

A tudomány kultúrája. Tanulmányok a Pannón Egyetem Irodalom- és Kultúratudományi Műhelyéből, Veszprém, 2005, Pannón Egyetem, Fabiny Tibor 85-135.

Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsészettudományi Kar
Anglisztika Intézet, Angol Nyelvű Irodalmak és Kultúrák Tanszék

TIPOLÓGIA (FIGURALIZMUS) A BIBLIÁBAN ÉS AZ IRODALOMBAN

I.

Előre irányuló emlékezés: a tipológia (figuralizmus) hermeneutikai kérdései

1. Mi a tipológia?

A tipológia legalább kilenc dolgot jelöl: 1. a Biblia egyféle olvasása; 2. az Ó- és az Újszövetség egységének a princípiuma; 3. a bibliai egzegézis egy módszere; 4. beszédalakzat; 5. gondolkodásmód; 6. retorikai forma; 7. történelemszemlélet; 8. az ismétlődés princípiuma a művészi alkotásban; 9. szövegekben az „intertextualitás” megnyilvánulása.

A hagyományos és legközismertebb értelemben a tipológia az írásmagyarázatnak (egzegézisnek) az a módszere, amely – az Ó- és az Újtestamentum szoros kapcsolatát feltételezve – az egyes ószövetségi eseményekben, személyekben vagy dolgokban olyan „előképet”, „előrevetülést”, vagy „árnyékot” lát, amelyek majd az Újszövetségben teljesednek be; az egykori „minták”, „modellek” itt valósággá válnak, s így „betöltetnek”. A Jordánon való átkelést például a keresztség, Izsák fiúi engedelmisségét Krisztus, a mennyei manna eledelét pedig az Eucharisztia előképeként fogták fel... A tipológia nemcsak *prefiguratio*, vagy *adumbratio*, hanem *postfiguratio* is, tehát nemcsak *Vorbild* (előkép), hanem *Nachbild* (utókép) is.

A tipológia teológiai újrafelfedezése Leonard Goppelt nevéhez fűződik, akinek az 1939-ben írt fiatalkori műve, *Typos*, ma is alapmű a teológiai szakirodalomban. Bultmann 1950-ben írt egy részletesebb tanulmányt a tipológiáról, amelyben részben bírálta Goppelt nézeteit, másrészt a tipológiát – véleményünk szerint tévesen – a görög és a keleti gondolkodásra jellemző ciklikus időszemlélettel hozta összefüggésbe. A huszadik századi Ószövetség-kutatásban először Gerhard von Rad mutatta ki a tipológia jelentőségét, s Bultmann-nal szemben hangsúlyozta, hogy a tipológiai gondolkodásmód nemcsak az ókori Kelet sajátossága, hanem „mindenfajta emberi gondolkodás és értelmezés elemei

funkciója [...] ezen értelmező, analógiás gondolkodásmód nélkül nem volna költészet”. Újabban egyes zsidó írásmagyarázók (Michael Fishbane) arra is rámutatnak, hogy a tipológia már a Genézisben is felfedezhető, hiszen e könyvben is nagyon erős az ismétlődés, illetve a visszatérés motívuma: Isten ugyanazokkal a szavakkal áldja meg Noét az újjáteremtett földön, mint amivel egykor Ádámot áldotta meg (1Móz 9,1–2, vö. 1Móz 1,28), s majd Isten az emberrel kötött szövetségét Ábrahámval újítja meg (1Móz 12,1–3). A Tórában, majd a történeti könyvekben a szerzők tudatosan rámutatnak az analóg helyzetre vagy személyekre: pl. az Úr azt az ígéretet adja Józsuénak, hogy „veled leszek, ahogyan Mózeszel is velem voltam” (Józs 3,7). Az üdvtörténeti szempontból döntő események nemcsak hasonlítanak egymáshoz, hanem későbbi szerzők tollán egybe is mosódhatnak: pl. a 114. zsoltárban az Exodus, a Vörös-tengeren való átkelés azonossá válik a Jordánon való átkeléssel. Az ószövetségi tipológia azonban a próféciaiban éri el a csúcspontot, különösen Deutero-Ézsaiásnál. Itt többször is találkozunk az „új Exodus”, „új Dávid” kifejezésekkel, s a történelem hitvallásszerű felidézésével, amikor a régi események mintegy reaktualizálódnak.

Az Újszövetségben egzisztenciális szempontból számos „klasszikus” tipológiai hely van: Mt 12,39–40; Jn 3,14; Róm 5,14; 1Kor 10,1–11; Gal 4,22–26; Kol 2,16–17; Zsid 8,4–5; 9,8–9; 23–24; 10,1; 1Pt 3,20–21. Természetesen a tipológia másképpen jelenik meg a szinoptikusoknál, Pál apostolnál, Péter levelében vagy éppen a Zsidó levélben. Különbséget lehet tenni „horizontális” illetve „vertikális” tipológia között, ha összevetjük Pál apostol tipológiáját a Zsidó levél tipológiájával. Érdemes külön elemezni István vértanú beszédének sajátos tipológiáját (ApCsel 7,2–60). Most azonban tekintsünk el a tipológia sajátos megjelenési formáitól, az egzisztenciális finomságoktól, s irányítsuk figyelmünket a tipológiai gondolkodás egészére!

Goppelt megállapítja, hogy a tipológiai szemlélet végig kimutatható az Újszövetségben. Bultmann-nal ellentétben jogosan hangsúlyozza, hogy a tipológia nem hermeneutikai vagy egzisztenciális „módszer”, hanem „lelki látásmód” (*pneumatische Betrachtungsweise*), amely felfedezi a kapcsolatot Istennek a történelemben végbemenő megváltási tervének egyes eseményei között.

Az Újszövetség következetesen azt sugallja, hogy Izrael történelme egy személyben rekapitulálódik, mégpedig Jézus Krisztusában. Ez azt jelenti, hogy Krisztusban „betöltődik” Izrael sorsa, hiszen az evangélium betölti a törvényt, az Újtestamentum az Ótestamentumot. Ugyanakkor Jézus az Ószövetség egyes figuráit is betölti, hiszen ő a próféta, a király,

a szenvedő szolga, az ember fia. Fontos hangsúlyoznunk, hogy a típus (latinosan: figura) elválaszthatatlan a beteljesedéstől, s a beteljesedés hermeneutikai értelmét kell megvilágítanunk ahhoz, hogy a tipológiai gondolkodás jelentőségét felismerhessük.

A beteljesedés fogalma és gondolata masszív erővel vonul végig a Szentíráson. Kár, hogy a köztudatban a beteljesedést leginkább egy jövődömondás (predikció) beigazolódásaként fogjuk fel, s ilyenrel a racionális vagy a modern gondolkodás nem tud sokat kezdeni. A beteljesedés bibliai jelentése véleményünk szerint sokkal gazdagabb a beigazolódás mechanikus gondolatánál. A Bibliában a beteljesedés a „teljesség”, „tökéletesség”, „érettség”, „beérés” gondolatával rokonítható. Legtalálóbban Ézsaiás prófétánál jut ez kifejezésre: „ilyen lesz az én ígém is, amely számból kijön: nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghezviszi, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem.” (Ézs 55,11) A beteljesedés vagy a beteljesítés olyan, mint a „betöltődés”. Ha az ige „talál”, akkor eléri célját, „feltöltődik”, működésbe lép.

Ezen a ponton kell utalnunk a *tipológia* szó eredetére. A *typos* (latinul *figura*) a *typtein* (tuptein) igéből származik, ami azt jelenti: 'ütni, nyomot hagyni'. Úgy is mondhatnánk, hogy a *typos* Isten „ujjlenyomata”, vagy „lábnyoma”. Tehát a *figura*, legyen az a „szenvedő szolga”, az „ember fia”, a „király”, a „próféta” (stb.) mint figura önmagában „üres”, amit be kell tölteni. Hitünk szerint Jézus nemcsak az Ótestamentum számtalan figuráját töltötte be, hanem magát az Ótestamentumot is és az életével nekünk is „figurát”, „mintát”, „példát” adott, s ezt a mintát nekünk is be kell töltenünk. Életünkkel mindnyájan betöltünk valamilyen mintát vagy mértéket. Jézus figyelmezteti a farizeusokat, hogy ők „atyáink mértékét” töltik be (Mt 23,32). Meg kell jegyezni, hogy a bibliai „atyaság”, illetve „fiúság” fogalma is tipológiai, hiszen benső lelki kapcsolatra utal. Tehát mi se az atyáink mértékét töltjük be, hanem Pál apostol szavaival Jézus legyen a „typos” (ebben az esetben: „példa”) számunkra (vö. 1Tim 1,16, illetve 2Tim 1,13). Elmondhatjuk tehát, hogy a tipológia mélyebb értelme nemcsak a hagyományos értelemben vett „prefigurációt”, vagyis „előképezést”, „árnyékozást” jelent, hanem „posztfigurációt” is, nemcsak egy eseménynek, személynek az „előképét”, hanem az „utóképét” is jelenti, a tipológiai engedelmisséget is, „imitáció”-t is, Kempis Tamás értelmében.

Amíg az elmúlt évtizedekben a tipológiával a teológusok viszonylag keveset foglalkoztak, a képes beszéddel és a nyelvi alakzatokkal foglalkozó irodalomtudomány annál jelentősebb felfedezéseket tett a tipológia természetével kapcsolatban. Northrop Frye szerint a tipológia ugyanúgy beszédalakzat, mint a metafora, az allegória vagy a mítosz. A tipológia leginkább a metaforával rokonítható, hiszen mindkét alakzatban két elem

van jelen, de az azonosságot állító metafora (pl. „Ti vagytok a föld sója”) esetében az azonosított elemek szimultánok, a tipológia esetében az idő dimenziója választja el a típust annak beteljesedésétől, az ún. antitípustól. „A tipológia olyan beszédalakzat” – írja Frye – „amely időben mozog, a típus a múltban létezik, az antitípus pedig a jelenben, s ha a típus a jelenben van, akkor az antitípus a jövőben lesz.” Az idődimenzió következtében a tipológia sajátos történelemszemléletet eredményez. A tipologikus történelemszemlélet és gondolkodásmód ellentétes a kauzális gondolkodással. Frye szerint a kauzalitás múltorientált; alapja a múltnak az értelem, megfigyelés és a tudás révén történő megismerhetősége. A tipológia ezzel szemben jövőorientált látásmód; alapja a hit, a remény, a vízió. Amíg a „hátrafelé” következtető kauzális gondolkodás egy idősíkon, csak horizontálisan mozog, addig az előreutató, előremozgó tipológiában a minőségileg magasabb szférába való „ugrás” vertikális mozzanata is megfigyelhető.

Goppelt ezt a magasabb szinten történő ismétlődést („nagyobb van itt Salamonnál”, Mt 12,42) *Steigerung*-nak nevezi. Tehát például Keresztelő János betölti Illés figuráját, de Keresztelő János nem csupán Illés egyik visszatérése vagy megismétlődése, hanem egy üdv-történetileg magasabb szinten történő megvalósulása vagy beteljesedése. A legtöbb beteljesedés eszkatológiai rezonanciát hordoz: a páska-vacsora az eucharisztia előképe, de az eucharisztia maga is előkép, ha a mennyei lakomára gondolunk.

Amíg a modern bibliatudósok az egyes bibliai iratok különbözőségét hangsúlyozzák, a nyelv természetét figyelő és a képzelőerőt használó irodalmárok a különféle bibliai iratok egységét is észlelik. A tipológia éppen erről a különbözőségről is túlmutató belső koherenciáról és egységről tanúskodik.

Végezetül utalnunk kell arra, hogy az írásmagyarázat történetében a tipológia sokszor összemosódott az allegóriával. Különösen igaz ez az egyházatyák egzegézisére, például Órigenészre, de még Ágostonra is. Ám az allegorikus gondolkodás elvont eszmékkel vagy fogalmakkal hoz kapcsolatba bibliai személyeket vagy eseményeket, tehát végeredményben a görög szellemiség öröksége. A tipológia alapja ezzel szemben a konkrét történetiség, s ez abból az ótestamentumi zsidó szemléletből származik, amely saját történetét és eredetét tudatosan vallotta, s hitvallásában azt újra és újra recitálta. A lutheri reformáció egyik célkitűzése az volt, hogy a teológia megtisztuljon a ráakódott filozófiai (főleg a görög) hagyományoktól. Ennek értelmében Luther radikálisan elvetette a középkori allegorizálás gyakorlatát, noha fiatalon maga is alkalmazta azt. A tipologikus szemléletet azonban Luther mindvégig megtartotta, s ezért vallotta, hogy az Ószövetségben ugyanaz az Úr szól hozzánk, mint az Újszövetségben.

Luther olvasatában az Ószövetség történései a hívő ember számára mindig aktuálisak. Mivel nem a létezés, hanem a hit analógiájában gondolkodott (s ez a tipológiai gondolkodás lényege!), a hívő zsinagógában is az egyházat, Isten népét látta: az egyház története Isten népének története. Így a Genézis-kommentárban Luther Ézsau és Jákob küzdelmét úgy olvasta, mint az uralkodó hamis egyház és az elnyomott igaz egyház küzdelmét...

2. Bultmann és Goppelt vitája a tipológiáról

Goppelt Typosának jelentősége

1939-ben az ekkor még csak huszonnyolc éves, de később híressé váló újszövetséges teológus, Leonhard Goppelt (1911–1973) megjelenteti 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. A *Typos* mintegy harminc évvel később, 1966-ban és 1969-ben reprint kiadásban, egy jelentős, 1964-ben írt tanulmánnyal a függelékben újra kiadják németül, majd – jelezvén, hogy majd fél évszázaddal később sem veszít aktualitásából – a könyv 1982-ben angol fordításban is napvilágot lát. Leonhard Goppelt neve Magyarországon nem ismeretlen, kétkötetes művét, (Jürgen Roloff szerkesztésében 1976-ban posztumusz megjelent) *Az Újszövetség teológiáját* 1992-ben lefordították magyarra és kiadták. E munkában a szerző így summázza egykori művének jelentőségét:

(Az Újszövetség) csak akkor kapja meg a tulajdon intenciója szerinti magyarázatot, ha a történeti elemzésen túl az Ószövetség beteljesedése felől értelmezzük. Azt, hogy az Újszövetség magát a beteljesedés szituációja felől értelmezi, megkísérletem, „*Typos...*” című kutatásomban bemutatni, melyet G. von Rad egészen magáévá tett. Miközben maga Bultmann ezt a kérdést félretolta, a hatvanas években iskolája befogadta. (1. kötet, 37–38. old)

A Typos „anti-markionizmusa”

A teológiai jelentőségen túl az 1939-ben publikált *Typos* etikai bátorságról is tanúskodott, hiszen a náci Németország hivatalos Ószövetség-ellenes teológiai klímája, amely a

kereszténységet minden júdaista befolyástól meg akarta tisztítani, aligha kedvezhetett egy olyan könyvnek, amely az Ószövetség szerepét és jelentőségét már címében is egyértelműen igenelte. A *Deutsche Christen*ek 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.¹ Disszertációja elején Goppelt szembeállítja Hirsch Ószövetség-ellenes nézetét többek között annak a W. Vischer krisztocentrikus Ószövetség-szemléletével, aki egyébként a hitvalló egyházhoz tartozott. W. Vischer híres és sokat vitatott könyve németül 1934-ben jelent meg.² (Vischernek a hitvalló egyházzal való kapcsolatáról lásd Baker, *i. m.*, 82.) A náci Németországban hivatalosan is teológiai programmá nyilvánított Ószövetség-ellenesség természetesen nem új keletű dolog az egyház történetében. Már a 2. század derekán Markion radikálisan elvetette a Ószövetséget, mondván, az Ószövetség „zsarnok”, „haragvó” Jehovája teljesen idegen az Újszövetség emberszerető „Atya”-fogalmától. Markiont az egyház hosszú évszázadokon keresztül természetesen eretneknek tekintette, századunk elején azonban a liberális Harnack a tudományos szöveggkritika előfutárát látta benne.³ Goppelt könyve bevezetőjében tudatosan szembeszáll az egyházat újra fenyegető markiónista veszéllyel. E. Ellis Goppelt könyvének 1982-ben megjelent amerikai kiadása elé írt előszójában pedig így fogalmaz: „Meglehetősen furcsa jelenség a modern egyházban az Ószövetséggel szemben tanúsított markiónista magatartás, amely valószínűleg a hagyományos lutheranizmus »törvény és evangélium« megkülönböztetésének eltorzításából származik”.⁴ Ellis nemcsak Harnack

¹ Az egyes szerzők műveire vonatkozó bibliográfiát lásd: D. H. L. BAKER: *Két szövetség – egy Biblia*. Hermeneutikai Füzetek 15, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont és Harmat Kiadó 1998.

² Az 1949-es angol nyelvű kiadás lett nagyon népszerű: *The Witness of the Old Testament to Christ I. The Pentateuch*. London, ET. 1949.

³ A. HARNACK: *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig 1921, ²1924. Reprint: Darmstadt, 1960.

⁴ E. Earle ELLIS: *Foreword*, in: Leonhard GOPPELT: *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Ford. Donald H. Madvig. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans 1982, xi.

munkásságában, hanem Bultmann teológiájában is a rejtett markiónizmus feléledését látja, hiszen a marburgi teológus így fogalmazott: „a keresztény hit számára az Ószövetség már nem kinyilatkoztatás, az Ószövetség nem tekinthető Isten igéjének”.⁵

A Typos szerkezete

Érthető, hogy Goppelt könyve irritált és provokált minden látens és manifeszt markiónizmust az egyházban és a teológiában. Goppelt munkája eredetileg két részből állt: az első részben megvizsgálja a tipológia jelenségét a palesztin és a hellenista júdaizmusban (Philon), a második részben a tipológia újszövetségi szerepét járja körül. A *Typos* második részében Goppelt a szinoptikus evangéliumokat és az Actát vizsgálja a tipológia szempontjából. Először Jézus személyének tipológiai jelentőségét: „próféta”, „Dávid fia”, „ember fia”, „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 „teremtés-tipológiáját” elemzi. Goppelt kimutatja, hogy a tipológia kapcsán az Újszövetségben egy sajátos *Steigerung*-ot (azaz „fokozást”, illetve „magasabb szintre való emelést”) figyelhetünk meg: „több van itt, mint Salamon”, „több van itt, mint a templom” (stb.). Goppelt az újszövetségi könyvek alapos elemzése után leszűri a végső konklúzióját, miszerint a tipológia az Újszövetség alapvető írásmagyarázati elve, ugyanakkor semmiképpen sem tekinthető valamiféle „zárt rendszernek”. A tipológia nem egy szabályokat kidolgozó „hermeneutikai módszer”, hanem sokkal inkább egy olyan gondolkodás-, és szemléletmód, olyan előretekinő „lelki látásmód” (*pneumatische Betrachtungsweise*), amely az üdvtörténet beteljesedését állandóan szem előtt tartja.

⁵ Rudolf BULTMANN: *The Significance of the Old Testament for the Christian faith*, in: B. W. ANDERSON (szerk.): *The Old Testament and the Christian Faith*, New York, 1963. 31.

Rudolf Bultmann (1884–1976) 1950-ben a *Theologische Literaturzeitung* hasábjain egy tanulmányt közölt „A tipológia mint hermeneutikai módszer eredete és értelme” címen.⁶ A tanulmányt nyugodtan tekinthetjük Goppelt kritikájának, noha a főszövegben Goppeltre csak egyszer történik utalás, ám a lábjegyzetek majdnem egyharmada Goppeltre történő hivatkozás és bírálat. 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.”⁷

A tipológia és a ciklikus időszemlélet

Bultmann szerint a tipológia mint egzisztenciális 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”.⁸ Bultmann szerint „A tipológia az *ismétlődés*, a jövendölést bizonyító módszer pedig a *beteljesülés* gondolatát fejezi ki”.⁹ 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 *eszkatológikus remény* szolgálatába állították. A bultmanni felfogás

⁶ Rudolf BULTMANN: *A tipológia mint hermeneutikai módszer eredete és értelme*, in: FABINY Tibor (szerk.): *Tipológia és apokaliptika*. Hermeneutikai Füzetek 11. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont 1996. 15–25.

⁷ Uo. 15.

⁸ Uo. 15.

⁹ Uo. 15.

szerint a tipológia nem más, mint a ciklikus időszemléletnek, az ismétlődés gondolatának az *eszkatologizálása*.

Goppelt további „hibái”

Bultmann a továbbiakban vitatja egyes bibliai helyek (pl. 2Pt 3,5kk, 12kk) tipológiaként való értelmezését, mondván: a jelen esetben nem a vízözön-tűzvész tipológiai kapcsolatáról, hanem csupán kozmológiai elméletről van szó.¹⁰ 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 Zsidó-levéiben találkoznánk a „vertikális” és a „horizontális” tipológia.¹¹

Bultmann végső következtetése, hogy Goppelt túl messze megy, amikor az Újtestamentumban tipológiák után kutat,¹² ugyanis az „eszkatológikus (illetve keresztény) kor alakjainak párhuzamba állítása az Újtestamentum alakjaival nem minden esetben tipológia. Izrael történetének egyes alakjait: a türelmes Jóbot (Jak 5,11), az imádkozó Illést (Jak 5,17), egyes bűnösöket, mint Kain, Ézsau és Koré hordája (Júd 11; 2Pt 2,15; Zsid 12,16; Jel 2,12.20) figyelmeztető példaként a jelenlegi közösség elé állítani még nem tipológia, hanem a parenézis régi módszere, mely mindig múltból vett példákkal dolgozik.”¹³

A bultmanni kritika néhány vonása

Bár tanulmányunk végső konklúzióját ezen a ponton még nem kívánjuk megelőlegezni, Goppelt válaszának felidézése előtt megkíséreljük a bultmanni kritika néhány jellemző vonását megragadni. 1. Azonnal észrevehetjük, hogy Bultmann *fogalmi*, illetve *kvázi-filozófiai síkra* vetíti a kérdést („ciklikus”, ill. „lineáris” időszemlélet). 2. Egy rendkívül *exkluzív* (kizárólagos) tipológia-fogalmat igyekszik bevezetni, s ennek alapján próbálja bizonyítani,

¹⁰ Uo. 18.

¹¹ Uo. 23.

¹² Uo. 24.

¹³ Uo. 24.

hogy a Goppelt által említett példák többsége nem tekinthető tipologikus példának. 3. Az exkluzív fogalomhasználat lehetővé teszi számára, hogy marginalizálja, illetve trivializálja a tipológia újszövetségi jelentőségét. 4. Azzal, hogy a bibliai tipológiát a keleti időszemléltre vezeti vissza, mint a *bibliai gondolkodástól idegen jelenséget* mutatja be. 5. Definíciója több ponton is vitatható és cáfolható: a) szerinte a tipológia „egyházi értelmezés”; b) „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

Két esztendővel később, 1952-ben, tehát jóval Goppelt válasza előtt, a neves ószövetségi teológus, Gerhard von Rad „Az Ótestamentum tipológiai értelmezése” című tanulmányában megvédi Goppelt tézisét, Bultmann nézeteit pedig kritika tárgyává teszi.¹⁴ Gerhard von Rad szerint a „tipológiai gondolkodásmód mindenfajta emberi gondolkodás és értelmezés elemi funkciója; [...] ezen analógiás, értelmező gondolkodásmód nélkül nem volna költészet”.¹⁵ Kimutatja, hogy a Keletről származó „mitologizáló, spekulatív tipológia szinte teljesen idegen volt az ókori Izrael számára”,¹⁶ és megkérdőjelezi, hogy „szükséges-e ezt a fajta tipológiai gondolkodásmódot – Bultmann nyomán – elsősorban a világperiódusok régi, keleti elméletével kapcsolatba hozni”.¹⁷ Von Rad a tipológia alapvető eszméjét nem az „ismétlésben”, hanem a „megfeleltetésben” (korrespondencia) látja.¹⁸ 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 Újszövetség-

¹⁴ Gerhard von RAD: *Az Ótestamentum tipológiai értelmezése*, in: FABINY Tibor (szerk.): *Tipológia és apokaliptika*. Hermeneutikai Füzetek 11. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996. 26–42.

¹⁵ Uo. 26.

¹⁶ Uo. 27.

¹⁷ Uo. 28.

¹⁸ Uo. 28.

ben”.¹⁹ Goppelt lényegi felismerése továbbá az, hogy a tipológia és az allegória között lényegi különbség van, a tipológia a történelemhez és a tényekhez kötődik, az allegória pedig az elvont, lelki, spirituális igazságokhoz.²⁰

Közismert, hogy Goppelt nézetei Gerhard von Rad munkásságán keresztül az ószövetségi teológia számára milyen megtermékenyítő hatásúak voltak. Lássuk ezután, hogy – mintegy tizennégy évvel később – miképpen válaszolt maga Goppelt Bultmann burkolt, de tekintélye következtében minden bizonnyal nagyhatású támadására.

Goppelt válasza Bultmann-nak

Goppelt Bultmann-nak adott válasza tehát mintegy tizennégy év múlva születik meg, ekkor publikálja ugyanis Goppelt ugyancsak a *Theologische Literaturzeitung* hasábjain „Apokalyptik und Typologie bei Paulus” című lényeges tanulmányát.²¹ 1969-ben Goppelt a tipológiával kapcsolatban még egy jelentős munkát tett közzé: ő írta a *typos* szócikket a *TDNT*-ben.²² Tanulmánya elején Goppelt rámutat, hogy Bultmann 1950-es tanulmányának (amely egy német teológiai konferencia elnöki beszéde volt) tipológia-fogalma nem azonos az Újszövetség tipológiájával, ugyanis Bultmann a vallástörténeti szemlélet hatására elutasítja a két szövetség kapcsolatát és az üdvtörténet gondolatát. Bultmann számára a tipológia az antikvitásban fellelhető „restauráció” eszméjére vezethető 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

¹⁹ Uo. 28.

²⁰ Uo. 29.

²¹ Leonhard GOPPELT: *Apokaliptika és tipológia Pál leveleiben*, in: FABINY Tibor (szerk.): *Tipológia és apokaliptika*. Hermeneutikai Füzetek 11. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996. 43–73.

²² Leonhard GOPPELT: *typos*, in G. KITTEL és G. FRIEDRICH (szerk.): *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan, ET 1964–, 8. kötet, 246–259.

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 véli, hiszen a bultmanni hermeneutika gyöngéje, hogy megtöri a két szövetség közötti kontinuitást, tagadja az Újszövetség üdvtörténeti önértelmezését, és nem hajlandó a kinyilatkoztatásról és a történelemtől korrelatív módon gondolkodni. Ahhoz, hogy a tipológia fogalmát tovább finomítsuk, pontosabban annak megértését még inkább elősegítsük, meg kell válaszolnunk a fennmaradó kérdést, hogy mi az apokaliptika és a tipológia fogalmának egymáshoz való viszonya.

Az apokaliptika és a tipológia viszonya

Goppelt rámutat, hogy Pál apostol gondolatvilágában egyszerre van jelen a tipológia és az apokaliptika. Például 1Kor 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 ami a végkifejlet felé tart, addig a tipológia úgy, mint e végkifejlet előképére. (Tanulmánya végén Goppelt a páli apokaliptika és tipológia viszonyát részletesen is kifejti, jelen írásunk ezzel a kérdéssel nem kíván foglalkozni.)

A tipológiai szemlélet árnyaltabb megfogalmazása

Goppelt Pál apostol levelei kapcsán igyekszik a tipológia árnyaltabb megértéséhez eljutni. Itt is az allegória és a tipológia szembeállításával indítja gondolatmenetét: amíg az allegória nem figyel a történetiségre és a literális értelemre, addig a tipológia komolyan veszi azt; amíg az allegorizálás a Biblián kívüli világi irodalomban is elterjedt módszer, addig 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 tipológia-fogalmát. A tanulmánybeli megfogalmazás később Goppelt *Újszövetségi theológiájában* is visszaköszön, ezért a már meglévő magyar fordítás kedvéért az ottani szöveget idézzük:

Az Ószövetség tipológiai értékelése nem egzgetikai módszer, de annál inkább világosan meghatározott szemléletmód, amelyet meditatívén alkalmazott Pál: a Krisztus-esemény felől visszapillantva, 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 kapcsolatait, melyről az Ószövetség tesz bizonyosságot, ezek megfelelő, de egyúttal eszkatologikusan felfokozott, beteljesedett Isten-kapcsolatot hirdetnek meg pozitívan, vagy antitetikusan. A meghirdetés-jelleg 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.²³

A tanulmányban Goppelt megismétli negyedszázaddal korábban már kimondott gondolatát, hogy a tipológia nem hermeneutikai módszer, hanem „lelki látásmód” (*spiritual approach, pneumatische Betrachtungsweise*),

amely feltárja az isteni üdvösségtervben megalapozott összefüggést az ószövetségi és az újszövetségi Isten-kapcsolat 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 tetteinek és üdvösségtervének lényeges jegyeit villantja fel.²⁴

²³ Ablonczy László ford., Leonhard GOPPELT: *Az Újszövetség theológiája*. 2. rész, 54. [A kurziválást elhagytam, F. T.]

²⁴ Hermeneutikai Füzetek 11, 57.

A tipológiai megközelítés eredete

Goppelt szerint a tipológiai megközelítés eredetéről három dolog bizonyosan elmondható.

1. A tipológia nem ismert dolog az őskereszténység nem-biblikus, hellenista környezetében.
2. Kizárólagosan a zsidó környezetben fordul elő, de itt is csak úgy, mint az eszkatológiai princípium.
3. A júdaizmusban föllelhető tipológiának megvan a maga előzménye az Ószövetség eszkatológiájában.²⁵

Bultmann egyoldalúsága

Bultmann 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 „új”-on van és nem a „rég”-n, 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.²⁶ Bultmann-nak arról a gondolatáról, hogy a tipológia az ismétlődés (visszatérés) motívumának „eszkatológizálása”, Goppelt azt írja, hogy ez módszertanilag csupán egy „vallásfennomenológiai elvont konstrukció”, amely csupán fogalmi elemeket kreál, de nem mond semmit arról, hogy miképpen keletkezett e jellegzetesen bibliai megközelítés.²⁷ 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 van. A visszatérés motívuma például csak a Barnabás-levéltre jellemző, Pálra nem.²⁸

²⁵ Uo. 60.

²⁶ Uo. 62.

²⁷ Uo. 61.

²⁸ Uo. 61.

A tipológia kinyilatkoztató funkciója

Goppelt hangsúlyozza, hogy Pál, amikor a jelent eszkatológiai beteljesedésként fogja fel, akkor ugyanazt az Ószövetségre visszatekintő hermeneutikát gyakorolja, amit Jézus is alkalmazott az evangéliumok tanúsága szerint. Amikor Jézus arról szólt, hogy „nagyobb van itt” (Jónásnál, Salamonnál, Dávidnál, a templomnál), beteljesítette a próféciaikat, 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 *valóban* mi is történt Jézus tanításában és cselekedetében, ami a látszat szerint alig különbözött más próféta vagy rabbi tanításától és cselekedetétől. Mindaz, aki megengedi, hogy hitét kipróbálják, ugyanúgy „bevonatik” az Istennel való kapcsolatba mint tipologikus elődei: az Ószövetség hithősei.²⁹

A tipológia és a történetkritikai módszer

Több mint száz éve sokan azt állítják, hogy a történetkritikai módszer érvénytelenítette a tipológiát, a „Jézusban beteljesedett kinyilatkoztató esemény” e fontos interpretációját. Leggyakoribb vádak a tipológiával szemben a következők. 1. a tipológia olyan jelentést ad a szövegnek, amely túlmutat a literális 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 megválaszolták az első és a harmadik vádat, hiszen bizonyították: az Ószövetség már 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 a történelmet, hiszen a történelem maga is interpretáció. Ha a történelmet a teológia szempontjából vizsgáljuk, akkor nem kerülünk a „történeti

²⁹ Uo. 64.

igazság” és a „kérügmatis igazság” kettősségének zsákutcájába. A tipológia érvényessége – mondja Goppelt – nem az egyes események historicitásán múlik, hanem Istennek a történelemben való önkinyilatkoztatásán. 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, még a történetkritika szempontjából is – fejezi be gondolatmenetét Goppelt.³⁰

Konklúzió

A fentiekben Bultmann és Goppelt nézeteltérését tudatosan konfrontáltuk, mert a vita figyelemmel követése több szemponttal is gazdagíthatja a tipológiával kapcsolatos ismereteinket. Úgy látjuk, hogy a tipológia iránti hazai – jelenleg még érdektelen vagy félreértő – hozzáállás a kritikai paradigma terméke. 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 „lelki látásmódot”. A teológiai gondolkodásnak is újra fel kell fedeznie azt. Leonhard Goppelt vagy Gerhard von Rad úttörő munkát végeztek e teológiai újrafelfedezésben. Goppeltnek Bultmann-nal való összeütközése szükségszerű volt, s Bultmann – akarata ellenére – erősítette a folyamatot, ami 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 alárendelődött a nézeteltérés. Ezzel is magyarázható, hogy a „válaszok” mindkét esetben több mint egy évtizedet vártak magukra, s az egyet nem értésre való utalás sokszor csak a jegyzetekre korlátozódott.

³⁰ Uo. 69.

A vitában egyértelműen állást foglaltunk: többnyire Goppelt, s nem Bultmann oldalán álltunk. Véleményünk szerint Bultmann nem értette helyesen, illetve félreértette a tipológia lényegét. Állásfoglalásunkkal azonban nem kívántuk megkérdőjelezni a bultmanni életmű nagyságát, vagy annak még ma is sokakat – a jelen sorok íróját is beleértve – inspiráló hatását. A tipológia értelmezése kapcsán azonban kötelességünk volt rámutatni Bultmann fogyatékosaira, s az idehaza kevésbé ismert másik újszövetséges teológus, Leonhard Goppelt időtálló érdemeire.

II.

A Bárány mint tipológiai szimbólum

1. Az újszövetségi Bárány-motívum és annak ószövetségi típusai

Közismert, hogy a Bárány a kereszténységnek, a Bibliának s még közelebbről Jézus Krisztusnak a szimbóluma. Az *agnus dei* („Isten báránya”) a keresztény ikonográfia legközismertebb motívuma. A Báránynak az egyház liturgiájában is kitüntetett szerepe van, az *Agnus Dei* a nyolcadik század első felétől része a katolikus egyház miséjének. Talán ezért is meglepő, hogy a bárány (*ho amnosz*) szóval a szinoptikus evangéliumokban egyáltalán nem találkozunk, csak a juh (*to probaton*) elnevezéssel. János evangéliumában is a *ho amnosz* kifejezés csak kétszer fordul elő: Jn 1,29-ben: „Íme, az Isten báránya, aki hordozza a világ bűnét!”, majd Jn 1,36-ban. Az Apostolok cselekedeteiben Fülöp apostol Ézs 53,7–8-at magyarázza az etióp kincstárnoknak: „Amint a juhot (*to probaton*) levágni viszik, és amint a bárány (*ho amnosz*) néma a nyírója előtt, úgy nem nyitja meg a száját.” ApCsel 8,32. A *ho amnosz*-szal harmadszor Péter apostol első levelében találkozunk: „nem veszendő dolgokon, ezüstön vagy aranyon váltattatok meg atyáitoktól örökölt hiábavaló életmódotokból, hanem drága véren, a hibátlan és szeplőtlen Báránynak (*ho amnosz*), Krisztusnak a vérén” (1Pét 1,18–19).

Van azonban egy másik szó is a bárányra az Újszövetségben, a *to arnion*, amely fiatal bárányt, báránykát jelent: Jn 21,15-től eltekintve („Legeltesd az én bárányaimat!”) csak a Jelenések könyvében találkozunk vele, ahol huszonkilencszer fordul elő, s ebből huszonnyolc esetben Krisztusra (Jel 5,6. 8. 12. 13; 6,1. 16; 7,9. 10. 14. 17; 12,11; 13,8; 4,1. 4. 4. 10; 15,3; 17,14. 14; 19,7,9; 21,9,14,22,23. 27; 22,1. 3.), egy esetben (13,11) az Antikrisztusra vonatkozik („amely hasonló volt a Bárányéhoz”).

Honnan is ered az Újszövetség Bárány-szimbóluma? Egyértelműen az Ószövetségből. A Bárány egyike azon lényeges szimbólumoknak, amelyek az a keresztény Szentírás Ó- és

Újszövetségének szerves egységét jelzik. Amíg a modern teológiában több kísérlet is irányult arra, hogy a két szövetséget tartalmilag, teológiailag elválasszák egymástól, addig a Biblia nyelvi, képi, metaforikus szövete szívósan tartja ezt az egységet és ellenáll bármiféle szétválasztást igénylő tendenciának.

A Bárány-szimbolizmus négy ószövetségi forrását említhetjük meg: 1. az áldozati kos mint a helyettes áldozat előképét; 2. a páskabarányt mint a szabadítás; 3. a szenvedő szolgát mint az ártatlan áldozat; 4. és a mindezzel funkcionális hasonlóságot hordozó bűnbakot mint a bűn elvitelének a szimbólumát.

Az áldozati kos mint a helyettes áldozat előképe

A kos áldozati szerepével viszonylag korán találkozunk. Genézis 22-ben olvashatjuk Ábrahám és Izsák történetét. Isten próbára tette Ábrahámot, amikor azt kérte tőle, hogy egyszülött fiát áldozza fel neki égő áldozatul. Három napig tart, amíg elérnek Mórija hegyére: az áldozathoz szükséges fát Ábrahám Izsák hátára teszi, s miközben együtt kettesben haladnak, Izsák hiányolja az áldozathoz szükséges bárányt. Ábrahám azt feleli, hogy Isten majd gondoskodik áldozatnak való bárányról. Istennek engedelmeskedve Ábrahám megkötözi Izsákot és már veszi a kést, amikor az Úr angyala a mennyből kiált neki, hogy Isten csak próbára tette a hitét. „Akkor fölemelte Ábrahám a tekintetét, és meglátta, hogy ott van egy kos, szarvánál fogva fönnakadva a bozótban. Odament Ábrahám, fogta a kost, és azt áldozta fel égő áldozatul a fia helyett.” (1Móz 22,13) Vanyó László írja, hogy már a Krisztus előtti 1. században a zsidók megemlékeztek a húsvét ünnepén Ábrahám áldozatáról, a naponkénti reggeli és esti bárányáldozatot is innen vezették le, s a Jubileumok könyve szerint (17,15 és 18,3) Ábrahám is Nisszán 14-én mutatta be áldozatát, s az egyházatyáknál a feláldozott kos úgy lett szimbólum, hogy Genézis 22-t összekapcsolták Ézs 53,7-tel.³¹ Majd a II. részben fogunk részletesen foglalkozni a 2. századi szárdiszi püspöknek a páskabarányról írt gyönyörű költeményével, most azonban Melitón egy másik töredékéből idézünk: „Az igaz Izsák helyett a kos jelent meg leölésre, hogy megoldódjanak Izsák kötelékei. A kos leölése megváltotta

³¹ VANYÓ László: *Az ókeresztény művészet szimbólumai*. Budapest, Szent István Társulat 1988. 202–203.

Izsákot. Így mentett meg minket is az Úr megölése árán: megkötözve feloldozott, és feláldozva megváltott minket [...] Valóban bárány volt az Úr, mint a kos, melyet Ábrahám látott Szabek bokrán fennakadva. A bozót a keresztet jelentette, az a hely pedig Jeruzsálemet, és a bárány az Urat, akit megkötözték a leölésre”.³²

A páskabárány mint a szabadítás szimbóluma

2Móz 12. fejezetében leírt Páska-bárány az, amelyet az Egyiptomból való szabadulás emlékére rendelt el az Úr választott népének. Az Örökkévaló Egyiptomot rettenetes büntetésekkel sújtja, a tíz csapás közül a legsúlyosabb az utolsó, amelyikben az Isten pusztító angyala az összes egyiptomi elsőszülöttet elpusztítja. Isten azonban választott népének menekülési lehetőséget ígér: elrendeli a húsvéti bárány leölését. Minden zsidó családnak vásárolnia kell egy hibátlan, hím, egy évesnél nem idősebb bárányt, amelyet a hónap tizennegyedik napján le kell ölni, csontját nem szabad eltörni, s a leölt bárány vérével a két ajtófélfát és a szemöldökfát kell megjelölni. A tűzön sült bárányhúst kovásztalan kenyérral és keserű füvekkel kell elfogyasztani. Az Úr megígéri, hogy azon az éjszakán, amikor pusztító angyala minden egyiptomi elsőszülöttet megöl, a vérrel megjelölt házakat elkerüli a csapás és a választott nép elsőszülöttei megmenekülnek. Innen származik az angol „Passover” elnevezés, amely arra utal, hogy az öldöklő angyal elkerüli, „passes over” a vérrel meghintett otthonokat. Az Úr rendelkezése, hogy az ő szabadításának napjára nemzedékről nemzedékre emlékezzenek. A páska és a kovásztalan kenyerek ünnepe az első (március/április) hónap 14. és 15. napjára esik. (3 Mózes 23, 4–8)

A szinoptikus evangéliumok az utolsó vacsorát mint a páskavacsorát, a kovásztalan kenyerek első napját írják le. Lukács evangélista külön hangsúlyozza, hogy szenvedése előtt akarta velük megenni a húsvéti vacsorát. (Lk 22,15). János evangélistánál viszont Jézus halálának pillanata a páskabárány leölésével esik egybe, Niszán hó 14-én délután három órakor. A katonák Jézus lábszárcsontját – akárcsak a törvény szerint a páskabárány lábát – nem törték el: „ezek pedig azért történtek meg, hogy beteljesedjék az írás »Csontra ne töressék meg«” (Jn 19,36).

³² Melitón töredékei, In: *II. századi görög apologeták*. Ókeresztény egyházi írók VIII. Szerk. Vanyó László, Szent István Társulat 1984. 554.

Pál apostol a korinthusiakhoz írt első levelében írja: „Takarítsátok ki a régi kovászt, hogy új tésztává legyetek, hiszen ti kovásztalanok vagytok, mert a mi húsvéti bárányunk, a Krisztus, már megáldoztatott” (1Kor 5,7). Ahogyan tehát zsidóknak hat napon át kovásztalan kenyeret kellett enni és mindent eltakarítani, hogy házukban ne találtassék kovász, a Krisztus egyházában is rendnek és tisztaságnak kell lennie, különösen is azért, mert a hívők Krisztusért bűnbocsánatot nyertek, azaz kovásztalannak találtattak. Azért kovásztalanok a hívők, mert „a mi húsvéti bárányunk megáldoztatott”. Exodus 12-ben olvastuk a páskabarányról, hogy „az Úr pászkája ez” (12,11), s akkor most már világos, hogy a húsvéti páskabarány az Isten báránya, az eszköz, amellyel az Isten hozott áldozatot az emberért. Az ember nem tudja kiengesztelni az Istent, csak Isten képes áldozatot hozni az emberért. Csak az ártatlan bárány, a fiú feláldozása hozhat szabadulást, megváltást az emberi nemnek. Miként a bárány vére az egyiptomi szabadulást szolgálta és Isten ítéletét (az öldöklő angyalt elfordította), úgy az Úr Jézus vére megszabadított a bűn rabságából, és Isten ítéletét elfordította. Innen származik a hívők „kovásztalansága” és szentsége.

A szenvedő szolga mint az ártatlan áldozat szimbóluma

Jeremiás próféta önmagáról írta: „én pedig olyan voltam, mint a vágóhídra hurcolt gyanútlan bárány” (11,19). Ézsaiás próféta könyvében olvassuk az ún. „Ebed Jahve” énekeket az Úr szenvedő szolgájáról. „Amikor kínozták, alázatos maradt, száját nem nyitotta ki. Mint a bárány, ha vágóhídra viszik, vagy mint a juh, mely némán tűri, hogy nyírják, ő sem nyitotta ki száját.” (53,7) Az Apostolok cselekedeteiben található Fülöp és az etióp kincstárnok története. Az etiópok királynőjének udvari főembere Jeruzsálemből hazatérve hintóján Ézsaiás próféta tekercsét olvasta. Itt hangzik el Fülöp kérdése: „Érted is, amit olvasol?” Az etióp kincstárnok válasza: „Hogyan érthetném, amíg valaki meg nem magyarázza?” A szakasz, amit az udvari főember éppen olvasott Ézs 53,7 volt: „Amint a juhott levágni viszik, és amint a bárány néma a nyírója előtt, úgy nem nyitja meg a száját”. A prófécia beazonosítása történik meg: Fülöp Jézust hirdette ebből a szakaszból. Az udvari főember megértette és elfogadta Fülöp magyarázatát, megvallotta, hogy Jézus Krisztus az Isten Fia, s amikor egy vízhez értek, megállította hintóját és megkeresztelkedett. Fülöpöt elragadta a lélek, s az etióp kincstárnok örvendezve haladt tovább az útján. (ApCsel 8,26–40)

Mint látható, az Újszövetség az ártatlan bárányként leölt szenvedő szolgát, a szomorúság emberét Krisztussal azonosítja.

A nagy engesztelési nap bakja mint a bűn elvitelének a szimbóluma

Keresztelő János szerint a Báránynak sajátos szerepe, *funkciója* van: „Íme az Isten Báránya, aki hordozza a világ bűnét!”. Keresztelő János a Bárány képét egy olyan ószövetségi állat képével kapcsolja össze, amelynek az volt a feladata, hogy hordozza, *elvigye* Izrael népének a bűneit. Ez az állat pedig a bak, a bűnbak, amelynek az ószövetségi áldozati rendszerben kitüntetett szerepe volt. A Nagy engesztelési nap (Jom Kippur) minden esztendő hetedik (szeptember/október) hónapjának 10. napjára esett, öt nappal a sátoros ünnep előtt ünnepték. A bűnbánatnak, a böjtölésnek, a teljes nyugalomnak a napja volt ez. Az ünnepnap rituáléjának leírását 3Móz 16, 2–34-ben találjuk meg. Az évnek ezen az egyetlen napján léphetett be a főpap a szentek szentjébe. A főpap először alaposan megmosakszik, majd fehér gyolcsruhába öltözik: először önmagáért, majd a népért és végül a szent helyért mutat be engesztelési áldozatot. Önmagáért és háza népéért egy bikát áldoz, majd egy kost mutat be égő áldozatul. Majd népéért két kecskebakot mutat be vétekáldozatul és egy kost égőáldozatul. A két kecskebak között sorsot vet, az egyik jut Jahvének áldozatul, a másik pedig Azazélé, a pusztai démoné lesz. Tehát először a bikát vágja le saját vétekáldozataként majd paraszt vesz az Úr oltáráról, s ezzel a parázzsal és illatos fűszerekkel belép a Szentek szentjébe, a fűszereket a tűzre szórja, s ez a füst eltakarja az Úr jelenlétét. A bika véréből az ujjával egyszer a fedél keleti része, hétszer pedig elé hint. Ezután következik a bak levágása a népért való engeszteléseként, ám a baknak a vérét már a fedélre hinti, így megtisztul a szenthely.

Miután a Szentek szentjéből kijön a pap, veszi az Azazélnek sorsolt bakot, a nagy égőáldozati oltár elé vezeti s mindkét kezét az élő bak fejére teszi, megvallja fölötté Izrael minden bűnét és hitszegését, majd kivezetteti egy emberrel a pusztába és ott szabadjára engedi. Így a bűn visszamegy oda, ahonnan jött. Ezt követően újra megmosakszik a pap, a gyolcsruhát leveti, díszes főpapi öltözetet vesz fel, s hozzálát a nép égőáldozatának elkészítéséhez.

Az Újszövetségben a Zsidókhoz írt levél von párhuzamot a nagy engesztelési nap rituáléja és Krisztus engesztelő áldozata között. A Nagy engesztelési áldozatot Krisztus áldozatának előképeként látja, ám Jézus (mivel ő maga az áldozat) nem bikák és bakok, hanem a saját vérével ment be a szentélybe (9,12), hogy engesztelést szerezzen, s ez nem szorul évenkénti megismétlésre, s nem a földi, hanem a mennyei sátorba lépett be, nem az Ó- hanem az Újszövetség közbenjárójaként.

Tehát az Újszövetség szerint Jézus maga a bűnbak, aki – miképp az Azazélnek szánt kecskebak – elviszi a nép bűneit.

Az apokrif iratok közül a *Barnabás levél* VII. része azonosítja egyértelműen a Nagy engesztelési nap két bakját Jézus eljövendő szenvedésének előképeként.³³

2. A Bárány szimbóluma a Jelenések könyvében

Utaltunk már arra, hogy a Jelenések könyvében huszonkilencszer fordul elő a bárányka (*to arnion*) kifejezés. A Jelenések könyve hangsúlyozza, hogy ennek a báránykának sarva is van. Lássuk, hogy milyen szerepeket tölt be a Bárány a Jelenések könyvében!

A Bárány győzelme

Először az ötödik fejezetben találkozunk vele. Az előzőekben, amikor János apostol bepillantást nyerhetett a mennybe, meglátta az Örökkön örökké élő Úr trónusát, a huszonnégy fehér ruhában ülő vént, a négy élőlényt, akik szünet nélkül éjjel és nappal dicsérték a Teremtőt. Csak ezután pillantja meg a trónon ülő kezében a könyvet, amely hét pecséttel volt lepecsételve. Elhangzik az ünnepélyes kérdés: „Ki méltó arra, hogy felnyissa a könyvet, és feltörje pecsétjeit?”. Döbbenetes csend a válasz: sem a mennyben, sem a földön, sem a föld alatt nem találtak senki, aki felnyithatná a könyvet és beletekintsen abba. Jánost annyira megrázza a tragikus élmény, hogy senki sem méltó a pecsétek feltörésére, hogy nagyon sírva fakad. Ekkor az egyik vén szájából elhangzik a vigasztaló szó: „Ne sírj! Íme győzött az oroslán a Júda törzséből, a Dávid utódja, és felnyitja a könyvet és hét pecsétjét”. S mi feszült várakozással tekintünk egy erőteljes oroslán érkezése felé, de ehelyett valami egészen mást látunk: „a vének között ott áll a Bárány: olyan volt, akit megöltek; hét sarva volt, és hét szeme”. Az erőteljes oroslán helyett egy megölt bárányt látunk, ki azonban mégis él: „A Bárány odament, és átvette a könyvet a trónuson ülő jobb kezéből”. S ebben az ünnepélyes, katartikus pillanatban meghalljuk a négy élőlény és a huszonnégy vén hárfával kísért énekét: „Méltó vagy arra, hogy átvedd a könyvet, és feltörd annak pecsétjeit, mert megölettél és véreddel vásároltad meg őket Istennek minden törzséből, minden

³³ *Apostoli atyák*. Ókeresztény egyházi írók III. Szerk. Vanyó László, Budapest, Szent István Társulat 1980. 230.

nemzetből és népből; és királlyá és papokká tetted őket a mi Istenünknek, és uralkodni fognak a földön”. Majd elhangzik az angyalok kórusa. „Méltó a megöletett Bárány” és végül minden mennyei, földi és föld alatti teremtményé: „A királyi széken ülő és a Bárányé az áldás és tisztesség, a dicsőség és a hatalom, örökkön örökké”.

A Bárány haragja

Eme impozáns jelenet után a Bárány megkezdi a pecsétek feltörését: az első pecsét feltörése után egy fehér lovast, a második után egy veres lovast, a harmadik után egy fekete lovast látunk, a negyedik után pedig egy fakó lovon a Halál jelenik meg. Az ötödik pecsét után az oltár alatti mártírok hangját haljuk, s a hatodik pecsét felnyitásakor a végítélet kozmikus katasztrófája jelenik meg. Az előző fejezetben a szelíd, ártatlanul leölt Bárányt láthattuk, itt pedig a „Bárány haragjáról” olvasunk. Minden földi lény így kiált a hegyekhez és a sziklákhoz: „Essetek ránk, és rejtsetek el minket a királyi trónuson ülő arca elől, és a Bárány haragja elől, mert eljött az ő haragjuk nagy napja, és ki állhat meg?”

A Bárány vére és akik megfehéřítették benne a ruháikat

Mielőtt a Bárány feltörné a hetedik pecsétet is, és mielőtt elhangzana a hét trombitaszó, a hetedik fejezetben egy közbeékelt látomást kapunk: az elpecsételtekről és a trónus és a Bárány előtt fehér ruhában, kezükben pálmaágakat tartó sokaságról, amely a Bárányt és az Istent dicsérik örökkön örökké. Ismét egy drámai dialógus kezdődik. Az egyik vén teszi fel a költői kérdést: „Kik ezek a fehér ruhába öltözöttek és honnan jöttek?” János a választ visszaadja: „Uram, te tudod”. És felhangzik az ünnepélyes válasz: „Ezek azok, akik a nagy nyomorúságból jöttek, és megmosták ruhájukat, és megfehéřítették a Bárány vérében. Ezért vannak Isten trónusa előtt, és szolgálják őt éjjel és nappal az ő templomában, és a trónuson ülő velük lakik. Nem éheznek és nem szomjaznak többé, sem a nap nem tűz rájuk, sem semmi más hőség, mert a Bárány, aki középen a trónusnál van, legelteti őket, elvezeti őket az élet vizének forrásaihoz, és az Isten letöröl szemükről minden könnyet”.

Két sajátos paradoxonnal is találkozunk itt: hogyan is lenne lehetséges logikailag, hogy valaki megmossa és megfehéřítse ruháját a Bárány vérében? Miként lehetséges az, hogy a Bárány nem legel, hanem legeltet? E paradoxonok hordozzák a keresztény hit lényegét. Csakis azáltal születhetünk újjá, csak akkor kapunk tiszta, fehér ruhát, ha megértjük és

elfogadjuk Krisztus érettünk hozott véres áldozatát. A földön e megtöretett testből eszünk („legelünk”) és e kiontott vérből iszunk, s a mennyben továbbra is ő legeltet bennünket.

A Barány harca

A Jelenések könyvének második felében a Barány és a sárkány (vagy fenevad) harcáról olvasunk. A tizenkettedik fejezetben azt látjuk, hogy a mennyben egy kozmikus méretű harc dúl Mihály és a sárkány között, de ez a sárkány levettetett a mennyből a földre, mert „Legyőzték őt a Barány vérével és bizonyágtételük ígéjével azok, akik nem kímélték életüket mindhalálig”. A tizenharmadik fejezetben két fenevadról olvasunk: az egyik a tengerből jön fel és a szentek ellen hadakozik és ezt a fenevadat mindenki imádni fogja, akinek a neve nincs beírva a „megöletett Barány életkönyvébe a világ kezdete óta”. A másik fenevad a földből jön ki, s meglepő módon külsőleg hasonlít a Barányhoz, de úgy beszél mint a sárkány. A Sátán lényege az imitáció, az utánzás, azért, hogy megtévessze a föld lakosait.

A tizenhetedik fejezetben olvassuk, hogy e föld királyai (a „tíz szarv”) a fenevaddal együtt egy órára királyi hatalmat kapnak, s erejüket és hatalmukat a fenevadnak ajánlják fel, s ezek „a Barány ellen fognak harcolni, de a Barány legyőzi őket, mert uraknak Ura és királyoknak Királya”.

A Barány éneke

A tizennegyedik fejezet egyszerre tár elénk vizuális és akusztikai élményt. Látjuk a Sion hegyén álló Barányt a száznegyvennégyezer szűzzel, akik követték a Barányt, akik áron vétettek meg „az emberek közül első zsengéül az Istennek és a Baránynak, és szájukban nem találtak hazugság”. Közben halljuk a nagy vizek zúgását és a hárfák hangját, miközben ezek a szüzek új éneket énekelnek. A tizenötödik fejezet szól arról, hogy akik legyőzték a fenevadat az üvegtengernél állnak Isten hárfáival és Mózes és a Barány énekét éneklük. Jogosan kérdezhetjük: mi köze van Mózesnek a Barányhoz? Ha megfigyeljük a Barány győzelmét megelőző hét csapást (15,1;8;16,1–21) könnyen észrevehetjük, hogy ebből hat feltűnően emlékeztet az egyiptomi csapásokra (2Móz 7,17–12,34). A gonosz fáraó az Antikrisztusnak, a Vörös-tenger az üvegtengernek, Mózes pedig ily módon a Baránynak az előképe, típusa. Amiképpen kiszabadította Mózes Izrael népét az egyiptomi fogságból, a Barány vére ugyanígy szabadította meg az emberi nemet a bűn rabságából. Így már ért-

hető, hogy Mózes és a Bárány éneke egyformán győzelmi ének: a teremtő és a szabadító Isten dicsérete: „Nagyok és csodálatosak a te műveid, mindenható Úr Isten, igazságosak és igazak a te műveid, népek királya”.

A Bárány menyegzője

Amint a Jelenések könyvének vége felé közeledünk, egyre erősödik a győzelmi hang. A tizenkilencedik fejezetben immáron egy hatalmas sokaság nagy vizek zúgásához hasonló hangja zengi: „Örüljünk és ujjongjunk, és dicsőítsük őt, mert eljött a Bárány menyegzője, felkészült menyasszonya, és megadatott neki, hogy felöltözzék fényes, tiszta gyolcsba [...]. Boldogok, akik hivatalosak a Bárány menyegzőjének vacsorájára”. A Biblia Isten és az ő népe közötti kapcsolatot a vőlegény és a menyasszony, illetve a férj és a feleség közötti kapcsolattal ábrázolja. E jegyességi, illetve házassági kapcsolatban mindig Isten vagy Krisztus jelenik meg férfiúi szimbólumként, hiszen ő a kezdeményező, és a nép, illetve az egyház pedig a nő, az asszony szimbólumában jut kifejezésre. E jegyességi vagy házassági kapcsolatban mindig a férfi a hűséges, s nép, az egyház nem egyszer hűtlenné, azaz paráznává válik. A tizenkettedik fejezetben a gyermeket szülő asszonyt, az igaz egyházat a sárkány üldözőbe veszi, de a föld segítségére siet. A hűtlenné vált, eltorzult egyház a „nagy parázna” képében jelenik meg a tizenhetedik fejezetben: ez az asszony skarlátvörös ruhában ül a fenevadon és „részeg a szenteknek és Jézus vértanúinak véréből”. Akik viszont megmosták ruháikat és megfehéřítették az a Bárány vérében, azok tiszta, gyolcsruhát öltenek és készek e szerelmi kapcsolat beteljesedésére, a nagy menyegzőre. Pál apostol az Efezusi levél ötödik részében a férfi és a nő közötti házasságot Krisztus és az ő egyháza közötti kapcsolathoz hasonlítja: „Férfiak! Úgy szeressétek feleségeteket, ahogyan Krisztus is szeretete az egyházat, és önmagát adta érte, hogy a víz fürdőjével, az ige által megtisztítva megszentelje, így állítja maga elé az egyházat dicsőségben, hogy ne legyen rajta folt, vagy ránc, vagy bármi hasonló, hanem, hogy szent és feddhetetlen legyen” (Ef 5,25–27).

A Bárány felesége: az Új Jeruzsálem

A Jelenések könyvének legvégén a Bárány hitvesül választott nő és a szent város, a mennyei Jeruzsálem egy és ugyanaz. Az asszony tehát: város. A parázna asszony Babilon volt, a megtisztult, folt és ránc nélküli asszony pedig az Új Jeruzsálem. A város falának tizenkét

alapkövén a Bárány tizenkét apostolának neve olvasható. Ebben a városban nincs külön templom, mert az Úr és a Bárány annak a temploma, itt napra sincs szükség, mert Isten dicsősége, s annak lámpása a Bárány világít. Ebbe a városba csak azok juthatnak be, akiknek a neve be van írva a Bárány életkönyvébe. Ebben a városban az Isten és a Bárány trónusából ered az élet vizének folyója, s itt található az élet fája. Ebben a városban nem lesz többé könny, halál, fájdalom.

A továbbiakban egy második századi görög, illetve egy tizennegyedik századi angol nyelvű költemény és egy tizenötödik századi festmény példája nyomán vizsgáljuk a Bárány-szimbolikát.

3. A Bárány szimbolizmusa Szardeszi Melitón második századi görög apologeta a pászkháról írt költeményében

A Bárány szimbolizmusának és a keresztény tipológiának egyik legkorábbi és legszebb dokumentuma a 2. században élt szardeszi püspöknek, Melitónnak a *Peri Paszkha* (A Húsvétról) szóló költeménye. Euszebiosz egyháztörténetéből tudjuk, Melitón azon ázsiai püspökökhöz tartozott, akik a római püspökkel szemben is ragaszkodtak ahhoz, hogy a Pászkhat nem a Róma által előírt vasárnapon, hanem ugyanazon a napon kell megünnepegni, mint a zsidók, vagyis Nisszán hó tizennegyedik napján.³⁴ Euszebiosz Melitont „eunuch”-nak nevezi, de ez valószínűleg szüzességére utal. Műveinek listáját szintén Euszebiosztól tudjuk.³⁵

Homiletikus költeményét, a *Peri Paszkha*-t csak 1936 óta ismerjük.³⁶ A 105 szakaszból álló elbeszélést Stuart George Hall alapján a következő módon tagolhatjuk:³⁷

³⁴ *Euszebiosz egyháztörténete*. Ford. Baán István, Ókeresztény egyházi írók, Szerk. Vanyó László, IV. kötet, Budapest, Szent István Társulat 1983. 232.

³⁵ Uo. 181.

³⁶ Stuart George HALL (szerk.): *Melito of Sardis on Pascha and Fragments*. Oxford, Clarendon Press 1973. XIII.

³⁷ Stuart George HALL, Uo. XXII–XXIII.

I. könyv: A pászkháról szóló elbeszélés és annak értelmezése (1–45)

1. Prológus: a pászkha misztériuma (1–10)
2. A pászkha eseményei előremutatnak az evangéliumra (11–45)
 - a. A pászkha elrendelése (11–15)
 - b. Az egyiptomi elsőszülöttek meggyilkolása (16–29)
 - c. Miért menti meg a Bárány vére Izraelt? (30–33)
 - d. Az ószövetségi misztérium a művészi alkotás felől nézve (34–38)
 - e. A modell beteljesedése
 - i. A törvény és a nép (39–43)
 - ii. A pászkha áldozat (44–45)

II. könyv: A pászkha jelentése

3. Mi is a pászkha tartalma? (46–65)
 - a. Bevezető (46–47)
 - b. A szenvedő lény
 - i. Az ember teremtése és bűnbeesése (47–48)
 - ii. Az ember eltorzulása a bűn alatt (49–53)
 - iii. Az ember megosztója, a halál (54–56)
 - c. Aki az emberrel szenved
 - i. Az Úr szenvedéseinek ószövetségi előképei (57–60)
 - ii. Az ószövetségi prófécia ról (61–65)
4. Az Úr eljövetele és megváltó műve (66–105)
 - a. Az Úr eljövetele, szenvedése, felmagasztalása mint megmentő pászkha (66–71)
 - b. Izrael bírálata Krisztus halála miatt
 - i. Mert meggyilkolta a jótevő Krisztust (72–80)
 - ii. Mert nem ismerte fel Izrael Istenét (81–86)
 - iii. A hálátlanságáért (87–91)
 - iv. A pogányok ellenpéldája (91–92)

c. Izrael bűne és büntetése

- i. A keserű füvek mint jel (93)
- ii. A nyilvános istengyilkosság szörnyű bűne (94–98)
- iii. Ebből következik Izrael pusztulása (99)

d. Krisztus győzelme és felmagasztalása

- i. Győzelme a halál felett (100–102)
- ii. Megváltása minden ember számára szól (103)
- iii. Dicsősége és érdeme (104–105)

A prológos és az első könyv végén (10. és 45. szakasz), illetve a 65. szakaszban doxológia foglalja össze a korábban elmondottakat. Stilisztikai szempontból a korai keresztény szép-próza egyik legkiválóbb alkotásaként tarthatjuk számon. A költemény számos retorikai eszköz (kérdés, felkiáltás, antitézis, parallelizmus, anafora, oxymoron stb.) alkalmaz. Alexandriai Kelemen saját „A húsvétról” szóló költeményét is Melitón munkája inspirálta.³⁸

A homiliát végeredményben Exodus 12-ről szóló keresztény midrashnak is nevezhetjük. Melitón a juh (*to probaton*) illetve a bárány (*ho amnosz*) feláldozását „misztériumnak” nevezi. Melitón a „költői szentbeszédben” a hallgatóságát „szeretteim”-nek nevezi (*ho agape-toi*), s meg akarja értetni velük, mi a különbség a régi és az új, az ideiglenes és az örök, a halandó és a halhatatlan, a törvény (*nomosz*) és az ige (*logosz*), a bárány és a fiú, azaz az előkép (*tüposz*) és a kegyelem (*kharisz*) illetve az előkép (*tüposz*) és az igazság (*aletheia*) között. Melitón mindvégig egyértelműen a tipológiai szimbolizmus logikájával érvel.

Mert a törvény régi,
de új az Ige,
múlандó az előkép,
a kegyelem viszont örök,
a bárány romlandó, romolhatatlan azonban az Úr,
aki leöletett mint bárány,
s feltámadt mint Isten.

³⁸ Eusebiosz, i. m. 182.

Ugyan mint „juh vitetett leölésre”,
de nem juh volt,
s mint „szótlán bárány”,
de nem bárány volt.
Az kép (*tüposz*) volt,
most azonban megvan az igazság (*aletheia*).
(7. versszak, saját ford.)

A prológus után következik az a rész (11–45. szakasz), amelyben Melitón elmagyarázza, hogy az Úr miért rendelte el az ő pászkháját (Ex 12,1), s hogy mindez miképpen mutat előre az evangéliumra.

Mondd meg angyal, mi ijesztett meg,
a juh leölése,
vagy az Úr élete,
a Bárány halála,
vagy az Úr előképe,
a bárány vére,
vagy az Úr lelke? (31–33. szakasz)

A misztérium magyarázata közben Melitón arról beszél, hogy mindennek, ami valóra vált, előképe van, s az Úr először mindig hasonlatot (*parabole*), vázlatot formáz, amely majd a véglegesre utal. Valószínűleg Melitón az első keresztény szerző, aki az Istent „művész”-ként jeleníti meg, aki először „modell”-t (*tüposz*) készít „viaszból, agyagból vagy fából”.

Mindegyiknek megvan a maga ideje.
A modellnek (*tüposz*) is megvan a saját ideje,
az anyagnak is megvan az ideje. Te az igazság képét
mintázod. Az anyagot azonban te szolgáltatod a műhöz.
Azért kívánod, mert a jövődő képét pillantod meg benne. (36–38. szakasz)

Krisztus és az egyház eljövetelével azonban beteljesedett a szimbólum, valóság lett a minta, ami egykor drága és becses volt, az most már fölöslegessé vált:

Miután az egyház létrejött,
s elöljár az evangélium,
kiüresedett a minta, az igazságnak adta át erejét,
[...]
az evangélium fényében így teljesedett be a törvény,
[...]
Értéke volt egykor a bárány leölésének,
fölszemes immár az Úr lelke által...
Drága volt a szórtlan bárány,
de értéktelen most már a szeplőtlen Fiú által (42–44. szakasz)

A II. rész első felében Melitón pászkha értelmét és megvalósítását magyarázza meg. Megtudjuk, hogy a „szenvedés”-ből (*pathein*) származik a pászkha szó (*paszkhein*). Megtanítja azt is, hogy ki szenved, s azt is, hogy az, aki a szenvedővel együtt szenved (*szümphaton*). Ezután a teremtés és a bűnbeesés leírása következik, s annak érzékletes megjelenítése, hogy a bűn és a kárhozat miképpen uralkodott el a földön. Az embert „megosztotta a halál”, a halál árnyéka fogságban tartotta, s ezért kellett az Úr testében beteljesedni a pászkha misztériumának (56. vers). De az Úr gondosan előkészítette szenvedését a patriarkák és a próféták történetében.

Így az Úr misztériumának is
régte megvolt az előábrázolása,
és csak ma látható,
amikor a hit beteljesül, amikor az emberek úgy ítélik, hogy valóban új.
Mert régi és új (*kainon kai palainon*) az Úr misztériuma,
rég a törvény szerint,
de új a kegyelem szerint.
Ha erre a mintára (*tüposz*) nézel, a kivitelezés által látod a valódit. (57–58. szakasz)

S ezután Melitón azokra a személyekre utal, akik Krisztus ószövetségi előképei. Megértjük az Úr misztériumát, ha a megölt Ábelre, a megkötözött Izsákra, az eladott Józsefre, a kitett Mózesre, az üldözött Dávidra vagy azokra a prófétákra tekintünk, akiket Krisztusért üldöztek. Mózes, Dávid után Jeremiás 11,9-et idézi a leölésre szánt bárányról (*arnion*) és Ézsaiás 53,6–7-et a mészárszékre vitt juhról (*probaton*) és a szórtlan bárányról (*amnosz*).

A következőkben (66–105) az Úr eljövételéről és megváltó munkájáról beszél Melitón: „Őt vezették, mint a bárányt / leölték mint a juhót” (67. szakasz)

Ő az üdvösségünk húsvétja [paszkája],
Ő az, aki sokakért sokat szenvedett,
Ő az, akit megöltek Ábelben,
akit megkötöztek Izsákban,
aki idegenként vándorol Jákóbban,
akit eladtak Józsefben,
akit kitettek Mózesben,
akit a bárányban leöltek,
akit Dávidban üldöztek,
akit a prófétákban megaláztak. (69. szakasz)

Ő a szórtlan bárány,
Ő a leölt bárány,
Ő az, aki Máriától szép báránycaként született,
aki a nyájból vétetett, s akit leölésre szántak,
kit este levágtak,
és éjjel eltemettek,
akit a kereszten össze nem törtek,
aki a földben el nem oszlott,
feltámadt a halottak közül,
és feltámasztotta az embert a mély sírból. (71. szakasz)

A költemény emelkedettségét azonban némileg tompítja az elkövetkezendő mintegy harminc szakasz *furor poeticus/propheticus*-a, amikor személyes és szenvedélyes hangon a

korbeli antijudaizmus szellemében Melitón Izraelt okolja az Úr haláláért: „megölted az Urat a nagy ünnepen” (79. szakasz), „Te azonban nem találtattál „Izraelnek”, mert nem ismerted fel Istent” (82. szakasz), „ezért neked is meg kell halnod” (90. szakasz), „Az Urat alázták meg. Istent gyilkolták meg. Izrael királyát egy Izraelita jobbja emelte magasba” (96. szakasz), „Micsoda soha nem látott gyilkosság, milyen hallatlan igazságtalanság!” (97. szakasz)

A költemény utolsó szakaszaiban azonban nem a *furor* hangja szólal, hanem a halottaiból feltámadott Krisztus maga szólal meg:

Jöjjetek hát mind emberiség családjai, kiket megrontott
a bűn, és vegyétek bűneitek bocsánatát!
Mert én vagyok megbocsájtástok,
én vagyok üdvösségetek húsvétja (*paszkha*)
én vagyok az értetek levágott bárány (103. szakasz)

Végezetül a homilia Melitón doxológiájával zárul:

Ő az Alfa és az Omega,
a kezdet és a Vég,
– kimondhatatlan kezdet és felfoghatatlan vég –
„Ez a Krisztus”.
Ő a király,
Ő Jézus,
Ő az Úr,
Ő az, aki feltámadt halottaiból,
Ő az, aki az Atya jobbján ül.
Ő az, aki az Atyát hordozza, s akit az Atya hordoz,
akinek dicsőség és hatalom mindörökké, Ámen. (105. szakasz)

Frances Young angol teológus szerint Melitón költeménye egyrészt példázza a szárdeszi püspököknek a mimézisre, a reprezentációra való fogékonyságát, s így a hellenisztikus retorika által meghatározott kultúrába egy olyan próféciaelméletet kísérelt meg kidolgozni, amely

eddig ismeretlen volt, de magánál a prófécianál is több volt,³⁹ illetve másrészt a „*Peri Paszkha* egy keresztény haggadának is felfogható, amely egyszerre emlékezik meg az Exodusról, s annak a Krisztusban való eszkatologikus, visszajátszásáról”.⁴⁰

4. A Bárány motívuma a *Gyöngy* (*Pearl*) című tizennegyedik századi középfangol nyelvű költeményben

Az ún. középfangol (tizennegyedik századtól a tizenötödik század végéig tartó) irodalomnak egyik páratlan gyöngyszeme a *Gyöngy* (*Pearl*) című költemény. 1375 körül keletkezett, s egy kéziratban található három másik híres költeménnyel: a *Sir Gawain és a zöld lovag* (*Sir Gawain and the Green Knight*), *Türelem* (*Patience*), *Tisztaság* (*Cleannes*). Mind a négy költemény az ún. alliterációs megújulás terméke, mindegyiket egy északnyugati középfangol dialektusban írták, feltételezhető ezért, hogy a szerző ugyanaz mind a négy vers esetében.

A *Gyöngy*⁴¹ százegy tizenkét soros strófából áll, amely mintegy húsz „fejezetre” oszlik. A négyütemű költemény verselése: *abab abab bcbc*, a versszakokat egy balladára emlékeztető összekötő, átvezető szó kapcsolja össze. Feltételezik, hogy a verset eredetileg szóbeli terjesztésre szánták. A vers sok más középkori költeményhez hasonlóan az ún. „álom-látomás” konvenciójába tartozik. A *Gawain és a zöld lovaggal* összevetve elmondhatjuk, hogy *Gawain* a középkori angol irodalom legjobb lovagi románca, a *Gyöngy* pedig a legszebb elégikus költeménye. Ám amíg a *Gawain* első sorban az angol arisztokrácia társadalmi életét, az udvari kultúrát, az udvari szerelmet megjelenítő költemény, addig a *Gyöngy* hangvétele sokkal személyesebb, s nem egy társadalmi, hanem egy transzcendentális értékrendet képvisel.

Noha a költemény itt-ott a lovagi románcok frazeológiáját is felvillantja: pl. Szűz Máriát „az udvariasság királynőjének” („*quen of cortayse*”) nevezi (36–40 versszakok), forrása

³⁹ Frances YOUNG: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge University Press 1997. 196.

⁴⁰ Uo. 199.

⁴¹ Kritikai kiadása: E. V. GORDON: *Pearl*, Oxford University Press 1953. Magyarul részletek Képes Júlia fordításában, in: *Klasszikus angol költők*, Válogatta: Szenczi Miklós, Kéry László, Vajda Miklós. Európa Könyvkiadó 1986. 82–91. A magyarul nem megjelent részeket saját prózafordításomban közlöm.

azonban mindenek előtt mégis a Biblia: mintegy kilencvenkilenc bibliai idézetet azonosíthatunk a versben, s legtöbbet a Jelenések könyvéből. Talán megkockáztathatjuk azt a kijelentést, hogy a *Gyöngy* az egyik legjobb, de mindenképpen a legszebb középkori kommentár a Jelenések könyvéről. Természetesen nem az egész könyvről, hanem az Apokalipszisnek arról a fejezeteiről, ahol a Bárány motívumával találkozunk. E maga nemében páratlan műalkotás – bátran mondhatjuk – értelmezi és „rekreálja” a Jelenések könyvének a Bárányról szóló fejezeteit. Csak sajnálhatjuk, hogy bibliamagyarázók ritkán fordulnak a hatástörténetnek ily ékes dokumentumához.

Miről is szól a költemény? A kerettörténet szerint a költő – aki „ékszerésznek” mondja magát – siratja a csodálatos, folt nélküli drágagyöngynek nevezett, alig két éves korában elveszített kisleányát. Panaszolja, hogy a sáros föld temeti be e tiszta, folt nélküli drágagyöngyöt. Egy augusztusi estén a kertjének végében található sírdombhoz megy, s keserű fájdalomában álom jön szemére. Álmában egy csodálatos tájon találja magát: fák, erdő, sziklák veszik körül. A látvány, a színek gyönyörűsége elfeledteti bánatát. Amint továbbmegy az erdőben egy halkan csordogáló patak partjához érkezik el. Úgy vélte mintha a Paradicsomot látná a folyó túlsó oldalán, ahol talán egy város is húzódna, a folyó mintha egy határvonal lenne e világ és a másik világ között. Egyszer csak észreveszi, hogy a folyó partján egy fénylő sziklán egy gyönyörű leány ül, aki fényesen ragyog, mint az arany. Amint az arcát megpillantotta egyre ismerősebbnek tűnt fel neki. Az örömtől és a félelemtől megbénulva szemléli a látványt. Amint felállt a szépséges leány, a költő észreveszi, hogy a leány ruhája csodálatos gyöngyökkel van díszítve, és fejét is gyöngykorona ékesíti. Gyöngy köntöse, arca, mindene tiszta fehérséggel fénylett. S e tüneményes lény koronáját levéve meghajol és megszólítja a költőt, aki elmondja bánatát, hogy mióta elveszítette Gyöngyét, boldogtalan ötvösként, ékszerészként („joylez juelere”) bolyong. A csodálatos lény megfeddi a költőt, mivel teljesen nem veszíthette el a gyöngyét, hiszen egy drágakődobozban helyezte őt el, ami olyan mint ez a kert, amit ő most lát. Lehet, hogy rózsája a természet világában lehevadt, de ebben a dobozban, a kertben újra életre kel. Bolond, és rosszul gondolkodik az ékszerész („Thou art no kynde jueler”) ha panaszkodik és vádaskodik. Az apa bocsánatot kér, hiszen azt hitte, hogy elvesztette, pedig most megtalálta a drágagyöngyét. Akkor lenne igazán boldog ékszerész, ha átmehetne a túlsó partra. A leány helyreutasítja apja tévedéseit: előbb meg kell halnia, majd fel kell támadnia apjának ahhoz, hogy egymással valóban találkozzanak. Addig is Istennek engedelmes életet kell élnie. A költő erre ismét kétségbe esik, de a leány türelemre inti, és felszólítja, hogy imádkozzon. A költő megtapasztalva

Gyöngy „udvariasságát”, megbánja saját tisztátalan, „udvariatlan” hangját. „Az én Uram nem szeret dorgálni senkit, mert körülötte mindenki szelíd” – mondja, s hozzáteszi: „az én uram a Bárány, minden boldogságom forrása”.

Ekkor Gyöngy így felel:

Azt mondd, boldog életet élek, és ezért szeretném, ha tudnád, miképpen is kerültem ide. Jól tudod, hogy mikor Gyöngyödet elvesztetted, én igen zsenge korú voltam. De az Uram a Bárány, isteni természete révén feleségül vett engem, s királynőjévé koronázott, hogy örökkévaló boldogságban éljek vele. Az én szerelmem mindenét nekem adta örökségül, s én teljesen az Övé vagyok. Az ő értéke, kiválósága és nemesége minden boldogságom gyökere és alapja. (35.)

A költő értetlenségnek ad hangot: hogyan lehet az ő Gyöngye a királynő, amikor úgy tudjuk, hogy Mária, a Szűzanya a királynő odaát. Szűzanya nevének hallatán Gyöngy le-térdel, hiszen valóban ő a kegyelem királynője. Ám mindaz, aki az élő Isten királyságába érkezik, királynő lesz, egymást ettől a címtől nem fosztják meg, mindegyik azt szeretné, ha a másik koronája ötször olyan szép lenne, mint a sajátja.

Gyöngy ennek alátámasztására jó teológusként Pál apostolnak a Korintusbeliekhez első írt levelének tizenkettedik részét idézi.

Szent Pál mondja, hogy kegyelem által mindnyájan Krisztus testének a tagjai vagyunk: Amint a fej, a kéz, a láb, az orr szilárdan a testhez tartoznak, így minden keresztény lélek egy végtag a Mestere isteni misztériumának. Hát lehetne-e gyűlölet vagy féltékenység a tagok között. A fejed nem neheztelhet vagy haragudhat a karodra vagy ujjadra, ha gyűrűt viselsz. Ezért van az, hogy mi mindnyájan szeretettel és örömmel vagyunk királyunk és a kegyelem királynője iránt. (39)

De az Apa tovább ostromolja kérdéseivel és kétségeivel a lányát: miként lehet, hogy ő ily magasra jutott és királynővé lett, hiszen oly fiatalon halt meg, semmi érdemet, erényt nem tud felmutatni, még a Miatyánkot és a Hiszekegyet sem tudta, amikor meghalt. Válaszként Gyöngy hosszasan idézi a szőlőmunkások példázatát Máté evangéliumának huszadik részéből. A gazda kora reggel, délben és este munkásokat bérelt, s megegyezett velük a fizetésben. A nap végén, amikor fizetésre kerül sor, kifizeti a bérüket, de

a legnagyobb megrökönyödésére azoknak, akik kora reggeltől dolgoznak, ugyanannyi fizetést ad azoknak is, akik csak az utolsó órában álltak be a munkába. Gyöngy megerősíti, hogy Isten országában nincs nagy és kicsi érdem: kegyelmét az Úr mindenkinek úgy osztja mint a földre hulló eső. Nem számít tehát, hogy ő tudatlanul, érdemtelenül halt meg, ő is ugyanazt a kegyelmet kapja, hasonlóképpen azokhoz a munkásokhoz, akik az utolsó órában kezdtek el dolgozni. Ráadásul Jézus is az Isten országát a gyermekekéhez hasonlította. Gyöngy ezek után Ádám bűnéről, majd az isteni kegyelemről, a keresztfán kiontott vér bűnbocsánatot szerző erejéről szól. Ha megtalálja valaki ezt az örömhírt, akkor úgy kell cselekednie mint a példázatbeli embernek, aki mindenét eladta, hogy megvásárolja a kincset (gyöngyöt!) tartalmazó földet. Gyöngy magára mutat, hogy magán hordozza ennek a gyöngynek a pecsétjét s ezért sürgeti apját, hogy fordítson hátat a hamis világnak és vásárolja meg a folt nélküli drágagyöngyöt. A költő-apa kérdései egyre intenzívebbé válnak:

Te tiszta gyöngyökbe öltözött folt nélküli drágagyöngy, aki magadon viseled a nagy értékű gyöngyöt, ki formázta szépséges alakod? Gyönyörűm, áruld el, hol is van a folt nélküli gyöngy?

Mondd el nekem, Te folt nélküli lény, aki oly fényesen, tisztán gazdagon ragyogsz, milyen is az a Bárány, aki téged feleségül vett?

A gyönyörű királynő így felel:

Az mondtam, hogy folt és bűn nélküli, tiszta lény vagyok, de azt egy szóval sem állította, hogy „páratlan királynő” vagyok. Mi nagy boldogságban sokan vagyunk a Bárány feleségei, száznegyvennégyezren, mint azt az Apokalipsziszból is tudod. Szent János látta őket állni Sionnak hegyén, e gyönyörű helyen, lelki látásban látott, mint gyülekezik a hegytetőn az Új Jeruzsálem. (63–66)

A fentiekben tehát Jelenések könyvének hetedik fejezete jelenik meg. Ezután Gyöngy elmondja, hogy a földi Jeruzsálemben szenvedett a Bárány, ő volt az, akiről Ézsaiás próféta szólt, aki szótlanul tűrte, hogy mészárszékre vigyék.

Az én szerelmemet Jeruzsálemben ölték meg, sötét gazemberek keresztre szegezték.
De a mi szomorúságainkat viselte, a mi szenvedéseinket hordozta. Arca szelíd volt,
miközben ostorral ütötték. Ő, aki sohasem ismert bűnt, feláldozta magát a mi bűne-
inkért. Miattunk engedte, hogy megostorozzák, hogy a nehéz kereszttel lenyomja vállát.
Oly szelíden, mint a szótlán Bárány, értünk halt meg Jeruzsálemben. (67)

Ezért mondhatta Keresztelő János, hogy Jézus az Isten Báránya, aki elviszi a világ bűneit.
Gyöngy elmondja, hogy az evangéliumokban kétszer is nevezik őt Báránynak, a harmadik
alkalommal az Apokalipszisben, amikor az trónon ülő kezéből elveszi a hétpecsétet könyvet
és akkor a nagy sokaság meghajol előtte (70). S így folytatja Gyöngy:

Jeruzsálem Báránya gyönyörű fehér, minden más szín nélküli volt, nem volt rajta
semmilyen folt, hiszen a fehér bárány gyapjúja oly vastag és ragyogó volt. Így minden
folt nélküli lélek a Bárány megtisztelt felesége. Noha minden nap sok új feleséggel
érkezik, soha sincs veszekedés vagy féltékenység közöttünk, egymásnak mind azt kí-
vánjuk, hogy a másik ötször boldogabb legyen. Áldjon meg az Isten: a szeretetünk
nagyban növekszik, s becsületünk is egyre nő. (71)

Gyöngy elmondja, hogy mind örök boldogságban élnek, a misében is minden nap a
Bárányt élvezik. S még tovább érvel: a Jelenések könyvének tizennegyedik fejezetét idézi
fel, az elpecsételt seregét és a mennyi hárfanéket (73).

S ekkor halljuk az új éneket és a hárfák hangját. Senki sem tudott így énekelni, csak
az a sokaság, amely követte a Bárányt. A költő szeretné látni Jeruzsálemet, amelyről azt
gondolja, hogy Júdeában van. Ez a város, azonban a mennyi Jeruzsálem, ahol a folt nél-
küli Bárány, a folt nélküli nyájjal e folt nélküli városban él. A költő arra kéri Gyöngyöt,
hogy mutassa meg neki e várost. Ebbe a városba azonban a költőnek belépnie nem lehet,
mert csak tiszták és folt nélküliek élhetnek ott. De Gyöngy megígéri, hogy kívülről meg-
mutatja neki gyönyörű várost: a folyó két partján a forrás irányába egymással párhuzamo-
san mennek, amikor a költő megpillantja a mennyi várost, amiről János írt az
Apokalipszisben:

Nem volt szükségük Napra, se Holdra:
lámpásuk az Úr volt maga,
a Bárány fénye a várost beragyogta,
mindenhová behatolt sugara.

Nem építettek oda templomot,
káporna sem volt e helyen;
a Mindenható a templom ott,
A Bárány, az áldozat, a szent. (88–89)

A költő megpillantja a városban a „seregnyi lány” körmenetét, mindegyik fején korona volt, s mindegyik ruhája gyönggyel volt szegélyezve. A körmenetet a Bárány vezette. A költőt magával ragadja a gyönyör („delyt”), amelynek legmagasabb fokát a Bárány szemlélésében tapasztalja meg.

Gyönyör járta át lelkemet,
ahogy hosszasan néztem őt:
a legdicsőbb ő, a legszelídebb,
a legnagyobb mindenki között,
kiről említés tétetett.

A Bárány arcán égi gyönyör,
nem látszott rajta fájdalom,
nem olyan, mint akit kín gyötör,
de boldogság árad szerte azon.

Istenem, a hangját hallhatom!
Milyen tiszta, mily gyönyörű szép!
Odamegyek, átúszom a folyón!
Szívem szorul, bár ez gyönyörűség (95–96) (Képes Júlia fordítsa)

A Bárányt követő leánykák között „kicsiny királynőjét” is felfedezi, s látvány annyira megragadja, hogy örület lesz rajta úrrá, át akarja szelni a folyót. De amint belépne a folyóba,

felébred, s ott találja magát kisleánya sírhalmán. Noha első érzése a szívbemaró fájdalom, mégis azonnal rájön arra, hogy a vízióban Gyöngytől mély lelki tanítást kapott. Ez a tanítás segít elviselni a fájdalmat és megadja azt, hogy az emberi nyomorúságunkban is boldogok legyünk. A költő belátja emberi korlátait és önmagát is büntető mohóságát. A kerti sírhalmomon megtalálta a békéjét Istennel, ahogy ő mondja, a Herceggel. Ezt a boldogságot és örömet tapasztalja meg minden nap a kenyérben és a borban. Adja meg Ő, hogy a házában mind szolgák és értékes gyöngyök lehessünk, s mindörökké gyönyörködtessek őt.

E viszonylag rövid, ezerkétszáztizenkét soros költemény egyszerre adhat esztétikai és vallási élményt. A hatszáz évvel ezelőtti középkori vers azt a szépet tudja megjeleníteni, szinte megízleltetni az olvasóval, amelynek a gondolata, de még emléke is eltűnt a modern olvasó számára. A szenvedésen és a véren megváltott világ vakítóan éles és tiszta színei, a győzelmi ének és hárfahang kristálytiszt hangjai ezek. Valóban a folyó túlsópartjáról ragyog ez a fény és szól ez a hang. A költemény, akárcsak a Jelenések könyve felvillantotta e mennyei Jeruzsálemet és megszólaltatta a Bárány énekét, nyomatékosan kérve, hogy e víziót soha ne töröljük emlékezetünkől, soha ne veszítsük el szemünk elől.

5. A Bárány imádása Hubert és Jan van Eyck genti oltárképén (1432)

Tanulmányunk végén egy méltán ünnepelt tizenötödik századi festményre irányítjuk tekintetünket.

A 15. században flamand földön virágzott a festészet. A flamand iskola legnagyobbjai a van Eyck fivéreken kívül Rogier van der Weyden, Dieric Bouts vagy Hans Memling. Flandria ekkoriban a burgundiai hercegséghez tartozott, s az uralkodó, Jó Fülöp herceg a művészetek nagy patrónusa volt.

A genti oltárkép Hubert van Eyck (kb. 1365–1441) és testvérének Jan van Eyck (kb. 1388–1441) műve. Magán a szárnyas oltáron latinul olvasható: „Hubert van Eyck, a legnagyobb mester kezdte el ezt a munkát és testvére Jan van Eyck (második a művészetben) fejezte be 1432-ben Joos Vijd megrendelésére”. Feljegyezték, hogy Jó Fülöp 1458-ban Gentbe érkezett, s a helybeli retorikai céhek egy *tableau vivant*-t adtak elő: *Chorus beatorum in sacrificium Agni Paschalis* (A boldogok kórusa a páskabárány feláldozására) címen.⁴²

⁴² Peter SCHMIDT: *The Adoration of the Lamb*. Leuven, Davidsfonds 1995. 33.

A szárnyas oltárnak egyébként rendkívül kalandos volt a sorsa, többször is meg kellett menteni a pusztulástól. A francia forradalom alatt, 1794-ben a középső részt Párizsba szállították, s majd csak 1815-ben került vissza Gentbe. A felső részt előbb egy brüsszeli, aztán egy angol kereskedőnek adták el, majd a berlini porosz múzeumba került. 1822-ben egy tűzvész alatt a bárány-panel mentés közben megsérült. A felső részt csak az I. világháború után 1920-ban szállították vissza Berlinből. 1934. április 10-én a kívülről Keresztelő Jánosról, belülről az igaz bíróról szóló panelt ellopták. 1940-ben a németek elől Pau-ba, a Pireneusokba mentették, majd 1942-ben a németek a bajorországi Neuschwansteinbe, majd osztrák sóbányákba hurcolták. Csak 1945 után került végleg vissza Belgiumba.

A hatalmas kompozíció témája az ember üdvösségének mennyei apoteózisa és Krisztus áldozatának megszentelése.

A szárnyas oltárnak elsősorban katechetikai jelentősége volt, az üdvtörténetet nem narratív, hanem szimultán módon, mintegy „megfagyasztva” tárja fel a hívők előtt. Az üdvtörténet legfontosabb eseményei: az inkarnáció (karácsony), a passió (nagy péntek), a feltámadás (húsvét), a Szentlélek kiárasztása (pünkösd) mind megtalálhatók. A zárt oltáron látjuk az ószövetségi prófétákat: Zakariást és Mikeást, amint megjövendölik Krisztus születését. Itt látható még az Annunciáció jelenete: Gábiel arkangyal és az őt hallgató Szűz Mária.

A tökéletes szimmetriával megkomponált nyitott szárnyas oltár felső részének két oldalán Ádámot és Évát (felettük Káin és Ábel áldozatát illetve a testvérgyilkosságot) láthatjuk. Majd a mennyei kórust és a színekkel megfestett mennyei zenét halljuk. Középen a trónon ülő Atya, a Pantokrátor, az ítélőbíró bíborvörös színű palástban. Statikus pozíciója bizánci mozdulatlanságot sugall. Arcvonásai megegyeznek Ádáméval. Az Atya jobbán kék színű ruhában a breviáriumot olvasó Szűzanyát látjuk, bal oldalán zöld köpenyben a mezítlábas Keresztelő Jánost.

Az alsó panelen bal oldalt az igaz bírókat és a katonákat, jobb oldalon a remetéket és a zarándokokat látjuk.

A középső panel tartalmazza a misztikus bárány hatalmas kompozícióját. A Jelenések könyvének hetedik és tizennegyedik fejezete jelenik meg előttünk: „Ezek után láttam: íme nagy sokaság volt ott, amelyet megszámolni senki sem tudott, minden nemzetből és törzből, népből és nyelvből, a trónus előtt és a Bárány előtt álltak fehér ruhába öltözve, kezükben pedig pálmaágak” Itt hangzik el a kérdés: „kik ezek a fehér ruhába öltözöttek, és honnan jöttek?” És a válasz: „Ezek, azok, akik a nagy nyomorúságból jöttek, és megmosták ruhájukat, és megfehértették a Bárány vérében” (7, 9 és 13–14). Középen az oltáron áll a bárány, akiből

az úrvacsorai kehelybe vér fakad. Az oltár felső részére ez van írva: „ecce agnus dei qui tollit peccata mundi”. Tizennégy angyal veszi körül az oltárt, kettő kezében tömjén, másik kettő kezében pedig Jézus szenvedésének eszközei, a keresztt és a töviskorona látható.

A képet meghatározó szín a zöld, amely a paradicsomi, illetve az újjáteremtett föld harmóniáját sugallja.

Az oltár körül négy homogén csoport rajzolódik ki. A bal oldali előtérben a fejedőt viselő ószövetség népe látható, élükön a térdelő, a Krisztus érkezésére váró próféták alakjával; a jobb oldali kép az újszövetség népe, élükön a fehér ruhában térdelő, az eljött Krisztus felé tekintő apostolokkal, mögöttük pedig piros színben sorakozó mártírokkal. A háttérben is két sereg közelít a Bárány felé: bal oldalon a hitvallók, jobb oldalon a szüzek serege látható. Itt idéződik fel Jelenések könyvének tizennegyedik verse:

És új éneket énekelnek a trónus előtt, a négy élőlény előtt, és senki sem tudta megtanulni ezt az éneket, csak az a száznegyvennégyezer, akik vétettek meg a földről: ezek nem szennyezték be magukat nőkkel, mert szüzek, ezek követik a Bárányt, ahova megy, ezek vétettek meg áron az emberek közül első zsengéül az istennek és a Bárányak, és szájukban nem találtatott hazugság: ezek feddhetetlenek. (14,3–5)

Ikonográfiai jelentős még az előtérben látható kút, amely az élő víz, s amely az Isten és a Bárány forrásából fakad. (Jel. 22,1) Legfelül pedig a galamb formájában a Szentlélek jelenik meg, amint erejét kisugározza a nagy sokaságra. A víz, a vér és a Szentlélek mind egy vertikális tengely mentén helyezkedik el. A genti oltárképet nem elég megtekinteni, hanem hosszasan szemlélni kell. A festmény a bibliai bárányszimbólum képzőművészeti hatástörténetének egyedülálló dokumentuma.

BIBLIOGRÁFIA

az I. fejezethez

1. A bibliai tipológiáról magyar nyelven megjelent tanulmányok

- AUERBACH, Erich, „Figura”, in: Fabiny Tibor (szerk.), *A tipológiai szimbolizmus, Ikonológia és műértelmezés 3., A hermeneutika elmélete*, Szeged, 1987, 17–69.
- BREBOVSZKY Éva, „Pál apostol tipológiája”, in: *Lelkipásztor*, 1990, 11. szám, 329–331.
- BULTMANN, Rudolf, „A tipológia mint hermeneutikai módszer eredete és értelme” in: *Tipológia és apokaliptika* Hermeneutikai Füzetek 11, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996, 15–25.
- FABINY Tibor, „Figura és betöltődés A tipológiai gondolkodásmódról”, in: *Keresztyén Igazság, Új Folyam*, 9. szám, 1991. március, 20–27.
- , „»Isten művészete« A bibliai tipológiáról”, in: *Protestáns Szemle* LVIV. (I. új) évfolyam, 1. szám, 1992, 42–47.
- FRYE, Northrop, *Kettős tükrök – A Biblia és az irodalom*, Európa Kiadó, Budapest, 1996.
- GOPPELT, Leonard, „Apokaliptika és tipológia Pál leveliben” in: *Tipológia és apokaliptika* Hermeneutikai Füzetek 11, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996, 43–73.
- GOPPELT, Leonhard, *Az Újszövetség theológiája 1–2.* Ford. Dr. Szathmáry Sándor és Ablonczy László. Budapest, A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1992.
- OHLY, Friedrich, „A szavak szellemi jelentése a középkorban”, in: *Az ikonológia elmélete, Ikonológia és műértelmezés 1., Az ikonológia elmélete*, Szeged, 1986, 229–265.
- PÁL József, „*Silány időből az örökkévalóba*” *Az Isteni színjáték nyelvi és tipológiai szimbolizmus*, Ikonológia és Műértelmezés, 6, Szeged, 1997.
- RAD, Gerhard von, „Az Ótestamentum tipológiai értelmezése”, in: *Tipológia és apokaliptika* Hermeneutikai Füzetek 11, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996, 26–42.

2. A bibliai tipológiáról idegen nyelven megjelent tanulmányok

- ANDERSON, B. W., „Exodus Typology in Second Isaiah” in *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenberg*, ed. B. W. Anderson and W. Harrelson (New York: Harper and Bros, 1962), 177–95.

- BAKER, D. L., „Typology and the Christian Use of the Old Testament”, in *Scottish Journal of Theology* 29 (1976): 137–57.
- BARR, James, *Old and New in Interpretation: A Study of Two Testaments* (London: SCM Press, 1966).
- BROWN, R. E., *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (Baltimore: St. Mary's University, 1955).
- , ‘Sensus Plenior in the Last Ten Years’, *Catholic Biblical Quarterly*, 25 (1963): 262–85.
- , and Sandra M. Schneiders, „Hermeneutics”, in *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, Joseph A. Fitzmeyer, Roland E. Murphy (New Jersey: Prentice Hall, 1990) 1146–65.
- BULTMANN, R., „Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode.” *Theologische Literaturzeitung* 75 (1975): 205–12. Cahill, P. Joseph, ‘The Unity of the Bible’, in *Biblica*, 65, (1984): 404–11.
- , „Hermeneutical Implications of Typology”, in *Catholic Biblical Commentary*, 44 (1982): 266–81.
- CHARITY, A. C. *Events and Their Afterlife: The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).
- CHILDS, „Prophecy and Fulfillment: A Study of Contemporary Hermeneutics”, in *Interpretation* 12 (1958): 260–71.
- 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”, in *Anglican Theological Review*, 34 (1952): 211–17.
- EDWARDS, Jonathan, *Images or Shadows of Divine Things*, ed. Perry Miller (New Haven: Yale University Press, 1948).
- ELLIS, Earle E., *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957).
- , „How the New Testament Uses the Old”, in *New Testament Interpretations: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall (Exeter: Paternoster Press, 1977).

- FABINY, Tibor, *The Lion and the Lamb: Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. London: Macmillan, 1992;
- FAIRBAIRN, P., *The Typology of Scripture*, 2 vols, 6th edn (New York: Funk and Wagnalls, 1876).
- FARRER, Austin, *A Study of St. Mark* (New York: Oxford University Press, 1952).
- , „Typology” in *Expository Times* 67 (1956): 228–31.
- GOPPELT, Leonard, *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”, in *Nouvelle revue théologique* 84 (1962): 561–78, 673–98. Rövidítve angolul: in *Theology Digest*, 14 (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 Fulfilment 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”, in *Biblical Research*, 9 (1964): 38–56.
- KEACH, Benjamin, *Tropologia: A Key to Open Scripture Metaphors Together with the Types of the Old Testament* (London: 1681), új kiadás: *Preaching from the Types and Metaphors of the Bible* (Grand Rapids: Kregel Publ., 1972).
- LAMPE, G. W. H. and Woollcombe, K. J., *Essays on Typology* (London: SCM Press, 1957).
- , „Hermeneutics and Typology”, *London Quarterly and Holborn Review* 190 (1965): 17–25.
- LASOR, William S., „Prophecy, Inspiration and *Sensus Plenior*”, in *Tyndale Bulletin* 29 (1978): 49–60.
- , „The *Sensus Plenior* and Biblical Interpretation”, in *Scripture Tradition and Interpretation*, ed. W. Ward Gasque and William S. LaSor (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) 260–77.
- LUBAC, Henri de, „Typologie” et „allegorisme”, in *Recherches de science religieuse*, 34 (1947): 180–226.

- MARKS, Herbert, „Pauline Typology and Revisionary Criticism”, in *Journal of the American Academy of Religion*, LII (1984): 71–92.
- 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 *Hermeneutics Authority and Canon*, ed. D. A. Carson, John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986).
- MARKUS, R. D., „Presuppositions of the Typological Approach to Scripture”, in *Church Quarterly Review*, 1858 (1957): 442–51.
- OSS, Douglas A., „Canon as Context : The Function of the *Sensus Plenior* in Evangelical Hermeneutics”, in *Grace Theological Journal*, 9 (1988): 105–27.
- RAD, Gerhard von, „Typologische Auslegung des Alten Testaments”, *Evangelische Theologie* 12 (1952–53): 17–33. English translation by John Bright in *Interpretation*, 15 (1961): 174–92; új kiadás: in *Essays in Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann (Richmond VA: John Knox Press, 1963) 174–92.
- , *Theologie des alten Testaments* Vol. II. (München: Kaiser, 1960), 17–39. In English, *Old Testament Theology II The Theology of Israel's Prophetic Traditions* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1965).
- ROBINSON, J. M., „Scripture and Theological Method: A Protestant Study in *Sensus Plenior*” in *Catholic Biblical Quarterly*, 27 (1965): 6–27.
- SMART, James P. „Typology, Allegory and Analogy”, in *The Interpretation of Scripture* (London: SCM, 1961).
- STEK, John H. „Biblical Typology Yesterday and Today”, in *Calvin Theological Journal*, 5 (1970): 133–62.
- TAYLOR, Thomas, *Christ Revealed Or the Old Testament Explained* (London: 1635) A Facsimile Reproduction with an Introduction by Raymond A. Anselment, Scholars Facsimile Reprints (New York: Delmar, 1979).
- SIPHE, Praisma (szerk), *Intertextuality in Biblical Writings*. Kampen, 1989;
- YOUNG, Frances, „Typology”, *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honor of Michael D. Goulder* Ed. Stanely E. Porter, Paul Joyce, David E. Orton, E. J. Brill 1994. 29–50.

BIBLIOGRÁFIA

a II. fejezethez

1. Tipológia az irodalomban

(a bibliai tipológia bibliográfiáját lásd a tipológiáról szóló fejezet végén)

- AUERBACH, Erich, „Figurative Texts Illustrating Certain Passages of Dante's *Commedia*”, in *Speculum*, 21, 1946. 474–89.
- , *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur. Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts Köln* 2. Krefeld, Scherpe, 1953.
- , „Figura”, ford. Ralph Manheim, in *Scenes from Drama of European Literature*, New York, Meridian, 1959. Németül: in *Archivum Romanicum*, 1938.
- , „Typological Symbolism in Medieval Literature”, in *Yale French Studies*, 9 1965. 3–10.
- , *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, ford. Willard Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953)
- BERCOVITCH, Sacvan, „Typology in Puritan New England; The Williams-Cotton Controversy Reassessed”, in *American Quarterly* 19 1967: 165–91.
- , (szerk.) *Typology and Early American Literature* Amherst: University of Massachusetts Press, 1972.
- , *The Puritan Origins of the American Self* New Haven: Yale University Press, 1975.
- , *The American Jeremiad* Madison: University of Wisconsin Press, 1978.
- , „The Typology of America's Mission”, in *American Quarterly*, 30 1978: 135–55.
- 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”, in *Studies in English Literature*, 18 1978: 3–12.
- BOHN, Volker (szerk.), *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* 10 1976: 298–313.
- CURTIUS, Ernst R. *European Literature and the Latin Middle Ages*, ford. Williard Trask London: Routledge and Kegan Paul, 1953.
- FRYE, Northrop, „The Typology of Paradise Regained”, *Modern Philology*, 53 1956: 227–38.
- , *Anatomy of Criticism: Four Essays* New Jersey: Princeton University Press, 1957.
- , *The Great Code: The Bible and Literature* London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- , *The Bible and Literature. A Personal View from Northrop Frye*, Thirty video programs with manuals. Exec. prod. Bob Rogers Toronto: Media Center, 1982–83
- GALDON, J. *Typology in 17th Century Literature* Hague, Paris: Mouton, 1975.
- GENETTE, Gerard, *Figures of Literary Discourse*, ford. 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*, 26 1965: 598–604.
- KEENAN, Hugh T. „A Check-List on Typology and English Medieval Literature through 1972”, in *Studies in Literary Imagination*, 8 1975: 159–66.
- 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* 7 1968–69: 113–33.
- LEWALSKI, Barbara K, *Milton's Brief Epic* Providence R. I., London: Brown University Press, 1966.
- , „Typological Symbolism and the „Progress of the Soul” in Seventeenth Century Literature”, in *Literary Uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present*, szerk. Earl Miner Princeton: Princeton University Press, 1977, 79–114.

- , *Protestant Poetics and Seventeenth Century Religious Lyric* Princeton: Princeton University Press, 1979.
- LOWANCE, Mason I. Jr., „Typology and the New England Way: Cotton Mather's Exegesis”, *Early American Literature*, 4 1969: 15–37.
- , *The Language of Canaan. Metaphor and Symbol in New England from the Puritans to the Transcendentalist* Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 1980.
- MACCALLUM, H. R., „Milton and the Figurative Interpretation of the Bible”, *University of Toronto Quarterly*, 31 1962: 397–415.
- MABEE, Charles, The Violence of American Typological Revisionism, in *Forum*, Vol. 5 1989: 3–19.
- MADSEN, William G., „Earth the Shadow of Heaven. Typological Symbolism in *Paradise Lost*”, in *PMLA*, 75 1960: 519–26.
- , *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 (szerk.), *Literary Uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present* Princeton: Princeton University Press, 1977.
- MÜLLER, Marcel, „Praefiguration und Romanstruktur in *A la recherche du temps perdu*”, in Bohn, Volker (szerk.), *Typologie*, op. cit., 401–62.
- OHLY, Friedrich, „Vom Geistigen Sinn des Wortes in Mittelalter”, in *Schriften zur Mittelalterlichen Bedeutungsforschung* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 1–31. First published in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 89 1958–59: 1–23. Magyarul: „A szavak szellemi jelentése a középkorban” in: *Az ikonológia elmélete*, JATEPressz 1997.
- , „Synagoge und Ecclesia. Typologisches im mittelalterlicher Dichtung”, in *Schriften*, 312–37.
- , „Halbbiblische und ausserbiblische Typologie” in *Schriften*, 361–99.
- , „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.
- , „Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung”, in Bohn, Volker (szerk.), *Typologie* op. cit. 22–63.

- , „Typologische Figuren aus Natur und Mythos”, in Haug, Walter (szerk.), *Formen und Funktionen der Allegorie* Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1979, 126–66.
- 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.
- 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*, 25 1974: 157–73.
- SALTER, Elisabeth, „Medieval Poetry and the Figural View of Reality” in *Proceedings of the British Academy*, 54 1968: 73–92.
- SCHRÖDER, Werner, „Zum Typologie-Begriff und Typologie-Verstandnis in der mediavistischen Literaturwissenschaft”, in Scholler, Harald (szerk.), *The Epic in Medieval Society Aesthetic and Moral Values* Tübingen: 1957.
- TUVE, Rosemond, *A Reading of George Herbert* Chicago: University of Chicago Press, 1953
- WOOLF, Rosemary, „The Effect of Typology on the English medieval Plays of Abraham and Isaac”, in *Speculum*, 32, 1957: 805–25.
- , *The English Mystery Plays* Berkely and Los Angeles: University of California Press, 1972.
- WILLIAMS, Arnold, „Typology and the Cyrle Plays, Some Criteria”, in *Speculum* 43 1968: 677–84.
- ZIOLKOWSKI, Theodore, *Fictional Transfigurations of Jesus*, Princeton, Princeton University Press, 1972.
- , „Some Features of Religious Figuralism in Twentieth-Century Literature”, in Miner (szerk.), *Literary Uses of Typology*, Princeton University Press, 354–369.

2. Tipológia a képzőművészetekben

- BLOCH, Peter, „Typologie” in Engelbert Kirschbaum, et al., *Lexicon der christlichen Ikonographie* Vol. IV Rome: Herder, 1968–74, 395–403.
- , „Typologische Kunst”, in *Lex et Sacramentum im Mittelalter Miscellanea Medievalia* 6, szerk. P. Wilpert Berlin: Walter de Gruyter, 1969 127–42.

- BUSCHHAUSEN, Helmut, „The Klosterneuburg Altar of Nicholas of Verdun: Art, Theology and Politics”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 37 1974: 1–32.
- CAVINNES, Madeline, *The Early Stained Glass of Canterbury Cathedral circa 1175–1220* Princeton: Princeton University Press, 1977.
- HENRY, Avril (szerk.), *The Mirour of Mans Saluatiōne a Middle English Translatton of Speculum Humanae Salvationis* London: Scolar Press, 1986.
- , (szerk.) *Biblia Pauperum. A Facsimile and Edition* London: Scolar Press, 1987.
- HOLLANDER, Hans, „inwendig voller Figur” Figurale und typologische Denkformen in der Malerei”, in Bohn, Volker (szerk.), *Typologie Internationale Beträge zur Poetik* Frankfurt am Main: 1988, 166–205.
- JAMES, M. R., „Pictor in Carmine”, in *Archaeologia Society of Antiquarians of London*, 94 1951: 141–166.
- KÜNSTLE, Karl, *Ikongraphie 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.
- , *Religious Art in France: The Thirteenth Century* Princeton: Princeton University Press, 1986 [6th edn 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 (szerk. és ford.), *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, 1955–59.
- RÖHRIG, Floridus, *Der Verduner Altar* Vienna: Herold, 1955.
- , „Rota in Medio Rotae. Ein Typologischer Zyklus aus Österreich”, *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg NF 5* Klosterneuburg: Klosterneuburger Buch-und Kunstverlag, 1965.
- SCHILLER, Gertrud, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, Vols. I and II London: Lund Humphries, 1971.
- SOLTÉSZ, Erzsébet, *Biblia Pauperum: facsimile Edition of the Forty-Leaf Blockbook in the Library of the Esztergom Cathedral*, ford. Lily Halapy Budapest: Corvina, 1967.

- 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. No. 1 London: Oxford University Press for the British Academy, 1972.
- WILSON, Adrian and Joyce Lancaster Wilson, *A Medieval Mirror Speculum Humanae Salvationis 1324–1500* Berkeley: California University Press, 1985.

3. A Bárány szimbolizmusáról

- ARMAND, A.M. *L'Agneau mystique* Paris, 1961
- BEIGBEDER, „Symbolisme de l'agneau” *Zodiaque* 51/1962
- GEORGE, A. De l'agneau pascal a l'Agneau de Dieu, *Bible et vie Chrestienne* 9/1955, 185–190
- GORDON, E. V., *Pearl*, Oxford, Oxford, University Press, 1953
- GRYGLEWICZ, F. „Das Lamm Gottes”, *New Testament Studies*, 13, 1966–67, 133–146
- NEUNHEUSNER, B., „Gedanken zu einer Theologie des Lammes”, in: H.Emonds (szerk.) *Enkania*, Festschrift Maria Laach, Düsseldorf, 123–159
- NIKOLASCH, F. „Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Vaeter”, *Wiener Beitrage zur Theologie* III, Wien, 1963
- STUART, George Hall, (szerk.) *Melito of Sardis on Pascha and Fragments*, Oxford, Clarendon Press, 1973,