*, XLXI. évf., 1970/2, 253.

⁶⁹ Hughes Y. Merritt: Merit in *Paradise Lost*, *Huntington Library Quarterly*, XXXI. évf., 1967/1, 323.

⁷⁰ Goldman: Insight, 253.

konklúziója: „Egyedül és magára hagyottan, mindenki szeme előtt, Illés kihívta a bálványimádó papokat, hogy náluk vagy Izrael Istenénél van-e az igazság ... És az ellenséget utolérte a pusztulás... és Illés és Abdiel, nyugodt méltósággal és teljes önbizalommal hátukat fordították a gonosz elkarhozottaknak.”⁷¹

Abdiel mint Jézus „megállásának” előképe a Visszanyert paradicsomban

Végezetül amellet szeretnék érvelni, hogy Abdiel példásan állhatatos „rettenetlensége” és „csábíthatatlan szilárdsága” Jézus alakját vetíti előre a *Visszanyert paradicsomból*. A nagyobbik és a kisebbik eposz tipologikusan viszonyul egymáshoz. Ahogy az első Ádám Istennel szembeni engedetlensége által elbotlott és elveszítette a paradicsomot, úgy Jézus, a második Ádám, Atyjához való engedelmissége és állhatatossága révén visszanyerte a paradicsomot. Míg az *Elveszett paradicsom* története Ádám és Éva megkísértéséről szól az édenkertben, addig a *Visszanyert paradicsom* a második Ádám, Jézus megkísértésének története, Lukács evangéliuma nyomán (Lk 4,1–12).

Lukács eseménysora szerint (melyet Milton is követ) Jézust megkísértette a sátán egy sivataglakó képében, hogy változtassa kenyérré a köveket, amikor megéhezett. Jézus nem engedett az első kísértésnek. A sátán tudta, hogy Jézus ifjúkorától kezdve elkötelezte magát népe szabadsága mellett, és most felajánlja neki a politikai hatalmat álmai beteljesítéséhez.

Figyeljük most meg, miként csalogatja a sátán a Fiút, és hogyan áll az ellen a kísértésnek rettenetlenül:

Segedelmekkel könnyű lesz Néked a Dávid atyád királyi székibe ülni; különben nem is kívánhadd. Ezáltal megnyered azt a dicsőséget, hogy atyádfiainak, a tiz nemzetségeknek, kik Háborba a rabságba nyögnek, és a médusok közt elszéledtek, megszabadítójok lélszel; ezek a szerencsétlen nemzetségek Jákób és József maradékának nyomorult meghagyatott része, a kiket Izrael elvesztett, és a kik régtől fogva az egyiptomi fogságba szenvednek. Itt a szép alkalmatosság őket megszabadítani. Ha pedig őket megszabadíthadd, és szabadságokat visszaadván, ősi öröködbe helyezteted: micsoda dicsőséggel fogsz akkor a Dávid trónusán ülni? Birodalmad Egyiptomtól fogva túl az Eufratesen fog határozódni, és így aztán sem Rómától, sem Caesartól nem félhetsz.

Te énnékem, felele az Idvezítő, nagy fitogtatással mutattál egy pompás hadi készülletet. Ez egy hosszas készülletnek, de kevés ideig tartó töredékeny fegyvereknek ha-

⁷¹ Uo., 254.

szontalan látása. Te nékem politikád hasznával dicsekedtél; te nékém [sic] segítségről, verekedésről, szövetségről szólottál; csalárd külső színek, a melyek ugyan a világnak nagyjait megcsalhatják, de én bennem egyebet nem okoznak megvetésnél.⁷²

A harmadik kísértés során a sátán felviszi Jézust a jeruzsálemi templom ormára, és megvetően gúnyolja mozdulatlanságát: „Ha elunod itt az állást, leugorhatsz” (209) (“There stand, if thou wilt stand; to stand upright”; 4,551), és megpróbálja rávenni, hogy mutassa meg istenségét az utókornak: „hiszen ha Isten fia vagy, úgy semmitől sem félhetsz” (209) (“if not to stand / Cast thy self down if Son of God”; 4,554–555).⁷³ Ám Jézus állva marad, szilárdan és állhatatosan, vagyis mozdíthatatlanul; nem esik le, bár írva van a 91. zsoltárban, hogy őrangyalai megőriznék. Jézus győzelmének ebben a pillanatában a sátán a mélybe veti magát a templom ormáról:

„Az is meg vagyon írva, felele a Jézus, A te Uradat Istenedet ne kísértsd.” – A sátán nem vélván ezt a nagy állhatatosságot, sokkal jobban megrémült mint a Jupiter fia Álczides... (209–210)⁷⁴

A harmadik kísértés részletes leírása:

Igy szólván, megragadta az Idvezitőt, és a levegőégbe a pusztán túl a jeruzsálemi térség felé vitte. Már látszatott ez a nagy, és szent város; mintegy nőni látszatik a szerént, a mint feléje közelitenek. Dicsőséges templomát méltán vélhette az ember egy arany párkánnyal megkoronáztatott arany hegynek, mely a legmagasabb tornyokat is felyülmuló tetejével diszeskedett; e felé a magas héjázat felé intézi a sátán repülését, egyenesen felibe repülván reá száll, és az Idvezitőt ott felállítván, gunyoló nevetséggel utoljára így csufolta: „Mutasd most, ugymond, hogy kitől vészed ere-

⁷² “thou shalt regain, without him not, / That which alone can truly reinstall thee / In David’s royal seat, his true Successour, / Deliverance of thy brethren, those ten Tribes / Whose offspring in his Territory yet serve / In *Habor*; and among the *Medes* dispers’t, / Ten Sons of *Jacob*, two of *Joseph* lost / Thus long from *Israel*; serving as of old / Thir Fathers in the land of *Egypt* serv’d, / This offer sets before thee to deliver. / These if from servitude thou shalt restore / To thir inheritance, then, nor till then, / Thou on the Throne of *David* in full glory, / From *Egypt* to *Euphrates* and beyond / Shalt reign, and *Rome* or *Cæsar* not need fear” (371–385).

“To whom our Saviour answer’d thus unmov’d. / Much ostentation vain of fleshly arm, / And fragile arms, much instrument of war / Long in preparing, soon to nothing brought, / Before mine eyes thou hast set; and in my ear / Vented much policy, and projects deep / Of enemies, of aids, battels and leagues, / Plausible to the world, to me worth naught” (3,371–393).

⁷³ A zárójelbe tett angol sorok hiányoznak Bessenyei fordításából. (A ford.)

⁷⁴ “To whom thus Jesus: also it is written, / Tempt not the Lord thy God; he said and stood. / But Satan smitten with amazement fell” (560–562). Bessenyei fordítása itt pontatlan.

dedeted! Ha elunod itt az állást, leugorhatsz; hiszen ha Isten fia vagy, úgy semmitől sem félhetsz. Az égnek angyalai meg fognak tégedet őrizni; a Mindenhatótól erre nékik parancsolatok vagyon; ők nem fogják megengedni hogy valami kőbe magad megüsd, mikor lefelé esel. A Szentírás ennek világos tanubizonysága.

„Az is meg vagyon írva, felele a Jézus, A te Uradat Istenedet ne kísértsd.” – A sátán nem vélvén ezt a nagy állhatatosságot, sokkal jobban megrémült mint a Jupiter fia Álczides, ha a mesét az igazsággal összevethetjük, midőn Antea óriással küszködött; érzette ő, hogy ha az óriást a földhöz csapta, maga eséséből ismét uj erőre kapott, és hogy a küszködéshez nagyobb erővel fogott, mivel a föld maga adott belé erőt; ezt látván Herkules, kénytelen volt aztán az óriást felemelni, és úgy a levegőégbe erősen melléhez szorítván megfojtani. (...) A kevély sátánnak fájdalma ezeket mind felyülmulta, midőn látta gyalázatos megaláztatását, és hogy már egyebet annál nem tehet, hanem hogy végső veszedelmét nagyságos ördögeinek a tanácsba előszámlálja. (209–210)⁷⁵

Második teológiai kitérő: Abdiel és a deontologista etika

E ponton hadd említsek egy személyes példát! Még 1988-ban, a kommunizmus kelet-európai összeomlását megelőzően írtam egy esszét Ordass Lajosról (1901–1978), aki a kommunizmus alatt volt evangélikus lelkész, majd püspök. Ordass egyedi, példátlan etikai állásfoglalása indította „A megállás szimbóluma” című esszém megírására. Ennek végén idéztem a fent körülírt epizódot Milton *Visszanyert paradicsomából* Jézus állhatatos szilárdságáról, miután háromszor megkísértette a sátán. Meglátásom szerint Ordass rendíthetetlenlensége pontos tükörképe volt Jézusénak Milton kisebb eposzában. Az üldöztetés idejében való hűségesség (az *in status confessionis*) nem enged meg racionális, gyakorlatias

⁷⁵ “So saying he caught him up, and without wing / Of Hippogrif bore through the Air sublime / Over the Wilderness and o’re the Plain; / Till underneath them fair Jerusalem, / The holy City, lifted high her Towers, [545] / And higher yet the glorious Temple rear’d / Her pile, far off appearing like a Mount / Of Alabaster, top’t with golden Spires: / There on the highest Pinnacle he set / The Son of God, and added thus in scorn: / There stand, if thou wilt stand; to stand upright / Will ask thee skill; I to thy Fathers house / Have brought thee, and highest plac’t, highest is best, / Now shew thy Progeny; if not to stand, / Cast thy self down; safely if Son of God: / For it is written, He will give command / Concerning thee to his Angels, in thir hands / They shall up lift thee, lest at any time / Thou chance to dash thy foot against a stone / To whom thus Jesus: also it is written, / Tempt not the Lord thy God; he said and stood. / But Satan smitten with amazement fell / As when Earths Son Antaeus (to compare / Small things with greatest) in Irassa strove / With Joves Alcides and oft foil’d still rose, / Receiving from his mother Earth new strength, / Fresh from his fall, and fiercer grapple joyn’d, / Throttld at length in the Air, expir’d and fell; / So after many a foil the Tempter proud, / Renewing fresh assaults, amidst his pride / Fell whence he stood to see his Victor fall” (541–571).

„modus vivendit” vagy kompromisszumot. Ez a rendületlen, állhatatos hit erőteljes szimbólummá válik, energia és megfiatalodás forrásává.

2006-ban egy amerikai etikaprofesszor és teológus, David H. Baer írt egy könyvet a magyar evangélikusok kommunizmus alatti küzdelméről. Szerinte Ordass „igaz ember” volt, aki „igaz étellel gyakorolta elveit”.⁷⁶ Baer alkalmazta a „deontológia” vagy „kötelességetika” kifejezést Ordass erkölcsi viselkedésének leírására. Értelmezésem szerint Baer deontológiameghatározása tökéletesen illik Abdiel alakjára.

A deontológia olyan következetesség, amely tudatosan nem kíván számolni e magatartás esetleges negatív következményeivel. Egy deontologista számára a kötelesség elsőbbséget élvez a következménnyel szemben. ... a deontológia a rejtett gondviselésre alapul. Az ilyen deontológusok számára a következmények figyelmen kívül hagyása nem értelmetlen, mert hiszik, hogy Isten akkor is irányítja a történelmet, mikor gondviselése nem szemmel látható. Épp ezért Isten a felelős minden olyan jó és rossz következményért, amely a kötelességünkhöz való ragaszkodásból fakad. Gondviselésbe vetett hit nélkül a mindenáron való kötelességteljesítés vakmerőnek és felelőtlennek tűnhet.⁷⁷

Következtetésképpen elmondhatjuk, hogy Abdiel, Isten hűséges és engedelmes szolgája, szintén deontologista volt. A sátán társai ezt a hozzáállást „időszerűtlennek” mondják (5,856), Baer pedig „vakmerőnek” nevezi a világ véleményét.

A deontológia a konzekvencializmus ellentéte. Milton személyesen is megtapasztalta, amit itt mint deontologista etikát írtunk le. *Defensio secunda* című művében visszaemlékezett Rómából való hazatérésére és kereskedőtársai figyelmeztetésére, hogy ne beszéljen nyíltan saját vallási nézeteiről, mivel a római angol jezsuiták csapdát állítottak neki. Milton viszont ragaszkodott lelkiismereti szabadságához:

Arra köteleztem magamat, hogy sosem kezdeményezek vallási diskurzust azon a vidéken; ám ha hitemről kérdeznak, nem rejtek semmit véka alá, bármiféle követ-

⁷⁶ H. David Baer: *The Struggle of Hungarian Lutherans Under Communism*, College Station, Texas, A&M University Press, 2006, 76.

⁷⁷ „Deontology means a commitment to duty that excludes from moral consideration the effects, even the most negative ones, that result from adhering to duty. ... deontology depends on a sense of hidden providence. For a deontologist of this sort, disregarding consequences makes sense because one believes that God controls history even when his providential care cannot be seen and, therefore, that God is responsible for the consequences, both good and bad, that result from adhering to duty. Without faith in hidden providence, keeping duty at great cost can appear foolhardy or irresponsible” (Baer: *The Struggle*, 77.).

kezménnyel szemben sem. Így mégis visszatértem Rómába; és mint azelőtt, ha valaki kérdezte, nem lepleztem igaz hitemet, majd két hónapos ottlétem alatt, még a fenséges főpap városában sem.⁷⁸

A „jó tusa” – Abdiel a 6. könyvben

Jól cselekedté, hívem! Híven álltad
a jó tusát, s egymagad pártütők
sokasága ellen a szent igazság
ügye mellett kiálltál, bajnokabb
szóban, mint ők fegyverrel; igazat
tanúzva, általános megvetést
szenvedté, mit szenvedni bánalomnál
is kínosb. Ám gondod egy volt: megállj
Isten színe előtt, habár világok
ítéltek bárgyunak. Könnyebb csata
vár rád immár, mert társaid hada
segít, és ellenedhez most dicsőbben
térsz vissza, mint jöttél megvetve, hogy
legyőzd, kik törvényüknek nem fogadták
az igaz észet, s a Messiást királynak,
ki jog s érdem szerint uralkodik. (6,27–42)⁷⁹

Isten hűséges szolgájának a „jó tusa” (6,28),⁸⁰ az első harc mindig a nehezebbik. Ez a belső lelki harc, a kísértésen való felülkerekedés. Abdielnek ilyen lelki kísértést jelenthetett volna a „szolgálni vágyás”⁸¹ vagy a mártíromság utáni vágy. Abdielt kétségtelenül „fűtötte a hév”, ám bátorsága tiszta volt; kizárólag Istenért, nem mennyei dicsőségéért való. Ezért Fishnek igaza van abban, hogy

⁷⁸ Kiemelés F. T., idézi Allan H. Gilbert: *The Theological Basis of Satan's Rebellion and the Function of Abdiel in Paradise Lost, Modern Philology*, XL. évf., 1942/1, 39.

⁷⁹ “Servant of God, well done, well hast thou fought / The better fight, who single hast maintained / Against revolted multitudes the Cause / Of Truth, in word mightier then they in Armes; / And for the testimonie of Truth hast born / Universal reproach, far worse to beare / Then violence: for this was all thy care / To stand approv'd in sight of God, though Worlds / Judg'd thee perverse: the easier conquest now / Remains thee, aided by this host of friends, / Back on thy foes more glorious to return / Then scornd thou didst depart, and to subdue / By force, who reason for thir Law refuse, / Right reason for thir Law, and for thir King / *Messiah*, who by right of merit Reigns” (6,29–43).

⁸⁰ “better fight” (6,30).

⁸¹ Fish: *Surprised by Sin*, 188.

„amikor Abdiel elfogadja, hogy nem veszik hasznát, nem tudatos, éppen ezért hagy mély benyomást az olvasón”.⁸²

Mindazonáltal a kísértés mindig jelen van; Abdiel számára lehetett volna a konfliktuskerülésre, a lázadó angyalokkal tartásra való természetes késztetés. Ezt az első csatát belül kell megharcolni, a közösség támogatása nélkül. Abdiel „jó túsáját” az 4. könyvben vívta meg.

A kísértés feletti győzelem eredményei ... közösséget teremthetnek. Azáltal, hogy megvédte Isten igazságát, Abdiel lelkiileg közelebb került Istenhez, de szó szerinti értelemben, fizikailag is: hűséges angyalok serege vitte vissza északról. Az üdvözlés újraegyesülés, egyfajta közösségre lépés.⁸³

Ezzel kapcsolatban említhetjük Thomas Becketet T. S. Eliot *Gyilkosság a székes-egyházban* című művéből. Becket számára a „jó tusa”, a fontosabbik akkor jött el, amikor a váratlan Negyedik Kísértő, a mártíromság iránti saját rejtett vágyával kísértette meg. Miután legyőzte a negyedik kísértőt, vagyis saját magát, rájött, hogy a testi harc könnyebb lesz: „Megharcoltunk a dúvaddal, és lebírtuk. / Most már csak a szenvedéssel kell lebírnunk. / Ez a kisebbik győzelem.”

Abdiel természetesen nem mártír, hanem Isten szolgálója, de megint csak Becket mondja Eliot darabjában: „Istent szolgálni nagyobb bajjal járhat, / s több bűnnel, mint a királyi szolgálat.”⁸⁴

Abdiel számára a „könnyebb csata” a „második felvonás”, vagyis saját konfrontációja a sátánnal a 6. könyv mennyei csatájában. Így szól az Atya: „Könnyebb csata / vár rád immár” (6,36–37).⁸⁵ Ezúttal Abdiel nem lesz egyedül, ahogy rendszerint lelki megpróbáltatások és kísértések idején. Az ígéret szerint „társaid hada segít” (6,37),⁸⁶ a mennyei társak. A közösség mindig menedéket, szolidaritást és védelmet ad tagjainak.

Intellektuális lények, mint a sátán és Abdiel, nem tagadhatják meg saját magukat, és fizikai konfrontációjuk hamarosan ismét szópárbajba vált – az ilyen retorikai rivalizálás nem szokatlan az epikus költészetben. Abdiel előbb rávilágít, hogy immár nincs egyedül; a legtöbb angyal a háta mögött és most már körülötte hűséges maradt Teremtőjükhöz, bár az északi lázadóknak úgy tűnt, hogy Abdiel magányos ellenfele a sátánnak.

⁸² Uo.

⁸³ Boone: *'God-like, or ungodly?'*, 71.

⁸⁴ Minden idézet a darabból Vas István fordítása.

⁸⁵ “the easier conquest now / Remains thee” (6,37–38).

⁸⁶ “aided by this host of friends” (6,38).

De látod:
nem cinkosod mindenki, sok megállott
hitben, istenhűségben, mégha úgy is
tetszett – hamisan –, hogy én különbözöm
csupán világodban mindenkitől.
Nézd társaim! S – habár későn – tanuld meg:
a kevés okos, hol ezrek tévelyegnek. (6,142–148)⁸⁷

Válaszában a sátán megvetően „lázaadónak” (152; “seditious Angel”) bélyegzi Abdielt, és kijelenti, hogy a harc a „szolgaság” (a restség és a szolgáló lelkek társa) és a szabadság (az angyalok kétharmada, akik láznak Isten ellen) között dúl majd.

azt hittem elébb, hogy ég s szabadság
egyenlőn jár minden mennybélinek.
Most látom, legtöbb lomha: szolga inkább,
dallal edzven magát s lakmározással.
Őket övezted föl, menybéli dalárdát,
hogy vívjon szabadsággal szolgaság.
Ma lesz a döntő nap! Beszél a tett! (6,165–171)⁸⁸

Abdiel azonnal kijavítja a sátán hamis érvelését, és megkülönbözteti egymástól a hamis és a valódi szabadságot. Számára „az a / rabszolgaság, ha félik a bolondot, / vagy a jobb ellen lázaadót” (6,179–182).⁸⁹ Abdiel bölcsesége abban rejlik, hogy a sátán szabadságelképzelésének illuzórikus voltát le tudja leplezni, és felfedi, hogy a sátán elképzelése a szabadságról pusztá önbecsapás, ön maga szolgaságba és fogságba taszítása.

Felelt szilárdan Abdiel neki:
„Hitehagyott, tévedsz, és tévedésed
határtalan, hisz az igaz csapásról

⁸⁷ “but thou seest / All are not of thy Train; there be who Faith / Prefer, and Pietie to God, though then / To thee not visible, when I alone / Seemd in thy World erroneous to dissent / From all: my Sect thou seest, now learn too late / How few somtimes may know, when thousands err” (6,143–148).

⁸⁸ “At first I thought that Libertie and Heav’n / To heav’nly Soules had bin all one; but now / I see that most through sloth had rather serve, / Ministring Spirits, trained up in Feast and Song; / Such hast thou arm’d, the Ministrelsie of Heav’n, / Servilitie with freedom to contend, / As both thir deeds compar’d this day shall prove” (6,164–170).

⁸⁹ “To serve th’ unwise, o him who hath rebelled / Against his worthier” (6,179–180).

letértél. Balul tartod szolgágnak,
 ha szolgáljuk, akit Isten vagy a
 Természet rendelt, hisz egyet parancsol
 a kettő, hogyha a legnagyobb a Fő, ki
 különb alattvalóinál. Az a
 rabszolgaság, ha félik a bolondot,
 vagy a jobb ellen lázadót, miként
 tiéid téged szolgálnak, ki nem vagy
 szabad, csak önmagadba háborult; s még
 te mered hűségünk szemünkre hányni!” (6,172–184)⁹⁰

Abdiel tettel pecsételi meg szavait: „óriás csapása” a mennyei kozmikus háború kezdete. Küldetésének beteljesítésével Abdiel eltűnik az *Elveszett paradicsom* cselekményéből.

Szólt, s lendült óriás csapásra, mely
 nem függött fönn, de mint a gyors vihar
 zuhant a gőgös Sátánfőre. (6,191–193)⁹¹

Mint azonban Russell M. Hillier megjegyzi legújabb könyvében: „Abdiel csapása a sátánfőre összehasonlítható azzal, ahogy az ősevangéliumi asszony eltapossa a kígyó fejét.”⁹²

Abdiel metaforikus jelenléte az eposz többi részében

Mondtuk már, hogy a háború elején Abdiel eltűnik a cselekményből. Valóban így van? Bár tényleg elvesz szem elől (akár Shakespeare Bolondja a *Lear király* viharjelenetében), metaforikus jelenlétét továbbra is érezzük.

Észben kell tartanunk, hogy a sátán lázadása és Abdiel reakciója Rafael

⁹⁰ “To whom in brief thus *Abdiel* stern repli’d. / Apostat, still thou errst, nor end wilt find / Of erring, from the path of truth remote: / Unjustly thou depriv’st it with the name / Of *Servitude* to serve whom God ordains, / Or Nature; God and Nature bid the same, / When he who rules is worthiest, and excels / Them whom he governs. This is servitude, / To serve th’ unwise, or him who hath rebelld / Against his worthier, as thine now serve thee, / Thy self not free, but to thy self enthrall’d” (6,173–181).

⁹¹ “So saying, a noble stroke he lifted high, / Which hung not, but so swift with tempest fell / On the proud Crest of Satan” (6,189–191).

⁹² Russell M. Hillier: *Milton’s Messiah. The Son of God in the Works of John Milton*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 102.

Ádámnak és Évának tartott katekizisoktatásának 1. és 2. leckéjében található. Ez a „hittanóra” arra való, hogy akár a korai egyház katekumeneit, felkészítse őket. A felnőtt keresztény életükre való készület részeként Ádámnak és Évának hallaniuk kell eljövendő megpróbáltatásuk közelgő veszélyéről Rafael arkangyaltól. Rafael immár egy elkötelezett, tapasztalt és igazán gondos *clergyman*. A 6. könyv végén Rafael, akár a kórus Marlowe *Doktor Faustus*ának végén, összefoglalja narratív szentbeszédének lényegét:

De csábításának ne hajts fület!
Intsd az esendőbbet! Fordítsd javadra,
hogy hallottad, mi szörnyű a lázadás
gyümölcse. Ők állhattak volna híven,
s elestek. Emlékezz, s remegd a bűnt! (6,915–919)⁹³

Diana Benet egy érdekes cikkben elemzi Ádám és Éva szétválasztását a 9. könyvben a bukás előtt, és felveti, hogy Ádám és Éva, Rafael narratív prédikációját észben tartva, „a Fiút és Abdielt készülnek utánozni; a két modell különböző felfogást ad a benső Énről és a megpróbáltatásról”.⁹⁴ Rafael beszámolója alapján Abdiel Évának lesz rokonszenves, mert az „oly hősieen állt ellen a sátán cselvetéseinek, és mivel a kísértővel és más magas rangú angyalokkal szemtől szemben elfoglalt státusza megfelel saját kapcsolatának Ádámmal. Rafael paradigmájából Éva azt a következtetést vonja le, hogy ő maga nem eshet áldozatul a sátán csalásának; hogy nem függ szükségszerűen Ádám védelmétől.”⁹⁵ Benet érvelése szerint Ádám viszont a Fiút utánozza.

Ádám pont úgy viselkedik, mint a Fiú a mennyei háborúban, amikor a hűséges angyaloknak azt mondta: „csak álljanak figyelve” (6,814). „Ádám ugyanilyen jelenetet képzel el: Éva majd figyel, amint ő helyette cselekszik, mintha Éva nem tudna magától cselekedni. Úgy hiszi, tényleg szembe kell néznie az ellenséggel, és le kell azt győznie az erőtlenebb »testért«, ahogy azt a Fiú tette a mennyben.”⁹⁶ Benet szerint mind Évának, mind Ádámnak igaza is van meg nem is egyszerre. Mindketten ugyanazt a hibát követik el: kizárólag intellektuális szinten fogadják be Rafael üzenetét Abdielről és a Fiúról. Ezért mindketten félreértelmezik az általuk utánzandó modelleket. Az ész nem elég ahhoz, hogy

⁹³ “But list’n not to his temptations, warn / Thy weaker; let it profit thee to have heard / By terrible example the rewards / Of disobedience; firm they have stood, / Yet fell; remember, and fear to transgress” (6,908–912).

⁹⁴ Diana Benet: Abdiel and the Son in the Separation Scene, *Milton Studies*, 1983/18, 130.

⁹⁵ Uo., 132.

⁹⁶ Uo., 135.

felfogjuk az isteni üzenetet, ahogy Mihály is mondja Ádámnak (12,530–531); nem racionális bölcsesség, hanem a hit és a szeretet az ellenség elleni végső fegyver. Benet konklúziója az, hogy a bukott Ádám hiába panaszolja, hogy ellenállhattak volna a kísértésnek, ha együtt maradnak: „A Fiú csak azon hűségeseknek győzi le a sátánt, mint Abdiel, aki már magától döntött a hűség és engedelmesség mellett, és aki már elérte erejének és tűrőképességének határát az ellenséggel vívott harcban. Ez Ádám számára vigasztaló gondolat, de az olvasó nem tudja elfogadni, mivel Milton előzetesen már megcáfolta a válójelenettel és Rafael narratívájában.”⁹⁷

Konklúzió – Abdiel tartós jele az olvasó szívében

Mint láttuk, a győzelem csak akkor lehetséges, ha teljesen kiszolgáltatjuk magunkat: az igazság és az engedelmesség érdekében akár a vereség kockázatát is vállaljuk.

Abdiel egyszerű példája ennek a feltétlen engedelmességnek, mely gyakran abszurditást és magányosságot is magával vonz. Abdiel talán még Ábrahámnál is nagyobb példája a hitnek. Ez az oka annak, hogy alakja oly nagy hatással van az olvasóra, és emléke jóval azután is kísért minket, hogy befejeztük az *Elveszett paradicsom* olvasását. Ha egyszer megismertük és tanulmányoztuk, tartós, kitörölhetetlen jelet hagy az olvasó szívében.

E tanulmányban a szabad akaratról és a választás szabadságáról írtam. Szabadon választottam a cselekmény margóján, peremén elhelyezkedő, az 5. és 6. könyvben röviden felbukkanó szereplőt főszereplőnek a sátán látványos, központi alakja helyett. A peremen találtam meg hősömet, „csillagomat”. Ő valóban „az örök fárosz maga ... nem ing semmi vészben... minden vándor hajók csillaga”. Randy L. Boone szavaival szeretném zárni írásomat:

Abdiel érvei és tiltakozása támadói pozícióból a védekezőbe zökkenti a sátánt, és ezúton Abdiel ellopja a sátán helyét a reflektorfényből... mire a vita befejeződik, Abdielt valóban erényes jellemnek ismerjük el, míg a sátánt csak üres szélhámosnak. Ettől a ponttól már nehéz a sátánt hősként elfogadni (vagy akár csak főszereplőként is), hiszen Abdiel megfosztotta pompája nagy részétől, és magához vette azt.⁹⁸

⁹⁷ Uo., 142.

⁹⁸ Boone: *'God-like, or ungodly?'*, 53.

BIBLIOGRÁFIA

- AUERBACH, Erich: *Figura*, trans. Ralph Manheim, in *Scenes from Drama of European Literature* (Theory and history of literature, 9.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, 11–76. [Első kiadása németül: 1938.]
- AUGUSTINE, Aurelius: *Concerning the City of God against the Pagans*, trans. Henry Bettenson, London, Penguin Books, 1987.
- BABCOCK, William S. (ed.): *Tyconius: The Book of Rules* [Liber Regularum], Atlanta, Scholars Press, 1989. Magyarul: Fabiny Tibor (szerk.): *Tyconius: Szabályok könyve*, ford. Czachesz István (Hermeneutikai füzetek, 12.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1997.
- BAER, H. David: *The Struggle of Hungarian Lutherans Under Communism*, College Station, Texas A&M University Press, 2006.
- BARTH, Karl: *Church Dogmatics*, Study Edition, 31 vols., T&T Clark International, 2009.
- BENET, Diana: Abdiel and the Son in the Separation Scene, *Milton Studies*, 1983/18, 129–142.
- BLESSINGTON, Francis C.: Abdiel and Epic Poetry, *Milton Quarterly*, X. évf., 1975/9, 108–112.
- BOOD, Rena: 'Sufficient to have Stood, though Free to Fall'. The Inevitability of Choice and Responsibility in Milton's Areopagitica and Paradise Lost, https://www.academia.edu/5295639/The_Inevitability_of_Choice_and_Responsibility_in_Areopagitica_and_Paradise_Lost. (Letöltés: 2015. 01. 21.)
- BOONE, Randy L.: 'God-like, or ungodly?' *An analysis of the Pluto and Proserpine marriage in Chaucer's Merchant's tale. Abdiel, Milton's 'Servant of God*, Diss. Lehigh University, 1993, <http://preserve.lehigh.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1174&context=etd>. (Letöltés: 2015. 01. 21.)
- DANIELOU, Jean: *From Shadow to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, Westminster, The Newman Press, 1960. [Franciául: Sacramentum Futuri, 1950.]
- DANIELSON, Dennis Richard: *Milton's Good God. A Study in Literary Theodicy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- DURHAM, Charles W.: "To stand approv'd in sight of God": Abdiel, Obedience, and Hierarchy in Paradise Lost, *Milton Quarterly*, XXVI. évf., 1992/1, 15–20.
- EDWARDS, Jonathan: *Religious Affections*, Edinburgh, Banner of Truth, 1986. [First ed.: 1746.]
- FABINY Tibor: *A megállás szimbóluma. Előadások Ordass Lajosról*, Budapest, szerzői kiadás, 2001.

- *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfillment in the Bible, Art and Literature*, London, Macmillan, St. Martin's Press, 1992.
- 'The Shadows of the Future'. Michael's Typological Vision of History in Paradise Lost Book 11–12, in Szitár Katalin (szerk.): *Esemény és költészet. Az irodalomértés kortárs horizontjai a magyar és nemzetközi tudományosságban*, Veszprém, Pannon Egyetem Modern Filológiai és Társadalomtudományi Kar, 2014, 452–465.
- FISH, Stanley: *Surprised by Sin. The Reader in Paradise Lost*, 1967, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.
- FOWLER, Alastair (ed.): *Milton: Paradise Lost*, 2nd ed., London, New York, Longman, 1997. [Első kiadás: 1968.]
- FRYE, Northrop: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*, ford. Pásztor Péter, Budapest, Európa, 1996.
- GILBERT, Allan H.: The Theological Basis of Satan's Rebellion and the Function of Abdiel in Paradise Lost, *Modern Philology*, XL. évf., 1942/1, 19–42.
- GOLDMAN, Jack: Insight into Milton's Abdiel, *Philological Quarterly*, XLIX. évf., 1970/2, 249–254.
- GOPPELT, Leonhard: *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. Donald H. Madvig, Grand Rapids, Eerdmans, 1982. [Első kiadása németül: 1939.]
- HILL, Christopher: *Milton and the English Revolution*, London, New York, Faber, Viking, 1977.
- HILLIER, Russel M.: *Milton's Messiah. The Son of God in the Works of John Milton*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- KERRIGAN, William – RUMRICH, John – FALLON, Stephen M. (eds.): *The Complete Poetry and Essential Prose of John Milton* (The Modern Library), New York, Random House, 2007.
- LEWALSKI, Barbara K.: Structure and Symbolism of Vision in Michael's Prophecy, Paradise Lost, XI–XII., *Philological Quarterly*, XLII. évf., 1963, 25–35.
- MACCALLUM, Hugh R.: Milton and the Figurative Interpretation of the Bible, *University of Toronto Quarterly*, XXXI. évf., 1962, 397–415.
- MADSEN, William G.: Earth the Shadow of Heaven. Typological Symbolism in Paradise Lost, *PMLA*, LXXV. évf., 1960, 519–526.
- *From Shadowy Types to Truth. Studies in Milton's Symbolism*, New Haven, Yale University Press, 1968.
- MERRITT, Y. Hughes: Merit in Paradise Lost, *Huntington Library Quarterly*, XXXI. évf., 1967/1, 2–18.

- MILTON, John: *Complete Prose Works of John Milton*, Vol. 6, Yale, London, Yale University Press, 1963.
- MOHAMED, Feisal G.: Paradise Lost and the Inversion of Catholic Angeology, *Milton Quartely*, XXXVI. évf., 2002/4, 240–252.
- MYERS, Benjamin: *Milton's Theology of Freedom*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2006.
- NESTLE, Eberhard – ALAND, Kurt (eds.): *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.
- RAYMOND, Joad: *Milton's Angels. The Early-Modern Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- REWARD, Stella: Milton's Critique of Heroic Warfare in 'Paradise Lost' V and VI, *Studies in English Literature 1500–1900*, VI. évf., 1967/1, 119–139.
- Satan's Envy of the Kingship of the Son of God: A Reconsideration of 'Paradise Lost,' Book 5, and Its Theological Background, *Modern Philology*, LXX. évf., 1973/3, 190–198.
- *The War in Heaven. Paradise Lost and the Tradition of Satan's Rebellion*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1980.
- ROSENBLATT, Jason P.: Structural Unity and Temporal Concordance. The War in Heaven in Paradise Lost, *PMLA*, LXXXVII. évf., 1972/1, 31–41.
- RUSMCQUEEN, William: Paradise Lost V, VI: The War in Heaven, *Studies in Philology*, LXXI. évf., 1974/1, 89–104.
- SCHWARTZ, Regina: From Shadowy Types to Shadowy Types. The Unendings of Paradise Lost, *Milton Studies*, XXIV. évf., 1988, 123–139.
- TREIP, Mindele Anne: 'Reason is Also Choice'. The Emblematics of Free Will in Paradise Lost, *Studies in English Literature 1500–1900*, XXXI. évf., 1991/1, 147–177.
- TUNG, Mason: The Abdiel Episode. A Contextual Reading, *Studies in Philology*, LXII. évf., 1965/4, 595–609.
- VANHOOZER, Kevin J. et al. (eds.): *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, London, SPCK, Baker, 2005.
- WEST, Robert H.: The Names of Milton's Angels, *Studies in Philology*, XLVII. évf., 1950/2, 211–223.
- WHITING, George W.: Abdiel and the Prophet Abdias, *Studies in Philology*, LX. évf., 1963/2, 214–226.



FÜGGELÉK 4.



A „VISSZAFELÉ VALÓ OLVASÁS”: DRÁMAI NARRATÍVA ÉS FIGURÁLIS KRISZTOLÓGIA (2016)¹

A nyelv, a kultúra és az identitás kérdései közvetlenül érintik a Biblia létezésének (keletkezésének), önazonosságának és értelmezésének alapvető sajátosságait. A keresztény Szentírás két nyelv, a héber és a görög „szövetségéből”,² mondhatnánk két „nyelvi szövet” „összeöltéséből”, pontosabban: „összeöltődéséből” jött létre, jöllehet az Újszövetség szerzői legtöbbször a görög nyelvre lefordított Ószövetséget, a Septuagintát (LXX) használták. A zsidóságnak természetesen csak a héber Biblia (a Tórát, a Prófétákat és az Iratokat egybefogó „Tanach”) a kizárólagos Szentírás, s a keresztények Újszövetsége³ számukra csupán egy korabeli szekta iratainak gyűjteménye.⁴

Bár két nyelv és két kultúra találkozásának (metszéspontjának) eredménye a keresztény Biblia, ennek a kultúrával való találkozásnak mégis van egy újabb sajátossága. Nevezetesen – például a Koránnal szemben, amelyet a muszlim hívők számára igazán csak arab nyelven lehet kimerítően megérteni – a keresztény Biblia hatástörténetének meglepő vonása, hogy az legtöbbször a fordításai (LXX, Vulgata, nemzeti nyelvek) révén hatott. Nemcsak áthatott egy harmadik, negyedik vagy századik kultúrát (inkulturáció), hanem ezekben az

¹ A tanulmány eredeti megjelenési helye: Két nyelv, négy perspektíva, egy identitás. A „visszafelé való olvasás”, drámai narratíva és a figurális krisztológia, in Sepsi Enikő, Deres Kornélia, Czeglédy Anita, Szummer Csaba (szerk.) *Nyelv, kultúra, identitás, Studia Caroliensia, a Károli Gáspár Református Egyetem 2015-ös évkönyve*, KRE-L'Harmattan, 2016, 58–82.

² Természetesen az Ó-, ill. Újszövetség egyrészt az Úrnak Izrael népével a Sínai-hegyen megkötött, s az áldozati bika vérével megpecsételt szövetségére (2Móz 24,8) vonatkozik; másrészt Jézusnak az úrvacsora szereztetési igéi alapján (Mt 26,28; Mk 22,24; Lk 22,20) az őt követőkkel – immáron az ő vérével – megpecsételt új szövetségére utal.

³ Zsidó tudósok a közelmúltban publikálták az Újszövetség egy igen figyelemre méltó kritikai kiadását. Lásd Amy-Jill Levine – Marc Zvi Brettler: *The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

⁴ Kuriózumként jegyzem meg, hogy 2000-ben Shakespeare szülővárosában egy nemzetközi konferencián felmerült, milyen tanulságos és izgalmas lenne Jeruzsálemben egy „Shakespeare és a Biblia” című konferenciát szervezni. Ám az Izraelből érkezett neves Shakespeare-kutatók sajnálattal állapították meg, hogy országukban hivatalosan csak kizárólag Shakespeare és a héber Biblia kapcsolatáról engedélyeznék egy konferencia megszervezését.

újabb és újabb kultúrákban, az egyre több nyelvre történt fordításokban lett az identitásképzés eszköze: az (újra)olvasás, az (újra)fordítás, az (újra)értelmezés által terjedhetett el a keresztények hite széles e világon. Majd látni fogjuk, hogy keresztény (Krisztus-hívő) identitás csakis azáltal születhet(ett), hogy a különféle, de egy kánonhoz tartozó szövegek felidézik, azaz jelenvalóvá teszik azt a páratlan identitást, aki e különféle szövegek végső Jelöltje.

A bibliai hermeneutika alapvető kérdései így fogalmazódnak meg: mi is a szöveg, mit jelent, hogyan olvassuk a Bibliát? Vajon ugyanolyan törvényszerűségei vannak a Biblia szövegének – amint ezt a 18. században kezdték hangsúlyozni –, mint minden más emberi alkotásnak? Úgy kellene tehát olvasni, mint más korabeli történelmi dokumentumot? Vagy inkább úgy, mint irodalmi művet? Mit jelöl a szöveg; pontosabban, a szövegnek – mint a jelek összességének – mi a jelöltje? Hol található egy szöveg jelöltje: a szöveg „mögött”; esetleg „benne” a szövegben; vagy éppen a szöveg „előtt”?

Folytathatnánk a kérdéseket, ám talán szerencsésebb először különbséget tenni világi (szekuláris) és szent (szakrális) szöveg között. Robert Detweiler a szakrális szöveg hét ismérvéről szól: (1) isteni ihletettség; (2) a kinyilatkoztatás üzenetének hordozója; (3) kódolt („fátyolozott”), s ezért dekódolást igényel; (4) avatott értelmezőt kíván; (5) életet átalakító („transzformatív”) erővel bír; (6) egy vallási rítus megalapozását szolgálja; (7) felidézi az isteni jelenlétet.⁵

A következőkben a Biblia olvasásával és értelmezésével foglalkozunk. A Biblia – a szó eredeti jelentése szerint – különféle iratok gyűjteménye, egy külön kis könyvtár. Az iratok több mint ezer év leforgása alatt születtek, a legkülönbélebb társadalmi rangú, műveltségű, vérmérsékletű és kegyességű szerzők írták a legkülönbélebb műfajokban és stílusokban. Mindazáltal ezek az iratok „egy könyvvé” álltak össze az évszázadok folyamán. Ez a kanonizáció folyamata, ami azt jelentette, hogy egy közösség számára fokozatosan megvilágosodott, majd a zsinatokon hivatalosan is kinyilvánították, hogy egyes könyvek időtállóak, mert azok Istentől ihletettek, azaz a szakralitás erejével bírnak, mások – bár hasznosnak és tanulságosnak bizonyulhattak – nem feleltek meg annak az isteni „mértéknek”, amit kánonnak neveztek.

Ami ennél is fontosabb: a Biblia nemcsak egymástól független, különálló kanonikus szövegek együttese, hanem többnyire olyan szent szövegek gyűjteménye, ahol a szövegek maguk is értelmezések. A kanonizáció lényege ugyanis, hogy egy hívő közösség életében a régebbi szövegek újra értelmet nyertek, reaktualizálódtak. Ezt a hermeneutikai aktust magán hordja a szöveg, s ezért a **szöveg** beszédaktus is egyben. Az értelmezés tehát nem elsősorban a szövegen



⁵ Robert Detweiler: What is a Sacred Text?, *Semeia*, XXXI. évf., 1985, 213–230.

végzett cselekvés, hanem magának a szövegnek a cselekedete. Az értelmezés előhossa azt, ami (aki?) magában a szövegben munkálkodik. Különösen is érvényes ez az Újszövetség esetében. Az evangéliumok szerzői, illetve a többi apostol, Jézus Krisztus életéről, haláláról, feltámadásáról úgy tanúskodott, hogy azokat a héber Biblia: a Tóra, a Próféták és az Iratok egyes passzusainak beteljesedéseként olvasta.

A keresztény Biblia ezért nem csupán „egy” szakrális szöveg, hanem különféle szövegek egybeolvadása; egy sajátos „intertextuális” képződmény, ahol a textust akár „szövetnek”, sőt egyenesen Krisztus „varratlan köpönyegének” is nevezhetnénk, amiképpen az egyházatyák ezt az egyház szétszakíthatatlan egységére értették.⁶ Jól tették, hiszen a szöveg és a szöveget olvasó és azt hittel értő közösség, nevezetesen az egyház elválaszthatatlanok egymástól.⁷ A Szentírás olvasása, értelmezése és a kériigma (üzenet) proklamálása közösséget, egyházat teremt, az egyház pedig a szöveg újraolvasásával mindig újra és újra életet lehel a halott betűkbe.

Ez történt a Bibliában és történik magával a Bibliával ma is. Már az Ószövetségből is felidézhetjük, hogy amikor az írástudó Ezsdrás a népnek felolvasta Isten törvényét, s a nép azt megértette, akkor „az egész nép sírt” (Neh 8,9); s amikor ezután a leviták azt magyarázták el, hogy Isten szent napjának örülni kell, akkor pedig nagy örömnepet tartottak, „mert megértették mindazt, amire oktatták őket” (Neh 8,12). Az Újszövetségben a megértés klasszikus locusai az emmausi tanítványok története (Lk 24) és Fülöp találkozása az etióp kincstárnokkal (ApCsel 8).

De túl az egyes ó- és újszövetségi történeteken, nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a keresztény hit hermeneutikai alapja is az intertextualitás, ahogy Szent Ágoston mondta: az Ószövetség magában hordja és elrejtja az újat, az Újszövetség pedig felfedi és kinyilatkoztatja a régit.⁸ A héber Biblia és az Új-

⁶ Ciprián (3. század) híres mondása. Vö. Henry Bettenson (ed.): *Documents of the Christian Church*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1963, 73. A kép talán átvihető a keresztény Biblia, azaz az Ószövetség és az Újszövetség (mint „varratlan szövet”) egységére is, amint ezt Linda Munk „The Seamless Garment: for Northrop Frye” (Varratlan köpönyeg: Northrop Frye-nak) című, 1990-ben Durhamben tartott előadásában tette. A kéziratba való betekintésért ezúton is hálás vagyok a szerzőnek. A leginkább ideillő bibliai szakasz: Jn 10,35 „*kai u dynatai lythénai hé graphé*” néhány fordítását itt idézem: „az Írás fel nem bontható” (Károli rev., 1908); „Az Írás fel nem bomolhatik” (Kecskeméthy István, 1935); „Az Írást nem lehet érvényteleníteni” (újabb protestáns fordítások: 1975, 1990, 2014). Leginkább Kecskeméthy fordítása asszociálhatja az olvasóban a „szövet” képzetét.

⁷ Pápai Biblikus Bizottság: A Szentírás értelmezése az egyházban, ford. Székely István, 1993, http://www.sapientia.hu/old/dokumentumok/pbib_2.html.

⁸ „...quantum et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat” (J.-P. Migne: *Patrologia Latina*, 34. köt., Paris, 1894, 623.).

szövetség egymást kiegészíti, egymást ki- és beteljesíti, mint a férfi és a nő. Ezért nevezi a keresztény Bibliát „kettős tükörnek” a kanadai irodalomtudós, Northrop Frye.⁹

A Biblia keresztény értelmezésének kulcsszava ezért a beteljesedés. A héber Biblia olyan szöveg, ami „nyitott a jövőre”; kiegészülésre, kiegészítésre vagyis beteljedésre vár. A szöveg természete szerint tehát nyújtható, növelhető, ahogy az egyházatyák is mondták: az bibliai szöveg együtt növekszik az olvasóval.¹⁰ A héber Biblia számos szimbolikus-enigmatikus utalást (űrt, lyukat) hordoz, amely kiteljesedésért, feltöltődésért, betöltődésért vagy beteljesedésért kiált. Más szóval: a bibliai nyelv – most elsősorban az Ószövetségre gondolunk – a jelentéstöbblet¹¹ lehetőségét, potenciáját hordozza magában. Voltak, aki ezt a többletet *pleromának* nevezték, s az irodalomkritikus Frank Kermode is minden bizonnyal erre gondolt, amikor azt írta, hogy az evangélisták például Jézus Krisztus életét, halálát és feltámadását úgy állították be, hogy azok „pleromatikus konformitással” viszonyuljanak párhuzamos előzményeiknek tartott – képzelt – előképeikhez (pl. Jn 19,46 vö. 2Móz 12,46; Jn 19,37 vö. Zak 12,10; Mt 27,35 vö. Zsolt 22,19; stb.).¹² Northrop Frye pedig arra mutatott rá, hogy a bibliai szövegek igazságértéke nem a mai modern értelemben vett racionális „igazolhatóságban”, a szövegtől eltérő, például a történelemre utaló vonatkoztatásban (referencialitás) rejlik.

Ahogy az Ótestamentum történelmi könyvei nem tekinthetők történelemnek, ugyanúgy az evangéliumok sem életrajznak. Az evangélistákat egyáltalán nem ér-

⁹ Northrop Frye: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*, ford. Pásztor Péter, Budapest, Európa, 1996.

¹⁰ Nagy Szent Gergely mondását idézi Ulrich H. J. Körtner: *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai*, ford. Koczó Pál (Hermeneutikai füzetek, 19.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1999, 89. Ez persze nem jelentheti a szöveg önkényes nyújtását, kisajátítását (amint ezt néha a szekták teszik). Az egyház közössége korrektívum lehet a szövegek önkényes, szektás olvasatával szemben. Ám a szöveg növekedése, „nyújtása” azt már jelentheti, hogy a Szentírás végső beteljesedése – amint erre Milton után Northrop Frye is rámutat – az emberi szív. Vagyis az olvasó önmagára értelmezi, „önmagára húzza” az írást („ez rólam szól!”), nem ő olvas, hanem az Írás olvassa őt. Így önmaga is „belekerül” az Írásba. A yale-i iskola képviselői, akikről majd később szólunk, „intratextualitásról” beszélnek, vagyis nem a szöveg van a világban, hanem fordítva: a világ a szövegben (Frei, Lindbeck). Ez a gondolat rokonságot mutat Derrida gondolatával: „minden szöveg”.

¹¹ Paul Ricoeur: *Interpretation Theory and the Surplus of Meaning*, Texas, Texas Christian University Press, 1976, 94.

¹² “[W]e have a story written in such a way as to ensure pleromatic conformity with clues laid down in an earlier part of what was to be a single book. (I call the conformity pleromatic because... the writers had a passion for fulfillment, fullness, completion, which are in Greek pleroma.)” Frank Kermode: *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of the Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, 106.

deklarációs bizonyítékok, amelyek általában az életrajzírókat, mint amilyenek például elfogulatlan utazók megjegyzései. Ők csupán azzal törődnek, hogy beszámolójukban egybevegyék Jézus életének eseményeit, valamint az Ószövetség – értelmezésük szerinti – kijelentéseit arról, hogy mi történik majd a Messiással.¹³

A következőkben először azt nézzük meg, mit jelent a figurális olvasás vagy értelmezés, majd a Biblia „visszafelé való olvasását” vizsgáljuk meg közelebbről. Erich Auerbach írja a következőket:

A figurális értelmezés oly módon teremt összefüggést két történés vagy két személy között, hogy az egyik nemcsak önmagát jelenti, hanem a másikat is, a másik viszont magába zárja vagy kitölti az egyiket... mint valóságos folyamat vagy alak mindkettő része az időnek; mindkettő benne van a történelmi élet áramában, és csak összefüggésük megértése a spirituális vagy szellemi aktus. Azonban ez a spirituális megértés konkrét – múlt, jelen vagy eljövendő – eseményekre vonatkozik... hiszen az ígért és a beteljesedés valódi történelmi események, amelyek vagy megtörténtek, vagy meg fognak történni.¹⁴

2003-ban Richard B. Hays és Ellen F. Davis *The Art of Reading Scripture* (A bibliaolvasás művészete) című könyvükben közlik a „princetoni projektnek” is nevezett „Kilenc tétel a Biblia olvasásáról” című pamfletet, amelyben a narratíva fogalma már az első tétel magyarázatában is megfogalmazódik, majd a szerzők a Szentírás sajátos „drámai narratívájáról” szólnak.

1. „A Szentírás Isten teremtő, ítélő és üdvözítő tetteinek történetét hűségesen (‘truthfully’) beszéli el (‘tells’). Isten a bibliai elbeszélésben (‘biblical narrative’) kinyilatkoztatott elsődleges cselekvő...

2. A Szentírást akkor értelmezzük helyesen, ha azt az egyház hitelvei (regula fidei) fényében egy összefüggő drámai narratívának fogjuk fel.

Jóllehet a Biblia sok különböző tanú hangján szólal meg, a bibliai kánon egysége a Szentháromság egy Isten cselekedeteiben nyilvánul meg, amelyek története átível a teljes Biblián. Bár a Biblia sokféle feszültséget, kitérőt és mellékszálakat tartalmaz, a bibliai szövegek mégis szervesen összetartoznak, mert ugyanaz az Isten cselekszik

¹³ Frye: *Kettős tükrök*, 90.

¹⁴ Erich Auerbach: *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*, ford. Kardos Péter, Budapest, Gondolat, 1985, 73. Lásd még uő: *Figura*, ford. Bernáth Gyöngyvér, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és műértelmezés, 3.), Szeged, JATEPress, 1998, 17–58.

bennük és szól rajtuk keresztül: Isten tette az Írást egységessé azért, hogy az egyház igehirdetésében és gyakorlatában hű maradhasson.

3. Az Írás hű értelmezése megköveteli, hogy a bibliai narratíva egészét figyelembe vegyük: az Újszövetséget nem érthetjük meg az Ószövetség nélkül, amint az Ószövetséget sem érthetjük meg az Újszövetség nélkül.

A Bibliát „visszafelé” kell olvasnunk – a teljes dráma cselekményét drámai tetőpontjának, Jézus Krisztus halálának és feltámadásának fényében kell értelmeznünk. Ebből az következik, hogy a messiási próféciák utáni nyomozással szemben a tipologikus olvasást kell előnyben részesítenünk, amely felnyitja az Ószövetséget az Újszövetség irányában. Mindazonáltal a Bibliát „előlről” is kell olvasnunk: vagyis a dráma tetőpontját, Isten Krisztusban történt kinyilatkoztatását annak a hosszú történetnek a fényében kell értelmeznünk, melynek során Isten Izraelnek magát kinyilatkoztatta. Szemben azzal az egyre elterjedtebb vélekedéssel, mely szerint a keresztények a héber Bibliát csakis kortörténeti kategóriák segítségével értelmezhetik, meg vagyunk győződve arról, hogy az Ószövetségnek az Újszövetség fényében való tiszteletudó újraolvasása a mindkét szövetségben cselekvő és beszélő Istenről szóló igazságot jeleníti meg, melynek valamennyi dimenzióját csak a kereszt és a feltámadás fényében lehet megragadni. Ugyanakkor, szemben azzal a feltételezéssel, mely szerint Jézust kizárólag a keresztény teológiai hagyomány későbbi hitvallásainak fényében lehet értelmezni, meg vagyunk győződve arról, hogy Jézus megértésének érdekében úgy kell ismételtlen visszafordulnunk az Ószövetséghez, hogy megőrizzük a folytonosságot Izrael reményeivel és istenfogalmával, s ezáltal ragadjuk meg őt.¹⁵

A „Kilenc tézis” hermeneutikája sajátos „drámai narratíváról” beszél. A narratíva fogalmát az úgynevezett yale-i teológiai iskola képviselői: Hans W. Frei, majd George A. Lindbeck vezették be. Hans W. Frei (1922–1988) a *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth Century and Nineteenth Century Hermeneutics* (A bibliai narratíva eltűnése a 18. és a 19. századi hermeneutikában) című, ma már klasszikusnak tekintett munkájában elismeri, hogy sokat merített Auerbach nézeteiből, különösen sokat mondott számára az, hogy a Bibliában a „realista narratíva” dominál. Frei tézise, hogy a bibliai narratívákra a „történelemszerűség”, a „realizmus” a jellemző, s e narratívák természetüknek megfelelő „realista olvasatot” igényelnének. Ez a realista olvasás a prekritikus korszakban még megvolt, ám a 18. és a 19. században a felvilágosodás hatására és a történeti szemlélet következtében fokozatosan elhalványodott, majd elveszett. Az újkori hermeneutika gyakorlatával szemben Frei azt állítja, hogy a teológiai mondanivaló

¹⁵ Ellen F. Davis – Richard B. Hays (eds.): *The Art of Reading Scripture*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge UK, Eerdmans, 2003. Magyarul: A bibliaolvasás művészete, ford. Tóth Sára, *Lelkipásztor*, 2008/4, 137–139. (A második tézis fordítását módosítottam: FT.)

nem választható szét a realista narratívától, mint valami magasabbrendű szellemi lényeg az egyszerű formától. A Bibliában a fenséges, az isteni szervesen összefonódott a realista formával. S ami a legfontosabb: a szöveg jelentése nem a narratíván túl (fölött vagy alatt), hanem magában a narratívában keresendő.¹⁶

A narratív teológia újabb mérföldköve Frei yale-i kollegájának, George A. Lindbecknek (1923–) *A dogma természete* (eredeti címe: *The Nature of Doctrine*) című műve, amely angolul 1984-ben jelent meg, magyarul 1998-ban.¹⁷ Lindbeck posztliberális szemlélete középutat képez a hagyományosan a Biblia minden szavát betű szerint igaznak, tévedhetetlennek tartó konzervatív literalizmus és a liberális „expresszizvizmus” között. Az előzőt Lindbeck „kognitív-propozicionális” modellként írja le, s ez azt jelenti, hogy a Biblia mint isteni ki nyilatkoztatás értelmi úton (kognitíve) megismerhető és egyértelmű tanításokat (propozíciókat) tartalmaz. A másik szélsőség a liberális felfogás modellje, amely szerint a bibliai szövegek nem többek egyes emberek vagy csoportok „vallási tapasztalatainak” kifejeződésénél, s ezek az érzelmek a történelemtudomány vagy a pszichológia segítségével kutathatók.

Lindbeck szerint a szakadékot a harmadik, azaz a „nyelvi-kulturális modell” hidalhatja át. Ez a modell komolyan veszi a szöveg nyelvi realitását és annak szó szerinti jelentését, ám a bibliai szöveget nem csatkozhatatlan isteni „információként” nézi, hanem tanúságtételként, azaz elbeszélő (narratív) hitvallásként. A szövegnek a tanulmányunk elején említett (és keresett) jelöltjét nem a szöveg-túli (történelmi) valóságban fürkészi, hanem úgy véli, hogy a narráció, az elbeszélés mikéntje mutatja meg a szöveg jelöltjének identitását. Megelőlegezzük: a szöveg által megteremtett narratív identitás, pontosabban az, akiről a szöveg szól, maga Jézus Krisztus. A szöveg értelmét, jelöltjét nem lehet szövegeken túli (extratextuális) kategóriákkal – például „bizonyítékul” szolgáló régészeti lelettel vagy esetleg a Jézus perét tartalmazó hirtelen felfedezett irattal – „igazolni”.

¹⁶ Hans W. Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth Century and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London, Yale University Press, 1974. Vö. Fabiny Tibor: Mi a narratív kritika?, in uő: *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében* (Hermeneutikai füzetek, 3.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 46; majd uő: *Szóra bírni az Írást újra. Irodalomkritikai és teológiai irányok a Biblia értelmezésében* (Hermeneutikai füzetek, 33.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2010, 52. Hans W. Freitől magyarul: A bibliai elbeszélések „literális értelmezése” a keresztény tradícióban: feszíthető még vagy elpattan?, ford. Mucsi Zsófia, in *A sensus literalis hermeneutikai kérdései* (Hermeneutikai füzetek, 25.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2001, 43–83; A teológia és az elbeszélés értelmezése, ford. Horváth Imre, in Thomka Beáta (vál. és szerk.): *Narratívák*, 9. köt., Horváth Imre, Thomka Beáta (vál. és szerk.): *Narratív teológia*, Budapest, Kijárat, 2010, 123–147.

¹⁷ George A. Lindbeck: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban*, Ittész Gábor (ford. és szerk.) (Hermeneutikai füzetek, 17.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.

A Biblia igazsága nem a történettudomány verifikációs igazsága, hanem ezt az igazságot, pontosabban a „jelenlétet” maga a szöveg „intratextuálisan” mutatja meg, s hozza létre a kapcsolatot a Jelölt és az olvasó között,¹⁸ noha az is igaz, hogy például az 1Korinthus 15 elején Jézus feltámadása kapcsán Pál apostol egyszerre hivatkozik az „Írások szerinti” és a személyes tanúk (Kéfás, tizenkettő, ötszáz stb.) bizonyosságtételére.

Akkor mit is jelentenek a bibliai szövegek? Hans W. Frei egyik tanítványa, William C. Placher egyik közelmúltban megjelent tanulmányában¹⁹ elmagyarázza, hogy az evangéliumok szövege minek tekinthető és minek nem. A negatív meghatározás értelmében az evangélium nem fikció, nem mítosz, de nem is a modern történettudomány értelmében vett történelem. Vagyis helytelenül járunk el, ha az evangéliumokat irodalmi műfajként, mítoszként vagy éppen ellenkezőleg, történelmileg megbízható dokumentumként olvassuk, hiszen azok narratívák, azaz elbeszélések, amelyekbe becsúszhattak történeti pontatlanságok vagy akár tévedések, amint ezt Kálvin is elismeri az evangéliumok harmóniájáról szóló könyvében.²⁰ A pozitív megközelítésben pedig így fogalmaz: az evangéliumok tanúságtételek; továbbá történelemszerű tanúságtételek; s végezetül történelemszerű tanúságtételek olyan igazságokról, amelyek egyszerre történelmi és transzcendens igazságok.

Eddig a bibliai szöveg természetéről mint narratíváról szóltunk, most viszont lássuk közelebről, mit is jelent az, hogy a bibliai szöveg „drámai” narratíva.

A drámaiság fogalmát Kevin J. Vanhoozer vezette be a teológiai hermeneutikába a *The Drama of Doctrine* című, 2005-ben megjelent könyvében,²¹ amelyben azt hangsúlyozza, hogy a teológiának a *theória* helyett a *theatrum* felé kell közelítenie, hiszen a keresztyén hit alapvetően drámai természetű: a szó és a cselekedet drámai egysége nemcsak Jézusra, hanem a keresztyénségre is jellemző. A hit tárgya, a hit és a megértés viszonya, illetve a Biblia értelmezése is lényegében egy drámai folyamat. Vanhoozernél a színházi metaforák revitalizálják a rendszeres teológia megmerevedett, élettelené vált nyelvezetét. Így a teológia „dramaturgia”, a Szentírás „szövegekönyv”, a megértés

¹⁸ A yale-i iskola tanítását jól foglalja össze Hans W. Frei egyik tanítványa, George Hunsinger „A literalizmuson és az expresszivizmuson túl” című tanulmányában, amely a *Modern Theology* 3. évfolyamában olvasható (1987, 209–223). George Hunsinger: *Új teremtés hajnala. Barth hermeneutikai realizmusa és a feltámadás*, ford. Tóth Sára (Hermeneutikai füzetek, 29.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2005, 17–37.

¹⁹ William C. Placher: *How the Gospel Mean*, in Beverly Roberts Gaventa and Richard B. Hays (eds.): *Seeking the Identity of Jesus*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge UK, 2008, 27–42.

²⁰ Idézi Placher: *How the Gospel*, 33.

²¹ Kevin A. Vanhoozer: *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville, Westminster, John Knox Press, 2005.

„performancia”, az egyház „színtársulat”, a lelkipásztor „rendező” lesz (xii). Négyrészes könyvének „cselekménye” (The Plot) így alakul: I. Dráma (The Drama); II. A szöveggönyv (The Script); III. Dramaturgia (The Dramaturge); IV. Az előadás (The Performance). A Szentírás ebben az esetben olyan kanonikus szöveggönyv, amely állandóan előadásra, „performanciára” vár. Obermann idézve így fogalmaz: „az egyház hagyománya az engedelmes interpretáció története”.²² Maga a kánon is performancia: Jézus Krisztus múltbeli tevékenységének előadása. A *sola scriptura* elve állandó korrektívum, a hitnek az egyházban történő performanciáját hivatott állandóan ellenőrizni. Vanhoozer rámutat, hogy bár igaz a reformáció felismerése, mely szerint a Szentírás önmagát értelmezi (*sacra scriptura sui ipsius interpret*), ám arra nem képes, hogy önmagát „performálja”, vagyis előadja. A Szentírásnak közönségre, publikumra, azaz egyházra van szüksége, aki végrehajtja a „szöveggönyv” („script”) által igényelt performanciát.

Gondolatmenetünk számára újabb mérföldkőnek számít Richard B. Hays *Reading Backwards. Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness* című, 2014-ben megjelent könyve, amely részletesen is kifejti a „visszafelé olvasás” mibenlétét, s a következőkben e könyv alapján fejtjük ki gondolatainkat.²³

Hays könyve – amely eredetileg egy Cambridge-ben tartott előadás-sorozat volt 2013 őszén és 2014 tavaszán – azt a kérdést vizsgálja, hogy a négy evangélista Jézus Krisztus életét és halálát miképpen értelmezte, illetve olvasta Izrael szent könyvének (héber Biblia, Ószövetség) fényében. Hays jól illusztrálja az intertextuális „visszafelé való olvasás” (*reading backwards*) lehetőségét az irodalmi „szoros olvasás” (*close reading*) módszerével. A könyv egyszerre szól az evangéliumok Jelöltjéről, Jézus Krisztusról – ezért nevezi a szerző a módszert figurális krisztológiának –, ám az is érdekli, hogy az első keresztény közösségek miképpen alakították ki egyedülálló nézeteiket arról, hogy az általuk megismert és követett Jézus Krisztus Izrael Istenének a megtestesítője, a várt szabadító, a Messiás. Az evangéliumok nem történelmi iratok, de nem is művészi-tanítói fikciók, hanem tanúságtételek.

Ha az evangélisták azt képviselik, hogy Izrael Messiása Jézus Krisztusban eljött, ez nem jelenti azt, hogy ezáltal tudatosan elszakítják magukat a judaizmustól? Valóban voltak és ma is vannak olyan keresztények, akik úgynevezett „szuperszesszionista” vagy „behelyettesítő” nézetet képviselnek, mondván: Izrael, mivel elutasította a Messiást, „az ő meglátogatásának idejét”, önmagáról mondott ítéletet, és az eredetileg Izraelnek szánt előjogot, a kiválasztottságot

²² Uo., 150.

²³ Richard B. Hays: *Reading Backwards. Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness*, Texas, Waco, Baylor University, 2014 és London, SPCK, 2014, 2015.

a „lelki Izrael”, vagyis a keresztény egyház vette át. Tudjuk, hogy ennek az alapvetően antijudaista szemléletnek a 20. században katasztrofális következményei lettek.

A másik oldalon viszont inkább liberális körökben terjedt el az a nézet, hogy a kereszténység tulajdonképpen a héber Biblia erőszakos, szektariánus felreértelmezésén alapszik, amely kénye-kedve szerint, szelektíven sajátított ki számára kedves szövegeket.

Tehát két, ellentétes irányú purifikációs igyekezetet figyelhetünk meg. A kereszténység történelme folyamán, s különösen is a 20. században – például a „német keresztények” – „zsidótalanítani” igyekeztek a keresztény Bibliát. Mindez természetesen az ősi eretnekség, a „markionizmus”²⁴ egyik újjáélédeése.

A másik oldalon, a liberális körökben megnyilvánuló, s napjainkban igen divatos purifikációs szándék pedig a héber Biblia „keresztényietlenítése”, dekrisztianizálása, dekanonizálása, s annak a nézetnek az egyre erőteljesebb képviselője, hogy a keresztény hit a maga előítéletével, krisztológiai értelmezésével, kánonjával megterheli a héber Biblia eredeti, tiszta világát. Ezért – főleg a történeti kutatás segítségével – megpróbálja rekonstruálni (sokszor spekuláció árán is) a szöveg „mögötti” eredeti kontextust és intenciót, mondván: „az Ószövetség hallgat Krisztusról”.²⁵

Hays itt is segítségünkre siet: elutasítja mind a (keresztény triumfalizmus veszélyeit hordozó) „behelyettesítő”, szuperszezzionista szemléletet, mind a Biblia (a keresztény Ó- és Újszövetség) dekrisztianizálására irányuló, tudományosan mutakozó történeti törekvéseket, amelyek naivnak, tudománytalanoknak tartanak olyan nézeteket, hogy a Jézus Krisztusban elnyert szabadulásra vagy az ő ártatlan, helyettes áldozatára gondoljunk akár a 2Mózes 12-ben, a pászkavacsora történetében, illetve Ézsaiás 53-ban, a szenvedő szolga figurájában.

Hays minden bizonnyal azt mondaná, hogy amiképpen az ószövetségi olvasat nem érvényteleníti az Újszövetség olvasását, úgy az újszövetségi olvasat sem hiteltelenítheti az Ószövetség olvasását. Mindkét elutasítás mögött egy egyoldalú ideológiai – konzervatív, illetve liberális – premisszákon alapuló revíziós olvasási módszert figyelhetünk meg.

Mi a helyzet akkor a Hays által preferált és ajánlott „visszafelé történő” figurális olvasási móddal? Ez vajon nem revizionista olvasási mód?

De igen, ám gyorsan fűzzünk két megjegyzést e megállapításunkhoz! Az egyik, hogy végső soron minden olvasás revízió, vagyis az olvasás a szerző szövegének

²⁴ Markión a 2. században élt, az egyház által később eretnekké nyilvánított gondolkodó, aki szerint az Ószövetség „kegyetlen” Isten-képe ellentétes Jézus minket szerető Atya-képével.

²⁵ Udo Schnelle hallei újszövetséges professzort idézi Hays: *Reading*, 3–4.

(az olvasó tudatában való) újraírása. A másik megjegyzés: ez a revízió, „viszszafelé történő” figurális olvasás az evangelisták olvasási módja, akik így, ilyen intertextuális stratégiával fogadták be Izrael szent könyvét. Mindenekfelett pedig egyértelmű, ők azt akarják, hogy megtérjen az olvasó képzelete.²⁶ „Ezek pedig azért írtak meg, hogy higgyétek: Jézus a Krisztus, az Isten Fia, s e hitben életetek legyen az ő nevében” (Jn 20,31). Igazat adhatunk Haysnek, aki szerint akkor olvassuk helyesen a Szentírást, ha azt az evangélisták szemén keresztül olvassuk. Ahogy Jézus is felnyitotta az emmausi tanítványok szemét (Lk 24,31), majd megnyitotta saját tanítványainak értelmét (Lk 24,45), úgy az evangélistáknak köszönhetően mi is új látásmódot, olvasási és értelmezési kulcsot kapunk.²⁷ Egy irodalmi hasonlattal él, amikor azt mondja, hogy T. S. Eliot után már nem tudjuk úgy olvasni Shakespeare-t, mint korábban. Mások ma így fogalmaznak: Auschwitz után nem olvashatjuk úgy a Bibliát, mintha Auschwitz nem történt volna meg.²⁸

Az evangelisták új látásmódja azonban nem független a régítől: a revízió nem érvényteleníti az Ószövetséget, hanem éppen ellenkezőleg: „betölti” azt. A figurális olvasással – szemben az allegorikussal – nem vész el az Ószövetség eredeti, zsidó értelme, s ezért lehetséges és szükséges is a keresztényeknek a zsidókkal közösen olvasniuk a Bibliát. Hays a gonosz szözőművesek példázatán mutatja be (Mk 11,27–35; Mt 21,33–46; Lk 20,9–19), hogy mi a különbség az evangélisták kanonikus és például a Tamás evangéliumának nem kanonikus olvasata között. Noha ugyanaz a példázat szinte szó szerint olvasható Tamás evangéliuma 65. részében, az apokrif evangélium²⁹ teljesen nélkülözi a szinoptikusok (LXX szerinti) szó szerinti ószövetségi utalásait az Úr szőlőskertjére (Ézs 5,1–7), a szeretett fiúra (1Móz 22,2; Zsolt 2,7) vagy Józsefre, akit a testvérei meg akarnak ölni (1Móz 37,20). Amíg Tamás evangéliuma „zsidótlantja” a történetet, addig a kanonikus evangéliumok az intertextuális utalásokkal egyrészt a folytonosságot hangsúlyozzák, másrészt azt is, hogy a megváltás erőszak árán fog bekövetkezni. Jézust tehát nem lehet a zsidó iratok nélkül megérteni,

²⁶ Hays: *Reading*, 4.

²⁷ Az emmausi tanítványok története sok szerzőnél a keresztény hermeneutika iskolapéldája. Vö. Horváth Orsolya: A ’gerjedező szív’ Lukács evangéliuma 24. fejezetében, in uő: *A leleplező Ige. Hermeneutikai helyzetek az Újszövetségben* (Hermeneutikai füzetek, 35.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2013, 44–60. Richard S. Briggs: Keresztény Szentírás: az emmausi út, in uő: *Bölcs bibliaolvasás. Hogyan vegyük komolyan az Írást?*, ford. Benke László (Hermeneutikai füzetek, 36.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2015, 22–35.

²⁸ Vö. Csepregi András: Az Újszövetség antijudaista szövegeinek értelmezése a holokauszt után, *Evangélikus Nevelés*, XII. évf., 1. sz., 2013, 21–33. Uő: Identitás és tolerancia – korlátok és lehetőségek, *Credo*, XIX. évf., 2013/3, 5–14.

²⁹ Tamás evangélium, in Vanyó László (szerk.): *Apokrifek* (Ókeresztény írók, 2.), Budapest, Szent István Társulat, 1980, 306–307.

mint ahogy a keresztények számára sem lehetséges megérteni a zsidó iratokat Jézus nélkül.

Hays „evangéliumi hermeneutikáról” („gospel-shaped hermeneutics”) beszél, s a figurális olvasását alapvetően retrospektív olvasási módnak tartja,³⁰ amely összhangban van az evangélisták „visszafelé történő” olvasásával. Már a *Kilenc tézis*ben (2003) is láttuk, hogy a szerzők a figurális-tipologikus olvasást szembeállították a Biblia prediktív-profetikussal: „a messiási prófécia utáni nyomozással szemben a tipologikus olvasást kell előnyben részesítenünk, amely felnyitja az Ószövetséget az Újszövetség irányában”. A bizonyítékokra, mozaikokra („proof-texts”) vadászó, s a Bibliát egy homogén kirakós játékként kezelő olvasást Hays itt is határozottan elutasítja:

A figurális értelmezés perspektívájából nézve hermeneutikai tévedés (blunder) lenne a Törvényt és a Prófétákat úgy olvasni, mint amelyek megjövendölik (predict) Jézus életének eseményeit. De Jézus története kibontakozásának fényében helyes és inspiráló visszafelé olvasni az Írást, s felfedezni, hogy a Törvény és a Próféták egészen váratlan módon előrevetítik (foreshadowing) a későbbi történetet.³¹

Tehát csak az evangélium olvasása és megértése után fedezhetem fel az Ószövetségnek az Újra utaló motívumait és lelki rezdüléseit. Csak az Újnak a fényében láthatom meg az Óban az Új előképét, prefigurációját.

Hays szerint az evangéliumok nem egyszólamúak, hanem polifónok. Négyféle módon tesznek tanúságot, az olvasónak a négyféle szólamot mint egy koráléneket kell hallgatnia, ahol előfordulhatnak pillanatnyi disszonanciák (például Jézus halálának időpontja a pászkavacsora összefüggésében más a szinoptikusoknál, mint Jánosnál). Ha az evangéliumok nem életrajzok a mai értelemben, akkor nekünk sem kell, sőt nem is szabad valamilyen életrajzot fabrikálnunk belőlük a „mozaikkockák” összeillesztgetése által.

A következőkben összefoglaljuk és kommentáljuk, miként látja Hays a „figurális krisztológiát”, illetve a „visszafelé való olvasás” stratégiáját a négy evangélista narratívájában.

³⁰ Hays: *Reading*, 93.

³¹ Uo., 94.

A márki narratíva

Márk evangéliuma Jézus Krisztus identitásának misztériumát jeleníti meg. Ő a legrövidebben író evangélista, s nála lettek figyelmesek a bibliakutatók az úgynevezett „messiási titokra”. Rögtön az evangélium elején Márk finom allúziókkal utal arra, hogy ki is a Küriosz, az Úr. Az evangélista Márk 2,3-at összekapcsolja Ézsaiás 40,3-mal, Malakiás 3,1-gyel és 2Mózes 23,20-szal. Jézus titokzatos identitását mindig ószövetségi utalásokkal sejteti. Ki ez, hogy a szél is és a tenger is engedelmeskedik neki (Mk 4,41; vö. Zsolt 107,29)? Ki az, aki Izrael pásztora (Mk 6,34; vö. Ez 34,11)? Ki bocsáthat meg bűnöket (Mk 2,7; vö. 2Móz 34,6–7)? Ki jár a tengeren (Mk 6,45–52; Jób 9,8)? Az ószövetségi utalások tehát mind azt sejtetik, hogy Jézus Krisztus azonos az Ószövetség „Kürioszával”, azaz Jahvéval, az Örökkével.

Akinek van füle a hallásra, az meghallja, hogy Isten országa betört ebbe a világba. Akik számára az apokaliptikus titok megadatott, szintén csak burkolt utalással beszélnek róla. A közösség feszült félelemmel és várakozással várja a titkok megnyílását. Márk hermeneutikai stratégiája: kriptikus írásbeli utalásokat ad az éles szemű olvasónak, hogy megláthassa az eszkatológiai misztériumot.³²

Hays szerint a márki narratíva erőssége, hogy Márk tisztelettelően enged az isteni misztérium rejtettségének és a kinyilatkoztatás paradoxon jellegének. Számára egyértelmű, hogy Jézus, aki Izrael Istene, belépett a történelembe, az emberi szenvedés világába. Márk józan eszkatológiai fenntartásai egészséges módon utalnak az emberi nyelv gyarlóságára, és ezért választja a közvetett, parabolikus kommunikáció gesztusát.

Hays a narratíva gyengeségének tartja, hogy az utalásokat nem veszi mindenki észre, ezért némelyek elmulaszthatják felismerni Jézus isteni identitását. Némileg az is zavaró lehet a példázatok magyarázata kapcsán, hogy Jézus a tanítványainak „ama kívülállóról” (Mk 4,11) beszél, s így egyesek elbizonytalanodhatnak, hogy „belül” vannak-e. A szektás, apokaliptikus közösségek pedig e kijelentés fényében esetleg túl hamar érezhetik magukat biztonságban.

Márk teljes narratívája azonban ez utóbbit állandóan szubvertálja, mert rámutat, hogy akiknek ismerniük kellene a misztériumot, azok állandóan félreismerik, s valójában a „külsők” (a bűnösök s a vámszedők) ismerik fel Jézust. A márki hermeneutika fényében állandó vigília, „vigyázás” szükséges, hogy ne essünk egy „episztemológiai felsőbbrendűség” önelégült állapotába.³³ Ez azt jelenti, hogy a hitet nem „birtokolhatjuk”, annak állandóan korrektívumra

³² Uo., 96.

³³ Uo., 97.

van szüksége. Ennek hiányában a vallási egónk csak erősödni fog; Jézus pedig mindenféle egoizmust, beleértve a vallásit is, le akar rombolni.

A mátéi narratíva

Amíg Márknál sok minden félhomályban marad, addig Máté evangélista mindent elmagyaráz. Egyes kimutatások szerint hatvanegy ószövetségi idézet található Máté evangéliumának huszonnyolc fejezetében.³⁴ Mivel egy beidézett ószövetségi előkép logikailag nincs szoros összefüggésben a beteljesedéssel, képzelőerőre van szükségünk, hogy például az evangélium elején megértsük, a szerző miért tekinti Hóseás 11,1-et Jézus Egyiptomból való menekülése előképének (Mk 2,13–15), vagy Ráhel fiainak siratása (Jer 31,15) miképpen előképe a Heródes által legyilkolt csecsemők miatti anyai jajgatásnak (Mt 2,17–18). Jézus sokszor az Ószövetségből idézett szavaival utal arra, hogy ő már korábban is jelen volt (Mt 24,35; vö. Ézs 40,8). A „veletek vagyok” (Mt 28,20) is utalás az Úrra (1Móz 28,15; Hag 1,13). Máté nemcsak azt hirdeti, hogy Jézus keresztre feszítése volt az az esemény, ami üdvösséget hozott a világnak, hanem még ennél is radikálisabbat: akit megfeszítettek és feltámadt a halálból, ugyanaz az Isten, aki az egész teremtés felett uralkodik, és az övéivel marad mindörökké.³⁵

Máté tehát mindvégig tudatosan akarja bizonyítani, hogy Jézus élete és halála az Ószövetség beteljesedése. Nála a leggyakoribb a „beteljesedett” formulák használata. Mintha az olvasót tudatosan arra készítené, hogy nézze meg az eredeti kontextust. Máté célja, hogy bizonyítsa, Jézus értelmezi és be is teljesíti a Tórát: Jézus körül újraformálódik a Tóra.³⁶ Jézus azonban több mint Messiás vagy törvényhozó: ő a trónon ülő Emberfia (Dán 7).

A mátéi narratíva erősségei: Márkkal ellentétben nála minden világos. Hermeneutikai szabályait egyértelműen megadja. Hangsúlyozza Izrael történetének folytonosságát: Isten továbbra is népével van. Jézusban az Isten élő jelenlétét tapasztaljuk, akit tisztelettel imádunk. Isten munkájának folyamatosságát fedezhetjük fel Máté krisztológiájában.

A mátéi narratíva gyengéi között Hays először a túlságosan magabiztos krisztológiát említi, ami éles vitát támaszt más zsidó közösségekkel. Máté fogalmaz leginkább élesen a farizeusokkal szemben (Mt 23). A gyakori beteljesedésformula nem mindig koherens. Nem fejti ki világosan, hogy lehet Jézus egyszerre a fogságból hazatérő Izrael figurális beteljesedése, a

³⁴ Uo., 38.

³⁵ Uo., 53.

³⁶ Uo., 97.

törvényadó új Mózes, s Izrael mindig jelen lévő Istene. Máté túlságosan gyakori konfesszionális megfogalmazásai feszültségben állnak Márknak az isteni misztérium előtti mély tiszteletével. Hays szellemesen jegyzi meg, hogy Máté mintha megismételné Péternek a megdicsőülés hegyén (Mt 17,1–8) mondott lelkes szavait, mintha maga is „sátrat akarna építeni Jézusnak”, ahelyett hogy megilletődve hallgatna és várná a csodát.

A lukácsi narratíva

A lukácsi narratíva lényege, hogy Isten megszabadítja Izraelt: erről szólt Zakariás éneke, Anna hálaéneke, s ennek vélt elmaradásáról panaszkodnak a még nem látó emmausi tanítványok (24,21). Jézus a szeretett Fiú – hangzik el fentről Jézus megkeresztelésekor (3,22) és a megdicsőüléskor (9,35). Lukácsnál a mátéi „jövendölés és beteljesedés” helyett az „ígéret és beteljesedés” séma dominál: Isten ígéreteinek gazdagságát hordozza a szövetség népe. Az evangéliumon át-süt az öröm, ami egyben az evangélista válasza Isten ígéretének beteljesítésére. Lukács úgy mondja el újra Izrael történetét Jézus és az egyház történetében, hogy abban bizonyossággal felismerhetjük Isten üdvtervének beteljesedését.

A lukácsi narratíva erőssége, hogy bátran mutatja ki a kontinuitást Izrael történetének múltja, jelene és jövője között. Egy mindent átfogó képet ad arról, hogy az Írásokban minden róla szól (Lk 24,44). Jézus Izrael ura, aki a szegényekkel, az elnyomottakkal keres és vállal közösséget. Jellemző rá a pogányok felé való nyitás Isten munkájának kiterjesztése érdekében, hiszen mindig is cél volt, hogy Izrael a „népek világossága” legyen. Íráshasználatát a gazdag allúziótechnika, valamint a kívülállók iránti nyitottság jellemzi annak érdekében, hogy mások is megértsék Izrael Írásának az üzenetét.

Lukács magabiztos az üdvtörténetben, s e folyamatos olvasás egy lehetséges triumfalizmus veszélyét is hordozhatja. Hays szerint a kánonban ezért van szükség Márk hangjára, aki ellensúlyoz minden lehetséges triumfalizmust! Ugyanakkor Lukács és Márk abban mégis hasonlítanak, hogy náluk Jézus narratív isteni identitása az intertextuális utalásokra épül, amíg Máténál és Jánosnál gyakrabban inkább hitvalló (konfesszionális) megnyilatkozások hallhatók.

A jánosi narratíva

A jánosi narratívában Jézus a templom transzfigurációjaként jelenik meg: az evangélium elején olvassuk, hogy tanítványainak is csak a feltámadás után

világosodik meg, hogy a templom lerombolása kapcsán a saját testéről beszélt (2,22). János számára Jézus nemcsak a templom, ahol Istennel találkozunk, hanem ő maga az Isten, aki megszabadít és önmagához vonz bennünket. Amint Lukácsnál Jézus az emmausi tanítványokkal való beszélgetésben serkentett az Ószövetség retrospektív olvasására (Lk 24,27), Jánosnál ugyanúgy a „visszafelé való olvasásra” buzdít: „Ha hinnétek Mózesnek, hinnétek nekem: mert én rólam írt” (Jn 5,46). Kimutatták, hogy János ószövetségi idézetei hatvan százalékban a Zsoltárok könyvéből valók.³⁷ Jézus János narratívájában tudatosan tölti be az ószövetségi ünnepeket. Hays érdekes párhuzamot von a Prológus (Jn 1,1–17) és a Bölcsesség preegzisztenciája között (Péld 8,22–31).

János a szinoptikusoknál jóval kevesebb írásbeli forrást használ (például alig idézi a Tórát), de szövegeinek megformálása művészibb, mint a szinoptikusoké, kifejezésmódja vizuális: a fények és árnyak játéka Rembrandt művészetéhez hasonlítható.

Az evangélium többször is explicit módon állítja, hogy visszafelé olvasható az Írás, s ebben majd a Szentlélek siet a segítségünkre. A retrospektív olvasás figurális, amely során az Ószövetség egy hatalmas szimbólumszövekként jelenik meg. Mózesnek az érc könyvről szóló szavai is csak a húsvét utáni visszatekintő (retrospektív) perspektívában értelmezhetők Jézus figurális előképének.

Jézus a megtestesült Logosz és az isteni Bölcsesség: János úgy olvassa figurálisan az Írást, hogy lássuk a Logosz megtestesülés előtti nyomait! A jánosi narratíva mély, poetikus olvasata nyilvánvalóvá teszi, hogy minden az Igére, minden Jézus testére vonatkozik, ami fényt ad a világnak.

A jánosi narratíva gyengeségeiről nehéz beszélni, legfeljebb annak potenciális veszélyeire lehet utalni. Úgy tűnik, János a hermeneutikáját polemikusan, a Jézus istenségét elutasítók ellenében építi fel, s ezáltal Jézus ellenségeit sokszor diabolikusan, Istentől ontologikusan elidegenedetteként mutatja be (Jn 8,39–47). Ebből könnyen alakulhatnak ki zsidóellenes és szuperszesszionista teológiák. Másrészt a dualizmusa (fény/sötétség, élet/halál stb.) könnyen teret adhat a történetellenes gnosztikus olvasatoknak. Ám a gnosztikusokkal szemben János nem veti el a szövegek literális, szó szerinti jelentését, csupán rámutat azok mélyebb, tipologikus értelmezési lehetőségeire. János Jézusa nem értékeli alul Mózeszt, hiszen Mózes is róla tesz tanúságot.

³⁷ Uo., 81.

A négy perspektíva szimfóniája

Összefoglalva: a négy evangélium négy perspektívája négy polifón szólamot képvisel, amelyek egymást kiegészítik, ám semmiképp sem homogenizálhatók. Az egyház kánonjának a célja, hogy paradigmaticus modellt nyújtson: miképpen fogadjuk be és hirdessük az Írásokat, hogy hermeneutikánkat a négy evangélium alakítsa ki.

A szentírási szövegek Isten közösségének úgy adattak, hogy azok az isteni dráma több szintjén hordoznak jelentést. (Vö. *Kilenc tézis* 4. pontja.) Némely jelentés rejtett, s csak retrospektív módon világosodik meg.

A Szentírást csak a kereszt és a feltámadás fényében lehet újraértelmezni. Ez azért nem kétséges, mert a kereszthalál az evangélistáknak kinyilatkoztató erővel bír. Ez újraértelmezéssel és transzformációval jár. A tanítványok is csak a feltámadás után látták meg, hogy például Mózes Jézus prefigurációja (Jn 2,22). Márk, a legszemérmesebb tanúságtevő is csak a római századossal mondatja ki: „Bizony, Isten Fia volt” (Mk 15,39).

Az evangélistákhoz hasonlóan az Ószövetség szövegei minket is arra szólítanak fel, hogy megtérjen a képzelőerőnk. Csak akkor halljuk meg üzenetüket, ha hagyjuk, hogy „intertextuális performanciájuk” hasson olvasói érzékenységünkre. A kulcsszavak e narratív hermeneutikában a következők: „sztori”, „metafora”, „prefiguráció”, „allúzió”, „echo”, „megfordulás”, „írónia” stb. A retorikai alakzatok természetesen a mondanivalóra irányítják a figyelmünket. Az evangélisták kérdező, nyitott emberekké akarnak alakítani minket azáltal, hogy megtanítanak érdeklődő olvasókká válni. Richard S. Briggs megfogalmazásában: „bölcs” olvasókat akar belőlünk formálni.³⁸

Az evangélisták számára Izrael Szentírása a világ „igaz” története. A teremtéstől a megváltásig ívelő történet. Ezért kerestünk narratív mintákat az Ószövetségben szabályok, jövődömondások és „bizonyítékok” (*prooftext*) helyett. Az evangélisták maguk is történetmesélők (*story-tellers*), s az Ószövetségre nem mint predikcióra tekintenek.

Az evangélisták retrospektív újramondása nem Izrael történetének elvetéséről, hanem e történet transzfigurációjáról és folytatásáról szól. Önmagukat is úgy látják, mint akik benne vannak Izrael szövetségi narratívájában: Lindbeck ezt „intratextualitásnak” nevezi.³⁹ Ez kizárja a keresztény teológia esetleges markionista, szuperszesszinista veszélyeit. A Szentírás benső, ám nem differenciálatlan egységet mutat fel. Véletlen, hogy az evangélisták által hasz-

³⁸ Briggs: *Bölcs*, 189–193.

³⁹ Lindbeck: *A dogma*, 184–204.

nált Ószövetség a Septuaginta. Az evangelisták annyira mélyen járatosak az Írásokban, hogy allúzióik arra ösztökélik az olvasót, fedezze fel az intertextuális utalás hálózata mögötti összefüggéseket.

Minél mélyebben vizsgáljuk meg az evangéliumi narratívák zsidó és ószövetségi eredetét, annál egyértelműbb, hogy mindegyik evangélista szerint Jézus azonos Izrael Istenével! Ez ellene szól az úgynevezett „alulról jövő krisztológiának”. János úgynevezett „felülről jövő krisztológiáját” sokáig egy hellenisztikus fejlődés eredményének látták; ám – az elemzések tükrében – egyértelmű, hogy az isteni identitást a leginkább „alulról jövőnek” mondott márkai, lukácsi evangéliumok is vallják. Nincs tehát értelme az „alulról jövő” és „felülről jövő” krisztológiák mesterkélt megkülönböztetésének. Az evangelisták végig azt állítják, hogy az Ószövetség Istene élő és aktív. Ezért hűséges az ő tanúságtételük.

Végezetül Hays radikálisan élére állítja a kérdést: vagy igaz, hogy Ábrahám és Izsák Istene azonos a megtestesült Igével, azaz Jézus Krisztussal, vagy nem. Ha nem igaz, akkor az evangéliumok veszélyesen eltorzítják a helyükről kikölkentik Izrael történetét. Ám ha mégis igaz, akkor nemcsak kíváncsi, hanem lehetséges is az Ószövetség „visszafelé történő”, figurális olvasása, amely által a két nyelv, a négy perspektíva megmutatja az „egy” identitást, aki Jézus Krisztus. Tanulmányunk befejező részében erre a kérdésre keressük a választ: mit jelent Jézus Krisztus identitása?

Jézus Krisztus identitása

Mindvégig utaltunk arra, hogy az evangéliumok szerzői figurálisan, „visszafelé” olvassák Izrael szent iratait a Jézus Krisztussal való személyes találkozások, majd különösen is az ő feltámadásának fényében.

Az evangéliumok szerint a tanítványok – bár három éven keresztül a mesterükkel voltak, őt hallgatták és követték – még közvetlenül a halála előtt sem értik, hogy valójában kicsoda ő. Amikor Jézus búcsúbeszéde hallatán Fülöp látni akarja az Atyát, Jézus ekképpen feddi meg: „Annyi ideje veletek vagyok, és nem ismertél meg engem, Fülöp? Aki engem lát, látja az Atyát. Hogyan mondhatod: Mutasd meg nekünk az Atyát?” (Jn 14,9) Három éven keresztül bizalommal követték őt, Jézus identitása azonban ekkor távolról sem volt előttük egyértelmű. Olyannyira nem, hogy Jézus elítéltetésekor hitük mélységesen megingott, Péter megtagadta őt, majd a keresztfá közeléből félelmükben mindnyájan elmenekültek. Csalódottságuk oda vezetett, hogy saját identitásuk is összeomlott, legalábbis súlyos válságba került.

Két fontos esemény játszott döntő szerepet önazonosságuk fokozatos visszanyerésében és felépülésében: a feltámadott Jézussal való (először félelmet keltő, majd fokozatosan biztonságot adó) találkozásuk, majd Jézus mennybemenetele után a Szentlélek kiáradása. A tanítványság viszonylag hosszú három évének mennyiségéhez képest egyértelműen intenzív, minőségi idő volt számukra a feltámadott Jézus fizikai megmutatkozása és negyven napon keresztül való jelenléte. A mennybemenetel után hamarosan megtapasztalják a Jézus által megígért Vigasztaló, a Szentlélek erejét, s rajta keresztül Jézus valóságos (bár nem fizikai) jelenlétét.

Jézus Krisztus identitásának egyik ismérve az ő jelenléte. Az evangélisták azért tudnak róla hitelesen beszélni, mert ő nemcsak volt, nemcsak lesz, hanem a jelenben is „van”, jelen van. Ezért is mondhatjuk, hogy az evangéliumok autentikus olvasása a narráció szándéka szerinti olvasást kívánja meg a már idézett János 20,31 jegyében, bármilyen „történeti” vagy mai „pszichológiai” olvasási módszerrel szemben. Láttuk, a narrációk nem a szó mai értelmében vett életrajzok, hanem tanúságtételek és igehirdetések.

Vizsgáljuk meg, mit is jelent ez a jelenlét (*presence*), illetve hogy az evangéliumi narrációk miként mutatják meg Jézus Krisztus jelenlétét és identitását.

A „jelenvalóvá tevés” igénye azonban nemcsak az evangéliumok, de még csak nem is kizárólagosan az Újszövetség igénye. Gerhard von Rad és más Ószövetség-kutatók rámutattak, hogy a jelenlét megteremtésének igénye, azaz a múlt jelenbe hozása (kontemporalizálása) már Izrael történetében központi jelentőséggel bírt: a rendszeres emlékezés, a szabadtársulat alaptörténetének évenkénti ünnepélyes recitálása pészach alkalmából igen fontos szerepet játszott a zsidó nép megmaradásában. A héber gondolkodás időben mozog: a mindenkori jelen új eseményeit is általában a régi fényében érti meg, s ezáltal reaktualizálja, élővé, jelenvalóvá teszi a múltat, sőt új helyzetekben újraértelmezi azt.⁴⁰ A múlt újra és újra történő elmondása, a narratíva recitálása és szükséges revíziója egy nép életében az önazonosság teremtetője, éltetője és megtartója.

Ugyanez igaz a kereszténységre is. Jézus Krisztus jelenvalósága (reálprezen-ciája) nélkül elvész a keresztény hit relevanciája, s a kereszténység is csupán egy lesz a sok világvallás között. Kierkegaard helyesen mutatott rá, hogy a történelmi kereszténységből kiveszett a Krisztus-hit, azaz az „egyidejűség” igénye, ami

⁴⁰ Gerhard von Rad: Az Ótestamentum tipologikus értelmezése, ford. Novák György, in Fabiny Tibor (szerk.): *Tipológia és apokaliptika* (Hermeneutikai füzetek, 11.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996, 37. Ua. in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A tipológiai szimbolizmus* (Ikonológia és műértelmezés, 4.), Szeged, JATEPress 1998, 144. (Első kiadás: 1988.)

egyedül képes arra, hogy valaki „krisztusivá” lehessen: „a legcsekélyebb részed sincs Krisztusban... hacsak nem válsz... egyidejűvé vele”.⁴¹

„Veletek vagytok a világ végezetéig” – hangzott az ünnepélyes ígértet a missziói parancs után (Mt 28,20). Mit jelent tehát Jézus Krisztus jelenléte? A keresztény tanítás szerint Krisztus a róla szóló tanúságtételben: ígében és a szentségekben van jelen az ő Szentlelke által. A Szentháromság harmadik személye nem önmagáról, hanem Krisztusról tesz tanúbizonyságot. Végső soron minden keresztény prédikáció célja Krisztus jelenvalóvá tétele a proklamáció, vagyis a hirdetés által. Az egyház a kezdettől fogva Jézus halálának és feltámadásának örömhírét hirdeti, vagyis azt, hogy ő él, azaz jelen van. Ezt az evangéliumot adja tovább minden korban és nemzedékről nemzedékre: ennek az örömhírnek átadására, a szentségek kiszolgáltatására, azaz a Krisztusban való részesítésre hívatott el az egyház (*ekklésia*). A keresztség a Krisztus-testbe való beoltódás, a meghalás és a feltámadás által (Róm 6), az úrvacsora pedig a Krisztus-testben való részesedés.

Krisztus jelenvalósága nem csupán szimbolikus, metaforikus, hanem reális, sőt egyenesen isteni valóság, s ezt nem kizárólag a dogmatika tanítja, hanem az evangéliumok maguk is érzékeltetik az elbeszélés, a szóhasználat és az ószövetségi rezonanciák, áthallások (echók) által. Máté evangélista narratívájának utolsó szavaiban: „én veletek vagytok minden napon a világ végezetéig” (Mt 28,20), Jézus maga az, aki éppen e fenti szavakkal (*ego meta hymin*) teremti meg az azonoságát az Ószövetség „Urával”. Ugyanezt mondta az Úr Jákobnak: „én veled vagytok” (1Móz 28,16), majd Mózesnek (2Móz 3,12), Józsuének (Józs 3,7). Haggeus próféta által is így szól az Úr: „Én veletek vagytok” (Hag 1,13). Máté evangélista szavaiban tehát egyértelművé válik, hogy a názáreti Jézus azonos Izrael Istennel. Más szóval: Jézus Krisztus és Ábrahám, Izsák és Jákob Istene: egy. János evangéliumában pedig különösen is feltűnő gyakorisággal fordulnak elő az „én vagytok” mondások, amelyek hallatán megrezzenhetett minden hitben érzékeny zsidó: számukra a Názáreti szavai blaszfémiaának tűnhettek, hiszen azokban – jogosan – a „Vagytok, aki vagytok”-ra (1Móz 3,14) történő utalást fedezhettek fel.

Miképpen kapcsolódik egymáshoz jelenlét és identitás az evangéliumi narratívák Jelöltjében, Jézus Krisztusban? A választ Hans W. Frei *The Identity of Jesus Christ* (1975) című könyvében⁴² keressük. Az identitás lényege a személy páratlansága, egyedülálló, mással föl nem cserélhető volta.⁴³ Ezt az iden-

⁴¹ Søren Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*, ford. Hidas Zoltán (A kútnál), Budapest, Atlantisz, 1998, 49.

⁴² Hans W. Frei: *The Identity of Jesus Christ. The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Philadelphia, Fortress, 1975. (Második kiadás: Wipf and Stock, 1997, 2000.)

⁴³ Frei: *The Identity*, 95.

titást az evangéliumok narratívái mutatják meg, s az evangéliumok – most visszautalunk Placherre – nem mítoszok, nem fikciók, de nem is a modern történettudomány értelmében vett történelmi írások, hanem történelemszerű tanúságtételek. Jézusnak az ő (isteni) jelenlétére utaló identitása azonban nem csupán egy önmagára utaló zárt identitás, hanem olyan jelenlét, amelyet megoszt a benne hívőkkel is, mondja Frei.⁴⁴

Jézus páratlan lénye az evangélisták számára éppen a szenvedésében, majd feltámadásában kulminálódik, s ezáltal lesz egyedülállóvá. Ezért mondhatjuk, hogy az evangéliumok narratívájának csúcspontja a feltámadás, sőt az evangélisták számára Jézus identitása az ő feltámadásában mutatkozik meg.⁴⁵ Jézus tehát nem csupán egy megváltó (például a gnosztikusok számára) vagy hő (mint egyes irodalmi alkotások főszereplője), hanem egyedülálló, páratlan identitással bíró személy. Páratlansága azáltal nyilvánul meg, hogy egyedül ő azonos Istennel, s az evangéliumok tanúságtétele szerint egyedül ő a megváltó.⁴⁶

Frei azt hangsúlyozza, hogy az identitást általában az előadott szándék (*enacted intention*) és a megnyilatkozó cselekedet (*manifested action*) határozza meg. Krisztus azonossága a szándékában mutatkozik meg: földi szolgálatában mindvégig ő az engedelmes fiú (Fil 2), aki önként teszi le az életét, s mindvégig úgy cselekszik, ahogy neki „kell” cselekednie.⁴⁷ Engedelmessége erőben és erőtlenségében nyilvánul meg,⁴⁸ vagyis ő – egy másik bibliai képpel élve – egyszerre az oroszlán és a bárány (Jel 5,5). Az Atyának való engedelmességében mindvégig megmarad embernek, s a feltámadása sem „önmagától” történik, hanem az Atya támasztotta fel őt (ApCsel 10,40; 1Kor 15,15); ám a feltámasztása pillanatában visszavette isteni hatalmát, és „felépítette” az ellenfelei által lerombolt templomot (Jn 1,19). Frei kiemeli, hogy nem egy fantom Jézus, hanem a megfeszített Jézus támadt fel, aki megmutatta sebeit az őt követőknek.⁴⁹ A feltámadás ezért nem előadott szándék (*enacted event*), hanem Isten rejtett szándékának a megnyilatkozása is (*manifestation of God's hidden action*).

Frei Jézus identitását az elbeszélés fokozatos (kumulatív) kibontakozásában mutatja meg: először az engedelmességét, majd erejének és erőtlenségének együttesét, e kettő átjátszását egymásba, s végezetül Jézus és Isten szándékának

⁴⁴ “When the Christian speaks of Christ’s presence, he means that Jesus *owns presence and yet turns and shares it with us*” (uo., 91.).

⁴⁵ “[I]n the Gospel-story the human person of Jesus of Nazareth becomes most fully himself in the resurrection. Moreover, the focusing of his full identity in the resurrection is what enables him to turn and share his presence with his disciples.” (Uo., 104.)

⁴⁶ Uo., 133.

⁴⁷ Uo., 142–145.

⁴⁸ Uo., 152–155.

⁴⁹ Uo., 160.

és cselekedetének kölcsönös kapcsolatát. Az evangéliumok történései szervesen épülnek egymásra, ezért a narratívák önkényes, a narratíva szövetétől idegen szempont alapján történő felbontása ugyanolyan veszélyes, mint irodalmi művek esetében.

Valóban, e szerves, egymásra épülő narratívában mutatkozik meg Jézus páratlan identitása: a születéstörténet, a keresztség, a szenvedéstörténet fokozatosan vezet el a feltámadásig, Jézus drámai identitásának csúcspontjáig. A narratíva a hit logikájára épül, amely elvezet odáig, hogy az olvasó ne tudjon ne hinni.⁵⁰

Frei végkövetkeztetése, hogy Jézus Krisztus identitása nem választható el Isten identitásának kérdésétől. Mint írja: „Az evangéliumi történet csúcspontja Jézus páratlan egyéniségének teljes egysége Isten jelenlétével. Ugyanez a csúcspont: a szenvedéstörténet, kereszthalál, feltámadás folyamata azt is megmutatja, hogy Jézus szándékát és cselekedetét átveszi az Atya. Ha tehát annak a *Jézusnak* az identitásáról beszélünk, akinek hisszük a jelenlétét, akkor az *Isten* jelenlétét is el kell fogadnunk.”⁵¹ Az Atya és a Fiú egységének identitását a Szentlélek közvetíti az egyházban az igén és a szentségeken keresztül.⁵²

Jézus Krisztusnak a négy evangéliumi narratíva által felidézett identitása az egy Isten jelenlétéhez, más kifejezéssel: a hit misztériumához vezet.

ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányunkat a két nyelv és kultúra: a héber Biblia (Ószövetség) és a görög Újszövetség kapcsolata hermeneutikai kérdéseinek felvetésével kezdtük, majd gondolatmenetünket a négy evangéliumi narratíva kapcsán a „visszafelé történő olvasás” gyakorlatával folytattuk. Ennek során jutottunk el a bibliai narratívák Jelöltjéhez, Jézus Krisztushoz. Dolgozatunk befejező részében annak a Jézus Krisztusnak az identitásával foglalkoztunk, aki nemcsak önmagával, hanem az őt küldő Atyával és az általa küldött Szentlélekkel is azonos. Ez az azonosság nem egy önmagába forduló, hanem önmagát kifelé közlő és közvetítő azonosság, amely az olvasót is a vele való azonosulásra, vagyis az egységre invitálja. A 18. századi amerikai teológus, Jonathan Edwards szavaival: „Ez volt Krisztus

⁵⁰ Uo., 183.

⁵¹ “The climax of the Gospel story is the full unity of the unsubstantiable individuality of Jesus with the presence of God. The same climax, the passion crucifixion resurrection sequence, involves also the supersession of Jesus’ intention and action by that of God. In short, to speak of the identity of *Jesus*, in which he is affirmed by the believer to be present, is also to speak of the presence of *God*.” (Uo., 186.)

⁵² Uo., 189.

szándéka: hogy ő és Atyja eggyé válhasson népével. János 17,21–23: »*Hogy mindnyájan egyek legyenek; a mint te én bennem, Atyám, és én te benned, hogy ők is egyek legyenek mi bennünk: hogy elhiggye a világ, hogy te küldtél engem. És én azt a dicsőséget, a melyet nékem adtál, ő nekik adtam, hogy egyek legyenek, a miképen mi egy vagyunk: én ő bennök, és te én bennem: hogy tökéletesen eggyé legyenek*«. Krisztus volt az, aki mindezt véghez vitte: akiket Atyja neki adott, beviszi Isten országába, hogy az Atyja és népe egy közösség, egy család legyen; hogy az egyház a Szentháromság áldott közösségébe befogadást nyerjen.⁵³

⁵³ Jonathan Edwards: *Oroszlán és Barány. Krisztus szépsége*, ford. Balczó Sarolta (Hermeneutikai füzetek, 34.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2012, 53. Angolul: "This was the design of Christ, that he and his Father, and his people, might all be united in one. John 17:21–23, 'That they all may be one, as thou, Father, art in me, and I in thee; that they also may be one in us; that the world may believe that thou hast sent me. And the glory which thou hast given me, I have given them, that they may be one, even as we are one; I in them and thou in me, that they may be made perfect in one.' Christ has brought it to pass, that those whom the Father has given him should be brought into the household of God, that he, his Father, and his people should be as one society, one family, [and] that the church should be as it were admitted into the society of the blessed Trinity." (Wilson H. Kimnach – Kenneth P. Minkema – Douglas A. Sweeney [eds.]: *The Sermons of Jonathan Edwards. A Reader*, New Haven and London, Yale University Press, 1999, 196.) (A fordítás utolsó szavait módosítottam. FT.)

BIBLIOGRÁFIA

- AUERBACH, Erich: *Figura*, ford. Bernáth Gyöngyvér, in Fabiny Tibor (vál. és szerk.): *A hermeneutika elmélete* (Ikonológia és műértelmezés, 3.), Szeged, JATEPress, 1998, 17–58.
- *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*, ford. Kardos Péter, Budapest, Gondolat, 1985.
- BETTENSON, Henry (ed.): *Documents of the Christian Church*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1963.
- BRIGGS, Richard S.: Keresztény Szentírás: az emmausi út, in uő: *Bölcs bibliaolvasás. Hogyan vegyük komolyan az Írást?*, ford. Benke László (Hermeneutikai füzetek, 36.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2015, 22–35.
- CSEPREGI András: Identitás és tolerancia – korlátok és lehetőségek, *Credo*, XIX. évf., 2013/3, 5–14.
- Az Újszövetség antijudaista szövegeinek értelmezése a holokauszt után, *Evangélikus Nevelés*, XII. évf., 2013/1, 21–33.
- DAVIS, Ellen F. – HAYS, Richard B. (eds.): *The Art of Reading Scripture*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge UK, Eerdmans, 2003.
- A bibliaolvasás művészete, ford. Tóth Sára, *Lelkipásztor*, 2008/4.
- DETWEILER, Robert: What is a Sacred Text?, *Semeia*, XXXI. évf., 1985, 213–230.
- EDWARDS, Jonathan: *Oroszlán és Bárány. Krisztus szépsége*, ford. Balczó Sarolta (Hermeneutikai füzetek, 34.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2012.
- FABINY Tibor: Mi a narratív kritika?, in uő: *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében* (Hermeneutikai füzetek, 3.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1994, 43–52.
- *Mi a narratív kritika?*, in uő: *Szóra bírni az Írást újra. Irodalomkritikai és teológiai irányok a Biblia értelmezésében* (Hermeneutikai füzetek, 33.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2010, 49–59.
- FREI, Hans W.: A bibliai elbeszélések „literális értelmezése” a keresztény tradícióban: feszíthető még vagy elpattan?, ford. Mucsi Zsófia, in *A sensus literalis hermeneutikai kérdései* (Hermeneutikai füzetek, 25.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2001, 43–83.
- *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth Century and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London, Yale University Press, 1974.
- *The Identity of Jesus Christ. The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Philadelphia, Fortress, 1975. (2nd ed.: Wipf and Stock, 1997, 2000.)

- A teológia és az elbeszélés értelmezése, ford. Horváth Imre, in Thomka Beáta (vál. és szerk.): *Narratívák*, 9. köt., Horváth Imre, Thomka Beáta (vál. és szerk.): *Narratív teológia*, Budapest, Kijárat, 2010, 123–147.
- FRYE, Northrop: *Kettős tükrök. A Biblia és az irodalom*, ford. Pásztor Péter, Budapest, Európa, 1996.
- HAYS, Richard B.: *Reading Backwards. Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness*, Texas, Waco, Baylor University, 2014; ua.: London, SPCK, 2015.
- HORVÁTH Orsolya: A 'gerjedező szív' Lukács evangéliuma 24.fejezetében, in uő: *A leleplező Ige. Hermeneutikai helyzetek az Újszövetségben* (Hermeneutikai füzetek, 35.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2013, 44–60.
- HUNSINGER, George: A literalizmuson és az expresszvizizmuson túl. Karl Barth hermeneutikai realizmusa, in uő: *Új teremtés hajnala. Barth hermeneutikai realizmusa és a feltámadás*, ford. Tóth Sára (Hermeneutikai füzetek, 29.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2005, 17–37.
- KERMODE, Frank: *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of the Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- KIERKEGAARD, Søren: *A keresztény hit iskolája*, ford. Hidas Zoltán (A kútnál), Budapest, Atlantisz, 1998.
- KIMNACH, Wilson H. – MINKEMA, Kenneth P. – SWEENEY, Douglas A. (eds.): *The Sermons of Jonathan Edwards. A Reader*, New Haven and London, Yale University Press, 1999.
- KÖRTNER, Ulrich H. J.: *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai*, ford. Koczó Pál (Hermeneutikai füzetek, 19.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1999.
- LEVINE, Amy-Jill – BRETTLER, Marc Zvi: *The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- LINDBECK, George A.: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban* (Hermeneutikai füzetek, 17.), Ittész Gábor (ford. és szerk.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- MIGNE, J-P.: *Patrologia Latina*, 34. köt., Paris, 1894.
- PLACHER, William C.: How the Gospel Mean, in Beverly Roberts Gaventa – Richard B. Hays (eds.): *Seeking the Identity of Jesus*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge UK, 2008, 27–42.
- RAD, Gerhard von: Az Ótestamentum tipologikus értelmezése, ford. Novák György, in Fabiny Tibor (szerk.): *Tipológia és apokaliptika* (Hermeneutikai füzetek, 11.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996, 26–42.

RICOEUR, Paul: *Interpretation Theory and the Surplus of Meaning*, Texas, Texas Christian University Press, 1976.

Tamás evangélium, in Vanyó László (szerk.): *Apokrifek* (Ókeresztény írók, 2.), Budapest, Szent István Társulat, 1980, 297–311.

VANHOOZER, Kevin A.: *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005.

NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ

- Abdiel 207–233
 Ábrahám-tipológia 66–68
 Ádám-tipológia 65–66
 Ágoston, Szent 19, 20, 51, 103, 104, 131, 193, 237
A húsvétról
 lásd Szárdiszi Melitón
 alexandriai iskola 34, 43, 47
 Alexandriai Kelemen 34, 43, 47
 allegória 7, 20, 34, 43, 48–50, 90, 100, 128–129, 169
 allegorikus értelmezés 44, 47, 176–177
 kontra tipológia 100, 163, 169 172–177
 allúzió 251
 Alter, Robert 66–67
 Ambrus, Szent 131
 Anderson, B. W. 72
analogia entis 127
analogia fidei 127
 Anderson, B. W. 63, 72, 165
 antiókhiai iskola 34, 47–48
antitypos 33, 36
 antvizuális előítélet 94–95, 97, 125
 apokalipszis 20, 22, 59, 62, 89–91, 98, 142, 169, 184
 apokaliptikus titok 247
 Aquinói Tamás, 42, 118, 131
 Aranyszájú Szent János (Krüszosztomosz), 33, 116
 architextus
 lásd szöveg, szövegelmélet
 árnyék 7, 8, 34
 átvitel 126
 Auerbach, Erich 12, 17, 18, 26, 31, 32, 40, 41, 59, 127–129, 180, 183, 189, 192, 239, 240
 ‚Figura‘, 17, 18, 29, 40, 127, 180, 189
 figurális értelmezésről 15, 38, 40, 189, 235
 Mimézis 31, 40, 180, 239
 Bach, Johann Sebastian 98
 Baer, David H. 224
 Baker, D. L. 12, 177–178
 bálványimádás 88, 94, 97, 99, 202
 Barth, Karl 213–214, 242
 Barr, James 173
 Battenhouse, Roy W. 140
 Becket, Thomas 145–146, 148–150, 226
 Beneth, Diana 229–230
 Bercovitch, Sacvan 18, 153
 Bessenyei Sándor 190
 beteljesít, beteljesedik 36–40, 58, 75–77, 80, 84, 90, 99, 125–128, 142, 144, 149, 151, 171, 182, 183, 192, 221, 238, 249
 beteljesedés 25, 29, 32, 35, 37, 41, 44, 53–55, 59, 63, 71, 72, 74, 81–82, 90, 99, 123, 128–129, 132, 144, 145, 151, 164, 165, 170, 175, 179, 181, 183, 189, 193, 196, 199, 220, 237, 248–249
 a komédiában 144
 beteljesedésnyelv 45, 72, 151

- Bevington, David 133
- Biblia egysége 20, 23, 45, 61–63, 102, 174–176, 183
- Biblia Pauperum* 13, 17, 102, 108–117, 122–124, 130–132, 136
- célja és szerkezete 108–116
- igehirdetések forrása 113–116
- képek olvasása a ~ban 113–116
- tipológia használata a ~ban 112–116
- újraírása 123–124
- bibliai nyelv 17, 27, 29–32, 37, 41–42, 47, 54–55, 84, 88, 238
- bibliai szöveg jelentése 39, 43–45, 47, 49, 52, 55, 59, 93, 106, 109, 128, 151, 238–239, 241–242
- sensus litteralis* 44–45
- sensus originalis* 44
- sensus plenior*
- lásd* jelentés
- sententia*
- lásd* jelentés
- Blake, William 19, 25, 207
- Blessington, Francis S. 211
- Bloom, Harold 25–26, 58–59
- Boone, Randy L. 230
- Bouts, Dirck 123
- Briggs, Richard S. 251
- Brome-játékok
- lásd* önálló játékok
- Brown, Raymond E. 42, 51–53
- Brumm, Ursula 18
- Bultmann, Rudolf 26, 30, 40, 64, 163–168, 170, 172–173, 182
- Buschhausen, Helmut 103–104, 107–108
- Cahill, Joseph P. 18, 23, 62, 177–179
- Canterbury Anzelm, 140
- Cassianus, János 43
- Charity, A. C. 12, 17, 70–71, 74, 180–182
- Chaucer, Geoffrey 142, 218
- A diák meséje* 143
- Chester-ciklus 129–136
- Childs, Brevard S. 23–24, 37–38, 44–46
- Coghill, Nevill 142–143
- Coppens, Joseph 52
- Corpus Christi-ciklus 130–131
- Corpus Christi napja 130–131
- Cranach, Lucas, 98, 181
- Cullmann, Oscar 12, 61–63
- Daiches, David 211
- Dante 46, 142, 146
- Isteni Szinjáték* 142
- Danielou, Jean 12, 175, 182–183, 201
- Davidson, Clifford 94
- Davis, Ellen F. 239
- deigma* 34, 88
- De Lubac, Henri 12, 183
- Dentan, Robert C. 175
- Detweiler 236
- deontológia 224
- De Voraigue, Jacobus 118
- deus absconditus* 137
- Didascalicon 50
- Diodoros 48–49
- Donne, John 97, 136
- Dublin-játék
- lásd*, önálló játékok
- Dürer, Albrecht 98
- echo 251, 254
- Ebed Jahve* énekek 77–78
- Ebeling, Gerhard 53
- ego
- eltűnése 58–59
- egyszólamú kontra polifón 246
- Ellis, Earle E. 82, 164–165, 179
- Eliot, T. S. 25
- Gyilkosság a székesegyházban* 127, 145–151, 226, 245
- „Költészet és dráma” 132

- elsajátítás 17, 57–60, 90–91
 a könyv elnyelése/megevése 55–57, 59, 91, 150
 elsőszülöttség 67–68
 Emberfia 76–77
 emblematikus 136
 jelenet 136
 szerkezet 136
 vignette 136
 engedelmesség 151
 engesztelés napja 86, 140
 engesztelő áldozat 80, 86
 értelmezés 7, 12, 17, 22, 25, 31, 38, 40–47, 49, 51, 54, 55, 58, 61, 63, 64, 67, 78, 79, 85, 99, 102, 109, 127–129, 132, 137–140, 144, 145, 151, 165–168, 172–181, 184, 189, 191, 192, 196, 235–242, 244–246, 250, 251
 allegorikus *kontra* figuratív 102, 126, 143, 245
 literális 14, 29, 44–46, 241, 250
 szimbólumok ~e 16, 25, 94, 137
 vizuális képek ~e 98–100
 Esmeijer, Anna, C. 99, 102
 eszkatológia 16, 40, 74
 eszkatologiai misztérium 247
 eucharisztia 39
 Euszébiosz 95–96, 201
 evangéliumi hermeneutika 246
Everyman 146
 Fairbairn, Parick 64, 174
 felvilágosodás 24, 240
figura 15, 18, 29, 38–41, 180, 235
 figurális értelmezés 40, 127–129, 235–257
kontra allegorikus értelmezés 245
krisztológia 252–257
 valóságelv a ~ben 129
 figuralizmus
lásd tipológia
 figuratív olvasás, 131, 136, 173, 189, 239, 240, 244–246, 252, 260
 Fish, Stanley 207, 211, 225, 232
 Fishbane, Michael 64, 66, 69, 72
 Flavius, Josephus 76
forma perfectior 40, 183
 Frei, Hans 240–241, 252–256
 Frye, Northrop 12–13, 15, 18–24, 30–32, 36, 45–47, 59–60, 62, 67, 74, 90, 126, 137, 142, 144, 148, 163, 178–179, 180, 183–184, 196–197, 238–239
A kritika anatómiája 19–21
Fearful Symmetry 19
Kettős tükrök 15–16, 18–19, 21–23, 30, 45, 59, 91, 183–184, 197, 238
Return of Eden, The 19
 fundamentalizmus 41, 56, 176
 Gadamer, Hans Georg 11, 25, 53
 Genette, Gerard 128
 Goldman, Jack 220
 Gombrich, Ernst 94
 Goppelt, Leonhard 12, 26, 32, 40–41, 60, 63, 75–80, 83–85, 163–172, 175, 192, 194
 Goulder, M. D. 82
 Groseclose, Sidney 106
 Grünewald 98
 hálaadás 24
 Hays, Richard B. 243–252
 héber Biblia elbitorlása
lásd tipológia
Heilsgeschichte
lásd üdvtörténet
 Henry, Avril 108–110, 117–118
 hermeneutika
 bibliai 22, 26, 29–60, 85, 163, 176, 236, 238
 drámai 129–136, 151
 vizuális 93–94, 98–100, 103–122
 Hill, Christopher 207

- Hillier, Russell M. 228
Historia Scolastica 101,104
Hummel, Horace 72–73
hypotypózis 34
hypodeigma 34, 86, 88
Hummel, Horace 72–73
identitás
 Jézus Krisztus 252–256
ihletettség
 lásd inspiráció
ikon 93
ikonográfia 79
ikonoklazmus
 lásd képrombolás
imitáció
 lásd tipológia
imitatio Christi 137
inspiráció 20, 52–57
 posztkritikai elmélete 56–57
intratextualitás 242, 251
Isten művészete
 lásd tipológia
interpenetráció
 lásd kölcsönös áthatás
intertextualitás 16, 22, 68, 100, 106, 128–
 129, 237, 245
Irenaeus 72
irónia 251
Iser, Wolfgang 11
Izráel-tipológia 84–85
James, M. R. 101
Jauss, Robert 11
jel 60, 111
Jelenések könyve, 22, 59, 88–91, 184, 219
jelenlét 253–256
jelentés 29, 41–55
 poliszém 45–47
 sententia 49–51
 sensus plenior 51–55
 ~többlet 39, 49, 51, 55, 128, 129, 137, 143,
 151, 199, 238
 theoria 47–49, 242
Jones, David E. 149–150
Jonson, Ben 142
Josipovici, Gabriel 125
jóvátétel 140–141
 Sátán rászedése 140–141
kánonkritika 23
Karlstadt, Andreas Bodenstein 97–98
képek 93–124
 ~imádat 94–95, 97
 funkciója 98
 terapeutikus hatásuk 99
 vita a ~ról 95
képrombolás 94–95, 97–98, 125
 bizánci kereszténységben 95
 középkorban 94–95
 reformáció idején 97–98
keresztség 16, 33, 83, 85, 105, 122, 130, 134,
 176, 254, 256
kereszténység
 képekhez való hozzáállása 94–98
Kermode, Frank 17, 178, 238
kérügma 22, 30, 59, 64, 93, 171, 173–174, 237
Kierkegaard, Sören 21, 25, 148, 183, 253, 254
kinyilatkoztatás 11, 22–23, 30, 36, 48, 52,
 54–55, 62, 64, 74, 90, 116, 138, 142, 148,
 165, 168–169, 171, 174, 179, 183–184,
 210, 235, 241, 247
 szakaszai 22–23, 62, 90
király 76
Klosterneuburgi oltár 101, 103–108
 forrásai 107–108
 szerkezete 103–107,
 tervezője 108
Knight, G. Wilson 138–139, 143
krisztológia
 alulról jövő 252

- felülről jövő 252
 Kolve, V. A. 130
 komédiaforma 132, 136, 139, 142–144
 beteljesedés a ~ban 144
 Korshin, P. J. 17
 kölcsönös áthatás 59, 90
 könyv elnyelése
 lásd elsajátítás
 körülméletés 81–82, 84, 134
 kötipológia 87
 alapkövek 71, 78, 87
 botrántkozás sziklája 87
 élő ~ 87
 elvetett ~ 75, 87
 kőszikla 33, 87
 lezuhanó ~ 87
 sarok ~ 75, 78, 87
 Kristeva, Julia 128
 kultusz 71, 73
 kumulatív 255
 Lampe, G. W. H. 17, 175–177, 182
 Landow, George 12, 17, 85
 LaSor, William Sanford 53–55
Legenda Aurea 118
 Lewalski, Barbara Kiefer 17, 189
 Lewis C. S. 213
 Lille, Alan 125
 Lindbeck, George A. 240–241
Ludus Coventriae
 lásd misztériumjáték-ciklusok
 Luther Márton 10, 96–98, 101, 140, 181–182
 véleménye a képrombolásról 97–98
 MacCallum H. R. 189, 206, 232
 Madsen, William 17, 35, 161, 189, 232
 Mâle, Emile 19, 117–119, 123
 maradék 71
 Markión 26, 47, 164–165, 244, 251
 Markus, R. A. 175
 Marx, Karl 23, 207
 megfordulás 251
 Merritt, Hughes Y. 220
 metakomédia 138–139, 144, 151
 metafora 7, 15, 21, 35, 39, 75–76, 80, 83, 89,
 183, 242, 251,
 metaforikus nyelv 22, 30, 88–89
 Miles, Margaret 95–99
 Miller, Perry 18
 Milton, John 9, 17–19, 35, 46, 59, 91, 97, 97,
 126–127, 138,
 Elveszett paradicsom 189–206, 207–233,
 238
 Miner, Earl 126, 153
Mirour of Mans Saluacione
 lásd Speculum Humanae Salvationis közép-
 angol fordítása
 misztériumjáték-ciklusok 17, 127, 129–136
 Chester 129–136, 144–145
 Ludus Coventriae 132
 Townely 132
 York 132
 mítosz 15, 20, 21, 30, 44, 72, 170, 242, 255
 Moule, C. F. D. 37
 náci Biblia 26,
 neoplatonizmus 99, 129
 Nietzsche, Friedrich 25, 36
 nyelv 29–41
 szakaszai 22
 Ohly, Friedrich 17, 180
 okság (kauzalitás) 21–22, 183
 olvasás 7–9, 11, 12, 46–47, 50–51, 55–61, 64,
 93, 99–100, 103, 119, 127, 131, 136, 151–
 152, 173, 235–237, 239–240, 243–246
 metaforái 100
 mint elbitorlás 26
 mint elsajátítás 57–60, 91
 mint inspiráció 40–2
 mint újjáteremtés 41, 77–8
 mint újraírás 41

- mint újrajátszás 113
 olvasó 7, 11, 12, 21, 31, 38, 41, 47, 51, 56–59,
 61, 86, 88–91, 93–94, 100, 104
 Ong, Walter 11, 93
 Órigenész 
 Ordass Lajos 223–224
 önálló játékok
 Brome 132
 Dublin (Northampton) 132
 Panofsky, Erwin 79
 parabola (példázat) 18, 33, 115–16
 dráma mint ~ 124
 Ricoeur elmélete 139
 két adós ~a 139
 gonosz szolga ~a 139
 páskavacsora 39, 79–81
 Peter Comestor 115, 118, 120
 Philón 32
Pictor in Carmine 86–7, 92
pictura
 antitípus mint ~ 84
 szöveg mint ~ 85
pictura quasi scriptura 84
 Placher, William C. 242
 Platón 9, 35
 pleroma 238
 pleromatikus konformitás 238
 poliszémia 45–47
 polifón kontra egyszólamú 246
 populista bibliaértelmezés 30
 posztkritikai inspirációelmélet
 lásd inspiráció
 posztfiguráció 125–136
 prefiguráció 125, 251
 beteljesedése 151
 pre-raffaeliták 18
 proklamáció 30–31, 254
 elsőszülöttség 67–68, 84
Promos és Cassandra
lásd Whetstone
 proof-text 251
 prófécia 16, 22, 36–37, 47, 48, 51–53, 62, 71,
 73–74, 76, 78, 81–82, 87–88, 90, 107, 109,
 114–116, 170–171, 177, 180, 184, 202,
 215–216
 puritánok 18, 95, 97, 126
Quadrige 43
 Rashi 49
 reformáció
 hozzáállása a képekhez 94–98
 Revard, Stella 211
 Ricoeur, Paul 22, 25, 30–32, 38, 53, 57–60,
 78, 90–91, 94, 137, 139
 Ripa, Cesare 94
 Robinson, J. M. 53
 Roston, Murray 126–127
Rota in medio rotae 102–104
 Röhrig, Floridus 102–104
 Sátán rászédése
 lásd jóvátétel
 Schwartz, Regina 189, 206, 232
 Scopus 24
 sensus plenior 51–55
 sentential (mélyebb értelem) 49–51
 Sevillai Izidor 100
 Shakespeare, William 21, 59, 127, 208, 228
Szeget szeggel 136–144
 mint komédia 136, 138–138, 142–144
 mint példázat 139, 143, 145
The Merchant of Venice 138
 Sheppard, Gerald T. 24
 Sidney, Philip Sir 142
skia 34
 Smalley, Beryl 34, 49
 Smart, James D. 176
Speculum Humanae Salvationis 116–122, 130
 szerzője 117–118
 intertextus a ~ban 121–122

- célja 118
 szerkezete 118–121
 középgangol fordítása 117
 egyik fejezetének olvasása 119–121
 használata igehirdetésben 119–121
 spirituális jelentés
 lásd bibliai szövegek jelentése
 Stek, John H. 174
Steigerung 42, 63, 75, 79, 88, 151, 165–166, 179, 199
 Szárdeszi Melitón
 A húsvétról 130
 szem *kontra* fül 93–98
 Szentviktori Hugó 49–51
 Szenvedő Szolga 77–78
 szimbólum 7, 16, 25, 38–39, 73, 80, 84, 87, 89, 94, 98, 103, 113, 137, 223–224, 250
 szó szerinti jelentés/értelem
 szó szerint igazság 31
 szöveg, szövegelmélet 22, 59–60
 architextus 128–129, 138
 szupertextus 128–129, 138
 szövetségstipológia 82–84
 sztori 251
 szuperszezzionista 243–244, 250, 251
 szupertextus
 lásd szöveg, szövegelmélet
tableau vivant 136
 tanúságtétel 255
 Teodor, Mopszeusztiai 48
 teremtestipológia 80, 82, 165
 Tertullianus 39, 95
 templom 52, 65, 73, 80, 86, 95, 98, 101, 115, 119, 123–124, 165, 171, 179, 202, 222, 249–250, 255
 téves realizmuseszmény 143
theoria
 lásd jelentés
 tipologikus olvasás
 lásd figuratív olvasás
 Tóra 248
 Townely-ciklus
 lásd misztériumjáték-ciklusok
 többletjelentés, jelentéstöbblet
 lásd jelentés
 transzparencia, transzparens
 definíciója 89
 ~ élet 89
 homályos *kontra* ~ 60, 129
 ~ szövegek 89, 129
 ~ világ 89
 Travis, Peter W. 136
 típusjelenet 66–67
 tipológia
 ~ István prédikációjában 81–82
 ~ *kontra* prófécia 71, 87, 173, 177
 ~ *kontra* üdvtörténet 62–63
 a héber Bibliában 26, 42, 64–65, 237–238, 243
 aktualizálása, 70, 182
 az Ószövetségben 63–73
 az Újszövetségben 74–91
 események aktualizációja 54, 58, 70–71, 73, 114, 182
 és allegória 100, 163, 169 172–177
 mint a Biblia szerkezete 62, 179
 mint a héber Biblia elbitorlása 26
 mint a szövetség megújítása 66, 72
 mint az egység elve 19, 23, 61–63, 174–176, 183–184, 251
 mint az új megértése a régi által 65, 69, 70
 mint egy minta újrájátszása 70, 81, 126–127
 mint események összeolvadása 78–79, 89
 mint hermeneutikai módszer 29, 41, 85, 165–166, 169, 175, 243
 mint imitáció 11, 183
 mint ismétlés 23, 70, 72, 65, 69, 126, 166–

- 167, 170, 173, 184, 196
 mint Isten művészete 130, 146
 mint Isten terve 71, 125, 150
 mint lelki látásmód (pneumatische Betrachtungsweise) 40, 85, 165, 170, 175
 mint kultusz 73
 mint összegzés 72–74, 87, 90
 mint spirituális perspektíva 84–85
 mint újraértelmezés 41, 55, 145, 153, 178
 mint visszatérő minta 66–70
 tipologikus művészet 100, 103, 123, 130, 148, 181
 tipológiai szótárak 100, 123
 Tung, Mason 217, 219
tüposz, típus
 lásd figura
 Tyconius 193–194, 203, 231
 új hermeneutika 53
 újjáteremtés 12, 19, 21, 31, 41, 91, 93, 126, 151
 újrajátszás
 lásd olvasás, tipológia
 Újszövetségben beteljesedett előképek
 Ábrahám 66–68, 73, 84–85
 Ádám 33–35, 65–67, 83–83, 191–192
 Bálám 87–88
 Bárány 51, 60, 79–81, 88–91, 255
 Emberfia 78
 főpap 84–88
 Izráel 84–85
 Kain 87, 106, 167, 193–194
 király 16, 70, 73, 76–78
 Kóré 87–88
 kő 33, 78
 Oroszlán 51, 60, 88–91, 107, 255
 özönvíz 87
 páskavacsora 79–81
 próféta 16, 73–75, 81, 161
 Sodoma és Gomora 87
 szenvedő szolga 77–78
 tizenkét törzs 73, 78–79
 újraértelmezés 251, 253
umbra 8, 35, 36, 108, 129
ut pictura poesis 79
 üdvtörténet 7, 23, 33, 39, 42, 62–63, 69, 80–82, 84, 86–87, 103, 106, 114, 116, 130, 165, 168, 179, 181, 194–195, 199, 220, 249
 Valerianus Maximus 122
 valóságelv
 lásd figurális értelmezés
 Van der Weyden, Roger 119
 Van Eyck, Jan 119
 Vanhoozer, Kevin J. 242–243
 verbalitás *kontra* vizualitás 94–98
 Verduni Miklós 103, 108
 Vincent de Beauvais 142
 vizuális egzegézis 93–100
 vizualitás *kontra* verbalitás
 lásd verbalitás *kontra* vizualitás
 Vogels, Walter 56–58
 Von Rad, Gerhard 12, 17, 61, 63–64, 70, 164, 166–168, 171–175, 182, 253
 Whetstone, George
 Promos és Cassandra 138
 Whiting George 215–216
 Wilson, Adrian 117
 Wilson, Joyce Lancaster 117
 Woollcombe, K. J. 175–176
 York-ciklus
 lásd misztériumjáték-ciklusok
 zarándok atyák 3
 Zwingli, Ulrich 97
Zwischengesänge 107

BIBLIAI SZÖVEGHELYEK

1MÓZES		13,21–22	72
		16,4	75
1–3	191	17,2–7	72
1,28	65	17,8–16	201
3,14–19	54	22–23	80
3,15	51, 52, 54, 198	23,20	247
4,21–22	120	24,11	72
5,15	70	25,40	33, 82
5,24	194		
6–9	195		
10,9	197	3MÓZES	
12,1–3	66		
12,10–20	68	16,1–34	73, 86
14,20	85	23,26	140
15,5	54		
15,6	169		
18,8	104	4MÓZES	
22,1–19	131		
26,1–11	68	12,10	75
28,11	72	16,26	220
49		20,7–13	85
49,9	107	24,17	114
		25,11	220
		28,3	80
2MÓZES			
		5MÓZES	
12,1–20	244		
12,7	80		
12,8	79	9,6	81
12,13	80	12,3	94
21,46	81		

BIBLIAI SZÖVEGHELYEK

JÓZSUÉ

3,7	65, 69, 254
4,14	69
4,23	70
5,15	70
8,28	106



1SÁMUEL

5,1–5	115
-------	-----

2SÁMUEL

3,27	106
------	-----

1KIRÁLYOK

17,17	75
18,22	220
19,18	71

2KIRÁLYOK

3,27	120
4,1–7	75
4,18–37	75
4,42–44	75

1KRÓNKA

5,15	211
------	-----

2KRÓNKA

6,4	38
-----	----

NEHÉMÁS

8,9–12	237
--------	-----

JÓB

9,8	247
41,1	141

ZSOLTÁROK

2,5–7	209, 245
22	77
22,19	238
91	222
107,29	247
110,4	85
114,1–3	70
118,22	75, 87

PÉLDABESZÉDEK

8, 22–31	250
----------	-----

ÉZSAIÁS

2,2–3	114
5,1	75
5,1–7	245
7,11	75

BIBLIAI SZÖVEGHELYEK

7,14	51, 54	JEREMIÁS	
9,1–2	70		
11,1	70	7,11	75
11,6–9	70	23,5	70
14,12–15	116	31,15	248
28,16	87	49,15–16	216
34,16	56		
40,3	247		
40,8	248	EZÉKIEL	
42	77		
42,1–4	77	1,16	102
43,16–21	70	3,1–3	90
43,19	170	34,11	247
44,6	72	34, 23–24	70
46,10	72		
48,3	72		
48,20–21	70, 72	DÁNIEL	
49,1–6	77		
49,8	72	4,7–28	122
49,19–21	72	7	248
50,4–9	77	7,9	76
50,6	77	9,26	106
51,3–4	70		
51,9–11	70		
51,13	72	HÓSEÁS	
52,1	72		
52,12	72	2,14–15	70
52,13 – 53,12	77	10,2	115
53	244	11,1	51, 54, 248
53,7	80		
53,11b	78		
53,12	77	ABDIÁS	
54,1–3	72		
55,3	72	1–6	216
55,11	31, 38	3–4	216
65,17	72		
66,1	81		

BIBLIAI SZÖVEGHELYEK

MIKEÁS

5,2

54

ÉNÓK

46, 1–8

76, 88

4Ezsdrás



2–48 76

NÁHUM

MÁTÉ

1,14

115

1,22

37

2,15

37

HABAKUK

2,23

37

4,4



47

2,3

38

4,14

37

5,17

37

7,1

138

ZOFÓNIÁS

8,17

37

10,1

78

2,11

115

12,17

37

12,17–21

77

12,40

75

HAGGEUS

12,41–42

166

13,35

37

1,13

248, 254

16,4

75

16,13

77

16,17

77

ZAKARIÁS

16,18

87

16,21

75

9,9

76

16,23

8

12,10

238

17,1–8

249

13,2

115

18

139

19,28

79

21,4

37

1MAKKABEUS

21,33–46

245

21,42–44

87

6,42–46

122

23

248

23,32

37, 75, 144, 194

23,37–39

75

24,13

219

BIBLIAI SZÖVEGHELYEK

25,1–13	116	15,39	251
25,14	139	21,2	76
26,28	235	22,24	235
26,56	37	23	248
27,35	238		
27,51	86		
28,19	93	LUKÁCS	
28,20	248, 254		
		3,22	249
		4,1–12	221
MÁRK		4,21	39, 74
		6,13	78
1,15	36, 39	7	139
1,22	74	7,11–17	75
1,27	74	9,31	75
1,40–45	75	9,35	249
2,3	247	9,51–53	75
2,7	247	13,33	75
2,13–15	248	18,31	75
2,23–28	76	20,9–19	245
3,14	78	22,15	79
4,11	247	22,20	79, 235
4,41	247	23,34	82, 121, 199
6,14	74	23,43	115
6,34	247	24	237
6,35–43	75	24,21	249
6,45–52	247	24,27	250
7,6	75	24,31	245
7,24–30	75	24,44	249
8,28	74	24,45	245
10,45	78		
11,17	75		
11,27–35	245	JÁNOS	
12,1–12	75		
12,10	75	1,1–18	80, 250
15,28	39, 74	1,19	255
14,3–9	76	1,29	7
14,24	78	2,22	250, 251
14,65	77	3,1–21	80

BIBLIAI SZÖVEGHELYEK

3,14	80	RÓMA	
3,14–15	201		
5,46	250	3,25	86
6,35	80	4	84
6,48	80	4,11	66
7,37–38	80	5,14	35, 82, 191
8,39–47	250	5,18	192
8,44	8, 84, 141	6	254
10	7	6,3–4	122
10,17–18	37	6,5–9	83
10,35	237	6,19	33
10,44	194	8,32	135
13,15	34	10,17	93
14,9	252	13,10	37
17,21–23	257	15,19	132
18,6	116		
18,28	80		
19,14	80	1KORINTHUS	
19,24	37		
19,28	37	2,16	47
19,31	81	3,11	87
19,36	37	5,7	79–81
19,37	238	10	33, 219
19,46	238	10,2	85
20,25	32	10,3	85
20,31	245	10,4	87
		10,6	85
		12,20–28	169
		12,27	83
		15,15	255
		15,21–22	192
		15,22	83
ÁPOSTOLOK CSELEKEDETEI		2KORINTHUS	
4,11	87		
7,1–53	196		
7,2–60	81–82, 178,		
7,44	33		
8	237		
10,40	255	3,6	42
		5,17	83

BIBLIAI SZÖVEGHELYEK

GALATA

3,16	84
4,24	34
4	67, 201
4,4	39

EFÉZUS

1,10	74, 182
2,20	78

FILIPPI

2	255
2,6–9	139
2,8	132
3,17	32

KOLOSSÉ

1,14	182
2,16–17	34, 198

1TIMÓTEUS

1,16	34
------	----

2TIMÓTEUS

1,13	34
3,16	56–57
4,7	218

ZSIDÓK

1,5	209
4,15	86
5,6	85
7,3	85
7,23–25	86
8,5	33–34
9,9	34
9,11–12	86
9,18	79
9,23	34
9,24	33
10,1	35
10,20	86
11	86, 196
12,16	167
13,14	86

JAKAB

2,23	66
5,10	34
5,17	167

1PÉTER

2,4–8	87
2,21	34
3,21	33

2PÉTER

1,20–21	56
2,4–7	87–88

BIBLIAI SZÖVEGHELYEK

JÚDÁS		3,21	219
		5,2–7	89–91
4–11	87–88	5,5–6	51, 219, 255
		5,12	89
		6,2	219
JELÉNÉSEK		10,9	59
		13,9	116
1,11	89	21,2	79
2,10	219	21,5	22, 184
2,11	219	21,7	219
2,12	167	21,27	89
2,20	167		
2,26	219		
3,5	219	TAMÁS	
3,12	219		
3,17	89	65	245