

Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Doktori Iskolája

**Biblikus exegézis Chrysostomos
János evangéliumához írt homíliáiban**

hittudományi doktori értekezés

készítette: **Hanula Gergely**

témavezető:

Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára

2007/2008

Tartalom

Bevezetés	3
I. Az exegetikai módszerek alakulása az Ószövetségtől Chrysostomos koráig	15
1. Az Ószövetségben található írásértelmezési módszerek	16
a) A halakhikus exegézis	16
b) A haggadikus exegézis	17
c) Mantologikus exegézis	17
2. A korai zsidóság írásértelmezése	18
a) Alexandriai Philón (kb. Kr.e. 20. – Kr.u. 40.)	21
b) Exegézis Qumránban	25
3. Az Újszövetség írásértelmezése	27
4. Az apostoli atyák írásértelmezése	32
5. Az alexandriai írásértelmezés kezdetei (Kelemen és Órigenés)	35
a) Alexandriai Kelemen (+215 körül)	35
b) Órigenés (185-254)	36
6. A keleti egyház főbb exegetikai irányai (Alexandria és Antiochia)	40
7. Összefoglalás	49
II. Chrysostomos János-homíliái	
Bevezető	52
a) A János-homíliák jelentősége	52
b) A János-homíliák szöveghagyománya	52
c) <i>Exkursus — Az exegetikai műformák alakulása a II–IV. században</i>	54
d) Bevezetés a János-homíliákhoz	57
1. A homíliák stílusa	60
a) A dialogikus karakter	60
b) A retorikus karakter	62
2. A nem exegetikai részek	73
a) A prooimion	73
b) A parainézis	77
c) A doxológia	82
3. Biblikus exegézis a János-homíliákban	83
a) Az apophatizmus mint a chrysostomosi hermeneutika háttere	83
α) Az Istenről szóló beszéd különbsége a nyugati és a keleti teológiában	83
β) Az apophatikus beszédmód alapjai	85
γ) Az apophatikus beszédmód Chrysostomosnál	87
δ) Az apophatikus beszédmód hermeneutikai vonatkozásai	88
b) A συγκατάβασις hermeneutikája	90
α) A συγκατάβασις mint hermeneutikai princípium meghatározása	90
β) A συγκατάβασις keresztény hagyománya Chrysostomos koráig	91
γ) A συγκατάβασις Chrysostomos exegézisében	92
i) A ταπεινόν és a ὑψηλόν mint a συγκατάβασις megjelenési formája	93
ii) A másként-értés mint hermeneutikai princípium	94

c) A συγκατάβασις-tan megjelenése a 15. János-homíliában	96
α) A 15. János-homília	96
β) A συγκατάβασις-tan a 15. János-homíliában	106
d) Exegetikai terminusok	109
α) ἀκολουθία	109
β) τύπος és ἀλήθεια	110
γ) οὐχ ἀπλῶς	112
δ) οὐκ εἶπεν	113
ε) ἀντὶ τοῦ	113
ς) τουτέστι	113
ζ) μονονουχὶ λέγων	114
η) ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστι	114
θ) καλεῖ, ἐκάλεσε	114
e) Terminológiához nem köthető exegetikai módszerek	114
α) A kérdés hermeneutikai szerepe	114
β) Midrás	116
γ) Kortörténeti megjegyzések	116
δ) Szövegkritikai megjegyzések	116
f) A János-evangélium értelmezéséhez használt idézetek	117
4. A 14. János-homília	122
a) A homília formai elemzése	134
α) Bevezetés	134
β) Az érvelés menete	134
γ) A homília retorikai formái	135
b) A homília teológiája	137
α) Chrysostomos exegézise és a J 1,16-17 értelmezési hagyománya	137
β) Exegetikai módszerek a 14. János-homíliában	140
γ) A homília teológiai súlypontjai	141
5. Összegzés	143
III. Kitekintés	146
IV. Felhasznált irodalom	147

Bevezető

A magyarországi biblikus teológiában hagyományosan fontos szerepet tölt be János evangéliuma. Lenkeyné Semsey Klára professzorasszonynak a Jubileumi kommentárban megjelent magyarázata —mely Kiss Sándor két évtizeddel korábbi munkáját váltotta fel az új kiadásban—,¹ valamint 1999 és 2001 között három kötetben kiadott magyarázata,² majd Bolyki János professzor János-kommentárja³ jelzik az utóbbi évek érdeklődését a téma iránt. Nem minden előzmény nélkül, hiszen Kiss Sándor munkája előtt nem egészen egy évtizeddel jelent meg az egykori budapesti professzor, Czeglédi István tollából a János evangélium 1–10 részének magyarázata,⁴ de visszagondolhatunk Mátyás Ernő sárospataki teológiai tanár és Pongrácz József pápai teológiai tanár magyarázataira is.⁵ Természetesen nem csak református részről mutatkozott érdeklődés János evangéliuma iránt, kommentárok születtek mind evangélikus, mind katolikus oldalról is, elég csak Karner Károly⁶ vagy Farkasfalvy Dénes⁷ munkáira gondolni.

E magyarázatok többsége jelentős mértékben épít János evangéliumának értelmezési hagyományára, ám elmélyedni abban —a műfaj korlátai közé zárva— nincs lehetőségük. E dolgozatban az említett értelmezési hagyomány egy olyan állomását kívánjuk részletesen megvizsgálni, mely a modern magyarázók számára is megkerülhetetlen, s amelynek fontosságára Kálvin hívta fel a figyelmet.

Chrysostomos János evangéliumához írt exegetikai homíliáit vizsgáljuk tehát a bibliai szöveg és a hozzá fűzött magyarázat közötti új módszeres feltárásával. Ennek során rövid áttekintést próbálunk adni a megelőző századokban használatos zsidó és keresztyén exegetikai módszerekről, az exegetikai homília mint műforma kialakulásáról, hogy a történeti fejlődés kontextusában vizsgálhassuk a chrysostomosi homíliákat.

A Chrysostomos-kutatás rövid áttekintése — Chrysostomos mint írásmagyarázó

A Chrysostomos-kutatás legfrisebb áttekintését Perczel István adja „Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája” című kandidátusi értekezésében.⁸ Mivel a munka Chrysostomos akatalépton-tanával foglalkozik, így a könyvészeti áttekintés — érthető módon — e témakörre korlátozódik.

Chrysostomos évszázadokon át, mind Keleten, mind Nyugaton a leginkább ünnepezt és legjobban olvasott görög egyházatyva volt, a konstantinápolyi pátriárkai tisztségéből való leváltása és száműzetése ellenére, amint erről Szókratész Egyháztörténete is tanúskodik.⁹ Orthodox tanítása már nem sokkal halála után is hivatkozásul szolgált a felmerülő kérdések eldöntése során, pl. a képtisztelet-vitában.¹⁰

¹ Ld. Lenkeyné Semsey Klára: „János evangélium magyarázata”, in *Jubileumi kommentár*. Budapest 1995. III. 101-171. és Kiss Sándor: „János evangélium magyarázata”, in *Jubileumi kommentár*. Budapest 1974. 96-135.

² Lenkeyné Semsey Klára: *János evangéliuma*. 3 kötet (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Újszövetségi Szemináriumának tanulmányi füzetei, Új sorozat 8-10. szám) Debrecen 1999-2001.

³ Bolyki János: „Igaz tanúvallomás.” *Kommentár János evangéliumához*. Budapest 2001.

⁴ Czeglédi István: *János evangélium 1-10 részének magyarázata*. Budapest 1966-67.

⁵ Mátyás Ernő: *János evangéliumának főbb problémái*. Debrecen 1926. és Pongrácz József: *János evangéliuma magyarázata*. Pápa 1939.

⁶ Karner Károly: *A testté lett ige. János evangélium fordítása és magyarázata*. Budapest 1950.

⁷ Farkasfalvy Dénes: *A testté vált szó (Evangélium Szent János szerint)*. 3 kötet. Eisenstadt 1986-89.

⁸ Bp. 1999. Atlantisz Könyvkiadó. „A Kútnál” sorozatban, 11-52.

⁹ Chrysostomosra vonatkozóan: Socrates: *Historia ecclesiastica*. VI. 3-21. *Socrates' Ecclesiastica History*. Ed. W. Bright. Oxford, Clarendon Press 1893. Magyarul: *Szókratész egyháztörténete*. Ford. Baán István. Budapest, Szent István Társulat 1984. 375-407.

¹⁰ Vö. S. Gero: *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V* (Louvain 1977) 47.

A kritikai kutatást megelőző időszakból Kálvin Chrysostomosról alkotott véleményét kell kiemelnünk. Műveiben a reformátor gyakran hivatkozik Chrysostomosra, és tervezte a János-homíliák francia nyelvre történő lefordítását, melyhez 1559-ben¹¹ meg is írja előszavát, magát a fordítást azonban nem készítette el. Ebben az előszóban Kálvin fontos szempontokat ad ahhoz, hogy megértsük Chrysostomos exegetikai homíliáinak jelentőségét.

Kálvin az istenismeretre való eljutásban egymás mellé állítja a Szentírást és annak értelmezését: „Márpedig, ha méltányos, hogy a keresztyén nép ne legyen megfosztva Isten szavától, eszközei sem tagadhatók meg, melyek az ő igaz megértésére segítenek minket. Művészete és tudománya viszont nincs, ami pedig máshol létezik nem kevés segítség, nem mindenki számára elérhető. Hátra van még tehát, hogy előtérbe kerüljenek a magyarázók művei, kik Isten ismeretében annyira előre haladtak, hogy másokat is oda elvezethetnek.”¹² Ezek közül a magyarázók közül emeli ki Kálvin Chrysostomost, mégpedig főként azon törekvése alapján, hogy tanítását a köznépek szánta, s ebben „causam habeo cum Chrysostomo coniunctam” — mondja.¹³ Legfőbb erénye —Kálvin szerint—, hogy „mindig fő törekvése volt az, hogy a Szentírás veleszületett őszinteségétől szemernyit se térjen el, és ne engedje meg magának azt a szabadságot, hogy kiforgassa a szavak egyszerű jelentését”.¹⁴

Kálvin kiemeli a műfaj jelentőségét is, minthogy a homíliában „az első helyen áll a Szentírás magyarázata”, s ebben Chrysostomos minden más fennmaradt régi szerzőt felülmúl.¹⁵ A görög és latin szerzőkkel történő összevetésből¹⁶ jól láthatóak Kálvin szempontjai: a Szentírás érthetőségének megőrzése (melyet az allegorizálás csak elhomályosít), az igemagyarázat folyamatossága, az érthetőség, ill. az egyházi dolgokban és a keresztyén tanításban való jártasság.¹⁷ Ezért aztán minden elismerése mellett felhívja a figyelmet arra, hogy dogmatikai kérdésekben Chrysostomost kritikus szemmel kell olvasni, s kiemel néhány olyan területet, ahol tévesnek ítéli az antiochiai egyházatya tanítását: például a szabad akarat, a jócselekedetekkel szerzett érdemek és a kiválasztásban megmutatkozó kegyelem kérdését.¹⁸

A Kálvintól szokatlan dicsérő hangnem talán jobban érthető, ha a Szentírásnak a reformációban betöltött hangsúlyos szerepére —különösen is annak elégséges voltára— gondolunk. Mivel a Szentírást nem elég olvasni, meg is kell érteni, így különös hangsúlyt kap annak magyarázata is. Chrysostomos János-homíliáiban pedig letisztultan és egyértelműen látható az a hermeneutikai álláspont, mely a keleti egyház apophatizmusán alapuló συγκατάβασις-tanban kerül kifejtésre, majd 12 évszázaddal a reformációt megelőzve. Ez a letisztult, egyszerű hermeneutika érdemelte ki Kálvin elismerését.¹⁹

¹¹ Az előszó keltezése vitatott, a szöveg nem tartalmaz időmegjelölést, az 1559-es dátumot Walchenbach érvelését követve fogadom el, vö. J. R. Walchenbach: *John Calvin as Biblical Commentator. An Investigation into Calvin's Use of John Chrysostom as an Exegetical Tutor*. Dissertation. University of Pittsburgh 1974. 201–206. A fordításokban Pecsuk Ottó segítségét köszönöm.

¹² *Prefatio*. CR IX. 833.

¹³ *Prefatio*. CR IX. 833.

¹⁴ *Prefatio*. CR IX. 835.

¹⁵ *Prefatio*. CR IX. 834.

¹⁶ Origenesre, Athanasiusra, Basiliusra és Gregoriusra hivatkozik a görögök közül és Tertullianusra, Cyprianusra, Hilariusra, Jeromosra, Ambrosiusra és Augustinusra a latinok közül. Vö. *Prefatio*. CR IX. 834–835.

¹⁷ *Prefatio*. CR IX. 834–835.

¹⁸ *Prefatio*. CR IX. 835. A kiválasztás és kegyelem kérdéséhez lásd még Chrysostomos Római levél-kommentárjának a Rom 8,28-hoz írt részeit (*Commentarius in Epistolam ad Romanos* MPG LXI. 541.), valamint az Efezusi levél-kommentárjának az E 1,4-hez írt részeit (*In Epistolam ad Ephesios Commentarius* MPG LXII. 12); a jócselekedetekhez ez utóbbi rész mellett Kálvin megjegyzését e szakaszhoz (*Commentarius in Epistolam ad Ephesios* CR LI. 147); a szabad akarathoz az 1K 3, 1–3-hoz írt kommentárokat (*Commentarius in Epistolam ad Corinthios*. hom. VI. MPG LXI. 49. és Kálvin CR XLIX. 348.

¹⁹ A συγκατάβασις-tan ilyesfajta jelentőségére és reformáció-kori utóéletére a téma Debreceni Egyetem Irodalomtudományok doktori iskolájában történt bemutatásakor Bitskey István, Imre Mihály és Oláh Szabolcs tanár urak hívták fel figyelmemet, amit ezúton is megköszönök.

Ami a Chrysostomos életével és teológiájával foglalkozó legújabb kori, kritikai szemléletű munkákat illeti, a legjobb összefoglaló áttekintést még mindig Chr. Baur „Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit” című monográfiája adja.²⁰ Helyesen állapítja meg róla Perczel István J. N. D. Kelly „Golden Mouth. The Story of John Chrysostom — Ascetic, Preacher, Bishop”²¹ c. művével kapcsolatban: „Kelly műve jelenleg a mérvadó tanulmány Aranyszájú Szent János életéről, de János művének és teológiájának szempontjából nem helyettesíti Baurt. Figyelemre méltó tény, hogy e két mű megjelenését elválasztó hatvanöt év alatt egyetlen átfogó monográfia sem jelent meg Jánosról.” A Chrysostomos-kutatás helyzete azonban nem annyira sötét, mint ahogyan azt Perczel idézett véleményének utolsó mondata sugallja. Személye és teológiája iránt, éppen a múlt század kilencvenes éveitől, megújuló érdeklődés mutatkozik, míg irodalmi tevékenysége régóta kedvelt kutatási területnek számít a klasszikus filológusok és az ókortörténészek körében.²²

Bár nem monográfiai léptékű, mégis rendkívül igényes az a 36 oldalas életrajz, amely Chrysostomos zsidók ellen mondott nyolc beszédének legújabb szövegkiadása bevezetőjében olvasható R. Brändle nemzetközi hírű Chrysostomos-specialista tollából.²³ Itt kell megemlítenünk Brändle remekbe szabott RAC-lexikoncikkét, amely 1997-ig összefoglalja a Chrysostomos-kutatás legújabb eredményeit.²⁴ Egy évvel később, 1998-ban jelentette meg ugyanezen szerző „Johannes Chrysostomus. Bischof—Reformer—Märtyrer” című²⁵ kismonográfiáját, majd 1999-ben „Studien zur Alten Kirche” című tanulmánykötetét, amely több Chrysostomos-tanulmányt tartalmaz, elsősorban a zsidó-keresztyén ókori párbeszédrel kapcsolatban, és megjelent ismét alapvető dolgozata, a „Sygkatabasis als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus”.²⁶ Brändle miután áttekinti a fogalom használatát Philóntól a Septuagintán át Chrysostomosig, az antókhiiai egyházatya Pál-értelmezését veszi vizsgálatának alapjául, részben, mert Pálra mint az evangélium kimagasló bizonyoságtévőjére tekint, részben pedig a páli iratok IV–V. századi hatástörténetének hiányos feldolgozottságát

²⁰ Két kötetben, München 1929-1930. Angolul: Baur, Ch.: *John Chrysostom and His Time, I. Antiochia, II. Constantinople*. Westminster, Md. Newmann Press 1959 & 1960.

²¹ London 1995.

²² Csupán egyetlen munkát említek a nagy anyagból, M. Kertsch gráci filológus „*Exempla Chrysostomica. Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomus*” c. művét (Graz, 1995). A szerző vizsgálódásait elsősorban olyan filológusoknak szánja, „deren Interesse, die Grenzen des eigenen Betätigungsfeldes überschreitend, sich einem der hervorragendsten theologischen Schriftsteller und vielleicht grösstem Sprachkünstler griechischer Zunge unter ihnen ... zuwendet”. De reméli azt is: „auch der an der griechischen Patristik, insbesondere an deren «klassischer Epoche» ... interessierte Theologe mit philologischen Ambitionen zu seinem Recht komme.” (VII). Célja: „gewisse sprachliche und stilistische Gepflogenheiten bzw. Eigentümlichkeiten des Johannes Chrysostomus nicht in generalisierender, wenig spezifischer Art bloss anzudeuten, sondern sie vielmehr in detaillierter, philologischer Darstellungsweise durch möglichst zahlreiche Beispiele und Parallelen konkret aufzuzeigen und festzuhalten.” (IX). A négy exemplum: A. Ézs 3,16-26: Sion leányai felfuvalkodottságát feddő beszéd magyarázata Chrysostomos egyéb műveinek kontextusában; B. Chrysostomos véleménye a „földi értékek semmisségéről”, egybevetve Nüsszai Gergely Ecclesiastes-kommentárjával; C. Az erkölcsi-lelki tökéletesedés gondolata a célirányos futó képében; D. Chrysostomos képhasználata a fa, ill. a növényvilág példáján illusztrálva.

²³ J. Chrysostomus: *Acht Reden gegen Juden*. Bev. és magy.: R. Brändle, ford.: V. Jegher-Bucher. Stuttgart 1995. Hiersemann. XI,316 l. (Bibliothek der griechischen Literatur, 41.); Azt egyébként, hogy a „Chrysostomus és a zsidók” témakör mennyire eleven, jól mutatja a zsidók elleni mondott beszédek angol kiadása is, amely már címeiben jelzi e beszédek „Sitz im Leben”-jének változását, ill. magát a problémát. Vö. P. W. Harkins: *Saint John Chrysostomus. Discourses against Judaizing Christians*. Washington D.C. 1990. Az egész kérdéskörhöz ld. még A. M. Ritter: „Chrysostomus und die Juden — neu überlegt”, *Kirche und Israel* 5 (1990) 109-122; ill. uő: „Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche”, in uő: *Charisma und Caritas*. Göttingen 1993. 13-30.

²⁴ RAC, 18 (1997) 426-503.

²⁵ Stuttgart 1998.

²⁶ R. Brändle: „*Συγκαταβασις* als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus”, in *Stimuli*. FS. E. Dassmann. Ed. G. Schöllgen — G. Scholten. JACE 23. Münster 1996. 297-307. Újabb kiadása: in R. Brändle: *Studien zur Alten Kirche*. Stuttgart, Kohlhammer 1999. 134-148.

pótlendő (137.). Tanulmányában a szó széleskörű használata miatt nem vállalkozik a συγκατάβασις kifejezés (és származékai) lefordítására (még a latin *condescencia* kifejezést sem találja kielégítő megoldásnak), viszont részletes leírását adja a fogalom chrysostomosi használatának (III. fejezet 137-141.). A συγκατάβασις-tan hermeneutikai principiumként betöltött szerepét először tágabb kontextusban vizsgálja (*Hom. 67 in Gen 2,2; 2,3; 3,2; 15,2; 18,1; Exp. in Ps 6,1; 112,12; 149,2; Hom. in Hebr 7,1; 18,1; 23,2; Hom. in Col 4,4; Hom in Tit 3,2*), tulajdonképpen csak bemutatva Chrysostomos álláspontját a *Hom. in Joh 31,1* összefoglalásából kiindulva (138-139.), majd innen tér rá Pál συγκατάβασις-alkalmazására (140-141.). Tanulmányában ezek után Chrysostomosnak a Gal 2,11-ről mondott „*In faciem ei restiti*” c. homíliáját elemzi (141-145). Ez a tanulmány csak a páli corpus tekintetében mondható úttörő munkának, hiszen a συγκατάβασις-tan hermeneutikai szerepéről a II. világháború óta számos tanulmány jelent meg, ezek között legnagyobb lélegzetvételű M. L. Flanagan „Chrysostom on the Condescension and Accuracy of the Scriptures” c. monográfiája,²⁷ és megkerülhetetlen B. de Margerie exegézis-történeti bevezetése első kötetének VIII. fejezete is („Saint Jean Chrysostome, docteur de la Condescendance Biblique”),²⁸ melyben először Chrysostomosnak a Szentírásról mint Isten συγκατάβασις-ának megtestesüléséről szóló tanítását vizsgálja (216-225.), majd ennek a tanítás ἀκρίβεια-jában való megjelenését tárgyalja (225-232.), végül a θεωρία jelentőségét tárgyalja az antiókhiai egyházatyá exegézisében (232-237.) Meg kell említenünk még François Dreyfus 1985-ben a *Vetus Testamentum Supplementum* sorozatban²⁹ „Az isteni alászállás mint hermeneutikai principium az Ószövetség értelmezésében a zsidó és a keresztyén hagyományban” címmel megjelent munkáját is, melyben — áttekintve a fogalom alkalmazásának történetét — tárgyalja Aranyszájú exegézisében betöltött szerepét is.³⁰

A συγκατάβασις-tan hermeneutikai vonatkozásainak felismerése nem választható el a keleti egyház apophatikus gondolkodásmódjának XX. század közepi előtérbe kerülésétől. Vladimir Lossky már 1939-ben „La Théologie négative dans la doctrine de D. l' Areopagite” c. tanulmányában foglalkozik e témával,³¹ majd 1959-ben megjelenik a RAC III. kötetében R. Roques közel félszáz hasábos szócikke az Areopágita Dionysiosról,³² melyben részletesen bemutatja annak teológiáját, kiemelve a misztikus teológia apophatikus vonatkozásait (1111). Legfontosabb mű e témában mégis Lossky 1961-ben megjelent „Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche” c. monográfiája,³³ melynek különösen is az isteni sötétségről szóló második fejezete foglalkozik az apophatikus teológiával,³⁴ és az 1964-ben megjelent „Schau Gottes” c. monográfiája.³⁵

Angol-szász területen is nagy az érdeklődés Chrysostomos munkássága iránt, különösen az ókori társadalom kutatása terén használják fel a szó tágabb értelmében vett életművét. P. Brown „The Rise of Christianity” c. műve³⁶ egy egész fejezetet szentel (a 7. fejezet) az ókori városok káosza és válsága taglalásakor Antióchiának és benne Chrysostomos szerepének. P. Brown e fejezetben Chrysostomos igehirdetői, egy-

²⁷ Wellington 1958.

²⁸ B. S. J. de Margerie: *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*. Paris 1980. 214-239.

²⁹ François Paul Dreyfus: „La condescendance divine (synkatabasis) comme principe hermeneutique de l'Ancien Testament dans la tradition juive et dans la tradition chrétienne”, in *Congress Volume Salamanca* 1983 (*Vetus Testamentum Supplementum* 36) Leiden, Brill 1985. 96–107. Angolul: „Divine Condescension as a Hermeneutical Principle of the Old Testament in Jewish and Christian Tradition,” *Immanuel* 19 (1984/1985) 74-86.

³⁰ A Dreyfus hét helyet említ Chrysostomostól, de ezek között nem szerepelnek a János-homíliák. Dreyfus: „La condescendance ...” 98.

³¹ *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 28 (1939) 204-221.

³² R. Roques: „Dionysius Areopagites”, in RAC III. (1957) 1075-1121.

³³ V. Lossky: *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz—Wien—Köln, Verl. Styria 1961. Angolul: *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge, Clarke 1991.

³⁴ Lossky: *The Mystical Theology of the Eastern Church*. 23-43.

³⁵ Zürich 1964. Újabb, bővített kiadása Jean Meyendorff előszavával: Schliern—Köniz 1998.

³⁶ Princeton 1996.

házevetői karrierjének csődjét Antiókhiaiban (és Konstantinápolyban) abban látja, hogy fatálisan lebecsülte az ókori város(ok) klasszikus közösség-érzését, miközben hiú reményeket táplált azzal kapcsolatban, hogy a város (Antiokhia) hamarosan leveti profán tradícióit.³⁷ Teljes monográfiát szentel a témának Hartney 2004-ben, sajnálatos módon szinte kizárólag csak az angol nyelvű szakirodalmat dolgozva fel.³⁸

Feltétlen meg kell említenünk az ausztráliai Centre for Early Christian Studies-ban folyó munkát, ahol Chrysostomos homíliáinak szociális közegét vizsgálják (Wendy Mayer, Pauline Allen)³⁹ a Poverty and Welfare in Late Antiquity Project-en belül. Wendy Mayer Chrysostomos homíliái elhangzásának közegét vizsgálja „John Chrysostom. Extraordinary Preacher, Ordinary Audience” c. tanulmányában,⁴⁰ de ez az érdeklődés jellemzi P. Allennel írt Chrysostomos-monográfiáját is.⁴¹ Kutatásunk szempontjából a legjelentősebb munka mégis Wendy Mayer „The homilies of St John Chrysostom. Provenance. Reshaping the foundations” című közel 600 oldalas monográfiája,⁴² melynek első fejezetében áttekinti az egyes kutatók álláspontját a homíliák eredetéről (provenance) a Savile-kiadástól kezdve napjainkig. Ennek során tárgyalja a ránk hagyományozott homília-sorozatok utólagos összeállításának kérdését. A könyv második fejezetében rendszerezi a korábban használt eredet-kritériumokat, hogy a következő, talán legfontosabb fejezetben, részletesen kifejtse és értékelje azokat, s megállapítsa alkalmazhatóságuk határait. Munkájának talán legszélesebb körben használható eredménye mégis talán a III-IV. fejezetek végén található táblázatok, melyekben összegzi kutatásának eredményeit, jelezve, hogy mely homíliáknak állapítható meg egyértelműen az eredete.

Chrysostomos műveinek retorikai vizsgálata állandó témája a kutatástörténetnek: az Aeckermann monográfiája⁴³ óta eltelt jó száz év során folyamatosan jelentek meg Chrysostomos retorikai tevékenységét feldolgozó átfogó munkák.⁴⁴ H. Amirav az exegetikai tradíciók és a retorikai hagyomány viszonyát vizsgálja disszertációjában (Oxford),⁴⁵ és a már említett Margaret M. Mitchell is foglalkozik Chrysostomos munkásságának retorikai megközelítésével.⁴⁶ Jutta Tloka 2006-ban megjelent dolgozatában

³⁷ Hasonlóan fogalmaz Brändle is (ld. *Acht Reden gegen Juden*. 35.) Brown álláspontjának kritikáját ld. A. M. Ritter: „John Chrysostom as an Interpreter of Pauline Social Ethics”, in W. S. Babcock [Ed.]: *Paul and the Legacies of Paul*. Dallas 1990. 183-192.360-369.; Uő: „Zwischen ‘Gottesherrschaft’ und ‘einfachem Leben’”. Dio Chrysostomus, Johannes Chrysostomus und das Problem einer Humanisierung der Gesellschaft”, in uő: *Charisma und Caritas*. Göttingen 1993. 309-332.

³⁸ A. M. Hartney: *John Chrysostom and the transformation of the city*. London, Duckworth 2004.. 222 lap.

³⁹ Kutatási témáik közül: *The Homilies of John Chrysostom: Rehabilitating a vital late antique historical source*. (1998-2000); *John Chrysostom: A Revisionist approach to a Prominent Figure in Late Antiquity*. (2001-2005); publikációk: W. Mayer: *The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the foundations* (Orientalia Christiana Analecta 273) Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 2005.

⁴⁰ W. Mayer: „John Chrysostom: Extraordinary preacher, ordinary audience”, in P. Allen — M. Cunningham (eds): *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden, Brill 1998. 105-137. — Ugyanezt a témát dolgozza fel Allen P. — Mayer W.: „Computer and Homily. Accessing the Everyday Life of Early Christians”, *Vigiliae Christianae* 47 (1993) 260-280.

⁴¹ W. Mayer — P. Allen: *John Chrysostom*. London — New York, Routledge 2000.

⁴² W. Mayer: *The homilies of St John Chrysostom. Provenance. Reshaping the foundations*. (Orientalia Christiana Analecta, 273.) Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 2005.

⁴³ L. Aeckermann.: *Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chrysostomos*. Würzburg 1889.

⁴⁴ Pl. J. W. Kerssemakers: *Eloquentia [Jean Chrysostome] Handboek van de niet-gewijde welsprekendheid*. Voorhout Foreholte 1948; R. L. Wilken: *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*. (The Transformation of the Classical Heritage IV.) Berkeley, Univ. of California Press 1983.

⁴⁵ H. Amirav: *Exegetical traditions and the rhetoric of John Chrysostom: A study of the homilies on Noah and the flood*. PhD diss. Oxford University 2001.

⁴⁶ Margaret M. Mitchell: „Reading Rhetoric with a Patristic Exegetes. John Chrysostom on Galatians”, in *Antiquity and Humanity. Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday*. Ed. A. Y. Collins — M. M. Mitchell. Tübingen, Mohr 2001. 333-355.

Basilius és Chrysostomos hexaameronról írt homíliáit vizsgálva Chrysostomos kapcsán az ἀκολουθία hermeneutikai szerepét emeli ki.⁴⁷

Chrysostomos szentírás-magyarázati művei iránt a kritikai kutatásban — egészen a legutóbbi időkig — csekély érdeklődés mutatkozott. Ez a magatartás egyébként a patrisztika egészére jellemző volt. A múlt század ötvenes éveitől állt be kedvező változás ezen a téren,⁴⁸ mely római katolikus részről főként Henri de Lubac és Hans Urs von Baltasar munkásságához köthető.⁴⁹ A kutatók egyre inkább arra törekedtek, hogy a patrisztikus exegézis formáit és fejlődésvonalait felvázolják, és az atyák bibliai kommentárjait és exegetikai homíliáit az ókori egyház lényeges teológiai mondanivalójaként értékesítik a jelenkori teológiai munkában.⁵⁰ Fontos mozzanat, hogy ebből a munkából a protestáns bibliatudomány is kivette és kiveszi a részét. A legkitűnőbb illusztráció erre német nyelvterületen az „Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament” c. kommentársorozat, amely program-szerűen bevonja az egyes újszövetségi iratok értelmezésébe a mű magyarázat- és hatástörténetét. E vonatkozásban említésre méltó U. Luz Máté-kommentárja,⁵¹ amelyben példamutató módon szóhoz jut és érvényesül az atyák exegetikai öröksége. Gyakran nem is a függelékben tárgyalja őket a szerző, hanem lehetőség szerint bedolgozza meglátásaikat, álláspontjukat a szövegmagyarázat folyamatába. Véleménye szerint a magyarázat- és hatástörténet⁵² segít „ein Defizit der historisch-kritischen Auslegung zu überwinden”.⁵³ E vonatkozásban érdemes áttanulmányozni Luz Hegyi Beszéd magyarázatát,⁵⁴ hogy lássuk, miként lehet a patrisztikus exegézis eredményeit kreatív módon belevonni az exegézisbe.⁵⁵

E szemléletbeli változást nagymértékben elősegítette Ch. Schäublin úttörő munkája az 1970-es évek közepéről, „Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese”,⁵⁶ amely egyúttal, az alexandriai iskolához képest meglehetősen elhanyagolt antiókhiai exegetikai iskolára is felhívta a figyelmet. Schäublin e tanulmányban szemléletesen kimutatta, hogy az antiókhiai iskola (Mopsuestiai Theodóros) — különösen az exegetikai homíliák vonatkozásában — kétszeresen is a pogány görög iskolás tradíciók elkötelezettje: prédikációjában a görög retorikai iskolának, szövegmagyarázatában pedig a görög filológiának, úgy, amint azt a grammatikusok Homéroszon és más klasszikus szerzőkön gya-

⁴⁷ Jutta Tloka: „Schöpfungspredigen. Das Sechstageswerk bei Basilius und Johannes Chrysostomos”, in *Wiener Jahrbuch für Theologie*. Ed. G. Adam, etc. Wien 2006. 125-142.

⁴⁸ E változásban fontos szerepet játszott a református L. Visher és D. Lerch tanulmánya, amelyet az I. Oxfordi Patrisztikus Konferencián adtak elő 1954-ben: „Die Auslegungsgeschichte als notwendige theologische Aufgabe”, *Studia Patristica* 1 (1957) 414-419. Magyarul: „Az értelmezéstörténet mint szükségszerű teológiai feladat”, in Gerhard Ebeling: *Értelmezéstörténet mint egyháztörténet*. (Hermeneutikai füzetek 2.) Budapest 1994. 23-27.

⁴⁹ Vö. Puskás Attila: „Az egyházatyák iskolájában. A patrisztikus örökség néhány eleme Hans Urs von Baltasar egyházfelfogásában”, in *Az atyák dicsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése*. Szerk.: Kránitz Mihály. Budapest, Szent István Társulat 2002. 175-176.

⁵⁰ Ld. ehhez a mértékadó TRE-ben E. Mühlenberg „Patristik” c. szócikkét, TRE 26 (1996) 103: legújabbban a patrisztika egyre erősebb érdeklődést mutat az atyák bibliamagyarázata iránt.

⁵¹ Zürich 1992skk., Neunkirchen-Vluyn, 4 kötetben; de ugyanígy megemlíthetnénk e sorozatból F. Bovon Lukács-kommentárját, vagy angol nyelvterületről „The Blackwell Bible Commentaries” kommentársorozatot.

⁵² Ezeket Luz megkülönbözteti egymástól: Auslegungsgeschichte = „die Geschichte der Auslegungen eines Textes in Kommentaren und anderen theologischen Schriften”; Wirkungsgeschichte = „die Geschichte, Rezeption und Aktualisierung eines Textes in anderen Medien als dem Kommentar”. Vö. „Das Evangelium nach Matthäus” I (EKK I/1), 78.

⁵³ Luz: *im.* I,82.

⁵⁴ Luz: *im.* I,198-218.

⁵⁵ Ennek legfontosabb folyamatban lévő kutatási projektje a regensburgi egyetem szervezésében zajlik az Andreas Merkt és Tobias Nicklas professzorok által szerkesztett *Novum Testamentum Patristicum* kiadása kapcsán. A kiadási terv szerint 2015-re jelenik meg János evangéliumának patrisztikus kommentárja Michael Theobald és Andreas Merkt összeállításában. (Tobias Nicklas professzor szíves tájékoztatása alapján.)

⁵⁶ Köln-Bonn 1974. (Theophaneia. 23.)

korolták.⁵⁷ Már korábban, 1962-ben, részletes monográfiában vette vizsgálat alá Mopsuestiai Theodóros Pál leveleihez írott kommentárjait U. Wickert, azzal a céllal, hogy feltárja az antiókhiai teológia alapjait.⁵⁸

Igazi mesterműnek tekinthető M. M. Mitchel „The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation” című,⁵⁹ 564 oldalas munkája, ezért részletesebben is foglalkozunk vele. Mitchell szerint Chrysostomos „a legfontosabb patrisztikus Pál-kommentátor”(XXI: „this most important of Pauline patristic commentators”) és ezért megérdemli, hogy teljes történelmi igazságszolgáltatásban részesüljön. A könyv tulajdonképpen ezt a munkát végzi el, és ezzel beleillik az EKK-sorozat által megkezdett, fentebb jelzett programba, amely célul tűzte ki a modern történelmi-kritikai exegézis és a magyarázat- és hatástörténet közötti kapcsolatok kiépítését. Mitchell kutatásai középpontjában azok a Pál-portrék állnak, amelyek végighúzódnak exegetikai-homiletikai munkásságán, de legerőteljesebben a „de laudibus sancti Pauli 1-7” c. magasztaló beszédben található. E portrékat Mitchell Chrysostomos exegetikai munkája középpontjának tekinti és akként is kezeli (348.). Megkeresi történeti-szellemtörténeti kontextusukat: „we shall examine the art of Christian literary portraiture in the fourth-century Greek East, taking into account its hermeneutical, rhetorical and artistic dimensions” (34.). A 3–6. fejezetek részletesen elemzik az egyes Pál-portrékat, megkülönböztetve egymástól a „miniatűröket” („Pauline Miniatures”, 69–93.) és a „szabályos portrékat”(„Full-Scale Portraits of Paul”, 94.), amelyet az ókori enkomium szabályai szerint három alkategóriára, ill. típusra oszt: a külső megjelenés képe (94-134.) a lelki portré (135-199.) és az életrajzi portré (200-380.). A zárófejezetekben (7. és 8. fejezetek) Mitchell összefoglalja az analízis eredményeit, majd az így nyert eredményeket szembeesíti egyrészt azzal a történelmi kontextussal, amelyben Chrysostomos lelkipásztori tevékenységét végezte (381-408.), másrészt pedig a IV. századi patrisztikus exegézis Pál-értelmezésével (Augustinus), amelyhez hozzáveszi a XX. század második fele Pál-kutatásának eredményeit (409-439.). Ez a szembeesítés határozottan kimutatja a Chrysostomos és Augustinus Pál-értelmezése közötti különbségeket. Összefoglalóan elmondható: a Pál-portrék szociális, egyházi és politikai funkcióinak koherens képe szemléletesebbé teszi Chrysostomos pásztori tevékenységét és a keresztyén társadalomról felvázolt vízióját a IV. századi keresztyénség kontextusán belül (vö. XXIII). Kritikaként megemlítendő: Talán nem szerencsés a pelagiánus vita kapcsán Chrysostomost Pelagius oldalára állítani (422.).

A magyar nyelvű szakirodalom meglehetősen szűkös Chrysostomos exegetikai munkássága vonatkozásában. Életrajzi, irodalmi adatokat megtudhatunk Vanyó László „Az ókeresztény egyház és irodalma” című átfogó egyház- és irodalomtörténeti munkájából,⁶⁰ Baán István pedig a hagyományos életrajz hiányosságaira mutat rá „Aranyszájú Szent János alakja a «Tölgyes Zsinat» forrásai alapján” című tanulmányában.⁶¹

Chrysostomos exegéziséről Vanyó alaptalanul rossz véleménnyel volt, „Az egyházatyák bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története” c. monográfiájában mindösszesen ennyit szentel az antiókhiai egyházatyának: „Aranyszájú Szent János — nem szakexegetikai teljesítményétől — csillogó retorikájától eltekintve teológiai tartalom szempontjából elég szürke. Talán tudatosan tartózkodott is az elméleti kérdések fejtegetésétől, ami — és itt mutatkozik meg legjobban az exegézis és a teológia szerves kapcsolata — inkább szegényítette exegetikai pontosságának tartalmi eredményeit. Az exegézis ebben az esetben

⁵⁷ Uo. 171–173.

⁵⁸ U. Wickert: *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia. Als Beitrag zum Verständnis der anti-ochenischen Theologie*. Berlin 1962. (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 27.).

⁵⁹ Tübingen 2000. Mohr-Siebeck, XXXIV, 564 l. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 40).

⁶⁰ Budapest, Szent István Társulat 1980. (Ókeresztény írók 1.) V. 20. 665-678.

⁶¹ Baán István: „Aranyszájú Szent János alakja a «Tölgyes Zsinat» forrásai alapján”, in *Az atyák dicsérete, A 60 éves Vanyó László köszöntése*. Szerk. Kránitz Mihály. Budapest, Szent István Társulat 2002. 9-18.

megmarad a morális exhortációnál.”⁶² Vanyónak ez a sommás véleménye azért is meglepő, mert exegézis-történetében egyébként erősen támaszkodik M. Simonetti és U. Wickert véleményére, akik azonban ezen téren nem tekinthetők véleménye forrásának. Tekintettel arra, hogy magyar nyelven nem jelent meg más, ilyen részletességű exegetikai módszertan-történet, jelentős véleményformáló erejével számolnunk kell.⁶³

Chrysostomos munkásságáról egyetlen monográfia jelent meg az elmúlt száz évben magyar nyelven, Budai Gergely, budapesti teológiai tanár tollából, „Chrysostomos János pedagógiája” címmel.⁶⁴ Ebben a 90 oldalas dolgozatban „a szerző — Trócsányi Dezső szavaival élve — egyfelől összegyűjtötte Chrysostomos homíliáinak s egyéb műveinek pedagógiai gondolatait s azt mesterének, a magyar pedagógusok nagy tudású nesztorának, Fináczy Ernőnek elméleti alapvetése szerint rendbe szedte, másfelől ismerteti és értékeli a Περὶ παιδείας ... c. munkát ...”⁶⁵ Budai Chrysostomos világnézeti álláspontjáról írott fejezetben ugyan hangsúlyozza annak biblicitását, és hogy „teljesen a Biblia gondolatvilágában él és önkéntelenül is a Biblia szavaival fejezi ki magát” (25.), majd két fejezettel később a nevelés céljáról szólva megemlíti, hogy ezért megértéséhez „nem egyszer segítségül kell az újtestamentomi exegeszt” (30.), ennek ellenére egyetlen egyszer sem jelenik meg nála a συγκατάβασις isteni pedagógiájának gondolata.

Perczel István már említett értekezésében („Isten felfoghatatlansága és leereszkedése”) vizsgálatát csupán a *De incomprehensibili* homíliákra alapozza, s nem foglalkozik e filozófiai álláspont exegetikai vonatkozásaival sem.⁶⁶ Sajnálatos módon a bibliográfiai áttekintésben inkább irodalmi eszközökkel, semmint megalapozott érveléssel kritizálja Losskyt, amivel semmiképpen sem tudunk egyetérteni.⁶⁷

A tágabb körű magyar Chrysostomos-kutatásban meg kell még említenünk Ivancsó István nevét, aki főként liturgikai megközelítésből vizsgálta Chrysostomos munkásságát,⁶⁸ és Vattamány Gyuláét, aki az egyházatya antijudaizmusával foglalkozott a Magyar Patrisztikai Társaság első kongresszusán.⁶⁹ Sajnálatos módon ezidáig nem került publikálásra a Társaság 2007-ben, Aranyszájú Szent János halálának 1600. évfordulójának tiszteletére tartott VII. konferenciáján elhangzott előadások anyaga, mely a magyar Chrysostomos-kutatás eddig talán legszélesebb réteget érintő eseménye volt.

⁶² Vanyó László: *Az egyházatyák bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*. Budapest, Jel 2002. 250.

⁶³ Vö. B. Altaner: *Patrologie*. (amely az 1938-as kiadás előszava szerint: „Die jetzt unter meinem namen erscheinende Patrologie ist eine durchgreifende Neubearbeitung der von mir 1931 herausgegebenen 10./11. Auflage der Patrologie von G. Rauschen.” V.) 205. Campenhausen azt írja róla, hogy „Chrysostomos war als Theologe weder tiefsinnig noch originell. Er war ein typischer Vertreter seiner Schule, seiner Zeit und ihrer kirchlichen und asketischen Ideale.”, *Griechische Kirchenväter*. Stuttgart, Kohlhammer 1955. 152. A magyar nyelvű irodalomban Fabinyi T. Chrysostomos hermeneutikájában mindösszesen a tipológia megjelenését tartja említésre méltónak, idézve a 14. János-homíliát, *A keresztény hermeneutika kérdései és története*. I. 159.

⁶⁴ Budai G.: *Ioannes Chrysostomos pedagógiája*. Budapest, Sylvester 1927. 90 lap.

⁶⁵ Trócsányi D.: „Budai Gergely: *Ioannes Chrysostomos pedagógiája*. Budapest, 1927. Sylvester-kiadás”, *Theologiai Szemle* V (1929) 745.

⁶⁶ Vö. Perczel I.: *A Felfoghatatlanról és az Egyszülött dicsőségéről. Kilenc prédikáció az ariánusok ellen*. Budapest, Osiris 2002. Ld. különösen is a bevezetőt (7-23), az utószót (241-280) és a teológiai szótárt (281-300.).

⁶⁷ „Úgy tűnik, Lossky, aki minden elődjénél világosabban átlátta, milyen csapdákat rejtenek magukban János Írásainak hagyományos értelmezési kísérletei, úgy esett bele maga is ezekbe a csapdába, hogy túlzottan görcösen el akarta kerülni őket.” Perczel I.: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése*. 49.

⁶⁸ Ivancsó I.: „Aranyszájú Szent János, a boldog férfiú, a bizánci egyház liturgikus tiszteletében”, in *Athanasiana* 19 (2004) 23-38; Ivancsó István: „A szerzetesi aszkézis és a papok feladatköre közötti alapvető különbség Aranyszájú Szent János *A papságról* szóló értekezésében (*De sacerdotio* VI, 5-8)”, in *Athanasiana* 20 (2005) 61-75.

⁶⁹ Vattamány Gy.: Vázlat a „fenyegetettség” retorikájáról: a zsidók végső sorsa Khrüszosztomosz *Adversus Iudaeos* és a Római levelet kommentáló homíliái szerint, in *Studia Patrum* 1. Bp, Szt. István 2002. 107-114., vö. R. L. Wilken: „Preaching and the Rhetoric of Abuse”, in uő: *John Chrysostom and the Jews*. Chrysostomosra vonatkozóan ld. 104-112.

Összegzés és feladatmeghatározás

A XX. században megélnéül érdeklődés a patrisztika iránt az exegézis területén is kiemelkedő fontosságú. Ezen belül Chrysostomos munkássága kiemelt szerepet játszik sajátos „antókhiai” háttérére, valamint a keleti egyház apophatikus teológiájának az exegézisben való alkalmazása folytán. Az ilyen irányú kutatás eddig az antiókhiai egyházatya exegetikai munkásságából a páli iratokat érintő corpusra, valamint a *De incomprehensibili-homíliákra* koncentrált, figyelmen kívül hagyva a János-homíliákat.

E dolgozat keretein belül tehát arra a kérdésre keresünk választ, hogy Chrysostomos János-homíliáiban milyen hermeneutikai álláspontot képvisel, és ennek milyen teológiai háttérére van; és azt vizsgáljuk, milyen exegetikai eljárásokat alkalmaz, valamint hogy az exegézis során milyen mértékben merít az értelmezési hagyományból, s hogy ez nyomon követhető-e a felhasznált bibliai idézetekben.

A dolgozat módszertani feltételei

Az értelmezendő szövegeknek nem az eredeti, feltételezett alakja vagy szövegállománya érdekel bennünket elsősorban (ld. történeti-kritikai módszer!), hanem inkább egy-egy fejezet, a könyv, vagy a kánon egészének irodalmi kontextusán belüli helyük. Az alapvető módszertani döntések egyike tehát inkább az ún. *Canonical Approach* nézőpontjának alkalmazása, úgy, ahogyan az az angolszász teológiai irodalomban B. S. Childs, J. Barr és J. A. Sanders nyomán —minden különbözőségük ellenére is— már elfogadottá vált.⁷⁰ E döntéssel eltolódik érdeklődési horizontunk, mivel érdeklődésünk kiterjed a héber-görög Biblia utolsó könyvének kanonizálási idejéig.⁷¹

A Canonical Approach alkalmazásával időben közelebb kerülünk a korai rabbinikus irodalomhoz, mint a hagyományos európai ószövetségi tudomány. Ezáltal új perspektívák nyílnak számunkra a klasszikus zsidó exegézissel való foglalkozás során, mert a kontextus-exegézis a rabbinikus hermeneutiká-

⁷⁰ Úttörő munkát végzett e téren B. S. Childs: *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London 1979. E bevezetőben Childs a négy első fejezetből háromban a kánon kérdéseivel foglalkozik, a fő részben pedig, amelyet a bibliai könyvek tagolnak fejezetekre, az egyes fejezetek központi alfejezete mindig ilyen címen kezdődik: „The Canonical Shape of ...” — Childs módszerével kapcsolatosan a legalapvetőbb kérdést J. Barr fogalmazta meg „Childs’s Introduction to the Old Testament as Scripture”, *JOT* 16 (1980) 12-23. című tanulmányában. Barr Childs feltételezett fundamentalizmusát kritizálja: „The vision of a ‘postcritical’ era is a conservative dream” (uo. 15). Konzervativizmus és fundamentalizmus Barr szerinti azonosságához ld. J. Barr: *Fundamentalismus*. München 1981. 30-32. (ang. 1977). J. A. Sanders: *From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm*. Philadelphia 1987. különösen 61-105. és 125-174.

⁷¹ S. Z. Leiman: *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*. Hamden (Connecticut) 1976. (Transaction of the Connecticut Academy of Arts of Science 47) címen jelentetett meg egy monográfiát, amelyben kísérletet tett a héber biblia különböző kánonrészeinek kormeghatározására. Leiman szerint a Tóra és a Próféták kánonrészek kb. Kr.e. 450 tájékán már lezáródtak (26kk., 131). A harmadik kánonrészt —úgy véli— a Kr.e. II. században zárták le (131) Mindkét kormeghatározást óvatosan kell kezelnünk. Egyrészt: véleményem szerint egy kánonrész lezárulása még nem jelenti feltétlenül egy-egy könyv „végső alakját”, lehetségesek később is kisebb kiegészítések, amint azt a szöveghagyományozás története mutatja. Leiman általában hajlik a korai datálásra, amint azt a harmadik kánonrész esetében is látjuk. Ha azonban pl. Dániel könyvének történeti látása feltételezi az Antiochos Epiphanés körüli konfliktust, amikor a könyv a végső alakját elnyerte (ez a hagyományos datálás már Porphyrios óta, vö. O. Plöger: *Das Buch Daniel*. Gütersloh 1965. (KAT 18) 29), akkor Leiman elmélete kronológiai-
lag nem hagy sok lehetőséget a Dániel könyve kanonizálási folyamatára. Ennek ellenére Leiman monográfiája —a maga kiegyensúlyozott álláspontjával— fontos ellensúlyt jelent a hagyományos nézőponttal szemben, miszerint az ószövetségi kánon véglegesen csak az ún. jamniai zsinaton zárult volna le. Nem csupán a keresztyén perspektívából megfogalmazott „zsinat” kifejezést helyteleníti Leiman. Ugyanúgy elvitatja —P. Schäferrel és G. Stembergerrel együtt— azt a feltételezést, hogy az ószövetségi iratok az újszövetségi iratokra válaszul —mint zsidó „ellenkánon”— lettek kanonizálva. [Ld. ehhez: P. Schäfer: „Die sogenannte Synode von Jabne. I. Zur Trennung von Christen und Juden im 1./2. Jahrhundert. II. Der Abschluss des Kanons”, *Judaica* 31 (1975) 54-64. és 116-124; és G. Stemberger: „Die sogenannte ‘Synode von Jabne’ und das frühe Christentum”, *Kairos* 19 (1977) 14-21.]

ban vitathatatlan magyarázati módszernek számít.⁷² Módszertanilag az első fontos tanulmányt I. L. Seeligmann írta a posztbiblikus korszak korai irodalmának exegézise és a héber Biblia kanonikus alakja közötti kapcsolatáról.⁷³ Seeligman szerint az „asszociáció elvével” adott a „motívumvariáció, a játék-elem és az adaptáció” alapelve,⁷⁴ amelyet Seeligmann a rabbinikus midrás egyik korai formájának tart. Sajnos, a *midrás*-fogalomnak a bibliai exegézisben való használata körüli vitában Seeligmann pozícióját nemigen vették figyelembe. Még B. S. Childs sem említi a midrás-fogalom felhasználásáról szóló kutatástörténeti áttekintésében Seeligmann dolgozatát.⁷⁵ A. D. Wright tanulmánya mutatja azonban, hogy mennyire fontos lehetett volna Seeligmann dolgozatának ismerete. Wright elítéli azt, hogy a midrás-fogalmat mint rabbinikus irodalmi genust és exegetikai módszer differenciálatlan módon használják mind a héber Biblián belül, mind pedig a posztbiblikus irodalomban.⁷⁶ Ezért használja Childs is a „proto-midrashic” fogalmat.⁷⁷ M. Fishbane a legvilágosabban *biblián belüli exegézisről* beszél.⁷⁸

Wright-tal szemben erősen ellentétes álláspontot képvisel A. Shinan és Y. Zakovitch.⁷⁹ Szerintük a midrás mint a bibliai szövegek vallásos motiváltságú „továbbírása” „as old as Scripture itself”.⁸⁰ Részletesen foglalkozik a héber Biblián belüli midrás kérdésével Th. Willi,⁸¹ aki a Krónikák könyvének midrás-szerű jellegével kapcsolatosan rezignáltan megjegyzi: „Die Entscheidung freilich, ob die Chronik als Midrasch anzusprechen sei oder nicht, ist eine Frage des Gefühls”.⁸²

Az Egyház korai szentírásertelmezési hagyományával fogalkozó munkák ugyanis általában az egyes szerzők által alkalmazott exegetikai módszerek alapján rajzolnak képet e korszakról, és például az allegorizálásra való fogékonyságuk vagy ettől való tartózkodásuk, esetleg történeti érdeklődésük szerint iskolákat különböztetnek meg, egymás mellé állítva térben és időben egymástól távoli írásmagyarázókat, máskor pedig elválasztva közeliakat. A Chrysostomos munkásságát megelőző kor exegézistörténetének e pedagógiailag ugyan érthető, ám a kutatásban aligha elfogadható leegyszerűsítése e többnyire kétpólusú exegetikai világképbe (zsidó—hellénista; alexandriai—antiochiai) be nem illeszthető szerzők kirekesztésével járt. Így lett az egyháztanítóból is aranyszájú prédikátor.

Chrysostomos tekintélyes exegetikai munkássága és ennek modernkori figyelmen kívül hagyása felveti a kérdést, vajon nem a módszertani alapon megírt exegézis-történetek metodikája a hibás? Vajon nem tartalmi szempontok alapján kellene az értelmezési hagyományt vizsgálni? És ha elhagyjuk az exegézis-történet módszertani megközelítését, milyen módon lehet tartalmilag vizsgálni? Tematikus alapon? Egyes igehelyek, könyvek hatástörténetét vizsgálva? Testimóniumok vagy caténák korai használatát feltételezve ezek nyomait keresni? Vagy amint azt Harnack óta többen is felvetik, vajon nem a tanfejlődés és az azt esetlegesen kiváltó herezisek határozták meg az exegézis fejlődését?

Az exegetikai iskolák szerint történő leírás további kérdéseket is felvet: vajon összevethető-e a sok ezer oldalt kitevő fennmaradt Órigenés-corpust és Diodóros néhány töredéke? És ha az alapos vizsgálat előfeltételének egy megfelelően nagy corpust tekintünk, ki képviseli az ún. antiochiai iskolát?

⁷² Ld. a Hillélnek tulajdonított hét *middót* közül a *dávár hallaméd mé'injánó* magyarázati szabályt a 19. lapon!

⁷³ Ld. I. L. Seeligmann: „Die Voraussetzungen der Midraschexegese”, *Vetus Testamentum Suppl.* 1. (1953) 150-181.

⁷⁴ „Prinzip der Assoziation” uo. 159; „Motivabwandlung, Spielelement und Adaptation”, uo. 179.

⁷⁵ B. S. Childs: „Midrash and the Old Testament”, in J. Reumann (ed.): *Understanding the Sacred Text*. Festschrift M. S. Enslin. Valley Forge 1972. 45-59.

⁷⁶ A. D. Wright: „The Literary Genre Midrash”, *CBQ* 28 (1966) 105-138 és 417-457.

⁷⁷ A. D. Wright: *i.m.* 58.

⁷⁸ Pl. M. Fishbane: „Relevation and Function: Aspect of Inner-Biblical Exegesis”, *JBL* 99 (1980) 343-361.

⁷⁹ A. Shinan — Y. Zakovitch: „Midrash on Scripture and Midrash within Scripture”, in Sara Japhet (ed.): *Studies in Bible*. Jerusalem 1986. (Scripta Hierosolymitana 31) 257-277. — „Midrash is not literary genre” 259.

⁸⁰ Uo. 277.

⁸¹ Th. Willi: *Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur historischen Überlieferung Israels*. Göttingen 1972.

⁸² Uo. 52.

Hasonlóan megoldatlan problémát jelent az interdiszciplinaritás kérdése is a patrisztikán belül. Teológia, retorika, filozófia és filológia, stb. próbálja saját szempontjai szerint elemezni e szövegeket, sokszor akaratlan is áttévedve egymás területére, esetenként az illetékesség kérdését vetve fel. Chrysostomos esetében kiélezett a kérdés: lehet-e exegézisét vizsgálva tudomást nem venni művei retorikai meghatározottságáról, ugyanakkor szabad-e alárendelni szentírásértelmezését a retorikai formának?

Dolgozatunk a János-homíliák összefüggő, nagy szöveganyagára építve kíván választ találni e kérdésekre, úgy, hogy filológiai megközelítéssel a forrásokhoz térünk vissza, tekintettel retorikai megformáltóságára (a formai elemzés során alkalmazzuk a klasszikus retorika fogalomkészletét, ám anélkül, hogy preskriptív érvényűnek tekintenénk az exegetikai-homíliákra nézve). Nagy hangsúlyt helyezünk Chrysostomos hermeneutikájának vallásfilozófiai háttérére is, megvizsgálva az ἀκατάληπτον-probléma és a συγκατάβασις-tan hermeneutikai vonatkozásait.

A fenti módszertani döntés határozza meg dolgozatunk felépítését is, ti. hogy a disszertáció műfajából következő, egyetlen szűk témára redukált kutatás mellett helyet adunk annak is, hogy áttekintsük a zsidó-keresztény exegetikai módszerek és a homília műforma alakulásának történetét is.

Az exegetikai módszerek bemutatása során nem törekedtünk új eredmények felmutatására, hanem a szakirodalomban elérhető eredmények bemutatására szorítkozunk, minden esetben összevetve azokat a forrásokkal.⁸³ Ez okozott némi hangsúlyeltolódást, főként az „exegetikai iskolák” megítélésében.

Az így felvázolt történeti kontextusban helyeztük el a János-homíliák bemutatását és elemzését.⁸⁴ Kutatásunk célja az chrysostomosi (exegetikai) homília formai és módszertani bemutatása, különös tekintettel Szentírás-magyarázata háttérében álló hermeneutikai nézőpontjára. Történeti beágyazottságát vizsgálva összevetettük a János evangéliumának magyarázata során felhasznált idézeteket a fennmaradt nagy János-kommentárokból: Órigenés, Chrysostomos és Cirill műveiben, ám ez a kutatás negatív eredményt hozott. A nagyszámú felhasznált idézet ellenére nem mutatható ki —egymás műveinek feltételezhető ismerete ellenére sem—, hogy egymás idézetanyagát felhasználták volna.

A János-homíliák formai elemzését követően Chrysostomos hermeneutikai álláspontját vizsgáljuk, a συγκατάβασις-tan kialakulását és a belőle fakadó exegetikai meghatározottságot, majd a homíliákban megfigyelhető fontosabb exegetikai-módszerek bemutatására törekedtünk.

Az általános bemutatást egy választott homília⁸⁵ formai, tartalmi elemzése követi, ahol lehetőség nyílik a részletes vizsgálatra nem csak módszertani, de teológiai szempontból is.

Dolgozatunkban a héber szavak átírásában a Magyar Hebraisztikai Társaság ajánlását követjük. A görög kifejezéseket jórészt görög karakterekkel szedjük, a személynevek esetében az MTA átírási szabványát követjük (kivéve a latin formában ismert Ignatius, Irenaeus és Justinus, stb. neveket), a magyarosodott neveknel és terminusoknál az első előfordulásukkor közöljük az átírt görög vagy a latin alakot. A szentírási helyek rövidítésében a Nestle-Aland kiadás rövidítéseit alkalmazzuk. A hivatkozott forrásokat az irodalomjegyzékben feltüntetett kiadás alapján eredeti nyelven közöljük (a szerzőt és a címet latinul adva meg). A bibliográfiai tételek és a hivatkozások leírásában a Magyar Egyházzene c. liturgikai és egyházzenei szaklap évtizedes hagyományú szabványát követjük.

⁸³ Ezt az tette szükségessé, hogy a másodlagos irodalomban, főként az összefoglaló, áttekintő munkákban, a forrás-hivatkozások egyfajta „örökletes” jelleget mutatnak, még a jól feldolgozott szerzők esetében is ugyanaz a kisszámú hivatkozás ismétlődik a szakirodalomban. Nehéz volna azt feltételezni, hogy például egy Órigenés-corporusban csupán 5-10 hivatkozás volna lehetséges akár az allegória, akár más tárgykörben.

⁸⁴ A János-homíliákhoz tartozó bevezetést és az abból adódó módszertani kérdéseket ld. az 57-59. lapokon!

⁸⁵ A választás szubjektív, a bemutatható formai-módszertani megoldások sokféleségét tartottam szem előtt.

I. Az exegetikai módszerek alakulása az Ószövetségtől Chrysostomos koráig

1. Az Ószövetségben található írásértelmezési módszerek

Az ószövetségben található szövegértelmezési módszereket — Michael Fishbane-t követve — három alapvető típusra oszthatjuk fel, mégpedig az értelmezés alapjául szolgáló szövegnek megfelelően. Az első kettőt — a zsidó terminust használva — halakhikus, illetve haggadikus exegézisnek, a harmadikat pedig mantologikus⁸⁶ exegézisnek nevezhetjük.

a) A halakhikus exegézis

Halakhikus exegézis alatt a törvényszövegek törvényalkotó értelmezését értjük, mely az óizraeli törvényi hagyomány hézagos mivolta és helyenkénti problematikussága folytán nélkülözhetetlen a törvény alkalmazása során.⁸⁷ Ezt a gyakorlatot jegyzi fel többek között Nehémiás könyvének 8. része, mely arról tanúskodik, hogy Ezdrás a törvényt nemcsak felolvassa, hanem magyarázatot is fűz hozzá (Neh 8,8.13).

Ezdrás könyvének 9. részében találkozhatunk a törvény magyarázatának módjával is: a Deut 7,1-6 értelmezését láthatjuk itt, melyet a Deut 23,4-9 alapján kibővít,⁸⁸ s így a vegyesházasság tilalma már az ammonitákra, moábitákra és az egyiptomiakra is vonatkozik, jóllehet a Deut 23,1-8 nem a házasságot, hanem az Úr közösségébe való bemenetelt tiltja meg e népeknek. A Neh 13,25 a vegyesházasságok kapcsán utal az 1Kir 11,1-2-re, ahol Salamon ürügyén a kánaáni népek köre kibővül az egyiptomiakkal, a moábitákkal, az ammonitákkal és az edomiakkal.

A Jer 17,21-22 keretező formulája: „ezt mondja az Úr: ... amint atyáitoknak megparancsoltam”, egyenesen a parancsolat (Deut 5,12-14) rangjára emeli az értelmezést,⁸⁹ ami még akkor is szembeötlő, ha pusztán az implicit tartalom explicit kifejtéséről van szó.

A Lev 4,20 értelmezett, kiegészített változatát olvashatjuk a Num 15,25-26-ban, ahol a tévedésből esett bűnért való engesztelést kiegészíti a szándékosan elkövetett bűn megtorlásával (30-31. v.).

A további példák hosszú sorát mellőzve,⁹⁰ a következő értelmezési típusokat különíthetjük el:⁹¹ az *analogikus*, a *szintetikus* és a *minősítő* exegézist.

Az analógia alapulhat *egyszerű kiterjesztés*en (pl. a juh mellett vonatkoztatva a törvényt a marhára és a kecskére is), de lehet *komplex* is, mikor nem pusztán egy jelentés kiszélesítéséről van szó, hanem némi értelmi átvitelről is (pl. Ex 22,8 a megelőző versek lopásra vonatkozó eseteit kiterjeszti a sikkasztásra), vagy alapulhat *lényegi kiterjesztés*en (pl. a 2Kron 30 páskaszentelése, mely a Num 9,9-14 szerinti útonlévők és tisztátalanok páskájának analógiájára történik), illetve *konkrét eseteken* (ilyen például a jegyben járó lány mezőn történt megerőszkolásának értékelése a gyilkosság áldozatának analógiájára Deut 22,26).

A szintézis történhet *összehasonlító kiegészítéssel* (pl. Lev 5,15-16-ban a 27,25-re történő hivatkozás) vagy *utólagos körülírással* (pl. Deut 20,10-18 a legyőzött városok lakosságának megkímélése nem felel meg a 17. versben hivatkozott Deut 7,1-2-nek, ezért a 15-18. versekben pontosítja a 10-14. versek érvényét).

⁸⁶ Mantologikus, azaz jövendölésekre, látomásokra, álmokra vonatkozó.

⁸⁷ Vö. M. Fishbane: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford, Clarendon 1985. 91-92. és 231.

⁸⁸ A vegyesházasság tilalma így már nem csak a khitteus, girkazeus, emoreus, kananeus, perizeus, khivveus és jebuzeus (Deut 7,1) népekre vonatkozik, hanem az ammonitákra, moábitákra és az egyiptomiakra is (jóllehet az Ezdr 9,1 listájából kimaradtak a girkazeus és a khivveus népek). Az Ex 34,11 tilalmában hat nép szerepel, a Deut 7,1 listájából itt hiányoznak a girkazeusok.

⁸⁹ Ld. Fishbane: *i.m.* 132.

⁹⁰ Vö. Fishbane: *i.m.* 91-230.

⁹¹ Ld. Fishbane: *i.m.* 247-253. Az osztályozás a Max Weber által felállított négy törvényfejlődési típus rendszerébe illeszkedik, mégpedig az „anyagában racionális” törvényalkotási típusba, vö. M. Weber: *Law in Economy and Society*. Ed. Rheinstein. Cambridge, Harvard University Press 1954.

A minősítés történhet *hézagzárással*, amikor a törvényértelmező egy lehetséges joghézagot próbál kizárni (pl. Ex 23,10-11 a szombatév általános megfogalmazásában kiemeli a szőlőre és az olajfára való érvényességét is), illetve *eseti pontosítással*, mikor egy általános tilalom minősítettik (pl. a Lev 7,23-24-ben a felsorolt állatok zsiradék fogyasztásának általános tilalmát minősítve megengedi a felhasználásukat).

Sajátos kérdése a halakhikus törvényértelmezésnek a traditio viszonya a kinyilatkoztatáshoz. Ugyan a közmondás tág értelemben igaz: *claris non fit interpretatio*, de az érthetőség problémája minden alkalommal felmerül, amikor a törvényt egy új esetre kell alkalmazni.⁹² A traditio viszont beépíti a törvényértelmezést a traditumba, azaz az értelmező megnyilatkozást az isteni kinyilatkoztatás szintjére emeli. Ennek során a kánonon belül találkozhatunk a *predicatio verbi Dei est verbum Dei* elv alkalmazásával.

b) A haggadikus exegézis

Hermann Strack nyomán⁹³ ebbe a körbe sorolhatjuk mindazon szentírási értelmezést, mely nem halakhikus, s nem jóslatok, jövendölések vagy álmok értelmezésével foglalkozik. Célkitűzése tanító (etikai vagy teológiai felhanggal), ennek megfelelően — a retorikai szituációhoz igazodva — a példák újraértelmezésének címzettje már a közösség egésze.⁹⁴

Alapvető különbség van a halakhikus és a haggadikus értelmezést kiváltó okok között is: míg az előbbit a törvény hézagossága, hiányai motiválják, ez utóbbi arra épül, hogy a hagyomány anyaga meghatározó módon jelen van az elmében, s éppen illeszkedésével idézi elő az újraformulázást.⁹⁵ Sok esetben nem is valamiféle új tartalom beillesztéséről van szó, csupán a szövegben potenciálisan jelen lévő aktualizálásáról, melynek során a szöveg váratlan értelme kerülhet kifejtésre.

A haggadikus exegézis technikái⁹⁶ között megtaláljuk a kiragadott idézetből következtetéssel (deduktív módszer, ld. Jer 3,1); párhuzamba állítással — akár analóg, akár polaritásos módon — (korrelációs módszer, ld. Jer 16, 14-15); interpolációval vagy hozzáfűzéssel (ld. 1Krón 22,8); illetve más szövegrészekkel való összekapcsolás, rekontextualizáció útján (*szemúkín*, ld. 2Krón 12,1-2) történő értelmezést.

Ha a szövegek retorikus átformálásán alapuló értelmezést vizsgáljuk, találkozunk a tartalom spiritalizálásával (ld. Jer 2,3), nacionalizálásával (azaz Izráel népére történő alkalmazással, ld. Jer 2,26.34), valamint törvényiesítésével és eticizálásával — akár mint a Tóra előírásaiba történő betoldás (ld. Jos 1,6-9), akár mint annak valamely erkölcsi mérce szerinti átértelmezése (ld. 1Krón 22,8), vagy mint az agresszív tradíció visszaszorítása a lágyabb, „etikusabb” verzió javára (ld. Ps 106,27-30).

c) Mantologikus exegézis

Az Ószövetségben található mantologikus exegézis⁹⁷ a jövőre vonatkozó kijelentések két típusával foglalkozik, az auditív, illetve a vizuális módon kapott kijelentésekkel. Az előbbieket a hallgató számára érthető módon megfogalmazott *jóslatok*, *jövendölések*; az utóbbiak földöntúli *látomások*, *álmok*, melyek jelentését értelmezzük titkos, isteni bölcsesség alapján fedi fel.⁹⁸

⁹² Ld. Fishbane: *i.m.* 232.

⁹³ Ld. H. L. Strack: *Introduction to the Talmud and Midrash*. Philadelphia — New York, Meridian 1959. 7.

⁹⁴ Ld. Fishbane: *i.m.* 409.

⁹⁵ Ld. Fishbane: *i.m.* 282.

⁹⁶ Ld. Fishbane: *i.m.* 419-431.

⁹⁷ Vö. Fishbane tárgyalt művének negyedik részével (*i.m.* 443-524).

⁹⁸ A látomások értelmezésében megfigyelhető különbségre hívja fel a figyelmet Fishbane a fogság előtti és a fogság utáni próféták esetében: míg az előbbieknél (Ámós, Jeremiás) a látomást átélő kapja meg annak értelmét is, addig az utóbbiaknál (Zakariás, Dániel) angelus interpres közli a látomás jelentését. Vö. Fishbane: *i.m.* 507.

A jóslatok nem szimbolikusak és nem rejtettek, megértésükben csak az idő múlásával jelentkező történeti távolság okoz problémát, mely abból adódik, hogy az olvasó/hallgató az isteni szó örök aktualitásának igényével közelít (szemben a látomásokkal, ahol az érthetőség hiánya jelenti az alapvető kérdést).⁹⁹ A beteljesedés elmaradására különféle értelmezésekkel reagálhatnak: az időleges késlekedésre való hivatkozással (ld. Is 10,25); újraértelmezéssel (Ez 38,17); valamint azzal az érveléssel, hogy a régi jóvendölések mindig a mára vonatkoznak (Dn 9-12 részek).¹⁰⁰

Az ószövetségi mantologikus értelmezés formailag beleillik az egyiptomi és mezopotámiai álomértelmezési hagyományba,¹⁰¹ onnan örökli módszereit is (pl. numerologikus, paronomasztikus exegézis).¹⁰² A prófétai élményeket stilisztikailag megformálták, alkalmazkodva a szokásos, bevett formákhoz.

2. A korai zsidóság írásértelmezése¹⁰³

Az Ószövetség lezárulása¹⁰⁴ utáni korszak exegetikai munkásságának vizsgálata során abból az egyre inkább elfogadott véleményből indulunk ki, hogy e korszakot alapvetően meghatározta a Földközi-tenger vidékének hellenizálódása.¹⁰⁵ Egyes kutatók szerint (Daube, Hengel) a rabbinikus judaizmus exegetikai módszerei a *middót*, az alexandriai filológia szabályaiból vezethetők le,¹⁰⁶ sőt David Daube a Hillélnek tulajdonított hét *middót* sorrendjéről is kimutatta, hogy az megfelel az Aristotelés *Rhetorikájában*, Cicero *Topikájában* és a *Rhetorika ad Herenniumban* található magyarázati elvek sorrendjének.¹⁰⁷ Daube egyébként a görög retorikai normák római jogszolgáltatásba való átvételével állítva párhuzamba a törvényalkalmazás terén használatos következtetések rendszerezését a rabbinikus gyakorlatban, mintegy azt sugallja, hogy nem valamiféle kiszolgáltatott helyzetben történő „behódolásról” van szó, mely a hellenista nyomás hatására következett volna be.¹⁰⁸

Jacob Neusner viszont arra hívja fel a figyelmet, hogy bár a rabbinikus források keletkezési koruknál akár jó száz évvel korábbi tradíciót is megőrizhettek, legfeljebb a legszigorúbb szövegkritikai megközelítéssel nyerhetnénk belőlük értékelhető forrásanyagot.¹⁰⁹ A Hillélnek tulajdonított listát ennek az irányzatnak a képviselői egyébként is inkább az exegetikai módszerek korlátozásának tekintik, semmint a hellenista rendszer elfogadásának.¹¹⁰ Ebben az értelemben a hilléli gyűjtemény a rabbik által is elfogadott exegetikai módszerek kánona.

⁹⁹ Fishbane figyelmeztet azonban arra is, hogy a világos jóvendölés homályos, értelmezésre szoruló látomásokkal keveredhet. Vö. Fishbane: *i.m.* 507.

¹⁰⁰ Ld. Fishbane: *i.m.* 509.

¹⁰¹ Ld. Fishbane: *i.m.* 512.

¹⁰² Részletesebben ld. Fishbane: *i.m.* 450-451.

¹⁰³ Korábban általában „rabbinikus”-nak nevezték az ebbe a korszakba tartozó zsidó írásmagyarázatot, mi inkább a ma bevett „korai zsidó” jelzőt alkalmazzuk, tekintettel ez utóbbi tágabb jelentéstartalmára.

¹⁰⁴ Nem a kanonizáció folyamatának lezárulását, hanem a majdani kánonba tartozó könyvek keletkezésének végét értve ezalatt.

¹⁰⁵ Ld. főként M. Hengel mértékadó elemzését: *Judaism and Hellenism*. 2 vols. London, SCM — Philadelphia, Fortress 1974.

¹⁰⁶ Ld. Hengel: *i.m.* 314-315.

¹⁰⁷ Ld. D. Daube: „Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric”, *Hebrew Union College Annual* 22 (1949) 252.

¹⁰⁸ C. K. Barrett is ezen a véleményen van, hozzátéve azt is, hogy az átvétel korszaka (Kr.e. 100-25) a rabbinikus exegézis fénykora, így legfeljebb a hellenista módszer adaptálásáról lehet szó. Vö. C. K. Barrett: „The Interpretation of the Old Testament in the New”, in *The Cambridge History of the Bible*. I. From the Beginnings to Jerome. Ed. P. R. Ackroyd — C. F. Evans. Cambridge, University Press 1970. 385; ld még. F. M. Young: *Biblical exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge, Cambridge University Press 1997. 91.

¹⁰⁹ Vö. J. Neusner: *Early Rabbinic Judaism: Historical Studies in Religion, Literature, and Art*. Leiden, Brill 1975. 3-33.

¹¹⁰ Vö. R. Loewe: „The «Plain» Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis”, in *Papers of the Institute of Jewish Studies London*. Ed. J. G. Weiss. Jerusalem, Magnes 1964 I. 152-153.

Saul Lieberman — egyfajta közelítő állásponton — Daube véleményével azonos eredményre jut a rabbinikus exegetikai elvek hellenista előzményét illetően,¹¹¹ bár ezek Hillének tulajdonítását a *Tó-szefta* szerkesztőjére vezeti vissza.¹¹² Elfogadja, hogy ez az anyag tartalmában, és a benne alkalmazott elvek eredetére nézve is visszanyúlhat a Templom pusztulása előtti időkre, de jelenlegi formájában az ezt követő időszak farizeusi dominancia-törekvései eredményének tartja. Véleménye szerint a rabbinikus értelmezés ősi, tradicionális gyökerekkel rendelkezik, de a hellenizmus hatására e tradíció racionális rendszerezésével reagált,¹¹³ és a megértés, illetve az elfogadás érdekében felhasználták a művelt világ exegetikai módszereit.¹¹⁴

Hillél hét szabálya:¹¹⁵ *qal wahómer* — a jelentéktelentől a fontosabbra vezető érv;
gezérá sáwá — következtetés analógiával;
binjan áv — általános szabály egyetlen vers alapján;
sené ketuvim — mint az előbbi csak két vers alapján;
kelal uperat — általános és egyedi;
kajoszé' bó b'maqóm mé'injánó — hasonló példák felsorolásával bizonyítás;
dávár hallaméd mé'injánó — a kontextusból vett érv.

E listához hasonlótl találhatunk a *Szifra* előszavában is, melyet Rabbi Izmael fejt ki 13 pontban, s amely sorrendjében követi a hetes listát.¹¹⁶ Lieberman egyébként megjegyzi, hogy Eusebiusnak is feltűnt e 13 szabály hasonlósága a görög 12 exegetikai normával.¹¹⁷ Rabbi Eliézer 32 *Middót*-járól pedig Hyman G. Enelow mutatta ki, hogy valóban származhat a Kr.u. II. századból, s hogy a talmudi irodalommal egyező részei esetében ez szolgált forrásként.¹¹⁸ Ám még ha ez a 32 *middót* később vált is elfogadottá, bizonyosra vehető, hogy ez nem újító szándékkal, hanem a fennálló gyakorlat nyomására, korlátozó szándékkal történt.¹¹⁹ Mindemellett Lieberman arra is kitér, hogy a 27-31. szabályok (*másál*, *paronomasia*, *gematria*, stb) megegyeznek az Artemidóros *Oneirokritikon*jában megtalálható álomértelmezési technikákkal, s ebből arra a következtetésre jut, hogy ezek egy ősi jóslatértelmezési hagyomány részei.¹²⁰

Lieberman számos párhuzamot mutat be például a Soferim tevékenységének a zsidó tradícióban történő fejlődése és a hellenista grammatikusok gyakorlata között; a Biblia hivatalos szövege és a népszerű szövegek közti feszültség és a homérosi szövegek cirkulálása között; a midrás exegetikai gyakorlata és a görög zétémata között; valamint felhívja a figyelmet a szövegkritikai jelrendszerek párhuzamos kialakulására is.

Brooke érvelése nyomán kizárva a források közül a rabbinikus irodalmat — nem tagadva el, hogy annyit legalábbis valószínűsítene, hogy ha a terminusok nem is, de bizonyos exegetikai módszerek széles körben elterjedtek voltak¹²¹ —, három alapvető forrás áll rendelkezésre a kérdéses korszak vizsgálatához: Alexandria-i Philón művei, a targumok és a qumráni szövegek. Természetesen ezzel a behatárolással nem tagadjuk azt, hogy az értelmezési hagyomány alakulása kezdetben szóbeli, s csak jóval később kap írott formát.

¹¹¹ Ld. S. Lieberman: *Hellenism in Jewish Palestine*. New York, Jewish Theological Seminary of America 1962.

¹¹² Ld. Lieberman: *i.m.* 62.

¹¹³ Vö. Young: *i.m.* 91.

¹¹⁴ Vö. Lieberman: *i.m.* 78.

¹¹⁵ Ld. H. L. Strack: *Introduction to the Talmud and Midrash*. Philadelphia 1959. 93.kk.

¹¹⁶ Vö. G. J. Brooke: *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in Its Jewish Context*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 29. Sheffield, ISOT Press 1985. 12. Részletes irodalmat a *Szifra* előszavában található listához ld. a mű 52. jegyzetében.

¹¹⁷ Ld. Lieberman: *i.m.* 61.

¹¹⁸ Vö. *The Mishna of Rabbi Eliezer*. Ed. H. G. Enelow. New York 1934.

¹¹⁹ Ld. Brooke: *i.m.* 13.

¹²⁰ Ld. Lieberman: *i.m.* 64.

¹²¹ Ld. Brooke: *i.m.* 15-16.

A korai zsidó írásmagyarázatról annyi általánosságban elmondható, hogy a magyarázandó szöveget nagy körültekintéssel vizsgálják, a legapróbb részletekig elmenő nyelvi elemzéssel a bevett értelmezési módszerek valamelyikét követve: a Szentírás valamely kapcsolódó verséhez (verseihez) kötte vagy a kontextus átfogó vizsgálatával, hasonlatokkal vagy *a fortiori* érvekkel alátámasztva, ill. bizonyítandó fogalmakhoz címszavak köré gyűjtve igeverseket vagy személyeket állítva egymás mellé tanúként az Ószövetségből, s azután sorolva a megfelelő idézeteket.¹²² Az alapvető irány tehát a betűszerinti, még ha létezett is allegorikus értelmezés.¹²³

Ahogy a héber beszélt nyelvként eltűnik, és így szükségessé válik, hogy a zsinagógában felolvasott szent szöveget arámra fordítsák, s megszületik a targum, ez a parafrázisszerű szabad fordítás, helyenként halakhikus vagy haggadikus hozzáfűzésekkel.¹²⁴ A targumisták értelmezési eljárásának körvonalait Roger Le Déaut hat pontban foglalta össze:¹²⁵

1. A Bibliát egy egészként kezeli, mely teljes önmagában, és amely a bibliai szövegek egymásmellé helyezésével érthetővé tehető.
2. A targumnak az üdvtörténet feltárásának egészére vonatkozó látásmódja áttekintő jellegű.
3. A szövegben minden rész jelentős és jelentéssel bír.
4. A targum népszerű jellegének megfelelő népszerű eljárásokat alkalmaz.
5. Alkalmanként a kontextusból kiragad szövegeket és szabadon kezeli őket.
6. A targumista legfőbb célja, hogy érthetővé tegye a héber szöveget.

Ennek megfelelően számos példát találunk a később rabbinikusnak ismert exegetikai módszerekre: *al tiqré* (*Targum Onqelos* Gen 2,2); *hillúf* (*Targum Neofiti* Gen 32,25); *nótárikón* (*Targum Neofiti* Gen 32,29).¹²⁶

A másik korai értelmezési eljárás a midrás, amely az Ószövetség aktualizáló szándékú értelmezése különböző szakaszok összekapcsolása révén.¹²⁷ Jellemzőit Renée Bloch öt pontban foglalta össze:¹²⁸

1. *Mindig a Szentírásból indul ki*, ezzel kizárva a rokon műfajokkal való összevetés lehetőségét.
2. *Jellegét tekintve homiletikus*, nem a gyülekezettől elzárt szentírás-kutató akadémikus értekezése, hanem a liturgikus közegben történő tóraolvasás jelenti eredendő közegét.
3. *A szöveg iránt érzékeny*, azaz a szöveg jobb érthetőségére törekszik, és a nehezen érthető helyek világossá tételére. Ennek eszköze igen gyakran a párhuzamos helyekkel történő összekapcsolása, melyre a Szentírás egységébe vetett hit ad alapot.
4. *A jelenre vonatkoztatott adaptáció*. A midrás nem áll meg a szöveg vizsgálatánál, hanem továbblép, célja elsődlegesen praktikus: a szöveg aktualizálása, a vallásos életvitelre vonatkozó kifejtése.
5. *Haggáda vagy halákha*. A zsinagógai közegben a Szentírás szövegének haggadikus kommentálása, az iskolában, mely gyakran a zsinagógához kapcsolódik, ugyanezen szöveg előíró, halakhikus értelmezése nyer teret. Ennek megfelelően két típusa különböztethető meg: a midrás halákha és a midrás haggáda.

Az alapul vett szöveg szerint pedig beszélhetünk történeti, prófétai vagy bölcsesség-irodalmi midrásról, melyekre már az Ószövetségben is találunk példát.¹²⁹

¹²² Például a H 11., ahol a πίστις definíciója után 17 tanút sorakoztat fel. Lásd még: Philo: *Quis rer.* 260kk; *Leg. alleg.* II.57; Sap 10; 1Mcc 2,49kk; 4Mcc 16,16kk; Jc 2,20kk; 5,10kk; Act 7,1kk., stb.

¹²³ A rövid áttekintéshez lásd Manlio Simonetti mértékadó összefoglalását: *Biblical Interpretation in the Early Church*. T & T Clark, Edinburgh 1994. 2.

¹²⁴ M. Simonetti utal arra, hogy a Septuaginta keletkezésében is hasonló körülmények játszottak szerepet, és hogy az a fordítás is esetenként „szabad és interpretatív”. Ld. Simonetti: *Biblical interpretation*. 32. 2. jegyzet.

¹²⁵ Vö. R. La Déaut: *La Nuit pascale*. *Analecta Biblica* 22. Rome, Institut Biblique Pontifical 1963. 58-62.

¹²⁶ A példákat ld. Brooke: *i.m.* 30-33.

¹²⁷ A midrás részletes bemutatásához ld. R. Bloch: „Midrash”, in *Approaches to Ancient Judaism*. Ed. W. S. Green. Missoula 1978. 29-50.

¹²⁸ Vö. Bloch: *i.m.* 31-34.

¹²⁹ Történeti: pl. a Krónikák könyvének kommentáló történetírása; prófétai: Ez 16; Is 60-62; bölcsesség-irodalmi: Prv 1-9; Eccl 24. Vö. Bloch: *i.m.* 37-43.

a) *Alexandriai Philón* (kb. Kr.e 20. – Kr.u 40.)

A Philón-kutatás irányát a XX. század derekán H. Thyen határozta meg a hellenista zsidó homília stílusát vizsgáló disszertációjával,¹³⁰ melyben a következő tételeket fekteti le: Philón számára a szent szöveg inspirált jellege vonatkozik a LXX-ra is¹³¹ (így lehetséges az is, hogy Philón egynémely bonyolult allegorikus magyarázata egy fordítási hibán alapul); használhatott ún. onomasticont is, mivel sem a hibásan átvett névértelmezéseket, sem a görög átírás hibáit nem tudta korrigálni, s így aligha lehet az ő munkájának tekinteni a héber nevek ennél sokkal nehezebb etimológiai értelmezését.¹³² Szerinte Philón számára a bibliaértelmezés tkp. az ószövetségi alakok sorsának és történetének ábrázolása, és ehhez rendeli a megfelelő idézeteket, akár úgy, hogy a homiléta megszólaltatja ezt a személyt,¹³³ vagy idézi azt, amit az Ószövetség róla mond vagy éppen a hozzá szóló szavakat;¹³⁴ esetenként pedig idézés nélkül, pusztán a név etimológiáját felhasználva,¹³⁵ de nem ismeretlen számára a bibliai történetek a haggadában kedvelt szabad továbbfonása sem.¹³⁶

L. Goppelt a philóni írásértelmezés tipologikus volta mellett tör lándzsát, megállapítva, hogy Philón¹³⁷ az értelmezésben három szintet lát egymással szoros összefüggésben: az ἰδέα, az „idea”, mely az isteni szintjén helyezkedik el, ennek leképezése egy köztes szinten a τύπος vagy a παράδειγμα, például a szent sátor képe Mózes lelkében, és a harmadik szint a földi világban található μίμημα vagy σκία, mely az előbbiekről érzékelhető megvalósulása.¹³⁸

Burton L. Mack a hetvenes évek közepén arra a megállapításra jut,¹³⁹ hogy „Philón tradicionális exegetikai szabályokat és anyagokat használt fel, melyek változatosságukban az exegézistörténet különböző lépcsőfokairól, s különféle, egymással vitázó «iskolákból» származhattak. Ezeket Philón eltérő mértékű elfogadással és különböző fokú konzisztenciával dolgozta át.”¹⁴⁰

¹³⁰ H. Thyen: *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*. Göttingen, 1955. Vandenhoeck & Ruprecht. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Hrsg. R. Bultmann. Neue Folge, 47. füzet.

¹³¹ Vö. Philo: *De vita Mosis*. 33kk.

¹³² Ld. Thyen: *i.m.* 65.

¹³³ Vö. Philo: *Leg. alleg.* III.9., 177., 179k; *De cherub.* 67; *Quod det. pot.* 45k., stb.

¹³⁴ Vö. Philo: *Leg. alleg.* III.2., 15., 43., 69; *De ebr.* 24., 143; *De sobr.* 8kk; *De confus.* 77kk; *De migr.* 113kk., stb.

¹³⁵ Vö. Philo: *De ebr.* 94; *De plant.* 134; *De migr.* 223k; *Quis rer.* 128; *De somn.* II.33., stb.

¹³⁶ Például a pusztában a zsidókkal vándorló szikla ld. 1K 10,1kk; Philo: *Leg. alleg.* II.86., főként a Sap és a 12 patriarkha testamentumának a szerzője kedveli ezt a haggadikus elbeszélésmódot.

Thyen közli M. Adlernek a philóni írásértelmezés öt módjáról kidolgozott elméletét is:

- A) tömör, szószerinti magyarázat, semmilyen más bibliai hely nem erősíti meg az értelmezést;
- B) idézetek, megokolások, utalások;
- C) filozófiai fogalmak részletes kifejtése, megokolása idézetek nélkül;
- D) a B és C típus vegyes használata;
- E) magyarázatul vagy egy ellenvetésre válaszul felsorolt bibliai helyek más eszközökkel és további felsorolt idézetekkel részletesen kifejtve.

Az A és B típust csak a *Leg. alleg.* I-ben találhatjuk meg, a C típust pedig leggyakrabban e mű további kötetiben. Philón allegorikus kommentárjaiban e három típus szinte teljesen eltűnik, jóllehet ezeket mondhatnánk a kommentár, az utóbbi kettőt pedig a homília stílusformáinak. Az allegorikus Genézis-kommentárban egy egészen új forma jelenik meg: Philón az egész kommentárt logikusan átgondolt terv szerint építi fel, nem bocsátkozva szabad asszociációkba, ezáltal a szerkezet egységesebbé és feszesebbé válik. Thyen: *i.m.* 78.

¹³⁷ Philón tipologikus értelmezésének néhány példája: *Leg. alleg.* III.102; *De Vita Mosis* II. 74kk; *De Somn.* I. 206.

¹³⁸ Vö. L. Goppelt: *Typos*. 59-62.

¹³⁹ B. L. Mack: „Exegetical Traditions in Alexandrian Judaism. A Program for the Analysis of the Philonic Corpus”, *Studia Philonica* 3 (1974-75) 71-112.

¹⁴⁰ Ld. Mack: *i.m.* 75.

Sidney G. Sower már a 60-as évek közepén felhívja a figyelmet arra, hogy Philón szentírásértelmezése „kétszintű”, s nem tekinthető pusztán allegorikusnak.¹⁴¹ Brooke ezzel egyetértésben arra figyelmeztet, hogy a hagyományos „allegorista” címkézés felszínes és tarthatatlan,¹⁴² hiszen Philón maga is feddi azokat, akik elhagyják a törvény gyakorlását, s e nélkül keresik a benne rejlő igazságot.¹⁴³ Brooke számos példát hoz fel Philón műveiből annak bemutatására, hogy az használta a rabbinikus listákból ismert értelmezési elveket (pl. *gezérá sáwá, qal wahómer, binján áv*, stb),¹⁴⁴ majd azzal zárja Philón exegetikai munkásságának értékelését, hogy az „egyaránt jártas volt az értelmezés hellenista és zsidó konvencióiban”.¹⁴⁵

Manapság a Philón-kutatás egyik központi témája továbbra is érvelési rendszerének a klasszikus retorikai hagyománnyal történő összehasonlítása,¹⁴⁶ másfelől pedig megerősödött az az irány,¹⁴⁷ amely Philón írásértelmezését az Aristeas-levél, Aristobulos és a Salamon Bölcsességei által képviselt vonalba állítja, mint amely a görög eszmevilág eszköz- és fogalomkészletével fejt ki a mózesi törvényeket és a zsidóság létkérdéseit.¹⁴⁸

Philón allegorikus írásértelmezését vizsgálva¹⁴⁹ elfogadhatjuk Thyen azon megállapítását, miszerint módszere *alapvetően* görög és nem zsidó gyökerekből vezethető le.¹⁵⁰ Ugyan a rabbinikus zsidóságban

¹⁴¹ S. G. Sower: *The Hermeneutics of Philo and Hebrews. A Comparison of the Interpretation of the Old Testament of Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews*. Richmond, John Knox 1965. 28-34.

¹⁴² Vö. Brooke: *i.m.* 17-18. Brooke azzal a sommás megállapítással folytatja az addigi kutatási eredmények értékelését, hogy „Philón exegetikai munkásságát a továbbiakban nem lehet sem úgy leírni, mint amely lényegileg görög, sem úgy, mint amely közeli párhuzamban áll a rabbi munkáival, vagy amely e kettő elegye.” E véleménnyel szemben ld. például Th. M. Conley: *Philo's Rhetoric. Studies in Style, Composition, and Exegesis*. Berkeley, Center for Hermeneutic Studies 1987; recenziója: D. T. Runia: „T. M. Conley, *Philo's Rhetoric. Studies in Style, Composition and Exegesis*”, *Studia Philonica* 2 (1990) 208.

¹⁴³ Philo: *De migr.* 89.

¹⁴⁴ Ld. Brooke: *i.m.* 19-24. Brooke csupán utal Philón héber nyelvismeretének kérdésére, szerinte annyi bizonyos, hogy alkalmazta a szójáték és a rövidítés nyelvhez kötött módszerét, de nem tudni, hogy emögött milyen szintű nyelvismeret állt. A kérdéshez ld. Brooke: *i.m.* 62. 94. jegyzet irodalomjegyzékét.

¹⁴⁵ Brooke itt Hammerton-Kellyt idézi, vö. Brooke: *i.m.* 25. A hivatkozás R. G. Hamerton-Kelly: „Philo's Allegorical Commentary”, in *Jews, Greeks and Christians*. Ed. R. G. Hamerton-Kelly — R. Scroggs. SJLA 21. Leiden, Brill 1976. 56.

¹⁴⁶ Vö. Jr., and Manuel Alexandre: *Rhetorical Argumentation in Philo of Alexandria*. (Brown Judaic Studies 322; *Studia Philonica Monographs* 2.) Atlanta, Scholars Press 1999.

¹⁴⁷ Vö. P. Borgen: *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*. Leiden, Brill 1997.

¹⁴⁸ Ld. P. Borgen: „Philo of Alexandria as Exegete”, in Hauser, A. J. — Watson, D. F. (eds.): *A History of Biblical Interpretation. I. The Ancient Period*. Grand Rapids, Mich. — Cambridge, Eerdmans 2003. 114.

¹⁴⁹ Vö. I. Heinemann: *Altjüdische Allegoristik*. Breslau 1936., valamint J. Bonsirvan: *Exégèse Rabbinique et exégèse Paulinienne*. Paris, Beauchesne 1939. Az allegorézis eredetére, lényegére és céljára nézve ld. E. Stein: *Die allegorische Exegese*, továbbá O. Michel: *Paulus und seine Bibel*. Gütersloh 1939. 103.

¹⁵⁰ Ezt annak ellenére is fenntartjuk, hogy palesztinai területen is vannak nyomai hasonló exegetikai technikák alkalmazásának a zsidóság körében, pl. a Kr. e. I. század kezdetére datált holt-tengeri peserekben: „... the lemmatic structure and the exegetical techniques used by the pesharim link them firmly with other types of lemmatic commentaries, such as the rabbinic midrashim and the commentaries of Philo.” Dimant D.: „Pesharim, Qumran”, in *The Anchor Bible Dictionary*. 5. vol. New York, Doubleday 1992. 250. A kétszintű értelmezés zsidó gyakorlatára ld. például Jubileumok könyve 6,17; 15,1; 16,28. Vö. P. Borgen: „Philo of Alexandria as Exegete”, 121.

Philón előtt tehát már zsidó részről is használták e módszert, amire maga is utal a *Quod omnis probus liber sit* 80. kaputjában, vö. továbbá J. Freudenthal: *Herrschaft der Vernunft*, 6kk., idézi Thyen: *i.m.* 80. 135. jegyzet. Vö. még K. Siegfried: *Philo*. 26k. és P. Heinisch: *i.m.* 26. Idézi Thyen: *i.m.* 79. 128. jegyzet. — Bousset feltevése viszont aligha tartható, miszerint Philón tankönyveket vagy saját iskolai feljegyzéseit vette volna alapul — ami egy alexandriai exegeta-iskola létét feltételzné. Vö. W. Bousset: *Schulbetrieb*. — Bousset-vel szemben ld. többek között I. Heinemann: *Übersetzungswerk*. III. kötet, 6. 1. jegyzete; E. Stein: *Die allegorische Exegese* és H. Leisegang: „Philo” cikkét az RGG-ben (2.kiad.). Ld. Thyen: *i.m.* 79. 130. jegyzet. Philón soha nem utal egy ilyen alexandriai iskolára.

is ismert az allegorizálás módszere, de ott csak az Énekek Éneke értelmezése során alkalmazták,¹⁵¹ ezzel szemben a hellenista oktatás alapvető eleme volt a klasszikus szerzők (elsősorban Homérosz és a költők) műveinek etikai tartalmú kifejtése, allegorizálása.¹⁵² Philón ehhez hasonlóan — mint saját közösségén belül álló homiléta — allegorizálásával építeni akarja hallgatóit.¹⁵³

A philóni allegorikus értelmezés stílus eszközei közé tartoznak azok a fordulatok, gondolatfűzések, melyek azt mutatják meg, hogy a szószerinti értelem nem a tulajdonképpen gondolt értelem (a szószerinti értelem kizárásának szabálya), s ezek az allegória alapszabályainak (κανόνες τῆς ἀλληγορίας)¹⁵⁴ megfelelően alkalmazandók. A szószerinti értelem elsősorban akkor megengedhetetlen, ha valamilyen antropomorfizmust tartalmaz,¹⁵⁵ vagy ha Isten valamit kérdez (hiszen Isten mindent tud), stb.¹⁵⁶ Továbbá ahol a bibliai tudósítás megoldhatatlan nehézséget vagy akár ellentmondást tartalmaz, ott fel kell adni a szószerinti értelmet az allegorikus értelmezéssel szemben.¹⁵⁷ Ugyanez a helyzet, ha a Szentírás allegorikus kifejezésmódja is allegorizálásra kényszerít: tudás és élet fája, beszélő kígyó,¹⁵⁸ óriások,¹⁵⁹ ilyenkor tehát a dolgok mélyebb értelmét kell kutatni. A κανόνες τῆς ἀλληγορίας-t K. Siegfried a következőkben foglalja össze:¹⁶⁰ egy szó vagy egy látszólag fölösleges kifejezés megkettőzésével az Írás a mélyebb értelemre utal,¹⁶¹ ugyanígy különleges figyelmet érdemel a kifejezések cseréje¹⁶² és a szinonimikus eltérések is.¹⁶³ A feltűnő szám- és időhasználat szintén feljogosíthat arra, hogy az Írás mélyebb értelme után kutassunk.¹⁶⁴ A Biblia szimbolikus kifejezései szintén alapot adhatnak allegorikus értelmezésre,¹⁶⁵ és amint egy látszólag fölösleges kifejezés allegóriára készítt, úgy utal egy szó vagy kifejezés

¹⁵¹ Vö. I. Heinemann: *i.m.* 60kk. és J. Bonsirven: *i.m.* 215kk. — „Az ókori allegorizáció a mítosz lerombolásából nőtt ki. Különösen a sztoa alakította ki az olyan hagyományok iránti hűség kifejeződéséül, amelyek már nem voltak megtarthatóak és mégis meg kellett őket tartani. Később a módszer benyomult az őskereszténység mitológikus gondolkodásába és a gnózisba is, hogy végül a keresztényen filozófiában (mindenek előtt Alexandriai Kelemenél és Origenésnél) ismét jelentőségre tegyen szert. A keresztényen ókorban és a középkor egészében végig olyan eszköznek bizonyult, amellyel a botránkozásra okot adó tradíciókat, különösen az ószövetségi tradíciókat úgy lehetett leváltani, hogy azok mégis érvényben maradtak, és amellyel a Kijelentést és az értelmet ki lehetett egymással békíteni.” (W. Kamlah: *Christentum Geschichtlichkeit. Die Entstehung des Christentums.* Stuttgart—Köln 1951. 91 — idézi Thyen: *i.m.* 79.).

¹⁵² Ennek egy sajátos esete az eposzok (versek) szereplőinek az erények megszemélyesítőiként való értelmezése, melyre példa (Ps) Plutarchos közismert Pénélope-allegóriája, ld. *De liberis educandis* 7d 2-7. F.C. Babbitt (ed.): *Plutarch's moralia.* vol. 1. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1927 (repr. 1969).

¹⁵³ Ld. Thyen: *i.m.* 80., ill. hogy Philónnál a homília parainetikus zárórészében az eszkhatológia és az apokaliptika helyett az etikai nevelés kerül előtérbe az allegóriának köszönhetően.

¹⁵⁴ Vö. Philo: *De spec. leg.* I/287., vö. *De somn.* I/73.

¹⁵⁵ Nem lehetséges, hogy a mondat szószerinti értelme az legyen: Ádám elrejtőzködött Isten elől, hiszen Isten mindent betölt, vö. Philo: *Leg. alleg.* III/4; vö. *Quod det pot.* 150.

¹⁵⁶ Vö. Philo: *Quod det. pot.* 57kk.; vö. 1Kor 9,10.

¹⁵⁷ Pl. Kain feleségének említését (Gen 4,17) csak allegorikusan lehet érteni, mivel Éván kívül más asszony ekkor még nem volt, vö. Philo: *De posteritate Caini.* 33k; vö. uo. 49kk.

¹⁵⁸ Vö. Philo: *De op. mundi* 154., vö. *De agr.* 96.

¹⁵⁹ Vö. Philo: *De gig.* 60.

¹⁶⁰ Részletesen ld. K. Siegfried áttekintését (Philo. 168kk.), hivatkozik rá Thyen: *i.m.* 82. 153. jegyzet.

¹⁶¹ Például Philo: *De gig.* 32. az ἀνθρωπος ἀνθρωπος (Lv 18,6) arra utal, hogy itt nem a hétköznapi értelemben vett, testből-lélekből álló emberről van szó, hanem az erényes emberről.

¹⁶² Például Philo: *De migr.* 162k. Amikor József esküvésekor a Gen 42,15-ben ezt olvassuk: νῆ τὴν ὑγίαιαν Φαραῶ, a 16v-ben viszont ezt: οὐ τὴν ὑγίαιαν Φαραῶ, akkor ez a két eskü különböző.

¹⁶³ Például Philo: *De agr.* 1k.

¹⁶⁴ Így pl. a ποιήσωμεν (Gn 1,26) plurálisa Isten azon társaira utal, akik segítették őt az ember teremtésekor, hiszen ő nem teremthette a gonosz lelket. Philo: *De mut. nom.* 30k. Ha viszont a 27.v-ben ἐποίησεν áll, akkor ez azt akarja mondani, hogy az igazi embert egyedül Isten teremtette. *De fuga* 7. Vö. *De op. mundi* 72k.; *De confus.* 168kk. Lásd még Jc 1,13 és Gal 3,16.

¹⁶⁵ Ha a Ps 26,1 azt mondja, „az Úr az én világosságom”, akkor ebből arra lehet következtetni, hogy a „világosság” a Bibliában mindenütt „Istent” jelenti, a Nap tehát Isten egyik szimbóluma. Philo: *De somn.* I/72kk. vö. 110. jegyzet.

hiánya az Írás mélyebb értelmére.¹⁶⁶ Nagy szerepet játszik továbbá az allegorézisben a számszimbolika,¹⁶⁷ illetve a dolgok szimbolikája, valamint a nevek etimológiája, amelyek az allegorikus exegézisre nézve lényeges jelentőségűek.¹⁶⁸ A szavak jelentését tehát alaposan fel kell tárni, és teljes terjedelmében ki kell fejteni.¹⁶⁹

Eszköztára meglehetősen sokrétű: legismertebb szövegértelmezési módszere a rabbinikus irodalomból is ismert *kérdés-felelet* formára épül,¹⁷⁰ mely eredetileg talán a közösségben másik személy által feltett kérdésre adott felelet formájában történő értelmezésből alakult ki.¹⁷¹ Ez a rabbinikus hagyományban gyökerező forma nem feltétlen jelenti ugyanakkor az értelmezés átvételét is, találunk példát arra is, hogy ugyanarra a feltett kérdésre Philón a rabbinikus forrásokból ismerttől eltérő feleletet ad.¹⁷² Gyakran találkozunk Philón exegetikai munkáiban olyan terminusokkal is, melyek egy egészen tömör, *közvetlen értelmezési* módra mutatnak,¹⁷³ mint pl. a $\tau\omicron\nu\epsilon\sigma\tau\iota(v)$ ('azaz'), mellyel az értelmezendő szót, kifejezést, mondatot egy másik szóval, kifejezéssel, mondattal cserél fel;¹⁷⁴ vagy ilyen terminus még az ἴσον ('ami megfelel annak, hogy') is.¹⁷⁵ E közvetlen értelmezési mód mellett szívesen él a *szembeállítás* eszközével is, mikor saját értelmezését a vele ellentétben felsorolt jelentések elvetésével fejti ki.¹⁷⁶ Ennek nyelvi megjelenítése az οὐκ — ἄλλὰ ('nem' — 'hanem') forma,¹⁷⁷ mely módosulhat az οὐ μόνον — ἄλλὰ καὶ ('nemcsak' — 'hanem is') formára is,¹⁷⁸ mely már azt jelzi, hogy a szerző mindkét jelentést elfogadja.

Philón előszeretettel írja újra a szentírási történeteket. Ennek egyik formája a *parafrázis*,¹⁷⁹ amit mint elsődleges értelemezési módszert a klasszikus retorika is alkalmaz, másik megjelenési formája pedig, mikor egymás után hoz fel példaként (*exemplum*) bibliai személyeket vagy eseményeket.¹⁸⁰ Máskor azt az újraírási hagyományt követi, mely a bibliai történetet *kronológiai sorrendben*, kibővítve, vagy sajátos szempontok alapján értékelve fogalmazza át.¹⁸¹

¹⁶⁶ Ábrahám, Izsák, Jákób és Mózes esetében hiányzik az „és ismeré az ő feleségét” fordulat. Tehát ezek az asszonyok e férfiaknak csak név szerint feleségeik, a valóságban azonban erények, vö. Philo: *De cherub*. 40kk.

¹⁶⁷ Vö. Siegfried: *Philo*. 180kk. Idézi Thyen: *i.m.* 84. 170. jegyzet.

¹⁶⁸ Siegfried szerint „az etimológiai midrás gyökere a Bibliában magában (különösen a Genézisben) van.” Siegfried: *i.m.* 190. Már A. Meier kimutatta idézett művében, hogy a Jakab levélben is nagy jelentőségük van a névetimológiáknak, sőt, hogy ezek a „Jakab-allegorézis” alapjai; vö. Siegfried: *i.m.* 310kk. Lásd továbbá a Melkisédek-etimológiát (Zsid 7,1kk) és vö. Gal 4,21kk. Idézi Thyen: *i.m.* 84. 171-172. jegyzet.

¹⁶⁹ Philo: *Quod det. pot.* 69k Istennek Kainhoz intézett kérdésében: $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\varsigma$ benne van először is a gyalázatos tett miatti méltatlankodás, másrészt pedig a Kain babonája fölötti gúny, hogy valóban ő vitte végbe a gyilkosságot. Így a szavak jelentése végül: „semmit sem értél el”; vö. Zsid 8,8kk.

¹⁷⁰ Vö. *Gen. Rab.* 8,1kk; *Lev. Rab.* 14,1; *Talmud Sanh.* 4,9, stb, de a forma nem ismeretlen a görög irodalomban sem: ezt az eljárást alkalmazza a Platón *Theaetetus*-ához írt kommentár ismeretlen szerzője is. Vö. P. Borgen: „Philo of Alexandria as Exegete”, 127-128.

¹⁷¹ Vö. Philo: *De vita contemplativa* 75-76.

¹⁷² Pl. *Leg. alleg.* I.101-104. és *QG* 1.15. hivatkozik rá P. Borgen „Philo of Alexandria as Exegete”, 127.

¹⁷³ Peder Borgen terminológiája szerint: „direct exegesis”, ld. P. Borgen: *i.m.* 129.

¹⁷⁴ Pl. *Leg. alleg.* I. 45., 65. 98; II.38., 41., 45., 59., 62., stb.

¹⁷⁵ *De migr.* 5., 7., 27., 42; *Leg. alleg.* I.65., 76; II.16., 212., stb.

¹⁷⁶ Ilyesfajta értelmezésre látunk példát a J 6,31-32-ben is.

¹⁷⁷ Pl. *Leg. alleg.* I. 1.; *De migr.* 1; stb.

¹⁷⁸ Pl. *De spec. leg.* IV.149-150., stb.

¹⁷⁹ Pl. *De praem.* 79-162., amely nagyjából a Lv 26-ra és a Dt 28-ra épül.

¹⁸⁰ Pl. *Leg. alleg.* III. 69-106. P. Borgen arra is felhívja a figyelmet, hogy a III. 88-ban a Gn 25,23 felidézése (Jákób és Ézsau mint a kiválasztás példái) sok ponton megegyezik a R 9,10-12; 20-23-ban olvasható parafrázissal (pl. Isten mint fazekast ábrázolja), ld. P. Borgen: *i.m.* 131.

¹⁸¹ Ld. a mózesi törvényt kifejtő írásait: *De opifitio mundi*, *De migratione Abrahami*, *De Josepho*, *De Decalogo*, *De specialibus legibus*, *De virtutibus* és *De praemiis et poenis*. Ebbe a hagyományba illeszkedik a *Jubileumok könyve*, mely a teremtéstől a törvényadásig; a részleteiben fennmaradt qumrani *Genesis Apocryphon*, mely Noé születésétől az Ábrahámnak tett ígéretig (Gn 15,4); a pseudo-philóni *Liber Antiquitatum Biblicarum*, mely Ádámtól Saul haláláig;

b) Exegézis Qumránban

A Qumránban talált kéziratok közül sok nem bibliai kézirat tartalmaz olyan egyenes szentírási idézeteket, melyekhez értelmezést fűztek, vagy amelyek az adott szöveg alátámasztására szolgálnak, s nem hagyható figyelmen kívül az implicit idézetek, az allúziók és a bibliai képek használatának szerepe sem. Találtak még *pesereket* (idézett szakaszokat követő értelmezés formájában megírt kommentárok), bibliai elbeszéléseket újraíró műveket, targumokat, bibliai könyvek mintájára írt szövegeket, és midrás-jellegű műveket is.¹⁸²

Ezek közül is leginkább a *peser* alkalmas annak bemutatására, hogy a kommentár szövege hogyan viszonyul a bibliai idézethez. Két típusa ismert, az egy-egy bibliai könyvet végigkommentáló folyamatos *peserek* és egy adott témához összegyűjtött szentírási helyeket értelmező tematikus *peserek*.¹⁸³

Két megközelítés lehetséges: vagy úgy tekintjük ezeket a szövegeket mint tudatos szentírási interpretációkat, vagy mint reflektáló irodalmi alkotásokat, melyek az értelmezőnek adott kinyilatkoztatáson alapulnak.¹⁸⁴

Az első megközelítést támogatja Lou H. Silberman,¹⁸⁵ aki arra figyelmeztet, hogy a korai zsidó exegézis elsődleges célja a szöveg alkalmazása az értelmező korára, s ezt teszi a fordítás, az adaptáció és elsődlegesen a *midrás* révén. Silberman abból indul ki, hogy míg Dániel könyvében a *peser* álomértelmezést jelent, a *Habakkuk peserben* próféták szavainak értelmezését. A *peser* szerzője úgy tekint a prófétai szövegekre mint látomások anyagára, s a szöveget elemeire bontva alkalmazza a qumráni eseményekre. Így maga az értelmezés nem kinyilatkoztatott, csupán az alapul vett szöveg. Asher Finkel hasonlóan vélekedik a Szentírás és a kommentár kapcsolatáról,¹⁸⁶ ő alapvetően a látomás- és álomértelmezés ószövetségi példáival veti össze, megengedve ugyan, hogy azok allegorikus értelmezési módja mellett a *peser* szerzője bátran használ más értelmezési módokat is (*al tiqré, nótárikón*).¹⁸⁷

Eliezer Slomovic¹⁸⁸ a rabbinikus exegetikai módszereket vizsgálva a qumráni iratokban arra a megállapításra jut, hogy bár explicit módon exegetikai technikák nem kerülnek megnevezésre, számos példát találunk ezek alkalmazására.¹⁸⁹ Vermes Géza is úgy látja, hogy a qumráni exegézis igen közel áll a korai zsidóság midrás-fejlődésének irányához.¹⁹⁰

Karl Elliger¹⁹¹ az 1QpHab exegetikai technikáinak értékelését arra a prioritásra alapozza, mely az értelmező tevékenységében megfigyelhető: elsősorban szó szerint próbálja a szöveget alkalmazni vagy finoman parafrázálva; másodsorban a szöveg atomizálásával kísérli meg a kívánt eredményt elérni;

és Josephus *Antiquitatum Judaicae*, mely a teremtéstől egészen saját koráig tekinti át a történelmet. A kérdést részletesen tárgyalja P. S. Alexander: „Retelling the Old Testament”, in D. A. Carson — H. G. M. Williamson (eds): *It Is Written. Scripture Citing Scripture*. New York, Cambridge University Press 1988. 99-121.

¹⁸² A rövid bemutatás Xeravits G.: *Könyvtár a pusztában. Bevezetés a Holt-tengeri tekercsek nem-bibliai irodalmába*. Budapest—Pápa, L'Armattan—PRTA 2008. „A qumrani közösség hermeneutikája” c. fejezete 58–62. és Brooke: *i.m.* 37. alapján.

¹⁸³ Ld. Xeravits: *i.m.* 59., aki J. Carmignacra hivatkozik.

¹⁸⁴ Ld. Brooke: *i.m.* 38-39.

¹⁸⁵ Vö. L. H. Silberman: „Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Pesher (1QpHab)”, *Revue de Qumran* 3 (1961-62) 323-364.

¹⁸⁶ Vö. A. Finkel: „The Pesher of Dreams and Scriptures”, *Revue de Qumran* 4 (1963-64) 357-370.

¹⁸⁷ Ld.. Brooke: *i.m.* 40.

¹⁸⁸ Vö. E. Slomovic: „Toward an Understanding of the Exegesis in the Dead Sea Scrolls,” *Revue de Qumran* 7 (1969-71) 3-15.

¹⁸⁹ Kifejezetten említi a *gezéra sáva*, *zéker ledábár* és az *asmaktá* használatát.

¹⁹⁰ Ld. Brooke: *i.m.* 40. Véleményével R. Bloch is egyetért, figyelmeztetve az iratok apokaliptikus jellegére, s ennek az értelmezésben játszott szerepére.

¹⁹¹ Vö. K. Elliger: *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*. BHTh 15. Tübingen, Mohr 1953. 118-164.

s csak ha nincs más megoldás, akkor alkalmaz egyéb exegetikai eszközöket (allegória, szójáték, a szöveg rendjének megváltoztatása, vagy a szövegromlások felhasználása).¹⁹²

Brooke hivatkozik Frederick Bruce és Otto Betz elemzéseire is,¹⁹³ akik Elligerhez hasonlóan a qumráni exegéták Szentírás-használatát vizsgálva tekintetbe veszik a kinyilatkoztatott értelmezés és az exegetikai technikák szabad használata közötti feszültséget.¹⁹⁴ Bruce az alapelvek közé sorolja, hogy a kinyilatkoztatott prófétai szövegek jelentését csak kinyilatkoztatott értelmezés tárhatja fel, s hogy a próféták szavai mindig az utolsó időkre vonatkoznak (mely a qumráni értelmező kora).¹⁹⁵ Ezek az elvek azután különféle exegetikai eszközökkel valósíthatók meg.¹⁹⁶ Betz szerint pedig nem az exegetikai módszer (ti. az allegória), hanem a szentírási szöveg helyes olvasata adja az értelmezés jogosságát.¹⁹⁷

Fred P. Miller tanulmányából Brooke kiemeli, hogy számos tényezőt kell egymás mellett figyelembe venni a *peser* vizsgálata során: a midrásra jellemző eljárások és eszközök használatát, a targumokkal rokon parafrázáló szerkezetüket és hogy eszkhatalogikus szövegösszefüggésben fordulnak elő, nem feledve az értelmező kivételes helyzetét sem, aki Isten kegyeltjeként feltárhatja a próféták titkait.¹⁹⁸ Daniel Patte szintén egyaránt fontosnak tartja a technika és a Szentírás ihletett kutatásának kérdését.¹⁹⁹

Xeravits —I. Rabinowitzra hivatkozva— a bevezető formulák alapján két típusra osztja a *peserek*ben használt legkisebb értelmezési egységeket, melyek közül „az *'al* előjárószóval bevezetett értelmezések egy-egy személy, csoport, esetleg korszak azonosítását tartalmazzák ... az *'aser* vonatkozó névmást követő *peser* mindig a bibliai jövendölés cselekedetek, tények, körülmények szintjén megragadható aktualizálódását állítja elének”.²⁰⁰ A *peser* mint értelmezési mód azonban mindenképpen azon alapul, hogy „a szöveg mögöttes jelentését feltárja, azt a jelentést, melynek megértéséhez különleges képesség vagy adomány szükséges.”²⁰¹

Ha a Brooke alapján Philónra, a Targumokra és qumráni szövegekre épített elemzést összevetjük Patte rabbinikus forrásokból is jócskán merítő munkájában levont következtetésekkel, akkor az eltérések mellett számos egyező pontot is találunk.

Feltűnő a hasonlóság a kutatók által feltárt hermeneutikai alapállásponton túl²⁰² a Szentírás egységének az értelmezésben játszott szerepében is,²⁰³ abban, hogy a Szentírás minden egyes szava jelentéshordozó, valamint a felhasznált exegetikai technikák körében. Hasonló az az időszemlélet is, melyet a kutatók e hermeneutika mögött felfedeznek: a Patte által megfogalmazott alapvető, mély egység időben eltérő események mögött,²⁰⁴ és a qumráni értelmezésben az az elgondolás, hogy a próféciaikban célzott eszkhaton saját koruk.

Egészen eltérő azonban a részben rabbinikus források alapján alkotott, illetve a Brooke által bemutatott vélemény az értelmezés alapjául szolgáló szöveg mibenlétéről. Patte szerint a korai zsidóság

¹⁹² Ld. Brooke: *i.m.* 41.

¹⁹³ Vö. F. F. Bruce: *Biblical Exegesis and the Qumran Texts*. Grand Rapids, Eerdmans 1959. és O. Betz: *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*. WUNT 6. Tübingen, Mohr 1960.

¹⁹⁴ Ld. Brooke: *i.m.* 41.

¹⁹⁵ Vö. Bruce: *i.m.* 9.

¹⁹⁶ Vö. Bruce: *i.m.* 16.

¹⁹⁷ Vö. Betz: *i.m.* 78.

¹⁹⁸ Ld. Brooke: *i.m.* 42.

¹⁹⁹ Vö. D. Patte: *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*. Missoula, Montana, Scholar Press 1975. 299.

²⁰⁰ Ld. Xeravits: *i.m.* 59-60.

²⁰¹ Ld. Xeravits: *i.m.* 61.

²⁰² Ld. a korábbiakban Patte álláspontját a zsinagógai közösség ön- és írásértelmezéséről, valamint például Bruce véleményét a kinyilatkoztatott szöveg kinyilatkoztatott értelmezéséről.

²⁰³ Vö. a qumráni exegézisről szóló fejezet mellett Patte: *i.m.* 46.

²⁰⁴ Vö. Patte: *i.m.* 69.

körében az értelmezés alapja nem is annyira a szöveg, mint inkább a hagyományosan értelmezett szöveg,²⁰⁵ Brooke viszont a szöveg kinyilatkoztatott jellegére fektet hangsúlyt — Philón esetében megjegyezve, hogy az esetenként eltér a tradicionális értelmezéstől a Septuaginta fordítási gyakorlata alapján.²⁰⁶ Patte szerint az eszközök biztosította szabadságban az értelmező kezét csak az értelmezési hagyomány köti meg²⁰⁷ — e tekintetben a hagyományozás nyitott vagy zárt jellegében találunk különbséget: a farizeusi tradíció a szóbeli Tórát a tanítók hosszú során át őrizte meg, Qumránban viszont a közösség zárt körben hagyományozta az Igazság Tanítójának kinyilatkoztatott, ezoterikus exegetikai tanítást.²⁰⁸

Fishbane —talán kevésbé hangsúlyosan— figyelmeztet arra, hogy a korai zsidó exegézis és a bibliában található exegetikai módszerek összecsengése adódhat pusztán hasonló problémák hasonló technikai megoldásából is.²⁰⁹ Kiszélesítve a kört, elmondhatjuk ugyanezt akár a görög és a zsidó exegetikai módszerekről is, sőt, Arnold Kunst elemzése alapján akár egyetemes érvelési típusokról is beszélhetünk.²¹⁰ A kutatás során feldolgozott anyagok alapján így csak annyit mondhatunk el, hogy bár azok az exegetikai hagyomány folytonosságát sugallják, de nem bizonyítják azt. Az exegetikai terminusok pedig térben és időben eltérő pontokra is átkerülhettek az idő során.²¹¹

3. Az Újszövetség írásértelmezése

Az Újszövetségben található közel 250 ószövetségi idézet és a nagyjából tízszer ennyi allúzió²¹² kapcsán a kutatás két alapvető kérdés körül kristályosodott ki: az egyik az idézetek szövegére vonatkozik (honnan, és esetleg milyen változtatással származik a szöveg?); a másik kérdés pedig alkalmazásukra: milyen exegetikai eljárással illeszti be a szerző az idézett szöveget?

Nem kívánom a kutatástörténet bemutatását adni,²¹³ csupán arra hívnám fel a figyelmet, hogy már Augustinus is foglalkozott az idézetek származásának és jelentésmódosulásának problémájával.²¹⁴ Véleménye szerint a Septuaginta-fordítás azért tér el helyenként a héber szövegtől, mert a szöveg értelmére koncentrált a történet helyett.²¹⁵

A kutatás során nagyjából konszenzus alakult ki abban a tekintetben, hogy az idézetek forrása többségében a Septuaginta (esetenként részben megváltoztatott, alkalmazott szóhasználattal), alkalmanként pedig a MT-hez hasonló héber szöveg.

²⁰⁵ Vö. Patte: *i.m.* 53. „In the Targum as well as in the Midrash the starting point of the interpretation is not necessarily the text itself. Often it is the text as traditionally interpreted.”

²⁰⁶ Ld. Brooke: *i.m.* 22.

²⁰⁷ Ld. Patte: *i.m.* 63.

²⁰⁸ Ld. Fishbane: *i.m.* 528.

²⁰⁹ Ld. Fishbane: *i.m.* 525-526.

²¹⁰ Az *a minore ad maius* érv zsidó megfelelője a *qal vahomer*, melyre számos ószövetségi példát is találunk (Gen 44,8; Ex 6,12; 1 Sm 23,3; Jer 12,5; Prov 11,31; Est 9,12). Ugyanez az érv Indiában a *kimpunar*-ként ismert, írja Kunst, és bizonyítható egymásra hatás hiányában egyetemes emberi kifejezésmódnak kell tekintenünk. Ld. A. Kunst: „An Overlooked Type of Inference.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10 (1942) 991.

²¹¹ Ld. Fishbane: *i.m.* 526.

²¹² Vö. Nestle—Aland: *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 271994. 770-800.

²¹³ A kutatástörténet összefoglalását ld. E. Earle Ellis: „A Sketch of the History of the Research”, in id: *The Old Testament in Early Christianity*. Tübingen, Mohr 1991. 54-76.

²¹⁴ Vö. Augustinus: *De Civitate Dei*. XVIII. 43.

²¹⁵ Vö. Augustinus: *De civitate Dei*. XVIII. 44. — Vö. H. Owen: *Modes of Quotation Used by the Evangelical Writers*. London 1789. 10. „... might assume the liberty of altering some words the better to express the sense of the original ... For it is the sense and meaning and not the words of it that is truly and properly Scripture.”

A huszadik század új felvetése volt, hogy az idézetek talán valamiféle testimóniumokból származnak,²¹⁶ tekintettel arra, hogy bizonyos egyező újszövetségi és patrisztikus idézetek minden ismert ószövetségi szövegtől eltérnek, és hogy bizonyos —általában kulcsszavak köré épülő— érvelések kapcsán gyakran találjuk ugyanazon ószövetségi versek kombinációját egymástól független szövegekben is.²¹⁷ Ezt a feltevést megerősítették a holt-tengeri tekercsek között felfedezett testimóniumok is, különösen a 4QTest. és a 4QFlor., melyek megjelentetése után újra fellángolt a vita az angolszász testimónium-hipotézis körül.²¹⁸ A precedensértékű leletek publikálásával ugyanis egészen kézzelfoghatóvá vált ez az önmagában nagyon valószínű elmélet, amelynek mindezidáig éppen az volt a legnagyobb hibája, hogy egy ilyen feltételezett ószövetségi idézetgyűjtemény az Újszövetség közvetlen téri és idői környezetéből nem volt ismeretes.²¹⁹ Bár a 4QTest. és a 4QFlor. nem abban az értelemben testimóniumos könyv, amint azt annak idején J. R. Harris elgondolta,²²⁰ és az sem mondható, hogy polemikus célzattal állították volna e gyűjteményeket össze.²²¹ De végül is ezek olyan kismértékű eltérések, amelyek a qumráni leletek jelentőségét lényegesen nem csökkentik a testimónium-hipotézis vonatkozásában. Bizonyos, hogy Harris érveit és az ellenérveket a qumráni leletek fényében másképpen kell látnunk.

A testimónium-elmélet szövegen belüli és szövegen kívüli bizonyítékokra támaszkodik. A szövegen belüli bizonyító anyag filológiai szempontokat említ, mint pl.

- a) feltűnő szövegvariánsok, amelyek két, vagy több, egymástól független iratban is előfordulnak;²²²
- b) különböző szöveg-recenziókból származó idézetek;²²³
- c) különböző szentírási helyek azonos lánca;
- d) szentírási idézetek helytelen forrásmegjelöléssel, vagy félrevezető szerzői névvel.

De ide sorolandók az olyan bevezető formulák és széljegyzetek is, amelyek egy-egy testimónium-gyűjteményből kerültek a szövegbe,²²⁴ továbbá az Újszövetségben lévő ószövetségi idézetek polemikus keretei.²²⁵

²¹⁶ Vö. J. R. Harris: *Testimonies*. Cambridge 1916. A testimóniumokra és azok szerepére Vladár Gábor hívta fel figyelmemet, neki köszönöm az itt következő összefoglalást is.

²¹⁷ Ld. E. E. Ellis: *i.m.* 60.

²¹⁸ A szövegek első kiadásait J. M. Allegro készítette elő, ld. „Further Messianic References in Qumran Literatur”, *JBL* 75 (1956) 174-187., és uő: „Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrashim”, *JBL* 77 (1958) 350-354.

²¹⁹ Ld. H. Braun: *Qumran und das Neue Testament*. I. kötet. 1966. 47., és H. Conzelmann: *Der erste Brief an die Korinther*. 1969. 59.

²²⁰ Ld. J. R. Harris: *Testimonies*. I-II. 1916-1920. Ez a még mindig pótolhatatlan munka már megjelenésekor nagy feltűnést keltett. Harrist sok kritika érte módszertani eljárása miatt, ennek ellenére még nemigen sikerült tévesnek bizonyítani elméletének magvát, miszerint már az újszövetségi irodalom írásos rögzülése előtt számolnunk kell a testimóniumok tradíciójával.

²²¹ A kérdéshez ld. J. H. Elliot: *The Elect and the Holy*. 1966. 130kk. és W. R. Lane: „A New Commentary Structure in 4QFlor”, *JBL* 75 (1959) 343-346. Lane nem sorolja a 4QFlor.-t a testimónium-irodalomhoz, mivel a gyűjtemény midrást is tartalmaz. Bár módszertanilag jogos a testimónium és a florilégium mint gyűjtemény közötti különbségtétel, az azonban nyilvánvaló, hogy a 4QTest. és a 4QFlor. ugyanazon műfajhoz, nevezetesen az ókori antológia műfajához tartozik. A 4QFlor. legfeljebb a 4QTest.-hez hasonló, egyszerű kivonatgyűjtemények magyarázatának és továbbfejlődési lehetőségeinek egyik állomása.

²²² Vö. Harris: *i.m.* I. kötet. 11-12. Jellemző Justinus véleménye (*Dial.* 73,1), aki szerint a zsidók törölték a Ps. 95,10-ból az ἀπὸ τοῦ ξύλου kifejezést, mivel a keresztyének azt Krisztus keresztre feszítése jövendöléseként használták. Amint Harris megjegyzi, a vád jogosulatlan: sem a masszoréta szöveg, sem a LXX nem ismerte ezt az olvasatot. Figyelemre méltó azonban, hogy ez az olvasat Tertullianus: *Adversus Iudaeos* 10-ben is előfordul (*a ligno*). Mivel Harris valószínűtlennek tartja, hogy Tertullianus Justinustól függene, ezért feltételez az egyezés magyarázataként egy harmadik forrást, jelesül egy testimónium-gyűjteményt.

²²³ Vö. Vollmer: *i.m.* 35kk.

²²⁴ Ezen a ponton nagyon kemény kritikát fogalmaztak meg a kutatók Harris-szel szemben. Nehéz ugyanis egy olyan idézetanyagot kimutatni, nem beszélve egy egész florilégiumról, amely kommentárt, bevezető formulákat, széljegyzeteket, retorikai kérdéseket stb. tartalmaz. Mivel itt Harris nem disztingvált kellőképpen, ezért egész hipotézisét erősen megkérdőjelezték (Vö. pl. B. Lindars: *New Testament Apologetic*. 1961. 14kk; C. Smits: *Oud-*

A szövegen kívüli anyaghoz sorolandók azok a vallástörténeti párhuzamok, amelyek idézet- gyűjtemények formájában előfordulnak a profán görögységben,²²⁶ a hellénista zsidóságban,²²⁷ a rabbinikus irodalomban,²²⁸ a patrisztikában,²²⁹ és Qumránban.²³⁰

Figyelemreméltó Paul Kahle felvetése is, aki az eltérő ószövetségi görög szöveggyűjtemények mögött különböző írott görög nyelvű targumokat feltételez.²³¹ Értelmezéséből kitűnik, hogy szoros összefüggésben látja a szövegvariánsok és a teológiai alkalmazás kérdését.

Renée Bloch²³² egy vonalba állítja az Ószövetség héber szövegének redakcióiban, a Septuagintában és az arám targumokban egyaránt megtalálható kontemporalizáló szándékot, midrás-technikának nevezve azt.²³³ Amennyiben csupán a szöveg parafrazeáló átírásáról van szó, akkor „implicit midrás”-ról, ha idézet és ahhoz fűzött kommentár formájában fordul elő, akkor „explicit midrás”-ról beszélhetünk.²³⁴ Ilyen implicit midrás az Újszövetségben például a L 1,76-79 (vö. Nm 6,24 kk), Mc 5,1-20 (vö. Is 65,1-5), Mc 13 (vö. Dn 7-9, 11-12),²³⁵ de ennek egy formája az is, amikor Jézus életének eseményeit ószövetségi ígéretek beteljesedéseként mutatják be, vagy azzal társítják (L 1,26-38 vö. Is 7,14; Gn 16,11; Is 9,6k 2Sm 7,12-16; Dn 7,14 vagy a Mt 14,13-21 vö. Ex 16,12-15; 18,21; Dt 18,15).²³⁶ Explicit midrást találhatunk Peter Borgen szerint például a Jn 6,31-58-ban, ahol az idézett ószövetségi szöveget (31.v) értelmezés és egy alárendelt idézet követi (45. v), majd az eredeti szövegre történő utalás zárja (58. v).²³⁷

testamentische Citaten in het Nieuwe Testament. I-III. 1952-1957., kül. II, 355. 5. sz. jegyzete — e nagy munkát magam nem láttam!). A 4QTest. és a 4QFlor. felfedezése óta sokkal differenciáltabb terminológiát használnak a kutatók, amely úgy teszi lehetővé Harris alaptételének elfogadását, hogy egy teljes florilégium-gyűjtemény meglétét kellené feltételeznünk.

²²⁵ Vö. Harris: *i.m.* I. 1-21.

²²⁶ A kérdéshez ld. H. Chadwick: „Florilegium”, in *RAC* VII. kötetében 1969. 1131-1159.c. A profán görög antológiák újszövetségi jelentősége megmutatkozik abban, hogy az 1Kor 15,33, a Tit 1,12 és az Acta 17,27 a profán görögöségből származó idézeteket tartalmaz, amelyek nyilvánvalóan előfordulnak szekuláris görög florilégiumokban is.

²²⁷ Ld. Pseudo-Phokylides intő költeményét! A. Kurfess: „Das Mahngedicht des sogenannten Pseudo-Phokylides im zweiten Buch der Oracula Sibyllina”, *ZNW* 38 (1939) 171-181; M. Rossbroich: *De Pseudo-Phocylides. Diss.* Münster i.W. 1910.

²²⁸ Ld. Pirke Aboth. Vö. R. Gordis: „Quotations as a Literary Usage in Biblical, Oriental and Rabbinical Literature”, *HUCA* 22 (1949) 157-219. Gordis rámutat arra, hogy egy idézet nem csupán szószerinti kivonat, hanem utalás, vagy reminiscencia formájában is előfordulhat. Vö. 214kk. Ez a kibővített idézet-értelmezés fontos az ÚSZ szempontjából. A katénák nem csupán szószerinti idézeteket foglalhatnak magukba, hanem utalásokat vagy akár reminiscenciákat is. Ld. ehhez P. Grech: „The ‘Testimonia’ and Modern Hermeneutics”, *NTS* 19 (1973) 318-324. Grech Gordis alapelvéből indul ki, bár nevét nem említi, és arra az eredményre jut, hogy a testimóniumos idézési mód kulcsot ad az Ószövetség újszövetségi értelmezéséhez.

²²⁹ Vö. M. Faulhaber: „Katenen und Katenenforschung”, *ByZ* 18 (1909) 383-395.

²³⁰ Allegro már említett dolgozatain kívül lásd még J. A. Fitzmyer: „4QTestimonia and the New Testament”, in *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. 1971. 59-89; Uő: „The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament”, in *Essays ...* 1-58; M. Treves: „On the Meaning of the Qumran Testimonia”, *RQ* 5 (1959) 569-571; M. Black: „The Cristological Use of the OT in the NT”, *NTS* 18 (1971-72) 14.

²³¹ Vö. P. Kahle: *The Cairo Geniza*. Oxford 1959. 236., 247.

²³² Vö. R. Bloch: „Midrash”, in *Approaches to Ancient Judaism*. Ed. W. S. Green. Missoula 1978. 29-50.

²³³ „Midrashic procedure”, ld. R. Bloch: *i.m.* 32skk. Vermes Géza —Bloch felvetését kidolgozva— a fordításokra vonatkozóan „a Biblia újraírásáról” beszél. Vö. G. Vermes: „Bible and Midrash”, in *The Cambridge History of the Bible*. Ed. P. R. Ackroyd. Cambridge 1963-70. I. 199-231.

²³⁴ A terminusok korábbiak Bloch tanulmányánál. Vö. M. Gertner: „Midrashim in the New Testament”, *JSS* 7 (1962) 267-292.

²³⁵ A példák Ellis gyűjtéséből. Ld. E. E. Ellis: *i.m.* 67.

²³⁶ További példákat ld. E. E. Ellis: *i.m.* 93.

²³⁷ Vö. P. Borgen: *Bread from Heaven*. Leiden, Brill 1965. 33-43., 51-54.

Earle Ellis számos példával alátámasztott áttekintést ad a hilléli értelmezési technikák újszövetségi alkalmazásáról,²³⁸ de arra figyelmeztet, hogy a formai egyezések dacára alapvető eltérést jelent a rabbinikus és az újszövetségi midrás között az, hogy míg a rabbinikus midrás az ószövetségi szöveg rejtett elemeit próbálja feltárni, addig újszövetségi megfelelője a szöveget teológiailag alkalmazza Jézus életének és működésének egyes vonásaira. Másrészt pedig az előbbi számára a szöveg az elsődleges, az utóbbi viszont csak a Jézus-esemény értelmezésére és megvilágítására használja fel.²³⁹

A qumráni midrás-peser profétikus jellegéhez hasonlítja Jacob Neusner Máté evangéliumának egyes részeit,²⁴⁰ hiszen ugyanaz az eszkatologikus perspektíva jellemzi a szerzőket, akik az „utolsó idők” saját korukban látták. Az ószövetségi Szentírás ilyen eszkatologikus beteljesedését jelzi például a *אוֹתוֹת וּמוֹטוֹת* formula, mely Mátén kívül megtalálható még Márknál, Jánosnál, az Apostolok Cselekedeteiben, Pál leveleiben és a Júdás levélben.

Hasonlóképpen a qumrani peser-formát mutatja ki C. K. Barrett a R 10,6kk-ben a Dt 30,12k-re való hivatkozás kapcsán.²⁴¹

Manlio Simonetti abból indul ki, hogy a legelső keresztyének a zsidók közül kerültek ki, és a Szentírás tekintélyének tiszteletét, valamint annak értelmezési technikáit a korai zsidóságtól örökölték. Így nem jelent újdonságot az sem, ahogy az új helyzetre alkalmazzák az ószövetségi szakaszokat, midrás-szerűen összefűzve az idézeteket, amint azt a Magnificat-ban is láthatjuk (L 1,46-55).²⁴² De éppúgy megtalálható a peser aktualizáló módszere is, például ahogy Jézus magára alkalmazza az Is 61,1-2-t: „ma teljesedett be ez az Írás a ti hallástokra” (vö. L 4,16-21). Az alapvető kérdés tehát nem is a módszer, hanem a messianisztikus próféciák Jézusra értelmezésének jogosultsága volt. E kérdés kapcsán összeválogatott ószövetségi idézetek alkothatták az első testimónium-gyűjteményeket, még ha első fennmaradt példányuk jóval későbbi is.²⁴³ Ugyanezt a célt szolgálja István (Act 7,2kk), ill. Pál beszédében (Act 13,17kk) a választott nép történetének felelevenítése és újraértelmezése a Krisztus-esemény szempontjából. Ugyancsak krisztológiai értelmet nyernek azok az idézetek is, melyek pl. a Zsidókhoz írt levél első részében vagy a János-prológosban Jézus isteni voltát hivatottak alátámasztani. Azok a zsidó-keresztyén csoportok pedig, amelyek nem tudták az isteni természet Krisztusban történt inkarnációját elfogadni, a törvény betűszerinti szigorához tértek vissza a Mt 5,17kk. alapján.

²³⁸ A hilléli exegetikai alapelvek újszövetségi alkalmazásának kimutatásában Ellis az alábbi kutatásokra támaszkodik: J. W. Doeve: *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*. Assen 1954. 91-118; B. Gerhardsson: „The Hermeneutic Program in Mt 22,37-40”, in Hamerton Kelly (ed.): *Jews, Greeks and Christians*. Leiden, Brill 1976. 129-150; J. Jeremias: „Paulus als Hillelit”, in *Neotestamentica et Semitica*. Ed. E. E. Ellis — M. Wilcox. Edinburgh 1969. 92kk. A konkrét példák Ellis gyűjtéséből. Vö. E. E. Ellis: *i.m.* 89-90:

1. *qal wahómer* (a jelentéktelentől a fontosabbra vezető érv): Mt 12,11-12 — vö. Ex 23,5; ld. még L 12,28 — vö. Gn 1,11; 2K 3,7-11 — vö. Ex 34,30 és Jr 31,31kk; H 9,13kk — vö. Lv 16, Nm 19.
2. *gezérá sáwá* — következtetés analógiával: L 6,1-5 — 1Sm 21,6; 15,28; Dn 7,13kk; ld. még R 4,3.7 — vö. Gn 15,6 és Ps 32,1k; H 7,1-28 — vö. Gn 14,17-20 és Ps 110,4; Jc 2,21kk — vö. Gn 15,5 és Gn 22,9-19, Is 41,8)
3. *binján áv* — általános szabály egyetlen vers alapján: Mc 12,26 — Ex 3,14k.
4. *sené ketuóim* — mint az előbbi csak két vers alapján: R 4,1-25 — Gn 15,6 és Ps 32,1k, ld. még 1K 9,9-14 — Dt 25,4 és Dt 18,1-8.
5. *kelal uperat* — általános és egyedi: R 13,9-10 — Ex 20,13-17 és Lv 19,18
6. *kajoszé' bó bmaqóm mé'injánó* — hasonló példák felsorolásával bizonyítás: G 3,8.16 — Gn 12,3 és 22,18, ld. még H 4,7-9 — a Nm 14,21-30 és a Jos 1,13-15 a Ps 95 7-11.
7. *dávár hallaméd mé'injánó* — a kontextusból vett érv: Mt 19,4-8 — Gn 1,27 és Gn 2,24; ld. még Gn 15,6 szemben a Gn 17,10kk-vel a R 4,10kk-ben.

²³⁹ Ld. E. E. Ellis: *i.m.* 94.

²⁴⁰ Vö. J. Neusner: *What is Midrash*. Philadelphia, Fortress Press 1987. 31-40.

²⁴¹ Ld. C. K. Barrett: *i.m.* 392.

²⁴² Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation in the Early Church*. T&T Clark, Edinburgh 1994. 8.

²⁴³ Például Cyprianus munkája, a *Testimonia ad Quirinum* a III. sz. második feléből.

Pál viszont a régi törvényt új szemszögből nézi: Krisztus misztériumát²⁴⁴ a megelevenítő Lélek fedi fel, a betű csak megöl.²⁴⁵ Ezzel nem törli el a Törvény érvényét, de lelki síkra vonatkoztatja: a körülmetélkedés a szívben kell történjen,²⁴⁶ vagy a nyomtató ökör, melynek nem szabad száját bekötni, a munkás, ki lelkieket vet és testieket arat.²⁴⁷ Az ószövetségi események és személyek valami új typosaiként nyernek értelmet, mint Ádám, az újban eljövő,²⁴⁸ vagy a vörös-tengeri átkelés mint a keresztség előképe.²⁴⁹ Ehhez hasonló a jánosi rézkigyó, ill. páskabarány,²⁵⁰ vagy a Zsidókhoz írt levél Melkisédek-tipológiája is.²⁵¹ Az újszövetségi tipológia fontos vonása, hogy számos antitypos nem konkrét ószövetségi szövegre épül, hanem ahhoz lazán kapcsolódó történéshez (például az 1K 10,1-11 esetében 1K 10,1b=Ps 105,39; 1K 10,5b.9=Ps 78,31.18; 1K 10,1-4 a Neh 19,9-20 sorrendjét követi, de szövegezésében eltér attól).

Bár a módszer alkalmazása kiterjedt,²⁵² nem találkozunk kiforrott terminológiával. Pál a két jelentésszint kapcsolatára hol a τύπος szót használja (R 5,14; 1K 10,6), hol az ἀλληγορούμενα kifejezést (G 4,24),²⁵³ s ez feltehetőleg nem csak szóhasználatbeli eltérés, hanem azt a szemléletet is tükrözi,²⁵⁴ melyben a lelki értelem az allegorikus értelmezés egy válfajaként jelenik meg.²⁵⁵ Ezt a korhoz kötődő sajátosságot figyelembe nem véve határozták meg ezt a számos különböző újszövetségi műfajban megtalálható írásértelmezési technikát „tipológia”-ként, elhatárolva az allegória alkalmazásától, mely a szavakhoz kötődik, s amely figyelmen kívül hagyja azok alapvető értelmét és történeti vonatkozásait.²⁵⁶ Már a XIX. század kezdetén rámutattak arra, hogy az Újszövetségben található ószövetségi hivatkozások legtöbbször figyelmen kívül hagyják e helyek történeti értelmét,²⁵⁷ s a rákövetkező század vitái során felmerült,²⁵⁸ hogy ennek háttérében részben a kor zsidó eredetű tipologikus gondolkodásmódja áll.²⁵⁹

²⁴⁴ R 16,25; 1K 2,1.

²⁴⁵ 2K 3,6.

²⁴⁶ R 2,29.

²⁴⁷ 1K 9,9kk vö. Dt 25,4.

²⁴⁸ R 5,14.

²⁴⁹ 1K 10,1-2.

²⁵⁰ J 3,14 vö. Nm 21,9; valamint J 19,36 vö. Ex 12,1kk.

²⁵¹ H 7,1 vö. Gn 14.

²⁵² A tipológiát már az ószövetségi szerzők is előszeretettel alkalmazták (például a kivonulás mint Isten megváltó működésének typosa — Is 40-66), de ismerünk példákat hellenista kori alkalmazására is.

²⁵³ A Goppelt által leírt vertikális, háromszintű philóni tipológiát nem találjuk meg az Újszövetségben: hiányzik az *archetypos* fogalma, és a *miméma* helyett is *antitypos* (*hypodeigma*, *skia*) szerepel.

²⁵⁴ Erre Goppelt hangsúlyozottan felhívja a figyelmet: „Pál tipológiája nem az Ószövetség magyarázatának technikai alkalmazásra szánt hermeneutikai módszere, hanem pneumatikus látásmód, amely feltárja az isteni üdvtervben megalapozott összefüggést az ószövetségi és az újszövetségi Isten-kapcsolat között.” L. Goppelt: „Apokaliptika és tipológia Pál leveleiben”, in *Tipológia és apokaliptika*. Hermeneutikai füzetek 11. Budapest, Hermeneutikai kutatóközpont 1996. 57.

²⁵⁵ Simonetti e korra vonatkozóan elhatárolódik a két értelmezési mód modern elválasztásától, s igazodik a kora keresztyén szóhasználathoz, vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 32. 7. jegyzet.

²⁵⁶ A hellenista korban jellemző vonása emellett, hogy általános filozófiai igazságokat igyekszik levonni mitikus elbeszélésekből, ld. Goppelt: „Apokaliptika és tipológia ...” 52-53. és a 37. jegyzet. Ilyen például a rézkigyó felállításának története, mely János evangéliumának tipologikus olvasatában (3,14) Krisztus felmagasztaltatásának előképe, Philón allegorikus értelmezésében pedig „ha a szellem (νοῦς), melyet megmárt az élvezet, Éva kígyója, elég erős, hogy lelkileg megpillantsa a józanság szépségét, Mózes kígyóját, s ezen keresztül Istent, élni fog.” (Philo: *Leg. alleg.* II. 81.)

²⁵⁷ Ld. L. Goppelt: *Typos. Die typologische Deutung des alten Testaments im neuen*. Gütersloh, Bertelsmann 1939. 9.

²⁵⁸ Leonhard Goppelt, Rudolf Bultmann és Gerhard von Rad közismert vitájára gondolok. Vö. L. Goppelt: *Typos*; R. Bultmann: „Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode”, *Theologische Literaturzeitung* 75 (1950) 206-211. és G. von Rad: „Typologische Auslegung des Alten Testaments”, *Evangelische Theologie* 12 (1952) 17-33, majd Goppelt válasza: L. Goppelt: „Apokalyptik und Typologie bei Paulus”, *Theologische Literaturzeitung* 89 (1964) 321-344. Magyarul a *Tipológia és Apokaliptika* című kötetben.

Goppelt és Bultmann vitájának egyik sarkalatos pontját az a kérdés jelenti, hogy a tipologikus látásmód milyen időszemléletet feltételez. Bultmann ezt vallástörténeti alapon ciklikusnak tekinti, Goppelt az üdvterv megvalósu-

4. Az apostoli atyák írásértelmezése²⁶⁰

Római Kelemen (Clemens Romanus) Korinthusi levelében az ószövetségi alakok hosszú sorával találkozhatunk példaként (exempla) az irigységre Káin, Ézsau, Jákob (4. rész), az engedelmességre Énoch, Nóé, Ábrahám, Lót és Ráháb (9-12. rész), az alázatosságra Ábrahám, Jób és Dávid (17-18. rész). Olyan idézetet vagy utalást, mely krisztológiai értelmet kap, viszont csak elvétve találunk, ilyen mégis Ráháb vörös kötélének (Jos 2,18) értelmezése, mint amely Krisztus véreinek typosa.²⁶¹

Ignatius leveleiből ettől jelentősen eltérő kép rajzolódik ki: az Ószövetségre alig tesz utalást, a Törvényt pedig egyáltalán nem idézi, tükrözve ezzel bizonyos pogánykeresztyén körök tartózkodását az Ószövetségtől.

A Barnabás-levél kifejezetten zsidó-keresztyén gyökereket mutat: törvényszemlélete túllép a páli értelmezésen, és tévesnek mondja a törvény betű szerinti alkalmazását, hiszen azokat lelkileg kell érteni.²⁶² Ennek érdekében használja a midrás-technikát, mind az allegorizáló,²⁶³ mind a tipizáló²⁶⁴ értelmezést rendszeresen alkalmazva. Ehhez hasonló Ábrahám 318 szolgájának szimbolikus értelmezése, mely a levél szerzője szerint Jézus nevének és a kereszt szónak szimbóluma.²⁶⁵

Az Ószövetségnek e radikális tipologikus (át)értelmezése nem tekinthető öncélú eljárásnak. A gnózis terjedésével, mely dualizmusával aláasta az Ószövetség isteni ihletettségének érvényét²⁶⁶ a keresztyénség körében is, szükségessé tette kijelentés-voltának megerősítését. Másfelől a gnosztikusok is felhasználták az ószövetségi tanítás elemeit, hogy saját világnézetüket alátámasszák velük: így például a démiurgoszra vonatkozó antropomorfizmusok betűszerinti értelmezésével próbálták esendőségét, gyarlóságát bemutatni, ill. a vele szembeforduló embert mint a lelki ember előképét.²⁶⁷ Árnyaltabb képet rajzol a valentiniánusokról Ptolemaios Flórához írt levele, melyben óvja a Törvény szélsőséges (elfogadó vagy elutasító) megítélésétől.²⁶⁸ A törvényadó személye alapján három kategóriát különböztet meg: a mózesi,²⁶⁹ a vének hagyománya²⁷⁰ és az isteni törvény, mely utóbbi maga is három részre

lásának történeti szemléletét látja mögötte, s Bultmann elgondolását a visszatérés eszméjéről csak az Ószövetség utáni zsidó eszkatológiában tartja jogosnak, az Újszövetségben viszont a beteljesedés (nem a beigazolódás értelmében) hangsúlyára figyelmeztet, vö. L. Goppelt: „Apokaliptika és tipológia ...” 62.

²⁵⁹ Goppelt a tipologikus szemléletet együtt tárgyalja az apokaliptikával mint „a Krisztus-esemény kitüntetett értelmező elveit”. Vö. Goppelt: „Apokaliptika és tipológia ...”

²⁶⁰ A rövid összefoglaláshoz Simonetti Manlio munkáját vetem alapul. Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 12-31.

²⁶¹ Vö. Clemens Romanus: *Epistula i ad Corinthios*. 12,7.

²⁶² A kőtáblák összetörésére hivatkozik kétszer is, amivel semmis lett a szövetség, amely a keresztyének szívébe pecsételtetett el újólág (*Barn.* 4.), ill. hogy a zsidók méltatlanná váltak e szövetségre (*Barn.* 14.).

²⁶³ Például a disznóhúsról szóló étkezési tilalom az ő értelmezésében az olyan emberektől való tartózkodásra vonatkozik, akik úgy viselkednek, mint a disznók (*Barn.* 10.).

²⁶⁴ A következő kifejezésekkel vezetve be a Jézus áldozatát előrevetítő böjti rendelkezések, a bűnbak, valamint a tulok feláldozásának értelmezését: πάντα ὁ καλὸς κύριος προεφανέρωσεν ἡμῖν ..., προσέχετε, πῶς ὁ τύπος τοῦ Ἰησοῦ φανεροῦται ... (*Barn.* 7.) Τίνα δὲ δοκεῖτε τύπον εἶναι, ὅτι ... (*Barn.* 8.).

²⁶⁵ Ld. *Barn.* 9. Τὸ δεκαοκτῶ, ἰ (δέκα) Η (ὀκτώ)· ἔχεις Ἰησοῦν). Ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ Τ ἡμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τοὺς τριακοσίους.

²⁶⁶ Hippolytus leírja ennek elvi megalapozását is: „a próféták mind és a törvény a démiurgosztól szólottak, egy balga istentől — mondja —, balgák, mit sem értve.” Hippolyti *Refutatio omnium haeresium*. VI.35.1. — Simonetti felhívja a figyelmet arra is, hogy bizonyos gnosztikus irányzatok két fajtáját különböztették meg az inspirációnak: a démiurgosztét, aki a szöveg betűszerinti értelmét sugallta az érzéki ember számára, valamint a Sophiáét, aki a lelki értelmet a gnosztikusok számára. Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 16.

²⁶⁷ Lásd például Hippolyti *Refutatio*. V.16.4-13., ahol a bűneshétől kezdve számos, az Ószövetség által negatívan bemutatott alakot sorol fel, akik szembeálltak a démiurgossal: Éva, Káin, Ézsau, Nimród, stb.

²⁶⁸ Vö. *Epistula ad Floram* 3.

²⁶⁹ Amely az isteni törvénnyel ellenkező a Mt 19,8 alapján. *Ep. ad Floram* 4.

²⁷⁰ Amely lerontja az istenit a Mt 15,1-6 alapján. *Ep. ad Floram* 4.

osztható: a rosszal nem elegyített, tiszta törvény (κυρίως νόμος), melyet az Úr betölteni jött;²⁷¹ a rosszal és igazságtalannal összefonódott, melyet eltörölt; és a tipikus avagy szimbolikus törvények (τὸ τυπικὸν καὶ συμβολικὸν), melyeket az érzékiből és láthatóból átvitt a lelkibe és láthatatlanba.²⁷²

Ószövetség-értelmezésükkel ellentétben a gnosztikusok Újszövetség esetében alapvetően allegorikus módszereket alkalmaznak, mint például a számszimbolika,²⁷³ vagy az az eljárás, ahogyan Jézusnak az őt követni akarók számára adott feleleteiből igazolják hármass emberképüket.²⁷⁴ Emellett persze még a legszívesebben allegorizált könyv, a János-evangélium értelmezésében is találunk olyan szakaszokat, ahol nem vetik el a betűszerinti értelmet, vagy ahol mindkét módszert egymás mellett alkalmazzák.²⁷⁵

A második században egyre jobban hellenizálódó keresztyénség az Ószövetség kapcsán annak érvényessége és krisztológiai értelmezése felől folytatott nagy vitákat a judaizmussal és a gnoszticizmussal. E viták antijudaista vezéralakja Justinus mártír, aki törvényértelmezésében a Barnabás-levél szerzőjénél kevésbé radikális álláspontot képvisel, rámutatva a különbségre a természetes erkölcsiségre vonatkozó és a törvénykezési előírások között: az előbbi örök érvényű, az utóbbi viszont már érvényét veszített. A Törvény természetesen számára is legfőképp Krisztus és az Egyház eljövendő életére vonatkozó typos,²⁷⁶ melynek tényleges értelme csak Krisztus testetöltése által közelíthető meg,²⁷⁷ a zsidók tehát tévesen értelmezik betűszerint (οὐ σύμβολα), nem ismerve fel annak beteljesedését.²⁷⁸ Az Ószövetséggel általában csak annyira foglalkozik, hogy a judaista eszméket elutasítsa, az onnan vett typosokat és logosokat pedig mindig Krisztus és az egyház életének konkrét eseményeire vonatkoztatja, tovább szélesítve ezzel a Barnabás-levél tipológiai horizontját,²⁷⁹ de sem lelki értelmet, sem rendszert nem keres bennük.²⁸⁰ Justinus a próféciák —általában betűszerinti— értelmezése során gyakran idéz testimonyokból származó igehelyeket,²⁸¹ hogy a próféciák újszövetségi beteljesedését alátámassza.

Irenaeus hasonló tipológikus értelmezése mögött viszont az az antignosztikus szándék húzódik, hogy a régi és az új rendelkezések egységét megmutassa, mégpedig az egy Isten ezekben megnyilvánuló gondviselését felfedve: Krisztus, mint szántóföldbe rejtett kincs (Mt 13,44) van jelen a próféták (azaz az Ószövetség) szavaiban, látomásaiban, szimbolikus tetteiben,²⁸² és ezt eljövetele fedi fel számunkra.²⁸³ Tipológiájában kimondva is az elődeitől örökölt hagyományt követi,²⁸⁴ de részlegesen ki-

²⁷¹ Érdekes megjegyzés követi e típus leírását: „mert nem idegen tőle, amit betöltött, de betöltésre szorult, mert nem volt tökéletes” (*Ep. ad Floram* 5.), tehát e törvények is tökéletlenek magukban.

²⁷² Vö. *Ep. ad Floram* 5.

²⁷³ Pl. Mt 21,1kk értelmezésében az egyes órák az aiónokat szimbolizálják, minthogy összegük harminc. Vö. Irenaeus: *Adversus haereses*. I.1.3. A módszer Marcus Magnus fejleszti tökélyre, aki a gnosztikus tant (Pythagoraszhoz hasonló elven) számokkal kifejezhető összefüggésekkel írja le.

²⁷⁴ Vö. Irenaeus: *Adv. haer.* I.1.16. ahol a L 9,61k-re és a Mt 8,22-re épít.

²⁷⁵ Itt meg kell említenem Hérakleón János-kommentár töredékeit, mely az első kifejezetten exegetikai célú keresztény alkotás, és amely stílusában a görög kommentárok stílusát tükrözi. Még ebben a túlnyomórészt allegorikus kommentárban is találunk a betűszerinti értelmezést megtartó részeket (frag. 32, 39), ill. ahol párhuzamosan megtalálható a betűszerinti és az allegorikus értelmezés (frag. 8, 22). (Vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 18-19.)

²⁷⁶ Justinus különbséget tesz az ószövetségi események (τύπος) és kijelentések (λόγοι) között: *Dialogus cum Tryphone*. 114.1.

²⁷⁷ Vö. *Dial.* 100.2.

²⁷⁸ Vö. *Dial.* 112.3.

²⁷⁹ Éva—Mária (*Dial.* 100.4-5.), özönvíz—keresztység (*Dial.* 138); Józsué—Jézus (*Dial.* 113.), stb.

²⁸⁰ Simonetti hívja fel erre a figyelmet, jelezve, hogy az apológétnál még nem alakul ki az alexandriai iskolára később jellemző spiritualizálás, sem az origenési tipológiai rendszer. Vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 20.

²⁸¹ Ilyen például a *Dial.* 73.1-2-ben a Ps 95,10-re történő hivatkozás, ahol számonkéri az ἀπὸ τοῦ ζύλου kifejezés kihagyását, jöllehet az csak keresztyén kiegészítése a zsoltárszövegnek.

²⁸² Vö. Irenaeus: *Adversus Haereses*. IV.20.8.

²⁸³ Vö. *Adv. haer.* IV.26.1.

²⁸⁴ Vö. *Adv. haer.* IV.31. — Amikor pedig a betűszerinti értelem lehetetlenségére alapozza allegorikus magyarázatát, a philóni hagyományt követi. Vö. a κανόνες τῆς ἀλληγορίας első szabályával a 23. lapon.

szélesítve alkalmazásukat: esetenként eszkatologikus értelmezéssel,²⁸⁵ máskor pedig a részletek szimbolikus kifejtésével.²⁸⁶ Újszövetség-értelmezése alapvetően betűszerinti, bár a példázatokot gyakran az üdvtörténet képeinek tekinti.²⁸⁷ Tisztában van azzal, hogy ellenfelei ugyanazt az allegorizáló módszert alkalmazzák saját tanaik szentírási igazolásához,²⁸⁸ ezért —bár általános hermeneutikai alapelvként lefekteti, hogy a kevésbé érthető helyeket a világosabbakból kell értelmezni²⁸⁹— a Szentírás helyes értelmezését a keresztelezési hitvallásban kapott hypothesishez köti.²⁹⁰ A gnóziással szembeni támadása tehát nem az értelmezés módszerére, hanem annak tartalmára irányul, érvelésében az apostoli tradíció tekintélyére támaszkodva.²⁹¹

Az apostoli atyák itt tárgyalt²⁹² exegetikai munkásságáról elmondható, hogy a polemikus-apologeitikus helyzet szülte inkább, mintsem tisztán az Írás értelmezésére irányuló törekvése. Ennek megfelelően a Törvényt tipologikusan értelmezték, kivéve a teremtés és a bűneset leírását, amelyet éppúgy betűszerint, mint az eszkatologikus próféciákat.²⁹³

A Hippolytos nevéhez fűződő exegetikai munkásságról is feltételen meg kell említenünk annyit, hogy bár témaválasztása erőteljes ószövetségi túlsúlyt mutat, ami alighanem antignosztikus háttérnek köszönhető, írásértelmezésében polemikus indítéka nem válik meghatározóvá. Simonetti szerint Hippolytos az exegetikai tradíciónak azon pontját képviseli, ahol a szóbeli hagyomány —változásokkal és bővítésekkel— írásban rögzül.²⁹⁴ Dániel-kommentárában szinte kizárólag szó szerint értelmezi a kiválasztott szakaszokat, az Énekek éneke értelmezésében viszont részletesen kidolgozza a zsidóságtól átvett és átalakított vőlegény—Krisztus, menyasszony—egyház tipológiát.²⁹⁵ Az ószövetségi áldások sorát (Jákób, Mózes, Bálám áldásai) prófétikus jelentőségük alapján rendszerezve gyűjti össze, hogy részletes krisztológiai értelmezést adjon nekik, túllépve ezzel a Justinusnál és Irenaeusnál meg-

²⁸⁵ Vö. *Adv. haer.* IV.30.4.

²⁸⁶ Pl. a Lv 11,2kk. tiszta és tisztátalan állatok elhatárolásáról szóló részének a keresztyénekre, zsidókra és pogányokra való szimbolikus alkalmazása. Ld. *Adv. haer.* V.8.3.

²⁸⁷ Vö. pl. *Adv. haer.* IV.36.1-2.

²⁸⁸ Vö. *Adv. haer.* I.3.6. ahol Irenaeus arra figyelmeztet, hogy mivel az újszövetségi példázatok és allegóriák könnyen félreértelmezhetőek, hamis tanításukhoz igazítják azok értelmét.

²⁸⁹ Vö. *Adv. haer.* II.27.1; II.28.3.

²⁹⁰ Ld. *Adv. haer.* I.1.20 „Így, az igazság kánonát, mit a keresztségben kapott, elhajlás nélkül megőrizve magában, az írásokból való neveket és beszédeket és példázatokot fel fogja ismerni, de amazok istenkáromló alapvetését (*hypothesis*) nem ismeri el. Mert ha a mozaiklapocskákat fel is ismeri, a rókát a király képe helyett el nem fogadja.”

Adv. haer. I.1.15. „Mínt hogy oly alapvetésük (*hypothesis*) van, melyet sem a próféták nem hirdettek, sem az Úr nem tanított, sem az apostolok ránk nem hagytak, mellyel büszkélkednek, hogy mindenkinél inkább ismernek mindent, íratlan hagyományokból olvasván, s a magyarázatot —homokból kötelet fonva— hitelre méltóként próbálják az elhangzottakhoz fűzni, akár az Úr példázatai, akár prófétai szavak, akár apostoli beszédek legyenek azok, hogy koholmányuk bizonyosság nélkülinek ne tűnjék. Eközben egyfelől átlépik az írások rendjét és értelmét, s —amennyire rajtuk múlik— az igazság tagjait megoldják, másfelől átértelmezik és átalakítják, és ebből eltérőtt hozva ki sokakat eltévelyítenek az Úr beszédeiből gonoszul összefércelt bölcsességükkel.”

²⁹¹ Ezt részletesen kifejti az *Adv. haer.* III.1-5-ben.

²⁹² A fennmaradt szöveganyag szűkös és elég egyoldalú. Simonetti a horizont szélesítésére megemlíti Szárdeszi Melitón, valamint egy ismeretlen szerző húsvéti homíliáját, melyekben a zsidó páska-ünnepet a húsvét typosaként használják fel, tulajdonképpen a páska (πάσχα) és szenved (πάσχω) ige téves összekapcsolásával. (Jól lehet a tipológia jogos alapját a kovász allegorikus értelmezésén alapuló 1K 5,7-et lezáró τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός jelenti.)

²⁹³ Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation.* 26.

²⁹⁴ Izsák áldásának (Gn 27,27) értelmezésében például felhasználja az irenaeusi tradíciót, csak konkrét krisztológiai értelmet ad neki. Vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation.* 28-29.

²⁹⁵ Hippolytus: *In Canticum canticorum*, ed. M. Richard, „Une paraphrase grecque résumé du commentaire d’Hippolyte sur le Cantique des cantiques”, *Muséon* 77 (1964) 140-154.

figyelhető, elszórt, epizódszerű szentírásértelmezés gyakorlatán.²⁹⁶ A krisztológiai tartalmú tipológiát arra az elfogadottnak tűnő hagyományra alapozza, hogy az Ószövetség betűszerinti értelme mögött Krisztus misztériumát rejt, ²⁹⁷ s ezt az értelmet az a Logos fedi fel, aki egykor benne kijelentette.²⁹⁸ E tipológia jogosságát a próféták elfogadott tekintélye adja: „ha igaznak bizonyultak az őket megelőző és a bekövetkező dolgok elbeszélésében, hogyan ne volnának az eljövendőkre nézve?”. Hippolytos exegetikai munkássága jól mutatja a módszerek körvonalazatlanságát, esetlegességét.

5. Az alexandriai írásértelmezés kezdetei (Kelemen és Órigenés)

A gnosztikusok kulturális fölényének ellensúlyozására a II-III. századi Alexandriában kezd kialakulni egy a Szentírás alapos, tudományos igényű értelmezését hangsúlyozó, annak módszertanát kidolgozó „iskola”, mely a művelt réteg számára is befogadhatóvá kívánta tenni a Szentírást. Az általuk alkalmazott módszerek tradicionálisnak nevezhetők (az apostoli atyák által rendszeresen használt tipológia, az Ószövetség Philónnál olvasható kozmológiai és antropológiai értelmezése, stb), de általánossá tételük és az exegézis alapjául szolgáló szövegek körének kiszélesítése a Szentírás minden könyvére, valamint filológiai alaposságuk adják egyéni és meghatározó vonásait e két névvel fémjelzett „iskolának”. Meghatározó jellege tehát éppen e két személy, Kelemen és Órigenés, s közülük is az utóbbi kiemelkedő tehetségének köszönhető, s kevésbé munkásságuk leírható vonásainak.

a) Alexandriai Kelemen (*Clemens Alexandrinus* †215 körül)

Alexandriai Kelemen szentírásértelmezése arra a hagyományra épül, mely szerint az evangélium a Törvény kiteljesedése, és ennek megfelelően az egész Ószövetséget Krisztus világosságában kell magyarázni.²⁹⁹ A két szövetség egybekapcsolódásának hangsúlyozását azok gnosztikus szétválasztása teszi fontossá, olyannyira, hogy Kelemen helyenként egyetlen Szövetségnek nevezi e kettőt.³⁰⁰ Szintén örökség, ráadásul Alexandriából, annak a philóni meggyőződésnek a továbbvitele, mely szerint a Szentírásban semmi sem jelentéktelen, minden szónak meg van a maga pontos szerepe, még ha ez először nem is nyilvánvaló.³⁰¹ Ennek megfelelően a Szentírás értelme kettős: egy, amely azonnal felfogható, a másik viszont csak azok számára elérhető, akik tudják, hogyan kell értelmezni.³⁰² Ez utóbbi rejtett értelmet csak kitartó, elszánt kutatással lehet elérni, a misztériumok csak a kiválasztottak számára nyílnak meg, ők részesülhetnek azok ismeretében. Ez az elrejtettség pedig szükségszerűen hozzátartozik az isteni kinyilatkoztatás nyelvi megjelenéséhez, nemcsak a keresztyéneknél, hanem az egyiptomiaknál és a görögöknél is.³⁰³ Az exegézis célja tehát a betűszerinti értelemről eljutni a magasabb, nem nyilvánvaló értelemig. Mindazáltal tisztában van az allegorizálás veszélyeivel is, ezért az értelmezést a követ-

²⁹⁶ Azzal együtt, hogy rendszerességéből teljességgel hiányzik a filológiai képzettség és alaposság. Vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 30.

²⁹⁷ Vö. Hippolytus: *De benedictionibus Isaaci et Jacobi*. PO 27,42 „mivel a szent próféták a mi korunkban (κατὰ γενεὰν ἡμῶν) a Krisztus misztériumát előre meghirdették”.

²⁹⁸ Vö. Hippolytus: *De benedictionibus* PO 27,2 és 27,22.

²⁹⁹ Vö. Clemens Alex.: *Stromata* IV.21.134. „Mert a Krisztusba vetett hit és az evangélium ismerete exegézis és a törvény betöltése. Ezért hangozik a zsidókhoz: *ha nem hisztek, meg nem értitek* (Is 7,9 LXX), azaz ha nem hisztek a törvényben megpróbáltatnak és a törvény által megjövendöltnak, meg nem értitek az ó-szövetséget, amit ő saját eljövetele szerint értelmezett (κατὰ τὴν ἰδίαν ἐξηγήσατο παρουσίαν).”

³⁰⁰ Vö. Clemens Alex.: *Stromata* II. 6.29.

³⁰¹ Vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 35.

³⁰² Erre tanítja a παιδαγωγὸς hallgatóit, amint ezt műve zárósoraiban elmondja, vö. Clemens Alex.: *Paedagogus*. III.12.97.

³⁰³ Vö. Clemens Alex.: *Stromata*. V.4.19-20.

kező korlátokhoz köti: csak az lehet helyes értelem, amely összhangban áll (τελέως οἰκειῶν τε καὶ πρέπον) Isten fenségével, s amelyet más bibliai helyek is alátámasztanak.³⁰⁴

M. Simonetti arra is felhívja a figyelmet, hogy bár eszközeiben, stílusában Kelemen sokat merít Philontól, exegetikai kiindulópontja, miszerint az Ószövetséget a történelemben kell értelmezni (azaz Krisztus testetöltésében) alapvetően eltér nagy elődjétől.³⁰⁵

b) Órigenés (Origenes 185-254)

Órigenés munkássága megkerülhetetlen a keresztyén írásmagyarázat tárgyalása során.³⁰⁶ Részben azért, mert ő dolgozta ki elsőként ennek elméletét (a *Περὶ ἀρχῶν* negyedik könyvében),³⁰⁷ részben azért, mert az értelmezést kiterjesztette a Biblia egészére, s így már nem bizonyos nézetek alátámasztására szolgált, hanem önálló tudománnyá vált az exegézis.

A *Περὶ ἀρχῶν*-ban tárgyalt alapvető hittételek³⁰⁸ egyike a Szentírás helyes értelmezése, hiszen Órigenés számára ez nem más, mint Krisztus, a testet öltött Ige helyes megismerése.³⁰⁹ A helyes értelmezés útjára pedig az Írás isteni ihletettségének felismeréséből lehet eljutni (IV. 1,1–1,7). Az isteni eredet az Írás egészét áthatja, a testét alkotó betűket éppúgy, mint értelmét,³¹⁰ tehát az Írás mint isteni alkotás egyetlen harmonikus egész, melynek összhangja felfedezhető a hozzáértő számára.³¹¹ Nem mindenki jut el ugyanolyan mélységű ismeretre: van, aki csak a betűig jut el, de a betűszerinti értelem mögött mindig van egy mélyebb, lelki értelem, melyet az előbbi elfed a legtöbb ember elől. Az ihlető Lélek ugyanis Órigenés szerint azzal a céllal íratta meg a Szentírást, hogy egyfelől felfedje az ember előtt a kimondhatatlan misztériumokat,³¹² másfelől elrejtse ezeket azoktól, akik nem képesek ennek

³⁰⁴ Vö. Clemens Alex.: *Stromata*. VII.16.96.

³⁰⁵ Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 39.

³⁰⁶ Életútja általában ismert, és írásértelmezésének pontosabb megismeréséhez, megértéséhez nem ad közelebbi támpontokat, ezért ennek bemutatását most mellőzzük. (Erre nézve részletes adatközlést találhatunk: J. Daniélou: *Origène*. Paris, La Table Ronde 1948. Trans. New York, Sheed & Ward 1955. 19–40. Magyar nyelven ld. Pesthy Monika: *Órigenés, az exegeta. Az egyházatyja Biblia-magyarázata, különös tekintettel a Jeremiás-homíliákra*. Budapest, MTA Judaisztikai Kutatócsoport 1996. 11!) Életművéből sajnálatos módon csak töredékek maradtak fenn, azok egy része is csak latin fordításban. Egyik legfontosabb elméleti munkája, a *Περὶ ἀρχῶν*, latin címén *De Principiis* tulajdonképpen a keresztyén tanok első rendszerbe foglalása — még akkor is, ha Lies talán joggal nevezte így könyvének címében: *Eine undogmatische Dogmatik* (Darmstadt 1992). Fennmaradt még egyik nagy apologetikus munkája is, a *Κατὰ Κέλσου* (*Contra Celsum*), melyben a címadó pogány filozófus vádjai ellen védelmezi a keresztyénséget. Műveinek legnagyobb része azonban nem teoretikus, hanem a Szentírást magyarázó scholiák, homíliák és kommentárok, de ezekből kevés élte túl a következő századok személye kapcsán dúló háborúskodásait. Biblikus művei közül a legnagyobb léptékű az Ószövetség kritikai kiadása, a *Hexapla*, melyből csak töredékek maradtak ránk. (F. Field: *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. I–II. 1867.)

³⁰⁷ Órigenésnek az írásértelmezésre vonatkozó gondolatait főként a műveiből összeválogatott, Vazulnak és Nazianzi Gergelynek tulajdonított gyűjtemény, a *Philocalia* őrizte meg. Ennek első része tartalmazza a *Περὶ ἀρχῶν* (*de Principiis*) IV. könyvének 1,1–3,11-ig terjedő, az írásértelmezés elvi oldalát taglaló részét, míg a továbbiakban kommentárjainak és a Szentírást magyarázó homíliáinak az Írás megértésére vonatkozó részleteit.

³⁰⁸ A cím értelmezését többen vitatják, a lét alapvető princípiumaira értve az *ἀρχαί*-t, például J. Daniélou: *Origène. Le Génie du Chistianisme*. Paris 1948. 106.sk.; E. von Ivánka: *Plato Christianus*. Einsiedeln 1964. 110.sk. Ezzel szemben a keresztyén hit alapelveinek érti P. Koetschau: *De Principiis*. in *Origenes Werke*. Vol. 5. GCS 22. Leipzig 1913. XIV–XV.; K. F. Schnitzler: *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*. Stuttgart 1835. XXIII.

³⁰⁹ Vö. *Philocalia* 15,19. Vö. még *Contra Celsum* VI. 77., valamint *Commentariorum series in evangelium Matthaei* (Mt. 22.34-27.63) II.56.20.

³¹⁰ Vö. *Phil.* 1,28. és 10,1.

³¹¹ Vö. *Phil.* 6,2., amelyben a kithara húrjainak különbözőségéhez és összhangjához hasonlítja a Szentírás harmóniáját.

³¹² Vö. *De Principiis* IV. 2,7.

megismeréséért erőfeszítéseket tenni.³¹³ Ezt a rejtett értelmet az Írásban található nehezen érthető és lehetetlen helyek is bizonyítják,³¹⁴ s ennek keresésére Krisztus szólít fel: *Kutassátok az írásokat!*³¹⁵

Ugyanakkor arról is beszél, hogy a nem értők számára is hasznos az írás, mert a léleknek az értelem gyümölcstelensége mellett is hasznára van.³¹⁶ Tehát a betűszerinti értelem önmagában nem téves, csak nem fedi fel mindazt, amit a Lélek közölni akar.

A Példabeszédek könyvének 22,20–21 verseiből³¹⁷ az Írás háromszintű értelmezését vezeti le: testet (σώψ), „szellemet” (ψυχή) és lelket (πνεῦμα) tulajdonítva neki. E három értelem megismerhetőségét hol a hit különböző lépcsőfokain álló emberekhez kapcsolja,³¹⁸ hol pedig az üdvtörténet különböző szakaszaihoz köti, s párhuzamba állítja az üdvtörténeti korszakokat a lélek fejlődésének fázisaival.³¹⁹ Így Órigenés szerint az Írásnak van teste avagy ruhája, ami a betű(szerinti értelem), s van mélyebb értelem, ami lehet lelki vagy szellemi; tehát szólhat az úgymond „őszövetségi” ember számára, vagy szólhat az Újszövetség népe számára,³²⁰ vagy szólhat azoknak, akik az eljövendő aiónban örökül kapják az örök életet.³²¹

Az Írásnak e hármas értelmezési rendszerébe foglalja tehát össze az elődeitől örökölt tipologikus, kozmologikus és antropologikus exegetikai eljárásokat, helyenként a földi dolgok vertikális, mennyei-ekre vonatkoztatott értelmezésével együtt.³²² Másutt még egyszerűbb sémát használ, melynek alapjául az Írás és Krisztus azonosítása (mint λόγος) szolgál. Eszerint az emberi és isteni természet kettőssége jelenik meg az Írásban éppúgy, mint Krisztus személyében.³²³

Órigenés igen nagy hangsúlyt fektet a betűszerinti értelem megtalálására, mert szerinte a helyes értelmezés megtalálja a kapcsolatot a Szentírás betűje és lelki értelme között. E két értelem viszonyát az összhang jellemzi, mely tulajdonképpen nem más, mint a látható és a láthatatlan harmóniája.³²⁴ Aki az Írást kutatja, ezt a harmóniát, békét fedezi fel, vagy ahogy Órigenés fogalmaz egy helyen: az „hozza létre”.³²⁵ Mindamelltt előfordul, hogy a lelki tartalom kedvéért olyan részek kerültek az Írásba, ahol testileg (betű szerint) nincs értelme a szövegnek,³²⁶ Órigenés szóhasználatával élve itt a lelki igazság testileg „hazug” ruhát ölt.³²⁷ Ilyen esetekben „az olvasó erejéhez mérten a hasonló részletek alapján ki-nyomozza a betű szerint lehetetlen helyek értelmét, mely az egész Írásban mindenfelé szét van szórva.”³²⁸ Másutt is hivatkozik arra, hogy a rejtett értelem megtalálása az exegeta képességén is múlik.³²⁹ Elve-szett zsolnárkomentárjában egy régi zsidó írásmagyarázati hagyományra hivatkozik, mely szerint az

³¹³ Vö. *De Princ.* IV. 3,8.

³¹⁴ Vö. *De Princ.* IV. 2,9.

³¹⁵ Ld. J 5,39., vö. *De Princ.* IV. 3,5.

³¹⁶ Vö. *Phil.* 12,1.

³¹⁷ Az Órigenés által használt szöveg a Példabeszédek könyvének Septuaginta fordításából származik, mely jelentősen eltér a massoréta-szövegtől. Ld. Pesthy M.: *i.m.* 65. jegyzet!

³¹⁸ Vö. *De Princ.* IV. 2,4.. Az emberi trichotomiához az alapot az 1Th 5,23 jelenti, Órigenés csak kihasználja az analógiában rejlő lehetőséget.

³¹⁹ Bár azt is hozzáteszi, hogy Istennek szent emberei korukat megelőző ismeretre juthatnak el, vö. *Commentarii in evangelium Joannis* I.6–7.

³²⁰ A ma élő ember számára a rejtett értelem megtalálásának lehetősége Krisztus eljövetelére révén adatott meg, vö. *De Princ.* IV. 1,6.

³²¹ Vö. *Phil.* 1,30.

³²² Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation.* 42.

³²³ Vö. *Origenis Homiliae in Leviticum.* I.1.

³²⁴ Vö. *Phil.* 1,30.

³²⁵ Vö. *Phil.* 6,1.

³²⁶ Meg kell itt jegyeznünk, hogy Órigenés nem veszi betűszerinti értelemnek például a metaforák jelentését sem, ahol az olvasó sokszor öntudatlanul találja meg az „allegória” „rejtett értelmét”.

³²⁷ Vö. *Commentarii in evangelium Joannis.* X.5.

³²⁸ Vö. *De Princ.* IV. 3,5.

³²⁹ Vö. Órigenés: *Homiliae in Exodum* I.1.

Írás önmagában hordja az értelmezéshez szükséges kulcsot, csak sohasem azon a helyen található, melyre vonatkozik.³³⁰ A módszer pedig, hogy az Írás *teljes értelmét* kell keresni, azaz a szó szerint lehetetlen helyeket „lelkileg összekapcsolva”,³³¹ együtt kell értelmezni azokkal, melyek szó szerint is érthetők.³³²

Az idézett forrásokból kiderül, hogy Órigenés írásmagyarázatában többé-kevésbé tradicionális vonások jelennek meg, csak elődeinél rendszerezettebb formában, és alkalmazásukban kiemelkedő bibliaismerete és kritikai érzéke tette egyedülállóvá.³³³

Órigenés írásértelmezési koncepciója korántsem egyértelmű. Jóllehet elméletben az Írás hármas értelméről beszél (testi—lelki—szellemi), a gyakorlatban kétfélet különböztet meg: szószertintit és rejtett értelmet.³³⁴ A *Philocalia*-hoz írt megjegyzéseiben M. Harl is felhívja a figyelmet arra, hogy egyáltalán nem találunk példát arra, hogy Órigenés ugyanazon mondatnak tulajdonítana lelki és attól különböző szellemi értelmet.³³⁵ J. Daniélou is a szó szerinti értelem mellett csak egy Krisztusra mutató tipológikus értelmet fedez fel az alexandriai exegéta műveiben. De Lubac ugyanakkor kitart a hármas értelem megkülönböztethetősége mellett, akár mint történeti—morális—misztikus, akár mint történeti—misztikus—lelki sémára osztva.³³⁶ M. Simonetti pedig külön típusként említi az anagógikus értelmezést, mint a vertikális szimbólumok alkalmazását (Jeruzsálem—mennyei Jeruzsálem).³³⁷

Órigenés exegetikai munkáiban, úgy tűnik, nyoma sincs olyan mértékű önkényes allegorizálásnak, mellyel ellenfelei vádolták, s vádolják ma is.³³⁸ Az igaz, hogy hajlik az allegória spiritualizálására, akár odáig menően is, hogy elvesse történeti események más történeti események typosaként való értelmezését;³³⁹ illetve hogy kiterjeszti e módszer alkalmazását —vertikális tipológiaként— az Újszövetségre is, mint amely az örök evangélium árnyképe.³⁴⁰ Exegézisének „önkényessége” a tanító tisztének azon értelmezéséből válik érthetővé, hogy a prófétákhoz és apostolokhoz hasonlóan, a tanító ugyanazon isteni reveláció eszköze,³⁴¹ azaz a prédikátor, aki a Szentírást értelmezi, elmondhatja: „non mea vox ista, sed Christi est”,³⁴² annál is inkább, mivel mind a prédikátor, mind hallgatósága az isteni ihletettség

³³⁰ Vö. *Phil.* 2,3.

³³¹ Vö. 1K 2,13.

³³² Vö. *De Princ.* IV. 3,5. és *Phil.* 1,29.

³³³ Vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation.* 39.

³³⁴ Amint azt Celsusszal folytatott vitájában is olvashatjuk, vö. *Contra Celsum* VII.20.

³³⁵ Vö. Origène: *Philocalie, 1–20, Sur les Écritures.* Introd., text and trans. M. Harl. (Sources Chrétiennes 302) 8. jegyzet, 120.

³³⁶ Ld. H. de Lubac: *Exégèse médiévale.* I. 203–204. és Uő: *Histoire et esprit.* 139–150. A második sémában a lelki értelem alatt a lélek belső fejlődésére vonatkozó jelentést érti.

³³⁷ Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation.* 46. — Órigenés szimbólumhasználatát korábban Nautin (a Jeremiás-homíliai kiadásában) a következőképp dolgozta fel: öt kategóriára osztotta az exegéta által használt szimbólumokat, úgy mint a *szokványos szimbolikához* tartozók (fent—lent; szél—szellem; testi dolgok—lelki jelenségek; tűz—tisztítás vagy pusztítás; mezőgazdaság vagy építkezés — a lélek dolgai); az állatok, növények, kövek szimbolikája; a nevek etimológiája; a számszimbolika; és végül a szójáték. Használatukban Órigenés követi az általános szimbolikai hagyományokat, s mikor egyazon szimbólumra ad többféle értelmezést, általában ugyanannak pozitív és negatív oldaláról van szó, vagy egy kép elkülönített, de egymástól függő vonásairól. Vö. Origène: *Homélie sur Jérémie.* I. 149–151.

³³⁸ Vö. például R. P. C. Hanson: *Allegory and Event. A Study of the Sources and Signification of Origen's Interpretation of Scripture.* London 1959. 242.

³³⁹ Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation.* 47.

³⁴⁰ Vö. Ap 14,6.

³⁴¹ Vö. A. M. Castagno: „Origen the Scholar and Pastor”, in M. B. Cunningham — Pauline Allen (eds.): *Preacher and Audience.* Leiden, Brill 1998. 67-68. — Castagno munkája a források alapos ismeretéről tanúskodik, némelyütt azonban a hivatkozásai pontatlanok (pl.a 68. lap 24. jegyzetében hivatkozik a *Hom Num XII.5-re*, holott a XII. caput csak 4 capitulumra van felosztva, stb).

³⁴² Vö. *Homilia in Iesu Nave* V.2.

által nyerik el az Ige megértésének ajándékát.³⁴³ Számtalanszor próbálja hallgatóságát bevonni az Írás megértésének folyamatába, és rávenni őket, hogy ne csak a liturgia alkalmát használják fel erre, hanem otthon is kutassák az írásokat.³⁴⁴

Az exegetikai homíliák vizsgálatakor azt is figyelembe kell venni, hogy ezek a szöveg szelektív értelmezését adják, mégpedig az idő rövidségének és a tartalom gyülekezetet építő hasznának kettős szempontja szerint válogatott értelmezését.³⁴⁵ Ez utóbbi figyelhető meg Órigenés azon igyekezetében is, hogy a hallgatóság befogadóképességéhez mérten tárja elébük az Írás értelmét.³⁴⁶

Fontos kitérnünk Órigenés exegetikai munkásságának a hatására is, mely —így vagy úgy— még a középkorban is meghatározó volt az Egyház számára.³⁴⁷ Támadók és Órigenés-pártiak, úgy tűnik, e műfajban alkotók közül senki sem kerülhette ki az általa letett botránykövet. Két dolgot mégis el kell különítenünk: az ellene irányuló támadások végül ugyan oda vezetnek, hogy 553-ban a konstantinápolyi egyetemes zsinat 15 pontban elítéli tanait,³⁴⁸ ez mégsem jelenti írásértelmezésének elvetését,³⁴⁹ másfelől pedig az írásértelmezését támadó egyházatyák sokszor maguk is ugyanazokat a módszereket alkalmazzák, melyek használatát Órigenés szemére vetik.³⁵⁰

Az egyik jelentős —Eusebius által feljegyzett³⁵¹— támadás a millenaristák részéről érkezett, akikkel alexandriai Dionysios folytatott vitát. A vita során Dionysios felidézi Nepos Ἐλεγχων ἀλληγοριστῶν című munkáját,³⁵² mint amelyet sokan nagyra tartanak és az ígéretek rejtett misztériumának, miközben a törvényt és a prófétákat semmibe veszik, elhagyják az evangélium követését, és az apostolok leveleit megvetik.³⁵³ Ez a rejtett ígélet az ezeréves birodalom, azaz Isten országa földi megvalósulásának tana, melyet az Ap 21 betűszerinti értelmezésére alapoztak, ezért támadta Nepos az allegoristákat. Dionysios viszont —a szerzőre, stílusra, szóhasználatra vonatkozó érvelését megelőzően³⁵⁴— a szöveg rejtett és nehezen érthető voltára hivatkozik, mely mögött csak felsejlik valami mélyebb értelem.³⁵⁵

³⁴³ Vö. *Homilia in Ieremiam* XIX.10.

³⁴⁴ Vö. *Homiliae in Numeros* XXV.2. (GCS 30. 234.) és *Homiliae in Ieremiam* XIV.3. (GCS 6. 108.) Ld. még *Homiliae in Exodum* XII.4. (GCS 29. 266-267) és *Homiliae in Genesim* X.5. (GCS 29. 99-100).

³⁴⁵ E két szempont részletes kifejtését ld. É. Junod: „Die Homilien des Origenes”, in: E. Mühlenberg — J. van Oort (Hrsg.): *Predigt in der alten Kirche*. Kampen, Kok Pharos 1994. 62-74.

³⁴⁶ Vö. *Homiliae in Ezechielem* I.11. — A hallgató ilyen meghatározó szerepe a hermeneutikai folyamatban a klasszikus retorikában is ismert.

³⁴⁷ Lubac *Exégèse médiévale* című munkájának (H. de Lubac: *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'écriture*. 4 Vols. Paris, Aubier 1959–64.) célja tulajdonképpen annak bizonyítása, hogy a latin egyház középkori írásmagyarázata teljesen Órigenésen alapul. Az értékelés Pesthy Monikától, *i.m.* 41. jegyzet.

³⁴⁸ Az Órigenés tanítását elítélő zsinat időpontja vitatott, többen 543-ra teszik (például Ch. J. Hefele — H. Leclercq: *Histoire des concils*. II,2. Paris 1908. 1182–1196.), mások az említett 553-as zsinat mellett érvelnek (például J. Quasten: *Patrology*. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicea to the Council of Chalcedon. Utrecht—Antwerpen, Spectrum 1962–4. 134. Az anathémák felsorolását ld. Hefele—Leclercq: *i.m.* 1182–1196!

³⁴⁹ Ld. Pesthy Monika: *i.m.* 17.

³⁵⁰ Ezzel Pesthy Monika idézett művének bevezetője foglalkozik említés szintjén, ld. Pesthy Monika: *i.m.* 13–15! Részletes irodalma: H. de Lubac: *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris 1950. 20–30.; M. Simonetti: „La controversia origeniana. Caratteri e significato”, in *L'origenismo. Apologie e polemiche intorno a Origene*. Roma 1985. 7–31.; H. Crouzel: „Origene e l'origenismo. Le condanne di Origene”, in *L'origenismo. Apologie e polemiche intorno a Origene*. Roma 1985. 295–303.

³⁵¹ Vö. *Historia ecclesiastica*. VII. 24-25.

³⁵² Eusebios fogalmazásából az tűnik ki, hogy ő maga nem ismerte ezt a művet, mert csak Ἐλεγχων ἀλληγοριστῶν λόγον τιὰ-ként hivatkozik rá, ld. *HE* VII. 24,2.

³⁵³ Vö. *HE* VII. 24,5.

³⁵⁴ Vö. *HE* VII. 25,7-8.

³⁵⁵ Vö. *HE* VII. 25,4.

A III. század végére, IV. század elejére datált, Péter alexandriai püspök nevéhez kötött támadás az órigenista exegézis ellen M. Simonetti szerint nem bizonyítható, a kifogás nem az értelmezés módjára, hanem platonikus tartalmára vonatkozott.³⁵⁶

Az ázsiai gyülekezetek sem tudták kivonni magukat Órigenés hatása alól, amint az jól látható a milenarista Methodios Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγνείας című írásában, aki megpróbálja az ezeréves birodalom tanát allegorikus írástértelezéssel alátámasztani —esetenként Órigenés szentírástértelezését felhasználva—, és a zsidóknak a betűhöz való ragaszkodásukat hányva szemükre.³⁵⁷

6. A keleti egyház főbb exegetikai irányai (Alexandria és Antiochia)

Órigenést követően az alexandriai exegézis művelőinek az allegória már nem annyira a platóni világból származó értelmezési rendszer, inkább csak a szent szöveg betűszerinti értelmének nehézségéből fakadó önkényes megoldási lehetőség, amit Porphyrios már Órigenés esetében is kifogásolt.³⁵⁸ Ez a porphyriosi kritika alapvetően meghatározta a keresztyénség műveltebb rétegének további írástértelezés-szemléletét, és más értelmezési eljárások alkalmazásának adott elsőbbséget az allegóriával szemben.³⁵⁹ Emellett megnőtt a történeti jellegű érdeklődés az Ószövetség szövege iránt —mely ezideig pusztán a krisztologikus interpretáció alapjául szolgált—, jóllehet ez az értelmezésmód széles körben nem talált elfogadásra.³⁶⁰ Az Ószövetség allegorikus értelmezése továbbra is elsőbbséget élvezett, az Újszövetség Krisztusról szóló betűszerinti értelme viszont feleslegessé tette annak allegorizálását.

Eusebios az üldözött és az államegyház átmenetének jellegzetes alakjaként egyszerre csodálója és bírálója Órigenésnek, de alaposságát mindenképp annak műveiből tanulta. Az Ószövetség szereplőire már a történész szemével tekint, mint a keresztyén hagyomány alapítóira,³⁶¹ s ez az indíték itt kizárja számára az allegorikus értelmezést. Apologetikus indítékát tükrözi viszont *Eclogae Propheticae* címmel³⁶² kiadott gyűjteménye, melyben olyan ószövetségi helyeket válogat össze, melyek Krisztusra mutatnak. E szakaszok értelmét tipologikusan fejt ki (pl. Jákób a Gn 27,29-ben Krisztusra utal³⁶³), és elveti betűszerinti értelmezésüket.³⁶⁴ Ézsaiás-kommentárjában³⁶⁵ a szöveg történeti megközelítését ígéri, mégis megjelennek nála olyan allegóriák, mint Libanon cédrusainak démoni hatalomként való értelmezése (Is 2,13) vagy a felhőknek a prófétákkal való azonosítása (Is 5,6).³⁶⁶ Ennek ellenére megközelítése lé-

³⁵⁶ A Gn 3,21 értelmezése kapcsán, melyben Órigenés szerint az Ádám és Éva által felvett bőrruhák a földi test jelképezik. Vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 52. 13. jegyzet.

³⁵⁷ Methodios Συμπόσιον-jának értékelő elemzését ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 50.

³⁵⁸ Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 54. Porphyrios kritikájához pedig ld. Eusebios: *HE* VI. 19,4-5.

³⁵⁹ Vigyáznunk kell azonban az exegetikai módszerek pontos meghatározására. Az 50-es évek már hivatkozott (ld. 211. jegyzet) tipológia-vitájának eredményeként a Daniélou által felvetett kísérlet a tipológia és az allegória megkülönböztetésére oda vezetett, hogy a „tipológia” kifejezést a történeti tipológiára (szemben a platóni tipológiával), az „allegóriát” pedig a szimbolikus tipológiára alkalmazták. Ennek kövekeztében a patrisztikus exegézissel foglalkozó irodalomban a következő három terminus terjedt el: a literális (szó szerinti vagy betű szerinti), a tipologikus és az allegorikus értelmezés. Az allegória és a tipológia ilyesfajta elhatárolásának lehetetlenségére hívja fel a figyelmet F. Young, emlékeztetve a Zsidókhöz írt levél, Melitón húsvéti homíliájának és a Barnabás-levél tipológia-használatára: „Typology may still prove a useful heuristic tool, but in the attempt to analyze exegetical methods it is a distraction.” Vö. F. Young: „Alexandrian and Antiochian Exegesis”, in A. J. Hauser — D. F. Watson (eds.): *A History of Biblical Interpretation. I. The Ancient Period*. Grand Rapids, Mich. — Cambridge, Eerdmans 2003. 337.

³⁶⁰ Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 55.

³⁶¹ Vö. *HE*. I. 4,5.

³⁶² Vö. Eusebii *Eclogae Propheticae* PG 22.1021-1262.

³⁶³ Vö. Eusebii *Eclogae Propheticae* I.6.

³⁶⁴ Például az Is 28,16 értelmezésében, vö. *Eclogae Propheticae* IV.13.

³⁶⁵ Azaz az *Eclogae Propheticae* I.4-ben található Ézsaiás-értelmezésében.

³⁶⁶ Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 57.

nyegesen eltér Órigenésétől, egyrészt a prófétai szöveg történeti keretbe állításával, másrészt azzal, hogy a krisztologikus értelmet a szöveg elsődleges, egyetlen értelmének tekinti Órigenés többszintű értelmezésével szemben.³⁶⁷ Hasonló ehhez zsolnárkomentárja is,³⁶⁸ melyben erős történeti érdeklődést mutat az egyes zsolnárok történeti háttérének meghatározásakor, sőt ez alapján osztja fel a zsolnároskönyvet,³⁶⁹ ugyanakkor számtalanszor mutatja krisztologikusnak a zsolnártvers értelmét: Ps 87,1;³⁷⁰ Ps 82;³⁷¹ vagy a feliratuk alapján (ὕπερ τῶν ἄλλοιωθησομένων vagy τοῖς ἄλλοιωθησομένοις) hagyományosan krisztologikus zsolnárok esetében:³⁷² 44; 59; 68; 79. Ez az allegorikus értelmezés is csak ritkán támaszkodik a betűszerinti értelem lehetetlenségére.³⁷³ A Zsolnárok könyvére úgy tekint, mint amely a Szentírás kivonata.³⁷⁴ M. Simonetti értékelése szerint Eusebios —bár témaválasztása tükrözi az Ószövegség iránti elfogultságát— ügyesen szab határokat a történeti érdeklődésnek, mielőtt kommentárja nehézkessé válna, s nem erőlteti túl a krisztologikus értelmezést sem, megfelelően ezzel a kor ízlésének.³⁷⁵ Örökli a mesterének tartott Órigenés alaposágát és kritikai érzékét, de korlátozza az allegorizálást és hozzáteszi saját történeti érdeklődését.

Alexandriai *Athanasios* (296-373) alapvetően polemikus (antiarianista) munkásságának egyik fontos tényezője exegetikai beállítottsága.³⁷⁶ F. Young értékelése szerint „a Szentírás egységes 'értelmének' (διάνοια) megglátását elengedhetetlennek tartotta a helyes értelmezéshez,”³⁷⁷ és cáfolja T. E. Pollard megállapítását, hogy Athanasios az arianistákkal szemben a Szentírás σκόπος-ára hivatkozva vetné el azok kontextusukból kiragadott bibliai idézek szószerinti értelmezésén alapuló érvelését.³⁷⁸

Mindenképpen fontos megjegyezni, hogy az ariánusok egyik érve a Níceai hitvallás elvetésére éppen annak nem-biblikus szóhasználatán alapult (οἱ ἐν τῇ Νικαίᾳ συνελθόντες ἔγραψαν ἀγράφους λέξεις τὸ ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τὸ ὁμοούσιον),³⁷⁹ és mikor Athanasios velük vitázva értelmezi a Szentírást,³⁸⁰ egy külső hermeneutikai princípiumot vezet be: Isten alapvető másságát, hogy azután erre alapozva egy nem kifejezetten betűszerinti értelmet támogasson.³⁸¹ A módszer tulajdonképpen a retorika ὁ πραγματικὸς τόπος (res) és ὁ λεκτικὸς τόπος (verba) közötti különbségtételének³⁸² hermeneutikai elvvé tétele.

³⁶⁷ Uo.

³⁶⁸ Vö. Eusebii *Commentaria in Psalmos*, PG 23-24: 23:66-1396; 24:9-76.

³⁶⁹ Vö. például Eusebii *Commentaria in Psalmos*, PG 23,444.

³⁷⁰ Vö. Eusebii *Commentaria in Psalmos*, PG 23,1052.

³⁷¹ Vö. Eusebii *Commentaria in Psalmos*, PG 23,1072.

³⁷² Vö. Eusebii *Commentaria in Psalmos*, PG 23,392.

³⁷³ Mint például az 54. zsolnárt esetében, ld. Eusebii *Commentaria in Psalmos*, PG 23,473.

³⁷⁴ Vö. Eusebii *Commentaria in Psalmos*, PG 23,73.

³⁷⁵ Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 59.

³⁷⁶ Erre hívja fel a figyelmet Francis M. Young, aki egy teljes fejezetet szentel Athanasios exegetikai beállítottságának *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* c. könyvében, ld. F. M. Young: „The mind of the Scriptures”, in uő: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. 29-45. Athanasios exegetikai értékelésében a források mellett az ő eredményeire támaszkodunk.

³⁷⁷ Ld. Young: *i.m.* 29.

³⁷⁸ Ld. T. E. Pollard: „The Exegesis of Scripture in the Arian Controversy”, *BJRL* 41 (1958-59) 414-429., ahol a *Contra Arianos* III.28-29. (PG 26,384-385) elemzésére alapozza megállapítását, idézi: F. M. Young: *i.m.* 30. 2. jegyzet.

³⁷⁹ Vö. Athanasii *De decretis Nicaenae synodi*. 1.2.

³⁸⁰ Vö. *De decretis*. 11.3-5.

³⁸¹ Ld. Young: *i.m.* 32. „The point is that, despite looking to scripture to provide the possible range of meaning, in other words using the long established principle of interpreting Homer by Homer or Bible by Bible, Athanasius adduces what appears an external hermeneutical principle, namely the fundamental otherness of the divine, in order to argue for a reading which is not strictly literal.”

³⁸² Vö. Quintilianus: *Institutio oratoria* X,1-2.

Az írásmagyarázó feladata tehát συναγαγεῖν ἐκ τῶν γραφῶν τὴν διάνοιαν,³⁸³ azaz összegyűjteni az azonos tartalmú igehelyeket, valamint a szavakat elsődleges, földi jelentésükben értelmezni, csak éppen alkalmazva, felemelve teológiai tartalmukhoz.³⁸⁴

Az Egyház keleti felének írásmagyarázatát meghatározó antiochiai iskola alapítójának Lukianost (†312) —a Septuaginta kritikai revíziójának elkészítőjét— tekintik, de exegetikai munkásságáról szinte semmi egyebet nem tudunk. Ugyancsak hiányosak információink az ázsiai írásmagyarázat IV. századi szíriai-palesztinai képviselőinek, Caesareai Akakios, Emesai Eusebios és Laodiceai Apollinaris munkásságáról. Számottevő anyag csak a század végéről maradt fenn részben a kappadókiai, részben az antiochiai atyáktól.

Kappadókiai *Vazul* (Basilius 330-379) exegetikai munkássága szinte kizárólag homiletikai célzatú, néhány ilyen homíliáját ismerjük is. Nazianzi Gergellyel közösen összegyűjtött Philocaliája jól mutatja Órigenés iránti csodálatát, bár fennmaradt homíliában nincs nyoma, hogy a Philocaliában leírt exegetikai elveket alkalmazta volna. a Hexaameronról írt homíliái pedig egyértelműen a teremtés iránti történeti érdeklődését mutatják³⁸⁵ —elvetve annak allegorikus értelmezését³⁸⁶—, felhasználva a kor teljes tudományos ismeretanyagát és a szerző kiemelkedő irodalmi tehetségét.³⁸⁷ Zsoltár-homíliáiban is építő, buzdító szándéka dominál, adva a szöveg betűszerinti értelmezését, de nem idegenkedik az alexandriai módszerek alkalmazásától sem,³⁸⁸ és Eusebioszal együtt vallja, hogy a Zsoltárok könyve a Szentírás kivonata.³⁸⁹

Nüsszai Gergely (Gregorius Nyssenus 335k.-394) a zsoltárok feliratairól írt traktátusában egy újfajta allegorikus értelmezés-elméletet ad az ószövetségi történetekhez: azok nem ismereteink bővítésére írtak meg, hanem hogy az erényekben előre haladjunk.³⁹⁰ Elvben elhatárolja magát az allegorizálótól,³⁹¹ amint azt Énekek éneke-kommentárjának előszavában is kifejti, hogy bár sok egyházi személy szerint az Írás talányos megfogalmazása miatt önmagában nincs hasznunkra, ő mégsem úzi mindenáron az ilyesfajta értelmezést, mert részben úgy is érthető az Írás, amint van, s csak ahol rejtve fejezi ki magát, ott van szükség ilyesfajta eszközökre, nevezzük azokat bárminek is.³⁹² Az Énekek éneke ilyen szövegnek bizonyul számára, mert bátran alkalmazta a léleknek a Logosz felé irányuló szerelmének és ahhoz való felemelkedésének órigenési témáira.³⁹³

³⁸³ Vö. *De decretis*. 20.3.

³⁸⁴ Vö. Young: *i.m.* 35. „to discern the mind of the scripture did involve two things: (1) the assembly of text pointing to the same conclusion, and (2) respect for the normal or ‘earthly’ meaning of words, appropriately modified, or perhaps I should say ‘elevated’, for their theological context”.

³⁸⁵ Vö. Old, H. O.: *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church. 2. The Patristic Age*. Grand Rapids Mich., Eerdmans 1998. 43.

³⁸⁶ Vö. Basilius Caesariensis: *Homiliae in hexaameron*. Hom. 9,1. „Ismerem az allegória szabályait (νόμους ἀλληγορίας), ha nem is magamtól találva ki, hanem a mások által kidolgozottakat átvéve. Amelyek [szerint] az írások elfogadott értelmét (τὰς κοινὰς τῶν γεγραμμένων ἐννοίας) elvetők a vizet nem víznek mondják, hanem valami más természetnek, és növényt és halat a nekik tetszőre magyarázzák, és csúszómászók és vadak fajtáit saját elképzeléseik szerint kicsavarva értelmezik, miként az álombeli látomásokban megjelenő [képzetek] megfejtői saját céljukhoz igazítva alkotják meg értelmezésüket. Én, ha fűről hallok, fűvet értek [alatta], és növényt, és halat, és vadat, és barmot, mindent ahogy mondják, úgy fogadom el (ὡς εἴρηται οὕτως ἐκδέχομαι). Mert nem szégyellem az evangéliumot.”

³⁸⁷ Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 64.

³⁸⁸ Például a névetimológiára alapozott értelmezés, vö. Ps 7,1-hez Ἐρμηνεύεται δὲ ὁ υἱὸς Ἰεμενεὶ υἱὸς τῆς δεξιᾶς. *Basilius Homiliae super Psalmos* PG 29.229.

³⁸⁹ Vö. *Basilius Homiliae super Psalmos* PG 29.212.

³⁹⁰ Vö. Gregorius Nyssenus: *In inscriptiones Psalmorum*. II.2.

³⁹¹ Vö. *Gregorius Nysseni Apologia in hexaameron*. PG 44.81.

³⁹² Vö. Gregorius Nyssenus: *In Canticum canticorum*. Prologos. VI. 4-5.

³⁹³ Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 66.

Hasonlóképpen dolgozza fel Mózes *élete* címmel az Exodus és a Leviticus vonatkozó részeit, de itt először ἱστορία címen Mózes életének eseményeit sorolja el,³⁹⁴ majd ugyanezen szövegeket allegorikusan értelmezi a második részben (θεωρία), a lélek Istenhez emelkedésére.³⁹⁵ A betű szerint ugyanis nem található meg annak értelme (διάνοια),³⁹⁶ annak logikáját követve (ἐκ τῆς ἀκολουθίας) szükség-szerűen félreértjük a szöveget.³⁹⁷ Simonetti szerint Gergely a philóni Exodus és Numeri-exegézis szimbolikáját követi, de csak a történeti (horizontális) dimenzióban.³⁹⁸

Nazianzi Gergely (Gregorius Nazianzenus 330k.-390) valahol a két iskola határán áll.³⁹⁹ Egyes kutatók szerint órigenista, hiszen ugyanúgy az Írás hármasságáról beszél, és hozzá hasonlóan alkalmazza a tipologikus és az allegorikus exegézist;⁴⁰⁰ mások szerint Gergely elhatárolja magát az órigenista írásterelmezéstől, és sajátos középutat jár be.⁴⁰¹ Kifejezetten exegetikai homíliája csak egy maradt fenn, a Mt 19,1-12-t értelmező Oratio 37.⁴⁰² A szakasz tartalmából adódóan az értelmezés alapvetően morális, versről versre halad, az első vers kapcsán hangsúlyozva a γρῶμμα és a πνεῦμα különbségét,⁴⁰³ de allegorikusan csak az eunuchokról szóló részt magyarázza, ahol Máté hozzáteszi: ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω.⁴⁰⁴

A tényleges „antiochiai iskola” első megragadható alakja a IV. század végi *Tarsusi Diodóros*,⁴⁰⁵ aki az alexandriai allegorizálásával szemben a θεωρία fontosságát hangsúlyozza, amely nem gyengíti a betűszerinti értelmet, hanem úgy ismeri fel az afölött álló jelentést, hogy sértetlenül megőrzi az előbbit is.⁴⁰⁶ Fennmaradt töredékei a betűszerinti értelmezéshez való elkötelezettségét mutatják, a hagyományos tipológiát is csak szűk körben alkalmazza, a próféciákat is inkább történeti értelemben magyarázza. Kommentárjában nem az adott könyv teljes értelmezésére, hanem a problémák felvetésére és megoldására koncentrál.⁴⁰⁷ Retorikai képzettsége alig jelenik meg írásaiban, a pogány irodalomra is csak elvétve találunk nála utalásokat, Chrysostomos mégis úgy emlékezik rá, mint akinek hangja a líráéhoz hasonló.⁴⁰⁸

³⁹⁴ Vö. Gregorius Nyssenus: *De vita Mosis*. I.16.

³⁹⁵ Vö. *De vita Mosis*. II.102. A mű exegetikai elemzéséhez ld. F. M. Young: *Biblical Exegesis*. 258-262.

³⁹⁶ Vö. *De vita Mosis*. II.221.

³⁹⁷ Vö. *De vita Mosis*. II.222.

³⁹⁸ Vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 67.

³⁹⁹ Részletes retorikai és hermeneutikai elemzést ad K. Demoen: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics*. (Corpus Christianorum, Lingua Patrum II.) Turnholti, Brepols 1996.

⁴⁰⁰ Vö. például T. Michels: *Macht des Mysteriums. Sechs geistliche Reden an den Hochtagen der Kirche*. Düsseldorf 1956. 17; J. Daniélou: *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*. Paris—Tournai 1961. 253; illetve R. M. Grant: *A Short History of the Interpretation of the Bible*. New York 1963. 97-98. Hivatkozik rájuk K. Demoen: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen*. 250-251.

⁴⁰¹ Vö. C. Moreschini: „Influenza di Origene su Gregorio di Nazianzo”, *Atti dell'Accademia La Colombaria* n.s. 30 (1979) 33-57; D. F. Winslow: „Christology and Exegesis in the Cappadocians”, *Church History* 40 (1971) 389. Hivatkozik rájuk K. Demoen: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen*. 250-251.

⁴⁰² Vö. Gregorius Nazianzenus: *In dictum evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones* (orat. 37), PG XXXVI. 281-308.

⁴⁰³ Vö. *Orat.* 37,2 PG XXXVI.284.

⁴⁰⁴ Mt 19,12, vö. *Orat.* 37,20. PG XXXVI.305.

⁴⁰⁵ Diodóros exegetikai munkásságáról ld. Eduard Schweizer: „Diodor von Tarsus als Exeget”, *ZNW* 40 (1943) 33-75; majd Christoph Schäublin: „Diodors Oktateuchkommentar”, in uő: *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*. Köln—Bonn, Peter Hanstein 1974. 43-54.

⁴⁰⁶ Diodóros szerint Pál apostol a történeti értelemben επιθεωρεῖ, vö. F. Young: „Alexandrian and Antiochian Exegesis”, 347.

⁴⁰⁷ Vö. E. Schweizer: *i.m.* 51.k és Ch. Schäublin: *i.m.* 49. A műfaj eredetére vonatkozóan ld. Ch. Schäublin: „Zur Herkunft der Problemkommentare”, in *uo.* 55-65.

⁴⁰⁸ Vö. Chrysostomi *Laus Diodori episcopi*. PG 52,764. — vö. még Ch. Schäublin: *i.m.* 44-45. különösen is 9. jegyzet.

Tanítványa, *Mopsuestiai Theodóros* (350k.-429)⁴⁰⁹ Jónás könyve-kommentárjának bevezetőjében a tipológia elvi meghatározását adja: „az ószövetségi események az újszövetségben megtörténtek typosai, amennyiben hasonlóak, hasznosak a maguk idejében, ám mellékesek azon eljövendőkhöz képest, melyeknek typosai.”⁴¹⁰ Ehhez képest sohasem értelmezi Jónást Krisztus typosaként, de a kisprófétákhoz írt kommentárjában összesen is csak hat szakasznak tulajdonít krisztologikus értelmet.⁴¹¹ Kiderül, hogy gyakorlatilag csak azokat a szakaszokat tekinti tipologikusnak, melyeket az Újszövetség szószerint idéz ebben az értelemben, s ennek hiányában a szokásosan krisztologikus értelmezésű szakaszokat is inkább betű szerint érti.⁴¹² Ahol viszont elfogadja az ilyen értelmezés jogosultságát, ott azt nem a betűszerinti értelem mellett vagy fölött, hanem a szöveg egyetlen értelmeként látja.⁴¹³

Történelem-szemléletének megfelelően, melyben az istenismeret három fázisa szerint (politeizmus, monoteizmus és trinitarizmus) tagolódik az emberi történelem a pogányság, a zsidóság és a keresztyénség történetére, a két szövetség közti diszkontinuitást hangsúlyozza inkább.⁴¹⁴ Az allegoristák által a két szövetség között értelmezett viszonyt ő inkább a keresztyén reménység és annak beteljesedése között látja, így például a keresztség újjászülő ereje Theodórosnál mint a halálból való feltámadás és örök életre születés typosa jelenik meg.⁴¹⁵ Ez a szemlélet határozza meg literális írásértelmezését és a történetiség felé fordulását.

János-evangélium kommentárjának bevezetésében kifejti, hogy az exegéta feladata csupán a nehezen érthető kifejezések magyarázata, s munkája ennek megfelelően tömör és rövid, szemben az alexandriai írásmagyarázat alkotásaival.⁴¹⁶ Ennek megfelelően kommentárjaiban döntő szerepet kapnak a szómagyarázatok,⁴¹⁷ részben lexikális segítséget adva megértésükhöz,⁴¹⁸ részben pedig metaforák és hasonlatok segítségével értelmezve.

Theodóros exegézisében a parafrázis fontos szerepet játszik. A klasszikus szerzők műveihez írt scholionokból jól ismert $\varphi\eta\sigma\iota\nu$ bevezető formula után —melynek ilyen értelmű használata a IV. századra általánossá vált—⁴¹⁹ az értelmezendő szó, kifejezés szinonímáját adja meg. Esetenként azonban a parafrazeálásban is lexikai érdeklődése kap nagyobb hangsúlyt, és az általa közölt szinoníma nem a kifejezés jelentésének könnyebb érthetőségét szolgálja, hanem inkább használatáról nyújt lexikális ismeretanyagot.⁴²⁰

⁴⁰⁹ Vö. Maurice F. Wiles, „Theodore of Mopsuestia as Representative of the Antiochene School,” P. R. Ackroyd & C. F. Evans, eds.: *The Cambridge History of the Bible*, Vol. 1. *From Beginnings to Jerome*. Cambridge, Cambridge University Press 1970. 489-509. és Ch. Schäublin: „Die Kommentartechnik Theodors von Mopsuestia”, in uő: *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*. 84-155.

⁴¹⁰ *Commentarius in duodecim prophetas minores*. PG 66,123-632. *Jonas*: 317-346.

⁴¹¹ Vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 69.

⁴¹² Uo.

⁴¹³ Például a zsoltárok közül is csak a zsidók által is messiási zsoltárnak tekintettek magyarázza krisztologikus értelemben (2., 8., 44., 109), sőt az Énekek Éneke bevetten krisztologikus értelmét is tagadta. Vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 69-70.

⁴¹⁴ *Commentarii in Joannem* 17,3 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 116) 221. hivatkozik rá M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 70. Új kiadása: R. Devreesse: *Essai sur Théodore de Mopsueste*. (Studi e Testi 141) Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana 1948. 305-419.

⁴¹⁵ Ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 71.

⁴¹⁶ Vö. *Commentarii in Joannem*. 2., hivatkozik rá M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 72.

⁴¹⁷ Vö. „Wörterklärungen”, in Ch. Schäublin: *i.m.* 95-123.

⁴¹⁸ A lexikai rész súlyát jelzi a Suda-lexikon nagy számú hivatkozása is Theodorus Zsoltárkommentárjára. Vö. uo. 95.

⁴¹⁹ Ld. Ch. Schäublin: *i.m.* 142. 234. jegyzet.

⁴²⁰ Ld. például a Schäublin által közölt példát: a *Comm. in Ps 43,14a*-ban a közismert $\gamma\epsilon\iota\tau\omega\nu$ kifejezést $\pi\lambda\eta\sigma\iota\omega\chi\omega\rho\omicron\varsigma$ -ként parafrazeálja, utalva Pollux következő sorára (6,113): $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \gamma\epsilon\iota\tau\omega\nu\alpha\varsigma\ \epsilon\pi\epsilon\iota\varsigma\ \dots\ \pi\lambda\eta\sigma\iota\omega\chi\omega\rho\omicron\upsilon\varsigma$. Vö. Ch. Schäublin: *i.m.* 142.

A Szentírás értelemezése során mindig nagy figyelmet fordít a stíluskritikára, azon belül is a gondolatok logikus egymásrakövetkezésére (ἀκολουθία), a szöveg dispositiójára (τάξις), s külön felhívja a figyelmet, ha az elmondottak értelme nem a felszínen (οὐκ ἄπλῶς) keresendő.⁴²¹

Sajátos eleme literalizmusának és a tipológiát is szélsőségesen háttérbe szorító írásértelmezésének a figurális nyelv alkalmazására irányuló figyelme. Egyfelől a számok konkrét, mennyiségre vonatkozó és nem szimbolikus értelmét hangsúlyozza,⁴²² másfelől a figurális kifejezések képi jellegét, melyet az allegoristák —betűszerint értelmezve és így értelmetlenségüket kimutatva— mélyebb, allegorikus értelemmel ruháztak fel. Azzal, hogy figurális kifejezések elsődleges értelmének a képi síkot tekinti, alapvetően eltér az órigenési literális értelem-felfogástól.

Az antiochiai iskola legismertebb alakja, *Ióannés Chrysostomos* (347-407) exegetikai munkássága tekintetében is kiemelkedik kortársai közül, ha nem is egyedülálló módszerei révén, inkább a szövegben rejlő lehetőségek megragadása (inventio) és az irodalmi megfogalmazás terén.

Az alexandriaiak szétszórt, könnyen irányátvesztő, hol allegorikus, hol misztikus írásmagyarázatával szemben János mérsékelt, túlzásokra egyik irányban sem hajló alkat. Nem veti el teljesen az allegória alkalmazását az írásmagyarázat során, de a másikat igazabbnak tarja (τὴν ἐτέραν ἀληθεστέραν εἶναι φημι), s óvva int az allegória meggondolatlan használatától, s ha csak lehetséges, a nem allegorikus értelem megtalálására törekszik.⁴²³

Az a „másik fajta” exegézis, amelyet Aranyszájú igazabbnak mond, „tipologikus exegézis” néven közismert.⁴²⁴ Lampe szerint Chrysostomos számára a τύπος egy olyasfajta vázlat, mint amelyet a festők készítenek felvázolva a körvonalakat, mielőtt színekkel kitöltenék azokat. Manapság úgy tekintik a tipológiát, mint egy olyasfajta keresztyén történelemszemlélet tükröződését, amely egy vonalban halad előre és fejlődik, s amely szorosan összekapcsolódik Krisztus kettős eljövételével. A tipológia az értelemezést ontológiai síkra tereli, így az aktuálisan vertikális és statikus.⁴²⁵ Lausberg meghatározása szerint: „eltérő az allegóriától, melynek célja a szöveg értelme, a tipológia, mely a valóság értelmében találja meg célját (...) A tipológia a tények valamiféle szemantikája, az allegória a szavak valamiféle szemantikája”⁴²⁶ Baker is hasonló állásponton van: „a tipológia nem egy szöveg exegézise vagy értelemezése, hanem a bibliai szövegekben feljegyzett események, személyek, intézmények összefüggéseinek kutatása.”⁴²⁷ Ez utóbbi meghatározás, ha implicit módon is, de pontosabb Lausbergénél, mivel az allegória alapjaként a narratívát, a tipológia alapjaként pedig a történetet véve elkerüljük a historicitás kérdését. A tipológia számára ugyanis nem annyira a történelem, mint inkább az üdvtörténet eseményei szolgálnak kiindulópontként. Ez a biblia értelemezése során még bonyolultabbá válik azáltal, hogy mind az események, mind a szöveg ugyanazon „alkotótól” származnak: Isten munkálja a(z üdv)történetet és ő gondoskodik annak szöveges formában való megjelenéséről is. A történelemnek és a szövegnek így egyazon szótériológiai jelentése van, amint arról Pál is beszél: ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν

⁴²¹ Ld. Ch. Schaublin: *i.m.* 143-146.

⁴²² Például *Commentarius in Zechariam* 8,23 és 11,7-8. PG 66,552. és 573. hivatkozik rá M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 72.

⁴²³ Vö. Chrysostomi *Homiliae In Isaiam*. I.7.

⁴²⁴ Vö. G. W. H. Lampe: „The Biblical Origins and Patristic Development of Typology”, in *Essays on Typology*. Ed. G. W. H. Lampe — K. J. Woolcomebe. Naperville, Ill., Alec. R. Allenson, Inc. 1957. 39-75.

⁴²⁵ Vö. K. Domoen: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen*. 245-249.

⁴²⁶ Vö. H. Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik*. München 1973. 901.§ „Verschieden von der Allegorie, deren Zweck die Textdeutung ist, ist die Typologie, die die Deutung der Wirklichkeit zum Ziele hat. (...) Die Typologie ist eine Semantik der Realitäten, die Allegorie eine Semantik der Worte.”

⁴²⁷ Ld. D. L. Baker: *Two Testaments, One Bible. A Study of some modern solution to the theological problem of the relationships between the Old and the New Testament*. Leicester 1976. 258.

ἐκεῖνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν (1Κ10,12).⁴²⁸ A spirituális értelmezés során a tipológiai értelmezés történeti (horizontális), az allegorikus ahistorikus (vertikális) kapcsolatot hoz létre, illetve fedez fel.

Aranyszájú a Galatákhoz írt levelet kommentálva, Pál terminológiájára („ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα” 4,24) a következő magyarázatot adja:

„A használat szempontjából a *typost allegóriának* nevezte. Amit pedig mond, az a következő: ez a történet nem csak azt jelenti, aminek látszik, hanem más dolgokat is elmond, ezért is nevezik *allegóriának*.”⁴²⁹

Majd Ézsaiás könyvének magyarázata során beszél az allegória használatának módjáról is, alávetve a módszert az Írás alapvető értelmének:

„Innen nem kis mértékben mást is megtanulhatunk. Mi is ez? Az, hogy mikor és miket kell az Írásból allegorikusan értelmezni, s hogy nem mi uraljuk e szabályokat, hanem szükséges az Írásnak ezt az értelmét követve, úgy használni fel az allegória módszerét.”⁴³⁰

Részletesen kifejtve ezt a Zsoltárok könyvének magyarázatában, kitér arra is, hogy egyes esetekben csak az átvitt értelem fontos, máskor viszont éppúgy hinnünk kell a szószerinti, miként a mögötte rejtőzött értelmet:

„Ha pedig az anagógia szerint kell érteni valamit, ne vessük el. Mert vannak, amiket át kell gondolni, és vannak, amiket csak úgy kell érteni, ahogyan elhangzottak, miként a «kezdetben teremtette Isten az eget és a földet» (Gn 1,1), másokat pedig a szavakkal ellentétesen, miként a «szerelmes ünőd és bájos csikód elégítsen meg téged» (Prv 5,19). És ismét: «egyedül teid legyetek, és senki idegen részesedjen veled. Vized forrása egyedül tied legyen.» (Prv 5,17-18). Mert ezt, ha úgy érted, amint van, s nem ereszted el a szavakat, csak az értelmét hajszolod, nagy embertelenségre [vallana], hogy még vizet se adjunk valakinek. De itt a feleségről van szó, hogy azt élvezze józanul, forrásnak nevezve azt, és szarvasünőnek, a házaset tisztasága miatt. Itt ily módon, de másutt az előttünk fekvőt kell elfogadnunk, és az abból fakadó jelentést, amint ebben: «miként Mózes felemelte a kígyót», merthogy hinni kell, hogy megtörtént (mert megtörtént), és [lett], ami abból következik, a Krisztus typosává.”⁴³¹

A szószerinti értelemről való eltérést a Genézis 2,8 magyarázatában „nagy veszéllyel járónak” mondja, szemben azokkal, akik a paradicsomot nem földinek képzelik, hanem mint amely a mennyben van.⁴³²

⁴²⁸ Vö. K. Demoen: *i.m.* 248. 132. jegyzet.

⁴²⁹ Ld. Chrysostomi *In epistulam ad Galatas commentarius*. 4.3. PG 61,662. Καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἀλληγορίαν ἐκάλεσεν. Ὁ δὲ λέγει, τοῦτο ἐστίν· Ἡ μὲν ἱστορία αὕτη οὐ τοῦτο μόνον παραδηλοῖ, ὅπερ φαίνεται, ἀλλὰ καὶ ἄλλα τινὰ ἀναγορεύει διὸ καὶ ἀλληγορία κέκληται.

⁴³⁰ Ld. Chrysostomi *Homiliae In Isaiam*. V,3. Ἐντεῦθεν οὐ μικρὸν καὶ ἕτερον μανθάνομεν. Ποῖον δὴ τοῦτο; Τὸ πότε καὶ τίνα ἀλληγορεῖν χρὴ τῶν Γραφῶν· καὶ ὡς οὐκ ἐσμὲν κύριοι τῶν νόμων τούτων αὐτοί, ἀλλὰ δεῖ αὐτῇ τῇ διανοίᾳ τῆς Γραφῆς ἐπομένους, οὕτω τῷ τῆς ἀλληγορίας κεχρησθῆαι τρόπῳ.

⁴³¹ Ld. Chrysostomi *Expositio in Psalmum*. IX.4. PG LV.126–127. Εἰ δὲ χρὴ τι καὶ κατὰ ἀναγωγὴν εἰπεῖν, οὐ παραιτητέον. Τὰ μὲν γὰρ ἔστι καὶ θεωρῆσαι· τὰ δὲ οὕτω δεῖ νοεῖν, ὡς εἴρηται μόνον· ὡς τὸ, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· τὰ δὲ ἀπεναντίας ταῖς λέξεσιν· ὡς τὸ, Ἐλαφος φιλίας, καὶ πῶλος σῶν χαρίτων, ὁμιλεῖτω σοι. Καὶ πάλιν· Ἔστω σοι μόνῳ ὑπάρχοντα, καὶ μηδεὶς ἀλλότριος μετασχέτω σοί. Ἡ πηγὴ σου τοῦ ὕδατός σοι ἔστω μόνῳ. Τοῦτο γὰρ, ἂν τὸ κείμενον νοήσης, καὶ μὴ φύγῃς μὲν τὸ ῥῆμα, διώκης δὲ τὸ νόημα, καὶ πολλῆς ἀπανθρωπίας ἐστὶ, τὸ μηδὲ ὕδατός τι μεταδοῦναι· ἀλλ’ ἐνταῦθα περὶ γυναικὸς ὁ λόγος, ὥστε αὐτῆς ἀπολαύειν μετὰ σωφροσύνης, πηγὴν καλῶν αὐτῆν, καὶ ἔλαφον, διὰ τὸ καθαρὸν τῆς τοῦ γάμου συνουσίας. Καὶ ἐνταῦθα μὲν οὕτως· ἀλλαχοῦ δὲ δεῖ καὶ τὸ κείμενον δέχεσθαι, καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ δηλούμενον· ὡς ἔχει τὸ, Καθὼς τὸν ὄφιν ὑψώσε Μωϋσῆς. Καὶ γὰρ τοῦτο δεῖ πιστεῦναι ὅτι ἐγένετο (ἐγένετο γὰρ), καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ, εἰς τύπον τοῦ Χριστοῦ.

⁴³² Ld. Chrysostomi *Homiliae in Genesim*. XIII.3. PG LIII.108–109. Τὸ γὰρ μὴ πιστεῦναι τοῖς ἐν τῇ θείᾳ Γραφῇ κειμένοις, ἀλλ’ ἕτερα ἐπεισάγειν ἐξ οἰκείας διανοίας, πολὺν ἡγοῦμαι κίνδυνον φέρειν τοῖς τοῦτο ποιεῖν τολμῶσι.

Az antiochiai iskola kezdeti szigorú literalizmusát *Cyrosi Theodorétos* (397-457) próbálja meg némileg finomítani, visszatérve a hagyományosan elfogadott⁴³³ krisztologikus értelmezéshez,⁴³⁴ de mégsem az allegorizáláshoz való közeledés szándékával.⁴³⁵ A figurális beszédmód értelmezésének sajátosságára hivatkozik,⁴³⁶ és számtalan példát hoz a próféciák szükségszerűen szimbolikus fogalmazásmódjára, hogy bizonyítsa alapvetően antiochiai kiindulását.⁴³⁷ Bármennyire is meglepő első olvasatra, Theodorétos azokat feddi, akik nem képesek az Írás leple alá bejutni, s a Lélek által leplezetlenül tekinteni az Úr dicsőségére. Énekek éneke-kommentárjában kimondottan is használja az allegorizálás módszerét,⁴³⁸ így az alexandriaiaktól való elhatárolódása nem is annyira az eszközök alkalmazásában nyilvánul meg, hanem a több egymás mellett futó értelmezés lehetőségének elvetésében és tömör egyszerűségében.⁴³⁹

Az alexandriai iskola utolsó kiemelkedő alakja *Vak Didymos* (310k.-395k.),⁴⁴⁰ aki Órigenés hű követőjeként az Írás kétszintű értelmezését gyakorolja, az alexandriai iskola teljes eszköztárát alkalmazva. Genézis-kommentárjában az antiochiai betűszerinti értelmezéssel szemben mestere allegorikus értelmezését követi, bár határokat szabva az allegória alkalmazásának.⁴⁴¹ Előbb Bienert, majd Tigcheler mutatták ki tanulmányukban,⁴⁴² hogy Didymos számára az allegória annak eszköze, hogy megtalálja a nyelv figuratív értelmét; hiszen a mélyebb, lelki értelmet az ἀναγωγή mutatja meg. Ezzel kettéválik a szöveg értelmének és a benne rejlő utalás megtalálásának feladata.

Eszközeit tekintve *Alexandriai Cirill* (Cyrillus 375-444) is az iskola hű képviselője, esetenként még Órigenést követve különbséget tesz a lelki értelem két típusa között is, krisztologikus, ill. morális értelmezést adva akár ugyanazon szakaszban is. Alexandriai elődeivel szemben azonban igen erős a történeti érdeklődése, a betűszerinti értelem kidolgozására nagy gondot fordít, s eközben gyakran elmarad a lelki. Ezzel elhagyja azt az alexandriai bázist, miszerint az írásnak mindig van lelki, de nem mindig van betűszerinti értelme. Jónás-kommentárjának előszavában figyelmeztet arra, hogy ha egy ószövetségi személy lehet is Krisztus typosa, ez még nem jelenti azt, hogy annak élete minden részletében megfeleltethető Krisztuséval.⁴⁴³ Az exegéta feladata olyan, mint a méheké, amelyek összegyűjtik a mézet, azaz a Krisztus misztériumára mutató részeket.⁴⁴⁴ A *Glaphyra* címmel összegyűjtött krisztologikus értelmű szakaszok a Pentateuchosból ennek a az elvnek a komolyan vételét tükrözik. Cirill valamiféle köztes pozíciót pró-

⁴³³ Esetenként hosszasan sorolva a tekintélyes atyákat: pl. Theodoret *Explanatio in Canticum canticorum*. PG 81,32.

⁴³⁴ Például a Theodóros által csak szerelmi énekek tartott Énekek éneke esetében, melyről bevezetőjében ezt írja: „Szükséges volt tehát, hogy megértsék, mennyivel inkább bölcsőbbek és lelkesültebbek (πνευματικώτεροι) voltak náluk a szent atyák, akik ezt a könyvet a Szentírásba belefoglalták, annál is inkább, mivel lelkiének kanonizálták, és az egyházhoz illőnek bizonyították.” Theodoret *Explanatio in Canticum canticorum*. PG 81,29.

⁴³⁵ Vö. *Interpretatio in Psalmos* PG 80,860-861.

⁴³⁶ Vö. *Explanatio in Canticum canticorum*. PG 81,32-33.

⁴³⁷ Az értékelés Simonettitől, aki számos példát is felsorol, ld. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 75.

⁴³⁸ Vö. *Explanatio in Canticum canticorum*. PG 81,40. Καὶ τοῦτο δὲ κατὰ τοὺς τῆς ἀλληγορίας νόμους νοήσομεν.

⁴³⁹ M. Simonetti arra hívja fel a figyelmet, hogy a hallgatók igényéhez szabott tömörség egyben a kor kulturális, literális hanyatlásának is jele. Az exegetikai kritériumok alakulása tehát része a kulturális miliő változásának.

⁴⁴⁰ Munkásságának bemutatása és értékelése M. Simonetti alapján, vö. *Biblical Interpretation*. 77-79.

⁴⁴¹ Vö. *Didymi in Genesim*. 104-105. „Szükséges pedig megjegyezni, hogy ha valmi allegorikusan értelmezett, nem feltétlen elvetendő. Mert elfogadott, hogy miért rokon az elhangzott az allegóriával (διὰ τὸ τὸ ῥήτων οἰκειῶν πρὸς ἀλληγορίαν), ha pedig ezt átgondoljuk, nem szükséges mindent az anagógiára átvinni (δέχεσθαι πρὸς ἀναγωγήν) ... Ezt pedig azért mondjuk el, nehogy valaki, Ádámot Krisztusra felvezetve (ἀναγομένου τοῦ Ἀδάμ), számon kérje Krisztusnál mindazt, ami Ádámnak teljes mértékig sajátja.”

⁴⁴² Vö. W. A. Bienert: „Allegoria” und „Anagoge” bei Didymos dem Blinden von Alexandria. Berlin — New York 1972. és J. H. Tigcheler: *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allegorique, son commentaire sur Zacharie*. Nijmegen, Dekker & van de Vegt 1977.

⁴⁴³ Vö. *Cyrylli Commentarius in xii prophetas minores*. In *Jonam* I. 563-4.

⁴⁴⁴ *Uo.* 564-5.

bál elfoglalni az antiallegorista támadások és az alexandriai hagyományok között, de nála már hiányzik az origenési (platonista) filozófiai háttér ahhoz, hogy írásmagyarázata szilárd alapokon álljon.⁴⁴⁵

Újszövetség-értelmezése még bizonytalanabb: Jézus működését alapvetően betű szerint értelmezi, sőt Lukács evangélium-kommentárjában arra is felhívja a figyelmet, hogy a példázatokot nem szabad teljes egészükben allegorikusan értelmezni,⁴⁴⁶ de ehhez a kikötéséhez a gyakorlatban ő sem tartja magát. János evangéliumának értelmezésében pedig, melyet tartalmának köszönhetően anti-arianista apológiával doktrinér módon közelít meg, gyakran csúszik át a betűszerinti értelemről az allegorikus szintre, de ezt az eljárását leginkább az esetlegesség és az ötletszerűség jellemzi.⁴⁴⁷

A két exegetikai iskola módszertanának megértéséhez talán nem felesleges fölidézni a klasszikus oktatásban alkalmazott írásértelmezési gyakorlatot,⁴⁴⁸ ahol két részből állt az exegézis: a μεθοδικόν a szöveg elolvasásának olyan gyakorlati kérdéseivel foglalkozott, mint a szóhatárok megállapítása, a szóalakok meghatározása, a szóképek (pl. metafora, allegória, stb) és idiómák értelmezése, ill. az etimológia felhasználásának lehetősége; a másik rész, a ιστορικόν a szöveghez fűzött megjegyzésekből állt, melyek segítettek megérteni annak tartalmát és a benne rejlő utalásokat.⁴⁴⁹ Mint láttuk, az antiochiai iskola tagjai azt utasították el, hogy az exegéta a szöveg lehetséges értelmének keresésekor racionális szempontok alapján (mi lehetséges, mi nem) döntse el, hogy az betűszerint vagy allegorikusan értelmezendő-e.⁴⁵⁰ Továbbra is nagy figyelmet szenteltek viszont a μεθοδικόν-on belül az eltérő szövegváltozatok, a helyes fordítás, az etimológia és az idegen szavak értelmezése kérdésének, a szóképeknek és a szóhasználatnak; valamint a ιστορικόν-on belül a történeti, geográfiai vagy egyéb tárgyú megjegyzéseknek, illetve a tárgyalt szöveg megfelelő kontextusba helyezésének (pl. más helyek idézésével). Nagyobb hangsúlyt kapott azonban az érvelés menetének és a szöveg felépítésének (ἀκολουθία), valamint a stílus és a műfajok irodalmi jellegzetességeinek kérdése.

Az antiochiai iskola a bibliai történet, az üdvtörténet eseményeinek valóságát látta sérülni az alexandriai allegorizálással, s az ilyesfajta doketizmus veszélyétől védte az Írást. Ugyancsak a literalizmus kapott új hangsúlyt a kappadókiai atyáknál az arianizmus elleni fegyverként.⁴⁵¹

F. Young szerint a két iskola küzdelmében a filozófiai és a retorikai iskolák eltérő exegetikai hagyománya ütközött: a rétorok a morális ítélethozatalra, döntésre alkalmas szöveget látták, mely megoldást ad a társadalmi kérdésekre, a filozófusok viszont a rétorokat hibáztatták a hazug erkölcsiségért, s visszavonultak a mélyebb igazságokat elleplező allegóriák világába.⁴⁵²

⁴⁴⁵ Vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 82.

⁴⁴⁶ Vö. *Cyrrilli Commentarii in Lucam* (in catenis) PG 72,809.

⁴⁴⁷ Vö. M. Simonetti: *Biblical Interpretation*. 83. Old inkább Kálvin véleményén van, aki szerint Cyrill itt értékes nyelvi-történeti elemzést készített. Vö. Old, H. O.: *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church*. 2. *The Patristic Age*. Grand Rapids Mich., Eerdmans 1998. 110-111.

⁴⁴⁸ Az antik oktatáshoz ld. H.-I. Marrou: *L'Éducation dans l'Antiquité*. Paris 1948. (Angolul: New York 1956); Werner Jaeger: *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. (Angol ford. Gilbert Highet, Oxford 1943-45); George Kennedy: *The Art of Persuasion in Greek*. Princeton 1963; Ib: *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton 1983; Ib: *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Univ. of NC 1980; D. L. Clark: *Rhetoric in Greco-Roman Education*. New York 1957. A patrisztikus exegézisre gyakorolt hatásokról ld. F. Young: „The Rhetorical Schools and their Influence on Patristic Exegesis”, in R. Williams (ed): *The Making of Orthodoxy. Essays in Honor of Henry Chadwick*. Cambridge, Cambridge University Press 1989. 182–199.

⁴⁴⁹ Vö. F. Young: „Alexandrian and Antiochian Exegesis”, 338-342.

⁴⁵⁰ Eustathios kifogása Origenésszel szemben, hogy az a szavakra figyel a dolgok helyett, vö. *De engastrimytho contra Origenem* I.3. Ed. M. Simonetti: *Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa: La maga di Endor*. Florence, Nardini, Centro Internazionale del Libro 1989. 94.

⁴⁵¹ Ld. O. H. Old: *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church*. 2. *The Patristic Age*. Grand Rapids Mich., Eerdmans 1998. 44.

⁴⁵² Vö. F. Young: „The Rhetorical Schools and their Influence on Patristic Exegesis”, valamint F. Young: „Alexandrian and Antiochian Exegesis”, 344.

7. Összefoglalás

A szentírásértelmezés módszereinek történeti vizsgálata nyomán a következőket állapíthatjuk meg:

1.) Mind a görög, mind a zsidó antikvitásban a nagy fontosságú (szent) iratok értelemzése hozzá tartozott ahhoz a szellemi szinthez, amelyet ma általános műveltségnek nevezünk.⁴⁵³ Minthogy az oktatásban alapvető szerepet játszott, széles rétegek sajátították el módszertanát, legalábbis a befogadás szintjén. Ennek megfelelően a közemberek érdeklődésében betöltött helye is lényegesen eltér a maitól. Így válik érthetővé az exegeták azon törekvése, hogy az adott kor művelt rétegei által elfogadott módszereket alkalmazzák. Talán Porphyrios kritikája is az órigenési allegorizálás felett fontosabb szerepet játszott annak háttérbe szorulásában, mint más, egyházi megfontolások.

A „public relation” szerepét az exegetikai módszerek alakulásában talán világosabban fogjuk látni a most folyó szocio-kulturális kutatások eredményeinek tükrében. Annyi már most bizonyos, hogy árnyaltabbá teszi azt a meglehetősen egysíkú szemléletet, mely akár zárt iskolák küzdelmeként, akár heretikus támadások elleni védekezésésként próbálja láttatni a módszertani változásokat. A kutatás iránya ezzel némileg elfordul az értelmezést kiváltó tényezők vizsgálatától a megformálását meghatározó tényezők felé.

2.) Az exegetikai módszerek jól látható változása mögött meghúzódik egy másik, kevésbé látványos kérdés: mi adja egy értelmezés jogosságát? A módszertant érintő viták túlzott hangsúlyt helyeznek az értelmezés aktuális megformálását adó módszerekre, még akkor is, ha általában elismerik az értelmezés tradicionális jellegét. Azt azonban mégsem mondhatjuk, hogy az értelmezés legitimitása az alkalmazott módszer legitimitásának függvénye. Pontosabban, le kell vonnunk a következtetést, hogy egy adott értelmezés nem határozható meg a benne alkalmazott módszerek alapján.

E kérdéskör leginkább tárgyalt része az értelmezés ihletettsége. Kezdve Qumrántól a gnosztikus szerzőkön át, Kelemen és Órigenés és még folytathatnánk a sort, mindannyian felvetik az ihletett szöveg emberi értelmezhetőségének problémáját. A megoldás két irányba nyitott: az egyik az értelmezés ihletettségének feltételezése, a másik az istenismeret töredékességének elfogadása (vö. συγκατάβασις). Az előbbi megoldás csak elodázza a kérdést, hiszen így az exegeta ihletettsége szorul igazolásra, az utóbbi viszont az agnoszticizmus veszélyével fenyeget. (Nem véletlen, hogy Chrysostomos folyamatosan az írások kutatásának fontosságát hangsúlyozza, jóllehet kiváltságos istenismeretet nem ígérhet hallgatóinak.)

A problémát csak nehezíti, hogy általában nem tisztázott az értelmezési síkok és a módszerek viszonya. A szó szerinti értelem és a képi megfogalmazás értelme, a betűszerinti és a lelki értelem, a szó szerinti és az allegorikus, nem beszélve az anagogikus olvasatról vagy speciális értelmezési módokról (pl. számmisztika). Ez a hermeneutika változó területein megjelenő feszültség nem küszöbölhető ki egyetlen értelmezési rendszerből sem, hiszen végső soron az Istenről való beszéd emberi formájából adódik. Ennek felismerése és kidolgozott módszertana figyelhető meg Chrysostomos exegezisében.

⁴⁵³ A görög és a zsidó szövegértelmezési módszerek hasonlósága is —amely akár az érvelési módszerek egyetemességéből is fakadhat— feljogosít arra, hogy egymástól el nem választva beszéljünk most róluk. Ugyanez elmondható az oktatásban betöltött szerepükről is.

