

Zárójelentés

Korai Tudor Hitviták (1525-1535)

OTKA K-62008

Témavezető: Dr. Fabiny Tibor, CSc., egyetemi tanár

Résztvevő: Dr. Tóta Péter Benedek, CSc., egyetemi docens

Rövid áttekintés

A 2006-2011 folytatott kutatás a hazai anglistikában eddig teljesen feltáratlan területet vizsgált.

2006-ban a kutatók tanulmányozták Morus Tamás *A Dialogue Concerning Heresies* című, az eretnekségekről írt munkáját és William Tyndale *An Answer unto Sir Thomas More* című válaszát. Fabiny Tibor két angol és két magyar tanulmányt publikált, és előadást tartott a hitviták kapcsán az egyház és a Szentírás viszonyáról Lichfieldben. Tóta Péter Benedek egy angol tanulmányt írt, részt vett a dallasi Morus-központ konferenciáján, és megválasztották a Moreana vezetőségébe. Ebben az évben a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kara adott otthont a nemzetközi Tudor-konferenciának, amelyen több előadás is elhangzott a témában.

2007-ben Fabiny Tibor egy hetet kutatott Skóciában és előadást tartott a dallasi Morus-központ konferenciáján Tóta Péter Benedekkel együtt Morusnak az eretnekségekről írott könyvéről. Tóta Péter Benedek Amherstben is tartott előadást John Frith és Morus Tamás eucharisziára összpontosító vitájáról.

2008-ban megjelent a kutatás keretében elindított Kora Tudor Irodalom és Vallás sorozat (sorozatszerkesztők: Fabiny Tibor és Tóta Péter Benedek) első kötete, amely Martin Luther és William Tyndale Pál apostolnak a Rómaiakhoz írt levele elé illesztett bevezetőjét hasonlította össze Mikesey András szerkesztésében. Fabiny Tibor előadást tartott a liverpooli Tyndale/More-konferencián az hitviták hermeneutikai és ekkleziológiai szempontjairól. Ebben az évben megjelent a Dallasban tartott előadása elektronikus formában. Hasonlóképpen vált hozzáférhetővé Tóta Péter Benedek ott tartott előadása. Tóta Péter Benedek ebben az évben még egy angol, ill. egy magyar nyelvű tanulmányt írt a törökök szerepéről Morus írásaiban és a hatalomról alkotott észrevételeiről.

2009-ben Fabiny Tibor előadást tartott a Pécsi Egyetem Angol Tanszéke által szervezett spiritualitás témájú konferenciáján Tyndale “stirring” fogalmáról, valamint budapesti Wesley Főiskolán Tyndale-nek az “atonementről” vallott teológiájáról. Tóta Péter Benedek előadást tartott a londoni Hampton Courtban rendezett VIII. Henrik-konferencián Morus és az uralkodó viszonyáról.

A pécsi HUSSE 9 konferencián a kutatócsoport tagjai (Fabiny Tibor, Tóta Péter Benedek és Mikesey András) külön szekcióban ismertette a kutatások állását.

2010-ben Fabiny Tibor Londonban kutatott a Morus–Frith vita hermeneutikai hátteréről. Kutatásainak alapján evangélikus lelkészkonferencián előadást tartott az ortodoxia és heterodoxia (igaz tanítás és eretnekség) feszültségéről. Az MTA nemzetközi terminológia-konferenciáján Tyndale bibliafordításainak terminológiai problémájától szólt. Tóta Péter

Benedek a leuveni Katolikus Egyetem Könyvtárában, illetve londoni British Libraryben kutatott, és írt egy tanulmányt Morus szövegalkotási kísérletéről és korai vallási véleményéről.

2010 végén megjelent a Kora Tudor Irodalom és Vallás sorozat második kötete, amely a Tudor-kori prédikációkat tartalmazza Mudriczki Judit szerkesztésében.

2011. januárjában Fabiny Tibor Londonban kutatott és véglegesítette tanulmányát a Morus–Frith vita hermeneutikai hátteréről. Londoni kutatásai alapján előadást tartott a piliscsabai HUSSE 10 konferencián Tyndale és Shakespeare “atonement” fogalmáról. A hitvitákkal foglalkozó tanulmányainak sajtó alá rendezését folytatja. Tóta Péter Benedek szintén folytatja Morus-tanulmányainak sajtó alá rendezését.

A kutatás ideje alatt nemzetközi szakmai kapcsolatrendszerünk kíváncsan bővült.

Az OTKA Iroda engedélyével a kutatás igényei szerinti részleges pénzügyi átcsoportosítások történtek, amelyről a pénzügyi beszámoló ad részletes tájékoztatást.

Részletes áttekintés

KÖNYVEK:

A kutatás keretében indított szerkesztett sorozat:

KORA TUDOR IRODALOM ÉS VALLÁS

Sorozatszerkesztők: Fabiny Tibor és Tóta Péter Benedek

1. Martin Luther és William Tyndale Pál Rómaikhoz írott leveléről

Szerkesztette és a bevezető tanulmányt írta: Mikesy András

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Piliscsaba, 2008. 146 old.

2. Tudor-kori homiliák

Szerkesztette és a bevezető tanulmányt írta: Mudriczki Judit

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Piliscsaba, 2010. 170 old.

TANULMÁNYOK

Fabiny Tibor az OTKA-kutatásban készített tanulmányainak tartalomjegyzéke

I. Publikált magyar nyelven

1. A lelki Izsák Ábrahám kútjánál. William Tyndale Hegyi beszéd-kommentárja (1533)
2. A reneszánsz Bibliája és a Biblia reneszánsza

II. Publikált tanulmányok angol nyelven

3. Church Paradigm versus Scripture Paradigm

in the Debate of Sir Thomas More and William Tyndale

4. http://thomasmorestudies.org/tmstudies/DCH_Fabiny.pdf

III. Publikálatlan magyar nyelven

5. A Szentírás értelméről
6. Az Atonement fogalma Tyndale 1526-os Újszövetség fordításában
7. Igaz tanítás. Van-e ilyen?

8. Literális vagy figuratív? Morus Tamás és John Frith vitája az eucharisziáról

IV. Publikálatlan – angol nyelven

9. The Process of the Text. The Literal Sense and Typology in Tyndale's Dynamic Hermeneutics
10. "Stirring" in the the Cloud of Unknowing and Tyndale
11. "Atonement" from Tyndale to Shakespeare
12. Daemonizing Luther. Thomas More on Luther

Tóta Péter Benedek OTKA-kutatásban készített tanulmányainak tartalomjegyzéke

1. The Shifting Cities of More (The stations of a lifelong pilgrimage)
2. Kinek Se-Hol-Se-Jó? (Az Utópia abszurd dicsérete)
3. III. Richárd felriad álmából (III Richárd álomélménye Morus és Shakespeare írása szerint)
4. Humanist reception: barbarous proceedings (Reflections on the Battle of Mohács)
5. More's Merry Tales in Re-formation (The operation of a minor epic form in Thomas More's Dialogue Concerning Heresies)
6. Thomas More and Henry VIII: „moste enemyes” and „best frendys” (The register of a renaissance relationship)
7. Lóvá tett filológia? (Filológiai mintavétel a korai modern angol vita természetrajzából: John Frith és Morus Tamás)
8. Elmés nemes Balga Lovag (Szemelvények Morus Tamás vidám történeteiből az eretnokségek közegeiben)

Fabiny Tibor az OTKA-kutatásban készített tanulmányainak tartalomjegyzéke

1.

A lelki Izsák Ábrahám kútjánál

1. A törvény és az evangélium megkülönböztetése Luthernél

A reformáció kezdeti időszakában feltűnő gyakorisággal vetődik fel a mózesi törvény és a jézusi törvény értelmezése. A lutheri teológia egyik specifikuma, alapvető tulajdonsága a „megkülönböztetés” művészete.¹ Luther számára az egyik legfontosabb megkülönböztetés a törvény és az evangélium szétválasztása. A *Keresztények és Mózes* című 1525-ös ígehirdetésében szól arról, hogy a menny két alkalommal nyilatkozott meg: először Mózesnek a Sinai hegyen, másodsor pedig pünkösdkor a Szentlélek által. Isten így két ígehirdetés által szólt az emberiséghez: az első ígehirdetés vagy tanítás Mózes törvénye, a második az evangélium.

„A törvény követel tőlünk és megparancsolja, hogy mit kell tennünk, egyedül tetteinkre irányul, s az elváráson alapul; Isten ugyanis így szól a törvényben: 'ezt tedd, azt meg ne, ezt kívánom tőled.' Az evangélium viszont nem azt hirdeti, hogy mit kell vagy mit nem kell tennünk, nem vár el tőlünk semmit, hanem megfordítja az egészet, s éppen az ellenkezőjét teszi; nem azt mondja: 'ezt tedd, azt meg ne', hanem csak felszólít, hogy tartsuk oda ölünköt és fogadjuk el ajándékként. Ezt mondja: 'lásd ember, ezt tette Isten érted, Fiát testbe öltöztette, hagyta, hogy éretted kivégezzék, s megmentett bűntől, haláltól, ördögtől és pokoltól, ezt hidd és fogadd el, így elsz örök életed'. Ez tehát kétféle tanítás és két különböző cselekedet, Istené és az emberé. Mert ahogy mi különbözünk Istentől, úgy tér el ez a két tanítás egymástól; az evangélium ugyanis azt tanítja, mit ajándékozott Isten nekünk, nem azt, mit kell Istennek megadnunk és megtennünk, mint azt a törvény szokta előírni.”²

Luther kétfrontos harcot folytatott, egyszerre küzdött a teológiai jobb- és a baloldallal. először a pápaság „babiloni fogságából” kívánta kiszabadítani az evangéliumot, ám a nézeteit radikalizáló rajongókkal, a képromboló Karlstadt-tal és az anabaptistákkal ill. a parasztháborút hirdető Münzerékkal egyforma intenzitással küzdött. Az utóbbiak bűne, mint írja, hogy nem ismerik a törvény és az evangélium közötti különbséget: ők visszavezetnek a törvényhez, s Krisztusból ismét Mózeset csinálnak. A törvény és az evangélium megkülönböztetéséből eredeztethető a két birodalomról szóló lutheri tanítás is: Isten az ő törvényével, a karddal kívülről kormányozza a világot (céljára hitetlen világi vezetőket is felhasználhat), ám azt, hogy belülről az evangéliummal, vagyis a kegyelemmel és a

¹ Gerhard Ebeling, *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1997. 83.old. Eric W.Gritsch, *Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából*. Budapest, Luther Kiadó, 2006.77.old.

² Luther Márton: *Mi az evangélium? A keresztények és Mózes*. Magyar Luther Füzetek 5. Ford. Csepregi Zoltán. Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1995. 14.old.

bűnbocsánattal is kormányoz, csak a hívő ember szeme előtt tárul fel.³ Luther – Karlstadtal ellentétben – a szombatot is csak a zsidóságnak szóló törvénynek tekintette, amelyet szerinte Pál és az Újszövetség megszüntetett.⁴ Mindazonáltal Luther számára Mózes három szempontból is hasznos: először is a rendeletei mint a tized, hasznos példa lehet a keresztény emberek számára is, a mózesi törvény így olyan erővel bír, mint a minden ember szívébe írt egyetemes természeti törvény. Másodszor: Mózes törvénye a Krisztusról szóló ígéretek is tartalmazza, s ez már nincs a természeti törvényben. 1 Mózes 3,15 az u.n. ősevangélium az első ilyen ígélet. A rajongók nem tesznek különbséget a nekik és a nem nekik szóló ígék között, s az ígéretek is törvénné torzítják azáltal, hogy Isten beszédének minden betűjét (mondván: „ez Isten szava!) önmagukra vonatkoztatják. Luther világos szavai hasznos korrektívumnak bizonyulhatnak minden korszak fundamentalistái számára. Luther többször is használja a kifejezést: „ami engem érint”, „ami nekem szól”. Végezetül Luther szerint „a hit, a szeretet és a kereszt szép példái miatt olvassuk Mózes”: az ősatyák (Ádám, Ábel, Noé, Ábrahám, Izsák, Jákób, Mózes). példáin keresztül tanulhatjuk meg Istent szeretni, de figyelmeztetésként szükségünk van a kevélyek (Káin, Izmaél, Ézsau) példáira is.

A reformáció korának bibliamagyarázatai is ezt az egységet hordozzák, s ezért tekinthetjük Luther írásmagyarázatait és prédikációit is teológiai kincsesbányának.

2. A törvény és az evangélium megkülönböztetése Tyndale-nél

A következőkben mégsem Lutherral, hanem Luther első angol követőjével, a bibliafordító, a hitéért mártírhálált szenvedett William Tyndale (1494-1536) témánkhoz kapcsolódó munkásságával kívánok foglalkozni. A közelmúltban kétnyelvű kiadásban megjelentettük Tyndale-nek *A Szentíráshoz vezető ösvény* című hermeneutikai művét, amelynek utószavában röviden szólok az angol reformációról és Tyndale küzdelmekkel teli életútjáról.⁵

Azért beszélhetünk Tyndale hermeneutikájáról, mert számára a Szentírás olvasása, pontosabban a helyes olvasása a perdöntő⁶. Korábban *Enchiridion*-ban Erasmus is írt a Szentírás helyes olvasásáról. Ezt a művet fordította le Tyndale, s majd látni fogjuk, hogy A Hegyi beszéd kommentárjában egyszerre visszhangoznak majd Erasmus és Luther gondolatai.

Mit jelent a Szentírás helyes olvasása? Tyndale szerint ez az „üdvösségünkre” történő olvasás („reading unto salvation”). Mint írja, akkor értjük helyesen az írást, ha azt az üdvösségünk érdekében olvassuk. „A helyes út: igen, az egyetlen út ahhoz, hogy megváltásunkra értelmezhesük a Szentírást, az, hogy figyelmünket komolyan csakis arra irányítjuk, hogy megkeressük: mire is hivatott keresztségünk, az Istennel kötött szövetségünk.”⁷ Mint írja, Jézus idejében a farizeusok elzárták az Írásokat és azokat így az emberek nem tudták az üdvösségükre olvasni⁸.

³ U.o.15.old.

⁴ U.o.17.old.

⁵ Fabiny Tibor, „Utószó. Az angol reformáció és William Tyndale”, in, William Tyndale, *A Szentíráshoz vezető ösvény. A pathway into the Holy Scripture* (1531), Fordította: Ecsedy Ágnes, Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 2005. 68-85.old.

⁶ Cf. Matthew DeCoursey, „Erasmus and Tyndale on Bible-Reading”, in, *Reformation*, Vol.I. (1996), pp.157-164

⁷ „The right way, yea, and the only way, to understand the scripture unto salvation, is that we earnestly and above all things search for the profession of our baptism, or covenants made between God and us.” In, *Tyndale's New Testament Translated from the Greek by William Tyndale in 1534*. In a modern spelling edition and with an introduction by David Daniell, Yale University Press, New Haven and London, 1989. (Ezentúl, Daniell, TNT), 4.old.

Tyndale bibliafordítói munkásságának első dokumentuma az 1525-ös „Kölbi fragmentum”, amely a Luthertől részint átvett, részint kibővített Prológust és Máté evangéliumának 1-22 fejezetét tartalmazza.

Luther 1522-es Újszövetség-prológusa mindössze négy oldal, amelyben felhívja a figyelmet arra, hogy mindössze egyetlen Evangélium létezik, aminthogy egy a Krisztus., s figyelmezteti az olvasót: „Ügyelj tehát arra, hogy Krisztusból ne csinálj Mózeset, sem pedig az Evangéliumból törvényt és tanító könyvet, ahogyan Szent Jeromos és mások előzői tették.”⁹ Krisztust mint ajándékot kell elfogadni: „Legyen tiéd Krisztus életével, tanításával cselekedeteivel, halálával, feltámadásával és mindenével együtt.”¹⁰

Tyndale Prológusa ill. a *Pathway* gondolatai sokkal terjedelmesebbek. Első látásra Luther szavai köszönnek vissza. A Prológusban ill. az Ösvény-ben ezt olvassuk:

A törvény (melynek szolgálja Mózes) saját magunk megismerésére adatott nekünk, hogy általa érezzük és érzékeljük, mik is vagyunk természetunktől fogva. A törvény elítél minket és tetteinket; Pál (2Kor 3) a halál szolgálatának nevezi. Mert megöli lelkiismeretünket, kétségbeesésbe visz minket azáltal, hogy természetünk számára lehetetlent követel tőlünk. A teljes, egészséges ember tetteit kéri rajtunk számon (Ford.jav. FT) Viszont.., 'a kegyelem és az igazság Krisztus által jelentek meg'... Krisztusban találjuk az igazságot, mert Isten (őáltala) betölti ígéreteit azoknak, akik hisznek...Az Ezért az evangélium az élet szolgálata...Törvény és evangélium tehát elválaszthatatlan: mert az evangélium és az ígérek a nyugtalan lelkiismeretnek nyújtanak enyhülést, mely a törvény alá vetve eljutott a kétségbeeséshez, a pokol és a halál gyötrelmei között.¹¹

Tyndale szerint a törvény és a cselekedet, mindenféle tiltás és tanítás azokat az embereket jelenítik meg, akik „fátylat vetettek Mózes arcára” , és nem látják, hogy a törvény a szív mélyéből jövő szeretetet követel, mert a törvény betöltése a szeretet.

Az 1526-os wormszi octavo-alakú első teljes Újszövetség nem tartalmazza az előszót és lapszéli jegyzeteket, ám közöl egy rövid utószót, amelyben arra emlékezteti az olvasót, hogy „tisztá értelemmel” („pure mind”) és „egyszerű szemmel” („single eye”) az üdvösség szavaihoz („words of health”) , hiszen ebben az időben az „üdvösség”-et az „egészség” szó fejezte ki. Ezek az örök élet szavai, amelyek, ha megterünk és hiszünk bennük új teremtetések

⁸ the kingdom of heaven, which is the scripture and word of God, may be so locked up that he which readeth or heareth it cannot understand it, as Christ testifieth how that the scribes and Pharisees had so shut it up (Matt. xxiii.), and had taken away the key of knowledge (Luke xi.), that the Jews, which thought themselves within, were yet so locked out, and are to this day, that they can understand no sentence of the scripture unto their salvation, though they can rehearse the texts every where. (Daniell, TNT, 3.old.)

⁹ Luther Márton, „Előszó az Újtestamentumhoz (1522)”, in, *Előszók a Szentírás könyveihez*. Budapest, Magyar Luther Könyvek 2. Magyarországi Luther Szövetség, 1995. 122.old.

¹⁰ U.o.

¹¹ Ösvény 18. és 20.old.: "The law (whose minister is Moses) was given to bring us unto the knowledge of ourselves, that we might thereby feel and perceive what we are, of nature. The law condemneth us and all our deeds; and is called of Paul (in 2 Cor. iii.) the ministration of death. For it killeth our consciences, and driveth us to desperation; inasmuch as it requireth of us that which is impossible for our nature to do. It requireth of us the deeds of an whole man. .. But, ..grace and verity is given us in Christ:" ...the Gospel the ministration of life. .. Moreover, the law and the gospel may never be separate: for the gospel and promises serve but for troubled consciences, which are brought to desperation, and feel the pains of hell and death under the law, and are in captivity and bondage under the law.

leszünk és élvezhetjük Krisztus halálának gyümölcseit. Tyndale ebben a rövid Utószóban is felhívja a figyelmet a törvény és az evangélium különbözőségére. Amíg az előző kér és követel, az utóbbi felment és megbocsát.¹²

A Hamburgban, Wittenbergben, majd Antwerpenben szorgosan fordító Tyndale 1528-ban két tanító jellegű könyvet is kiad: *The Obedience of the Christian Man* (A keresztény ember engedelmissége) és *The Parable of the Wicked Mammon* (A gonosz mammonról szóló példázat címen. Közben héberül tanul, elkezd fordítani az Ószövetség könyveit is, majd 1530-ban kiadja Mózes öt könyvének első hiteles angol nyelvű fordítását. (Korábban Wycliff a Vulgátát fordította angolra.) 1531-ben Morus Tamásnak az eretnekek ellenei könyvére válaszol. Héber nyelvi ismeretei fényében újra lefordítja az Újszövetséget, amit 1534-ben ad ki. E kiadásához fontos előszókat is írt.

William A. Clebsch szerint 1528-1530 között Tyndale teológiája eltávolodott Lutherétól, ugyanis Tyndale ekkorra feladni látszik a törvény és az evangélium éles lutheri ellentétét, s a törvény már nem egy idegen, életellenes erőként, Isten *opus alienum*-aként, hanem pozitív értelmet nyer, *opus proprium*-má válik. Ezáltal Clebsch szerint közelebb kerül a svájci reformátorokhoz, sőt egyenesen puritánok előfutára lesz.¹³ Ralph S. Werrell Tyndale teológiájáról írt, 2006-ban megjelent könyvében azonban határozottan cáfolja Clebsch tézisé, s bőséges idézeteket felvonultatva azt állítja, hogy Tyndale teológiája 1525 és 1536 (tehát az első kinyomtatott írása és a halála) között szerves egésznek tekinthető és teológialag következetes maradt.¹⁴ Tény azonban, hogy az 1534-es Újszövetség-fordítás kulcsszava a szövetség, a „covenant”. Werrell markáns tézise szerint azonban a szövetség vagy szerződés nem bilaterális, hanem unilaterális, s annak lényege, hogy az a Szentháromság Isten személyei között történik.¹⁵ Tyndale bevezetője azonban nem teljesen igazolja Werrell állítását:

Kötelességemnek éreztem (tisztelt olvasó), hogy figyelmeztesselek előre, és megmutassam a Szentírásban rejlő igaz utat, valamint átnyújtsam az igaz kulcsot, amellyel a Szentírás érthetővé válik. Felfegyverezve ezáltal az olvasót a hamis próféták és gonosz képmutatókkal szemben, akiknek szűnni nem akaró okoskodása eltávolít a Szentírástól, és kovással erjeszt a magyarázatok révén, és bezárják ott, ahol a lelket kellene megmenteni, és arra késztet, hogy célt tévesszél, s olyan dolgokba vedd bizalmadat, amelyből csak a gyomrod húz hasznót, de elpusztítják a lelkünket. .. Isten szövetséget kötött velünk, hogy irgalmas legyen hozzánk, s ha mi is irgalmat gyakorolunk embertársaink felett, akkor az az ember, aki irgalmas szomszédjához, az bátran bízhat Istenben, hogy minden szükségében irgalmat lel. A másik oldalról: a kegyelem nélküli bírálat nem fog irgalmat tanúsítani (Jak.2)...

A mindenre kiterjedő szövetség a következő: ha megalázzuk magunkat Isten színe előtt és betartjuk minden törvényét Krisztus példáját követve, akkor Isten is

12

Note the difference of the law and of the gospel. The one asketh and requireth, the other pardoneth and forgiveth. The one threateneth, and the other promiseth all good things to them that set their trust in Christ only. The gospel signifieth glad tidings, and is nothing but the promises of good things. All is not gospel that is written in the gospel-book: for if the law were away, thou couldst not know what the gospel meant; even as thou couldst not see pardon and grace, except the law rebuked thee, and declared unto thee thy sin, misdeed, and trespass.

A teljes angol szöveg betűhív átirása megtalálható: W. R. Cooper (ed.), *The New Testament. Translated by William Tyndale. The Text of the Worms Edition of 1526 in original spelling*. The British Library, 2000. 553-553.

¹³ William A.é Clebsch, *England's Earliest Protestants 1520-1535*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1964.155.old.

¹⁴ Ralph S.Werrell, *The Theology of William Tyndale*, Cambridge, James Clarke and Comp. 2006, 15.old.

¹⁵ U.o.46.old.

megtartja ígéretét, hogy megtartsa, és jót tegyen azokkal, akiknek megkegyelmezett Krisztusban, ahogy erről a Szentírás történetei tanúskodnak.¹⁶

3. Tyndale Hegyi beszéd-kommentárja

A törvényértelmezés legpregnansabban azonban Tyndale-nek A hegyi beszédről szóló kommentárjában jut kifejezésre. Az 1533-ban megjelent könyv angol címe: *Exposition upon the V.VI.VII. Chapters of Matthew*. William Clebsch szerint ez volt Tyndale legkedveltebb írása, VI.Edward uralkodása idején számos kiadást is megért. Mindazonáltal a szövegnek csupán a 19.századi Parker Society által kiadott változata¹⁷ áll a mai kutató rendelkezésére, kritikai kiadása egyébként csak az *Answer to Sir Thomas More*-nak van.¹⁸ 1975-ben született egy kritikai kiadást célzó disszertáció a kommentárról Stephen Meyer részéről, amely azonban nyomtatásban nem jelent meg.¹⁹

Tyndale riválisa, a Biblia egyes részeit szintén lefordító George Joye két évvel Tyndale könyvének megjelenése így élcelődött: „Akármennyire is szentül tiltakozik Tyndale, józan és bölcs ember szájából sohasem hallottam még, hogy valaki annyira dicsérje saját munkáját mint Tyndale e kommentárt Máté evangéliuma 5. 6. és 7.fejezetéről. Amikor ezt meghallottam, pironkodtam a szégyentől, hiszen ezt a könyvet Luther írta, Tyndale mindössze lefordította s itt-ott saját elméjének fantáziájával lekerekítette azt.”²⁰

Valóban igaz, hogy Tyndale most is Luther egy éppen akkoriban megjelent munkájához fordult. Wittenberg városi lelkésze Johannes Bugenhagen, más néven Pomeranus (1485-1558) volt 1522 óta. Bugenhagen 1530 októbere és 1532 áprilisa között Lübeckben tartózkodott, s távollétében Luther vállalta a rendszeres igehirdetés szolgálatát Wittenbergben. Másfél éven keresztül hetente kétszer is prédikált: szerdánként a Hegyi beszédről, szombatonként János evangéliumát magyarázta. Az elmondott igehirdetéseket Georg Römer és Veit Dietrich jegyezték le és nekik köszönhetően lett belőle hamarosan kiadásra szánt kommentár. Először 1532 őszén jelent meg Wittenbergben, másodszor 1533-ban Marburgban,

¹⁶ Angolul: I thought it my duty, most dear reader, to warn thee before, and to shew thee the right way in, and to give thee the true key to open it withal, and to arm thee against false prophets and malicious hypocrites; whose perpetual study is to blind the scripture with glosses, and there to lock it up where it should save the soul, and to make us shoot at a wrong mark, to put our trust in those things that profit their bellies only, and slay our souls... Lo, here God hath made a covenant with us, to be merciful unto us, if we be merciful one to another; so that the man which sheweth mercy unto his neighbour may be bold to trust in God for mercy at all needs: and contrariwise, judgement without mercy shall be to him that sheweth not mercy. So now, if he that sheweth no mercy trust in God for mercy, his faith is carnal and worldly, and but vain presumption: for God hath promised mercy only to the merciful... And therefore the merciless have not God's word that they shall have God's mercy, but, contrariwise, that they shall have judgement without mercy. ... The general covenant, wherein all other are comprehended and included, is this: If we meek ourselves to God, to keep all his laws, after the example of Christ, then God hath bound himself unto us, to keep and make good all the mercies promised in Christ throughout all the scripture. Daniell. TNT, 4.old.

¹⁷ William Tyndale, *Exposition of the First Epistle of St John*, In, *Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scripture to ther with The Practice of Prelates*, Ed. Henry Walter, The Parker Society 43, Cambridge, Cambridge University, 1849, 3-132.old.

¹⁸ Tyndale, William *An Answer vnto Sir Thomas Mores Dialogue*, Edited by Anne M.O'Donnell, S.N.D. and Jared Wicks, S.J., *The Independent Works of William Tyndale Volume 3.*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2000.

¹⁹ Mayer, Stephen J.ed. *A Critical Edition of An exposition vppon the v.vi.vii.chapters of Mathew by William Tyndale.* Diss.Yale U, 1975, University Microfilms, 76-12, 210

²⁰ Idézi Clebsch, 183.old.

harmadszor 1534-ben ismét Wittenbergben²¹, 1533 augusztusában egy latin fordítás is megjelent.²²

Luther Hegyi-beszéd kommentárjának hatástörténeti jelentőségére a közelmúltban Pierre Bühler mutatott rá.²³

Mayer kimutatja, hogy Tyndale szövegében mindössze négy olyan hely van, amely direkt fordításnak tekinthető,²⁴ s csupán negyven eredeti oldal alapszik Luther szövegén, ami az egész mű mintegy tizenöt százaléka.²⁵ Noha formailag Tyndale kevésbé kötődik Luther szövegéhez, Mayer szerint Tyndale a tanítás szempontjából hűséges marad Luther eszméihez, így a kommentár nem támasztja alá Trinterud²⁶ vagy Clebsch nézetét, hogy Tyndale a svájci reformátorok tanítása felé mozdult volna el.²⁷

Egészen más volt Luther és Tyndale olvasóközönsége. Luther egy szellemi-vallási központ vezető egyénisége volt, Európa szerte voltak azonnal követői és ellenfelei. Tyndale hazájától távol száműzetésben írja a művét, írásával magának kellett megteremtenie az olvasóit. A reformáció Németországban már bekövetkezett, Angliában még nem. C.S Lewis találó szavaival Tyndale aligha gondolt arra, hogy olvasói majd egyszer három kötetben tanulmányozzák az életművét. Tyndale inkább hasonlítható ahhoz az emberhez, aki hadiállapot idején üzenetet ad tovább.²⁸

Az írásbeli kommentár műfajának nem volt még hagyománya angol nyelven²⁹, a skolasztikus négyes értelmezést Tyndale egyértelműen elvetette. A Tyndale által használt írásmagyarázati forma annak a három hatásnak köszönhető, amelyek az angol reformáció szempontjából is meghatározóak. Ezek a lutheri életmű, Erasmus humanista hagyománya, a lollardizmus hatása. Említettük, hogy Tyndale még Angliába házigazdája kérésére lefordította Erasmus *Enchiridion*-ját. Előadásunk címe „A lelki Izsák Ábrahám kútjál” Tyndale kommentárjának kezdősoraira utal.

„Itt van szemed előtt, kedves olvasó, Máté evangéliumának ötödik, hatodik és hetedik fejezetének magyarázata, ahol Krisztus, a lelki Izsák újra Ásni kezdi Ábrahám kútját, azt a kutat, amelyet az írástudók és a farizeusok, ezek a gonosz és utálatos filiszteusok betemettek és hamis magyarázatuk sarával tömítettek el....Ábrahám kútja pedig a Szentírás.”³⁰

Erasmus – szemben Lutherrel és Tyndale-lel – a lelki jelentés elsődlegességét emelte ki a szó szerinti (literális) értelemezéshez képest. Az egyházatyák gyakorlatával összhangban a legtöbb

²¹ Luther's Works (LW). American Edition. Ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann. Vol. 21. Ford. Jaroslav Pelikan St. Louis, Concordia, 1956, 3-294. old. D. Martin Luther's Werke (WA) ed. Paul Pietsch, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1906, 209-544. old.

²² Mayer, 37. old.

²³ Pierre Bühler, „Freiheit des Lesers und Grenzen der Interpretation nach Umberto Eco – am Beispiel von Martin Luthers Auslegung der Bergpredigt”, in: Moises Mayordomo (szerk.), *Die prägende Kraft der Texte Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz)*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2005, 125-141. old.

²⁴ Mayer, 329.334. old.

²⁵ Mayer, 335. old.

²⁶ L.J. Trinterud, „A Reappraisal of William Tyndale's Debt to Martin Luther”, *Church History*, 32, No. 1 (March 1962), 24-45. old.

²⁷ Mayer, 338. old.

²⁸ Idézi Mayer, 343. old.

²⁹ Mayer, 347. old.

³⁰ Here hast thou, dear reader, an exposition upon the fifth, sixth, and seventh chapters of Matthew, wherein Christ, our spiritual Isaac, diggeth again the wells of Abraham: which wells the scribes and Pharisees, those wicked and spiteful Philistines, had stopped and filled up with the earth of their false expositions. ...The wells of Abraham are the scripture..PS 2. 3. old.

történet mögött az elrejtett, mélyebb lelki jelentést kereste. A vízről a kútról, s különösen is az Ábrahám kútját a filiszteusok törmelékétől megtisztító Izsák kapcsán (1 Mózes 26, 15-18) Erasmus így fogalmaz:

“ a titkokkal teli Szentírásban gyakran emítenek ilyen értelemben kútaikat, forrásokat, folyókat, miáltal arra hívják fel a figyelmünket, hogy szorgalmasan tanulmányozzuk az Írás misztériumait. Mert mi más volna a föld ereiben rejtve csörgedező víz, mint a betű mögé rejtett misztérium? Mi más a felszínre csalogatott vízforrás, mint a fölkutatott és napvilágra hozott misztérium? S ha ez a hallgatóság épülésére már mindenüvé elterjed, akkor mi akadály, hogy folyamnak nevezzük? ”³¹

Az alábbiakban csábító lenne a kommentár részleteiben elvesznünk, vagy éppen összehasonlítani Luthernek és Tyndale-nak a Boldogmondásokról, a Miatyánkról, esetleg a kettős birodalomról szóló nézeteit. Erre azonban a jelenlegi keretek között nem vállalkozhatunk, figyelmünk a következőkben Tyndale kommentárjának prológusára irányul, amely egyébként terjedelmében többszöröse Lutherének.

A Hegyi beszéd nyitóképe tehát Erasmustól származik. Tyndale azonban kitágítja a kezdeti metaforát, s további négy képet alkalmaz.

Krisztus, a lelki Izsák nemcsak megtisztítja “Ábrahám kútját”, hanem kinyitja a mennyek országát, amit a farizeusok elzártak az emberek elől, továbbá visszaadja a tudás kulcsát, amelyet hamis glosszáik segítségével elvettek az írástudók; leveszi Mózes arcáról a leplet, amelyet a farizeusok az arcára tettek, hogy az emberek ne vegyék észre arcának ragyogását; végezetül kigyomlálja az írásból azokat a tüskéket és vadhajtasokat, azaz az írástudók hamis magyarázatait, amelyek elzárták és felismerhetetlenné tették a keskeny utat.

Az allegóriát egyébként legtöbb írásában hevesen ellenző Tyndale mondanivalója és retorikája hatásosságának érdekében itt egyértelművé teszi az allegorikus beazonosításokat. Ábrahám kútja a Szentírás, amelyet a mennyek országának is lehet nevezni, hiszen az az örök életet hordozza. Mózes arca a törvény, a helyesen értelmezett törvény a kulcs.³²

A törvény az út, amely elvezet Krisztushoz, hiszen az azért adatott, hogy rámutasson, hogy nekünk embereknek mennyire nincsen igazságunk. A törvény azért adatott, hogy a bűn nyilvánvalóvá váljék. Tyndale is természetesen Pál apostolra hivatkozik a Galata-levél 4. és a Római levél 10. fejezetére. Mint írja, a törvény nem képes kibékíteni Istennel, hanem Isten haragját idézi elő (“The law setteth not at one with God, but causeth wrath.”) Fontos itt a kifejezés: “to set at one with God”: a megbékélésről, kiengesztelődésről, a görög “hilasmos”-ról (1Jn 2,2; 1Jn 4,10), a kiengesztelésről (“hilaskomai”-ról: Lk 18,13, Zsid 2,17), ill. a “hilasterion”-ról (Rm 3,25, Zsid. 9,5) van itt szó. Amit a német *Versöhnung*-nak nevez, az - elsősorban Tyndale-nak köszönhetően - az angol nyelvben plasztikus egyszerűséggel az “at-one-ment”, azaz “atonement” kifejezéssel honosodott meg.

A törvény Mózes által adatott, a kegyelem (“grace and verity”) pedig Jézus Krisztus által. A mózesi törvény, írja Tyndale, nem tudja a törvényt az ember szívébe írni, nem készíti az embert arra, hogy egyetértson vele. Krisztus azonban kegyelemmel adja a törvényt, segítséget ad, hogy azt megértsük, s ő a Szentlelkének segítségével a törvényt az emberek szívének

³¹ Rotterdami Erasmus, *Enchiridion Militis Christiani. Kézikönyv krisztus katonájának*, Ford. Heidl György, Budapest, Paulus Hungarus, Kairosz, 2000. 35. old.

³² The wells of Abraham are the scripture. And the scripture may well be called the kingdom of heaven, which is eternal life, and nothing save the knowledge of God the Father, and of his Jesus Christ. Moses' face is the law, in her right understanding; and the law in her right understanding is the key, or at the least way the first and principal key, to open the door of the scripture., PS 2, 3. old.

táblákra írja, s ha ezt ő teszi, akkor az valósággá válik s nem lesz képmutatás.³³ A törvény a kígyó, amely megmarja a pusztában vándorló népet, Krisztus pedig a rézkígyó, amely meggyógyítja a bűn által megmart embereket. Tyndale nyelvezetében a “health” szó egyszerre jelenti az üdvösséget és az egészséget, s amint egy korábbi tanulmányomban rámutattam, a “soteria” görög szót 1526-ban Tyndale még, még “health”-ként, 1534-ben már (egy kivétellel) “salvation”-ként fordítja.³⁴ Amíg a törvény elítél, addig Jézus igazzá tesz és így meggyógyítja a lelket (“to heal the conscience”). Tyndale két tisztségről (“office”) beszél: a törvény tiszte, hogy elítéljen, Krisztusé pedig, hogy felmentsen ill. megmentsen.

Nagy a felelősség azokon, akik hamis magyarázattal (“false gloss”) látják el a törvényt, s azt hirdetik, hogy az ember a saját szabad akaratából eleget tud tenni annak. Ha ez így van, írja Tyndale, akkor Krisztus hiába halt meg. Valójában egyedül őhozzá fohászkoduk, s bizony, mondja Tyndale némi iróniával, mi valami gögös felségnek látjuk Krisztust, ha azt gondoljuk, hogy ő csak anyja, vagy a szentjeinek közbenjárására hallgat meg bennünket. Amennyiben tehát ily hamis módon értelmezzük a Krisztus törvényét, akkor elveszítjük Krisztus szenvedésének gyümölcsét, s az Írás ismét bezárul számunkra, s az elképesztő sötétséggé és útvesztővé válik tele bozóttal és tövisekkel.

A farizeusok, az írástudók, a zsidók ily módon zárták el az Írást, hiszen nem látták meg Krisztust, aki pedig hozzájuk és értük jött. Tyndale szerint Krisztus e három fejezettel ismét kinyitotta az Írást. Ám az emberek saját képzelőerejük, magyarázatuk révén újra elhomályosították a szöveget, s így ismét elveszítették a Krisztust. A Krisztusban nem újjászületett (“unrenewed in Christ”), romlott természetű emberek képmutatók saját glossáik sötétségével (“with the mist of their glosses”) elhomályosítják az Írás világosságát. Ők Krisztusnak a Hegyi beszédben megfogalmazott szavait csupán jó tanácsként fogják fel, mintha azok nem kötnék a lelkiismeretet. Ezáltal – s ez Tyndale egyik fő vádja – a hamis tanítók összekeverik a két birodalmat, a lelkit és a világit (“temporal and spiritual regiment”).

Ha az olvasó saját életének megjavítását célzó igazságszerető tiszta szívvel közelít a Szentíráshoz, akkor lelepleződik számára a képmutatók hamissága, s az igazság fénye széteszlatja a homályt.³⁵ Egy másik tanulság, hogy az Írás összes ígérete Krisztusra nézve adatott, Istennek az emberrel kötött szövetsége jegyében.³⁶ Az ember azzal lép be ebben a szövetségbe, ha a szívében eltökéli, hogy többet nem fog vétkezni. Ezután már szeretni fogja Isten törvényét, s ha a törvény iránti szeretete növekszik, akkor a Krisztusba vetett hite és az eljövendő élet iránti reménysége is növekedni nőni fog.³⁷ Ha az ember szívében nincs meg a törvény iránti szeretet, akkor a Krisztushit helyett egy mindenkinek megbocsátó hamis isten

³³ But Christ giveth grace to do it, and to understand it aright; and writeth it with his holy Spirit in the tables of the hearts of men; and maketh it a true thing there, and no hypocrisy. PS 2, 4.old.

³⁴ Fabiny, Tibor, “‘This Day is Health Come Unto This House’. When ‘Health’ Disappears in Favour of ‘Salvation’ in William Tyndale’s Two Translations of the New Testament (1526 and 1534), In, Kathleen E.Dubs (ed.) *What does it mean?* Pázmány Papers in English and American Studies Volume 3. Pázmány Péter Catholic University Piliscsaba, 2003-2004, pp.116-38

³⁵ if thou read this exposition with a good heart, only to know the truth, for the amending chiefly of thine own living, and then of other men's (as charity requireth where an occasion is given); then shalt thou perceive their falsehood, and see their mist expelled with the brightness of the inevitable truth. PS 2, 6.old.

³⁶ all the good promises which are made us throughout all the scripture, for Christ's sake, for his love, his passion or suffering, his blood-shedding or death, are all made us on this condition and covenant on our party, that we henceforth love the law of God, to walk therein PS 2, 6.old.

³⁷ And as thy love to the law increaseth, so doth thy faith in Christ; and so doth thine hope and longing for the life to come. And as thy love is cold, so is thy faith weak; and thine hope, and longing for the life to come, little. And where no love to the law is, there is neither faith in Christ for the forgiveness of sin, nor longing for the life to come; but instead of faith a wicked imagination, that God is so unrighteous that he is not offended with sin; and instead of hope a desire to live for ever here, and a greediness of worldly voluptuousness. PS 2, 7.old.

képze, s az eljövendő élet iránt remény helyett a világi javak iránti mohóság költözik be a lelkébe.

Egyre világosabbá válik tehát számunkra, hogy a lutheri ill. a lutheránus negative törvény-felfogással szemben Tyndale igen határozottan képviseli azt a nézetet, hogy a törvény, mivel az Isten törvénye, egyértelműen pozitív dolog. Mivel magyarázható ez a különbség Luther és Tyndale között? Donald D. Smeeton mutatott rá, hogy Tyndale-re minden bizonnyal hatottak a dél-Angliában széliesen elterjedt lollard iratok, Isten törvényének tekintélyét hangsúlyozták.³⁸ Gerald Hammond pedig azt bizonyította, hogy Tyndale-t a Deuteronomium fordítása vezette el a törvény és a szeretet (angolul: "law" és "love") benső kapcsolatának hangsúlyozásához.³⁹ Tyndale szerint Mózes ötödik könyve az, amelyet "érdemes éjjel-nappal olvasni és soha le sem tenni, mert Mózes könyvei közül ez a legkiválóbb." Különösen a tizedik fejezet foglalja össze Isten törvényének lényegét, hogy a törvényt a szívben kell betölteni: Istent teljes szívünkben kell szeretnünk és félnünk.⁴⁰

Akik nem érik a törvény lényegét, azok számára zárt könyv marad az írás, akkor ugyanúgy olvassák majd mind a törökök, s legfeljebb gögöt, képmutatást vagy ehhez hasonló mérget szívhatnak ki belőle. Saját lelküket ölik meg, másoknak meg csak akadályt támasztanak azok, akik ugyanolyan tanulságot keresnek benne mint Arisztotelész etikájában vagy morálfilozófiájában. Ezek nem tudják a Biblia szavait saját lelkük üdvösségére ("their soul's health") alkalmazni. Akik képtelenek szeretni a törvényt, azok Krisztus halálának erejét sem tudják érezni ("to feel the power of Christ's death"). Akik azonban szeretik a törvényt és hisznek Krisztus halálának bűnbocsátó erejében, azok felebarátaiknak, a gyengébbeknek azonnal a segítségükre sietnek. Az evangélium a gyengédség lelkét ("the spirit of softness") adja az emberek szívébe, s azt tanítja, hogy egymás terhére hordozni kell. Isten az erőseket és a gyengéket egyaránt befogadja, s gyermekeit, miként egy apa, ő is egyformán szereti., szövetséget köt velük, neveli és dorgálja őket.

Minden emberben egyszerre megvan a test és a lélek, amely küzd egymással, s a lelki embernek testi és földi vágyait keresztre kell szegeznie. Bűnt minden ember követ el, de mennyire más az aki kegyelem alatt él, mint aki a törvény alatt. Kegyelem és Krisztus nélkül az ember a Szentlélek ellen követ el bűnt, amíg a kegyelem alatt bűnei bocsánatosak. Az igazi hívők bárányok, a képmutatók pedig tisztátalan disznók. Eze utóbbiak csak saját pocsolójukban fetrengenek miközben azt gondolják, hogy Krisztus vérében hisznek.⁴¹ Hamis képmutatók azt hiszik, hogy szeretik a törvényt, pedig ők azt sohasem látták, hiszen az orcájuk fátyallal van leterítve. Az igazi hívők azonban meglátják a törvényt, azt is, hogy annak

³⁸ Donald Dean Smeeton, „The Wycliffite Choice: man's Law or God's” in, A.R. Dick - Anne Richardson (szerk.) *William Tyndale and the Law*, Volume XXV of Sixteenth Century Essays and Studies, 1994, 31-40.old. Smeeton, Donald Dean, *Lollard Themes in the Reformation Theology of William Tyndale*. Sixteenth Century Essays and Studies Vol.VI. Sixteenth Century Journal Publishers. Kirksville. 1986

³⁹ Gerald Hammond, „Law and Love in Deuteronomy”, in, A.R. Dick - Anne Richardson (szerk.) *William Tyndale and the Law*, Volume XXV of Sixteenth Century Essays and Studies, 1994, 51-58.old.

⁴⁰ „A Prologue into the Fifth Book of Moses, called Deuteronomy” in, *Tyndale's Old Testament*. In a modern spelling edition And with an introduction by David Daniell, New Haven, Yale University Press, New Haven, 1992, 254-256.old.

⁴¹ The effeminate and careless swine, which continue in their fleshliness, and cease not to wallow themselves in their old puddle, think that they believe very well in Christ's blood; but they are deceived; as thou mayest clearly perceive, because they fear not the damnation of evil works, nor love the law of good works, and therefore have no part in the promise. PS 2, 10.old.

betöltésére ők teljsen alkalmatlanok, s ezért Krisztus kegyelméhez menekülnek.⁴² Az igaz hívő tudja, hogy a hit, a Krisztus vérébe vetett bizalom igazítja meg őt. A képmutatók hamis hite viszont a saját cselekedeteik megigazító kegyelmében bíz, ahol Krisztusra nincs is szükség. A Krisztus vérébe vetett igaz hit megnyugtatja a lelkiismeretet, a cselekedetekbe vetett hamis hit viszont megvakít és felfuvalkodottá tesz.⁴³

Mit jelent Krisztusban hinni? Tyndale szerint igazán szeretni a törvényt: szeretni Istent, mindenki Atyját, és Jézus Krisztust a mi urunkat, aki vérével vásárolt meg bennünket; szeretni a testvéreinket az Atya kedvéért (hiszen az ő képére teremtette őket), a Fiú kedvéért, aki vérét adta értük s végezetül vágyakozni az eljövendő, bűn nélküli örök életre. Ez a három pont minden keresztény ember hitvallása, a szív belső keresztsége, amit a test külső megmosása jelez. Ezek a lelki jelek, amelyek által a Szentlélek beoltja a hívőt Krisztusba. Tyndale a „tagok” kifejezést igen, a „Krisztus teste képet nem használja.”⁴⁴

Tyndale a Hegyi-beszéd kommentárt két évvel a Morus-nak írt válasza után írja. Ott még éles vita volt kettejük között az egyház lényegéről: Morus az egyházat „nagy sokaságnak” („great multitude”) tartotta, Tyndale pedig „kicsiny nyának” („little flock”).⁴⁵ Tyndale most már maga is használja a sokaság kifejezést, amikor az egyházat eképpen definiálja: „azok sokasága, akik hisznek Krisztusban bűneik bocsánatára, s a kegyelem iránti hálából, Isten törvényét tisztán, glosszák nélkül szeretik, a világ bűnét gyűlölik és reménykednek az eljövendő életben. Ez az egyház nem tévedhet.”⁴⁶

Tyndale itt különbséget tesz az igaz és a hamis egyház között: Az utóbbiban csak a képmutatók „majmoló játéka” („apish play”) érvényesülnek, hiszen ezek önmaguk érdemeit hirdetik Krisztus vére és szenvedése helyett.

A prológust záró gondolatok közvetlenül megszólítják és buzdítják az olvasót s Tyndale elismétli, hogy a lélek benső keresztsége („inward baptism of the soul”) három dolgot jelent: a Krisztus vérébe vetett hitet a bűnök bocsánatáért; a törvény szeretetét; az eljövendő élet iránti

⁴² But the true believers behold the law in her own likeness, and see the impossibility thereof to be fulfilled with natural power; and therefore flee to Christ for mercy, grace, and power; and then, of a very thankfulness for the mercy received, love the law in her own likeness, and submit themselves to learn it and to profit therein, and to do to-morrow that they cannot do to-day. PS 2, 11.old.

⁴³ faith is the thing that is affirmed to justify, of all parties. For faith in Christ's blood (which is God's promise) quieteth the conscience of the true believers: and a false faith, or trust in works (which is their own feigning), beguileth the blind hypocrites for a season; till God for the greatness of their sin, when it is full, openeth their eyes, and then they despair. But the swine say, God is so good that he will save devils and all; and damn no man perpetually, whatsoever he do. PS 2, 11.old.

⁴⁴ to believe in Christ for the remission of sins, and, of a thankfulness for that mercy, to love the law truly: that is to say, to love God that is the Father of all and giveth all; and Jesus Christ, that is Lord of us all, and bought us all, with all our hearts, souls, power, and might; and our brethren for our Father's sake (because they be created after his image), and for our Lord and master Christ's sake, because they be the price of his blood; and to long for the life to come, because this life cannot be led without sin. These three points (I say) are the profession and religion of a christian man, and the inward baptism of the heart, signified by the outward washing of the body. And they be that spiritual character, badge, or sign, wherewith God, through his Spirit, marketh all his immediately and as soon as they be joined to Christ, and made members of his church by true faith. PS 2, 12.old.

⁴⁵ Fabiny, Tibor, “Scripture and /or the Church in the Debate of Sir Thomas More and William Tyndale”, In, *Látó szívvel. Magyar Piarista Rendtartomány, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Vigilia Kiadó. Budapest, 2006. pp.382-408.*

⁴⁶ The church of Christ, then, is the multitude of all them that believe in Christ for the remission of sin; and, of a thankfulness for that mercy, love the law of God purely and without glosses; and, of hate they have to the sin of this world, long for the life to come. This is the church that cannot err damnably; nor any long time; nor all of them: but as soon as any question ariseth, the truth of God's promise stirreth up one or other to teach them the truth of every thing needful to salvation out of God's word; and lighteneth the hearts of the other true members, to see the same, and to consent thereto. PS 2, 12.old.

vágyakozást. A Krisztus vérébe vetett hit jelenti a lelkünk és Krisztus közötti házasságot, amelynek palástja a keresztség jelét hordozza.

Hitem tökéletességét azáltal vizsgálhatom meg, hogy megkérdem: szeretem-e a törvényt, s hasonlóképpen, az, hogy hiszek-e Krisztusban abból derül ki, hogy helyesen szeretem-e a törvényt. A látó hit, a szeretet és a reménység egymástól elválaszthatatlanok, noha mindegyiknek megvan a maga szerepe. Az Atyába vetett hit megerősít abban, hogy bűneim megbocsátottak. A szeretet tisztel, hogy a jóságot kiárassza a felebarátra, a reménység tisztel a vigasztalást a megpróbáltatás idején. Ez a három egymástól ugyanúgy elválaszthatatlan, mint a forró levegő a tüztől.

Az utolsó szavak buzdítják az olvasót: engedjék, hogy ezt a hitvallást Isten a szívük falára vesse, s ebben a hitben naponta erősödjének amíg kiábrázolódik rajtuk a Krisztus. Ha hitünk Krisztus vérében horgonyozik, akkor életünk hajója megáll mindenféle vihar idején.

4. Összefoglalás és egy irodalmi kitekintés

Tyndale Hegyi beszéd-kommentárja nemcsak egzegeták, teológiatörténészek számára kincsesbánya. Luther kommentárjával való filológiai és teológiai összehasonlítás számos tanulsággal szolgál⁴⁷. Tyndale eredetiségét nemcsak képi nyelvének egyszerűségében látjuk, hanem sajátos tipológiai szemléletében is. A reformációra általában jellemző, hogy amíg az allegorizálást sokszor harciasan elvetették (bár néha azért maguk is gyakorolták), a tipológiai szemléletet azonban megtartották. Amíg az allegória elveti a történetiséget, a tipológiai megőrzi azt. A tipológia egy sajátos látásmód és történelemszemlélet, melynek gyökerei az Ószövetségre nyúlnak vissza, lényege pedig éppen az Ó- és az Újszövetség, a régi és az új, Mózes törvénye és Krisztus törvénye közötti kapcsolatban ragadható. Az Új nem megszünteti, hanem rekreálja a régít: Krisztus nem azért jött, hogy eltörölje, hanem, hogy betöltse a törvényt.

A reformáció idején azonban világosan látták, hogy a tipológia nemcsak a két szövetség kapcsolatára vonatkozik, hanem az kitágul és a mindenkor olvasót, vagy igehallgatót is bevonja a Szentírás világába. Amiképpen az ószövetségi típus az újszövetségi antitüposzban teljesebbé válik, úgy a beteljesedett Újszövetség válik tüposzá, amelynek antitüposza viszont az olvasó, az emberi lélek, aki életével be kell, hogy töltsen Krisztus törvényét. A reformáció korában komoly hangsúlyt kapott az a gondolat, hogy az olvasó is benne van a Bibliában, Isten igéje nemcsak nekünk, hanem rólunk is szól.⁴⁸

Maga a Hegyi beszéd is a tipológiai szemlélet szép illusztrációja. Jézus a az ószövetségi próféták antitüposza. Amint gyomlálnak és irtanak, építenek és plántálnak (Jer 1,10), Jézus is ugyanezt teszi: megtisztítja az Írásokat, Ábrahám kútját a farizeusok és az írástudók emberi magyarázatának salakjától.

Rövid kitekintésként Tyndale szemléletének egy irodalmi, drámai illusztrációjára szeretném felhívni a figyelmet. Bár hitéért William Tyndale 1536-ban Németalföldön mártírhalált szenvedett, Angliában a reformáció - főleg politikai és személyi okok miatt - mégis győzelmet aratott. Egy karmelita szerzetesből lett reformátor, az első apokalipszis-kommentár szerzője John Bale (1495-1563) az angol drámatörténetben is fontos helyet foglal el. Bibliai témájú drámái közül az egyértelmű Tyndale-hatást mutató *Három törvény*-t (1548)

⁴⁷ A témáról a Károli Gáspár Református Egyetemen és Pázmány Péter Katolikus Egyetemen két szakdolgozat is készül.

⁴⁸ Fabiny Tibor „Tyndale and the Typological Interpretation of Scripture”. Előadás az oxfordi nemzetközi Tyndale-konferencián, 2005. szeptemberében. Kéziratban. Ld. Még: Tibor Fabiny, *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*, London, Macmillan, 1992.

A Comedy Concernynge thre lawes of nature, Moses, and Christ, corrupted by the Sodomytes, Pharisees and Papystes címűt említjük meg. Az allegorikus moralitás-dráma arról szól, hogy a jót, a törvényt mindig megfertőzi valami rossz, a hűtlenség, amit a darabban az Infidelity személyesít meg. Bale drámája szerint amiképpen természet törvényét a bálványimádó szodomiták, Mózes törvényét a farizeusok zsugorisága és ambíciója, úgy Krisztus törvényét a pápisták képmutatása és hamis tanítása rontotta meg. A dráma Prológusában az Atyaisten (Deus Pater) így szólítja meg az olvasót.

The lawe of nature hys filthy dysposycyon
Corrupteh with ydolles and stynkyng Sodometry,
The lawe of Moses with Avaryce and Ambycyon
He also poluteth; and ever continually
Christes lawe he defyleth with cursed hypocrisy
And with false doctryne as wyll apere in presence
To the edyfyenge of thys Christen audyence.⁴⁹

A reformáció kora kedvezett a dráma kialakulásának és fejlődésének. Bale és társai felismerték, hogy egy színpadi előadás hatékonyan jelenítheti meg a bibliai tanítást a nézők számára. Ebben az esetben a tanítás a tüposz és a drámai előadás az antitüposz.

A tipológiai gondolkodásra az „amiképpen-ugyanúgy” szemlélet jellemző. Tyndale – John Bale-hez és a többi reformátorokhoz hasonlóan – önmagát a prófétai-jézusi szerepben látta. Amiképpen Isten törvényét elhomályosították, megrontották a zsidó törvényeskedő magyarázatok és amiképpen Jézusnak kellett felmutatni a törvény eredeti értelmét, azaz az Isten szeretetét, Jézus tanítását ugyanígy elhomályosította, megrontotta a középkori egyház allegorizáló írásmagyarázata. Ábrahám kútját Krisztus, a lelki Izsák megtisztította, ám a 16.századra ez a kút ismét megtelt salakkal. Tyndale számára Jézus a par excellence próféta és a par excellence reformátor. Úgy vélte, Jézus igazi követőinek is erre a prófétai és reformátori szerepre kell vállalkozni. Meg volt győződve arról, hogy a Hegyi-beszéd kommentárjával ő is lelki Izsákként tisztítja meg Ábrahám kútját.

Ha a tipologikus gondolkodáshoz következetesek maradunk, érdemes elgondolkodnunk azon, amit a 16.században így mondtak: *ecclesia semper reformandi debet*, az egyháznak állandó reformációra, megújulásra van szüksége. Ha a próféták és Jézus megtisztították Ábrahám kútját farizeusok, a 16.században Tyndale és a reformátorok a pápisták tanításától, nem kellene-e ezt a kutat a történelem folyamán ugyancsak megmerevedő, a maga felekezetieskedő bálványával ugyanúgy jelentkező protestantizmus salakjától is megtisztítani?

Megjelent : In, Benyik György (szerk.) *Mózes törvénye - Krisztus törvénye*. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia, Szeged, JATEPress, 2007, 83-96.old.

⁴⁹ *The Complete Plays of John Bale* Vol. 2., Szerk. Peter Happe, Cambridge, D.S.Brewer, 1986, 66.old. Ld még, Peter Happé, John Bale, New York Twayne Publishers, 1996. 87.old.

A reneszánsz Bibliája és a Biblia reneszánsza

Fabiny Tibor

Magyarországon, a magyar nép életében valószínűleg minden előzetes tervek és egyeztetés nélkül a 2008-as év kettős, az egész országot átfogó és megmozgató társadalmi ünneplés lett. Az Oktatási és Kulturális Minisztérium meghirdette a „Reneszánsz Éve 2008” kulturális kezdeményezést, a Magyar Bibliatársulat Alapítvány pedig a „Biblia éve 2008” című nemcsak kulturális, hanem a keresztény egyházakat is összefogó éves programot.

A „Reneszánsz Éve 2008” honlapján ezt olvashatjuk: „2008 a Reneszánsz Éve hazánkban, és nemcsak azért, mert Mátyás király 550 évvel ezelőtt került a magyar trónra, hanem azért is, mert ismét olyan korban élünk, mely alapjaiban változtatja meg világunkat. A reneszánsz megújulás, újjászületés, az új felfedezése a régi tiszteletben tartásával. A Reneszánsz Év – 2008 célja, hogy a ma gondolkodó, kultúrára és az újra fogékony emberét szólítsa meg az élet számos területén.”

A „Biblia éve 2008” honlapján pedig ez olvasható: „A Biblia éve 2008” gondolat egyik fontos alapelve, hogy mindenki, felekezetek, gyülekezetek, intézmények, szervezetek vagy magánszemélyek vállalják azt, hogy a lehetőségeikhez képest csatlakoznak ehhez a kezdeményezéshez...A 'Biblia éve 2008' kezdeményezés terveink szerint néhány rendezvényt, valamint számtalan helyi, a gyülekezetekben és más kisközösségekben megvalósuló alkalmat teremt, amelyeken a Biblia kerül a középpontba.”

Jó sorsom úgy hozta, hogy lassan három évtizede az angol reneszánsz irodalmát, s azon belül Shakespeare életművét taníthatom különféle egyetemeken angol tanszékein: Szegeden, a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen és a Károli Gáspár Református Egyetemen. Ugyanakkor több mint két évtizede a Bibliát is tanítom egyetemi hallgatók és keresztény közösségek számára. Szakmailag közelebbről a Biblia értelmezése, a hermeneutika, s annak a hatástörténete foglalkoztat. Ezért is választottam előadásomnak ezt a személyemre is passzoló címet: a reneszánsz Bibliája és a Biblia reneszánsza.

Angol szakos diákjaimmal minden évben összehasonlítjuk az itáliai reneszánsz és „északi”, s azon belül is az angol reneszánsz jellemző vonásait. Általában elmondom, hogy az alapvető különbség a déli és az északi reneszánsz között nemcsak az, hogy az angol reneszánsz két-háromszáz évvel később jelentkezik mint az itáliai trecento, quattrocento és a cinquecento, hanem az is, hogy az angol reneszánsz kialakulása és virágzása párhuzamosan halad az angol reformáció kialakulásával és virágzásával.

A középkort C.S.Lewis a *The Discarded Image* című könyvében „szintetikus” kultúrának nevezte, amely sajátosan magába olvasztotta a judeo-keresztény, a klasszikus és a barbár hagyományokat⁵⁰. Ez a szintézis azonban a tizennegyedik-tizenötödik században „szétpattan”, az ír költő William Butler Yeats szép szavaival

„széthull minden; már nem tart a közép;
a földet anarchia dúlja szét”. (A második eljövétel, Ferencz Győző fordítása),

Az itáliai reneszánsz e szintézisnek a judeo-keresztény skolasztikusnak és tekintélyelvűnek tartott örökségét negligálta, s csupán az elfelejtettnek vélt görög-római hagyomány ébresztését tekintette elsődleges feladatának. Nemcsak az u.n.”sötét” középkor által eltemetett

⁵⁰ C.S.Lewis, *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994. (első kiadás: 1964)

görög-római istenek élednek újra, de hosszú szendregéséből ébredszik Platón (gondoljunk a firenzei neoplatonikus iskolára), eredetiben olvassák és fordítják Homéroszt, Ovidiust, Vergiliust, Plautust, Terentiust, Senecat, és így tovább.

Mint tudjuk, a reneszánsz kifejezést a tizenhatodik században a művészettörténész Giorgio Vasari (1511-1574) használta először, ám tudományos terminus technicus-szá csak a tizenkilencedik században vált a francia Jules Michelet (1798-1874) és a német Jacob Burckhardt (1818-1897) munkássága nyomán. A huszadik századi kutatók sokszor megkérdőjelezték, hogy beszélhetünk-e egyáltalán a „sötét” középkor és a „színes” reneszánsz ily látványos ellentétéről, s számtalanszor kimutatták, hogy az úgynevezett középkorban is többször felismerhetők a reneszánsz ismérvei (gondoljunk a karoling reneszánszra), s bizony a középkorra jellemző analógiás, hierarchikus gondolkodás sokszor jelen van a reneszánsz évszázadaiban is (Tillyardnak az Erzsébet-kori világképről írt könyvére gondolok⁵¹). Ezért a legújabb tudományos szakirodalom kerüli az értékítéletet hordozó „reneszánsz” elnevezést, s helyette egyre inkább a „Kora újkor” megjelölést használják.

Ma Magyarországon azonban szerény véleményem szerint nyugodt lelkiismerettel megtarthatjuk a reneszánsz elnevezést. Ezt a kategóriát én az angolszász értelemben fogom használni, amely számomra nem ellentétes, hanem rokon értelmű a reformációval, azzal a szellemi-lelki-teológiai mozgalommal, amely a fent vázolt középkori szintetikus, de darabjaira hulló világképből a judeo-keresztény elemek, jelesül a Szentírás üzenetének felélesztésére és megmentésére vállalkozott. A reformáció, mint a korszak legjobb történései megállapítják, nem új egyházat vagy egyházakat kívánt alapítani, hanem az egyetemes egyházon belüli reformmozgalom volt, amely Krisztus egyházának ujjászületését, azaz reneszánszát tűzte ki célul. A történelem tragédiája, illetve a tragikus szükségszerűség logikája azonban azt diktálta, hogy az addig egységes(nek tűnő?) nyugati kereszténység darabokra töredezett, „Krisztus varratlan köpönyege” (mely hosszú időn keresztül a keresztény egyház egységének a metaforája volt) szétszakított.

Előadásomban először angol szakos egyetemi oktatóként és kutatóként elsősorban az angol reneszánsz Bibliájáról, azaz a legjelentősebb bibliafordítójáról, az idehaza még kevésbé ismert William Tyndale-ről (1494-1536) szólok (I); ezek után a Biblia költőket és írókat nem véletlenül inspiráló, benső művészi szerkezetét és egységét kívánom megvilágítani a hazánkban is egyre ismertebbé váló kanadai irodalomtudós Northrop Frye (1912-1991) *Kettős tükrök* című könyve alapján (II). Végezetül a Biblia reneszánszáról, azaz az irodalmi és képzőművészeti feldolgozásairól szólok a svájci Újszövetség-kutató Ulrich Luz (1932-) hatástörténeti módszerének bemutatása után (III). Példáimat többnyire az angol irodalomból fogom venni, de természetesen kitérek majd a Biblia gazdag magyar irodalmi hatástörténetére is.

I. A reneszánsz Bibliája – William Tyndale példája

Amiképpen Martin Luther német nyelvű Biblia (1522 és 1534), Károli Gáspár a magyar nyelvű Biblia (1590) atyja, úgy az angol Bibliáé William Tyndale. Nem a tizennegyedik században élt oxfordi professzor John Wycliff (1330-1354) az angol Biblia atyja, aki követőivel, a lollardokkal csak a Vulgátat fordította le középanyol nyelvre, hanem az a Tyndale, aki ízig-vérig korának, a reneszánsz-reformatori Európának a gyermeke volt. Egyszerre volt a humanista Rotterdami Erasmus (1466-1536) és a német reformátor Martin Luther (1483-1546) követője. Először Erasmus *Enchiridion Militis Chistiani*. Kézikönyv

⁵¹ E. M.W.Tillyard, *The Elisabethan World Picture*, Harmondsworth, Penguin Books, 1979. (első kiadás: 1943)

Krisztus katonájának című könyvét (magyarul (Paulus Hungarus és Kairosz Kiadó, 200. Heidl György fordítása) fordítja le házigazdáinak biztatására.

Az hírlett a sok nyelvben és tudományban járatos londoni püspökről, hogy Erasmus barátja, s ezért házigazdáinak ajánló levelével Londonba érkezve Tyndale méltán remélte, hogy a tekintélyes egyházi személyiség pártfogolni fogja az ő bibliafordítói törekvését. Ám a püspök egyértelműen elutasította a fiatal fordító tevékenységét. *„Végül megértettem, hogy nem volt hely számomra a londoni palotában, sőt az egész országban arra, hogy lefordítsam az Újtestamentumot. Hát miképpen terjesszem elő javításra és változtatásokra tehát ezt a könyvet azoknak, akik nem bírják elviselni, ha valami igaz?”* (Részlet Tyndale-nek az Ószövetséghez írt előszavából). Ezért 1524 áprilisában Németországba hajózik, hogy nagy tervének megvalósítását ott folytathassa.

Három évvel Luther Újszövetség-fordítása (1522) után Kölnben Tyndale majdnem megjelenteti az angol Újszövetséget, ám a nyomdát csak a Prolóógus és Máté evangéliumának első 22 fejezete hagyhatta el, mert Johannes Cochlaeus, alias Dobneck⁵² (1479-1552), Luther nagy ellenfele, aki ugyanabban a nyomdában készítette elő könyveinek kiadását, a nyomdászoktól azt hallotta, hogy ha Tyndale fordítása megérkezik, Angliába, akkor az egész Anglia lutheránussá lesz. Cochleus ezt azonnal jelentette a hatóságoknak és így Tyndale-nek se segédjének menekülnie a kellett. A teljes Újszövetséget csak egy évvel később Wormban adja ki. A hosszabb, Luthertől átvett Prolóógus helyett egy rövid Utószót mellékelte Tyndale a kiadáshoz. Ebben a következőket olvashatjuk.

„Arra buzdítalak kedves olvasó, hogy tiszta lélekkel, amint az írás mondja egyszerű szemmel (Mt 6,22 „aplusz”) közelíts az Íráshoz, az üdvösség (egészség) és az örök élet szavaihoz, amelyek által – ha megtérünk és hiszünk bennük – újjászületünk, friss életre teremtetünk, hogy élvezhessük Krisztus halálának gyümölcseit.”⁵³

Tyndale e fordítás Utószavában megígéri, hogy mások tanácsait is figyelembe véve készít majd egy revideált fordítást. Közben szorgalmasan tanul héberül, lefordítja és kiadja a Pentateuchost, a történeti könyveket és Jónás könyvét. Az Ószövetség-fordításában olyan szavakat talál ki mint a „passover”, az „atonement”, „mercy-seat”, melyek meghonosodtak az angol nyelvben. Magyar nyelvünkben a görög katallaghé igének nincs ideális fordítása: kiengesztelésnek, megbékélésnek, kibékülésnek fordítják, azt amit Tyndale bátran „atonement”-nek fordított. Az „atonement” „at-one-ment”, vagyis az Istenről a bűn miatt leszakadt ember Krisztus kereszthalála általi újra-egyesítése. Talán éppen Tyndale-nek köszönhető, hogy az angol nyelvű teológiai szakirodalom oly bőségesen foglalkozik Krisztus váltságszerző, megbékítő kereszthalálával, amíg a magyar nyelvű teológiai szakmunkák – a megfelelő magyar kifejezés hiányában – szegényesek. Zseniális a zsidó húsvétnek, a Pesachnak „pass-over”-ként történt fordítása is, ami szó szerint „elkerülést” jelent, azt, hogy a leölt és elfogyasztott páskabarány vérével megjelölt ajtót és házat elkerüli az öldöklő angyal az első csapás alkalmával.

A németalföldi Antwerpenben tevékenykedő William Tyndale a német parasztháború hírére könyvet ír arról, hogy a keresztény ember engedelmességgel tartozik a többségnek, cáfolva azt a terjedő véleményt, hogy Luther tanítása vezetett a németországi anarchiához. Ír bibliai kommentárokat is a Hegyi beszédéről és János leveleiről, s arra is merészkedik, hogy vitába szálljon a legtekintélyesebb angol tudóssal Sir Thomas More-ral (1478-1535), aki a

⁵² V.ö. Luther's Lives. Two Contemporary Accounts of Martin Luther, translated and annotated by Elizabeth Vandiver, Ralph Keen and Thomas D.Frazer, Manchester and New York, Manchester University Press, 2002.

⁵³ William Tyndale, 1526a (2000), *The New Testament. Translated by William Tyndale. The Text of the Worms edition of 1526 in original spelling*. Ed. W.R.Cooper, The British Library, 2000. 553.old.

lutheri és a tyndale-i eretnokség ellen írt a londoni püspök megbízásából egy jellegzetesen humanista dialógust. Vitájuk a számos részletkérdés között a körül forog, hogy az egyház, vagy az vagy az Írás elsődleges-e a keresztény hívő számára. More Augustinussal érvel: ha nem hinnék az egyháznak, nem hinnék az evangéliumnak sem. Tyndale lutheri érve így hangzik: csakis Isten igéjének, az élő evangéliumnak a hirdetése teremti hitet, így közösséget és egyházat.

Nyolc évvel a worms-i Újszövetség megjelenése után 1534-ben Tyndale újra kiadja a revideált Újszövetség-fordítását. Számos változtatást figyelhetünk meg. Egy angol nyelvű tanulmányban kimutattam, hogy az üdvösség (görög *soteria*) kifejezést 1526-ban Tyndale – Wycliffet is követve – még az angolszász „health”-nek („egészség”) fordítja, addig 1534-ben már a latinos „salvation”-t honosítja meg, egy kivétellel: „This Day is Health Come Unto This House”, „ma lett üdvössége e háznak” (Lk, 19,9).⁵⁴

Az Újszövetséghez van egy szokatlan második előszó, amelyben Tyndale újra megszólítja az olvasót, s felhívja a figyelmet, hogy egyik angol bibliafordító társa, George Joye (1495-1553) kiadta az ő fordítását, s engedélye nélkül a „feltámadás” (görög: *anasztazisz*) szót Joye „life after this”-nek („élet az élet után”) fordítja. Tyndale élesen kifakad Joye önkényességével szemben, s Joye tanításában a „lélek halhatatlanságának” nézetét ismeri fel, ami szerinte ellene mond a „test feltámadásának”; Tyndale ugyanis Luthert követve a „lélek-alvás” teóriájában hitt, azt hogy a halál pillanatától a feltámadásig az egész ember, a test és a lélek egyaránt „aluszik”. Így ír:

„Tanúskodom Isten , Krisztus a mi megváltónk és minden hívő előtt arról a meggyőződésemről, hogy amennyire a kinyitott és nyilvánvaló Szentírás alapján állíthatjuk, hogy azok a lelkek (soul), akik Jézus hitében és Isten törvényének szeretetében mentek el nincsenek rosszabb helyzetben mint Krisztus lelke (soul) volt attól az időtől kezdve, hogy a lelkét (spirit) az atya kezébe ajánlotta egészen addig, amíg dicsőségben és halhatatlanságban feltámadt a teste. Ezek után nyilvánosan megvallom, hogy semmi okom azt mondani, hogy ezek a lelkek máris abban a dicsőségben osztoznának, amelyben Krisztus, vagy az ő választott angyalai vannak. Hitem semmilyen tételéből ez nem állítható, mert ha ez így lenne, akkor teljesen hiábavaló lenne a test feltámadásáról szóló igehirdetés. Ugyanakkor, ha az írásból ennek ellenkezőjét bárki bebizonyítja nekem, akkor azt hajlandó vagyok elfogadni.”⁵⁵

William Tyndale bibliafordító munkássága páratlan jelentőségű. Szakemberek kimutatták, hogy Tyndale fordításának nyolcvanöt százalékát átvette az 1611-es „Authorized Version”, Jakab király Bibliája, amely évszázadokon keresztül az angol és az amerikai nép, költők, írók, művészek és tudósok Bibliája volt. Ezért elmondható, hogy William Tyndale korszakalkotó műve, az angol reneszánsz Bibliája több embert ért el, többekre hatott, mint az angol reneszánsz legnagyobb gényusa, William Shakespeare.

Ugyanakkor még azt is hozzá kell tennünk, hogy egy vajúdó új kor hajnalán a bibliafordítók legkiválóbbjai, közöttük William Tyndale nemcsak odaszánta életét az

⁵⁴ Tibor Fabiny, “‘This Day is Health Come Unto This House’. When ‘Health’ Disappears in Favour of ‘Salvation’ in William Tyndale’s Two Translations of the New Testament (1526 and 1534), In, Kathleen E. Dubs (ed.) *What does it mean?* Pázmány Papers in English and American Studies Volume 3. Pázmány Péter Catholic University Piliscsaba, 2003-2004, 116-38. old.

⁵⁵ William Tyndale, 1534 (1989), *Tyndale’s New Testament Translated from the Greek by William Tyndale in 1534*. In a modern spelling edition and with an introduction by David Daniell, Yale University Press, New Haven and London, 1989. 15. old.

ügynek, hanem életét is adta az ügyért, 1536-ban ugyanis mártírhálált halt. A mártírok vére pedig, mint Tertullianus is mondta, magvetés, amelyből új élet fakad.

Pár évvel elfogatása és halála előtt egy fiatalabb társának, az ekkor már a Tower börtönében sányló John Frith-nek ezt írta Tyndale:

A te ügyed Krisztus örömhíre, a fény, melyet a hit vérével kell táplálni. A mécsest naponta kell meggyújtani és eloltani, az olajat minden reggel és este önteni kell, hogy ne aludjon ki fénye. Még ha bűnösök is vagyunk, az ügy helyes. Ha helyes cselekvésünk miatt támadnak, türelmesen szenvedünk és kitartunk, azaz elfogadjuk Istennek megfelelően, mert meghívást kaptunk a végre. Mert Krisztus is szenvedett értünk, olyan példát hagyva maga mögött, hogy kövessük lépteit, ő büntelen volt. Ezáltal kaptuk szeretetét, hogy értünk életét adta; ezért kell nekünk is testvéreinkért életünket adni. Örvendj és ujjongj, mert jutalmad nagy a mennyben. Mert ha vele együtt szenvedünk, vele együtt dicsőülünk meg; ő változtatja át gyarló testünket az ő megdicsőült testének hasonlatosságára, mely által mindent önmaga alá rendelt.⁵⁶

II. Biblia a „művészetek nagy kódja”

Ez a kifejezés az angol romantikus költőtől, William Blake-től, származik, aki szó szerint írta: ” The Old and the New Testament are the Great Code of Arts”. A kanadai irodalomtudós angol könyvének is innen van a címe: *The Great Code. The Bible and Literature*. Sajnos a magyar fordítás nem ezt a gondolatot adja vissza: *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*. Valóban Frye arról is ír, hogy a Biblia kettős tükör, nevezetesen, az Ó- és az Újszövetség két egymásra mutató tükör: az Ószövetség elrejtje az Újat, az Új kinyilatkoztatva az Ó-t, mint Augustinus is mondta. A keresztények által olvasott, az Ó-és az Újszövetséget magába foglaló Szent Biblia tehát szerves egész, ami metaforikusan ugyanúgy „Krisztus varratlan köpönyegével” azonosítható akárcsak az egyház. A Szentírásban János evangélista ezt így fogalmazza meg: „Az írás fel nem bontható” ill. Kecskeméthy István fordításában: „Az Írás fel nem bomolhatik”. (Jn, 10,35)

A Biblia értelmezésében az elmúlt ezer évben bizonyos – utólag kimutatható – paradigmák érvényesültek, vagyis a bibliatudomány általában a világi tudományokhoz fordult segítségül: a középkorban ez a filozófiára épülő dogmatika volt, az újkorban a történelemtudomány, s a huszadik században az irodalomtudomány.

Bármilyen sok eredményt is hozott történettudományra alapuló tudományos bibliakritika, a huszadik századra nyilvánvalóvá váltak az u.n. „történetkritikai módszer” korlátai. Ezek a racionális történeti módszerek a szövegre mint eszközre, átlátszó üveglapokra tekintettek, amely „mögött” a tudományos kutatásnak fel kell fedeznie, azt ami valóban megtörtént, mert – úgymond - egyedül ez a „valóság”. Ez a szemlélet történeti dokumentummá redukálta a Bibliát, analitikus módszerekkel szétszedte, dezintegrálta azt. Mivel a kánon is a történetkritika számára önkényes egyházi beavatkozás volt, az értelmezés célját a legrégebbi jelentés mint – vélték – „legigazabb jelentés” feltárásával, a „dekanonizáció” révén lehetséges. Mivel a racionális-történeti szemlélet szerint a keresztény egyházak is „megrontották” a szövegeket, azáltal, hogy azoknak krisztológiai értelmet adtak, s a tudományos kutatásnak ezért tulajdonképpen „dekrisztianizálni” és „egyháziatlanítani” is

⁵⁶ William Tyndale, *A Szentíráshoz vezető ösvény. A Pathway Into the Holy Scripture (1531)*, Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 2005, 63.old. (A fordítást javítottam, FT.)

kell a szövegeket. A Biblia értelmezés helye nem az egyház, hanem a tudományos közösség, az akadémia - mondták és még mondják ma is egyre, sokszor nagyon hangosan.

Az első kihívást a felvilágosodás óta uralkodó pozícióba került történetkritika számára az irodalomtudományi módszerek jelentették, amelyek nem a részre, hanem a Biblia egészére figyeltek, s irodalmi módszerek segítségével rámutattak arra, hogy a Genézis első oldalától a Jelenések könyve végéig egy „nagy történet”, egy „nagy narratíva” húzódik meg, amit nevezhetünk „üdv történetnek”, vagy az isten ember iránti szerelmi történetének, „love-story”-jának is.

Mi is jellemzi általában ezeket az új, irodalmi módszereket? Mindenekelőtt az, hogy a hagyományos történeti („diakron”) megközelítésekkel szemben ezek ún. „szinkron” megközelítések, s mindegyik elfogadja kiindulásként a szöveg autonómiáját, azaz öntörvényűségét. Vagyis a szinkron módszerek nem azt mondják, hogy a szöveg mintegy átlátszó ablakként a külvilágra vonatkozik (ez az ún. „referencialitás” kérdése), hanem azt, hogy a szöveg (a „narratíva”), függetlenül létezik bármiféle történelmi valóságtól. Azt is mondhatjuk, hogy az irodalmi paradigma középpontjában nem a múltbeli személyek, események, irodalmi formák vagy konvenciók állnak, hanem az *itt és most rendelkezésre álló, s számunkra mondanivalót hordozó szövegek, s azoknak a mai olvasóra gyakorolt hatása*. A történetkritika a szöveg jelentését a „szerzői szándékban” vélte felfedezni. Az irodalomkritika paradigmájában a szerzői intenció helyett *magára a szövegre*, sőt egyre gyakrabban az olvasóra kerül a hangsúly. Az elmúlt évtizedekben a filozófia és az irodalomtudomány is a nyelv törvényszerűségeinek tanulmányozása felé fordult, felismervén, hogy a nyelv nem „eszköz”, hanem a létezés egyik alapkategóriája.

A szöveg tehát nem halott „dokumentum”, hanem élő és ható „monumentum”. Német nyelvterületen Hans Georg Gadamer (1900-2002), a franciáknál pedig Paul Ricoeur (1913-2005) nevével fémjelezhető a huszadik századi hermeneutikai gondolkodás „nyelvi fordulata”. Ma már sokkal többet tudunk a képi (figuratív) nyelv természetéről: a szimbólumról, a metaforáról, a mítoszról, az ironiáról stb., mint pár évtizeddel ezelőtt. A nyelvi és az irodalmi paradigma eddig a legtöbb gyümölcsöt a bibliai parabolák kutatása terén hozta.

Némely világi irodalomkritikus, mint a német Eric Auerbach (1892-1957) vagy a kanadai Northrop Frye egyes művei alapján sokszor éppen teológusok jutottak arra a következtetésre, hogy több *teológiai* felismerést lehet e világi kritikusoktól nyerni, mint számos szakteológus tanulmányából. Hans Frei (1922-1988) amerikai teológus hívta fel a figyelmet arra, hogy a Bibliában elbeszélte történetek sajátos „narratívák”, s hibáznak azok, akik akár a történelmi valóságot (mint a prekritikusok), akár valamilyen szellemi-gondolati valóságot (a kritikusok) keresnek a narratív szöveg mögött. *A szöveg: szöveg*.

Northrop Frye a *The Great Code (Kettős tükör. Biblia és az irodalom)* c. művében (1982) a Biblia „narratív és imaginatív egységéről” beszél. A Biblia olvasói egy sajátos narratív szerkezetet ismerhetnek fel az Ó és az Újszövetségben egyaránt. Ez a szerkezet vagy „minta” egyaránt jelen van Izrael történetében, az ember (Ádám) történetében, Jób könyvében vagy a tékozló fiúról szóló példázatban, vagy Krisztus haláláról és feltámadásáról szóló tudósításban. Frye ezt „U-alakú” történeteknek nevezi, ahol a történet egy eredeti ideális állapottal kezdődik, majd tragikusan folytatódik és végezetül happy ending-gel fejeződik be. Az élet–halál–feltámadás, vagy a teremtés–bűn–megváltás archetipusa érvényesül e narratív szerkezetben. A bibliai narratíva alapján véve sohasem tragikus, hanem mindig „komikus” kimenetelű, legalábbis Dante *Divina Commoedia*jának értelmében.

Nemcsak a narratívával, a prózával, hanem a költészettel, a poétikával kapcsolatos irodalomtudományi fogalmakat is hasznosíthatja a bibliakutató. Northrop Frye is sokat foglalkozik a képi nyelv, különösen is metafora szerepével. A Szentírás metaforák és képek hatalmas tárháza. Gondoljunk csak Genézis 49-re, amikor Jákób megáldja tizenkét fiát:

Rubenről ezt mondja: "kiáradtál mint víz/ nem maradsz eső" (49,4); "fiatal oroszlán vagy Júda" (49,8); Issakár "nagy csontú számár" (49,14); Dán "kígyó lesz az úton" (49,15); Naftáli "gyors lábú szarvasűnő" (49,21); "termő fa ága József" (49,22); Benjámín "ragadozó farkas" (49,27).

Látjuk tehát, hogy a Biblia nem elvont fogalmakban, hanem konkrét képekben, szimbólumokban gondolkodik. Frye ezt nevezi az első hireoglifikus-nyelvi fázisnak, vagyis ugyanazt mondja, mint a reneszánsz korában Sir Philip Sidney (1554-1586) vagy a romantika idején Shelley (1792-1822): a költészet a legősibb, ez az emberiség anyanyelve. A második, az úgynevezett dialektikus, vagy metonimikus nyelv fázis. Ez Pál apostol teológiájában is jelentkezik, aki már meglehetősen absztrakt fogalmakat is használ. Az analitikus újkora viszont egy "deskriptív" nyelv fázis jellemző, aminek még nincs semmi nyoma sem a Bibliában. Viszont metaforákkal az Újszövetség, sőt maga Pál apostol levelei is tele vannak. Gondoljunk csak a keresztény élet leggyakoribb metaforáira: "Ti vagytok a föld sója" (Mt 5), Isten "szántóföldje" (1 Kor 3), „Én vagyok az út, igazág, élet” (Jn, 14,6) stb. S Frye szerint a Biblia nemcsak használja a metaforát, hanem a keresztény hit lényege is alapvetően metaforikus.

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

Northrop Frye szerint a tipológia ugyanúgy beszédalakzat, mint a metafora, az allegória vagy a mítosz. A tipológia leginkább a metaforával rokonítható, hiszen mindkét alakzatban két elem van jelen, de az azonosságot állító metafora pl. „Ti vagytok a föld sója” esetében az azonosított elemek szimultánok, a tipológia esetében az idő dimenziója választja el a típust annak beteljesedésétől, az ún. antitípustól. „A tipológia olyan beszédalakzat”, írja Frye, „amely időben mozog, a típus a múltban létezik, az antitípus pedig a jelenben, s ha a típus a jelenben van, akkor az antitípus a jövőben lesz.” Az idődimenzió következtében a tipológia sajátos történelemszemléletet eredményez. Egy példával szólva: Jézus az „út” – ez metafora, de „Krisztus a Bárány” – ez viszont tipológia, mert a Bárány képe felidéz egy eseményt, s az reaktualizálódik Jézus személyében.

A tipologikus történelemszemlélet és gondolkodásmód ellentétes a kauzális gondolkodással. Frye szerint a kauzalitás múltorientált; alapja a múltnak az értelem, megfigyelés és a tudás révén történő megismerhetősége. A tipológia ezzel szemben jövőorientált látásmód; alapja a hit, a remény, a vízió. Amíg a „hátrafelé” következtető kauzális gondolkodás egy idősíkon, csak horizontálisan mozog, addig az előremutató, előremozgó tipológiában a minőségileg magasabb szférába való „ugrás” vertikális mozzanata is megfigyelhető.

III. A Biblia reneszánsza, azaz hatástörténete

Mi a Biblia hatásának titka? Northrop Frye a *Kettős tükör* című könyvét így fejezi be: „az emberek rendszerint úgy reagálnak egy nagy szellemi alkotásra, mint amilyen a Biblia is,

hogy azt teszi vele, amit a filiszteusok tettek Sámsonnak: megfosztják erejétől, majd malomba zárják, öröljön; támadásaink és előítéleteink malmába: őrlődjön. De Sámson haja még ott is újra kinőtt.”⁵⁷

Bármennyire is fogságba ejtheti a Bibliát akár a babona akár a tudomány, a Biblia ereje, akárcsak Sámson haja, mindig újra kinő.

Miért? Mert a Bibliában élet és erő van. Mondhatnánk: vitamin és táplálék. Az 1547-ben először VI. Edward uralkodása alatt, majd az Erzsébet korban is többször kiadott Homilygyűjtemény első prédikációja a Szentírás olvasására buzdít, s olvasást az étkezéshez, a táplálkozáshoz hasonlítja:

Ahogy az innivaló kedves a szomjazóknak és az eledel az éhezőknek, azonképpen a Szentírás olvasása, hallgatása, kutatása és tanulmányozása is kedves azoknak, akik Isten és saját maguk megismerésére, illetve az Ő akaratának beteljesítésére vágnak. Csak azoknak a gyomra veti meg a mennyei tudást és Isten Igéjének táplálékát, akik oly mélyre sülyedtek a világi hívságokban, hogy már nem vágnak sem Isten, sem pedig más istenesség után, és éppen ezért Isten igaz megismerése helyett ilyen hívságokban tobzódnak. Mint ahogy azoknak, akik láztól égnék, még a legízletesebb étel és ital is keserű, mint az üröm, de nem azért, mert a maga a hús keserű, hanem a romlott és keserű epe miatt, ami a szájukban honol. Ezért keserű nekik Isten édes igéje is, nem önmagában, hanem azért, mert elméjüket megrontotta a bűn tobzódása és az evilági élet szeretete. Éppen ezért hagyjunk fel a testi emberek tévelygésével, akik csak saját halandó porhüvelyükkel törődnek, és áhítatosan hallgassuk és olvassuk a Szentírást, ami a lélek eledele!⁵⁸

A Biblia azért maradandó táplálék a léleknek, mert az felülről jön, mint a manna, mert az Isten igéje. S amint a régi latin mondás is tartja: *Verbum Dei Manet in Aeternum* - Isten igéje megmarad örökké. „Meggzáradt a fű, elhullt a virág; de Istenünk beszéde mindörökké megmarad” (Ézs 40,8; 1Pét 1, 24-25). Isten igéje örökkévaló romolhatatlan mag. Ami a romolhatatlanból, az örökkévalóból születik, az romolhatatlan és örökkévaló. Isten örökkévaló és romolhatatlan igéje ma is új életet szül és az újszülötteket pedig az ő romolhatatlan igéjével táplálja, hogy a hitben erősödjenek és növekedjenek.

A keresztény hit azt is vallja, hogy a Szentírás szavait és gondolatait a Szentháromság Isten harmadik személye, a Szentlélek inspirálta. A Szentlélek munkáját nemcsak a Szentírás létrejöttében, hanem annak megértésében és olvasásában is kell tapasztalnunk. A reformátorok hangsúlyozták hogy amiképpen az emberi szerzőkön keresztül a Szentlélek „írja” az Írást, ugyanúgy az emberi olvasókon keresztül is a Szentlélek „olvassa” az Írást. Nagy Szent Gergely mondta, hogy „Az isteni szavak az olvasókkal együtt nőnek”. Ahol valóban jelen van Isten Lelke, ott van jelen, ott megnyílik a Biblia, megelevenedik a betű és az igévé, újra Isten beszédévé válik.

Miért is beszélhetünk a Biblia reneszánszáról? Mert a Biblia szava, igéje olyan teremtő szó, amely az emberi szívben újra és újra teremti önmagát. A Biblia nyelvezete „beteljesedés-nyelvezet”. Az Ó- és Újszövetség szavai egyaránt azt igénylik, hogy beteljenek, beteljesedjenek. A beteljesedés fogalma és gondolata masszív erővel vonul végig a Szentíráson. Kár, hogy a köztudatban a beteljesedést leginkább egy jövőmondás (predikció) beigazolódásaként fogjuk fel, s ilyennel a racionális vagy a modern gondolkodás

⁵⁷ Northrop Frye, *Kettős tükör. A Biblia és az irodalom*. Fordította: Pásztor Péter, Budapest, Európa, 1996, 386.old.

⁵⁸ „A Fruitfull Exhortation to the Readyng and Knowledge of Holy Scripture”, In, *Certain Sermons and Homilies (1547) and A Homily against Disobedience and Wilful Rebellion (1570)*, A Critical edition, Szerk. Ronald B. Bond, Toronto, University of Toronto Press, 1987, 61.old.

nem tud sokat kezdeni. A beteljesedés bibliai jelentése sokkal gazdagabb a beigazolódás mechanikus gondolatánál. A Bibliában a beteljesedés a „teljesség”, „tökéletesség”, „érettség”, „beérés” gondolatával rokonítható. Legtalálóbban Ézsaiás prófétánál jut ez kifejezésre: „ilyen lesz az én ígém is, amely számból kijön: nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghezviszi, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem.” (Ézs 55,11) A beteljesedés vagy a beteljesítés olyan, mint a „betöltődés”. Ha az ige „talál”, akkor eléri célját, „feltöltődik”, működésbe lép.

Láttuk, hogy az irodalomtudomány segítségével jobban megérthetjük a Biblia benső művészi kohézióját. A bibliatudományok tehát öröndetesen nyitnak az irodalomtudomány felé. Ez a bibliatudományok „irodalmi forradalma”. Ugyanakkor azt is tapasztaljuk, hogy a hagyományos irodalomtörténetírás kánonja kitágul, s irodalomtörténészek: zsidók, keresztények és nem hívők is egyre gyakrabban fordulnak a Biblia felé, hiszen Blake után ők is felismerték, hogy a „Ó-és az Újtestamentum a művészetek nagy kódja.” Ezt az irodalomtudományi szemléletet viszont „kanonikus forradalomnak” nevezhetjük. Azt tapasztaljuk, hogy a „kettős forradalom” következtében egyre inkább érvényesül a bibliatudomány és az irodalomtudomány „konvergenciája”.

Ám éppen az irodalmi módszerek segítségével fedezhetjük fel, hogy a Biblia mégis sokkal több, mint az irodalom, s napjainkban egyre nagyobb igénnyel lép fel egy negyedik, egy régi/új paradigma, nevezetesen az, hogy a Biblia alapvetően a hit, a teológia könyve, s ezért annak olvasata és értelmezése is a hit és a teológia szempontjainak kell, hogy megfeleljen, s az értelmezés helye nem az akadémia, hanem az egyház.⁵⁹

A hagyományos történetkritikai szemlélet meghaladó „hatástörténeti” megközelítést képviselő, iskolalapító berni Újszövetséges Ulrich Luz (1928-) szerint azért sem lehet a szövegeket objektív, semleges elemzésnek alávetni, mert a bibliai szövegeknek sajátos ereje és termékenysége van, a történelem folyamán, új helyzetben új jelentéseket, új gyümölcsöket teremnek. A bibliai hagyományban, mint írja: a „régii történetek, szövegek értelmezése nem azt jelentette, hogy egzegetikai eszközökkel vizsgálták azokat, hanem újramondták, az új helyzetre aktualizálták őket. Izrael alaptörténetét újra és újra el kellett mondani, a jahvista és a papi dokumentumoktól kezdődően egészen Pszeudo Philonig és Josephus Flaviusig. Jézus történeteivel ugyanez esett meg az evangéliumban.”⁶⁰

Luz hasonlata szerint a bibliai szöveg nem ciszterna, ahol pontosan meg lehetne mérni egy adott mennyiségű vizet, hanem „inkább egy forráshoz hasonlít, ahol új víz tör fel ugyanarról a helyről.”⁶¹ Ami a szövegek jelentését illeti, az tulajdonképpen a szövegekben rejlő „jelentésmag” és a „jelenkori olvasókat új tákra vivő útjukon vezető irányadó jelentés” összjátékának tekinthető.⁶² Az irányadó jelentés szerint a szöveg új helyzetben nyitott az új jelentések számára. Ha a szöveg olyan mint egy forrás, akkor annak hatástörténete olyan, mint egy folyó.

„A történelem olyan, mint egy folyó, mi pedig e folyó által sodort csónakban ülünk. Természetesen megtehetjük, hogy utunk folyamán elemezzük a víz kémiai összetételét... Ugyanakkor azonban nem szabad elfelednünk, hogy a folyó az, ami ide-oda, hol az egyik oldalra, hol a másikra sodor minket. A folyónak köszönhetjük még a kémiai vizsgálat lehetőségét is, illetve azt, hogy kormányozni tudjuk csónakunkat. Akármit is mondjunk a bibliai szövegekről, abban már benne van az előfeltételezés,

⁵⁹ Fabiny Tibor, „A Biblia és a keresztény hermeneutika”, In, *Lelkipásztor*, 2006/6, 214-222.old.

⁶⁰ Ulrich Luz, *Evangélium és hatástörténet. A Máté-evangélium értelmezése a történelemben*, Hermeneutikai Füzetek 8. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996 20.old.

⁶¹uo. 21.old.

⁶²uo. 22.old.

hogy valamilyen viszonyban állunk velük...Mi magunk is a Biblia hatástörténetének vagyunk a termékei.”⁶³

Ma a bibliatudósok számára is egyre inkább azok a kommentárok igazán izgalmasak, amelyek nemcsak az egyes könyvek keletkezésének történetével („prehistoriájával”), hanem a végső szöveggel, s még inkább annak a kultúrára, azaz az irodalomra és a művészetekre gyakorolt hatásával is foglalkoznak („poszthistória”).

A Biblia világirodalmi és magyar irodalmi hatására végtelen sok példát lehetne felhozni. Számos hasznos kézikönyv és antológia is született a témában. Szabad legyen csupán közelebbi szakterületemről, az angol irodalomból példákat hozni. Az angol irodalom egy igen jelentős áramát is fel lehetne fogni a Biblia értelmezéseként. Az óangol biblikus versektől és Krisztus-himnuszoktól kezdve a középkori misztérium és moralitásjátékok, Spenser, Sidney és Donne-on át Blake-ig és a romantikusokig vagy századunkban T. S. Eliotig. Pár évvel ezelőtt Amerikában egy nagyszerű kézikönyv jelent meg David Lyle Jeffrey szerkesztésében *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* címen.⁶⁴ Ugyancsak nélkülözhetetlen kézikönyv a Andrew Hass, David Jasper és Elisabeth Jay által szerkesztett, tavaly megjelent *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*.⁶⁵ Shakespeare életművében (különösen is *Lear* királyban, *A velencei kalmárban*, a *Szeget szeggelben*) kimutatható biblikus hatásokkal sokan foglalkoztak.⁶⁶

Ahogy az angolokat a Tyndale által döntően befolyásolt Jakab-kori Biblia, úgy a magyar irodalmat évszázadokon keresztül a Károli-Biblia határozta meg. A magyar reformáció irodalmi hagyományairól, a zsidó-magyar sorspárhuzamról, a prédikatori nemzeteszméről, a reformáció művelődési programjáról Győri L. János adott közre hasznos válogatást.⁶⁷ A kereszténység és a magyar irodalom kapcsolatáról, a katolikus és a protestáns költőkről pedig Pomogáts Béla következőket írja:

A kereszténység, mint minden eszme és világkép, esztétikailag semleges fogalom, egy-egy költői életmű és alkotás karakterének, gondolati és érzelmi sajátosságának a létrejöttében azonban kitüntetett szerepe van. Egy irodalomtörténeti elemzés során ezért nem lehet megkerülni vizsgálatát: egyszerűen hozzátartozik a műalkotás eszmei-lelki struktúrájához, és meghatároz bizonyos gondolati és érzelmi minőségeket. Ebben az értelemben nevezhetjük "katolikus" költőnek (csak a magyar irodalmat tekintve) például Balassi Bálintot, Zrínyi Miklóst, Vörösmarty Mihályt, Babits Mihályt, Juhász Gyulát, Rónay Györgyöt, Dsida Jenőt és Pilinszky Jánost, vagy "protestáns" költőnek Arany Jánost, Tompa Mihályt, Ady Endrét, Szabó Lőrincet, Áprily Lajost és Reményik Sándort. Mindez nem pusztán vallási hovatartozást és nem is pusztán istenhitet (vagy ennek valamilyen bizonytalan formáját) jelenti, hanem hagyományt és kultúrát: mindkettő költészetet konstituáló szellemi erő.⁶⁸

⁶³uo. 26-27.old.

⁶⁴David Lyle Jeffrey, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Grand Rapids, Michigan, William B.Eerdmans, 1992.

⁶⁵Andrew W.Hass, David Jasper, Elisabeth Jay (szerk.), *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁶⁶David Kaula: "Hamlet and the Image of Both Churches", *Studies in English Literature*, 21, 1984, 241-255. old., Richmond Noble: *Shakespeare's Biblical Knowledge*, London, 1935. Naseeb Shaheen: *Biblical References in Shakespeare's Tragedies*, *Biblical References in Shakespeare's Histories*, *Biblical References in Shakespeare's Comedies*, Delaware, Newark, 1987–1989), Steve Marx: *Shakespeare and the Bible*, Oxford University Press 2000,

⁶⁷Győri L.János, *A magyar reformáció irodalmi hagyományai*, Budapest, Református Pedagógiai Intézet, 1998.

⁶⁸http://www.argus.hu/2002_10/ht_pomogats.html (2008.06.14.)

A Biblia reneszánszának, hatástörténetének tanulmányozása olyan, mintha az egyház évszázadokon átívelő hitvalló hangjának a kórusát hallgatnánk, s eközben mi magunk is csatlakozunk a földön élő, küzdő egyház és a mennyei, megdicsőült egyház kórusához. Nem tradicionalizmus ez, hanem tradíció. Ahogy az evangélikus Luther-kutatóból orthodox-szá lett Jaroslav Pelikan (1923-2006) mondta: a tradicionalizmus az élők holt hite, a tradíció viszont a holtak élő hite („tradition is the living faith of the dead, traditionalism is the dead faith of the living”). Pontosítva: a tradíció az élők és holtak élő hite.

Erről a hatástörténetről, újjászületésről, reneszánszról, az élők és holtak élő hitéről vall rendületlenül az egyház hite kétezer év óta az úrvacsorai vagy eucharisztiai liturgia szavaiban eképpen:

*„Ezért az üdvözültek mennyei seregével és a földön élő anyaszentegyházaddal együtt boldogan áldunk és magasztalunk téged, és ujjongó örömmel hirdetjük szent neved dicsőségét.”*⁶⁹

Megjelent: In, Fabiny Tibor, Szótörténetek. Hermeneutikai, teológiai és irodalomtudományi tanulmányok. Budapest, Luther Kiadó, 2009. 111-123.old.

⁶⁹ Agenda a Magyarországi Evangélikus Egyház lelkeszei számára. Budapest, A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1996, 63.old.

3.

Church Paradigm versus Scripture Paradigm

in the Debate of Sir Thomas More and William Tyndale

1. Introduction

1.1. Pluralism Now, not Then

Religious pluralization is a modern term. It is a valid and legitimate historical category in so far as this phenomenon is a unique characteristic feature on the religious map of early modern Europe. While for over a millennium the three ecumenical creeds, originally called symbols, (the Apostles' Creed, the Nicene Creed and the Athanasian Creed) were heard, confessed and recited in unison, now, all of a sudden, we have indeed a poliphony of creeds and confessions that contradict one another: the Augsburg Confession, the Helvetian Confession, the Scottish, the Belgian Confession, etc. True, some of the mainline reformers such as the Lutheran compilers of *The Book of Concord* (1580) were keen on emphasizing that their confessions reflected the same faith as found in the three ecumenical creeds⁷⁰ and therefore they were not innovative sectarians but proposed a new dogma for the church on her present pilgrimage in this world. They did emphasize the continuity with the ancient church but recognized no continuity with further reforms. Therefore, the term "religious pluralization" seems to be valid only historically but not theologically. None of the creeds of the 16th Century would have claimed that it was just "one" out of the "many". Each creed has claimed that its formulation of faith was *the only true* and valid formulation and all other formulations of faith were dangerously erroneous and heretical. That is the nature of creed and dogma. In a secular age which is based on ideological pluralism as ours, dogmatic thinking is rather alien unless we are committed theologians for whom the truth-claim of doctrinal statements can never be entirely indifferent.⁷¹ Given the theological implications of my topic, my perspective has also theological concerns.

1.2. Martyrs of Their Faiths: More for the Church and Tyndale for Scripture

Five hundred years ago, unlike today, people were much more willing to die for what they believed to be the truth. Martyrs of the faith could be found on opposite sides. Brad Gregory in his outstanding book *Salvation at Stake* mentions that during the 16th Century century some 5000 men and women were judicially executed across Europe for religious heterodoxy.⁷² We should always keep in mind that the Catholic – later canonized - Sir Thomas More (1478-1535) and the Protestant martyr William Tyndale (1494-1536) were only two among them.

In 1526 in his self-imposed exile Tyndale published the first translation of the New Testament into English in Worms, Germany. It was based on Erasmus' third edition of the Greek New

⁷⁰ Kolb/Wengert 2000, 19.

⁷¹ Bagchi says that speaking of theological heresy today belongs to a fundamentalist frame of mind and thus the "death of heresy" has been "for Church historians of immense benefit." Bagchi 1997, 261.

⁷² Gregory 2000 and Gregory 2003, 191.

Testament and Luther's edition of the German translation (both in 1522).⁷³ In October 1526 Cuthbert Tunstall, Bishop of London published a list of prohibited books which included Tyndale's New Testament. Moreover, in March 1528 the Bishop gave permission to Thomas More to read heretical books and commissioned him to refute them. In June 1529 More published *A Dialogue Concerning Heresies*. Six years earlier he had already published *Responsio ad Lutherum* (1523) under a pseudonym.⁷⁴

When we turn to the subject "representing religious pluralism" in the controversy of More and Tyndale, we could say that from a historical point of view this collision was the beginning of the breaking down of the monopoly of the medieval church. It is not difficult to recognize that the demonopolization of one authority (i.e. the Church) gives immediately way to the remonopolization of another (i.e. the Word of God as manifested in Scripture). Both for More and Tyndale the question of primacy was at stake, whether the primary authority was the Church or Scripture.⁷⁵

This difference is so intense, that in the present paper I wish to concentrate, above all, on how More and Tyndale conceived the question of primacy in the relationship of Church or Scripture. I am especially interested in the metaphors and images they used to describe this intimate, for us indeed "chicken-and-egg" relationship. Their use of language and choice of words have, of course, further ecclesiological and scriptological consequences.

The topic of "Scripture Versus Church in Tyndale's *Answer Unto Sir Thomas More's Dialogue*" has been discussed in a philologically thorough and accurate article by Anne M. O'Donnell. Concerning their debate O'Donnell observes:

Each adversary accepts the validity of the other's preferred texts because of their common source in the Bible. However, the two authors emphasize different passages because of their different theological presuppositions. Tyndale focuses on the church described in scripture, which he usually interprets denotatively. More, on the other hand, accepts the church as developed through a millennium and a half and often interprets scripture connotatively. In effect, Tyndale and More argue past each other.⁷⁶

Brad Gregory goes even further when he demonstrates that sometimes the same biblical texts were quoted by both More and Tyndale to justify their respective theological positions.⁷⁷

2. Tyndale's View: The Begetting Power of the Word

⁷³ Tyndale 2000a, xxi.

⁷⁴ Tyndale 2000a, xxii.

⁷⁵ On the More-Tyndale debate See: Chambers (1952,172-203), Lewis (1954, 157-221), Flesseman-Van Leer (1959, 143-164), Flesseman-Van Leer 1960, 65-86), Marius (1962), Pineas (1963a), Pienas (1963b), Pineas (1964, 15-112), Clebsch (1964, 181-203, 286-317), Egan (1960), Hitchcock (1971, 448-66), Horacek (1978), Fox (1982,147-166), Marius (1984, 386-406), Chuilleanáin (1988, 382-411), O'Donnell (1991a, 119-30), Rockett (1999), Bagchi (1997, 261-281), Gregory (2003,173-197).

⁷⁶ O'Donnell 1991a, 122.

⁷⁷ Gregory 2003.

2. 1. Tyndale's Source: Luther

Luther was the first who emphasized that the Church is derivative as she is not a creator, maker or initiator but only a creature, namely, that of the word, a result of the impregnating effect of the word of God. He made it clear that *ecclesia est creatura verbi* and not *verbum est creatura ecclesiae*. As early as 1520 in the *The Babylonian Captivity of the Church* he argued as follows:

For the church was born by the word of promise through faith, and by this same word is nourished and preserved. That is to say, it is the promises of God that make the church, and not the church that makes the promise of God. For the Word of God is incomparably superior to the church, and in this Word the church, being a creature, has nothing to decree, ordain, or make, but only to be decreed, ordained, and made. For who begets his own parent? Who first brings forth his own maker?⁷⁸

Luther says that the Church is “born by the word of promise”. Moreover, for Luther the church is “nourished” and “preserved” by the same word thus it is the Word that acts like a mother. God’s promises, the words are the “maker” of the Church; the Church is not the maker of the promises. The conclusion is, therefore, obvious: “the Word of God is incomparably superior to the church”. The church is not a creator but a creature, not a maker but something that is made, therefore it “has nothing to decree, ordain, or make, but only to be decreed, ordained, and made”. Luther understands priority as a biological evidence: therefore concludes with two rhetorical questions: “For who begets his own parent? Who first brings forth his own maker?”

The Finnish Luther scholar Tuomo Mannermaa in his recent book on the “union with Christ” in Luther’s writings argues that the Word is ultimately a “womb” for Luther, the Church is the mother while “the ministry of the Word” is the father. Luther says in his Commentary on Galatians:

faith alone makes [people] sons [and daughters] of God, born of the Word, which is the divine womb in which we are conceived, carried, born reared, etc. By this birth and this patience or passivity which makes us Christians we also become sons [and daughters] and heirs.⁷⁹

2.2. Tyndale: Luther's Disciple

Luther's above ideas are echoed by William Tyndale in his *An Answer Vnto Sir Thomas Mores Dialogue* (1531) in the section “Whether the church were before the gospell or the gospell before the church”:

Another doute there is / whether the church or congregacion be before the gospell or the gospell before the church. Which question is as hard to solue / as whether the father be elder then the sonne or the sonne elder then his father. For the hole scripture and all beleuinge hertes testifye that we are begotten thorow the worde. Wherefore if the worde begette the congregacion / and he that begetteth is before him that is begotten then is the gospell before the church... Christ must first be preached yet men can beleue in him. And

⁷⁸ Pelikan/Lehmann 1959. Volume 36, 107.

⁷⁹ Quoted by Mannermaa 2005, 80. See also Pelikan/Lehman eds. 1959.eds. Volume 26, 392.

then is foloweth / that the worde of the preacher must be before the faith of the belevar.
And therefore in as moch as the worde is before the faith / and faith maketh the
congregacion / therfore is the word or gospell before the congregacion.⁸⁰

If we compare Luther and Tyndale we can say that their arguments and imagery are strikingly similar. For both Luther and Tyndale the church is like an offspring. Tyndale has probably (perhaps subconsciously) Luther's images on his mind though this is not noticed in the critical edition of his *Answer* - when he begins his argument with the sarcastic rhetorical question: "Which question is as hard to solue, as whether the father be elder then the son, or the son elder then his father." He reiterates Luther's idea that the preaching of the gospel creates "believing hearts" i.e. congregation, or, church. For him the word of God is also a divine power as "we are begotten through the word." However, Tyndale, just as Luther, tends to forget that for the birth of a child a mother is also needed. And human beings, or, "believing hearts", though indeed begotten by the word, are brought to this life by the labour of mothers. The faith-community, ie. the church, is also necessary for the believer to be delivered and nurtured. A mother is also needed for the impregnation of the seed. The word as the divine seed comes undoubtedly from above but a new life is always conceived in the womb of this earthly mother, the faith-community consisting of frail human beings, fragile and sinful earthly vessels, who preach and guard the gospel. Though Luther and Tyndale are right as far as the biological process is concerned, their ecclesiological imagery is one-sidedly masculine and the mother-image is conspicuously missing from their vocabulary. Tyndale goes on to elaborate his ideas with the help of a new image.

as the ayre is darke of it selfe and reccaueth all hir light of the sonne: even so ar all mens hertes of them selfe darke with lies & recaue al their trueth of gods worde / in that they consent therto. And morouer as the darke ayre geveth the sonne no lighte / but contrary wise the light of the sonne in respecte of the ayre is of it selfe and lighteneth the ayre and purgeth it from darkenesse: even so the lienge herte of man can geue the word of god no trueth / but contrary wise the trueth of gods worde is of hir selfe and lygheteneth the hertes of the beleuers and maketh them true / and clenseth them from lies / as thou readest Ihon xv. ye be cleanse by reason of the word. Which is to be vnderstond / in that the word had purged their hertes from lies / from false opinions and from thynkyng euell good / and therfore from consenting to synne. And Ihon xvij. sanctifie them a father thorow thy trueth. And thy word is trueth. And thus thou seist that gods trueth dependeth not of man.⁸¹

Again, Tyndale is right to a certain extent: it is true that the word of God is the sun, the divine and supernatural light that illuminates the "dark air" i.e. the blind human heart and that the process is not reverse. However, Tyndale's analogy here also lacks perfection. No human heart exits independently, in abstraction: "no man is an island", each soul is a member of a "continent", a community of faith. Thus new faith is not born all of a sudden separately due to the life-giving illumination of the sun only but light gradually grows out of darkness with the help of the preaching, teaching and praying of other, i.e. the community of believers. The rays of the sun are undoubtedly primary but they are mediated by others, through the faith of the church. It is indeed true that the word "cleans" or "purges" the soul of the unregenerate individual but this word never comes to the individual "naked", *in vacuo* but via the community. It is indeed true that the truth sanctifies the disciples as Tyndale quotes John 17,

⁸⁰ Tyndale, 2000a, 23/14-18, 23-26.

⁸¹ Tyndale, 2000a, 23/26-24/11.

and he is partly right that “God’s truth dependeth not of man.” However, we have to add again that though God’s truth does not indeed depend on “natural men” it does depend on “spiritual men”, the ones that have already been sanctified by the truth as they are the mediators of the rays of the sun. Again, the one-sided imagery and one-sided emphasis which neglects the significance of the *congregatio sanctorum*, makes Tyndale’s ecclesiology defective.

3. More’s Position: The Primacy of Orality

3.1. More’s Distinction of the Word Written and Unwritten

Thomas More first criticized Tyndale’s views in his *Dialogue Concerning Heresies* (1529) and proposed the distinction between the word written and unwritten in the twenty fifth chapter of the book (More 1981, 137-153). Tyndale’s above-quoted and commented passage was from his *Answer to Sir Thomas More’s Dialogue* (1531). J.F. Mozely describes Tyndale’s answer as “plain”, “workmanlike”, “terse”, “direct” and “vigorous”.⁸² More’s *Confutation of Tyndale’s Answer* (1532-33) soon followed. This huge work of half million words was published in two parts: the first three books were published in 1532, the next six ones the following year. Mozley characterized it as follows: “*The Confutation* is eloquent proof of the devastating effects of controversial zeal on More’s mind and style...Its gigantic length alone is almost fatal to it...it is strange that More’s common sense and literary judgment did not teach him that this length of wind was simply damaging his own cause.”⁸³ However, in his excellent work on More’s ecclesiology Brian Gogan, while acknowledging the “largely indigestible” density of More’s reply, notices the *Confutations*’ merits too: “Nonetheless it is key importance in the exposition of More’s thought on the church and related topics”⁸⁴ Richard Marius praises More’s remarkable knowledge of the Bible in the *Confutation* saying that he “rarely if ever advances a theological argument without buttressing it with scripture.”⁸⁵

Let us see how More responded to Tyndale’s section: “Whether the church were before the gospell or the gospell before the church”. He begins with great vehemence, sarcasm and anger saying that Tyndale wrestles alone and mocks only himself when he misinterprets his words. After More cools down, he makes it clear that in his *Dialogue* he had only stated that the church was before the written gospel. He is again determined to emphasize the primacy of oral communication in the transmission of the Gospel:

I sayed in my dyaloge that the churche was before the gospell was wryten, and that the fayth was taught and men were baptyseed, and masses sayd and the other sacraments mynstred amonge crysten people, before any parte of the newe testament was put in wrytinge / and that this was done by the word of god vnwryten.⁸⁶

Faith had already been taught in the Garden of Eden to Adam when there was no writing and therefore the orally transmitted word of God enjoys the same authority as the written word:

⁸² Mozley 1937, 221.

⁸³ Mozley 1937, 223.

⁸⁴ Gogan 1982, 174.

⁸⁵ Marius 1973, 1349.

⁸⁶ More 1973, 225/29-33.

And I sayde also there, and yet I saye here again that the ryght fayth whiche Adam had and suche as in the same fayth succeded hym, longe ere wrytinge beganne, was taught by the worde of god unwryten / and soo went from man to man, fro the father to the sonne by mouth. And I sayed that thys worde of god vnwryten / is of as greate authoryte as is the worde of god wryten.⁸⁷

For More it is ultimately God and his Holy Spirit that instructs human beings. The Spirit teaches both by the word written and unwritten even if there are people who believe only in the written word:

the churche of Cryste hath ben, is, and euer shall be, taught and instructed by god and hys holy spyryt wyth hys holy worde of eyther kynde / that is to wyt bothe wyth hys worde wryten and hys worde vnwryten / and that they whyche wyll not byleue goddes worde but yf he put it in wrytinge.⁸⁸

More had made this distinction between God's "written word" and "unwritten word" in his *Responsio ad Lutherum* (1523). Paul, he says, delivered his teaching without writing. More was asking Luther: "Will you deny that both the written and the unwritten word are equally true?"⁸⁹ „Negabis utrumque ex aequo uerum, et scriptum uerbum et non scriptum")⁹⁰ More says that Peter the uneducated fisherman also confessed Christ without Scripture, by the direct inspiration of the Spirit, and therefore this faith in Christ (and not the person of Peter) is the rock upon which he is to build his church. God therefore spoke interiorly to him: "Or is something heard only when it is written? Or before the gospels were written, did the Christians not hear the apostles?"⁹¹ (*An dumtaxat auditur: quod scribitur: An prius quam scripta sunt euangelia Christiani non audierunt apostolos?*)⁹²

In the *Confutation* More reaffirms this idea: such confession is the foundation of the church, and the church is united by a common confession of faith. More also reproves Tyndale for misinterpreting his words: he never said that the church was before the gospel: he only said that the church was before the written word. Tyndale implies that More said that „the chyrch had bene byfore the gospell and the worde of god vnwryten wherof hymself knoweth well that I sayed clene the contrarye."⁹³

As for Tyndale's simile concerning light and darkness More says he never said the opposite and furiously adds Tyndale and his heretic friends are in darkness as they „thynke (yf they thynke as they saye) bothe euyll good & good euyll"⁹⁴. This vehemence and *ad hominem* attack is not much to the credit of the otherwise sophisticated humanist and theologian: why did he suppose that each sentence of Tyndale was a direct critique addressed to him; why could he not see that Tyndale, in his evangelical zeal, was, in fact, preaching while writing?

⁸⁷ More 1973, 225/34-226/1-4.

⁸⁸ More 1973, 226/5-8.

⁸⁹ More 1969, 243/23-24.

⁹⁰ More 1969, 242/19-20.

⁹¹ More 1969, 245/27-28.

⁹² More 1969, 244/22-23.

⁹³ More 1973, 227/25-26.

⁹⁴ More 1973, 228/14-16.

3.2. More the Philologist: the Theological Role of the Definite Article in Jn 5,34

The last three lines of Tyndale's section concerning the gospel and the word receive a twenty-two-page commentary by More. This is Tyndale:

And Cryste also sayth hym selfe Iohan .v. I receyue no wytnesse of man. For yf the multytude of mannys wytnesse myghte make ought trew: then were the doctryne of Machomet trwer then Crystes.⁹⁵

Here More the philologist, the Greek and Latin scholar, launches a sweeping attack on Tyndale – and not without cause. The issue is the proper interpretation and translation of John 5:34, which is about the nature of Jesus' testimony. In the debate with the pharisees the question Jesus raises is who bears witness to him. Although, he says, John the Baptist was sent by God to bear witness to him, he still has a greater witness than John, the witness of the Father. As we read it in the Authorized Version of 1611: "But I receive not testimony from man."

However, Tyndale in his 1531 *Answer* wrote: "I receyve no wytnesse of man"⁹⁶. More quotes both the Greek and Vulgate texts: "*u para anthropu tén martūrian lambano*" and „*non ab homine testimonium accipio*". In the 1526 Worms New Testament Tyndale wrote: „I receave no recorde of man“.⁹⁷ More correctly criticizes Tyndale for not taking into consideration the definite article in the original Greek text, which has important implication for the translation. Tyndale did not do so out of ignorance, says More, but out of malevolence because thus, Tyndale could suggest that Jesus had denied that anybody could bear witness to him.

And therefore I saye that Tyndale sholde in his englysh translacyon not haue lefte oute that article the / but sholde at the leste wyse haue translated yt thus, I receuye not the recorde of man / where as with his translated yt thus, I receyue not the recorde of man / where as with his translating no record, yt article the, wheruppon the wayght of the sentence hangeth / he hath not onely lefte oute but clene exluded also. For yf he had translated yt, I receyue not recorde of man, though he lefte oute the: yet he might take yt in there to and mende yt, makynge yt, I receyue not the recorde of man. But now that he hath translated yt, I receyue no recorde of man: he hathe exluded yt vtterly but if he take in not, and putte out his false no/ for he can not saye I receyue no the recorde of man. And thys hathe he done not of ignoraunce but of malyce, to make yt seme that Cryste vtterly refuseth and reiecteth all maner wytnesse of man, in testyfycacyon and wytnessynge of hym and his trouthe. And this translacyon therefore deuyseth Tyndale / because he wold haue vs wene that Cryste wolde haue the wytnesse of all his chyrche vtterly serue of noughte.⁹⁸

⁹⁵ More 1973, 229/34-36. Tyndale 2000a, 24/13-15.: And Christ also saith him selfe Ihon. v. I receaue no wittenesse of man. For if the multitude of mans wittenesse might make ought true / then were the doctrine of Mahomete truer then Christes.

⁹⁶ Tyndale 2000a, 24.

⁹⁷ Tyndale 2000b, 205.

⁹⁸ More 1973, 234/19-35.

For More, Tyndale's improper grammatical solution is a sign of his purposeful heretical subversion of the Catholic church:

And thus appereth it not onely that Tindale (sic!) hath mysse translated and mysse construed these wordes of Cryste, I receyue no wytnesse of man, for the furnysshyng of hys heresy, by whyche he wolde take awaye the credence of Crystes catholyke chyrche: but also ye se it proued by these wordes of saynt Iohan baptyste, that euery trewe byleung man that byleueth goddes worde, is a good wytnesse of god and hys worde / whyche clerely proueth that Crystes catholyke chyrche is a very specyall wytnesse. For onely in that chyrch is the number of trewe byleuyng menne / and all that are fallen owte of that catholyke knowen chyrche are very false byleynge heretykes.⁹⁹

Tyndale, however, revised his New Testament. No one, to my knowledge, has noticed so far, that unlike in the 1526 Worms New Testament, in the 1534 revision Tyndale has made this correction and rendered John 5:34 as follows: "I receive not the record of man".¹⁰⁰ This can mean two things. 1: Tyndale did change his version exactly the way More suggested. Would it be evidence that Tyndale read the *Confutation*? Scholars, including Anne O'Donnell, have usually left this question open¹⁰¹. 2: More was wrong that Tyndale's version was made out of malice and not out of ignorance. He was wrong to suggest that Tyndale distorts the Bible in order to suggest that the church cannot bear witness to him.

3.3. More's Church of the Unwritten and Written Word in the Heart of Men

Tyndale passionately defended his "scripture-principle" in his answer to More's third book. He would agree with More that the Gospel was preached before it was written down, but then holds that we are certain only of what was written down. Tyndale believes that tradition stops when the Scriptures are written down. Tyndale does not believe in the development of dogma, e.g., that confession of sin to priest, confirmation, matrimony, holy orders, anointing of sick were sacraments instituted by Christ.¹⁰² While in the *Dialogue* More said that "scripture itself maketh us not to believe the scripture but the church teacheth us to know the scripture" Tyndale replied that "your church teacheth not to know the scripture, but hideth it in the Latin from the common people."¹⁰³ Moreover, Tyndale emphasized that the apostles had foreseen that false teachers would distort the word of God and therefore they insisted that it should be fixed in written form.

In his *Confutation* More responds to Tyndale's question "Whether the apostles left aught vnwritten that is of necessity to be bylieued." More again defends oral tradition and miracles. The Holy Spirit, he says, has promised to be with his church until the end of the world. More was arguing against what we may call "grapholatry".¹⁰⁴ He says that one of the proofs that

⁹⁹ More 1973, 241/10-21.

¹⁰⁰ Tyndale 1989, 140. The fact that Tyndale in 1534 did revise the English translation of Jn 5:34 the way More suggested, is not mentioned in the notes of the critical edition in More 1973, 1552.

¹⁰¹ Tyndale 2000a, xxviii.

¹⁰² I am grateful for this comment to Sr Anne O'Donnell.

¹⁰³ Tyndale 1850, 136. More 1981, 254.

¹⁰⁴ Three hundred years later Coleridge was criticizing the "bibliolatry" of his age. See Coleridge 1988, 10.

the Catholic Church is the true one is that there are still miracles among Catholics while there are no miracle among heretics: “among all the false chyrche of fals heretikes there be no miracles at all”.¹⁰⁵

Concerning Scripture he says that though it may be true in itself, yet “yt is not so playne”¹⁰⁶ and there are difficulties which must be taken into consideration. These parts are especially dangerous for the unlearned: “vnto the vnlearned yt shalbe likely full ofte, that in suche dysposycyons the false parte maye seme treweste.”¹⁰⁷ On the other hand, however, the unwritten word of God “may stay all to gether” as the teaching of the church is written into the heart of men:

For I say that the treweth of god vnwryten taught and byleued as the chyrche without any doute or question byleueth / may be so surely grauen in mannys harte, that though he neer haue redde nor herde neyther any scripture in that poynte: yet presupposynge yt for an vndouted trouth, he shall set at nought all the false wrested scripture of the false prophete, and all his false miracle to /and euer conster the scripture by the knowen article of the catholyque fayth, whych was tought and byleued before those textes of scripture were wryten, and hath yet the same trouth now that yt hadde then, not wythstandynge all the textes that seme to saye the contrary.¹⁰⁸

More’s words echo the classic dictum of Vincent of Lérins’ *Commonitorium* (5th Century) concerning the true faith of church, which was believed “ubique, semper, omnibus” – everywhere, always, by all. These are the criteria of universality, apostolic antiquity and conciliar consent.¹⁰⁹ Moreover, this faith is the faith of the martyrs which was “wryten in theyre soules”:

And by this fayth in the worde of god vnwryten in theyr bokes / and yet wryten in theyre soules: dyd there many martyrs stand and shed theyr blood in wytnesse of the trouth therof, that neuer red nor herde the scripture in theyr dayes / and wold in the same word vnwryten, wyth goddes grace haue wythstanden false myracles to, whych had yet bene vndoutedly the sorest pynche, sauynge for the mo and more meruelouse myracles that them selfe saw byleued done on the tother syde for the trouth.¹¹⁰

Germain Marc’hadour and Thomas M. C. Lawler are right in saying that for More the *consensus fidelium* is the ultimate authority and that the church for him is “like a living person [...]; it receives its cohesion from that living soul, the Holy Spirit, the agent of unanimity in the household of the faith.”¹¹¹

¹⁰⁵ More 1973, 253/21-22 and 271/6-9.

¹⁰⁶ More 1973, 270/9-10.

¹⁰⁷ More 1973, 270/14-15.

¹⁰⁸ More 1973, 270/17-29.

¹⁰⁹ See Oden, Thomas C. (2003): *The Rebirth of Orthodoxy. Signs of New Life in Christianity*. HarperSanFrancisco: HarperCollins, 156-86.

¹¹⁰ More 1973, 270.

¹¹¹ Marc’hadour, Germain-Lawler, Thomas M.C.1981, 499.

3.4. More and the “Scrutamini”-passage in Jn 5:39

More’s new argument against *Sola Scriptura* concerns the Jews and their attitude: they did believe in the Scriptures but never recognized Christ:

euery fole knoweth that all the worlde saue the Iewes in thyr turnynge to Crystes bylyefe, were not led by the scrypture but by the miracles / and byleued not Cryste for the scrypture, but byleued the scrypture for Cryste, & Cryste for the miracles. And the Iewes whyche people moste byleued the scrypture / of them I saye fewest byleued in Cryste.¹¹²

More quotes both in his *Dialogue* and the *Confutation* the ambiguous passage of Jn 5:39: “Search the scriptures, for in them ye think ye have eternal life: and they are they which testify of me.” (Tyndale 1526, 1534 and also the Authorized Version of 1611). The original text: *eraunate tas graphas*- in the Vulgate *Scrutamini scripturas* - can be interpreted both as an indicative or an imperative. Erasmus has retained the ambiguous double interpretation. The indicative has an ironic tone: the rabbies were scrutinizing the Scriptures but they did not recognize that Scripture bore testimony to Jesus. Marc’hadour and Lawler mention that in his *Dialogue* More could easily have exploited the ambiguity of this passage to expose and deprecate bibliolatry, but More did not do that. He affirmed the authority of the church over Scripture by suggesting that if Christ does not provide readers with the proper understanding of Scripture: “so sholde the scrypture stand them in as good stede / as a payre of spectacles shold stande a blynde freer”.¹¹³

In the *Confutation* More quotes the passage in the imperative mood but he immediately adds that this does not mean that only Scripture bears witness to Christ:

As the wordes of Criste: *Scrutamini scripturas, quoniam ipsae testimonium perhibent de me*. Loke you in the scriptures, for they bere wnesse of me. Which thing no man denieth / but we deny them that nothing witnesseth Cryste ellys but the scrypture alone. For our sauour hym selfe whyche sayde those wordes, sayde that saynte Iohan also bare wytnesse of hym bysyde the scrypture / & that hys father bare wytnesse of hym bysyde the scrypture / and that the holy ghost ar hys commynge bare wytnesse of hym bysyde the scrypture / and hys apostles (as hymselfe sayd they shold) bare wytnesse of hym bysyde the scrypture.¹¹⁴

4. Tyndale’s Position: God’s Signs, Man’s Feeling Faith, Double Church

4.1. Scripture is more than Letters (Signs, Ceremonies and Sacraments)

One of Tyndale’s most original ideas, to which More fails to respond properly, concerns his theory of how God transmitted his revelation before writing was invented. Tyndale raises the question: “How did God continue his congregation from Adam to Noe, and from Noe to Abraham, and so to Moses, without writing, but with teaching from mouth to mouth?”¹¹⁵

¹¹² More 1973, 282/11-16.

¹¹³ More 1981, 117/1-2. See also Marc’hadour, Germain/Lawler, Thomas M.C.1981, 512.

¹¹⁴ More 1973, 348/14-26.

¹¹⁵ Tyndale 1850, 30.

He sarcastically remarks that he will accept that there was no scripture in the age of orality “when our lady hath a new son.” Scripture is, for Tyndale, more than writing:

God taught Adam greater thinges then to write. And that there was writynge in the world longe yet Abraham ye and yer Noe doo stories testifie. Notwithstandinge / though there had bene no writynge / the preachers were euer prophetes glorious in doynge of miracles / where with they confirmed their preachynge. And beyonde that god wrote his testament vn to them all waye / both what to doo and to beleue / even in sacramentes. For the sacrifices which god gaue Adams sonnes were no dumme popetrie or supersticious mahometric / but signes of the testament of god. And in them they red the worde of god / as we do in bokes / and as we shuld doo in oure waye from vs / as he hath robbed vs of the true sens of all the scripture.¹¹⁶

Tyndale’s hermeneutics, contrary to the general impression, is not exclusively based upon the written letter and thus the bare literal sense but upon signs which preceded written texts. This is a special “semiotical hermeneutics”: miracles, sacrifices, sacraments and signs were given by God so that they should be “read” by the people. The problem is that their old significations have been “taken away” by “the wicked pope”, and thus “the true sense of all the scripture” was “robbed off.” The rainbow and the rite of circumcision were given as testaments to the chosen people which “preached God’s word unto them”. We can feel the echo of Alan of Lille’s “*Omnis mundi creatura, quasi liber et picture*”¹¹⁷ or Duke Senior’s words in Shakespeare’s comedy: “tongues in trees, books in the running brooks, / Sermons in stones...” (*As You Like It* 2,1,16-7) Writing, Tyndale says, was given only after Moses.¹¹⁸

More is rather embarrassed in responding to these ideas. He reproves Tyndale for emphasizing these signs only to degrade the real sacraments. “But thys is all Tyndales purpose to pull down the sacraments and haue them taken for bare simple sygnes.”¹¹⁹ More also says that God never really explained verbally the meaning of these symbols. Never did God explicitly tell the significance of the sacrifice to Abraham:

Where fyndeth he that Abraam was taught, that in offerynge vppe his sonne Isaac, and then the shepe in hys stede / yt sholde sygnyfye the offeryne of Cryste vppon the crosse.¹²⁰

If Tyndale says that the pope has taken away the significance of these sacraments, he must say which pope he means. Such are More’s prosaic questions concerning Tyndale’s “semiotical hermeneutics”.

4.2. Tyndale’s Response to Augustine’s Embarrassing Statement

A key text in the debate over the primacy of the church or scripture is Augustine’s frequently quoted sentence: “*Ego vero Evangelico non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae*

¹¹⁶ Tyndale 2000a, 25/12-21.

¹¹⁷ Migne, J.P. ed. (1844-1890): *Patrologia Latina* Paris, 210, 579a.

¹¹⁸ Tyndale 1850, 27-28.

¹¹⁹ More 1973, 278/3-5.

¹²⁰ More 1973, 278/29-31.

[*authoritas*] *commoveret*” (“I would not believe the Gospel unless the catholic church moved so”) ¹²¹ Luther, Tyndale and More equally referred to it. Luther adds the following remark:

This one thing indeed the church can do: It can distinguish the Word of God from the words of men; as Augustine confesses that he believed the gospel because he was moved by the authority of the church which proclaimed that this is the gospel. Not that the church is therefore above the gospel; if that were true, she would also be above God, in whom we believe because the church proclaims that he is God. But, as Augustine says elsewhere, the truth itself lays hold on the soul and thus renders it able to judge most certainly of all things. ¹²²

Luther makes it clear that the discernment of the difference does not belong to the judgment of the soul or any human authority but that of “the truth” by which Luther means “the Spirit of Truth”, or, the Holy Spirit. “There is such a mind also in the church, when under the enlightenment of the Spirit she judges and approves doctrines.” ¹²³ Therefore it is not we, whether popes, priests or council, that judge but we are all judged by the “mind of the Spirit” who judges all things (I Corinthians 2:16). The church and the councils have erred; therefore, they do not have the authority of the Spirit of God.

Augustine’s dictum was mentioned twice in Henry VIII’s *Assertio* against Luther and also in More’s *Responsio ad Lutherum* in 1523 ¹²⁴ as well as in his *Dialogue Against Heresies* in 1529. ¹²⁵ Tyndale’s response to the quotation of Augustine is straightforward: Augustine was not converted by the authority of the church as he was a pagan philosopher who would never accept such an authority but by the “living spirituality” of believers whose lives lived up to their beliefs and who were willing to suffer martyrdom for their faith.

If they allege sent Augustine which saith / I had not beleued the gospel / excepte the auctorite of the church had moued me. I answere / as they abuse that sayinge of the holy man / even so they allege al the scripture and all that they bringe for them / even in a false sens. S. Augustine before he was conuerted as an hethen man and a philosopher full of worldly wisdome vn to whom the preachinge of christen is but folishnesse / saith paul .j. Corin.j And he disputed with blynd reasons of wordly wisdome agenst the christen. Neuerthelesse the earnest liuinge of the christen acordinge vn to their doctrine and the constant soferinge of persecicion and aduersite for their doctrines sakes moed him and stered him to beleue that it was no vayne doctrine / but that it must nedes be of god / in that it had soch powetr with it. For it happeneth that they which will not heare the worde at the begynninge / are aftir warde moued by the holy conuersation of them that beleue. ¹²⁶

Tyndale uses a domestic simile concerning a Christian wife and a heathen husband in order to illuminate what he means by St Augustine’s conversion ¹²⁷. This is a good opportunity for him

¹²¹ Migne, J.P. ed. (1844-1890) *Contra Epistolam Manichae. Patrologia Latina* 42, Paris, 176.

¹²² Pelikan/Lehmann eds. 1959, Volume 36, 107.

¹²³ Pelikan/Lehmann eds. 1959- Vol.36:107.

¹²⁴ More 1969, 603-607. 735.

¹²⁵ More 1981, 181, 249, and 655. More 1973, 676.

¹²⁶ Tyndale 2000a, 47-48.

¹²⁷ Tyndale 1850, 3.: “as Peter warneth christian wives that had heathen husbands, that would not hear the truth preached, to live so godly that they might win their heathen husbands with holy conversation. And Paul saith, "How knowest thou, christian wife, whether thou shalt win thine heathen husband?" With holy conversation, meant he: for many are won with godly

to make a distinction between what he calls “historical faith” and “feeling faith”. If you believe your mother who is telling you that you would burn your finger when you put it into fire that is historical faith, but if you experience the burning of your fingers by putting them into the fire that is feeling faith. The former “hangeth of the truth and honesty of the teller, or of the common fame and consent of many”¹²⁸, while

a felynge faith is as iff a man were there present whan it was wonne and their were wounded and had there lost all that he had and were taken prisoner there also. That man shuld so beleue that all the world coude not turne him from his faith... So now with a historicall faith I maye beleue that the scripture is Gods by the teachynge of them / and so I shuld haue done though they had told me that roben hode had bene the scripture of God. Which faith is but an opinion and therfore abideth euer frutelesse and fauleth a waye / iff a moare gloriouse reason be made vnto me or iff the preacher lieu contrarye.¹²⁹

More in his *Confutation* repeats that “yf I beleue not the chyrche, then can I not byleue the gospel, syth I beleue the gospel for the chyrche”¹³⁰ and adds that “Tyndale vntruely gloseth”¹³¹ the words of Augustine. Moreover, he defends the idea of historical faith saying that the story we receive is not an alien story: we could not have this historical faith without “the inward workynge of goddess holy spyryte”¹³²

4.3. Tyndale’s “Double Interpretation” of the Church – The Context of an Idea

Tyndale appeals to Paul’s distinction between the carnal sons of Abraham and the sons of promise (Romans 9:7-8) to make a distinction between appearance and reality, between those who “believe with their mouths” and the ones who “repent and feel that the law is good” and the law of God is written in their hearts. One is the “carnal Israel” the other is the “spiritual”. The other *locus classicus* is Galatians 4,21-31, Paul’s allegorical interpretation of the two sons of Abraham. It represents the eternal conflict between Isaac and Ishmael, Esau and Jacob, the Egyptians and Moses. The carnal always persecute the spiritual. Tyndale considers More’s faith and the pope’s faith identical with the Devil’s faith. The faith of the elect is written into their hearts by the spirit of God. “And he that hath not that written in his heart, is popish, and of the spirituality; which understandeth nothing save his own honour, his own profit, and what is good for himself only, thinketh that all the world is as it should be.”¹³³ The “great multitude” always persecutes the “little flock”: Abraham’s fleshly seed afflicts the spiritual:

living, which at the first either will not hear, or cannot believe. And that is the authority that St Augustine meant. But if we shall not believe till the living of the spirituality convert us, we be like to bide long enough in unbelief.”

¹²⁸ Tyndale 1850, 51.

¹²⁹ Tyndale 2000a, 48/31-49/4.

¹³⁰ More 1973, 738/4-5.

¹³¹ More 1973, 738/26.

¹³² More 1973, 748/3.

¹³³ Tyndale 1850, 56. Tyndale 2000a, 55.: And he that hath not that written in his heret is popish and of the spiritualite which which vnderstandeth nothyng saue his awne honoure his awne profit and what is good for him selfe only:and when he is as he wold be / thinketh that al the world is as it shuld be.

And the fleshlye shall presecute the spirituall / as Caim (sic) did Abel and Ishmaell Isaac & soforth / and the greate multitude the small little flocke and antichrist wilbe euer the best christen man. So now the church of god is dowble / a fleshly and a spirituall: the one wilbe and is not: the other is and maye not be so called / but must be called a Lutheran / an heretike and soch like.¹³⁴

The Reformation vision refuses to accept that the church, world or reality in general is what it seems to be. This prophetic vision claims to see beyond the veil and mask of appearance as this reality, it claims, again, was revealed to the faithful who are thus not misled by the deception of Satan. Tyndale complains that Master More “wyll not vnderstond” this vision of the double church and of the double faith, namely “that the church ys some tyme taken for the electe only which haue the law of God written in their hertes and faith to be saued throrow christen written there also.”¹³⁵

If we are to investigate the origins of the Reformation idea of duplicity concerning the true and false we have to say that this vision comes from apocalyptic literature. Reformation biblical scholars have rediscovered the apocalyptic idea of dualism inherent in the genre of Jewish and Christian apocalyptic literature. The idea of a double vision: juxtaposition of Christ and Antichrist, the lamb and the beast, the bride and the whore as applied to the true and the false church has been an old hermeneutical tradition. Anti-Catholic polemic such as the little German tract *Passional Christi und Antichristi* illustrated by twenty six woodcuts by Lucas Cranach (1521)¹³⁶ or Thomas Becon’s *The Actes of Christe and of Antichrist*¹³⁷ usually contrasted the lives and doctrines of the two figures in several ways.

The idea of the “double church” goes back to the *Liber Regularum* of the 4th Century Donatist Tyconius¹³⁸.

Luther in his Genesis-Commentary as well as his other works on ecclesiology *Against Hanswurst* echoed Tyconius mediated by St Augustine’s typology:

For the history of every age bears witness to this: that the true church always endured hardships; but that it was the false church which carried on persecutions, while the true church was always condemned by that other hypocritical one. Therefore there is no doubt among us today that the church of the pope is the church of Cain. We, however, are the true church. Just as Abel did no harm to Cain, so we, too, not only do no harm to them but allow ourselves to be harassed, condemned, and slain by the pope’s church.¹³⁹

For there are two kinds of churches stretching from the beginning of history to the end, which St Augustine calls Cain and Abel. The Lord Christ commands us not to embrace the false church; and he himself distinguishes between two churches, a true one and a

¹³⁴ Tyndale 2000a,105/7-13.

¹³⁵ Tyndale 2000a, 112/28-30.

¹³⁶ Lucas Cranach (1972): *Passional Christi und Antichristi*. Ed. Hildegard Schnabel, Berlin: Union Verlag Berlin.

¹³⁷ Thomas Becon (1844): *Prayers and Other Pieces*, ed. Ayre, John, Cambridge: The Parker Society, 498-539.

¹³⁸ Babcock (1989) and Fabiny (2000).

¹³⁹ Pelikan/Lehmann eds. 1959- Volume 1,254.

false one. We are concerned *non de nomine*, “not with the name” of the church, but with its essence.¹⁴⁰

Luther’s ideas are echoed just a decade after Tyndale’s death in John Bale’s *Image of Both Churches*, the first English commentary on the Book of Revelation:

Herein is the true christian church, which is the meek spouse of the Lamb without spot, in her right-fashioned colours described. So is the proud church of hypocrites, the rose-coloured whore, the paramour of antichrist, and the sinful sinagogue of Satan, in her just proportion depainted, to the merciful forewarning of the Lord’s elect. And that is the cause why I have here entitled this book The Image of Both Churches... He that knoweth not this book, knoweth not what the true church is whereof he is a member. For herein is the estate thereof from Christ’s ascension to the end of the world under pleasant figures and elegant tropes decided, and nowhere else thoroughly but here, the times always respected.¹⁴¹

Richard Marius points out that “More hated the very mention of a ‘true church’... and he spends an inordinate amount of time repeating arguments designed to show that the church must be visible and well known.”¹⁴² More also reverses the pattern of persecution saying that wherever heretics appeared the Catholic church had suffered persecution.¹⁴³

5. What, then, is the Church?

5.1. Church Inclusive (Mystical Body), or, Exclusive (Congregation of the Elect)?

The crucial issue in the More-Tyndale debate is undoubtedly the ecclesiological question of the identity of the church. In his *Dialogue* of 1529 More gave a broad and inclusive definition evoking both the parables of the wheat and the tares and the parable of the net:

The chyrche therfore must nedys be the comen knowen multytude of crysten men good and bad togyther / whyle the chyrche is here in erth. For this nette of Cryste hath for the whyle good fysshes and bad. And this felde of Cryste bereth for the whyle good corne and cogle / tyll it shall at the day of dome be puryfyed / and all the bad caste out / and the onely good remayne.¹⁴⁴

Tyndale’s response in *The Answer* begins with a long section in which he enumerates at least four different significations of the church: (1) place or house; (2) the multitude of clergy, (3) a congregation at a location and (4) the congregation of the elect. This last definition is the closest to Tyndale’s heart:

it is sometimes taken generally for all them that embrace the name of Christ, though their faiths be naught, or though they have no faith at all. And sometimes it is taken specially for the elect only; in whose hearts God hath written his law with his holy Spirit, and given them a feeling faith of the mercy that is in Christ Jesu our Lord.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Pelikan/Lehmann eds. 1959- Volume 41,194.

¹⁴¹ Bale (1849)

¹⁴² Marius 1973, 1286.

¹⁴³ More 1973,832/10-13.

¹⁴⁴ More 1981, 205/4-5.

¹⁴⁵ Tyndale 1850,11-13.

Tyndale cannot tolerate More's image of the mystical body of Christ from which the heretics have fallen out. Tyndale mocks the word both of the "mystical sense" and of the "mystical body" with a pun:

And in the end, when he [More] saith that the heretics be fallen out of Christ's mystical body, which is the pope and his; I answer, that ye be a mystical body, and walk in the mist and will not come at the light; and the heretics be departed out of your mist, and walk in the clear light of God's word.¹⁴⁶

Here is Tyndale's more exclusive definition of the church of the elect:

Christes electe church the the hole multitude of all repentyng synners that beleue in Christ and put all their trust and confidence in the mercye of god / felynge in their hertes / that god for Christes sake loueth them and wilbe or rather is mercifull vn to them and forgeueth them their synnes of whych they repent / and that he forgeueth them also all the mocions vn to synne of which they fear lest they should therby be draewen int o synne agayne. And this faith they haue with out all respecte of their awne deseruynge / yee and for no other cause then that the mercifull trueth of god the father which can not lye / hath so promised an so sworne.¹⁴⁷

Tyndale's view of the "elect church" focuses on the faith of individuals. They are a "multitude of repenting sinners". Faith is at work in the lives of these individuals: they repent their sins, they put their trust in the mercy of God, they have feeling in their hearts and they fear that they fall into sin again. There is an element of anxiety in this definition: this is "at work" in feeling and fearing. However close this definition may seem to pietism and evangelicalism of modernity, nevertheless it avoids the pitfalls of the somewhat narcissistic and anthropocentric modern Protestantism by the theocentric emphasis on clinging to God the Father and his promises: "none other cause than that the merciful truth of God the Father."

5.2. Church as a Mother

Tyndale was not happy with the metaphor of the church as a mother. He believed in the responsibility of the individual's faith: for him communal faith or the faith of the church does not exempt the individual from judgement. He quotes Jesus who told Peter in Luke 22: 31-32: "I have prayed for thee that thy faith shall not fail". Jesus did not say, and therefore it is not a "proper text", Tyndale ironically remarks, "that I prayed for thee, that my mother's faith shall not fail".¹⁴⁸

Concerning the identity of the church, More criticized not only Tyndale but his fellow-reformer Dr Robert Barnes (1495-1540), chaplain of Henry VIII.¹⁴⁹ In *A supplicatyon unto kinge henrye the eyght* published in Antwerp in 1530 he wanted to convert the King to Protestant faith. Barnes, although a Protestant, used the image of the "holy mother" who receives her holiness from her husband:

¹⁴⁶ Tyndale 1850,115. Tyndale 2000a, 114. and 110/14-15.

¹⁴⁷ Tyndale 2000a, 28/15-25.

¹⁴⁸ Tyndale 1850, 39. Tyndale 2000a, 37/27-28. See Commentary on page 266 concerning Panormitanus' belief that "Mary preserved the faith of church when Peter fell."

¹⁴⁹ On Barnes see Lusardi 1973, 1365-1415.

Our holy mother the church has another holiness that comes from God the Father through the sweet blood of His blessed Son Jesus Christ, in whom she has all her confidence and trust. To Him alone she holds fast in steadfast faith. By His purity she is pure, though confessing her own uncleanness. She believes that she has an advocate for her sin before the Father in heaven, who is Christ Jesus and that He is the satisfaction for her sins. Of His mercy, and not because of her merits, he has chosen her to be His. Because she is His, she must be clean so long as she abides in Him.¹⁵⁰

Barnes, in accordance with Luther,¹⁵¹ has noticed “tokens of the church” (*notae ecclesiae*); but while Luther mentions seven marks, Barnes recognizes only two: the preaching of word and good works as consequences of this preaching. Though not as a separate “token”, Barnes also considers the cross and suffering as part of the life of the church:

Our holy mother the churche throrow out all the world scatered far and longe / in hyr trew hed Cryste Iesus taught /hath lerned not to fere the contumeley of the crosse nor yet of deth, but more and more is she strengthed , not in reystynge but in sufferynge.¹⁵²

More devoted Book VIII of his *Confutation* to refuting Barnes’s idea of the church. Here, with the wheel coming full circle, we should notice again the power of the sexual metaphor. While Luther and Tyndale spoke about the word as “begetting” the church, for More church is the mother who “engenderes us to God”:

For holy chyrch is our mother, as ye her call your self / and / therefore is she whych engendreth vs to god, & which both with mylke and strenger mete, must fede vs & foster vs vp / & none other nuryce is ther by whom we can be truely & faythfully brought vp. And therfore yf we myghte not knowe her / we were in daynger eyther to be hunger storuen, or ellys in stede of holsome fode to be fed wyth poysen.¹⁵³

From More’s inclusive idea of the church only the heretics are excluded:

The common knowen catholyke people, clergy, lay folke, and all / whych what so euer ther lyuyng be (amonge whom vndowtedly there are of bothe sortes many ryght good and vertuose) do stande to gether and agre in the confessyon of one trew catholyke faythe, wyth all olde holy doctours and sayntes, and good chrysten people bysyde that are all redy passed thys fyftene hundred yere byfore, agaynste Arrius, Ootho, Lambert, Luther, and wyclyffe, zuinglius, Hutten, Huse, and Tyndale, & all rable of such erronious heretykes.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Tjernagel 1963, 43. In More 1973, 1044: But oure holy mother ye churche hathe a nother holynes / yt cometh from god the father thorow ye sweat bloud of his blessed sonne Iesus Christ / in whome is alle hys confidens & trust. Vn to whome she stycketh onlye by stedfast faith / by whose purenes she ys also puer in that yt she dothe confesse hyr vnclennes / for she beleueth stedfastly yt she hathe an aduocate for hyr synne to the father of heuen / which is christe Iesus. And he is the statisfaccion for hyr synnes. And he of his martyre & not of hyr merytes hathe chossen hyr for to be his / and by cause she ys hys / therfore must she be clene so longe as she abyde in hym.

¹⁵¹ Pelikan/Lehmann eds. 1959, Volume 41, 143-78.

¹⁵² More 1973, 875/28-29.

¹⁵³ More 1973, 892/2-9.

¹⁵⁴ More 1973, 480/36-481/5.

More, unlike Tyndale, took the image of the mystical body of Christ very seriously:

For it is the comon knowen chyrche of all crysten people, not gone out nor caste oute. This hole body bothe of goode and badde is the catholyke chyrche of Cryste, whyche is in thys worlde very sikely, & hath many sore membres/as hath somtyme the naturall body of a man, and some sore astonyed, and for a tyme colde and dede/whyche yet catheth hete and lyfe agayne, yf it be not precyded and cut of from the body.¹⁵⁵

He affirms this idea even in his reply to Barnes:

And specyally is yt (the church) holy bycause of the holy hed therof our holy sauour hym selfe, whose mysticall body is the whole knowen catholyke chyrche/in whych for all the cure done vppon yt in the baptysme, yet are there many sykke members by many great synnes...of those sortes ordynaryly doth and shall our sauour (the sore cancred members that wyll not in concusyon be cured, left vnto the rotte and shaken into the fyre) brynge for the and make perfyte his gloryouse chyrche, and present yt to his father bryghte and smothe, wythoute any spot or wryncle to lyue and endure in heuen / but neuer shall his chyrche be clerly without spot or wryncle, whyle yt wandereth in this wretched worlde.¹⁵⁶

We cannot but close with More's remark concerning the subject and nature of his debate with Tyndale: "For ye well remember that all our mater in this boke, is betwene Tyndale and me no thyng ellys in effecte, but to fynde out whyche church is the very church."¹⁵⁷

6. "Heretics" and "Hypocrites" as they Mutually Saw Each Other

Sir Thomas More suffered martyrdom in the Tower of London for his faith in the Catholic Church, the body of Christ, mother of believers, on July 6, 1535. William Tyndale suffered martyrdom for his belief in Scripture as the faith-begetting Word of God near Brussels exactly 15 months later than More on October 6, 1536.

In life the former held the latter heretic, and the latter held the former hypocrite. What is the image of a heretic in the eyes of a "hypocrite", and what is the image of a hypocrite in the eyes of a "heretic"? Of course, each saw the other contemptuously as "rabble": More spoke against "all the rable of...erroneous heretykes"¹⁵⁸ while Tyndale complained that "the prelates had sett vpp soch a rable of ceremonies."¹⁵⁹ More associated heresy with beastliness, disease, pestilence, single virus, newfangliness¹⁶⁰, seditious violence, filthiness, barking and biting. At the beginning of the *Confutation* More made it clear that his ambition was no less than stripping off the mask ("visor") of heretics in order to reveal their ugly faces:

That ye maye the more clerly perceyue the malycyouse mynde of these men, and that theyr pestilent bokes be bothe odyouse to god and deadly contagyouse to men / and so muche the more perylouse in that thyer false heresydes wylyly walke forth vnder the counterfayt visage of the trew crysten faith: thys is the cause and purpose of my present

¹⁵⁵ More 1973, 398/27-35.

¹⁵⁶ More 1973, 855/2-7 and 11-17.

¹⁵⁷ More 1973, 480/24-27.

¹⁵⁸ More 1973, 480/35-481/5.

¹⁵⁹ Tyndale 2000a, 74/26.

¹⁶⁰ It means: "fond of novelty". See Bagchi 1997, 274, 281. He pointed out that More used this expression in the *Dialogue* (More 1981, 125, 269, 338, 423.)

labour / wherby god wylling I shall so pull theyr gaye paynted vysours, that euery man lysting to loke theron, shall playnely perceyue and byholde the bare vgly gargyle facys of theyr abominable heresye.¹⁶¹

Tyndale on the other hand, on behalf on the “little flock”, saw More and his church as members of “the great multitude” of the false church of hypocrites who have “fallen from the faith”, who have “lost the significance” of the meaning of God’s word and thus became as idolatrous as the heathens. Like most Reformation thinkers, Tyndale saw More, the pope and Catholic hypocrites as the heirs of the scribes, the Pharisees and the high priests while he saw himself as the heir of the prophets and of Christ who, just like them, was “stirred up” by God. Jesus was also seen as a heretic and his apostles as a sect.

And Christ and his apostles came out of them, and departed from them, and left them. Wherefore the scribes, Pharisees, and high priests were the right church; and Christ, and his apostles and disciples, hereticks, and a damnable sect!¹⁶²

Luther, Tyndale and other reformers, unlike his adversaries, claimed to have conceived of the captivity of the church of Christ due to their prophetic insights inspired, they believed, by the Spirit of God through his revealed word. Within their typological imagination they saw that the pope and the clergy were hypocrites just as the Pharisees in Jesus’ day. No wonder, therefore, that Christ warned his disciples to beware the leaven of the Pharisees:

And in another place he rebuked the scribes and Pharisees, saying: “Wo be to them,” because they had taken away the key of knowledge, and had shut up the kingdom of heaven, and neither would enter in themselves nor suffer them that would. How had they shut it up? Verily with their traditions and false glosses; which they had sewed to the scripture in plain places; and in the taking away the meaning of the ceremonies and sacrifices, and teaching to believe in the work.¹⁶³

In the *Exposition Uppon the V. VI. VII. Chapters of Matthew*, which is his commentary on the Sermon on the Mount, Tyndale calls Christ “the spiritual Isaac” who “diggeth ...the well of Abraham” “which are the scriptures” as they were shut up, locked up by the hypocrite Pharisees. The sin of these hypocrites is “covetousness”; they are the “rich in spirit”, the opposite of what Jesus blessed in the first beatitude:

Covetousness is not only, above all other lusts, those thorns that choke the word of God in them that possess it; but it is also a deadly enemy to all that interpret God’s word truly... Take heed to thy preacher therefore, and be sure, if he be covetous and gape for

¹⁶¹ More 1973, 34. Quoted also in modern spelling by Bagchi 1997, 267.

¹⁶² Tyndale 1850, 42. Tyndale 2000a, 40/13-16. And Christ and his apostles came out of them and departed from them and left them. Wherefore the scribes phareses and hie prestes were the right church / and Christ and his apostles and disciples heretikes and a damnable secte.

¹⁶³ Tyndale 1850, 43. Tyndale 2000a, 41/15-22. And in a nother place he rebuked the scribes and the phareses sayenge: wo be to them / because they had taken away the keye of knowledge and shutt vpp the kingdome of heven and neyther wold entre in them selues ner sofre them that wolde. How had they shutt it vpp? Verily with their tradicions and false gloses which they had sowed to the scriptures in playne places and in the takynge a waye the meaninge of the ceremonies and sacrifices and teachinge to beleue in the worke.

promotion, that he is a false prophet, and leaveneth the scripture, for all his crying, 'fathers, fathers,' 'holy church,' and 'fifteen hundred years,' and for all his other holy pretences.¹⁶⁴

After more than five hundred years our impression is that both More and Tyndale were passionate captives of their own closed theological systems or paradigms. Probably without the depth of their respective *furor theologicus* they would not have been able to carry out of what they understood to be their God's given missions.

7. Conclusion: Tragic Necessity and Reconciliation in Death

The visions of the hypocrite concerning the heretic and the heretic concerning the hypocrite were mutually irreconcilable. Brad Gregory in his article commented on what he considered to be the "epic quality" of the conflict between More and Tyndale wrote as follows: "I doubt whether we can grasp very much about the making of the modern world without understanding those conflicts, the people who made them, the issue at stake and the consequences of persistent religious disagreement in early modern Europe."¹⁶⁵

The antagonism between Scripture and church was not to be reconciled in the early 16th Century. Tyndale's "Scripture-principle", some argue, is a paradigmatic phenomenon of the new print-culture in the sense it is criticized by McLuhan's *Gutenberg-galaxy*. For print-culture truth is written and claims certitude which the modern individual wants to cling to.¹⁶⁶ Oral-culture, oral communication for this paradigm is of no truth-value.

In a retrospect of almost five hundred years we may conclude that Tyndale was, in his own expression, "stirred up" by the power of the divine word liberated from what he saw as the oppressive authority of the institutional church. His discovery, however, led to an unfortunate one-sidedness in underestimating the significance of the faith-community of the church and has fallen captive to the newly emerging Gutenberg-galaxy by entirely rejecting orality.¹⁶⁷ Thomas More the great humanist, man of letters and a faithful member of his church passionately defended the mystical body of Christ, the holy mother as her "valiant knight rushing with untiring ardor against the barbarians."¹⁶⁸ He has underestimated the power of the word animated by the Spirit, as the wind which could blow where it wanted, even outside the institutional church. He tragically misunderstood that movement by militantly believing that its Spirit was moving against and not for the church.

For us, however, both More and Tyndale are among the "clouds of witnesses" (Hebrews 12:1), martyrs of the common Christian faith in an age when the two sides of the same truth were seen as irreconcilable. Today this is seen differently even by theologians who speak about "the tragic necessity" of the Reformation affirming both the Scripture-principle and the church-principle. The American Lutheran theologian Carl. E. Braaten writes in 1996:

¹⁶⁴ Tyndale 1849, 17.

¹⁶⁵ Gregory 2003, 197.

¹⁶⁶ Hitchcock 1971, 456.

¹⁶⁷ Tyndale made a pun on More's „unwritten verities" by calling them „unwritten vanities", Quoted by Hitchcock 1971, 459.

¹⁶⁸ Marius 1973, 271.

Scripture principle exists only on account of the church and for the sake of the church...The Scripture principle of Reformation theology and its hermeneutical principles make sense only in and with the church...The authority of Scripture functions not in separation from the church but only in conjunction with the Spirit-generated fruits in the life of the church, its apostolic confession of faith and its life-giving sacraments of baptism, absolution and the Lord's Supper.¹⁶⁹

A petrified, monolithic view of truth had to be exploded in the earthquake of the Renaissance and the Reformation. After almost 500 years, however, it is our task, if not calling, to try to fit the pieces of the common faith, then fallen apart, once again, together. It is indeed a "symbolic" task, in accordance with the original meaning of the word. More and Tyndale were antagonists in their lives but for us they are reconciled and united in their deaths. And it is more than a utopian vision, perhaps.

Texts Cited

Primary Sources

- More, Thomas (1969): "Responsio ad Lutherum", in: *The Complete Works of St. Thomas More*, 5. Parts I-II. Headley, John M. (ed.), New Haven and London: Yale University Press.
- More, Thomas (1973): "The Confutation of Tyndale's Answer", in: *The Complete Works of St. Thomas More*, 8. Parts I-III. Schuster, Loius, A./Marius, C. Richard/Lusardi, James P./Schoeck, Richard, J. (eds.), New Haven and London: Yale University Press.
- More, Thomas (1981): "A Dialogue Concerning Heresies", in: *The Complete Works of St. Thomas More*, 6. Parts I-II. Lawler, Thomas, Mc/Marc'hadour, Germain/ Marius, Richard C. (eds.), New Haven and London: Yale University Press.
- Tyndale, William (1849): *Expositions and Notes on...The Holy Scriptures*, Walter, H. (ed.), Cambridge: The Parker Society.
- Tyndale, William (1850): *An Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, Walter, H. (ed.), Cambridge: The Parker Society.
- Tyndale, William (1989): *Tyndale's New Testament. Translated by William Tyndale*. A modern-spelling edition of the 1534 translation with an introduction by David Daniell, New Haven and London: Yale University Press.
- Tyndale, William (2000a): *An Answer Vnto Sir Thomas Mores Dialogue*, O'Donnell, Anne M. S.N.D. and Wicks, Jared S.J. (eds.), Washington, D.C: The Catholic University of America Press.
- Tyndale, William (2000b): *The New Testament 1526. Translated by William Tyndale. Original Spelling Edition*, London: The British Library.

Secondary Works

- Arblaster, Paul/Juhász, Gergely/Latr , Guido eds.,(2002): *Tyndale's Testament*, Turnhout, Belgium: Brepols.
- Babcock, W.(1989): *Tyconius: The Book of Rules (Liber Regularum)*, Atlanta: Scholars Press.

¹⁶⁹ Braaten 1996, 61-62.

- Bale, John (1849): *The Image of Both Churches*, in: *The Select Works of John Bale* Christmas, Henry (ed.), The Parker Society, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bagchi, D. V. N. (1997): "Tyndale, More, and the Anatomy of Heresy", in: *Reformation*, 2, 261-81.
- Barnett, Mary Jane (1998): "From the Allegorical to the Literal (and Back Again). Tyndale and the Allure of Allegory", in: Day, John T./Lund, Eric/O'Donnell M. Anne (eds.): *Word, Church and State*. Tyndale Quincentenary Essays. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 63-73.
- Braaten, Carl E./Robert (1996): „The Problem of Authority in the Church”, in: Braaten Carl E./Jenson, Robert W. (eds.) *The Catholicity of the Reformation*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Chambers, R.W. (1952): *Man's Unconquerable Mind*, London: Jonathan Cape.
- Chambers, R.W. (1952): *Thomas More*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Chuilleanáin, Eilean Ni (1988): "The Debate Between Thomas More and William Tyndale, 1528-33: Ideas on Literature and Religion", in: *Journal of Ecclesiastical History*, 39,3. 382-411.
- Clark, James Andrew (1984): "More and Tyndale as Prose Stylists: Finding Directions in *A Dialogue of Comfort and the Practice of Prelates*", in: *Moreana*, 21, 5-17.
- Clebsch, William A. (1964): *England's Earliest Protestants*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Coleridge, Samuel Taylor (1988): *Confessions of an Inquiring Spirit*. Philadelphia: Fortress Press.
- Cummings, Brian (2002): *The Literary Culture of the Reformation. Grammar and Grace*, Oxford: Oxford University Press.
- Cummings, Brian (1998): "The Theology of Translation: Tyndale's Grammar", in: Day, John T./Lund, Eric/O'Donnell M. Anne (eds.): *Word, Church and State: Tyndale Quincentenary Essays*, edited by, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press. 36-59.
- Daniell, David (1994): *William Tyndale. A Biography*, New Haven and London: Yale University Press.
- Dickens, A. G. (1989): *The English Reformation*. Second Edition, University Park, PA: The Pennsylvania University Press.
- Doernberg, Erwin (1961): *Henry VIII and Luther. An Account of Their Relations*. London: Barrie and Rockliff.
- Egan, Willis J., S.J. (1960): *The Rule of Faith in St. Thomas More's Controversy with William Tyndale*, Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae, Los Angeles.
- Fabiny, Tibor (2000): "Augustine's Appropriation and /or Misunderstanding of Tyconius' Idea of the Bipartite Church. (Double Word, Double Church, Double Rules)", in: Michel, Paul/Weder, Hans (eds.), *Sinnvermittlung. Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik I*. Zürich, Pano Verlag. 143-160.
- Flesseman-Van Leer, E. (1959): "The Controversy about Scripture and Tradition Between Thomas More and William Tyndale", in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, New Series, 43. 143-65.
- Flesseman-Van Leer, E. (1960): "The Controversy about Ecclesiology Between Thomas More and William Tyndale", in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, New Series, 44. 65-86.
- Fox, Alistair (1983): *Thomas More. History and Providence*, New Haven and London: Yale University Press.
- Gogan, Brian (1982): *The Common Corps of Christendom. Ecclesiological Themes in*

- the Writings of Sir Thomas More*, Leiden: E.J.Brill.
- Gregory, Brad (2000): *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Gregory, Brad (2003), "Tyndale and More, In Life and Death", in: *Reformation*, 8, 173-197.
- Haigh, Christopher (1993), *English Reformations. Religion, Politics and Society under the Tudors*, Oxford: Clarendon Press.
- Hitchcock, James (1971): "More and Tyndale's Controversy Over Revelation: A Test of the McLuhan Hypothesis", in: *Journal of the American Academy of Religion*, 39, 448-66.
- Hitchcock, James (1975): "Thomas More and the Sensus Fidelium", in: *Theological Studies* 56, 144-154.
- Horacek, Bruce Joseph (1978): *Thomas More's Concept of the Church in the Debate with William Tyndale*. Unpublished Dissertation, University of Iowa.
- Kolb, Robert/Wengert Timothy J. eds. (2000): *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis: Fortress Press.
- Lewis, C. S. (1954): *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama*. Oxford: Clarendon Press. 157-221.
- Lusardi, James P. (1973): "The Career of Robert Barnes", in: *The Complete Works of St. Thomas More*, 8. Parts I-III. Schuster, Loius, A./Marius, C. Richard/Lusardi, James P./Schoeck, Richard eds., J. New Haven and London: Yale University Press. 1365-1415.
- Mannermaa, Tuomo (2005): *Christ Present in Faith. Luther's View of Justification*. Minneapolis: Fortress Press.
- Marc'hardour, Germain/ Lawler, Thomas M. C. (1981): "Scripture in the Dialogue", in: *The Complete Works of St. Thomas More*, 6. Parts I-II. Lawler, Thomas, Mc/Marc'Hadour, Germain/ Marius, Richard C. eds., New Haven and London: Yale University Press. 494-525.
- Marius, Richard (1962): *Thomas More and the Heretics*, Unpublished Dissertation, Yale University.
- Marius, Richard (1973): "Thomas More's View of the Church", *The Complete Works of St. Thomas More*, 8. Parts I-III. Edited by Schuster, Loius, A./Marius, C. Richard/Lusardi, James P./Schoeck, Richard, J. New Haven and London: Yale University Press. 1271-1363.
- Marius, Richard (1985): *Thomas More. A Biography*. New York: Alfred A. Knopf.
- Martz, Louis (1990): *Thomas More: The Search for the Inner Man*: Yale University Press.
- Migne, J.P. ed. (1844-1890): *Patrologia Latina* Paris.
- Milward, Peter (1980): "Judgement Judged – C. S. Lewis on the More-Tyndale Controversy." in: *Moreana* 64, 28-36.
- Mozley, J. F. (1937): *William Tyndale*, Westport, Connecticut: Greenwood Press Publishers.
- O'Donnell, Anne M. (1991a): "Scripture Versus Church in Tyndale's Answer Unto Sir Thomas More's Dialogue", in: *Moreana* 28, 119-130.
- O'Donnell, Anne M. (1991b): "Philology, Typology and Rhetoric in Tyndale's *Exposition upon the VI. VI. VII. Chapters of Matthew*", in: *Moreana* 28, 155-64.
- O'Donnell, Anne M. (2003): "Classical Rhetoric in Tyndale's *An Answer to Sir Thomas Mores Dialogue*", in: *Moreana*, 40, 49-68.
- Parker, Douglas (1998): "Tyndale's Biblical Hermeneutics", in: Day, John T./Lund, Eric/O'Donnell M. Anne eds.: *Word, Church and State. Tyndale Quincentenary Essays*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 87-101.
- Pelikan, Jaroslav/Lehmann, Helmut, eds. (1959) *Luther's Works*. Philadelphia and St. Louis: Fortress Press and Concordia Publishing House.

- Pineas, Rainer (1963a): "William Tyndale: Controversalist", in: *Studies in Philology*, 40, 117-32.
- Pineas, Rainer (1963b): "More Versus Tyndale. A Study of Controversial Technique", in: *Modern Language Quarterly*, 24, 144-150.
- Pineas, Rainer (1964): *Thomas More and Tudor Polemics*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Richardson, Anne (2000): "William Tyndale at 500 Years...and After", in: *Moreana*, 37, 13-44.
- Richardson, Anne (1991): "Scripture as Evidence in Tyndale's *The Obedience of a Christian Man*", in: *Moreana* 28, 83-104.
- Rockett, William (1999): "Words Written and Words Inspired: More and *Sola Scriptura*", in: *Moreana*, 36, 5-34.
- Scarisbick, J. J. (1968): *Henry VIII*, Berkely and Los Angeles: University of California Press.
- Smeeton, Donald Dean (1986): *Lollard Themes in the Reformation Theology of William Tyndale*. Sixteenth Century Essays and Studies Volume 6. Kirkville, Sixteenth Century Journal Publishers.
- Tjernagel, Neelak S. (1963): *The Reformation Essays of Dr. Robert Barnes Chaplain To Henry VIII*. London: Concordia Publishing House.
- Tjernagel, Neelak, Serawlook (1965): *Henry VIII and the Lutherans. A Study in Anglo-Lutheran Relations From 1521 to 1547*. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Trueman, Carl (1994a): "Pathway to the Reformation: William Tyndale and the Importance of the Scripture", in: *Pathway Into the Holy Scripture*, Satterthwaite, P.E./Wright, D.F. eds: William B. Eerdmans, 11-30.
- Trueman, Carl (1994b): *Luther's Legacy: Salvation and the English Reformers, 1525-1556*, Oxford: Oxford University Press.
- Megjellent: In, Andreas Höfele, Stephan Laqué, Enno Ruge, Gabriela Schmidt (eds.): *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe* (Pluralisierung & Autorität). Münster: Lit-Verlag. 2007. pp.15-43.

4.

http://thomasmorestudies.org/tmstudies/DCH_Fabiny.pdf

A Szentírás értelméről

A Szentírás négy értelme (1528)

Ahhoz, hogy Tyndale az 1528-ban kiadott *Obedience of the Christian Man* (A keresztény ember engedelmissége) című munkájának utolsó részében található „A Szentírás négy értelme” címet viselő hermeneutikai értekezést jelentőségét a maga háttérével és összefüggéseiben megértsük, egy hermeneutikatörténeti kitérőt kell tennünk.

a) A Sensus literalis a hermeneutika történetében

A *sensus literalis* (a „betű szerinti”, illetve „szó szerinti” értelem) kérdésével az elmúlt kétezer évben rengeteget küzdöttek zsidó rabbik és keresztény egzegéták. A problémát felvetették nyelvfilozófusok, továbbá irodalomkritikusok is.

A zsidó írástudók a szó szerinti, egyszerű értelmet *peshat*nak, az alkalmazott (képies, homiletikai) jelentést viszont *derash*nak nevezték. A *peshat* eredeti jelentése „kinyújt”, „kiegyenesít”; általában a szerző által intencionált jelentések totalitására vonatkozott, s a közösség által hitelesnek tartott értelmet jelentette. Longenecker szerint az I. században a zsidóság körében négy értelmezéstípus terjedt el: a rabbinikus zsidóságban a „literalizmus” és a „midrash”, a qumrani közösségben a „peshet”, Alexandriában pedig az „allegorizmus”.

Az Újszövetségben Pál apostol tesz különbséget a *gramma* (latinul *littera*) és a *pneuma* (latinul *spiritus*) között 2Kor 3,6-ban (Lásd még Róm 2,29 és Róm 7,46). Innen datálható a „literális” és a „spirituális” értelem megkülönböztetése, legalábbis a középkori egyházatyák erre a versre hivatkozva vezették le a két alapvető értelem közötti megkülönböztetéseket.

Órigenész nevével fémjelezhető az úgynevezett „trichotomikus” értelemfelfogás. Órigenész a páli antropológia alapján (2Thessz 5,23) három értelemről beszél. Az első a testi, vagy literális, történelmi értelem. A második a lelki-morális értelem, a harmadik pedig a szellemi, vagy spirituális értelem. A lelki, illetve történelmi értelem a testnek (szarkasz), a morális-pszichikai értelem a léleknek (pszükhé), a spirituális-misztikus értelem a szellemnek (*pneuma*) felelt meg. Órigenész szerint a legmagasabb a pneumatikus értelem, amelyik az „Úr értelmét”, illetve a „Krisztus értelmét” (1Kor 2,11) kutatja. Három embertípus nem jut el e legmagasabb értelemig: a zsidók (akik csak a törvényt és a betűt látják, de a lelket nem veszik észre), az eretnekek (mint Markion) és végezetül a primitív olvasók.

Amíg Órigenész a zsidó Philon hagyományaira visszanyúló és ezért az allegorizálást kedvelő „alexandriai iskolának” volt a képviselője, addig az úgynevezett „antiochiai iskola” mindvégig tudatosan hivatkozott a történelemre. Tarzusi Diodoros (mh. 394) és Mopszvesztai Theodor (350-407 körül) a történetiségre épülő, s azt nem negligáló *theoriát* dolgozta ki. A *theoria* lényege az, hogy az elsődlegesnek tekintett literális értelem mintegy magában foglalja a többletet, a jövőt. A patrisztika legnagyobb alakja, Ágoston sem volt mentes a hellenista (sokszor platóni) tendenciáktól.

A középkorban fokozatosan alakult ki a népszerű *quadriga*, vagyis a négyes értelem. Az első a literális vagy történelmi, a második az allegorikus, a harmadik a morális, a negyedik pedig az anagogikus. Kis versikét is készítettek a négy értelem pontos meghatározásához:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria
Moralis quid agas, quo tendas, anagogia.*

(A betű a történelmet tanítja, amit hiszel, az allegória,

amit cselekszel, az moralitás, s ahová tartasz, az az anagógia.)

Alapvető különbséget azért mégis a literális és a spirituális értelem szétválasztása jelentett, a spirituális jelentésen belül nem tettek mindig különbséget a morális, az allegorikus és az anagogikus jelentés között. A hangsúly egyértelműen az allegorikus-spirituális értelemre esett és eltorzított a literális értelem fontosságának kérdése. A kiváló angol középkorkutató, Beryl Smalley kutatásai alapján ma már tudjuk, hogy a Párizs melletti szentviktori iskola képviselői – elsősorban Hugó és András – a korabeli zsidó egzegéta, Rashi hatására újra a literális és a történeti értelem elsődlegességét hangsúlyozták.

Aquinói Tamás szerint a szavak (*verba*) a literális értelemre, a dolgok (*res*) pedig a spirituális értelemre vonatkoznak. Lyrai Miklós (1270-1340) nevéhez fűződik a „kettős literális értelem”, a *duplex sensus literalis*. Rashit követve, Szentviktori Hugóhoz hasonlóan a megkerülhetetlen, *hebraica veritas* alapján központinak tartotta az elsődleges literális értelmet.

„*Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset*” („Ha Lyra nem pengett volna, Luther nem táncolt volna”) – tartja a mondás. Való igaz, Luther egzegézisére óriási hatással volt a Lyrával való állandó konfrontáció. Noha korai korszakában maga is sokat allegorizált, később azonban elvetette ezt a gyakorlatot. *Allegorizare* ugyanaz, mint „*origenisare*” – vallotta és meggyőződéssel hirdette, a Szentírásnak csak egy értelme van, ez pedig a literális értelem. A reformáció korában különösen is jelentős volt Matthias Flacius (1520-1575) hermeneutikai munkássága, aki a szöveg scopusában fedezte fel a literális értelmet és nem egyszerűen a szerző szándékában. Számára tehát a literális értelem összetett volt, egyrészt történeti, másrészt figuratív, illetve profetikus. Brevard Childs-szal együtt úgy véljük, hogy a reformáció idején – ha rövid időre is – a literális értelem koncepciójában szerencsésen kapcsolódott a történeti és a teológiai jelentés, amikor Luther „a szó szerinti értelem tartalmának magas szintű teológiai értelmezését tűzte ki célul.”

Luther radikálisan szakított azzal a középkori hagyománnyal, mely az Írás autoritását alárendelte az egyház autoritásának. Gyakran hangsúlyozta, hogy az egyház mint értelmező közösség az Ige eredménye, nem pedig fordítva, amint azt több mint ezer éven át tanították. Luther szerint „az Egyház az Igétől született leánygyermek, nem pedig az Ige anyja”.¹⁷⁰ „*Nem az Ige van az egyházért, hanem az egyház az Igéért. Nem azért van az Ige, hogy az egyház megszólalhasson, hanem azért van az egyház, hogy az Ige megszólalhasson. Nem az egyház teremt igét, hanem az ige teremti az egyházat.*”¹⁷¹ Luther felismerte annak a veszélyét, hogy a középkor elnyomta a bibliai „leány-menyasszony” metaforát az „anya”-metafora kedvéért. Ennek a látszólag apró nyelvi módosításnak súlyos következménye volt – a végső tekintély kérdését érintette. A katolikusok a tekintélyt az Egyháznak tulajdonították, míg a protestánsok az Igének.

Bár korai zsoltaérelőadásában Luther szerzetesként még mindig a négyes értelmet gyakorolta, azonban „1516-18 folyamán a négyes értelemről, az allegóriák túlzott használatáról, a glosszázás skolasztikus módszeréről és az arisztotelészi filozófia túlsúlyáról való lemondásként egy új hermeneutika jelei kezdtek megmutatkozni”.¹⁷² Luther új hermeneutikája az „Igére” mint az Úr feltárulkozásának módjára, és a „hitre” mint az ember egzisztenciális válaszára erre a kinyilatkoztatásra összpontosított.

Luther számára a literális értelem volt alapvetően az egyetlen értelem, azonban érdeklődését nem a *sensus literalis* határozta meg kizárólag, amint az Lyrai Miklós és a rabbinikus egzegézis esetében történt, hanem a *sensus literalis propheticus*, és ezért zsoltaérelmézése

¹⁷⁰ Idézi Ebeling, *op. cit.*, 101. old. (WA, XLII, 334).

¹⁷¹ In: *Jer örvendjünk, keresztyének!* Összeállította D. Carl Witte. Ford.: Szabó József. Budapest, Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1990, 359. old.

¹⁷² Gerhard Ebeling, „The New Hermeneutics and the Early Luther”, *Theology Today* 21 (1964) 36. old.

teljességgel krisztológiai. Preus szerint Luther számára a hermeneutikai választóvonal már nem az ószövetségi „betű és törvény”, valamint az újszövetségi „szellem és evangélium” között volt, hanem úgy találta, hogy ez a választóvonal már magában az Ószövetségben megvan! Felismerte, hogy az Ószövetség már a kezdetektől egyszerre tartalmaz ígéreteket és törvényeket. Luther valójában „helyreállította” Tyconius 3. szabályát, melyet Ágoston „Lélek és betű” címén „igazított ki”.¹⁷³ Meg volt győződve, hogy Isten mindig is kezdeményezte a kapcsolatot az emberrel, mivel mindig is adott ígéreteket, amire az ember igenlő válasza a hitcselekedet. Ebben az értelemben beszélhetett a „hívő zsinagógáról”, mely Krisztusra tekint előre. És ebben az értelemben beszélhetett az Ószövetségről mint a Krisztusról szóló nagy tanúságtételről. Ezért a hívőnek az Ószövetséget Krisztussal a szeme előtt kell olvasnia – „*was Christum treibet*”.

Luther nem választotta külön a betűt és a lelket, mintha a lelki értelem ontológiailag magasabban helyezkedne el. Ezt írta: „*A Lélek a betűbe megy át, a betűnek azonban a maga részéről folyton lelkévé kell válnia.*”¹⁷⁴ Igaz, hogy Luther a „lelki megértés” és a Biblia „lelki értelme” elsőségében hitt, de ennek már nincs köze az allegorikus értelemhez vagy a *quadriga* lelki értelméhez. Luthernek a lelki megértésről alkotott fogalma inkább annak felismerése volt, hogy az ember Isten kinyilatkoztatását *hitben* érti meg, a Szentlélek segítségével. A lélek és a betű különállását csak az alázatosságban lehet kimutatni, mivel Isten is megalázta magát az emberi testben, egészen a keresztről. Ebeling írja:

„Ha ugyanis valamit egyszer már megértettünk, fennáll a veszélye annak, hogy az lélekből ismét betűvé lesz, ha nem értjük meg és nem sajátítjuk el újra. Az Írás megértésében folyvást előbbre kell haladnunk. Ha a lélek betűvé is lesz, a betűnek újra lélekké kell válnia. A megismerésnek mindig is a betű az *első* lépcsőfoka, ez az, ami a következőben lélekké válik. Ezek a gondolatok azt mutatják, hogy Luther a megértés történetébe meglepő mélységig belelátott. Ha a zsoltár éneklője így imádkozik: »Szolgád vagyok, oktass, hogy megismerjem a te bizonyosságaidat!« (Zsolt 119,125), azt Luther szerint a következőképpen kell értelmeznünk: »A zsoltárénekes azért könyörög, hogy ne csupán a betű érthesse meg, hiszen a megértés a lélekben rejlik. De amint az idő is telik-múlik, úgy van ez a betűvel és a lélekkel is. Mert ami valaha elég volt a megértéshez, az most betű csupán. Amint már mondtuk, a betű korunkra igen kifinomulttá vált, az idők múlásában. Mert... minden lénynek, aki úton van, betű mindaz, amit a feledésnek maga mögött hagy, és lélek mindaz, ami felé tart. Mert minden, ami már a birtokunkban van, betű ahhoz képest, amit még meg kell szerezünk...« S még ahhoz is van mersze, hogy ezt egyik hagyományos dogmán szemléltesse: »Így a Szentháromság tétele, amikor Áriusz idejében pontos formába öntötték, lélek volt még, amely csak kevesekben gyújtott világosságot, ma azonban betű, mivelhogy mindenki számára nyilvánvaló, hacsak nem egészíti ki valami más is, nevezetesen az eleven hit. Ezért állandóan könyörögnünk kell a helyes megértésért, nehogy megrekedjünk a halálra vivő betűnél.«”¹⁷⁵

Tehát csak a lélek segítségével érthető meg, hogy Isten kinyilatkoztatásában elrejtőzik és rejtettségében kinyilatkoztatja magát. Luther kereszt-teológiája azon a felismerésen alapul, hogy Isten egy „ellentét” formájában rejtőzik. Pál is felismeri ezt az *absconditas sub contrario*-t, amikor az 1Kor 1,18–31-ben az isteni bolondságot ünnepli az emberi bölcsességgel szemben.¹⁷⁶ Ebeling meggyőzően érvel amellett, hogy Luther gondolkodása antitézisek sorozatával jellemezhető: literális-spirituális, látható-láthatatlan, megjelent-elrejtett, emberi-isteni, időbeli-örök stb. Ennek az antitézisekre építő gondolkodásnak

¹⁷³ Preus, *op. cit.*, 260. old.

¹⁷⁴ Ebeling (1964), 99. old.

¹⁷⁵ Ebeling (1997), 73-74. old.

¹⁷⁶ Vö. David C. Steinmetz, *Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation* (Duke University Press, 1980), 56-59. old.

azonban semmi köze sincs a fokozatok platóni dualizmusához. Ezt Luther inkább „az ember Isten színe előtti két ellentétes helyzete” megkülönböztetésének szánta.¹⁷⁷

Ebeling szerint Luther „hermeneutikai forradalma” az volt, hogy a jelekről és a szignifikációról alkotott középkori nézetekkel szemben felismerte a „szóesemény”-ben manifesztálódó nyelv jelentőségét, ezért fő célja

„nem Isten verbális leírása volt, hanem hogy feltárja az embernek Isten előtti létezését...Isten ember feletti ítéletének kinyilatkoztatását (...). Az emberi nyelven megalkotott szóesemény Istennek az emberrel való kommunikációja legalkalmasabb formája...a szó képes megvilágítani, világosságot előidézni, életet adni. A hermeneutikai feladat csak abban állhat, hogy a szóesemény szolgálatának szenteljük magunkat oly módon, hogy a szó igazán szavá váljon, és hogy az erejének teljességében, tiszta szóként jelenjen meg.”¹⁷⁸

b) Tyndale a „sensus literalis” igazáról és az allegorizálás „fogságáról”

Tyndale abból indul ki, hogy a négyes értelemről szóló középkori elméletből teljesen eltűnt a betűszerinti értelem jelentősége, mert az a pápaság rabságába esett:

A betű szerinti értelem lassan semmivé lesz, mivel a pápa azt teljesen elvette és a maga tulajdonává tette. Részben elzárta hagyományainak, szertartásainak és kitalált hazugságainak ál és hamis kulcsaival, részben pedig kard általi erőszakkal űzte el tőle az embereket.

Tyndale rámutat, hogy alapjában véve a képies jelentésre utaló utaló tropologikus értelem, mint a jövőre utaló anagogikus jelentés végeredményben allegorikusnak tekinthetők. Az allegória pedig „különös” vagy „kölcsonzott értelem”. (Vö. Sylvester János: „tulajdon jegyzísbe vett szavak”.) Mindezzel szemben szinte parancsoló hangon mondja:

Ennélfogva meg fogod kell értened, hogy a Szentírásnak mindössze egy értelme van, ez pedig a betű szerinti értelem. A betű szerinti értelem a forrása és alapja mindennek, horgony, mely sosem hagy cserben, amihez ha ragaszkodtok, sosem hibáztok vagy az tértek le az útról. Ha pedig elhagyjátok a betű szerinti értelmet, nem tehettek mást, mit hogy letértek az útról.

Ugyanakkor elismeri, hogy a Szentírás alkalmazza a képies beszédet is, de a képek mögött is meg kell találni a betű szerinti értelmet.

Mindamellet a Szentírás használ példabeszédeket, hasonlatokat, rejtélyeket vagy allegóriákat, ahogyan a többi beszéd is, de az, amit a példabeszéd, hasonlat vagy rejtély kifejez, mindig a betű szerinti értelem, amit gondosan fel kell kutatnotok. Az angol nyelvben is kölcsönvesszük egy-egy dolog szavait és mondatait, majd egy másik dologra alkalmazzuk és új jelentésekkel ruházzuk fel. Azt mondjuk, a tenger hadd duzzadjon és emelkedjen annyira, amennyire csak akar, úgyis Isten szabott neki határt, ami azt jelenti,

¹⁷⁷ Ebeling (1964), 43. old. és Ebeling (1972), 103. old.

¹⁷⁸ Ebeling (1964), 44-45. old.

hogy a zsarnokok nem tehetik meg, amit csak akarnak, hanem csakis azt, amit Isten kiszabott számukra.

A nyelv természetére, s a korabeli angol szólásokra hivatkozik, de – mint írja – minden nyelv alkalmaz kitalált beszédmódot („feigned new speech”), így a Biblia is alkalmaz példázatokat, hasonlatokat és allegóriákat, s hozzátehetjük, bár Tyndale ezt a megnevezést nem használja-metaforákat:

Így, amikor azt mondom, Krisztus bárány, nem olyan bárányra gondolok, amely gyapjat visel, hanem egy szelíd és türelmes bárányra, amelyet más emberek hibáiért vernek. Krisztus szőlőtő, de nem olyan, amely szőlőt terem, hanem, amelynek gyökeréből hajtanak azoknak vesszői, akik hisznek, akiket az élet és bűnbocsánat és a kegyelem erejével táplál, és azzal az erővel, hogy Isten fiai legyenek, és az ő akaratát cselekedjék. Az evangélium hasonlatai a világi dolgokból kölcsönzött allegóriák, amelyek lelki dolgokat fejeznek ki.

A Szentírás egyik legbonyolultabb, képekben, metaforákban, allegóriákban dobzó irata a Jelenések könyve, amelyet az egyház történetében állandóan értelmeztek és félreértelmeztek. Így volt ez a reformáció korában is. Tyndale jól ráérezett erre a nehézségre:

János Apokalipszise vagy Jelenései allegóriák, amelyek szó szerinti értelmét nehéz megtalálni sok helyen.

Tyndale több helyen is a szöveg dinamizmusáról, vagy folyamatáról („process of the text”) beszél, s a betű szerinti értelmet ő is a reformáció „önmagát magyarázó Szentírás” hermeneutikai elvének alkalmazásával tudja felfedezni. Miután ez megtörtént, a gyakorlatban mi is alkalmazhatjuk a képes, példázoló beszédet, az allegóriát, ám a hívőnek a saját maga által alkalmazott allegorizálásban meg kell maradnia a „hit határain belül” („within compass of the faith” , s végső soron mindent Krisztusra kell vonatkoztatni. Ezzel a megszorítással Tyndale a hellenizmusra jellemző, a keresztény hit számára veszélyes parttalan és önkényes allegorizálást utasítja el.

amikor a Szentírás betű szerinti értelmét kiderítettük amint haladunk a szövegben vagy egy másutt található hasonló szöveg által, akkor, amint a Szentírás kölcsönöz hasonlatokat világi dolgokról, mi is kölcsönzünk hasonlatokat vagy allegóriákat a Szentírásból és azokat saját dolgainkra alkalmazzuk, mely allegóriák nem képezik a Szentírás értelmét, hanem a Szentíráson kívül lévő szabad dolgok, és mindenestül a Lélek szabadságában vannak. Ezeket az allegóriákat egyáltalában nem vehetem véletlenszerűen, hanem a hit határain belül kell hogy tartsanak engem, és a magam allegóriáját mindig Krisztusra és a hitre kell alkalmaznom.

Az allegória, noha az írás alkalmazza, kölcsönveszi azt, mégsem tartozik az írás lényegéhez:

az allegória semmit sem bizonyít, és semmit sem tehet. Mert ez nem az írás, hanem az írásból kölcsönvett példa vagy hasonlat, hogy az írás egy szövegét vagy következtetését határozottabban állítsa és, hogy azt a szívbe meggyökereztesse és belevesse. Mert egy hasonlat vagy egy példa egy dolgot sokkal mélyebben vés az ember eszébe, mint a puszta beszéd, és mintegy tövist hagy maga után, hogy az az illetőt sarkallja előre és mindenestül felébressze.

Tyndale valószínűleg öntudatlanul Szentviktori Hugonak a *Didascalicon*-ban megfogalmazott egyik hasonlatát eleveníti fel, miszerint a Szentírás értelmezése egy házhoz hasonlítható, ahol az alapokat a betű szerinti jelentés szolgáltatja, s erre épül az allegorikus vagy spirituális jelentés:

Ekképpen igazolja a betű szerinti értelem az allegóriát, illetőleg hordozza azt, amint alapzat a házat. És mivel az allegóriák semmit sem igazolnak, ezért ezeket józanul és ritkán kell használni, és csakis ott, ahol a szöveg hozza az allegóriát.

Példaként Hágár és Sára esetét hozza fel: az ő valóságos történetük (ez a betű szerinti értelem) Pál apostol számára (Gal 4) allegóriát hordoz: Hágár fia a törvényt és a cselekedeteket példázzák, amíg Sára fia az ígéretet, a szabadságot, az evangéliumot.

Tyndale a reformátorokhoz hasonlóan Origenészt és kortársait teszi felelőssé, hogy ők nem vették figyelembe a szöveg folyamatosságát, -mondjuk így – „benső dinamikáját” („process of the text”), s ezért minden egyházatya más (allegorikus) értelmezést adott neki

Sokan a betű szerinti értelmet – írja Tyndale – szintén Pál apostolra hivatkozva utasítják el, aki azt írta, hogy a „betű öl, a lélek pedig megelevenít” (1Kor 3,6). Ismét csak a szöveg benső összefüggéseire („process of the text”) hivatkozik, amikor szarkasztikusan beszél azokról, akik ezt a folyamatot nem veszik észre, s nem látják, hogy a „betű” Pál apostolnál Mózes törvényére vonatkozik, annak – mondjuk így – metonimája.

Mert a törvény nem tesz mást, mint megöl, és kárhóztatja a lelkiismereteket, mindaddig, amíg nincsen meg a vágy a szívben annak cselekvésére, amit a törvény parancsol. Ezzel ellentétben az evangéliumot a lélek és az igazság vagy megigazolás szolgálatának hívja. Mert amikor Krisztus prédikáltatik, és amikor hisznek az ígéretekben, amelyeket Isten Krisztusban tett, a lélek belép a szívbe és megoldja a szívet, és vágyat ad a törvény cselekvésére, és a törvényt élő dologgá teszi a szívben. Márpedig mihelyt a szív vágyakozik a törvényt cselekedni, akkortól vagyunk igazak Isten előtt, és bocsáttatnak meg bűneink.

Tehát csak a bűntől megvakult emberek nem látják, hogy a „betű” nem a „betű szerinti értelmet”, a „lélek” pedig nem a „lelki értelmet” jelenti Pál apostolnál. Csupán a Northrop Frye által képviselt 20.századi irodalomtudomány azt, hogy a szöveg literális értelme azonos a metaforikus értelem. Tyndale a 16.század elején a legnagyobb határozottsággal már ugyanezt az elvet képviseli:

Az Isten lélek (szellem), és minden szava lelki (szellemi). Az ő betű szerinti értelme is lelki (szellemi), és minden szava lelki (szellemi). Amikor ezt olvasod (Mt 1): fiút fog szülni, akit te Jézusnak nevezel, mert ő szabadítja meg népét bűneitől; ez a betű szerinti értelem lelki (szellemi), és örökkévaló élet mindazoknak, akik hisznek benne... És ez áll Isten minden ígéretére. Isten minden szava végeredményben lelki (szellemi), ha Isten szemével látjátok a szöveg helyes jelentését, és azt, amire a Szentírás vonatkozik, továbbá annak végső célját és okát.

Akárcsak *A Szentíráshoz vezető ösvény*-ben, itt is a törvény és evangélium lutheri megkülönböztetése a gondolatmenet alapja, csak a sorrend megcserélődik: az ígéretek

megelőzik a törvényt. Mert mit is tartalmaz a Szentírás? Tyndale szerint alapvetően két dolgot: egyrészt Isten ígéreteit, és az azokkal kapcsolatos történeteket, másrészt Isten törvényeit és az azokkal kapcsolatos történeteket. Az előzőek arra hivatottak, hogy a hitet erősítsék, az utóbbiak pedig a lelkiismeretet elrettentsék.

Az egész írás vagy az ígéret és Isten szövetsége Krisztusban és az ehhez kapcsolódó történetek, melyek a hitet erősítik, vagy a törvény és az ehhez kapcsolódó történetek, melyek elijesztenek a gonosz cselekedetektől. Nincs olyan elbeszélés vagy történet, amelyik látszatra ennyire egyszerű vagy hitvány a világ szemében, és mégis mennyi lélek és élet található bennünk, amelyek a betű szerinti értelemben nevelnek bennünket. Mert ez Isten írása, mely tanításotokra és vigasztalásotokra íródott. Minden egyes rongy vagy ruhadarab be van csomagolva a hit, remény, a türelem, a hosszútűrés és Isten igazságának és igazságosságának drága köntösébe.

A bibliai történetek számunkra példázatként íródtak. Dávid és Betszabe története is arról szól, hogy a hívő ember, ha el is bukik, fel tud állni: nem állapodik meg bűnében, hanem a bűnbánata révén bűnbocsánatot, vagyis új életet nyer.

Noé fiaiak történetét is lehet betű szerinti és allegorikusan (szimbolikusan) értelmezni. Hám apja mezítelenségre hozott szégyent. Így Hám az antikrisztusi pápaságnak is az allegóriája, aki az „Isten mezítelenségére”, az ő ígéretére hozott szégyent. Ahogy Hám fiai is óriások lettek, ugyanúgy erősödött meg a pápaság az elmúlt évszázadok alatt. Ő az az Antikrisztus, akiről Pál beszél 2 The 2-ben, akit az Úr majd elsöpör szája lehelletével. Itt Tyndale nem fegyelmezi személyes érzelmeit, és nem fogja vissza képzelőerőjét.

A hasonlatokra is azért van szükség, mint az allegóriákra, ugyanakkor azoknak is meg kell maadni a szövegösszefüggésen belül:

A hasonlatok semmit sem bizonyítanak, hanem azért vannak, hogy tisztábban elmagyarázzák az Írás tartalmát és hogy elvezessenek benneteket a szöveg lelki megértéséhez. Ahogy a házasság hasonlata azért van, hogy kifejezze Krisztus és lelkünk házasságát és hogy milyen túláradó kegyelemben részesülünk ebben, amiről az írások említést tesznek. És a test tagjainak hasonlata, ahogy minden tag a másikkal törődik, ami azért van, hogy úgy szeressétek felebarátotokat, mint önmagatokat. Ezért az a prédikátor, aki önmagában álló hasonlatot hoz, mely az írás egyik szövegében sem áll vagy nem követi a szöveget, félrevezet, az útról levezet és hamis próféta.

Pál apostolt idézve (1 Kor 2) utal arra, hogy a hitet nem az emberi hasonlatok, vagy az okoskodás munkálja, hanem egyedül Isten ereje, amely a Szentlélek munkáján keesztül dolgozik az emberi szívben. Ezt a munkát “érzi” a hívő ember. Tyndale egyik gyakori kifejezése “az érző hit” (“feeling faith”).

Pál nem hasonlatokkal alátámasztott álmokat hirdetett, hanem Isten ígését csodákkal és a lélek munkájával alátámasztva, mely által mindent éreztek szívükben. Hitetek – mondta – ne emberi bölcsességen, hanem Isten erején alapuljon. Mert észből és emberi bölcsesség hasonlataiból nem származik hit, hanem csak gyenge és bizonytalan meggyőződés... Hanem a hitet Isten ígéje munkálja, tehát, ha Isten ígését hirdetik, a Lélek szívetekbe költözik és azt érzi lelketek és megbizonyosodtok afelől, hogy rajtatok sem veszedelem, sem üldöztetés, sem halál, sem pokol vagy a pokol erői, sem a pokol fájdalmai nem vesznek erőt vagy nem tántorítanak le Isten ígésének biztos szikláiról, hogy ne higgyétek, mit Isten fogadott.

Tyndale a következőkben a „kitalált mesék”-kel szemben 2 Péter 1-et idézi: *És egészen biztos nálunk a prófétai beszéd is, amelyre jól teszitek, ha figyelmeztetek, mint sötét helyen világító szövétnekre, míg nappal virrad, és hajnalcsillag kél fel szívetekben; Tudván először azt, hogy az írásban egy prófétai szó sem támad saját magyarázatból. Mert sohasem ember magyarázatából származott a prófétai szó: hanem a Szent Lélektől indítva szóltak Isten szent emberei*” Tyndale szerint „saját magyarázatból”, egyéni fantáziából származnak a Bibliától idegen tanítások például a szüzességre, vagy Mária mennybemenetelére vonatkozóan. A hívőket az emberi okoskodás helyett a az Írás napfénye kell, hogy vezesse:

Emlékezzetek, hogy azért kaptuk a Napot, hogy vezesse utunkat és testi valónkat. Ezért ha a Nap természetes voltát elhagyjátok és közvetlenül néztek rá, hogy megnézzétek, milyen fényes, vagy hasonló kíváncsiságtól vezérelve, meg fog titeket vakítani. Így kaptuk az írást is, hogy vezesse utunkat és szellemi valónkat. Ez az út Krisztus, a belé vetett ígéret pedig a mi megváltásunk, ha vágyunk rá és a törvény a mi valónk. Ha pedig a helyes használatát elhagyjuk és hiú kérdések elé állunk és Isten megfejthetetlen titkait akarjuk kifürkészni: akkor kétség nélkül elvakít az írás bennünket, ahogy elvakította tanítóinkat és ravasz vitázóinkat.

A hasonlatok, allegóriák alkalmazását Tyndale az „egyéni interpretáció”, a „saját magyarázat” kategóriájába sorolja. Az igazi prófétákat a Szentlélek és Krisztus használja, a hamisak pedig saját céljukra karaják használni a Szentlelket és Krisztust.

Ezek hamis próféták, amit bizonyítanak azon allegóriák, hasonlatok és a szavak érvei, melyekről sehol sem tesz említést az írás. Ugyanígy hamis próféták azok, akik az írást úgy magyarázták, hogy pusztán evilági célokra használják fel, mely Krisztus, Apostolainak és a szent Próféták példája, élete és gyakorlata ellen való. Mert Péter mondta (2Pét 1), az írásnak egyetlen jövődölése sem származik egyéni értelmezésből. Emberi elhatározásból ugyanis nem születhetett írás: hanem a Szentlélektől sugallva Isten megbízásából beszéltek a szent férfiak.

Tyndale tudatosan fellép a „privátinterpretációval” szemben, az igazi interpretáció mindig közösségi jellegű, s ezt a közösséget a Szentlélek teremti meg a szöveg „kinyitása” révén. Tyndale egyik gyakori kifejezése a „nyílt szöveg” („open text”).

Az írás egy helye sem származik egyéni értelmezésből, azaz nem magyarázható emberi elhatározásból vagy evilági céloktól vezérelve, mely a nyílt szövegek és az általános hitcikkelyekkel és az írás egészével ellentétes, és Krisztus, Apostolainak és a szent Próféták példája, élete és gyakorlata ellen való. Mert ők nem emberi elhatározásból jöttek, ezért nem magyarázhatóak emberi elhatározás szerint: hanem a Szentlélek által jöttek, ezért a Szentlélekben kell őket magyarázni és megérteni.

Ugyanakkor a Szentírás olvasásának alapvetően krisztológiai jellegére mutat rá Tyndale:

A Szentírás az, amellyel Isten magához hív minket, és nem az, ami minket elvezet tőle. Az írás forrása Isten, mely Krisztusba vezet, amelyet azért kaptunk, hogy Krisztushoz vezessen minket. Ezért sorról sorra kell olvasnotok az írást, míg Krisztushoz nem értek, mely az út vége és a megnyugvás. Ezért ha bárki, aki úgy

használja az írást, hogy Krisztustól elvezessen titeket és nem Krisztussal táplál titeket, az ugyancsak hamis próféta.

Az egyéni tanítás a Pápa hamis doktrínáihoz vezet, mint például a Purgatórium, amivel csak a rászedett hívőket a pénztárcáiktól akarja megtisztítani. Az igazi purgatórium azonban Isten ígéje.

Nézzétek csak a Pápa hamis doktrínáját, mi ennek mozgatója és mit keresnek ezáltal? Mire való a Purgatórium, ha nem arra, hogy megtisztítsa pénztárcátokat, hogy megkopasszon, hogy kiraboljon titeket és házatok, földetek és minden becsületes birtokotok örököseit? Nem ugyanezt az ügyet szolgálja a búcsú is? Mire való a szentekhez való imádság, mint éhségük szolgálatára? Mire való a gyónás, mint hogy lelkiismeretetekkel félelmet keltsen bennetek és rettegtétek, amit csak megálmodnak, és hogy Istenként imádjátok őket: hagyományaikban, szertartásaikban és ördögűzéseikben nem az Urat szolgálják, hanem éhségüket.

A hamis értelmezés Isten ígését is foglyul ejt, s itt Tyndale Mt 16, 15 sokat vitatott értelmezésére tér ki.

Péter azt mondta Jézusnak: te vagy az élő Isten fia, mire Jézus azt mondta neki: te Péter vagy és erre a sziklára építem egyházamat, amit úgy értelmeznek, hogy a szikla maga Péter. Majd a pápa Péter utódeként lép fel Péter és Isten szándékától függetlenül, és – habár a szentírás tagad minden ilyen utódlást – azt állítja: én vagyok a szikla, Krisztus egyházának alapja és feje. Az írás kimondja, hogy a szikla Krisztus, a hit, és Isten szava, ahogy Jézus mondta (Mt 7): mindaz, aki hallgatja tanításomat és tettekre is váltja, házat sziklára építi.

Amiképpen a Biblia értelmezésében a betű szerinti értelem az alap, úgy hitünk értelmezésében Krisztus az alap, a kőszikla, amelyre mint fundamentumra lehet építeni.

Mert a ház, melyet Isten ígére építenek, szilárdan áll, még viharban is. Ahogyan Krisztus a szőlőtő és mi a szőlővesszők (Jn 15), Krisztus úgy a szikla, a töve és alapja mindennek, melyre építünk. Pál (1Kor 3) Krisztust a lerakott alapnak hívja és mindenki mást, legyen az Péter vagy Pál, szolgáltnak hív Krisztus tanításának hirdetésére, hogy minket, Isten épületét felépítsék. Ha pedig ily módon a pápa Péter utóda, kötelessége, hogy kizárólag Krisztus ígését hirdesse, más hatalma nem lehet. Pál (1Kor 2) minket Krisztus jegyeseinek hív és int minket az emberbe vetett bizalomtól. Pál mondja (Ef 2): apostolokra és prófétákra alapozott épület vagytok, melynek maga Krisztus Jézus a szegletköve. Benne kapcsolódik egybe az egész épület s emelkedik az Úr szent templomává. Benne épültök egybe ti is a Lélek által Isten hajlékává. Péter, első levelének második fejezetében, Krisztusra épít bennünket, ellenben a pápával, aki önmagára épít minket. A pokol kapui nem fognak győzedelmeskedni azon az egyházon, amelyet Krisztus hitére és Isten ígére építettek. Tehát ha a pápa lenne a szikla, a pokol kapui nem vennének erőt rajta. Mert a ház nem állna szilárdan, ha a szikla és az alap romlott lenne, de ennek ellenkezőjét látjuk pápáinkon. Mert a pokol kapui sok száz éven keresztül erőt vettek rajtuk és bekebelezték őket, ha igaz Isten ígéje és mindazok a történetek, melyeket feljegyeztek róluk, vagy ha igaz mindaz, amit saját szemünkkel látunk. Krisztus azt mondta, neked adom majd a mennyország kulcsait, és nem azt, hogy neked adom a kulcsokat. Hanem (Jn 20) a feltámadás után adta oda az összes tanítványnak. Amit

megkötök a földön, megkötött lesz a mennyben is, és amit föloldotok a földön, a mennyben is föloldott lesz. Ezt a szöveget a pápa úgy értelmezi, ahogy akarja és a szentírással ellentétesen magyarázza, ellentétesen Krisztus, az apostolok és a próféták tanításával.

A pápa írásmagyarázatával szemben Tyndale ismét a reformáció alapelveire a „Szentírás önmagát magyarázza” principumára és kedvenc kifejezésére, a „nyitott szöveg”-re („open text”) hivatkozik.

A Szentírás azonban önmagát nyilatkoztatja ki és önmagát magyarázza más nyitott szövegen keresztül. Ha a pápa magyarázatához nem Krisztus vagy az apostolok és a próféták tanítását vagy egy nyitott szöveget használ fel, akkor magyarázata hamis doktrína lesz.

A pápa purgatóriumával szemben Tyndale ismét az isteni ige purgatóriumára hivatkozik:

A pápa – aki oly könnyelműen old fel és tisztít a Purgatóriumban – minden aljasságával és álszenteskedésével nem oldhatja fel vagy tisztíthatja meg Isten törvénye ellen való kívánságainkat, vágyainkat vagy elégedetlenségünket. Mégis, ezekért a dolgokért való bűnhődés az igazi Purgatórium. Ha nem tudja megtisztítani az élőket, hogyan tisztítja meg a halottakat? Az apostolok nem ismertek más módot a megtisztításra, mint Isten ígéjének hirdetését, egyedül ami megtisztítja a szívet, amint látni is fogjátok. (Jn 15) Krisztus mondta, tiszták lesztek Isten ígéje által. A pápa nem azoknak prédikál, akik állítólag a Purgatóriumban vannak, hanem nekünk, élőknek. Hogyan tisztítja meg hát őket? A pápa olyan, mint Puck, aki kisöpri a házat, elmosogat és mindent megtisztít éjszaka. De mire nappal lesz, semmi sem tiszta.

A pápához tartozás fogságát Tyndale szembeállítja a Krisztushoz tartozás szabadságával. Az utolsó bekezdésekben prédikátori és pásztori hangon Tyndale Krisztushoz hívja olvasóit és a bűnbocsánat örömét hirdeti nekik.

A reformáció korában az értekező és a buzdító (exortációs) nyelvezet nem különült el egymástól. Tyndale – akárcsak Luther – úgy tanított, hogy prédikált, úgy prédikált, hogy tanított.

Anne Richardson rámutat, hogy Tyndale az „allegória parazita kultúrájára”-val szemben lépett fel. Az allegória az értelmet homályosítja el, s ebből a homályosságból származik az erkölcsi hanyatlás is az egyházban.¹⁷⁹ Újabb kritikusok, gyakran hangsúlyozzák Tyndale következetlenségét az allegória elleni harcában. Mary Jane Barnett – némileg vitatható módon – egy *duplex sensus literalis*-t vél Tyndale-né egy felületes és egy „igazi” (mélyebb) betű szerinti értelmet.¹⁸⁰ Douglas H. Parker szerint Tyndale hermeneutikája alapvető ellentmondásokat hordoz magában.¹⁸¹

4. Példázat a hamis sáfárról (1528)

¹⁷⁹ Richardson, Anne, „Scripture as Evidence in Tyndale’s *The Obedience of a Christian Man*, In, *Moreana* 28, (1991), pp.83-104

¹⁸⁰ Barnett, Mary Jane, „From the Allegorical to the Literal (and Back Again). Tyndale and the Allure of Allegory, *Word, Church and State*. Tyndale Quincentenary Essays. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1998, pp.63-73

¹⁸¹ Parker, Douglas, „Tyndale’s Biblical Hermeneutics”, In, *Word, Church and State*. Tyndale Quincentenary Essays. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1998, pp.87-101

a) A könyv keletkezésének körülményei

Az 1528-ban megjelent mű az első, amihez William Tyndale a nevét is adta. Antwerpenben adta ki Martin de Keyser nyomdája (Dick szerint Johannes Hoochstraten, 1998,311) „Hand Luft of Marburg” álnéven. David Daniell szerint ez volt a hatodik lutheránus könyv, amit Angliába csempészték.¹⁸²

A könyv első kiadásának elején mintegy motto-szerű, emblematiszus összefoglalását adja a szerző a hit általi megigazulás, s az abból fakadó jócselekedeteket végrehajtó élet tanításának. Költőket akár meg is ihletné a kép, ami az Istennel való „házasság” (a hit), a Szentlélek által való megtermékenyítés gyümölcseinek fogja fel a jócselekedeteket. *(FT privátjegyzete: érdemes lenne a Luther-füzetekben ezt kiadni „A hit általi megigazulás, és a hitből fakadó jócselekedetek „ címen, tehát az 1536-os kvarto kiadást szem előtt tartva, a címlapon tipografikusan közölni a motto-t magyar forításban, facsimile-ben. STC 24455.5)*

Arról, hogy a hit, a jócselekedetek anyja tesz igazzá minket, mielőtt bármilyen jócselekedetet tehetnénk: mint ahogy a férfi is előbb veszi a feleségét, mielőtt az törvényes gyermekeket adna neki. Továbbá a férj nem azért veszi el az asszonyt feleségül, hogy az továbbra is gyümölcstelen legyen mint amiképpen a szüzesség állapotában volt, amikor nem tudott megtermékenyülni, hanem azért, hogy megtermékenyüljön. Hasonlóképpen van a hittel, az nem azért igazít meg bennünket, vagy házassít meg Istennel, hogy ezen túl is terméketlenek legyünk mint korábban, hanem ő a Szentlélek által ülteti belénk, hogy gyümölcsöt hozzunk. Így mondja Pál apostol Efezus 2-ben: kegyelem által váltattatok meg és nem önmagatok által: ez Isten ajándéka és nem emberi cselekedet, nehogy bárki is önmagával dicsekedjék: Mert mi az ő munkái vagyunk Jézus Krisztusban jócselekedetekre vagyunk teremtvé, mert Isten rendelte azt, hogy mi abban járjunk.

John R.Dick szerint a mű a szerzői eredetiség és a szolgai átvétel sajátos keveréke, ami azonban az intertextualitás korában nem okoz különösebb problémát. A könyv tizenöt százaléka ugyanis Luther *Eyn sermon von dem unrechten Mammon* című írásának angol változata, anélkül, hogy Tyndale utalt volna erre.¹⁸³ Ugyanakkor Dick szerint Erasmus *Enchiridion*-jának (amit Tyndale le is fordított) hatása filológiai szempontból szintén kimutatható. Tyndale – mint majd látni fogjuk - ugyanúgy a hagyományoktól akarta megtisztítani a Szentírást, mint a humanista Erasmus.

Az olvasónak szánt összefoglaló után következik az előszó, ahol Tyndale panaszkodik korábbi munkatársára William Roye-ra, aki arcátlanul cserbenhagyta őt. Saját helyzetét jellegzetesen bibliai perspektívából „tipologikusan”, „intratextuálisan” látja: mint írja a hagyomány szerint István vértanú egykori társa is Nikolaus később eretnek lett. Az Antikrisztus mindig is „működik”, hiszen ő nem egy konkrét, történeti személy, hanem egy

¹⁸² Ezek a következők voltak: 1. A kölni fragmentum a Prológussal (1525); 2. A wormsí Újszövetség (1526); 3.Tyndale: *Compendious Introduction to Romans*; 4. William Roye: *Brief Dialogue*; 5.Jerome Barlowe: *Read me and be not wroth* See:David Daniell, William Tyndale. A Biography, New Haven and London, Yale University Press, 2001 (1994), 157.old.

¹⁸³ Dick, John A.R., „To Dig Again the Wells of Abraham’: Philology, Theology and Scripture in Tyndale’s *The Parable of the Wicked Mammon*, In, *Moreana* 28, (1991), pp.39-52 (utalás: 39-40.old.)

spirituális valóság. Tyndale tehát azok sorába tartozik, akik az apokalipszist, s azon belül az Antikrisztust tudatosan ahistorikusan, spirituálisan értelmezik:

az Antikrisztus nem egy külsődleges dolog, mint például egy ember aki váratlanul megjelenve csodákat művel, mint ahogy atyáink beszéltek róla. Nem, korántsem, mert az Antikrisztus egy lelki dolog, ami Krisztus ellen való, aki hamisan prédikál Krisztus ellen. Az Antikrisztus jelen volt az Ószövetségben és harcolt a próféták ellen, Krisztus és az apostolok idején is ezt tette... Az Antikrisztus most is itt van és itt lesz (nem kétkem) a világvégéig. Ám az a szokása (amikor felismerik és legyőzik Isten Igéjével), hogy egy időre abbahagyja a játszadozást és álcázza magát, hogy később új névvel és új külsővel jelenjen meg.

A szerző szenvedélye már az első oldalakon világossá válik, amikor az Újszövetség-fordításának elégetésére utal, s arra, hogy talán ennek a könyvnek, sőt saját személyének is ez lesz a sorsa:

Néhányan valószínűleg azt kérdezik, látva hogy elégetik az evangéliumot: miért veszem a fáradságot ezen mű elkészítésére, ha úgyis elégetik? Azt válaszolom: az Újszövetség elégetésével csak azt tették, amit vártam: akkor sem tesznek mást, ha engem is elégetnek, ha ez Isten akarata, ez is meg fog történni.

b) A könyv témája és szerkezete

A *Példázat a hamis sáfár-ról* témája a hit általi megigazulás. A könyv célját Tyndale már az első lapokon megfogalmazza, amikor ugyanis a más alkalommal is használt, kedvenc metaforáját idézi fel „Ábrahám kútjának megtisztításáról”.

vettem a fáradságot, hogy ezt az evangéliumot és az Újszövetség néhány más részét megmagyarázzam, és (amennyiben Isten megajándékoz kegyelmével) a Szentírás helyes értelmét kibontsam, hogy leássak Ábrahám kútjait, hogy megtisztítsam azt a világi bölcsesség salakjától, amellyel ezek a filiszteusok dugaszolták el a kutat.

A „világi bölcsesség” elsősorban Arisztotelészre, a filozófusok teológiába is beszüremkedő okoskodására, a skolasztikára, a szofisztikára vonatkozik, aminek segítségével Tyndale szerint nem lehet megérteni Isten dolgait. Ők azok, akik filiszteusként az értelmet „eldugaszolják”, akik az Írást paragrafusaikkal „szétszabdadják,” – mai hermeneutikai kifejezéssel - „dezintegrálják”. (A hamis írásmagyarázóknak (például) a filiszteusokkal való azonosítása a reformáció korára igen jellemző tipológiai eljárás, s már Erasmus is alkalmazta.)

Noha a könyvet elsősorban Tyndale hermeneutikájának feltáráshoz hívjuk segítségül, nem haszontalan, ha először egy pillantást vetünk a könyv szerkezetére. A könyv tematikus szerkezetét tekintve David Daniell az alábbi vázlatot javasolja¹⁸⁴:

I. Első a hit és egyedül az üdvözít

A. Egyedül a hit ad életet, a törvény halálhoz vezet

1. Isten beteljesíti ígéreteit

¹⁸⁴ Daniell, op.cit.p.387-8

- 2.Pál és Krisztus szerint a jóság megelőzi a jócselekedeteket
- 3.A törvény nem képes megigazítani, csak az ígérek
- B.A Szentírás igenli (enjoins?) a jócselekedeteket
 - 1.Máté 25: „Éhes voltam”
 - 2.Mindez csak a hitből származhat
 - 3.A Szentírás szerint a hit és a cselekedetek is Istennek tulajdoníthatók
- C.A külső cselekedetek a benső jóságra utalnak
 - 1.A hitből van a megigazulás, a cselekedetek ezt mutatják meg: nem lehet a profit a végeredmény
 - 2.A hitből és az igaz életből következik az örök élet, s azt nem lehet kiérdemelni: Isten (és nem a szentek) várnak bennünket a mennyben
 - 3.Isten (és nem a szentek) várnak minket a mennyben: a jócselekedetek a szegényeknek és nem a szenteknek szólnak

II. A mammon és a hamis sáfár

- A.Mit jelenet a Mammon szó?
 - 1.Gazdagság, földi javak
 - 2.A szükségesen felüli felesleg
 - 3.Bővelkedés, jólét
- B.Mi a 'hamis mammon jelentése
 - 1.Nem igaztalanul szerezte
 - 2.Igaztalan használatban
 - 3.Nem a felebarátunk szüksége szerint
- C.Miért kell követnünk a hamis sáfárt?
 - 1.A bölcsesség és a szorgalom példája
 - 2.Mint a bűnös Ádám Krisztus típusa
 - 3.Isten nekünk is elküldi a lelkét, azoknak, akik természetünk szerint kárhozottak voltunk, akik nem kételkedünk az írásban, hanem hiszünk annak: jó példák az evangéliumból és Páltól a cselekedetek helyes szerepéről

III. Mik a jócselekedetek?

- A.Mi célt szolgálnak a jócselekedetek?
 - 1.(Számunkra) Böjtölés és vigyázás
 - 2.(Számunka és másoknak) Imádkozás
 - 3.(Másoknak) Alamizsna
- B. A cselekedetek természeteseek
 - 1.De semmi sincs az ige nélkül
 - 2.De vigyázzunk a buzgósággal
 - 3.Úgy viszonyuljunk a szegényekhez, mint Krisztus hozzánk
- C. A világ nem érti meg Istent
 - 1.Szókratész, Platon, Arisztotelész zavarosak
 - 2.Minden Istentől van
 - 3.A Szentírás megértése a parancsolatok megtartásához vezet: találó példák az Újszövetségből

c) Mi az igazi hit?

A könyv a hit általi megigazulásról szóló szenvedélyes prédikáció. Honnan van azonban a hit? Hogyan tudjuk megkülönböztetni a tévhiteket és az igaz hitet? Tyndale – Luther gondolatát átvéve - azt válaszolja, hogy a hit az ige hirdetéséből származik, ami –mint törvény - megrémít (Luther: *opus alienum*), másrészt mint evangélium pedig megvigasztal (Luther: *opus proprium*)

Az igazi hit azonban nem az emberek képzelgéséből születik és egyetlen embernek sem áll hatalmában megszerezni, hanem teljes mértékben és ingyen Istentől kapjuk, jócselekedetek és érdemek kérése nélkül... A hitet az Úr Lelke hozza, ami fényt ad, mely által az ember önmagát a törvény tükrében szemléli, meglátja szomorú rabságát, alázasos lesz és meggyűlöli önmagát: a Lélek Isten minden jóra vonatkozó ígését hozza el Krisztusban. Isten szavában és szava által munkálkodik: amikor az Igét hirdetik, a hit gyökeret ver a kiválasztottak szívében, amint a hit megjelenik, Isten hatalma felszabadítja a szívet, egyesíti Isten akaratával és magával Istennel, megváltoztatja, újjáteremti, erőt ad neki a szeretetre és annak cselekvésére, amit azelőtt képtelen volt szeretni, vagy megtenni, új lelket ad neki, annyira, hogy szereti azt, amit az előbb gyűlölt és gyűlölt azt, amit korábban szeretett, tökéletesen megváltozik ellentétére, szorosan összefonódik Isten akaratával és természeténél fogva végzi a jócselekedeteket, azt amit Isten parancsol és nem saját képzelgéseit.

d) Példázat-hermeneutika

A hamis sáfár példázata kapcsán a gyakorlati hermeneutikára kapunk példát Tyndaletől. Lk 16, 1-9-ben Jézus egy, a gazdáját megkárosító ügyintézőt, egy csalót állít példaképpen tanítványinak: *Az úr megdicsérte a hamis intézőt, hogy okosan cselekedett, mert a világ fiai a maguk módján okosabbak a világosság fiainál. Azt mondom hát nektek: Szerezzetek magatoknak barátokat a hamis mammonnal, hogy amikor az elmúlik, befogadjanak titeket az örök hajlékokba.*

Tyndale jól érti a példázatok hermeneutikáját, amikor nem a számunkra megbotránkozató sáfár személyére, hanem a találékonyságára, eszességére mutat rá, hangsúlyozva, hogy Jézus a rosszban is megmutatja a jót:

Krisztus nem a hamis sáfárt dicséri, sőt arra sem buzdít minket, hogy utánozzuk hamisságát, hanem egyedül bölcsességét állítja elénk: amit hamisságával bölcsen szerzett. Ez olyan, mintha valakit imára és elmélkedésre ösztönöznék azzal, hogy azt mondom neki: „A tolvajok egész éjjel virrasztanak, hogy rabolhassanak. Te miért nem tudsz virrasztani, hogy imádkozz és elmélkedj?” Ezzel nem a tolvajt, vagy gyilkost dicsérem gonosz tetteiért, hanem bölcsességéért és azért, mert bölcsen vár hamisságában.

Amiképpen Ádámot, a bűnbeesett embert is Pál apostol Krisztus tüposzának tartja, a hasonlatosságuk a „születésük eredetéből való”: amint minden rossz Ádámotól, ugyanúgy minden jó Krisztustól származik. A hamis sáfárnak is a bölcsessége és az igyekezete az, ami számunkra példaképpen adatik.

Idézi az irgalmas samaritánus példázatát is, hangsúlyozván, hogy azt nem betű szerint kell érteni:

Ne felejtse el, hogy ez egy példázat és nem szó szerint értendő, hanem a hasonlat forrását kell felderítenünk az egész példázatban. A hasonlat célja az, hogy megmutassa, hogy ki is a mi felebarátunk és mit jelent, hogy úgy szeressük felebarátunkat, mint saját magunkat... Azok, akik szó szerint akarják értelmezni a példázatokat, sokszor csapdába esnek, melyből nem tudnak szabadulni és hazugságokat prédikálnak az igazság helyett.

e) A Szentlélek szerepe a megértésben (pneumatológia és hermeneutika)

Tyndale-nek ez az értekezése számos lényeges gondolatot tartalmaz a megértés természetéről. Donald Smeeton helyesen mutat rá, hogy Tyndale teológiájának a pneumatológia az alapja: mindvégig tudatosan hangsúlyozza, hogy a megértés csakis a Szentlélek munkája:

Ha tehát a Szentlélek nem lakozik bennünk, nem cselekedjük Isten akaratát és nem is értjük, hiába zagyválnunk rengeteget a Bibliáról. Bár az ilyen ember talán saját képzelgéseit szerint jár el, mégsem tudja cselekedni Isten akaratát, lehet, hogy áldozatot visz, de képtelen irgalmat gyakorolni. „Ahol a Lélek van, ott a megértés, mert a Lélek világosít meg minket. Ahol nincs jelen a Szentlélek, ott nincs megértés, csak hiábavaló képzelgés.

Tyndale Pál apostolnak a rómaiakhoz és a korintusbeliekhez írt leveleit idézi annak megvilágítására, hogy más az emberi és az Isten Lelke által ihletett gondolkodás. Az ige hirdetése következtében támadhat hit a befogadó szívben. Akiket megérinti ez a Lélek, azoknak felnyitja a szemét és megriadnak önmaguk láttán és Krisztushoz menekülnek, aki megnyugtatja őket, s az ő Lelkét adja nekik. Azokat immár ő vezérli, azok gondolkodását, megértését ő irányítja: az ilyen emberek „Isten fiai”, mert ők „Istentől vannak”.

az Írás sok dologról világi módon tesz említést, ám ezeket nem világi módon, hanem szellemileg és lelkileg kell értelmezni, egyedül Isten Szentlelke érti őket és ahol Ő nincs jelen, ott nem értik az Írást, hanem gyümölcstelenül vitáznak és szavakon rágódnak.... Olvasd el Pál 1Kor.2.-t: „Azonképen az Isten dolgait sem ismeri senki, hanemha az Istennek Lelke.” és „Mi pedig (mondja Pál) nem e világnak lelkét vettük, hanem az Istentől való Lelket, hogy megismerjük azokat, amiket Isten ajándékozott nekünk.” (1 Kor.2.11-12.) Mert a Lélek segítségével nélkül nem érthetjük meg az Igét. Olvasd el Róm.8.-at is: „Mert akiket Isten Lelke vezérel, azok Istennek Fiai.” (Róm.8.14.): a fiú ismeri atyjának akaratát, a szolga pedig nem. „Akiben pedig nincs a Krisztus Lelke (mondja Pál), az nem az övé.” (Róm.8.9.), hasonlóképpen akiben nincs Isten Lelke, az nem Istené, mert Krisztus és Isten Lelke egy.... Ki más lenne pedig Istentől, mint akiben Isten Szentlelke lakozik? Továbbá Jézus azt mondja: „azért nem hallgatójátok ti, mert nem vagytok az Istentől való.” azaz nem leletek örömtöket az Isten szavában, mert nem értitek azt és mert az Ő Lelke nincs tibennetek. Mivel az Írás nem más, mint azok a beszédek, melyeket Isten Szentlelke szólt a próféták és apostolok által, ezeket csak ugyanazon Lélek által érthetjük meg, hogy minden ember imádkozzon Istenhez, hogy szabadítsa meg őket természetes vakságuktól és nemtörődömségüktől, hogy megértsék és átérezzék Isten dolgait és Szentlelkének beszédeit.

A keresztény hívőkben tehát Krisztus lelke van, ő irányítja a gondolkodásukat. A Szentlélek munkáját „érzi” a hívő. Tyndale itt is „érző hitről” („feeling faith”) beszél. Ez a Szentlélek által ihletett és vezérelt hit alapvetően különbözik az emberi-filozófiai gondolkodástól, ami a világ lelkéhez tartozik. A skolasztikus teológusok a megértéshez a Szentírás lelkétől idegen lelket akarnak igénybe, amikor Platonra, Arisztotelészre és másokra hivatkoznak, amikor a

filozófia segítségével akarják interpretálni az írásokat. Tanulságos ahogy szembeállítja a hitbeli gondolkodást az arisztotelészi gondolkodással. Érdekes itt egy hosszabb részt idéznünk:

A világ nem érti Isten szavát, sem e világ bölcsei, sem a filozófusok, Szokratész szelleme vagy Platon és Arisztotelész etikája, ahogy azt magad is láthatod 1Kor. 2.-ben. Mégis sokan nem áttalják káromolni Istent, mikor azt mondják: „Hogyan értheti valaki az Írást, aki nem filozófus és nem olvasta Arisztotelész Metafizikáját?” Még tovább is mennek: „Hogyan lehet teológus, ha fogalma sincs a subjectum in theológiáról (teológia tárgya)?” Habár egy ember Arisztotelész értelme és filozófia nélkül Isten Szentlelke által megértheti az Írást! Éppen így értheti meg azt is, hogy Istent az egész Szentírásban és minden dologban kell keresni, emellett nem biztos hogy tudja, mi az a *subjectum in theologia*, mert ez mások kitalálmánya. Ha valakinek, akiben Isten Lelke van, azt mondanád, hogy az Isten iránti szeretet a parancsolatok megtartása és a felebarátaink iránti szeretet pedig kegyelemgyakorlás, akkor ő beleegyezés, vagy vita nélkül megérti, hogyan lesz az Isten iránti szeretetből a parancsolatok megtartása és a felebaráti szeretetből kegyes cselekedetek. Arisztotelész tagadná ezt és Duns Scotus követői húszféle különbséget tennének. Ha azt mondanád, amit János mond 1.levele 4.fejezetének 20.versében: „ *Ha azt mondja valaki, hogy: Szeretem az Istent, és gyűlöli a maga atyafiát, hazug az: mert aki nem szereti a maga atyafiát, akit lát, hogyan szeretheti az Istent, akit nem lát?*” Arisztotelész azt mondaná, hogy először felebarátunkat kell szeretnünk, aztán Istent és a felebarátod iránti szeretetből származik Isten szeretete. Ám aki érzi Isten Szentlelkének munkáját és azt, hogy milyen szörnyű bosszútól mentette meg Krisztus vére, megérti, hogy lehetetlen apát, anyát, testvért vagy saját magát szeretnie, ha ez nem Istentől származna és meglátja, hogy szeretete felebarátja iránt az Isten iránti szeretetének jele, ahogy a jó gyümölcs a jó fa jele és hogy a felebaráti szeretet követi Isten szeretetét, ahogy a hőség a tüzet.

Hasonlóan, amikor az Írás azt mondja, hogy Krisztus a feltámadáskor mindenkit megjutalmaz tettei szerint, erre Arisztotelész etikája azt felelné, hogy a jótettek sokaságával nyersz örök életet, magasabb, vagy alacsonyabb helyet a mennyben, aszerint, hogy kevés, vagy sok jótettet hajtottál végre. Mégsem érti a jótett jelentését, ahogy Krisztus beszél róluk, mert nem a szívet, hanem csak a külsődleges dolgokat szemléli. Ám akiben Isten Szentlelke lakozik, megérti ezt. Érti, hogy a jótettek csupán a szeretet, az együttérzés, a kegyelmesség és a szív gyengédségének gyümölcsei, amit egy keresztény a felebarátja iránt érez, és ez a szeretet, abból a szeretetből származik, amit az Isten, az Ő parancsolatai és akarata iránt érez: azt is megérti, hogy az ember Isten iránti szeretete abból a végtelen szeretetből és kegyelemből keletkezik, amit előbb már Isten adott nekünk, ahogy azt János is mondja a fent említett apostoli levél fejezetében: „ *Az által lett nyilvánvalóvá az Isten szeretete bennünk, hogy az Ő egyszülött Fiát elküldte az Isten e világra, hogy éljünk általa. Nem abban van a szeretet, hogy mi szerettük az Istent, hanem, hogy Ő szeretett minket és elküldte az Ő Fiát engesztelő áldozatul a mi bűneinkért.*” (1Jn.4.9.-10.) Tehát a keresztény ember érzi azt, hogy a kimondhatatlan szeretet és kegyelem, amit Isten ad nekünk és a Lélek amely mindent munkál, amit Isten akarata szerint cselekszenek, az a szeretet, amellyel Istent és felebarátunkat szeretjük, az a kegyelem és együttérzés, amit felebarátaink iránt érzünk és az az örök élet is, amit Krisztus előre szerzett nekünk, mind Isten ajándéka Krisztus érdemeiért.

A szakirodalom a kilencvenes évek elején megkülönböztetett figyelemmel fordult a *Példázat a hamis sáfárról* felé. Richard H.Graham összehasonlította a szöveget Luther prédikációjával (aminek nyolcvan százalékát majdnem szó szerint angolra átültette Tyndale),

de az ő munkája terjedelmében nyolcszorosa Lutherénak, de nyelvezetében Tyndale a hétköznapiak képvilágát megjelenítő bensőséges hangú prózát teremtett.¹⁸⁵

J.R.Dick a fent említett tanulmányán kívül egy másik írásában a *Példázat a hamis sáfárról* képalkotását és retorikáját vizsgálja, rámutatva, hogy a szövegben az evés és a látás metaforái dominálnak, s a szövegben – amint ezt Stanley Fish Milton egyik prózaírásában kimutatta – számos az olvasóhoz intézett retorikai kérdés van.¹⁸⁶ Tegyük hozzá Dick megállapításához, hogy bármennyire is hosszú a mű terjedelme, Tyndale is alapvetően prédikáció formájában akarta elérni és megnyerni az evangélium számára olvasóinak a szívét.

Figyelemre tarthat számot a *Példázat a hamis sáfárról* kiadástörténete is. Mint említettük az első kiadás „Hans Luft Marburgból” álnéven jelent meg 1528-ban Antwerpenben. Ebből mindössze négy példány maradt fenn. Az egyik a British Library-ben (C 37.a23). E octavo-formátumú kiadásnak rögtön a címlapján tipografikusan elrendezett, mondanivalóját akár emblematikusnak is nevezhető ajánlás¹⁸⁷, a végén találhatók a jegyzetek. 1536-ban Southwark-ban új címlappal jelent meg a kötet szintén octavo formában Iames Nicholsonnál.(STC 24455): „A treatyse of the iustificacyon by faith only, otherwise called the parable of the wyked mammon. Ro.iii, We holde that a man is iustified by fayth, without the workes of the law. Anno.1536” („Értekezés a hit általi megigazulásról, más néven példázat a gonosz mammonról”. A címlapon található tartalmi összefoglalás („A shorte rehearsall or summe of thys present treatye of iustification by fayth”) a könyv végére került, lapszéli jegyzetekkel is ellátta a kiadó a könyvet. John A.R. Dick szerint a kiadás olyan, mintha egy puritán traktátus-olvasással lenne dolgunk: Nicholson számos nyelvtani, sőt teológiai változtatást is eszközölt a szövegben. (A Parker Society által kiadott, Henry Walters szerkesztésében megjelent 19.századi kiadás a széljegyzeteket – tévesen – Tyndale-nek tulajdonította.)

¹⁸⁵ Graham, Richard, “Tyndale’s Source and Tyndale’s Originality: A Reading of The Parable of the Wicked Mammon”, In, *Moreana* 28, 1991, p.53-68

¹⁸⁶ Dick, John A.R., “‘To trye his true frendes’: Imagery and Argument in Tyndale’s *The Parable of the Wicked Mammon*”, In, *Moreana* 28, 1991, pp.69-82

¹⁸⁷ That fayth the mother of all good / workes isutifieth us before we can brignge forth / any good worke: as the husbonde maryeth / his wife before he can have any lawful chyl/drene by her. Furthermore as the husbonde / marieth not his wife that shae shulde continue / unfrutefull as before as she was in state / of virginite (wherein it was impossible for her / to bear fruit) but contrary wise to make her fruit / full: even so fayth isutifieth us not that is to say maryeth us not to God that we should continue unfruiteful as before but that she should / put he seed of his holy spirit in us (as sainte John in his first epistle calleth it) and to make us fruitfull. So Sayth Paul Eph. Ii. By grace are ye made safe through fayth an that not of yourselves: for it is the gift of God and commeth not of the workes lest any man / should bost hym selfe. For we are / his workmanship created in / Christe Jesu unto good / / workes which God / hath ordeyned that we should walke / in / them .
Arról, hogy a hit, a jócselekedetek anyja tesz igazzá minket, mielőtt bármilyen jócselekedetet tehetnénk: mint ahogy a férj elveszi a feleségét, mielőtt az törvényes gyermekeket adna neki. Továbbá a férj nem azért veszi el az asszonyt feleségül, hogy az továbbra is gyümölcstelen legyen mint amiképpen a szüzesség állapotában volt, amikor nem tudott megtermékenyülni, hanem azért, hogy megtermékenyüljön. Hasonlóképpen van a hittel, az nem azért igazít meg bennünket, vagy házasít meg Istennel, hogy ezen túl is terméketlenek legyünk, mint korábban, hanem ő a Szentlelkét (magját-spirit) ülteti belénk, hogy gyümölcsöt hozzunk. Így mondja Pál apostol Efezus 2-ben: kegyelem által váltattatok meg és nem önmagatok által belénk: ez Isten ajándéka és nem emberi cselekedet, nehogy bárki is önmagával dicsekedjék: Mert mi az ő munkái vagyunk Jézus Krisztusban jócselekedetekre vagyunk teremtve, mert Isten rendelte azt, hogy mi abban járjunk.

Ugyanakkor ezzel egy időben vagy később (1535-37 között) egy kvarto formájú kiadás is megjelent Londonban új címlappal, de az eredeti címen. Ennek egy hasonmása 1548-ban jelent meg. Az 1536-os változatnak pedig 1547-ben jelent meg egy hasonmás kiadása. Ezt követte még két londoni kiadás 1549-ben és 1561-ben. Végezetül John Day és John Foxe kiadása a *Whole Workes of Tyndale, Frith and Barnes*-ban 1573-ban látott napvilágot, ami az eredeti 1528-as szöveg formátumát követi. Ám itt a szöveget egy sokkal gazdagabb marginalia követi, amely a reformáció sola fide elvét és pápaellenes ideológiáját hivatott kiemelni. Dick szerint Foxe glosszái már a triumfáns és harcos protestantizmust jelenítik meg.¹⁸⁸ Összefoglalva: a 16.századi olvasó nyolc kiadásban férhetett hozzá Tyndale e művéhez, amelyek Dick osztályozása szerint három csoportba sorolhatók: (1) az első kiadás és annak (akár octavo, akár kvarto) utánnyomásai, amelyek a megigazulás kérdését tárgyalják Tyndale-nek azzal a jellegzetes nézetét fejezik ki, hogy a hitből cselekedetek fakadnak. Ebben az esetben a szöveget glossza követi a könyv végén. (2) a második kiadás és utánnyomásai, a szöveg némi nyelvi és alkalmilag teológiai változtatásával, ahol végig marginális jegyzetek találhatók, amelyek a jócselekedeteket emelik ki. (3) Day Folio-kiadása, amely az első kiadáson alapszik, de marginális jegyzetekkel van ellátva, amelyek egyrészt a megigazulást, másrészt határozottan, Tyndale-nél is jobban a pápaellenes élet domborítják ki.¹⁸⁹

¹⁸⁸ John A.R.Dick, „Revisions in Tyndale’s *The Parable of the Wicked Mammon* and *The Parctice of Prelates* , In, *Word, Church, and State Tyndale Quincentenary Essays*, Eds. John T.Day, Eric Lund, and Anne M.O’ Donnell, S.N.D. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1998. 307-21.old. (idézet: 315.old.)

¹⁸⁹ *ibid.*315.old

6.

Az „Atonement” fogalma

William Tyndale 1526-os angol bibliafordításában és irataiban, s ezek mai teológiai hatása¹⁹⁰

William Tyndale (1494?-1536) angol reformátor és bibliafordító munkássága iránt az elmúlt másfél évtizedben élénkült meg igazán az érdeklődés.¹⁹¹ Immár magyar nyelven is több tanulmány olvasható életművének egyes vonatkozásairól.¹⁹²

Tyndale-t jogosan tartják az első jelentős angol bibliafordítónak, de sokak számára nem is tudatosult, hogy Tyndale bibliafordításának nyolcvanöt százaléka bekerült az angol nyelvű kultúrát több mint négy évszázadon keresztül meghatározó *King James Bible* (1611) szövegébe.¹⁹³

Mivel London püspöke nem támogatta Tyndale bibliafordítói ambícióit, a csalódott fiatalember Németországba, majd később Németalföldre távozott, hogy ott patrónusokat találjon. Luther 1522-es Újszövetség-fordítása után négy évvel, 1526-ban Wormsban jelent meg az első angol nyelvű Biblia. Másfél évszázaddal korábban John Wycliff (1324-1384) és lollard követői társai a Vulgátát használták, Tyndale azonban Erasmus kritikai Újszövetség-kiadását és Luther német fordítását vette alapul.

Tanulmányunk első felében az 1526-os Wormsi Biblia „Az Olvasóhoz” szóló utószavát közöljük először teljes terjedelmében magyar fordításban (I). A második részben arra vállalkozunk, hogy a keresztény teológia egyik újszövetségi kulcsfogalmának a katallagh (katallage) főnévnek (Rm 5,10-11 és 2 Kor 5, 18-21) különböző fordításait egymással összevegyük, rámutatva Tyndale 1526-os (majd 1534-es) fordításának páratlan eredetiségére. Közismert, hogy a szó eredetileg egyoldalú „lecserélést”, két ellenséges személy megbékülését jelenti,¹⁹⁴ amelyet – mint látni fogjuk – a 16. században Tyndale „atonement”-ként fordított (II). Ezek után az „atonement” szó további erőfordulásait keressük a rendelkezésünkre álló Tyndale-korpuszban. (III.) Összefoglalás és teológiai kitekintés zárja gondolatmenetünket. Egyszerű filológiai módszerekkel igyekszünk igazolni gyanúkat, miszerint William Tyndale hiteles teológiai látásával és zseniális nyelvteremtő képességével is magyarázható a közismert tény, hogy az angolszász teológiában az „atonement-theology”-nak sokkal mélyebb hagyománya van mint akár a német *Versöhnung-Theologie*-nak, vagy a magyar nyelven nehézkesnek hangzó, s a hazai teológiai diskurzusban talán éppen ezért háttérbe szorult „kiengesztelőds-teológiának” (IV).

Az 1526-os Wormsi Biblia és Utószava

Egy évvel korábban Tyndale Kölnben már próbálkozott az Újszövetség kiadásával, de Luther ellenfelei ezt megneszelték, s mindössze a Prológus és Máté evangéliumának 1-22 fejezete látott napvilágot. Ez az u.n. „kölni fragmentum”, amely 1926-ban jelent meg facsimile kiadásban A.W.Pollard szerkesztésében.¹⁹⁵

¹⁹⁰ A tanulmány az OTKA 62008. számú kutatási pályázat keretében készült.

¹⁹¹ Daniell, 1994, Day-Lund-O'Donnell szerk. 1998; Arblaster-Juhász-Latré szerk. 2002

¹⁹² Fabiny 2005, Fabiny 2007a, Mikesy 2008

¹⁹³ Hammond 1980

¹⁹⁴ Balázs 1998, 326

¹⁹⁵ Tyndale 1525a

Az 1526-os Wormsi Biblia kis *octavo* formában hagyta el Peter Schoeffer nyomdáját valószínűleg több ezer példányban. Angol gabonakereskedők zsákjaikban csempészték be a tiltott példányokat Angliába, ahol nép körében nagy volt a szomjúság az anyanyelven olvasható Szentírásra, bár amint az egyházi hatóságok tudomást szereztek róla, hivatalosan is elégették azt, s az anyaszentegyház nevében John Fisher püspök és Morus Tamás is nyilvánosan elítélte az „eretnek” bibliafordítást. Jelenleg mindössze három példány van a wormsi kiadásból a világon, amelyet a British Library 2008-ban gyönyörű facsimile kiadást jelentetett meg.¹⁹⁶

Következzék tehát Tyndale magyarul először itt közzétett rövid Utószava. Amíg a kvarto-formátumú kölni fragmentum Luther hosszú prológiusát tartalmazta Tyndale szabad angol fordításában, s a Máté evangéliuma 1-22 fejezetében szómagyarázó margináliákat találunk, addig a kisebb formátumú wormsi kiadásban Tyndale elhagyta mind a prológiust mind a margináliákat, s csak a kiadás végére írt egy rövid, de tartalmilag tömör utószót.

Három dologra hívjuk fel a figyelmet: először is Tyndale a Szentírás olvasására buzdít, s elmondja, hogy csak „tisza értelemmel” („pure mind”) s „egyszerű szemmel” („single eye”) közelíthetünk az „üdvösség szavaihoz” („words of health”). Tyndale korában még gyakran „health” (egészség) szóval adták vissza a görög *szótéria*, latin *salus* kifejezést. Egy korábbi tanulmányunkban¹⁹⁷ kimutattuk, hogy a wormsi Biblia után hét évvel megjelenő revideált fordításban Tyndale már a latinos „salvation”-t használja egy kivétellel minden esetben.

Másodszor: világos, hogy Tyndale a Szentírást itt még egyértelműen Luthernek a törvényt és az evangéliumot megkülönböztető paradigmájában olvassa. Hét évvel később már a „covenant” („szövetség”) szó lesz számára a legfontosabb hermeneutikai rendezőelv.

Harmadszor pedig az utószó végén Tyndale vállalkozásának korlátaira utal: „Nem állt előttem példa, akit követhettem volna, s ami az angol nyelvet illeti, nem volt senki hasonló feladatban járatos körülöttem.” S megígéri, hogy mások építő bírálatát figyelembe véve készül majd egy revideált fordítás kiadására. Ez jelent meg hosszú, polémiától sem mentes előszókkal 1534-ben.

TO THE READER.	AZ OLVASÓHOZ
Give diligence, reader, I exhort thee, that thou come with a pure mind, and, as the scripture saith, with a single eye, unto the words of health and of eternal life; by the which, if we repent and believe them, we are born anew, created afresh, and enjoy the fruits of the blood of Christ: which blood crieth not for vengeance, as the blood of Abel, but hath purchased life, love, favour, grace, blessing, and whatsoever is promised in the scriptures to them that believe and obey God; and standeth between us and wrath, vengeance, curse, and whatsoever the scripture threateneth against the unbelievers and disobedient, which resist and consent not in their hearts to the law of	Azon légy olvasóm (erre buzdítalak), hogy tiszta elmével és (amint az Írás mondja) egyszerű szemmel járulj az üdvösség és az örök élet ígéreihez! Mert ha megtérünk és hiszünk bennük, ez ígék által újjá születünk, újjá teremtetünk és élvezzük Krisztus vérének gyümölcseit. Ez a vér nem bosszúért kiált mint Ábel vére, hanem életet, szeretetet, kegyet, kegyelmet, s az Írásban más ígért dolgokat is szerzett az Istenben hívőknek, a neki engedelmeskedőknek. Ez a vér ott áll köztünk és a harag, a bosszúállás, átok és minden olyan dolog között, amely az Írás a hitetleneket és az engedetleneket sújtja, azokat, aki ellene szegülnek és nem lelnek szívükben nyugalmat Isten törvényében, ami pedig szent, igaz és jó. Kövesd az Írás egyszerű és világos

¹⁹⁶ Tyndale, 1526b

¹⁹⁷ Fabiny 2003-2004

¹⁹⁸ Tyndale 1526a, 553-555, Tyndale 1526b

God, that it is right, holy, just, and ought so to be.

Mark the plain and manifest places of the scriptures, and in doubtful places see thou add no interpretations contrary to them; but (as Paul saith) let all be conformable and agreeing to the faith.

Note the difference of the law and of the gospel. The one asketh and requireth, the other pardoneth and forgiveth. The one threateneth, and the other promiseth all good things to them that set their trust in Christ only. The gospel signifieth glad tidings, and is nothing but the promises of good things. All is not gospel that is written in the gospel-book: for if the law were away, thou couldst not know what the gospel meant; even as thou couldst not see pardon and grace, except the law rebuked thee, and declared unto thee thy sin, misdeed, and trespass.

Repent and believe the gospel, as saith Christ in the first of Mark. Apply alway the law to thy deeds. whether thou find lust in thine heart to the law-ward; and so shalt thou no doubt repent, and feel in thyself a certain sorrow, pain, and grief to thine heart, because thou canst not with full lust do the deeds of the law. Apply the gospel, that is to say the promises, unto the deserving of Christ, and to the mercy of God and his truth, and so shalt thou not despair; but shalt feel God as a kind and merciful father. And his Spirit shall dwell in thee, and shall be strong in thee, and the promises shall be given thee at the last, (though not by and by, lest thou shouldst forget thyself and be negligent,) and all threatenings shall be forgiven thee for Christ's blood's sake, to whom commit thyself altogether, without respect either of thy good deeds, or of thy bad.

Them that are learned christianly I beseech, forasmuch as I am sure, and my conscience beareth me record, that of a pure intent, singly and faithfully, I have interpreted it, as far forth as God gave me the gift of knowledge and understanding, that the rudeness of the work now at the first time offend them not; but that they consider how that I had no man to counterfeit, neither was helped with English of any that had interpreted the same or such like thing in the scripture beforetime. Moreover, even very necessity, and

részeit, a bizonytalan helyeken pedig ne adj olyan értelmezést, amely a szövegnek ellene mond, hanem történjen minden, ahogy Pál is mondja, a hit szabálya és mértéke szerint!

Vedd észre a különbséget a törvény és az evangélium között! Az előbbi kér és követel, az utóbbi elenged és megbocsát. Az előbbi fenyeget, az utóbbi minden jót ígér azoknak, akik egyedül Krisztusba helyezik bizalmukat. Az evangélium jó hír és a jó dolgok ígérete. Nem minden evangélium, ami az evangéliumokban le van írva, mert ha elvételne a törvény, nem tudhatnánk mi az evangélium. Mint ahogyan az is igaz, hogy az elengedést, a kegyelmet, a bocsánatot nem tapasztalhatnád meg, ha a törvény előbb nem fedett volna meg, ha nem olvasta volna fejedre a bűnödöt, a rossz cselekedetedet és vételkedet.

Térjetelek meg, s higgyetek az evangéliumban, amint ezt Krisztus Márk evangéliuma első fejezetében mondja. Mérd a törvényhez minden cselekedetedet, s vizsgáld meg magad: van-e vágyakozás a törvény után a szíved legmélyén, s bizony bánkódni fogsz: szomorúság, fájdalom és kín támad benned szíved miatt, hogy nem tudod a törvényt a szívedben teljes vágyakozással betölteni. Aztán fordulj az evangéliumhoz, vagyis az ígérekhez, Krisztus érdeméhez, Isten irgalmához és hűségéhez, s ekkor már nem esel kétségbe, mert megtapasztalod Isten irántad való kedvességét és irgalmát. Az ő lelke majd szállást vesz benned, megerősít téged és végül neked adatik majd minden ígéret (bár nem rögvess, nehogy elfeledkezz magadról és hanyag légy) és minden fenyegetés elmúlik majd téled Krisztus véérért. Add át magad mindenestül öneki, tekintet nélkül bármire, akár a jó, akár a rossz tetteidre!

Most azokhoz szólok, akik a keresztyén tudományokban járatosak. Amennyire csak bízhatom benne, s a lelkiismeretem tanúskodik erről: tiszta szándékkal, egyszerűen és hűségesen értelmeztem az Írást, amennyire tölem tellett az ismeretnek és a megértésnek Istentől kapott ajándékaiból. Kérem ne botránkozzanak meg most először kijött munkám kezdetlegességén. Nem állt előttem példa, akit követhettem volna, s ami az angol nyelvet illeti, nem volt senki hasonló feladatban járatos körülöttem. Mi több, szükség és erőmön felül való megpróbáltatások is az okai, hogy sok minden hiányzik még, ami pedig szükséges lett volna. (Isten a tanúm rá, magam nem emlegetném ezt, nehogy úgy tűnjék, dicsekszem!) Kérem, vegyék e munkát úgy, hogy az még nem nyerte el végső alakját, ami még inkább koraszülöttnak tekintendő, csupán egy

cumbrance (God is record) above strength, which I will not rehearse, lest we should seem to boast ourselves, caused that many things are lacking which necessarily are required. Count it as a thing not having his full shape, but as it were born before his time, even as a thing begun rather than finished. In time to come (if God hath appointed us thereunto) we will give it his full shape, and put out, if ought be added superfluously, and add to, if ought be overseen through negligence; and will enforce to bring to compendiousness that which is now translated at the length, and to give light where it is required, and to seek in certain places more proper English, and with a table to expound the words which are not commonly used, and shew how the scripture useth many words which are otherwise understood of the common people, and to help with a declaration where one tongue taketh not another; and will endeavour ourselves, as it were, to seethe it better, and to make it more apt for the weak stomachs; desiring them that are learned, and able, to remember their duty, and to help them thereunto, and to bestow unto the edifying of Christ's body, which is the congregation of them that believe, those gifts which they have received of God for the same purpose. The grace that cometh of Christ be with them that love him. Amen.¹⁹⁸	kezdet, s nem egy bevégzett valami. Majd idővel, ha Isten is úgy akarja, majd elnyerheti végső alakját, s ami benne fölösleges volt, kiirtatik, s ha valami hiányzott volna, majd hozzáadatik. Minden erőmmel azon leszek, hogy fordításomat teljességre vigyem, hogy fényt vigyek oda, ahol ez megkívántatik, hogy jobb angolsággal fejtsék ki bizonyos részeket. A nem mindennap használt szavakat majd külön táblázatban ismertetem, megmutatván sok olyan szónak az értelmét, amelyeket a közönséges ember másképpen ért. S azokat a szavakat, amelyeket angol nyelvre nem lehet áttenni, majd gondosan elmagyarázom. Igyekezni fogok, hogy ez a munka a gyöngébb gyomrúaknak is emészthető legyen, a tanultakat pedig arra kérem, hogy ne feledkezzenek el kötelességükről s ajánlják fel Istentől kapott képességeiket ugyanerre a célra: Krisztus testének (amely az Őbenne hívőknek a gyülekezete) építésére. Krisztus kegyelme legyen mindazokkal, akik szeretik őt. Imádkozzatok értünk! Ford. Ecsedy Ágnes - Fabiny Tibor
--	--

„Lecserélés” (megbékélés, kibékülés, kiengesztelődés) - a katallagh (katallage) főnév (Rm 5,10-11 és 2Kor 5,18-21) különböző változatai a görög, a latin szövegben, Luthernél, három korai angol fordításban és Károli Gáspárnál

	Róm 5,10	Róm 5,11
Görög	eiv ga.r evcqroi. o;ntej kathlla,ghmen tw/ qew/ dia. tou/ qana,tou tou/ ui`ou/ aevtou/(pollw/ ma/llon katallage,ntej swqhso,meqa evn th/ zwh/ evtou/\	ouv mo,non de,(avlla. Kai. kaucw,menoi evn tw/ qew/ dia. tou/ kuri,ou h`mw/n VIhsou/ Cristou/ diV ou- nu/n th.n katallagh.n evla, bomenA
Latin	si enim cum inimici essemus reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius multo magis	non solum autem sed et gloriamur in Deo per Dominum nostrum Iesum Christum per

	reconciliati salvi erimus in vita ipsius	quem <i>nunc reconciliationem accepimus</i>
Luther (1522)	Denn so wir Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, da wir noch Feinde waren, viel mehr werden wir selig werden durch sein Leben, so wir nun versöhnt sind.	Nicht allein aber das, sondern wir rühmen uns auch Gottes durch unsern HERRN Jesus Christus, durch welchen wir nun die <i>Versöhnung empfangen haben.</i>
Tyndale (1526,1534)	For yf when we were enemyes we were reconciled to God by the deeth of his sonne: moche more seinge we are reconciled we shal be preservid by his lyfe.	Not only so but we also ioye in God by the meanes of oure Lorde Iesus Christ by whom we have receavyd the <i>attonment.</i>
Geneva (1560)	For if when we were enemies, we were reconciled to God by the death of his Sonne, much more being reconciled, we shalbe saued by his life,	And not onely so, but we also reioyce in God through our Lord Iesus Christ, by whom we haue nowe receiued the <i>atonement.</i>
King James Version (1611)	For if, when we were enemies, we were reconciled to God by the death of his Son, much more, being reconciled, we shall be saved by his life.	And not only so, but we also joy in God through our Lord Jesus Christ, by whom we have now received the <i>atonement.</i>
Károli (1590)	Mert ha, mikor ellenségei voltunk, megbékéltünk Istennel az ő Fiának halála által, sokkal inkább megtartatunk az ő élete által, minekutána megbékéltünk vele.	Nemcsak pedig, hanem dicsekedünk is az Istenben a mi Urunk Jézus Krisztus által, <i>a ki által most a megbékélést nyertük.</i>

2Kor 5,18-21 különböző változatai

	2Kor 5, 18	2Kor 5,19	2Kor 5,20	2Kor 5,21
Görög	ta. de. pa,nta evk tou/ qeou/ tou/ katalla,xant oj h`ma/j e`autw/ dia. Cristou/ kai. do,ntoj h`mi/n th.n diakoni,an th/j katallagh/j (	w`j o[ti qeo.j h=n evn Cristw/  ko,smon katalla,sswn e`autw/ (mh. logizo,menoj auvtou/i/j ta. paraptw,mata auvtw/n kai. qe,menoj evn h`mi/n to.n lo,gon th/j katallagh/j Å	~Upe.r Cristou/ ou=n presbeu,omen w`j tou/ qeou/ parakalou/nt oj diV h`mw/n\ deo,meqa u`pe.r Cristou/(katalla,ghte tw/ qew/ Å	to.n mh. gno,nta a`marti,an u`pe.r h`mw/n a`marti,an evpoi,hsen(i[na h`mei/j genw,meqa dikaios,unh qeou/ evn auvtw/ Å
Latin	omnia autem ex Deo qui reconciliavit nos sibi per Christum	quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi	pro Christo ergo legationem fungimur tamquam Deo	eum qui non noverat peccatum pro nobis peccatum fecit ut

	et dedit nobis <i>ministerium reconciliationis</i>	non reputans illis delicta ipsorum et posuit in nobis <i>verbum reconciliationis</i>	exhortante per nos obsecramus pro Christo <i>reconciliamini Deo</i>	nos efficeremur iustitia Dei in ipso
Luther (1522)	Aber das alles von Gott, der uns mit ihm selber versöhnt hat durch Jesum Christum und das Amt gegeben, das <i>die Versöhnung</i> predigt.	Denn Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet <i>das Wort von der Versöhnung.</i>	So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott vermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasset euch <i>versöhnen mit Gott.</i>	Denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.
Tyndale (1526, 1534)	Neverthelesse all things are of god which hath reconciled vs vnto him sylfe by Iesus Christ and hath geven vnto vs the office to preach the <i>atonement</i> .	For god was in Christ and made agrement bitwene the worlde and hym sylfe and imputed not their synnes vnto them: and hath committed to vs the preachynge of the <i>atonment</i> .	Now then are we messengers in the roume of Christ: even as though God did beseche you thorow vs: So praye we you in Christes stede that ye be <i>atone with God:</i>	for he hath made him to be synne for vs which knewe no synne that we by his meanes shuld be that rightewesnes which before God is aloved.
Geneva (1560)	And all things are of God, which hath reconciled vs vnto himselfe by Iesus Christ, and hath giuen vnto vs the ministerie of <i>reconciliation</i>	For God was in Christ, and reconciled the world to himselfe, not imputing their sinnes vnto them, and hath committed to vs the word of <i>reconciliation</i>	Now then are we ambassadors for Christ: as though God did beseche you through vs, we pray you in Christes steade, that ye be <i>reconciled to God.</i>	For he hath made him to be sinne for vs, which knewe no sinne, that we should be made the righteousnesse of God in him.
King James (1611)	And all things <i>are</i> of God, who hath reconciled us to himself by Iesus Christ, and hath given to us the <i>ministry of reconciliation</i>	To wit, that God was in Christ, reconciling the world unto himself, not imputing their trespasses unto them; and hath committed unto us the <i>word of reconciliation</i>	Now then we are ambassadors for Christ, as though God did beseech <i>you</i> by us: we pray <i>you</i> in Christ's stead, be ye <i>reconciled to God.</i>	For he hath made him <i>to be</i> sin for us, who knew no sin; that we might be made the righteousness of God in him.
Károli Gáspár (1590)	Mindez pedig Istentől van, a ki minket magával megbékéltetett a Jézus Krisztus	Minthogy az Isten volt az, a ki Krisztusban megbékéltette magával a világot,	Krisztusért járván tehát követségben, mintha Isten kérne mi általunk:	Mert azt, a ki bűnt nem ismert, bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk ő benne.

	által, és a ki nékünk adta a <i>békéltetés</i> <i>szolgálatát;</i>	nem tulajdonítván nékik az ő bűneiket, és reánk bízta a <i>békéltetésnek</i> <i>ígéjét.</i>	Krisztusért kérünk, <i>béküljete</i> <i>meg az Istennel.</i>	
--	---	--	--	--

Az „Atonement” további előfordulásai a Tyndale-korpuszban

Az „atonement” szót Tyndale az „at-one-ment” értelmében használta, ami arra utal, hogy Krisztus az ő kereszten hozott áldozati halálával mintegy hidat épített újra a Teremtő, s a bűneset következtében eddig tőle elszakadt teremtmény között. Mikesy András hívta fel a figyelmet arra,¹⁹⁹ hogy Tyndale Luther szövegeinek fordítása közben nagyon gyakran él a „halmozás” eszközével: egy szót számos rokon értelmű kifejezéssel magyaráz. A halmozás révén jól látható, hogy a fordító mit értett a kifejezésen. *The Parable of the Wicked mammon* (A gonosz mammonról szóló példázat) című művében az „atonement” egyszerre Krisztus egyik metaforája és az igehirdetés tárgya.

*Christ is our Redeemer, Saviour, peace, atonement, and satisfaction; and hath made amends or satisfaction to Godward for all the sin which they that repent (consenting to the law and believing the promises) do, have done, or shall do.*²⁰⁰

Now I pray you, when was it heard that God sent any man to preach unto the devils, or that he made them any good promise? *He threateneth them oft; but never sent any ambassadors to preach any atonement between him and them.*²⁰¹

Az *Obedience of the Christian Man* (A keresztény ember engedelmessége) című munkájában a kifejezést hendiadesz formájában használja, vagyis két szóval fejez ki egy dolgot²⁰²: „to preach the atonement and peace”.

But to God-ward Christ is an everlasting satisfaction, and ever sufficient. // *Christ, when he had fulfilled his course, anointed his apostles and disciples with the same Spirit, and sent them forth, without all manner disguising, like other men also, to preach the atonement and peace which Christ had made between God and man. The apostles likewise disguised no man, but chose men anointed with the same Spirit: one to preach the word of God, whom we call, after the Greek tongue, a bishop or a priest; that is, in English, an overseer and an elder.*²⁰³

Az Ószövetség-fordításában, különösen is a Leviticusban, Tyndale feltűnő gyakorisággal (mintegy tizenöt alkalommal) használja az atomenemt szót. Például 3Móz 5,10-ben:

And let him offer the second for a burnt offering as the maner is: and so shall the priest make an *atonement* for him for the sin which he hath sinned, and it shall be forgiven him.²⁰⁴

Tyndale két írásmagyarázati művet is írt. A János első leveléről szóló kommentárjában utal arra, hogy 2Móz 30,10-ben az engesztelő áldozat is „atonement”.

¹⁹⁹ Mikesy 2008, 17

²⁰⁰ Tyndale 1528a, 52

²⁰¹ Tyndale 1528a, 120

²⁰² Vö. George T. Wright, „Hendiadys and Hamlet”, *PMLA*, 1982, pp.168-402.

²⁰³ Tyndale 1528b, 228-229

²⁰⁴ Tyndale, 1534b,155

*Item, Exodus the xxx. the sin or sin-offering is called atonement; and it was yet but a sign, certifying the conscience that the atonement was made. and that God had forgiven the sin.*²⁰⁵

*whereas the scripture saith, Christ is our righteousness, our justifying, our redemption, our atonement, that hath appeased God, and cleanseth us from our sins, and all in his blood, so that his blood is the satisfaction only.*²⁰⁶

A Hegyi beszédről szóló kommentárjában pedig az alábbiakat olvashatjuk:

*whether it were of the holy scripture and of God himself, - was yet but a darkness, until the doctrine of his apostles came; that is to say, until the knowledge of Christ came, how that he is the sacrifice for our sins, our satisfaction, our peace, atonement and redemption, our life thereto, and resurrection. Whatsoever holiness, wisdom, virtue, perfectness, or righteousness, is in the world among men, howsoever perfect and holy they appear; yet is all damnable darkness, except the right knowledge of Christ's blood be there first, to justify the heart, before all other holiness.*²⁰⁷

*But after the atonement is made and we reconciled, then we be partly righteous in ourselves and unrighteous; righteous as far as we love, and unrighteous as far as the love is unperfect. And faith in the promise of God, that he doth reckon us for full righteous, doth ever supply that unrighteousness and imperfectness, as it is our whole righteousness at the beginning.*²⁰⁸

Egy újabb példa a halmozásra:

*until the knowledge of Christ came, how that he is the sacrifice for our sins, our satisfaction, our peace, atonement and redemption, our life thereto, and resurrection.*²⁰⁹

Összefoglalás és teológiai kitekintés

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy teológiai értelemben William Tyndale használta angol nyelvben először az atonement kifejezést. Mint a bibliafordításokból vett példákból látható egyedül Tyndale ragaszkodott az angolszász atonement-hez, mások inkább a latin eredetű *reconciliation*-t használták. Ugyanezt tette korábban Wycliff is.

Az 1611-es King James Bible is megőrizte több helyen a “to make atonement” kifejezést a héber *kipper* fordításaként és a Yom Kippur, a nagy engesztelési nap (“Day of Atonement”) fordításaként (3Móz 23,27-8).

A *Dictionary of Biblical Imagery* kézikönyv írja, hogy az angol atonement az “at onement” két szóból származik, s ez két fél egygyé válását fejezi ki. Feltételezi hogy e két fél korábban elidegenedett egymástól, a megbékéléssel viszont ismét harmóniába kerülnek. A rekonszolidáció teológiai jelentése Isten és a bűnbeesett teremtség, különösen is Isten és a bűnös emberek helyreálló kapcsolatára. Az atonement az emberi faj legnagyobb problémájának a megoldása, ami azóta nyomaszt, mióta Ádám és Éva elidegenedett az Istentől.²¹⁰

²⁰⁵ Tyndale, 1531b, 152

²⁰⁶ Tyndale, 1531b, 157

²⁰⁷ Tyndale 1533, 34

²⁰⁸ Tyndale 1533, 90

²⁰⁹ Tyndale 1533, 34

²¹⁰ “The English word *atonement* is derived from the two words “at onement” and denotes a state of togetherness between two people. Atonement presupposes two parties that are estranged, with the act of atonement being reconciliation of them into a state of harmony. The theological meaning is the reconciliation between God and

The *Dictionary for Theological Interpretation for the Bible* pedig így fogalmaz: az atonement szó spektruma átfogja a német *Versöhnung* (*reconciliatio*) és a *Sühne* (*jóvátétel*) kifejezéseket amely némileg átfedést mutat az *Erlösung* (*redemptio*) fogalmával és itt a tevékenységre esik a hangsúly. Franciában és a latin nyelvekben a redemption inkább a gyakori, amely a kifizetésre, megvásárlásra, kiváltásra utal. Az *expiation*, a bűn elvétele a hangsúlyos. Nincs másik olyan szó az Újszövetségben, amelynek hasonló funkciója lenne, legközelebb a görög *hilaskhetai* van. Ami a jóvátételre, engesztelésre, a harag elvételére (*propitiatio*) utal (Lk 1,3; Rm 3,2; Zsid 2,7; 1Ján 2,2.; 1Jn 4,1)²¹¹

Bevezetőnkben utaltunk arra, hogy az angolszász teológiában milyen nagy hagyománya van az “atonement” teológiájának. Csupán néhány nagyhatású munkát említek meg: a svéd Gustaf Aulén 1931-es könyve²¹² igazán főleg angol nyelverületen hódított, F.W.Dillistone munkája is klasszikusnak számít²¹³, de a korán elhunyt londoni teológus Colin Gunton munkáját is ide számíthatjuk²¹⁴. Egy 2004-ben megjelent evanglikál beállítottságú kötet a *The Glory of the Atonement* címet viseli és az ószövetségi, újszövetségi időktől kezdve a középkoron, a reformáció korán egészen a mai posztmodern korig tekinti át az atonement teológiáját.²¹⁵ Ám mindennél meglepőbb, hogy 2006-ban egymástól függetlenül két olyan tanulmánykötet jelent meg, amelyekben különböző teológiai irányhoz tartozó teológus szerzők egymás atonement-felfogásáról mondanak véleményt.²¹⁶

Dolgozatunk filológiai vizsgálódásai felbátorítanak arra, hogy az angolszász teológiai gondolkodás egykori és ma is meglepően élénk “atonement-tudatosságát” a 16. századi reformátor, a hitéért mártíromságot szenvedett William Tyndale teológiai látásának és zseniális nyelvteremtő bibliafordításának számlájára írjuk.

his fallen creation, especially between God and sinful human beings. Atonement is thus the solution to the main problem of the human race – its estrangement from God stemming from the fall of Adam and Eve.” In: Leland Ryken, James C.Wilhoit, Tremper Longman III general eds with Colin Duriez, Douglas Penney, Daniel G.Reid consulting (szerk.), *Dictionary of Biblical Imagery*, Leicester InterVarsity Press, 1998, p. 54

²¹¹ “The semantic spectrum of ‘atonement’ covers both German *Versöhnung* (reconciliation) and *Sühne* (expiation), with some overlap *Erlösung* (redemption), with emphasis on its effect. In French and other Latin tongues, the main term is *redemption* (the thought of the prize payed is near at hand), with *expiation* important too. One should also realize that there is no NT word to play a similar role – occurrences of *hilaskhetai* (nearest in meaning) ‘to propitiate’, and its derivatives are sparse indeed (Luke 1:3; Rm 3:25, Heb 2:17; 1 John 2:2; 4:10.) , In, Henri A.G. Blocher, “Atonement”, In, Kevin Vanhoozer (ed.), *Dictionary For Theological Interpretation*, Baker Acadmic, SPCK, Grand Rapids, MI, 2005. 72.old.

²¹² Gustaf Aulén: *Christus Victor An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, SPCK, London, 1931.

²¹³ F.W. Dillistone, *The Christian Understanding of the Atonement*, Disgwell Place, James Nisbet and Co. Ltd, 1967.

²¹⁴ Colin E.Gunton, *The Actuality of the Atonement. A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition* London T.T. Clark 1998

²¹⁵ Charles E.Hill–Frank A. James III (eds.) *The Glory of the Atonement*, Downers Grove, Il.l. InterVarsity Press, 2004.

²¹⁶ James Beilby and Paul R. Eddy (eds.) *The Nature of the Atonment. Four Views*. With Contributions by Gregory A.Boyd, Joel B.Green, Bruce R. Reischenbach and Thomas Schreiner, Downers Grove IL, Intervarsity Press, Academic, 2006; John Sanders (szerk.), *Atonement and Violence. A Theological Conversation*, Nashville, Abington Press, 2006. Az előzőben George A. Boyd a „Christus Victor”, Thomas R. Shreiner a helyettes büntetés, Bruce R. Reichenbach a gyógyító nézetet és Joel B. Green a kaleidoszkopikus nézetet szolgáltatta meg. Az utóbbiban J. Denny Weaver, Hans Borsema, Thomas Finger és T.Scott Daniels mondják el véleményüket Anzelmről és az erőszak kérdéséről.

BIBLIOGRÁFIA

Primér források:

BibleWorks 6.00.

[The Geneva Bible] (1560), *The Bible. That is the Holy Scriptvres in the Olde and Newe Testament.*

[Károli Gáspár] 1590 (1981), *Szent Biblia, az az Istennec O és Wy testamenvanac prophétác es apostoloc magiratott szent könyuei. Magyar nyelwre fordittatott egészben és wyonnan, az Istennec Magyar országban való Anya szent Egyházánac epülésére.* 1-2. kötet, Vizsoly (Magyar Helikon)

[A King James Version] (1611) *The Holy Bible, Conteyning the Olde Testament, AND THE NEW: Newly Translated out of the Originall tongues: witt the former Translation diligently compared and reuised by his Maiesties special Comandement Appointed to be read in Churches,* London, Robert Barker.

[Luther] 1522, *Das Neue Testament Deutzsch,* Wittenberg.

Novum Testamentum Grece et Latine (1979). Szerk. Erberhard, Erwin Nestle, Kurt Aland, Barbara Aland, 26, Auflage Deutsche Biblegesellschaft, Stuttgart.

Tyndale, William 1525 (1926), *The Beginning of the New Testament. Translated by William Tyndale 1525. Facsimile of the Unique Fragment of the Uncompleted Cologne Edition,* Ed. A.W.Pollard, Oxford.

Tyndale, William 1526a (2000), *The New Testament. Translated by William Tyndale. The Text of the Worms edition of 1526 in original spelling.* Ed. W.R.Cooper, The British Library.

Tyndale, William 1526b (2008), *The New Testament. A Facsimile of the 1526 Edition.* Translated by William Tyndale with an Introduction by David Daniell, The British Library, Hendrickson Bibles.,

Tyndale, William 1528a (1848), *The Parable of the Wicked Mammon,* In, *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scripture by William Tyndale* , Ed. Henry Walter, The Parker Society, Cambridge, University Press, 1848. pp37-126

Tyndale, William 1528b (2000), *The Obedience of a Christian Man,* Ed.David Daniell, Penguin Books, London, 2000.

Tyndale, William 1530a (1848), *A Pathway into the Holy Scripture,* In, *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scripture by William Tyndale,* Ed. Henry Walter, The Parker Society 42, Cambridge, University Press, 1848. pp.1-28

Tyndale, William 1530b (1849), *The Practice of Prelates* In, *Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scripture to ther with The Practice of Prelates,* Ed. Henry Walter, The Parker Society 43, Cambridge, Cambridge University, 1849, pp.237-344

Tyndale, William 1531 (1850), *An Answer to Sir Thomas More's Dialogue,* Ed.Henry Walter, The Parker Society 44, Cambridge, Cambridge University Press, 1850.

Tyndale, William 1531b (2000), *An Answere Vnto Sir Thomas Mores Dialogue,* Edited by Anne M.O'Donnell, S.N.D. and Jared Wicks, S.J., *The Independent Works of WilliamTyndale Volume 3.,* The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2000.

Tyndale, William 1531b (1849), *Exposition of the First Epistle of St John,* In:*Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scripture to ther with The Practice of Prelates* , Ed. Henry Walter, The Parker Society 43, Cambridge, Cambridge University, 1849, 136-225

Tyndale William 1533 (1849), *An Exposition Uppon the V.VI.VI.Chapters of Matthew,* In.*Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scripture to ther with The*

Practice of Prelates, Ed. Henry Walter, The Parker Society 43, Cambridge, Cambridge University, 1849, 3-132.

Tyndale, William 1534a (1989), *Tyndale's New Testament Translated from the Greek by William Tyndale in 1534*. In a modern spelling edition and with an introduction by David Daniell, Yale University Press, New Haven and London, 1989, pp.13-16.

Tyndale, William 1534b (1992), *Tyndale's Old Testament*. In a modern spelling edition And with an introduction by David Daniell, New Haven, Yale University Press, New Haven, 1992

Másodlagos források

Arblaster, Paul - Juhász, Gergely - Latré, Guido eds., (2002): *Tyndale's Testament*, Turnhout, Belgium: Brepols.

Balázs, Károly (1998), *Újszövetségi szótár*, Budapest, Logos Kiadó.

Barnett, Mary Jane (1998): "From the Allegorical to the Literal (and Back Again).

Tyndale and the Allure of Allegory", in: Day, John T. - Lund, Eric - O'Donnell M. Anne (eds.): *Word, Church and State*. Tyndale Quincentenary Essays. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 63-73.

Bone, G.D., (1938) "Tindale and the English language", In, L.Greenlade, *The Work of William Tindale*, Blackie and Son, London and Glasgow.

Clebsch, William A. (1964), *England's Earliest Protestants 1520-1535*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Publisher, 1980. (1st ed. Yale University Press.

Cummings, Brian (1998): "The Theology of Translation: Tyndale's Grammar", in: Day, John T./Lund, Eric/O'Donnell M. Anne (eds.): *Word, Church and State: Tyndale Quincentenary Essays*, edited by, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press. 36-59.

Cummings, Brian (2002): *The Literary Culture of the Reformation. Grammar and Grace*, Oxford: Oxford University Press.

Daniell, David, *William Tyndale. A Biography*. New Haven and London, Yale University Press, 1994.

Day, John T. "Proper Guidance in Reading the Bible: Tyndale's *A Pathway into Holy Scripture*, In, *Moreana* (28), 1991, pp.131-44

Day, John T - Lund, Eric - O'Donnell M. Anne (1998), Szerk.: *Word, Church and State*. Tyndale Quincentenary Essays. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Dick, John A.R., "'To trye his true frendes': Imagery and Argument in Tyndale's *The Parable of the Wicked Mammon*, In, *Moreana* 28, 1991, pp.69-82

Dick, John A.R., "'To Dig Again the Wells of Abraham': Philology, Theology and Scripture in Tyndale's *The Parable of the Wicked Mammon*, In, *Moreana* 28, (1991), pp.39-52

Dick, A.R.-Richardson, Anne (szerk.), *William Tyndale and the Law*, Volume XXV of Sixteenth Century Essays and Studies, 1994

Dickens, A. G. (1989): *The English Reformation*. Second Edition, University Park, PA: The Pennsylvania University Press.

Fabiny, Tibor, (2003-2004) "'This Day is Health Come Unto This House'. When 'Health' Disappears in Favour of 'Salvation' in William Tyndale's Two Translations of the New Testament (1526 and 1534), In, Kathleen E.Dubs (ed.) *What does it mean?* Pázmány Papers in English and American Studies Volume 3. Pázmány Péter Catholic University Piliscsaba.116-38

Fabiny, Tibor (1995) „Utószó. William Tyndale és az angol reformáció. In, William Tyndale. *A Szentíráshoz vezető ösvény. A Pathway Into the Holy Scripture (1531)* Magyar Luther Füzetek 9. Magyarországi Luther Szövetség, 68-85.

- Fabiny, Tibor (2007a), „Lelki Izsák Ábrahám kútjánál.”, In: Benyik György (szerk.) *Mózes törvénye - Krisztus törvénye*. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia, Szeged, JATEPress, 2007a, 83-96.
- Fabiny, Tibor (2007b), "Church Paradigm versus Scripture Paradigm in the Debate of Sir Thomas More and William Tyndale" In, Andreas Höfele, Stephan Laqué, Enno Ruge, Gabriela Schmidt (eds.): *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe* (Pluralisierung & Autorität). Münster: Lit-Verlag. 15-43.
- Hammond, Gerald (1980), "William Tyndale's Pentateuch: Its Relation to Luther's German Bible and the Hebrew Original, In, *Renaissance Quarterly*, (33), 1980, pp.351-85
- Mikešy, András (2008), (szerk.) *Martin Luther és William Tyndale Pál Rómaiakhoz írt leveléről. Martin Luther and William Tyndale on Paul's Epistle to the Romans*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kart, 2008.
- O'Donnell, Anne M (1991), "Philology, Typology and Rhetoric in Tyndale's *Exposition upon the VI.VI.VII.Chapters of Matthew*, In, *Moreana* 28, 155-64
- Parker, Douglas (1998), "Tyndale's Biblical Hermeneutics", In, *Word, Church and State. Tyndale Quincentenary Essays*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 87-101
- Smeeton, Donald Dean (1986), *Lollard Themes in the Reformation Theology of William Tyndale*. Sixteenth Century Essays and Studies Vol.VI. Sixteenth Century Journal Publishers. Kirksville. 1986.
- Trueman, Carl (1994a), "Pathway to the Reformation: William Tyndale and the Importance of the Scripture", In, *A Pathway Into the Holy Scripture*, Eds.P.E.Satterthwaite and D.F.Wright, Wm.B.Eerdmans, 1994.
- Trueman, Carl (1994b), *Luther's Legacy: Salvation and the English Reformers, 1525-1556*, Oxford, Oxford University Press.

7.

Igaz tanítás. Van-e ilyen?²¹⁷

(Az ortodoxiától a heterodoxiáig és vissza)²¹⁸

Mottó (1):

„A római katolikus egyház nagyon praktikus egyház. Ott csak egy csalatkozhatatlan személy van. Nálunk mindenki annak tartja magát.” (Pröhle Károly)

Mottó (2):

„Tusakodjatok a hitért, amely egyszer a szenteknek adatott” (Júdás 3)

Mottó (3):

„Nem szerzőnek kell lenned, hanem őrzőnek, nem kezdőnek, hanem követőnek, nem vezérnek, hanem oltalmazónak. Tartsd meg a hitletéteményt.” (Lerényi Vince)²¹⁹

Tanulmányom témája az „igaz tanítás”, idegen szóval az „orto-doxia”. A kifejezés nem a keleti egyházra, de nem is a protestantizmusnak a 17. századi merev, a reformáció dinamizmusát statikus dogmatizmusná merevítő skolasztikus irányzatára vonatkozik, hanem arra a mindenkor kritikus, korrektív szemléletre, amely az egyháztörténelem évszázadaiban örködni igyekezett az egyháznak a Szentírásból és a hitvallásokon alapuló tiszta tanításán, s ha az „egészséges tanítástól”²²⁰ eltérő, másképpen tanító nézetekkel találkozott, akkor a hitvallását az új helyzetben, a kihívásnak megfelelően, ismét megfogalmazta. A „másképp-tanítás” idegen szóval „hetero-doxia” az, amit herézisnek vagy eretnekségnek is hívnak. Tanulmányom első részében azt vizsgálom, hogy mai egyházi életünkben miért övezi gyanús hallgatás a „tanítás” gondolatát (I.); ezek után elvi szinten vizsgálom a hit, a hitvallás, a tanítás és a dogma összefüggését (II.); rátérek a herézis problémájára elvi szinten (III.); áttekintem az ősegyházban és a harmadik és a negyedik században jelentkező legmarkánsabb eretnek irányzatokat (IV); tükröt tartok mai egyházi életünknek, amennyiben rámutatok a régi eretnekségek mai felbukkanására egyes egyházi kiadványainkban és tanulmányainkban (V.); a hogyan tovább kérdése kapcsán felvetem az ortodoxia ujjaszületésének igényét egy mai amerikai teológus programadó könyve kapcsán (VI.) A V. rész polemikus élű fejezet, mert vitába szállok néhány fiatalabb kollégám közelmúltban publikált teológiai nézetével. Tanulmányomat azzal a bizalommal adom közre, hogy a vita nem lebénítja, hanem felpozícionálja a teológiai gondolkodást, s ez hosszútávon csak jótékony hatású lehet egyházi életünkre.

I. Furcsa csend az egyházban a tanítás körül

Karl Barth egyik híres korai előadására utalva („A Biblia furcsa új világa”²²¹) negyven évvel ezelőtt egy könyv jelent meg ezen a címen: „Furcsa csend az egyházban a Biblia körül”.²²²

²¹⁷ A tanulmány az OTKA 62008.sz. „Kora Tudor hitviták 1525-1536” című kutatás keretében készült.

²¹⁸ A tanulmány rövidített változata előadásként hangzott el a Magyarországi Evangélikus Egyház Nyugati (Dunántúli) Egyházkerületének lelkeszkonferenciáján Kőszegen, 2010. augusztus 25-én.

²¹⁹ Idézi: Lukács László, „Szívbéli szöveggel. A Szentháromság Newman teológiájában”, In: *John Henry Newman életművéről*, (Szerk. Tőzsér Endre Sch.P.) Sapientia Füzetek 1. Budapest, Vigília Kiadó, 2003, 88.old.

²²⁰ 1 Tim 1, 10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; Tit 2,1 (Károli: „egészséges tudomány”)

²²¹ Karl Barth, „The Strange New World Within the Bible”, in: Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (szerk.), *A Map of Twentieth Century Theology, Readings from Karl Barth to Radical Pluralism*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, 21-31. old.

Ma azonban ezt mondhatnánk: „Furcsa csend az egyházban a tanítás körül”.²²³ Van-e még súlya, vagy egyáltalán hitele a konfirmációnkon elmondott hitvallásunknak: „Hiszem az evangélikus egyház tiszta és igaz tanítását” vagy az lelkeszi ordinációnk alkalmával elmondott fogadalmunknak, hogy akarom az evangéliumot „tisztán és igazán” hirdetni? Komolyan vesszük-e még az Ágostai Hitvallásnak az egyházzal szembeni tanítását: „Az egyház pedig a szentek gyülekezete, amelyben az evangéliumot tisztán tanítják, és a szentségeket helyesen szolgáltatják ki”²²⁴?

Tanítani? Ráadásul „tisztán”, „igazán” és „helyesen”? A tanítás mintha kiment volna a divatból, a *sacra pura doctrina* (szent, tiszta tanítás) eszméje pedig mintha nemcsak anakronisztikussá, hanem egyenesen nevetségessé vált volna posztmodern korunkban.

De nem egészen új keletű ez a felfogás. Az egyházi életünket az elmúlt évszázadokban meghatározó ellentétes előjelű pietizmus és liberalizmus – mint látni fogjuk – egyaránt tartózkodó volt a tanítással szemben. A hit a 19. század után a szubjektív érzés szinonimájává vált, s amikor csupán az a kérdés, hogy „hogyan élem meg” a vallási tapasztalatot; a közösségi bölcsesség, „az egyház tanítása” dohos bútordarabnak tűnik a gyülekezetekben. Mindehhez hozzájön, hogy a szellemi nyitottság, a kulturális relativizmus korszakában a zárt gondolkodás, az asszertorikus (magabiztosan állító) nyelvezet idegennek tűnik. Lutherre mint a keresztény szabadság bajnokára előszeretettel hivatkozunk, ám közben elfelejtjük, hogy Luther a humanista Erasmusszal szemben védelembe vette a hit és a teológia asszertorikus nyelvét, s a kétkedőn kutató holland humanistának odakiáltotta: „A Szentlélek nem szkeptikus!”²²⁵

Történeti stúdiumokon nevelkedett teológusként is idegenkedünk a dogmától mint zárt, kész tanítástól, ami valamilyen egyházi gettóba kényszerítené a gondolkodásunkat. A teológián is úgy tanultuk, hogy „dogmatikus gondolkodás azt keresi, hogy a dolgoknak hogyan kell lenni, a kritikai pedig azt, hogy a dolgok valójában hogyan vannak.”²²⁶ A bonni teológus, Gerhard Sauter is rámutat, hogy a dogmatika egyházi életünkben sajnálatos módon a legjobb esetben is irrelevánssá vált, mert – úgy mond – gátolja a keresztény ember szabadságát az – állítólag – irritáló, arrogáns bizonyosságaival, zártságával.²²⁷ A modern vallástudomány számára a dogmatika pedig egyenesen olyannak tűnik, mint a „testbe adatott tövis” – írja szellemesen Carl Braaten.²²⁸ George A. Lindbeck szerint „a »dogma« és »hittétel« szavak gettószerűek, s úgy tűnik, a komolyan vételük azt jelenti, hogy az egyén elvágja magát a tágabb világtól.”²²⁹

Hazai teológusaink közül a református Török István és az evangélikus Nagy Gyula egyaránt hangsúlyozzák, hogy a teológiai gondolkodás számára egyaránt tévutat jelent a kritikátlan és merev „dogmatizmus” és a liberális „dogmamentesség”.²³⁰ Az utóbbiról

²²² James D. Smart, *The Strange Silence of the Bible Within the Church*, Philadelphia, Westminster Press, 1970.

²²³ Vö. Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine, A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2005, xi. old.

²²⁴ *A Magyarországi Evangélikus Egyház Hitvallási iratai 2. Ágostai hitvallás* (szerk. Reuss András), Budapest, Luther Kiadó, 2008. 24. old.

²²⁵ Luther Márton, *A szolgai akaratról*, Ford. Weltler Ödön, 2. kiadás, Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 2006. 23. old.

²²⁶ id. Cserháti Sándor professzor idézte többször is ezt a gondolatot az újszövetségi teológia kapcsán.

²²⁷ Gerhard Sauter, „No Fear of Dogmatics!”, in: *Protestant Theology at the Crossroads. How to Face the Crucial Tasks for Theology in the Twenty-First Century*, Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans, 2007, 61. old.

²²⁸ Carl E. Braaten – Robert W. Jenson (szerk.) *Christian Dogmatics Vol. I.*, Philadelphia, Fortress Press, 1984, 6. old.

²²⁹ George A. Lindbeck, *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban*. Ford. Ittész Gábor, Hermeneutikai Füzetek 17. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 129. old.

²³⁰ Török István, *Dogmatika*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006, 38. old. Dr. Nagy Gyula, *Az egyház mai tanítása I.* Budapest, A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 2000, 22. old

helyesen írja Nagy Gyula: „Ez a felfogás azt gondolja, hogy az egyház tanításának, a dogmának, a hitvallásnak a közbeeső, segítő szolgálatára nincsen szükség Isten ígéje és a személyes hit között. Azt véli, hogy az egyház tanítása »akadályozza« a keresztyén hit szabadságát; hogy a keresztyén hívő az »egyház közbevetése nélkül« is élhet keresztyén életet. Ezzel lerontja az egyház közösségének védőfalát és könnyen prédájává lesz mindenféle idegen vagy egyoldalú, szektás tanításoknak. A »dogmamentes keresztyénség« irányzata nagyon hamar elvezet az »egyház nélküli keresztyénség« mai divatos, végzetesen ige-ellenes tévútjához is.”²³¹

Napjainkban tehát nem a „dogmatizmus”, hanem a „dogmamentes kereszténység” veszélye kísért egyházunkban. Hadd hozzak ez példát. 2002-ben az „Egyházunk mai fogsága” című levelünket egy magát „liberálisan gondolkodó, liberálisan teologizáló embernek” nevező lelkész „primitívnek, agresszívnek, demagógnak” nevezte. Amikor e minősítések indoklását kértem tőle, azt válaszolta, hogy mivel a Bibliában nincs egységes tan, ezért olyan közösség sincs, amely jogot formálhatna a tanítás helyes értelmezésére. Az u.n. „Fogság-levelben” több – nézetünk szerint hamis tanításra – mutattunk rá, s elmondtuk: „Természetesnek tartjuk, hogy – egy bizonyos határig (!) – egyházunkban többféle kegyesség és irányzat is jelen lehet. Ám látásunk szerint határátlépés történt.” Liberális vitapartnerem feltette a kérdést, hogy szerintem hol húzódnak azok a határok, ki fektetné le őket vajon ki szerezhette érvényt neki. Rövid válaszomban két egyszerű kérdést tettem fel: a bírálónk szerint mi az egyház, s szerinte mi a szerepe a reformációnak az egyház életében? Kérdéseimre sem akkor, sem azóta nem kaptam választ.

Visszatérve a „fogságlevelél” egykori fogadtatásához: némileg meglepőnek véltem, hogy liberális vitapartnerem akkori kérdését: „Ki dönti el, hol az a »bizonyos határ«?” egyházunk akkori püspöke – sőt egy időben még tanítója is – kritikátlanul átvette.²³²

Sok tehát a kérdés, a külső és belső elbizonytalanodás, s mindez annak következménye, hogy valóban „furcsa csend” alakult ki a tanítás kérdése körül egyházunkban, ami persze annak is a következménye, hogy az individualizmusra és szubjektivizmusra mindig is hajlamos protestantizmusunkban elsorvad a közösség, a konszenzus tisztelete, más szóval: az egyház szerepe. Ideje, hogy ezek után a tanítás kérdését a hit és a hitvallás összefüggésében vizsgáljuk.

II. Hit - hitvallás – tanítás - dogma

II.1. Hit (credimus)

Tudjuk, hogy Schleiermacher az ortodoxia idején meghonosodott „dogmatika” kifejezés helyett a hittudomány („Glaubenslehre”), kifejezést preferálta. E változtatás egyoldalúságairól majd később szólunk, egyelőre a benső kapcsolatot, a koherenciát keressük a hit, a hitvallás és a tanítás között.

A hitet sokféleképpen lehet és szokták definiálni, mi most az Újszövetség egyik klasszikus megfogalmazását idézzük: Zsid 11,1: „A hit pedig a reménylett dolgoknak valósága, és a nem látott dolgokról való meggyőződés”.

Nézzük csak meg, hogy ezt a két meghatározást: „valóság”, „meggyőződés” miképpen adják vissza a különféle nyelvek:

A HIT	VALÓSÁG	MEGGYŐZŐDÉS
-------	---------	-------------

²³¹ Nagy Gyula, i.m. uo., a kiemelést elhagytam. FT [#Nincs korábbi utalás, de későbbi sem, NGy semmilyen konkrét írására. – RA]

²³² D. Dr. Harmati Béla: „Vizsgálódások egyházunk életéről – az ún. Fogság-level előzményei és következménye”, in: *Evangélikus Közlöny*, 2002/2., 20.old.

Görög	hüposztazisz	Elenchos
Latin	Substantia	Argumentum
Német (Luther)	Zuversicht	Nichtzweifeln
Angol	substance (KJV) assurance (RSV)	evidence (KJV) conviction (RSV)

A lényeg, hogy a hit egy valóságról való meggyőződés. Ezt a meggyőződést az ember nem magától kreálja, hanem kapja, bár kétségtelenül megelőzi azt valamilyen ráhangolódás, diszpozíció. A hit felülről kapott ajándék, de feltételezi a keresést, a gondolkodást, az „indulatot”. A hit egyrészt „kinyilatkoztatás” (apokalipszis) Mt 16, 17 értelmében: *„mert nem test és vér jelentette ezt meg néked, hanem az én mennyei Atyám”* másrészt azonban az „Isten szerint való gondolkodás is. A bibliai kifejezés a gondolkodásra – *fronein* – utal, ami beállítottságot, irányultságot is jelent. Nem véletlenül halljuk ezt a szót Jézustól, amikor megdorgálja Pétert: *„nem az Isten szerint gondolkozol, hanem az emberek szerint”* (Mt 16,23). A görög szó tehát azt jelenti: valamire gondolni, valamire figyelni, egzisztenciálisan felfogni, magévá tenni, sőt valamire törekedni. Ám a hit nemcsak felismerés, megismerési eszköz, hanem cselekedet, engedelmesség, azaz követés is. Krisztusnak is mennie „kellett” és nekem is, mint Péternek, mennem kell – öutána. Nem akkor tartozom öhozzá, ha nagy meglátásaim vannak róla, hanem akkor, ha „mozdulok” *abba az irányba, ahová ő is tart*. Életünk megoldandó feladata, hogy a Teremtőnk által nekünk tervezett *irányhoz* visszataláljunk. A *fronein* kifejezés olvasható – meglepő módon – a Filippi-levél Krisztus-himnuszában is: *„az az indulat legyen bennetek, ami Krisztus Jézusban is megvolt”* (Fil 2,5). A gondolkodás és a tett, a hit és a cselekvés tehát szorosan összefügg! Az indulat felülről jön, a Szentlélektől, s ha ő megérinti a szívemet, akkor „beindulok” (megértek), „elindulok” (a hit útján), „megindulok” (részvétet érzek és szolidáris leszek mások szenvedése láttán).

II.2. Hitvallás (confitemur)

A hit kinyilatkoztatás, ajándék, indulat, de mindenképpen olyasmi, amiért küzdeni, tusakodni kell: Júdás 3-ban olvassuk: „tusakodjatok a hitért, a mely egyszer a szenteknek adatott”. E. küzdelemhez, „tusakodáshoz” (mondhatnám: a hit drámájához) a hit megvallása is hozzátartozik.

A hitvallás alapja: Mt 10,32: *„Aki vallást tesz rólam az emberek előtt, arról majd én is vallást teszek az én a mennyei Atyám előtt”*. A görög *homologeó* kifejezés elismerést, megvallást jelent, ezt fejezi ki a latin *confessio* is. Ha tehát megvalljuk a Jézus Krisztusba vetett hitünket az emberek előtt (*„coram hominibus”*), akkor ő is tanúskodik rólunk az Atya előtt (*„coram patre”*). A hitvallás a száj cselekedete arról, amit az emberi szív érez: *„Ha tehát száddal Úrnak vallod Jézust, és szíveddel hiszed, hogy Isten feltámasztotta őt a halálból, akkor üdvözülsz”* (Rm 10,9).

Jézus Krisztus neve az első hitvallás: ezt a hitet vallotta meg Péter is Caesaria Philipinél (Mt 16,16). A zsidók számára ő a felkent, a Messiás, a Khrisztosz, a pogányoknak pedig az Úr, a Küriosz, a Dominus.

A hitvallás mindig az emberi válasz Isten kinyilatkoztatására, a minket megszólító igéjére. Nincs hitvallás tehát kinyilatkoztatás nélkül, ámde a kinyilatkoztatás sem teljes a hitvallás nélkül. Gondoljunk Ézsaiás 55,11-re: *„...ilyen lesz az én ígém is, amely számból kijön: nem tér vissza hozzám üresen, hanem véghezviszi, amit akarok, eléri célját, amiért küldtem.”*

Azonban rögtön pontosítanunk, korrigálnunk kell magunkat: a hitvallás mégsem másodlagos emberi válasz csupán. A hitvallásban a Szentháromság egyik személye is aktívan

részt vesz: „Boldog vagy Simon, Jóna fia, mert nem test és vér fedte ezt fel előtted, hanem a mennyei Atyám” (Mt 16,17), „senki sem mondhatja: »Jézus Krisztus Úr«, csakis a Szentlélek által”. (1Kor 12,3b).

A hitvallás tehát nem egyéni, hanem közösségi aktus. A közösség hitvallása mindig válasz volt valamilyen helyzetre, szituációra. Az egyetemes keresztény hitvallásoknak: az apostoli, a niceai és az athanasiusi hitvallások keletkezésének konkrét történeti okai vannak – az egyház közösségének válaszolnia kellett a mindenkori új kihívásokra: az apostoloknak a zsidóság messiásvárakozására és a pogányok istenkultuszaira kellett feleletet adniuk a Jézus Krisztusba vetett hitükkel. A niceanum utalása a világosságra hitvallás a Római Birodalom napkultuszával szemben, amíg az athanasiusi hitvallás az ariánus eretnekekkel szemben.

Karl Barth megfogalmazásában: „A hitvallás mindig tiltakozás egy olyan hamis hit megnyilvánulásával szemben, amely ellentmond Isten dicsőségének. Az ember és Isten kapcsolatában ez olyan sajátos pillanat, amelyben az isteni »Igen« szembekerül az emberi »Nem«-mel, az isteni igazság az emberi hazugsággal, ennek az igazságnak a fénye az ember elhomályosító szándékával, annak teljessége az emberi fél-, negyed- vagy nyolcadigazságok halmazával” (CD III/4,80).²³³ A hitvallás abból a kényszerből születik, hogy az ember „nem hallgathat”. Nincs hitvallás annak a rizikója nélkül, hogy az ember nevetségessé válik. Nem akkor vagyunk hitvallók, ha a saját igényeinket akarjuk kifejezni, nem is akkor, ha tanítani akarunk másokat.

„Hitvallásra akkor kerül sor, amikor a keresztény közösség hite konfrontálódik vagy megkérdőjeleződik akár belülről, vagy kívülről a hitetlenség, a babona vagy az eretnekség jelenségei által.” (CD III/4, 78-9). A hitvallás akkor „történik”, amikor az egyén vagy a közösség hitét sértik egyes jelenségek, amikor, „fáj” neki az, amit tapasztal.

A *status confessionis* olyan helyzet, mint amikor egyének, vagy egy közösség azt tapasztalja, hogy a keresztény hit tisztasága, integritása veszélynek van kitéve. A *status confessionis* azonban sohasem egy állandó helyzet, hanem egy sajátos pillanat, mutat rá Barth, aki állandóan mártír akar lenni, az sohasem lehet hitvalló.

A hitvallás nem hangoskodás, nem „kiabálás”, hanem készenlét és engedelmesség. Adódhat olyan szituáció, amikor a hallgatás a hitvallás. Jézus a kihallgatásakor is általában rövid fragmentumokban válaszolt. A hitvallási helyzetet sosem mi teremtyük, hanem azt csupán észrevesszük.

A hitvallásnak mindig egy pozitív tartalommal kell rendelkeznie. Isten partizánjai, a hitvallók mindenek előtt Igent mondanak és csak relatíve, az Igen kedvéért mondanak Nem-et. A hitvallásnak mindig a dicsőítés kontextusában kell történnie. Ha militáns harccá vagy keserű veszekedéssé fajul a hitvallás, akkor Isten partizánjai megfélelmeznek arról, hogy gazdájuk kegyelmes Isten. Ilyenkor Isten partizánjai Isten rendőrévé, detektívévé degradálódnak.

Az oppozíciót vállaló hitvalló hit mindig a keresztény közösség hitének kell lennie. (CD III/4, 82).. Minél inkább „egyéni” a hitünk, annál kevésbé lehet az a hitvallás hordozója, mondja Barth. „Az igazi hitvallás szolgálata bizonyos értelemben mindig a közösség szolgálatában való részvétel, s nem az egyénnek különálló vállalkozása... A lélek, ami a hitvallót mozgatja, ami vigasztalja, ami a szó kimondására készíti, az mindig a Szentlélek...A Szentlelket a hamis lelkektől az különbözteti meg, hogy az mindig a közösségben él és uralkodik, hogy a hitvalló és az ő hitvallása a közösségből emelkedik ki, és oda tér vissza.” (CD III/4,83) Ezt a közösséget a Szentírás irányítja, oktatja, mindig friss módon szólítja meg. A közösség azáltal létezik, hogy a Szentírás hangja állandóan hallatszik benne. A közösségben a hitvallások, a dogmák felidéződhetnek, de azok a további olvasásra, illetve hallásra és tanulásra kell, hogy serkentsenek.

²³³ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. III./4., T& Clark, Edinburgh, 1961. 80.old. (A szövegben ezentúl rövidítve: CD)

III. 3. Tanítás (docemus)

A hitből hitvallás és igehirdetés, a hitvallásból tanítás következik. Miért is fontos a tanítás? Először: Jézus Krisztus missziói parancsa, hogy „*tegyetek tanítvánnyá minden népet*” (Mt 28,19), tehát a tanítás, a katekézis az egyház lelki–szellemi arculatához tartozik. Nemcsak arról van szó, hogy a jó pap holtig tanul, hanem arról is, hogy az egyház holtig tanít.

Másodszor: az egyház mindig olyan korszakban újult meg, amikor a tanítást komolyan vette, illetve az egyházi élet azokban a korokban vált erőtlenné, dekadenssé, amikor az egyház lemondott vagy elfeledkezett a tanítás fontosságáról. Az egyházat nem emberek, hanem Isten, a Szentlélek újítja meg, de a Szentlélek célja érdekében embereket használ fel. Ezek az emberek legtöbbször tanáreberek voltak. Így volt ez a reformáció idején, hiszen Luther is a Wittenbergi Egyetem katedráján lett reformátor.

Harmadszor: a teológia az egyház tudománya. A teológia, vagyis a hitről szóló gondolkodás és rendszeres tudás minden egyháztagnak! Szakítanunk kell azzal a kétszáz éve terjedő téveszmével, hogy a teológia elit tudomány. Vissza kell térnünk a reformáció gyakorlatához, amely tiszteli és felemeli a népet, amikor annak képzéséről gondoskodik. A „nagy” Luther nem szégyellte, hogy vizitációkat folytasson, s ez vezetett a *Kis Káté*, majd a *Nagy káté* megírásához. Nem elég, nem is lehet a Kátét csak a konfirmáció alkalmával „megtanítani”, a hívők gondolkodását állandóan szinten, – áramon – „melegen” kell tartani.

A teológiai–kateketikai–hittani képzés nem „anyagismeret” átadása, amit a hívők fejébe kell sulykolnunk. Ellenkezőleg: ha a teológia valóban a hit kérdéseiről való beszéd és gondolkodás, akkor az nem valami „mennyei” dolog, hanem minőségi tevékenység, amire mindenkinek szüksége van, mert a hitet eleven tartja. Attól a modernitásban gyökerező tévhittől is meg kell szabadulnunk, hogy a hit „privát” dolog, ami valójában csak az egyénre és az Istenre tartozik, s a gyülekezet legfeljebb homlokzat és kellék, ami, ha nem tetszik – félretolható.

Teológiai–kateketikai képzés hiányában a hit könnyen elpárologhat, illetve más eszmék vonzásában felszívódhat, átalakulhat. Ha a hit csupán „érzés” (mint ezt Schleiermacher és nyomában a romantika állította) akkor nagyon könnyen megtörténhet, mint meg is történt, hogy a hit egyszer politikai indulattá, másodszor kultúraképző buzgalommá, harmadszor karitatív–szociális mozgalommá alakul át, a gyülekezeti élet pedig kellemes társasági klubba, ahol mindenki „olyan jól érzi magát”. A hitvallásra építő tanítása tehát folyamatosan szükség van. A tanításnak meg kell újulnia, meg kell elevenednie.

IV.4. Dogma

Mi is a különbség a tanítás és a dogma között? Nem minden tanítás dogma, de minden dogma egyúttal tanítás is. A dogma mindegy sűríti a kinyilatkoztatást, a hitet, a hitvallást és a tanítást. Magát a szót csak 1659 óta használják,²³⁴ korábban a „Summa”, „Compendium”, „Loci” vagy „Medulla” kifejezéseket használták, amikor az egyház tanítói a mai értelemben vett rendszeres teológiát műveltek. A dogma szó az Újszövetségben mindössze öt alkalommal szerepel: két helyen császári parancsot jelent (Lk 2,1; ApCsel 17,17); két levelében Pál a zsidó törvényeskedést fejezi ki vele (Ef 2,1; Kol 2,14), s egy alkalommal a jeruzsálemi zsinat határozatát jelölik ezzel a szóval az ApCsel 16,4-ben.²³⁵ A szóban benne van nemcsak a hit, a hitvallás, a tanítás, hanem a közösség aktusa is. „Nem a teológiai professzor, a püspök alkot dogmát, hanem a zsinat”.²³⁶

²³⁴ Lukas Reinhard, *Synopsis Theologicae Dogmaticae*, 1659.

²³⁵ Török István, i.m. 38.old.

²³⁶ Török István, i.m. 40.old..

1 Tim 3,16-ban olvassuk: „*És minden versengés nélkül nagy a kegyességnek eme titka: Isten megjelent testben, megigazított lélekben, megláttatott az angyaloktól, hirdettetett a pogányok közt, hittek benne a világon, felvitetett dicsőségben.*” Ez az egy vers „erős szöveg”, mert egyszerre kinyilatkoztatás, hit, hitvallás, tanítás és dogma. Sőt tovább is mehetünk: elénekelt hitvallás, liturgikus dogma. Misztérium, mint ahogy az eredeti textus is mondja.

A dogma nemcsak a tanítástól, hanem a hitvallástól is elválaszthatatlan: a dogmában a hívő közösség markáns hitvallása fogalmazódik meg. Mind a hitvallás mind a dogma Isten dicsőítését szolgálja, s mint ilyenek esztétikai erővel is bírnak. John Henry Newman nyomán Lukács László írja, hogy a niceai hitvallás „sokkal több mint dogmatikus kijelentések fogalmi szintézise: az Istent magasztaló szeretet himnusza”.²³⁷

A dogmatika – Nagy Gyula szép megfogalmazásában: „gondolkodásunk istentisztelete”.²³⁸ Török István az dogmatika „őrálló szerepét”²³⁹ emeli ki, a dogmatika, hiszen az öröklik a prédikáció tisztaságán („*Ecclesia est in qua evangelium recte docetur*”). A dogmatika: korrekció. Mint írja: „*Ha nem vagyunk elég éberek, elaltatjuk, vagy kikapcsoljuk a dogmatikai ellenőrzést, úgy válhat irányadónak számunkra a világ, hogy észre sem vesszük. Az ígét szándékunk ellenére is valami világi érdek szolgálatába állíthatjuk.*”²⁴⁰ Ha a dogmatika korrekció, akkor „nem megnyugtathatja és igazolnia kell az igehirdető egyházat, hanem nyugtalanítani.”²⁴¹ Török István meggyőzően mutat rá, hogy amíg a római katolikus egyház dogmatikája alapvetően monologizálás, addig a protestáns dogmatikára a kérdezés jellemző. Azt írja, hogy a dogma szót a bibliai értelemben egyes számban Isten parancsaként kell felfogni, s az egyház „dogmái” alapvetően tudakozódás vagy kérdezősködés Isten számunkra kiadott napi parancsa, azaz „dogmája” iránt: ám nem a tanítvány kérdez a Mesterétől, hanem a szolga az Urától, a dogmatika tehát engedelmesség és szolgálat.²⁴²

Összefoglalva: minden dogma alapja Isten írott kinyilatkoztatása, a Szentírás. Ez a „norma normans”, a mérő norma, s minden hitvallás, tanítás, dogma csak „norma normata”, azaz megmért norma. Egyik hitvallási iratunk, a *Formula Concordiae* ezt így fogalmazza meg: „*Hisszük, valljuk és tanítjuk, hogy az egyetlen szabály és norma, amely szerint minden tanítást (a dogmákat) és minden tanítót lemérni és megítélni kell, semmi más, mint az Ó- és Újszövetség prófétai és apostoli iratai... Egyetlen más irat, sem az atyáké, sem az újabb egyházi tanítóké, bármilyen elnevezéssel, sem állítható oda a Szentírás mellé. Valamennyien alávetendők az Írásnak, s csupán mint annak tanúi fogadhatók el.*”²⁴³

III. Mit tekinthetünk eretnekségnek?

Eddig csupán utalásszerűen jeleztük, a következőkben azonban részletesen is kifejtjük, hogy az egyházban miért van szükség „az igaz tanítás” végig gondolására, a dogma „őrálló” korrektívumára. Egy „igaz tanításról”, azaz orto-doxiáról szóló előadásban elengedhetetlen annak ellentétéről, a nem igaz tanításról, a heterodoxiáról, azaz a herézisről is beszélni. A modern–posztmodern embernek az eretnekséghez való viszonyát egy történettel és egy idézettel szeretném illusztrálni.

A történet a következő. Édesapám a nyolcvanas évek elején otthon beszámolt nekünk arról, hogy összefutott Andorka Rudolf professzorral, aki elmesélte neki, hogy a Deák téri gyülekezet valamelyik fórumán volt egy teológiai beszélgetés, s Pintér Károly lelkész úr egy

²³⁷ Lukács, i.m.86.old.

²³⁸ Nagy Gyula, i.m. 26.old.

²³⁹ Ugyanezt a kifejezést használták az „Egyházunk mai fogsága” című irat szerzői 2002-ben.

²⁴⁰ Török István, 48.old.

²⁴¹ Török István, i.m. 79.old.

²⁴² Török István, i.m. 76-77.old.

²⁴³ *Formula Concordiae* (1577), Epitome 1-2, idézi, Nagy Gyula, i.m. 73.old.

gondolatra azt mondta, hogy az eretnkség. „Te, képzeld el, a 20. század végén valaki ilyen mer mondani, hogy »eretnkség«!” – méltatlankodott a jól ismert szociológus professzor.

Az eretnkség fogalma a protestáns modernizmus számára tehát egyrészt anakronisztikus dolog. Másrészt azonban a szó eredeti negatív jelentése sokszor megfordul: a liberális gondolkodás ugyanis erényt csinál abból, amit egykor bűnnek tartottak. Takácsné Kovácsné Zelma a „Miért éppen Bultmann?” című tanulmányában Bultmannról „igazi valódi eretneként” méltatja, aki „új életet hoz a közösségbe, teremtő-kreatív erőket ébreszt fel. Van bátorsága ahhoz, hogy letörje azt a héjat és burkot, amelyet el kell távolítani, és nem sajnálja lehullani hagyni az öreg leveleket a fáról, hogy ezzel helyet készítsen az újnak a növekedéséhez.”²⁴⁴

A magát felnőttnek nevező 20-21. századi modern keresztény emberek szótárában tehát nem illik negatív előjelet adni az eretnkségnek, hiszen történeti szempontból azok sokkal inkább izgalmas szellemi mozgalmak voltak.²⁴⁵ Jól illusztrálja ezt a tendenciát egy finn teológusok által a közelmúltban kiadott tanulmánykötet, amely már a címlapon is idézőjelbe teszi az eretnkségek szót.²⁴⁶

A modernitás narratívája így hangzik: a történelem folyamán az egyház mint erőszakos, hatalmi intézmény nemcsak nem tolerálta a másságot, hanem elnyomta a másikat, a kisebbet, a másikat, a másként gondolkodót. Amit az egyház ma egyedül tehet az, hogy megbánja a múltbeli bűneit, rehabilitálja azokat, akiket az eretnkség vádjával a máglyára küldött. Természetesen én is vallom, hogy van mit megbánnia az egyháznak: a máglyákat, az inkvizíciót, az erőszakot, a lelkiismeretük szerint gondolkodók üldözését.

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy nem voltak egykor, vagy ne lennének ma az egyházban tévtanítások és eretnkségek! Hadd tegyem fel csendben ismét azt a kérdést, amit az előadásom elején említett liberális lelkésztestvéremnek írtam: ha egy sebész fél milliméterrel eltéveszti a vágást, az a beteg számára végzetes lehet; ha egy zenész elvétí a hangot, tönkremegy a koncert. Akkor a teológiában miért ne lehetne igény a helyes hang eltalálására? Ha a sebésznek sem szabad kénye-kedve szerint vágnia a beteg testet, ha a zenész sem játszhat a zenekarban úgy, ahogy éppen neki jól esik, akkor talán a teológusnak is illene bizonyos normákhoz, Uram bocsá' tanításhoz, dogmához igazodnia. A teológus partitúrája a Szentírás és a hitvallások, s az előadóművész egyéni stílusában természetesen vannak lényeges különbségek, de a kottát, azaz Isten ígését mégiscsak tiszteletben kell tartania.

Ha ez a tiszteletben tartás tiszteletlenségéből nem következik be, akkor veszi kezdetét a tévtanítás, a herézis. Az eretnkségre, a herézis reáltaiban az egyház hitvallása a válasz. Emlékezzünk, hogy mit is mondott Barth: „Hitvallásra akkor kerül sor, amikor a keresztény közösség hite konfrontálódik vagy megkérdőjeleződik akár belülről, vagy kívülről a hitetlenség, a babona vagy az eretnkség által.” (CD III/4, 78-9).

Barth azt is hangsúlyozza, hogy a „hiszünk valljuk, tanítjuk (*credimus, confitemur, docemus*)” megvallása mellett a hitvallásokban ott van a „visszautasítjuk, ellentmondunk, utáljuk, kárhoztatjuk, tévesen tanítják megállapítás (*reprobamus, reicimus, exsecramus, damnamus, secus docentes*). Az igaz hitet nem lehet a tévhit elvetése nélkül tisztázni.”²⁴⁷

²⁴⁴ Takácsné Kovácsné Zelma „Miért éppen Bultmann?”, *Lelkipásztor*, 1997/2, 45-47.old

²⁴⁵ Ittész Gábor saját fordítói jegyzete Lindbeck *A dogma természete* című könyvének a különféle eretnkségeket felsoroló passzusához: „Jelentős szellemi irányzatok a korai egyháztörténeti teológiai vitáiban, amelyeket végül mind eretnkségnek nyilvánítottak.” Lindbeck, i.m. 155.old.

²⁴⁶ Anti Marjanen és Patri Luomanen (szerk.), in: *A Companion to Second-Century Christian „Heretics”*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

²⁴⁷ Idézi, Fekete Károly, a *Barmeni Teológiai Nyilatkozat. Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 36.old.

Török István szerint a dogmatikára az egyház tanítása elleni külső és belső támadás miatt van szükség. Mint írja, a belső veszedelem, a herézis a dogmatizmus kiváltó oka. A herézis a keresztyén hit olyan alakja, amely formailag tagadhatatlanul keresztyén, Jézusról egyházzól, üdvről beszél, de nem tudja, nem akarja megérteni azt a hittartalmat, amely a keresztyén formákban van.”²⁴⁸

Kevin J. Vanhoozer a dogmatikát dramaturgiai metaforákkal revitalizáló eredeti kísérlete kapcsán szintén beszél az eretnekségről. Az eretnekség szerinte a lehető legrosszabb színházi impovizáció, aminek nem a kreativitása, hanem az újszerűsége veszélyes, hiszen eltereli a figyelmet arról, hogy mit tett Isten érettünk Jézus Krisztus által.

„Az eretnekség –írja – olyan végzetes tévedés, amely kompromittálja az isteni dráma integritását, vagy azáltal, hogy összekeveri a drámai szereplőket, vagy azáltal, hogy félreérti a cselekményt, ami eltéríti a nézőt attól, hogy a folyamatos drámai cselekményben megfelelő módon részt vegyen.”²⁴⁹

Arra a kérdésre, hogy mi a teológiai herézis, a neves anglikán teológus, Alister McGrath 2009-ben megjelent könyvében így válaszol:

„Az eretnekség a keresztyén hitnek az a formája, amely, ha nem is tudatos tervezés, hanem saját természetének következtében a keresztyén hit lényegének szubvertálásához, destabilizáláshoz vagy egyenesen lerombolásához vezet.”²⁵⁰

Az eretnekség tehát olyasvalami, ami a hit misztériumát eltorzítja, destabilizálja, vagy egyenesen lerombolja, ahelyett, hogy megőrizné azt. Már az Ószövetség kultikus nyelvhasználatában is megjelenik a romlás, a betegség, a beszennyeződés, a fertőzés képe. Az idegen istenekkel való lelki kapcsolat pedig paráznság, azaz házastársi hűtlenség az egyedül igaz, élő Istennel szemben.

Később az egyház azt tartották eretnekségnek, ami fertőzi, megrontja, bepiszkítja az egyház tisztaságát. Az eretnekség, mivel „belül dolgozik”, eleinte nem tűnik hitetlenségnek, s a hitetlenség valóban nem formája, hanem csupán végkimenetele az eretnekségnek. Az eretnekség a maga szubvertáló jellege miatt vezet hitetlenséghez.²⁵¹ Az eretnekség, írja McGrath, olyan, mint a trójai faló: első látásra keresztyénynek tűnik, ám valóban tiszta hit és az igaz tanítás halálos ellensége.²⁵²

Nemcsak a keresztyénységben, hanem a judaizmusban és az iszlámban is találkozunk az orthodox és heterodox hit feszültségével, a herézis kérdésével. Figyelmünk most az Újszövetség szövegére irányul.

A „hairesis” szó kiválasztást, válogatást jelent, a *hairesen* igéből származik, ami ezt jelenti: ’kivenni’, ’kiválasztani’. Lássunk néhány újszövetségi példát a herézisre illetve a tévtanításra!

²⁴⁸ Török István, i.m. 39.old.

²⁴⁹ “A heresy is thus a fateful error that compromises the integrity of the theo-drama, either by misidentifying the dramatis personae, misunderstanding the action, or giving directions that lead away from one’s fitting participation in the continuing dramatic action.” In: Vanhoozer, i.m., 424.old.

²⁵⁰ „heresy is best seen as a form of Christian belief that, more by accident than by design, ultimately ends up subverting, destabilizing, or even destroying the core of Christian faith.” In: Alister McGrath, *Heresy. A History of Defending the Truth*, New York, HarperCollins, 2009. 11-12.old.

²⁵¹ McGrath, i.m. 33.old.

²⁵² McGrath, i.m. 34.old.

„Mert szükség, hogy szakadások (hairesis) legyenek köztetek, hogy a kipróbáltak nyilvánvalókká legyenek ti köztetek”²⁵³. 1Kor 11,19

„Bálványimádás, varázslás, ellenségeskedések, versengések, gyűlölködések, harag, patvarkodások, visszavonások, pártütések (hairesis)”. Gal 5,20

„lesznek hamis tanítók, a kik veszedelmes eretnekségeket (hairesis) fognak becsempészni”. 2Pét 2,1

„Az eretnek embereket (hairetikon antropon²⁵⁴) egy vagy két intés után kerüld; Tudván, hogy az ilyen romlott, és vétkezik, önmaga is kárhoztatván magát”. Tit 3,10–11

„Mert lesz idő, amikor az egészséges tudományt (hügianuszész didaszkaliasz) el nem szenvedik, hanem a saját kívánságaik szerint gyűjtenek maguknak tanítókat, mert viszket a fülök. És az igazságtól elfordítják az ő fülöket és a mesékhez oda fordulnak.” 2Tim 4,3–4

A korai egyház történetében az önkényesen szelektáló és elhajló eretnekségekre hitvallás és a tanítás, nevezetesen az igaz tanítás (orto-doxia) volt a válasz. Az ortodoxia a szélsőséges elhajlásoktól mentes centrumra, a bibliai értelemben vett „egészséges tanításra” vonatkozott.

A herézis általában azok körében keletkezett egykor (és keletkezik ma is), akik nem tanulmányozzák kitartóan és hűségesen a Szentírást, vagy ha mégis olvassák, akkor ezt nem a hívők konszenzusában (*consensus fidelii*), hanem önkényesen teszik, saját ízlésük és preferenciájuk („ez tetszik nekem, ez nem tetszik”) szerint szelektálnak abból. Nem hagyják, hogy a Szentírás szkópusza és a közösség hite segítse őket a megértésben, mert alázat helyett a magabiztos büszkeséggel (hübrisz) olvassák az Írást. Így a legtöbb eretnekség a fél megértésből, azaz a félreértésből táplálkozik. Újszerűsége azonban sok hasonlóan felületes olvasónak azonban igen vonzónak tűnik, s ezért terjed és fertőz gyorsan minden herézis. Az ortodox tanítás általában a herézissel való vitákban fogalmazódott meg.

Idézzük fel két ókori egyházatya és egy 16. századi humanista hitvédő definícióját az eretnekségről! Segítségünkre siet ebben az angol egyháztörténész D. V. N. Bagchi „Tyndale, More, and the Anatomy of Heresy” nagyszerű tanulmánya.²⁵⁵

Szent Ágoston még az önző dicsőségvágyban látja a herézis okát: „eretnek az, aki a világi nyereségért, főleg a dicsőség és az uralkodás érdekében hamis és új nézeteket talál ki és hirdet.”²⁵⁶ Szent Jeromos azonban már teológiailag körültekintőbben fogalmaz:

„Az »eretnekség« görög szó, amely ’választást’ jelent, s arra vonatkozik, hogy azt a tudományt választjuk, amely nekünk jobban megfelel. Mindaz, aki a Szentírást nem annak szerzője, a Szentlélek által szándékolt értelem szerint olvassa, akkor is eretneknek tekintendő, ha az egyházat nem hagyta el, hiszen rosszabb részt, nevezetesen a test cselekedeteit választotta.”²⁵⁷

²⁵³ Amennyiben külön nem jelölöm, a revideált Károli (1908) fordítást idézem.

²⁵⁴ Új protestáns (1990): „szakadást okozó”, Szent István Társulat (1973): „a tévtanítót”; Kecskeméti István (2002): „az olyan embert, aki szakadást szít”, Csia Lajos (1978): „a szakadár embert”; Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat (2007): „eretnek”.

²⁵⁵ D. V. N., Bagchi, „Tyndale, More, and the Anatomy of Heresy”, in: *Reformation*, Vol. 2., 1997, 261-281.old.

²⁵⁶ Bagchi, i.m., 264.old. Angol fordításban: „heretic is the one who for the sake of worldly gain, and especially for glory and domination, either creates or follows new opinion”.

²⁵⁷ Bagchi, i.m., 264.old. Angol fordításban: „’Heresy’ come from the Greek word meaning choice, and refers to the choosing of whatever discipline one thinks better. Whoever therefore understands Scripture in any other sense

Az angol humanista Morus Tamásról, az *Utópia* szerzőjéről kevesen tudják, hogy Luther és angol követőinek legádázabb ellensége volt, s könyvet is írt az eretnekségek ellen. Számára Luther volt korának legnagyobb eretneke, az angol bibliafordító William Tyndale-t pedig „az angol eretnekeink kapitányának” nevezte.

Morus az eretnekséget a középkori eretneküldözőkhöz hasonlóan szintén fertelmességnek („abominable”), járválynak, pestisnek, fertőzésnek, a Krisztus testén keletkezett gennyes sebnek, „újítósdinak” („*newfangledness*”), sőt magukat az eretnekeket (Lutherékat) üvöltő és harapó kutyáknak tekintette. Ám egy frappáns definíciójában fején találta a szöveget: az eretnekséget a közös hittől, a *consensus fidelium*tól való letérésnek, rossz irányba történt elmozdulásnak, mintegy mellékösvénynek („*side way*”) látja:

„Könnyen felismerhető az eretnekség, mint azoknak a szektája és mellékösvénye, akik (bár megkeresztelkedtek és nevükben keresztényeknek), mégis eltérnek a közös hittől és az egyház egyetemességétől.”²⁵⁸

A következőkben lássuk azt, hogy milyen „klasszikus” eretnekségek terjedtek el az ősegyházban, majd pedig azt, ezek az eretnekségek miért csábítóak, miért s miképpen élednek újjá ma is.

IV. Eretnekségek az ősegyházban és a 3-4. században

IV. 1. Eretnekségek az ősegyházban

Szóltunk már a modernitás megszokott narratívájáról, hogy a másképpen gondolkodó keresztényeket hatalmi–politikai eszközökkel tiporta el az egyház. McGrath könyvének egyik érdeme, hogy rámutat arra, hogy az első virulens eretnekségek az első században keletkeztek, s ekkor még távolról sem volt hatalmi pozícióban az egyház. A patrisztika idején az egyetemes hittől való eltérésként, tehát egyedül teológiai alapon ítélték meg, s csak a középkor államegyház vette igénybe a politika nyújtotta legális eszközöket az eretnekek üldözésekor.²⁵⁹

Legtöbb eretnekség az első évszázadokban az egyház krisztológiai hitének félreértéséből származott, bár az első jelentős herézis az istenképre vonatkozott.

Markionizmus

Ez a 2. századi eretnek irányzat a nevét Markionról (kb. 110–160) kapta, aki egy gazdag hajótulajdonos volt. 144 körül Rómába ment, ahol az ott élő egyházi vezetőknek előterjesztette javaslatát, miszerint az Újszövetség Atya-képe diametrális ellentétben áll az Ószövetség Isten-képével, a haragvó Jehovával. Legtöbbet Lukács evangélistára hivatkozott, főleg 5,37-re: „senki sem tölti az új bort ó tömlőkbe”. Meg volt győződve arról, hogy ő képviseli az ortodox, helyes tanítást, s azt vallotta, hogy a kereszténységet meg kell tisztítani

than that demanded by the Holy Spirit, by whom it was written, even though he has not left the church, may nevertheless be called a heretic, because he has chosen that which is worse, namely the works of the flesh.”

²⁵⁸ Bagchi, i.m. 270.old. Eredetiben: „thereby do I plainly know it for an heresy if an heresy be a sect, and a side way (taken by any part of such as be baptised, and bear the name of a Christian man) from the common faith and belief of the whole Church besides” (CWM 6, 266, 21

²⁵⁹ McGrath, i.m. 104.old.

az attól idegen, de benne rejtőző eretnek gondolatoktól, a zsidó szellemiségtől. Markionnak az *Antitézis* című művét közvetlenül nem ismerjük, csak a róla szóló teológiai bírálatokat Iraeneusztól és Tertullianustól.²⁶⁰ McGrath rámutat, hogy Markiont nem az egyház hatalmi tekintélye hallgatta el, hanem ő vonult i az egyházból, amikor nézetei nem kaptak kedvező visszhangot. S mint minden egyházból kivonuló mozgalom, hamarosan elszorvadt és eltűnt a történelem süllyesztőjében. Maga az eretnek gondolat azonban, mint hamarosan látni fogjuk, újra és újra felbukkan egészen napjainkig.

Ebionitizmus

Ebionitizmus zsidó háttéren született herézis, amelynek lényege, hogy Jézus nagyszerű, csodálatos, páratlan ember (de csak ember!) volt, akinek „titokzatos személyisége és ámulatba ejtő cselekedetei környezetére oly rendkívüli hatást gyakoroltak, hogy apránként kialakult a szemlélőkben az a magával ragadó gondolat, amely szinte elemi erővel tört ki belőlük: ő több mint ember, ő Isten!”²⁶¹ A lényeg az, hogy az ember–Jézusból híveinek lelkesedése csinált Istent. E lényegében zsidó krisztológia szerint Jézus legfeljebb egy karizmatikus próféta volt Galileában. Az ebionitizmus Jézusban hőst, hőrozt lát, ám e heroikus felmagasztalás tagadja Jézus istenségét. Így sok szempontból hasonlít a 4. században jelentkező arianizmusra, ám ez utóbbi mozgalom filozófiai alapon utasította el Jézus Krisztus isteni természetét, hiszen az arianizmus a hellenizmus talaján született már, az ebionitizmus pedig zsidó környezetben tagadta Jézus istenségét. Ha az egyház nem határolódik el az ebionitizmustól, a kereszténység megmaradt volna egy zsidó szektának, amely szintén eltűnt volna a történelemben.

Doketizmus

A doketizmus mindenben az ebionitizmus ellentéte. A lényege: Jézus Krisztus valójában Isten volt, s csak embernek látszott (a „dokeo” szó azt jelenti, hogy ’látszani’). Jézus Krisztus csak egy istenség, egy eszme megszemélyesítője. Már Antiochiai Ignác (kb. 35-107) is említ példákat, amelyek a doketizmusra emlékeztetnek, részletesen Iraeneusz ismerteti őket. McGrath szerint két típusú doketizmus létezett: az egyik az inkarnáció, a másik a kereszthalál valóságát tagadta.²⁶²

Figyelemre méltó, amit Török István mond a két krisztológiai herézis összefüggéséről: *„Az ebionitizmus és a doketizmus első látszatra teljesen ellentmond egymásnak. Alkatilag azonban nagyon is rokon a kettő. Az ebionitizmus úgy értelmezi Jézust, mint a történet legmagasabb csúcsát, a történetfelettibe emelkedő történetet; a doketizmus pedig a történet síkjába bocsátkozó történetfelettit látja benne. Az előbbi szerint Jézus az emberiség életfájának legnagyobb kivrágása, az utóbbi szerint meg Ő az isteni jelenlét legtokéletebb szimbóluma. Ez a két félreértés megegyezik egymással abban, hogy a Krisztus istenségére vonatkozó bibliai bizonyágtételt egyik sem veszi komolyan. Mindegyik csak képes beszédet, afféle szólásmondást lát benne, nem pedig a szó szoros értelmében veendő igazságot.”*²⁶³

Gnoszticizmus

²⁶⁰ McGrath, i.m. 125-132.old.

²⁶¹ Török István, i.m. 160.old. Lásd továbbá: Sakari Häkkinen, „Ebionites”, in: Anti Marjanen és Patri Luomanen (szerk.), *A Companion to Second-Century Christian „Heretics”*, Leiden–Boston, Brill, 2008, 247-278.old.

²⁶² McGrath, i.m. 114.old.

²⁶³ Török István, i.m. 161.old.

A gnózis és a gnoszticizmus szakirodalma óriási. Talán ez azzal magyarázható, hogy ez az eretnecség állt legközelebb a kereszténységhez közeli, vagy annak peremén élő mindenkori értelmiséghez. Valamint azzal, hogy a kereszténységen kívül is elterjedt filozófiai és vallási irányzat volt. A gnózis az üdvösséget a tudás, a személyes tapasztalat, s nem a formális doktrínák elsajátítása révén tartja lehetségesnek. A gnoszticizmus egy alapvetően elitista eretnecség, amely a tudást csak a beavatottak számára tartja lehetségesnek. Az egyik legjelentősebb gnosztikus szekta a Valentinianizmus volt, a Nag Hammadban 1945-ben feltárt leletek számos ilyen szöveget hoztak napvilágra. A tanítás alapja, hogy az isteni teljesség (*pleroma*) az univerzum atyjában van, ám a bölcsesség (*Sophia*) megzavarta ezt a rendet, s ez eredményezte az alsóbbrendű istent, a demiurgoszt, aki e világ teremtője lett. A földi élet, a test rabságából Jézus Krisztus válthat meg bennünket, s vezethet vissza az Atyához. Iraeneusz a gnózissal szemben az üdvtörténetre, az isteni oikonomiára hivatkozott, hangsúlyozván, hogy ugyanaz az Isten cselekedett az üdvtörténet egyes fázisaiban.²⁶⁴ McGrath rámutat, hogy a gnoszticizmus ma más néven, de ugyanúgy tovább él, például a jungiánus pszichiátriában, amelyik azt képviseli, hogy a kereszténység lényege nem a megváltás, hanem az önmegismerés.²⁶⁵

IV. 2. Eretnekségek a 3-4. században

A nagy konstantinuszi fordulat után az eddig egyházi-teológiai problémaként kezelt herézis birodalmi problémává is válik,²⁶⁶ s itt már valóban megjelennek az államegyház hatalmi-politikai beidegződései, amelyek majd a középkori eretneküldözésben, az inkvizícióban érik el csúcspontjukat.

Arianizmus

Arius (kb. 270-336) Alexandriában élő pap volt, aki a ma már elveszett *Thalia* művében a következőket állította: 1. Az Atya és a Fiú nem azonos, hanem csak hasonló lényegű (*homoiusziosz*); 2. A Fiú teremtett lény (*ktisma* illetve *poiema*), noha elsőnek teremtetett; 3. Bár a Fiú teremtette a világot, volt mégis egy olyan idő, amikor a Fiú még nem létezett. Az ugyancsak Alexandriában élő Athanasius (kb. 293-373) viszont vele szemben az állította: 1. Megváltó csak az lehet, aki teremtő; 2. Arius szerint Jézus Krisztus teremtmény; 3. Jézus Krisztus Arius szerint nem lehet megváltó. Bár Arius ennek épp a ellenkezőjét állította, vagyis, hogy Jézus Krisztus a megváltó, de Athanasius szerint Arius nézetei nem logikusak, nem következetesek, nem koherensek. Athanasius az azonos lényegűséget (*homousziosz*) vallotta. Bár a történészek szerint Arius követői többen voltak, amikor Nagy Konstantinus 325-ben Niceába összehívta a zsinatot, az athanasiuszi krisztológiát fogadták el. Érdekesség, hogy miután Nagy Konstantin meghalt 337-ben, fia Konstantius az Arius-követőket fogadta el ortodoxnak, s Athanasius száműzetésre kényszerült. Végül a 381-es konstantinápolyi zsinat állította vissza a niceai zsinat döntését, s a nyugati kereszténységben véglegesen Athanasius követői maradtak felül.²⁶⁷ Történészek sokat spekuláltak arról, hogy mi lett volna, ha a kereszténység ariusi formája marad fenn? Carlyle szerint, ha Arius győz, a kereszténység legendává zsugorodott volna.²⁶⁸ McGrath szerint az ariusi kereszténység sok ponton az

²⁶⁴ McGrath, i.m. 123.old.

²⁶⁵ McGrath, i.m. 232.old. V.ö. Robert A. Segal, (szerk.), *The Allure of Gnosticism: The Gnostic Experience in Jungian Psychology and Contemporary Culture*, Chicago, Open Court, 1995.

²⁶⁶ McGrath, i.m. 140.old.

²⁶⁷ McGrath, i.m. 204.old.

²⁶⁸ McGrath, i.m. 87.old.

iszlámmal mutat rokonságot.²⁶⁹ Az ariusi kereszténység a reformáció idején, a 16. századi anti-trinitarizmusban, vagy unitarizmusban támadt ismét fel, ma is tovább él,²⁷⁰ s az is közismert, hogy gyülekezeti tagjaink nagy része is latens ariánus vagy unitárius.

Donatizmus

A donatizmus a keresztényüldözés végét jelentő konstantinápolyi rendelettel (313.) vált égető kérdéssé Észak-Afrikában. Donatus püspök követői ragaszkodtak ahhoz, hogy az üldözés idején hitben gyengének bizonyulókat (*traditores*) – akik átjátszották az egyház vagyonát az államnak – zárják ki az egyházból, hacsak meg nem térnek. Ha azonban megbánják, amit tettek, akkor keresztelkedjenek meg újra, mivel az elbukott hívők elveszítik a keresztség szentségét, hasonlóan az elbukott papokhoz (*lapsi*), akik felszentelésük szentségét veszítik el. A vértanúk vére az égre kiált, mondották a donatisták, s ezért a keresztség és a papság szentségét elveszítették azok, akik kollaboráltak. A donatisták szent és tiszta egyházat akartak purifikálni, s ezért elkülönültek a katolikus egyháztól. Augustinus azonban élesen szembeszállt a donatistákkal, s azt mondta, hogy vigyázzunk, mert az egyház nemcsak a szentek gyülekezete, hanem kevert test (*corpus permixtum*), a szentek és a bűnösök közössége, ahol a búza együtt nő a konkollyal, s az úgynevezett szentek is csak azért szentek, mert Jézus Krisztus kiontott vére és megtöretett teste megszenteli őket. A purifikáló irányzatok könnyen egy egyház testének (Cyprianus szerint Krisztus köpönyegének) szakadásához vezethetnek, ezért veszélyesek. Nem véletlen, hogy az ágostai hitvallás tudatosan elhatárolódott a donatizmustól. Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy ez az eretnekség is gyakran kísértette és kísérti ma is az egyházat.

Pelagianizmus

Természetesen számos más irányzatot is említhetnénk, de a legfontosabbak közül utoljára hagytuk a brit szerzetes, Pelagius (kb. 355-kb. 435) nevét, aki tagadta az eredendő bűn gondolatát, s azt hirdette, hogy az ember szabad akaratából üdvözülhet. Ezzel szemben Ágoston kegyelemtana – amit majd a reformátorok is átvesznek – arról szól, hogy az üdvösség egyedül Istennek Jézus Krisztusban megnyilvánult kegyelme által lehetséges. Ezt a kegyelmet nem lehet kiérdemelni, ez élénk jön (*gratia praeveniens*), ezt csak elfogadni lehet.

V. Eretnekségek mai egyházunkban

Amikor e rövid és vázlatos történeti áttekintés után elérkeztünk ahhoz a kényes és érzékeny kérdéshez, hogy milyen „másképp-tanítások”, eretnekségek, tévtanítások figyelhetők meg a mai egyházi életünkben több megjegyzés is előre kívánczik.

Először. A tapasztalt eretnekségről sohasem az ítélezés, a megbélyegzés, hanem csakis a hitvallás hangján beszélhetünk. Ám erről kell beszélnünk, mert – mint láttuk – az igaz tanításnak, a dogmatikának őrállói küldetése van, s Luthertől is megtanultuk, hogy a teológia lényege a megkülönböztetés művészete, az igaz és a hamis szétválasztása. Van határ igaz és hamis, tiszta és tisztátalan között. Amikor „nem hallgathatunk”, amikor nyilvánosan kiállunk

²⁶⁹ McGrath, i.m. 150.old.

²⁷⁰ Maurice Willes, *Archetypal Heresy. Arianism Through the Centuries*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

és kiáltunk – sokszor vállalva a gúnyt és a megvetést –, azért kiáltunk, azért állunk ki, mert fáj nekünk Krisztus teste, mert azt érzékeljük, hogy sebeket kapott ez a test, az egyház. Nem nekem, a személynek fáj a másik személye, hanem az a megnyilvánulás fáj, amely tapasztalatunk szerint nincs összhangban azzal a kitusakodott hittel, amely egykor a szenteknek adatott (Júdás 3).

Másodszor. Ha őszintén mélyen magunkba nézünk, önmagunkban is nagyon könnyen felfedezhetjük valamely eretnek irányzatra való benső affinitást, hajlandóságot. A kérdés csupán az, hogy az önmegvalósítás fontosabb-e számunkra, s ezért hagyjuk érvényesülni ezt a lelkünk mélyén szunnyadó hajlamot, vagy – s ez a másik lehetőség – azért imádkozunk, hogy Isten győzze le bennünk ezt az irányultságot, s kérjük a Szentháromság Istent, hogy segítsen nekünk is kitusakodni azt a hitet, amely a szenteknek adatott. Az egykori eretneknek és a mai „feltámadásuk” legyen figyelmeztetés számunkra, hogy ne feltétlenül a mi ízlésünknek megfelelő, izgalmasnak tűnő, nekünk tetsző igazságot keressük, hiszen – s erről szól a kereszténység – sokszor éppen az az igazság válhat a javunkra, ami nem tetszik nekünk.

Harmadszor. Az eretnekségek lényege általában a revízió, az egyház hagyományos tanításának felülvizsgálata. Tehát minden eretnekség revizionista, ám azt nem mondhatjuk, hogy minden revizionizmus eretnekség. Valóban igaz, hogy a lutheri reformáció végeredményben revizionista volt, hiszen Luther felülvizsgálta a középkori egyház tanítását, ami a Szentírás mérlegén könnyűnek találtatott. A római katolikus egyház a középkorban – és bizonyos mértékben ma is – Luthert eretneknek tekintette ill. tekinti. A mai revizionisták szeretnek ezért Lutherre hivatkozni, ám azt elmulasztják észlelni, hogy az ő mérlegük általában nem a teljes Szentírás, hanem emberi tapasztalat vagy a józan ész, legfeljebb az önkéntesen – szelektíven értelmezett evangéliumok, amelyek igen gyakran (íme, a markionizmus!) szembe kerülnek Pál apostol teológiájával.

Negyedszer. A mai eretnekségek általában a liberális teológia talaján keletkeznek, amiről H. Richard Niebuhr, amerikai teológus szellemesen állapította meg, hogy *„Egy harag nélküli Isten a bűn nélküli embereket bevitte az ítélet nélküli országába egy kereszt nélküli Krisztus szolgálata által”*.²⁷¹

Ötödször. Természetesen amint az ókori eretnekségek közül sem említettük mindegyiket, a mai „másképp-tanítások” közül is csak néhányra, a számunkra legfeltűnőbbekre irányulhat a figyelmünk. Elgondolkodtató azonban, hogy mivel mi kicsiny egyház vagyunk, s ezért nálunk veszélyesebbek lehetnek a heterodox, egyénieskedő megnyilvánulások, mint például hasonló jelenségek a sokkal nagyobb létszámú római katolikus egyházban.

Hatodszor. A legtöbb „másképp-tanítás”, azaz eretnekség Jézus Krisztus művével, illetve személyével kapcsolatos, tehát szotériológiai vagy krisztológiai természetű, de találkozunk majd ekkleziológiai eretnekséggel (neodonatizmus). Kezdjük a kevésbé domináns heretikus irányzatokkal, majd folytassuk az Isten-képpel kapcsolatos archetipikus *teológiai* herézissel, a neomarkionizmussal, s végezetül szóljunk a legerőteljesebb mai szotériológiai és krisztológiai másképp-tanításokról.

Neodoketizmus

Eszerint a történeti Jézust nem ismerhetjük meg, csak a hit Krisztusát. Egyedül ez a teológiai hittapasztalat a valóság. Ez az irányzat köszön vissza az egzisztencialista színezetű buhlmannizmusban.

Neognoszticizmus

²⁷¹ H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Boston College, Boston, 1981, 163.old. (1. kiadás: 1937)

Szóltunk arról, hogy ma is egyik legnagyobb kihívása a kereszténységnek a gnoszticizmus. Filozófikus és misztikus hajlamú értelmiségi keresztények számára igazán csábító. A mélypszichológia és a kereszténység összekapcsolása könnyen vezethet e vonzó herézishez (Jung és Drewermann és hazai követői.)

Neopelagianizmus

Ez a herézis inkább a katolikus egyházban kísért (szemipelagianizmus), amely a szabad akaratot, s az emberi érdemet hangsúlyozza. De azért ott van nálunk is egyes pietista körökben, ahol a megszentelődés gondolata perfekcionista méreteket kezd ölteni.

Neomarkionizmus

Ez az eretnokség a náci Németországban érvényesült, amikor a héber Biblia helyett a német mitológiát akarták az Újszövetség elé helyezni, úgymond megtisztítva a kereszténységet annak zsidó torzulásaitól. Ma is, Magyarországon is él és sajnos sokszor szószéket is kap ez az eretnokség. Hallunk a Pártus-Jézusról, Jézusnak a zsidóságtól való függetlenségéről, más a katolikus egyház által már hivatalosan is bírált neopaganizmusról is.

A hazai római katolikus egyházban a közelmúltban elhunyt Bulányi György piarista páter és követői a „Bokor-mozgalom” tanítása tekinthető alapvetően revizionista, neomarkionista (nem antiszemita) eretnokségnek. A Bibliából „kivágott”, sokszor literális értelmezett evangéliumot (például a fegyverviselés kérdésében) szembeállítják a véleményük szerint eltorzult páli teológiával és a keresztény egyház úgymond oppresszív teológiai hagyományával. Magas szellemi színvonalon képviselik tanaikat például az *Érted vagytok* című lapban. Egyre több jel mutat arra, hogy hatásuk egyházunkban is erősödik.

Evangélikus egyházunkban néhány éve halt meg egy nagy hatású budapesti igehirdető, Takács József, aki élete utolsó szakaszában egyre inkább átadta magát neomarkionista színezetű anti-judaista, antiszemita hajlamainak. Budapesten a Kelenföldi Gyülekezetben az esperes le is állította egy sorozatát, ám – híveinek kérésére – az akkori püspök felülvizsgálta az igehirdető tanítását és megállapította, hogy Takács József tanításában nincs semmi olyan, ami a Szentírással vagy a hitvallásainkkal ellenkezik. Takács József valóban karizmatikus személyiség és igehirdető volt, de sajnos volt alkalmam személyesen is többször meggyőződni tanításainak neomarkionista jellegéről. Ugyancsak saját szememmel láttam a Budahegyvidéki Gyülekezetben kifüggesztve az említett püspöki nyilatkozatot.

Neodonatizmus

Sok purifikálási szándék mögött ott húzódhat a donatizmus kísértése. A donatizmus ma is kísért bennünket, amikor „én” mondom, hogy „ő” a bűnös. Pedig testvéreink bűne a mi bűnünk is, egymás terhének hordozása egymás bűneinek a hordozását is jelenti, írja Luther Galata 6,2 kapcsán. A donatizmus herézise ott kísért ma pl. az ügynök-kérdés kezelésében. Ahogy a római keresztényüldözés idején a *traditorokat* tekintették árulónak, úgy a kommunista egyházüldözés idején sokak szerint az ügynökök, akik Jézus hálóján kívül egy másik hálóval is szövetkeztek váltak ilyen *traditorokká* vagy *lapsikká* (elbukottakká). Az ügynökkérdés feldolgozása ezért az egyház számára elsősorban nem történelmi, hanem egyházi és teológiai kérdés. Az igazság feltárása és a kiengesztelődés nem választható el egymástól. Hiszem, hogy a bűnt bűnnek, az árulást árulásnak kell neveznünk, de azzal a szent rettenettel, hogy sokszor mi magunk talán öntudatlanul is haszonélvezői voltunk testvéreink elesésének.

Nem tagadom, hogy az általam is jegyzett 2002-es „Egyházunk mai fogsága” című iratot is kísértette a neodonatizmus és moralizálásra hajlamos purifikáló szándék, de éppen a közösség szempontjának beemelése („Testvéreink bűne a mi bűnünk is”) igyekezett kivédeni ezt a herézist. Azt nem állítom, hogy teljes sikerrel.

Neoszoteriológia („Megváltás – másképp?”)

A következőkben nem egy régi herézés mai, új formájáról fogok szólni, hanem egy jellegzetes „másképp-tanításról”, amely merészen újszerű módon igyekszik értelmezni keresztény hitünk középpontját, megváltásunk titkát.

Természetesen az elmúlt két évezredben többféle módon is interpretálták Jézus Krisztus halának értelmét. A különböző nézeteket jól összefoglalja a svéd teológus Gustaf Aulén *Christus Victor* című könyve.²⁷² Az is kétségtelenül igaz, hogy neves teológusok ma is vitatkoznak a különböző értelmezési típusokról.²⁷³

A szóban forgó magyar nyelvű tanulmányok meghökkentő teológiai radikalizmusa azonban véleményem szerint igencsak eltér egyházunk konszenzusos tanításától, tehát jellegzetesen revizionista teologizálással van dolgunk.

Az *Ajtónyitás* című 2004-ben megjelent kötetben Csepregi András „Jézus és a megváltó erőszak mítoszáról” értekezik Walter Wink amerikai teológus művei alapján.²⁷⁴ Csepregi meggyőzően érvel, hogy az erőszak kérdéséről, a bűnbakképzésről, a „Hatalmakról”, az „Uralkodó Rendszerről” sok érdekes, újszerű meglátást tanulhatunk az amerikai teológustól.

Ám amikor Jézus megváltói művére alkalmaztatik a winki teológia, jellegzetesen revizionista érveléssel szembesülünk.

Wink és Csepregi tagadják Jézus halálának áldozati jellegét, mondván, az erőszak erőszakot feltételez, s abból nem születhet semmi jó. A bűnbakképzés mechanizmusa kapcsán azonban a bibliai istenkép karikatúrájával találkozunk itt, egy olyan istennel, aki „bosszút áll az engedetleneken”, akinek „tetszik” (sic, 333.old.) Jézus szenvedése. A bűnbak-mechanizmusra Kajafás mondata a példa: „jobb nektek, hogy egyetlen ember haljon meg a népért, semhogy az egész nép elveszen” (Jn 11,50). Kimondatik: „A súlyos igazság az, hogy nemcsak Kajafás szavaiban, hanem a korai keresztény értelmezésben is az Uralkodó Rendszer logikája tükröződik vissza.”²⁷⁵ Bár e mondatból nem derül ki, hogy a szerző szerint a „korai keresztény értelmezés” János evangélistára is vonatkozik-e; akár igen, akár nem, Csepregi elmulasztja észrevenni, hogy az evangélista csak Kajafás szavaival ért egyet, ám azoknak más értelmet ad, nevezetesen azokat az Ézs 53 szerinti helyettes halál összefüggésébe állítja, amint erre Bolyki János is rámutat.²⁷⁶

Csepregi érvelésében az idézett niebuhr-i diagnózis köszön vissza: a bibliai gondolkodás nyelvezetén (Isten szentsége, ember bűnössége, megváltás, bűnbocsánat) felnőtt, pontosabban annak megértéséért kitusakodott keresztény hitünk számára bántóan idegen ez a revizionista elméleti konstrukció. Szó sincs itt Isten szeretetéről és igazságáról, arról a lutheri

²⁷² Gustaf Aulén. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. . ford. A.G. Hebert, 1931, repr. New York, Macmillan, 1969.

²⁷³ James Beilby- Paul Eddy (szerk.) *The Nature of the Atonement, Four Views. With Contributions by Gregory A. Boyd, Joel G. Green, Bruce R. Reichenbach and Thomas R. Schreiner*, Downers Grove Illinois, IVP Academic, 2006.

²⁷⁴ Csepregi András, „Kortárs teológussal párbeszédben: az erőszakról és az erőszakmentes ellenállásról”, in: Szabó Lajos (szerk.), *Ajtónyitás. Keresztény önismeret falakon belül és kívül*. Budapest, Luther Kiadó, 2004. 324-336.old.

²⁷⁵ Csepregi, i.m.133.old.

²⁷⁶ Bolyki János, „Igaz tanúvallomás”. *Kommentár János evangéliumához*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001. 309.old.

felismerésről, hogy az ő könyörületes haragja mögött is a könyörületes szeretete rejtőzik. Szó sincs itt „áldozati Bárányról” vagy arról, hogy Isten hozza érettünk az áldozatot, mert nem neki kell megváltoznia, hanem nekünk.

Végeredményben ugyanezt a gondolatmenetet folytatja öt évvel később René Girard francia–amerikai kultúrantropológus, s főleg Mark Heim amerikai teológus művei alapján ifj. Cserháti Sándor „Az ismeretlen Isten. Jézus és a szakrális erőszak” című, a *Lelkipásztor* 2009/7-es számában megjelent tanulmányában.²⁷⁷ „Megváltás – másképp?” hangzott a hívogató címe a februári lelkészakadémiának, amelyet szintén ifj. Cserháti Sándor vezetett – az elmúlt hat évben ez volt a negyedik alkalom –, amelyik Jézus szenvedésének és halálának e „másképp” értelmezett kérdésével foglalkozott. Akik a *Fraternet*-et olvassák, tudják, hogy a lelkészakadémia előtt és után is hónapokig folyt erről a vita, s ennek magam is aktív részese, sőt kezdeményezője voltam („Hagyta vagy adta?”). Jézus (sohasem Krisztus!) ebben a felfogásban csak áldozat („victim”) lett, azaz az emberi gonoszság áldozata, de nem úgy, hogy (aktívan) áldozatot („sacrifice”) hozott. Nem az a baj ezzel a felfogással, hogy az egyoldalúvá torzult/torzított anzelmusi *satisfactio* gondolatát bírálja, hanem az, hogy Jézus Krisztus kereszthalála kapcsán az Atya és a Fiú közös áldozatát kérdőjelezte meg, s teljesen negligálta – főleg a Zsidókhoz írt levél által kidomborított – Jézus főpapi szerepét. (Ismét láthatjuk a „választás”, „kivágás”, „negligálás” heretikus gesztusát.) Ifj. Cserháti számára az ember Jézus áldozattá, bűnbakká – farmakosszá – válásának mechanizmusa vált „izgalmassá” René Girard és Mark Heim írásai alapján.

Ám ha Krisztus halála nem az ő érettünk az Atyával közösen hozott áldozata, akkor csak egy lehetőség van – s ezt furcsa módon a lelkészakadémia résztvevői (beleértve magamat is) nem mondták ki – *tragédia*, aminek átélése során lehet, hogy katarzist élünk át, s rádöbbenhetünk a bennünk lakozó sötét indulatokra. Jézus így azonban nem Megváltó, hanem tragikus hős, akinek „passzív” halála a mi okulásunkra és ocsúdásunkra szolgál.

Hiszem, hogy az „igaz tanítás” ez: Jézus nemcsak passzívan „hagyta magát”, hanem önként, engedelmesen adta magát érettünk, amint azt az egyház kétezer éve tanítja. A vitában egyedül Véghelyi Antal fogalmazott úgy, hogy, hogy Jézus halála az Atya szeretetáldozata érettünk, hogy mi mások legyünk!²⁷⁸

E revizionista teologizálás nem az egyház hitén, hitvallásán, tanításán, dogmáján keresztül, hanem csupán emberi racionális értelemmel keresi-kutatja Jézus titkát. Lehet, hogy az egyház hagyományos, ortodox tanítása nekünk „unalmas”, nem tetszik, de ha azt könnyedén revízió alá vesszük, nagy a veszélye annak, hogy heterodoxiába csúszunk és herézist művelünk. Jaj nekünk, ha mindent csak „alulról” teologizálunk, s nem hallgatunk a dogmatika örökkévaló hangjára, amely a meredek szélén megvédhetne, megóvhatna minket a zuhanástól.²⁷⁹

Neobionitizmus

Lássunk még egy ókori „másképp-tanítás” mai analógiáját! Szintén az *Ajtónyítás* című kötetben jelent meg Cserháti Márta „Jézus Krisztus ma” című tanulmánya,²⁸⁰ amelyben a szerző különféle „krisztológiai kísérletekről” értekezik, s különbséget tesz a klasszikus és a

²⁷⁷ ifj. Cserháti Sándor, „Az ismeretlen Isten. Jézus és a szakrális erőszak.”, in: *Lelkipásztor*, 2009/7, 242-250-old.

²⁷⁸ Véghelyi Antal, „Krisztus halálának értelme”, In: Béres Tamás – Kodácsy-Simon Eszter (szerk.), *Krisztusra tekintve hittel és reménnyel. Ünnepi kötet Reuss András 70. születésnapjára*, Budapest, Luther Kiadó, 2008, 141-156-old.

²⁷⁹ Török István, i.m. 49.old.

²⁸⁰ Cserháti Márta, „Jézus Krisztus ma”, In: Szabó Lajos (szerk.), *Ajtónyítás. Keresztény önismeret falakon belül és kívül*. Budapest, Luther Kiadó, 2004. 95-105.old.

modern, ahogy ő nevezi: „a felülről építkező” és „az alulról építkező” krisztológiák között. Az utóbbiak kapcsán írja: „A felvilágosodás utáni krisztológia eltér a klasszikustól abban is, hogy középpontba állítja a történeti kérdést”,²⁸¹ „a mai krisztológiák kiindulópontja az emberi oldal”.²⁸² Igaz, elismeri, hogy az is csapda, ha az emberség válik istenivé (bár némileg homályos, hogy ez mit is jelent), mégis felmerül bennünk a kérdés, hogy nem tévedés-e a történeti Jézus-kutatást (amelynek képviselői ritkán beszéltek „Krisztusról”) „krisztológiának” nevezni? Jó lenne tudni, hogy konkrétan kikre gondol a szerző, amikor „alulról építkező krisztológiáról” beszél?

Cserhádi Márta helyesen ítéli el az ókori doketista eretnekséget, ám az megkérdőjelezhető, amikor azt sugallja, hogy a „metafizikus kategóriák” és a doketizmus kísértette a „felülről építkező” krisztológiákat. Amíg Pál apostol szerint a kereszt és az evangélium kelt botrányt és megütközést, addig a szerző szerint a történész Jézusa kelt megütközést, mert Jézus is megütközést keltett. A szerző szimpátiája tehát egyértelműen az – úgymond – alulról jövő krisztológiák oldalán van, s a történeti Jézus földi életének a történettudomány általi hangsúlyos tanulmányozását igényli szemben a dogmatika által kialakított Krisztus-képpel, ami mintha eltakarná a valódi, földi Jézust.

Politikai érvelést is alkalmaz a hagyományos krisztológiákkal szemben: „Krisztus istenségének felfogása Khalkedon után egyre inkább a császári hatalom igényei szerint alakult s tekintélyelvű, merev hatalmi rendszer igazolásává vált.”²⁸³ Ismét kérdezzük: szabad-e egy politikai abúzust teológiai diszkvalifikálás érveként használni?

Khalkedon híres dogmája a „valóságos Isten” és a „valóságos ember” szétválaszthatatlanságára utal. Cserhádi Márta szépen és meggyőzően értekezik a „valóságos emberről”, s helyesen hangsúlyozza, hogy „minden olyan krisztológia, amelyik Jézus zsidóságát lényegtelennek tekinti, vagy tagadja, szemben áll az Újszövetség Jézus-képével.”²⁸⁴ Khalkedon egyensúlyát azonban a történetiség nevében felbillenti, amikor (az olvasó által joggal elvárt) „valóságos Isten” alfejezet helyett mindössze „A láthatatlan Isten képéről” (Kol 1,15; 2Kor 4,46) mint „legkorábbi hitvallásról” olvashatunk. Észrevételünk: a Biblia szerint az ember is *imago dei*! E Jézusról szóló korai tanúságtétel természetesen igaz, de az egyház hitének fényében nem elégséges! Jézus nemcsak valóságos ember, hanem valóságos Isten is!

Cserhádi Márta a más írásaiban is gyakran citált Marcus Borgot idézi, aki szerint az Istenről alkotott elképzeléseink összefüggnek azzal, ahogyan élünk, s hogy alapjában véve két modellt különböztethetünk meg: a királyi (monarchikus) és a Lélek modelljét. Véleményem szerint a bibliai metaforák nem feltétlenül emberi-pszichikai projekciók.

A khalkedoni „valóságos Istenre” tehát nem történik utalás, s Jézus „isteni voltára” is csupán annyiban, hogy ő képes volt magát „valaki más kedvéért kiüresíteni”.²⁸⁵

Természetesen e fenti, „alulról építkező”, alapvetően neobionitista Jézus-kép elfogadható a szerző személyes Jézus-képének, de semmiképpen sem az egyház krisztológiai tanításának.

Töprengjünk egy kicsit és tegyük fel a kérdést: mi hiányzik Walter Wink, Mark Heim vagy Marcus Borg mai lelkes követőinek sokak számára vonzónak tűnő, ahogy ők mondják, „gondolati kísérleteiből”?

Tömören úgy lehetne válaszolni, hogy a bibliai – általam „klasszikusnak” nevezett, de hívhatjuk „ortodoxnak” is – istenkép, krisztuskép, megváltáskép komplex és összetett, ami az ellentmondásokat nemcsak elviseli, hanem egyenesen erénynek is tartja. Ezzel szemben Walter Wink, Mark Heim, Csepregi András és ifj.Cserhádi Sándor megváltástana, Marcus

²⁸¹ Cserhádi Márta, i.m. 96.old.

²⁸² Cserhádi Márta, i.m. 98.old.

²⁸³ Cserhádi Márta, i.m. 99.old.

²⁸⁴ Cserhádi Márta, i.m.100.old.

²⁸⁵ Cserhádi Márta, i.m. 103.old.

Borg és Cserhádi Márta krisztológiája redukcionista és egyoldalúak. A bibliai tanúságtétel komplexitásából a számukra tetszetőset „kiválasztják” s a többit elhallgatják vagy elnyomják.

Bár elméletben ők az erőszakmentesség szószólói, revizionista látásukat mégis a bibliai szövegek szelektív (tehát nem erőszakmentes) olvasata árán érik el, s nem a barthi „hallgatás” vagy az „odafigyelés” szelíd hermeneutikájával. A szelektív olvasat egy preferált ideológiának rendeli alá a bibliai szövegeket.

Ahol felerősödik az ideológia, ott elhallgat a misztérium.

Lássunk egy példát a bibliai komplex képrendszerére a megváltás kapcsán! Szűcs Ferenc református dogmatikaprofesszor a 2007-es paksi országos evangélikus találkozón (amelynek a „megbékélés” volt a témája) rámutatott, hogy „*amikor a korai egyház el akarta mondani az evangéliumot, amit Krisztus halála és feltámadása jelent, akkor szembetalálta magát azzal a lehetetlenséggel, hogy a szavak elégtelenek annak kifejezésére, ami Krisztus keresztyén történet. Körül kellett írnia, sőt... - körül kellett dadognia a titkot és ezt csak kölcsönvett képekkel, kifejezésekkel tudta megtenni*”²⁸⁶, s a képeket a jogi nyelvből (kifizette a rabszolgáért a váltságdíjat), a kultusz nyelvéből (áldozatot hozott és vére megtisztít), a katonai nyelvből (fegyveres, aki legyőzte a gonosz hatalmakat), a gazdaság és kereskedelem nyelvéből (helyet cserél velem – csodálatos csere) stb.

A metaforák komplex gazdagsága arra utal, hogy értelmetlen, sőt veszélyes azokból a mi saját ízlésünk és tetszésünk szerint válogatni.

Cserhádi Márta egy pár évvel ezelőtti Fraternetes levelezésben amellelt érvelt, hogy a Bibliában különböző istenképek vannak (például az elengedés és a tisztaság modellje) s így nekünk az istenképek között választani kell. Így írt: „*Megkockáztatom, hogy az evangélikus egyház mint lelki közösség lelki egészsége azon múlik, hogy tartalmazni tudja és akarja-e ezeket az eltérő istenképeket.*”²⁸⁷

Ez a bibliai és teológiai korrektívum nélküli, szubjektív istenképek „békés egymás mellettiségéről” szóló szerintem utópisztikus gondolata szintén aligha nevezhető az egyház hitének. Ráadásul ez a szemlélet akaratlanul is szekértáborokra (például konzervatívokra és liberálisokra, „szeretemetekre” és „nemszeretemetekre”) osztja Krisztus egyházát, még ha hozzá teszi is, hogy a különböző irányzatoknak tolerálnia kell egymást.

Egykori válaszómban rámutattam, hogy Krisztus keresztyénben találkozik tisztaság és elengedés, igazság és szeretet. Tehát *nem vagy/vagy, hanem - és!* Vagyis nem kell „választanunk”! A „tisztaság-szemponitú világlátás” és az „elengedés-szemponitú világlátás” tehát ugyanolyan téves „megkettőzés” mint Markionnak az ószövetségi „haragvó istenképe” és az újszövetségi „megbocsátó Atya” istenképe. Egy az Isten.²⁸⁸

Ennek az „egy Istennek” a Krisztusban megnyilatkozott szépségét(!) éppen az ellentétes tulajdonságok összekapcsolása jeleníti meg. Jól látta ezt Jonathan Edwards a 18. századi amerikai teológus, aki Jel 5,5–6 alapján az oroszánról és a bárányról, „Krisztus kiválóságáról”, azaz szépségéről („*excellency*”) prédikált.²⁸⁹

Edwards észrevette, hogy „Jézus Krisztusban az ellentétes kiválóságok csodálatra méltó egybeolvadása van jelen.” Az oroszán erőben jeleskedik, a bárány szelídségben tűnik ki: Krisztusban egyszerre végtelen magasság és végtelen leereszkedés található. Krisztus, mint a legmagasabb szintű lény, emberré válik, hogy megadja magát a szégyennek és annak, hogy leköpjék. „A végtelen magasság és a mélyre való leereszkedés ilyen összetalálkozása

²⁸⁶ Kéziratban.

²⁸⁷ Cserhádi Márta levele a Fraterneten 2008 őszén

²⁸⁸ Fabiny Tibor levele a Fraterneten 2008 őszén. Teológiai kritikámra a szerzőtől nem kaptam visszajelzést.

²⁸⁹ „Ekkor a vének közül egy így szólt hozzám: »Ne sírj! Íme, győzött az oroszán Júda törzséből, a Dávid utóda, és felnyitja a könyvet és hét pecsétjét.« És láttam, hogy a trónus és a négy élőlény közelében, a vének között, ott állt a Bárány: olyan volt, mint akit megöltek.” *Biblia: Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése, magyarázó jegyzetekkel*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1996.

egy személyben csodálatra méltó.”²⁹⁰ Az igehirdetés feleleveníti az isteni rejtély ellentmondásos természetét: igazságosság és kegyelem, dicsőség és alázatosság, méltóságteljeség és nyájasság, tisztelet és egyenlőség, méltóság és türelem, hatalom és engedelmesség, korlátlan uralom és lemondás stb. „Krisztus így oroszlán a méltóságteljeségben és bárány az alázatosságban.”²⁹¹

Végezetül még egy érv: a revizionista, s a bibliai tanúságtételt szelektíven kezelő reduktív teológia következtében értelmetlenné válik a liturgia, nevetségessé deformálódnak énekeinek – mint ahogy az egyik (egyébként színvonalas és jó hangulatú) lelkészakadémián köznevetség tárgyává válhatott ez a sor “Ó mosson meg az értünk hullt drága vér” – pedig elég 1Ján 1,7-et felidéznünk. „Jézus Krisztusnak, az ő Fiának vére megtisztít minket minden bűntől”.

Természetesen olvassunk mai, kortárs teológusokat, Walter Winket, Mark Heimet vagy Marcus Borgot, de annak tudatában hogy egyikünk sem helyettesítheti a Szentírás teljes tanúságtételét, a teológusok közül pedig a klasszikusokat: Augustinust, Aquinói Szent Tamást, Luthert, Kálvint, Schleiermachert, Karl Barthot, Karl Rahnert vagy Pröhle Károlyt, de még Nagy Gyulát sem.

VI. Hogyan tovább? Vissza (vagy előre?) az ortodoxiához?

Tanulmányunkban a hit, hitvallás, tanítás, dogma, azaz az igaz tanítás kérdéseinek tanulmányozása során eljutottunk az igaz tanítás ellentétéig, a „nem igaz” tanításig, a heterodoxiáig, azaz a herézisig, az eretnkségeig. Néhány „klasszikus” eretnkség bemutatása után szólnunk kellett azoknak a mai egyházunkban való újjáéledéséről. Hangsúlyozom, hogy „eretnkségekről”, azaz revizionista „másképp-tanításokról” és nem „eretnekekről” beszéltem: nem a személyek, hanem a jelenségek a lényeg., amelyek persze egyes személyekhez kötődnek. Személyükben tisztelem őket, szakmai munkásságukat értékelem, de megnyilatkozásaik olvasásakor felszisszentem, mert azok fájdalmat okoztak. Nem egyszerűen a személyemnek, hanem a közösségnek, a krisztustestnek. A „másképp-tanítások” önkényesek, mert szubvertálják a hittartalom egyensúlyát, nem koherensek az egyház (apostoli, egyetemes) tanításának egészével, eltérnek mind a Szentírás tanúságtételétől, mind az egyház kétezer éves konszenzusától a *sensus fidelium*tól. Más helyen úgy fogalmaztam, ezek talán tetszetős és vonzó, de végső soron egyénieskedő, azaz „romantikus”, de nem „klasszikus” tanítások.²⁹²

Hogyan és hova tovább? Egyik lehetséges kitörési pont az ortodoxia újra felfedezése. A 17. századi protestáns ortodoxia korszakára joggal tekintünk úgy, hogy az a reformáció dinamikus szellemiségének megmerevedése volt, amelyre aztán érthetően válaszolt mind a 18. századi pietizmus, s a szintén ekkor jelentkező felvilágosodás, s majd a 19. században ebből fakadó liberalizmus. Jó azonban tudatosítanunk, hogy mind a pietizmus, mind a liberalizmus zsákutcának bizonyult, s az egészséges ortodoxiának, az egyház klasszikus teológiájának még mindig vannak tartalék erőforrásai.

Több jel is arra mutat, hogy véget ért a pietizmus és a liberalizmus egyénieskedő romantikus korszaka, s elérkezett az egyház és az ortodoxia klasszikus korszaka. A modern protestantizmus egyik betegsége volt, hogy elsorvadt az egyháztudata. A reformáció az egyházat akarta megreformálni, ám az egyoldalú *sola Scriptura* - elv könnyen fundamentalizmushoz, a hit általi megigazulás pedig könnyen szubjektívizmushoz vezetett.

²⁹⁰ „The Excellency of Christ”, in: Wilson H. Kimnach, Kenneth P. Minkema, Douglas Sweeney, *The Sermons of Jonathan Edwards. A Reader*, New Haven and London, Yale University Press, 1999, 165.old.

²⁹¹ Uo., 168. old.

²⁹² <http://www.lutheran.hu/z/ujzagok/evelet/archivum/2009/31/15>

Elsorvadt az a nézet, hogy a keresztény ember az egyház közösségében éli meg a hitét. Az egyház mind a modern protestáns teológiában, mind a pietista kegyességben másodlagossá fokozódott le. Szükséges szolgáltató intézménnyé, amelynek azonban a teológiai jelentősége igen csekély. Az egyházzal meglepő hasonlósággal gondolkodik az önmagát bármely élő hitű közösségben otthon érző pietista és a gondolkodás autonómiáját hangsúlyozó modern teológus is. A pietizmus egyesület-kereszténysége, modern protestantizmus elit-kereszténysége helyett a hitvalló teológia visszatér az egyházhoz mint édesanyához: mert ha az egyház nem anyám, akkor az Isten sem lehet az Atyám (Cyprianus).

Érdekes példa erre Amerikában Thomas C. Oden (1931-) metodista háttérű teológus, aki a hetvenes években még a szellemi radikalizmus (liberalizmus, marxizmus, freudizmus) eszméi iránt vonzódott, ám egy nagy szellemi átalakulás következtében – többek között hithű zsidó kollégájának hatására – irányultsága megváltozott. A Drew Egyetem biblikus professzora számos monográfia és kommentár-sorozat szerkesztője a közelmúltban ilyen címen írt könyvet: *The Rebirth of Orthodoxy. Signs of New Life in Christianity*²⁹³ (Az orthodoxia. újjászületése. Új élet jelei a kereszténységben.)

Oden szerint az orthodoxia az integrált bibliai tanítás, ahogyan azt a konszenzus klasszikus korában képviselték. A zsidók és a keresztények számára ez a Szentírás konszenzus szerinti tanítását jelenti. „Keresztényként az orthodox úton járni azt jelenti, hogy a profetikus és az apostoli tanítás ősi keresztény konszenzusának határain belül maradok, s ezt a tanítást kontextuálisan alkalmazom a mindig újat felmutató kulturális helyzetben.”²⁹⁴ Az orthodoxia újjászületését Oden szerint az alábbi jelenségek tanúsítják: 1. A személyes élet megváltozása és átalakulása; 2. A legkorábbi bibliamagyarázók újrafelfedezése; 3. Az orthodoxia multikulturális természetének felfedezése; 4. „Nem” kimondásának megtanulása; 5. Visszakerülés a centrum fő vonalába; 6. A klasszikus ökumenikus módszer újrafelfedezése.

Oden nem a (Barthékkal fémjelzett) „neoorthodoxia” megjelölést, hanem a „paleoorthodoxia” kifejezést használja, ami arra utal, hogy az ősidőben, a keleti és a nyugati egyház szétszakadása előtt, volt a hitnek egy konszenzusa, amely apostoli és patrisztikus volt. A „neoorthodoxia” igazság- illetve tudás fogalma szerinte még a modernitáshoz kötődik. Az ősi konszenzus, azaz paleoorthodoxia igénye jellegzetesen a modernitás *utáni* korszak, azaz a posztmodernitásban jelentkezik. A paleoorthodoxiát nem a felekezeti különbségek érdeklik, hanem az, ami közös hitvallás a keleti, a római katolikus a történelmi protestáns, vagy a szabad protestáns egyházakban, illetve a felekezeti specialitások annyiban érdeklik, amennyiben azok a közös hitre utalnak vissza, s saját hitvallásaikat nem speciális „kincsként” őrizgetik, hanem azokat az egyetemes hittől való eltérés korrekciójaként értelmezik.²⁹⁵ Az ősi közös hitvallás bátran mond „nemet” az egyház konszenzusos tanításától eltérő divatos, vagy heterodox tanításoknak. A 21. század elején Észak-Amerikában meglepően hasonló, a vallási-népi gyökerek iránt érzékeny („grassroots”) közösségek, azaz hitvalló mozgalmak jelentkeznek; ezek egymástól teljesen függetlenül az egyház ősi hitéhez: a tiszta, igaz tanításhoz való visszatérést szorgalmazzák saját egyházaik vezetőinek a szekularizmussal való kötött kompromisszuma elleni tiltakozásként. Oden ezt „új ökumenének” nevezi a szerinte zsákutcába jutott modern „bürokratikus” (genfi és new york-i székhelyű) ökumenével szemben.

²⁹³ Thomas Oden, *The Rebirth of Orthodoxy. Signs of New Life in Christianity*, Harper, San Francisco, 2003.

²⁹⁴ Oden, i.m. 30.old. “To walk in the orthodox way as a Christian means to think and live within the boundaries of the ancient Christian consensus of teaching from the prophetic and apostolic witness, applying that teaching contextually within ever-emergent cultural situations”.

²⁹⁵ Ilyen szellemben gondolkodik az evangélikus hitvallási iratokról a neves amerikai szerzőpáros: „Lutheranism is a theological movement within the church catholic. At its center is the proposal of dogma which Luther and the Lutheran confessions cherished as the essential characteristics of the gospel: justification of by faith apart from works of law.”, In, Eric W. Gritsch- Robert W. Jenson, *Lutheranism. The Theological Movement and Its Confessional Writings*, Philadelphia, Fortress Press, 1976, 207.old.

Az ortodoxia felfedezi a keresztény hit fő áramát, s a tanítás tekintetében a szélsőségek helyett a középponthoz kíván visszajutni. Nincs olyan középpont, amely nem érzékeli a kör vonalát, azaz a határokat. Az a közösség – írja – amelynek nincsenek „határai”, annak nem lehet liturgikus középpontja, az nem az istentiszteletet megelőző közösség.²⁹⁶ Akik a „határokat” tagadják, azok nyilvánvalóan megpróbálják kiiktatni a hit nyelvéből az „eretnység” szót. Ám ezzel – írja szellemesen – abszurd módon olyan határokat húznak fel, melyekkel a határokat eliminálni lehet.²⁹⁷ Egykori vitapartnereimnek íme a válasz: a közösség konszenzusa mondja meg, hogy mi a határ.

Az 5. században élt Ieróni (Ierónumi) Vince szavaival a keresztény hagyománynak három egyszerű ismérve van: amit 1. mindenütt, 2. mindig és 3. mindenki hitt (*“Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.”*)²⁹⁸ A világi küzdelmekből a dél-franciaországi kolostorba visszavonuló szerzetes *Commonitorium* című művében az emlékezésre tanít, s az foglalkoztatja, vajon milyen szempont szerint lehet különbséget tenni az egyház igaz, ortodox tanítása és a tévtanítások, az eretnységek között. A hármas szempontban a „mindenütt” a téren és kultúrákon átívelő univerzalitásra; a „mindig” az időn és generációkon átívelő apostoli eredetre; a „mindenki által” pedig konciliáris konszenzusra, a testvérek egyetértésére utal.

Az „egészséges tanítás” esztétikáját, azaz „szépségét” éppen az „egész” egyensúlya, konszonanciája és harmóniája adja. Minden olyan gesztus, amely az egészből egyet vagy kettőt önkényesen „kiválaszt”, vagy egyszerűen „újat” ad hozzá illetve helyette, az felborítja az egyensúlyt, s az összhang helyett hamis hangzást eredményez. Ezt az egységet, az „igaz tanítást” nem emberi buzgalom, hanem – most már mondjuk ki – Isten Szentlelke teremti meg.

Ma is sokat meríthetünk az egyház „klasszikus” tanítási hagyományából, az egyházatyák, a reformátorok, a hitvallók régi és mégis mindig új hitéből. Jaroslav Pelikan szavaival: nem „tradicionálizmusra”, hanem a „tradíció” újra elsajátítására van szükség. A tradicionálizmus az élők holt hite, a tradíció pedig a holtak élő hite!²⁹⁹

Végezetül egy másik, többször is idézett igeverssel zárom mondanivalómat: *„tusakodjatok azért a hitért, amely egykor a szenteknek adatott”* (Júdás 3). Igen, tusakodni kell azért, hogy elnyerjük, ami a miénk (is lehet). Mert a hit nem a mi „birtokunk”, hanem az a hit, a Szentháromság Isten hite, birtokol bennünket – ha hagyjuk. Egykor ez hit a szenteknek adatott, de Jézus őket is figyelmeztette, hogy vigyázzanak, hogy az el ne fogyatkozzék. A szentek hitéért tehát tusakodni kell, ám paradox módon az akkor lesz a miénk, ha azt azonnal továbbadjuk. Ilyenkor reménységünk szerint majd mi is felvételünk a szentek közösségébe, s immár velük egy kórusban énekelhetjük a Bárány énekét!

Megjelenés előtt: *Keresztyén Igazság* 2011/ tavasz

²⁹⁶ Oden, i.m. 131.old. „A community with no boundaries can neither have a liturgical center nor remain a community of worship.”

²⁹⁷ Oden, i.m. 131.old.

²⁹⁸ Oden, i.m. 162.old.

²⁹⁹ „Tradition is the living faith of the dead, traditionalism is the dead faith of the living, In, Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition*, New Haven, Yale University Press, 1984, 65.old

Literális vagy figuratív?

Morus Tamás és John Frith eucharisztia-vitájának (1532-1533) hermeneutikai alapjai³⁰⁰

Bevezető

Néhány évvel elfogatása és mártírhalála előtt a németalföldi száműzetésben élő angol bibliafordító William Tyndale (1494-1536) két megrázó erejű levélben buzdítja - akárcsak Pál apostol egykoron Timóteust – s egyúttal a mártíriumra is felkészíti a nézeteiért másodszor is elfogott, s ezúttal a Tower-be zárt, s a hitéért életét is odaadni készülő ifjú munkatársát, a korai angol reformáció sokak által (pl. Trueman) leginkább eredetinek és zseniálisnak tartott John Firth-et (1503-1533). Az idősebb és tapasztaltabb hittestvér az eucharisztia vitatott kérdése kapcsán a tartózkodást tekinti bölcs magatartásnak, annál is inkább mert legtanultabb társuk, a Wittenbergben Luther mellett is forgoló Doctor Robert Barnes (1495-1540) a német reformátorral együtt Krisztus valóságos jelenlétét hirdeti az oltáriszentségben szemben a szimbolikus jelenlétet valló, „más lelkű” helyét irányzattal. „Ne ártsd magad a Krisztus testének valóságos jelenlétéről szóló vitába, hogy ne távolodjunk el egymástól. Barnes dühös lesz rád.”³⁰¹

Nem tudjuk, hogy Frith megkapta-e Tyndale levelét. Egy bizonyos: nem úgy cselekedett, amint Tyndale javasolta. Teológiai viták pergőtüzében eddig is önmagát égető életének³⁰² utolsó fél évét az eucharishtiáról való vita tölti ki. Nem is akárkivel, hanem az Európa-szerte nagyra becsült humanista Morus Tamással (1477-1535), aki a toleranciát hirdető *Utópia* (1516) szerzőjéből lordkancellár s közben az igaz, katolikus hit védelmezőjeként a “pestises lutheránus eretnekek” legszenvedélyesebb üldözője lett mielőtt a VIII. Henrikkel való végzetes konfliktusa miatt ő is mártírhalálával pecsételte meg életét és a hitét.

Frith rövid életének gazdag teológiai munkásságáról részletesen itt nem kívánunk szólni. Annyit azonban megemlítünk, hogy Luther és a reformáció eszméivel a cambridge-i egyetemen, a “White Horse Inn”-be járó társaság (Thomas Bilney, Robert Barnes, Hugh Latimer, Nicholas Ridley, John Lambert, s a konzervatív Stephen Gardiner és Edward Fox) körében ismerkedhetett meg.³⁰³ Elképzelhető, hogy itt vagy esetleg később Londonban találkozott William Tyndale-lel, aki aztán mestere lett.

Frith 1532 nyarán érkezett vissza Angliába Németalföldről, ahol Tyndale-lel dolgozott a bibliafordításon, s valószínűleg segített neki Morus Tamásnak írt válasz-könyve (1531) megfogalmazásában. Eddig egy nagyobb könyve jelent meg a purgatóriumról, amelyben cáfolta Morus, John Rastell és John Fisher püspök tanítását. Hazaérkezése után azonban eretnek nézetei miatt letartóztatták és a Tower-ba zárták. Itt fogalmazta meg egy barátja kérésére az eucharishtiáról vallott nézeteit. A kérdésről nemcsak Európa-szerte, hanem már Angliában is vitatkoztak. Eric Lund említi, hogy bár számos hasonlóság mutatható ki

³⁰⁰ A tanulmány az OTKA 62008.sz. “Kora Tudor hitviták 1525-1536” című kutatás keretében készült.

³⁰¹ Tyndale (2005) 55. A magyar fordítást javítottam. Eredetiben, u.o. 54: “Of the presence of Christ's body in the sacrament, meddle as little as you can, that there appear no division among us. Barnes will be hot against you.”

³⁰² Wright (1978), Hard (2008).

³⁰³ Marius (1990) cxx.

Tyndale *A Brief Declaration of the Sacraments*-ben megfogalmazott úrvacsora-tana és Frith úrvacsoratana között, ám különbségek is mutatkoznak. Egyrészt Frith az egyházatyákat és a doktorokat sokkal alaposabban és részletesen tárgyalja, másrészt amíg Tyndale inkább az emlékezést hangsúlyozza, s alig szól “Krisztus testének evéséről”, addig Frith “Krisztus lelki evéséről”, “a lélek legmélyebb beleibe való emésztéséről”³⁰⁴ beszél.

A következőkben három dokumentum alapján vizsgáljuk Morus és Frith között kialakult eucharisztia-vitának hermeneutikai szempontait:

Először Frith *A Christian Sentence* című rövid, valószínűleg 1532 őszén írt rövid, s feltehetőleg nem publikálásra szánt írásának téziseit foglaljuk össze. Ezután elemezzük Morusnak 1532 december 7-én keltezett híres levelét (*Letter to Frith*), s végezetül Frith Morusnak adott hosszú válaszát vesszük górcső alá (*A boke...answering unto M mores lettur*). Tanulmányunkban az eucharisztia-vita háttérére részletesen nem térhetünk ki, csak utalás szintjén teszünk említést az 1529-es marburgi vitára, ahol a szereztetési igék szó szerinti értelmezését (“Ez az én testem”) valló Luthert sem Zwingli, sem Oecolampadius nem tudta meggyőzni az általuk vallott figuratív értelmezés helyességéről³⁰⁵. Oecolampadius munkáinak³⁰⁶ hatását egyértelműen kimutatták Frith írásaiban. N.T. Wright megszámlolta, hogy Oecolampadius *Dialogus*-ából tizenhét, *De Genuina* című munkájából tizennégy idézetet vett át Frith a Morusnak adott válaszában³⁰⁷. A strasbourgi reformátor Martin Bucer is kétségtelenül hatott Frith-re, különösen s abban, hogy bármennyire is fontos ez a kérdés, az üdvösség szempontjából adiaphoronnak, azaz másodlagosnak tekintendő.³⁰⁸ Bár nem bizonyított, de sok szempontból elképzelhető, hogy a lollard írás, a *Wycliff’s Wicket* is hatott Frith úrvacsoratanára.³⁰⁹

I. Frith első írása:

A Christian Sentence (1532 ősz)

Ez a rövid írás 1532 őszén keletkezett, valószínűleg amikor Frith a Tower-ben raboskodott³¹⁰, de csak tizenöt évvel Frith kivégzése után, 1545-ban jelent meg a nevének említése nélkül. Nem került bele a John Foxe által 1573-ban kiadott *The whole workes of W. Tyndall, Iohn Frith, and Doct. Barnes*, című reprezentatív Folio-kiadásba. Az írás szerzőjét a neves francia Morus-kutató, Marc’Hadour atya azonosította 1969-ben³¹¹, majd ezt megerősítette N.T. Wright is 1978-as szövegkiadásában.

Frith az általunk vizsgált harmadik dokumentumban, a Morus-nak adott válasza (*A boke*) előszavában elmondja, hogy nem publikálás céljából írta ezt a pamfletet.³¹² A mártírológus John Foxe Frithről szóló írásában tudni vélte, hogy egy William Holt nevű szabó Morus megbízásából férközött Frith bizalmába, s *A Christian Sentence*-t sikeresen megszerezve el is juttatta azt megbízójához.³¹³

³⁰⁴ Lund (1998) 183-196. “eating Christ in the faith”, “digesting it into the bowels of their soul”. Wright (1978) 423, 424. A következőkben a Frith-től származó idézetek mindig Wright szövegkiadásából vannak.

³⁰⁵ Jó összefoglalás: LW 37, xix. ld és köv., Hesse, This is my Body

³⁰⁶ Johannes Oecolampadius, *De Genuina Verbourum Domini, Hoc Est Corpus Meum* etc., (Strasbourg, 1530) and *Quid de Eucharistia Veteres tum Graeci, tum Latini senserint, Dialogus* (Strasbourg, 1530).

³⁰⁷ Wright (1978) 60.

³⁰⁸ Wright (1978) 61.

³⁰⁹ Wright (1978) 58.

³¹⁰ Marius (1990) cxxxii-cxxxiii.

³¹¹ Germain Marc’hadour, *Thomas More et la Bible: la place des livres saints dans son apologetique et sa spiritualite* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969), p. 289, 302.

³¹² „I wrote it not to the intent that it should have been published”. Wright (1978) 322.

³¹³ *a London Tailour named William Holt, whiche fayning a great frendshyppe, instantly required of this frende to geue hym lycence to reade ouer that same wryting of Frythes, whiche when he vnaduisedly did, þe other by*

A könyvecske címét így fordíthatjuk: “Keresztény hitvallás és igaz ítélet Krisztus testének és vérének mélységesen tiszteletre méltó szentségéről, úgy amint azt a szent iratok és a régi doktorok előadják. Igen szükséges olvasni ezt a mi időnkben minden hívő számára”³¹⁴.

Az írás, majd a Morusnak adott könyvméretű válasz egyértelműen a bázeli teológus Johannes Oecolampadius (1482-1531) az úrvacsoráról szóló könyveinek hatását mutatja, bár nem szolgainak követte annak gondolatmenetét.³¹⁵ Arról viszont nincs tudomásunk, hogy a későbbi katolikus mártírnak, John Fisher püspöknek a bázeli reformátor eucharisztia-tana ellen 1527-ben írt könyvét ismerte volna³¹⁶.

Műfaját tekintve “rövid útmutatásnak” (“sentence”) nevezi írását, amelyet azért vetett papírra, mert különféle vélemények támadtak, s ezek napról napra egyre távolabb kerülnek egymástól. Nem szabad elfelejtenünk, hogy három évvel vagyunk a Marburgi vita, a német és a helvét irányzat végleges elszakadása után. Frith irénikus, békítő szándékkal írta meg traktátusát, hogy azok a versengés helyett a szeretetben engesztelődjenek ki egymással³¹⁷, úgy ahogyan azt Krisztus tanította és megmutatta.

A fiatal szerző öt “fejezetben” (“chapter”), de facto tézisben foglalja össze mondanivalóját. Richard Marius azonban szellemesen jegyzi meg, hogy Frith annyira azért nem volt irénikus, hogy feladja azt a küldetését, hogy másokat e kérdésben is a saját hitére térítsen.³¹⁸

Az első tézis, hogy az oltáriszentségről vagy az úrvacsoráról szóló hittétel olyan tanítás, amelyik nem szükséges az üdvösséghez. A reformátorok ezeket a kérdéseket “adiaphoron”-nak nevezték. Ezen a kérdésen tehát nem áll vagy bukik a mi üdvösségünk vagy kárhozatunk, mint például a megigazulás helyes tanításán tényleg áll vagy bukik. Krisztusnak nem a kenyérben, hanem a mi szívünkben való jelentéte a döntő, vagyis az, hogy valóban hisszük-e, hogy az ő kiontott vére megtisztít bennünket, mert ő az Atya haragját elfordította.³¹⁹ Hasonlóképpen: azért még nem kárhozok el, ha hiszek abban, hogy ő valóságosan jelen van a kenyérben és a borban, ám akkor elkárhozok, ha ő nincs az én szívemben.

Már itt megjelenik Frith részéről a literalizmus elutasítása. Azt mondja ugyanis: hogy mi Isten szavaiban hiszünk, de nem merev, mechanikus értelemből (“obstinate mind”), ami a betű felszínét (“bark of the letter”) érzékeli csupán, hanem a teljes írásban kutatjuk azt, hogy a megváltó lelke miképp hatol be a betűbe.³²⁰ A merev literalizmussal (“obstinate mind”) szemben a lelkiismeret, az értelem és a közösség: lelkiismeretünket az írás teljessége, a józan ész és az egyház doktorai kényszerítik.³²¹ Mindkét félnek ajánlja Frith, hogy a makacsság helyett a lelkiismeretükre hallgassanak, hiszen mindkét fél Isten dicsőségét és az írások helyes megértését keresi.

and by caried it straight wayes vnto Moore. In, John Foxe, *Acts and Monuments* (1563 edition, p. 502), [online] Idézi Ruth Ahnert, EEBO-előszó.

³¹⁴ “A christen sentence and true iudgement of the moste honorable sacrament of Christes body [and] bloude declared both by the auctorite of the holy scriptures and the auncient doctores. Very necessary to be redde in this tyme of all the faythfull.”

³¹⁵ Clebsch (1964) 127.

³¹⁶ Gordon (1976) 135.

³¹⁷ “I shall so pacify both parties that without contention they shall admit each other into brotherly love”. Wright (1978) 478.

³¹⁸ Marius (1990) cxxxiii.

³¹⁹ “pacified the Father’s wrath “.Wright (1978) 478.

³²⁰ “yet are we compeled, by conferring the scriptures together, to enter within the letter and search out the mind of the savior which spake the words.” Wright (1978) 479.

³²¹ “we do it to satisfy our consciences which are compelled by other places of scripture, reasons and doctors so to judge of it.” Wright (1978) 479.

A második tézisben azokat az értelmi érveket és írásbeli helyeket sorakoztatja fel, amelyek arra kényszerítik, hogy a többségtől eltérő módon gondolkodjon. Érvelése így hangzik: Krisztusnak a szenvedése előtt valódi emberi teste volt, teljesen olyan mint bármelyikönnké, kivéve a bűnt. Amikor Jézus ezt mondta: “ez az én testem” még azelőtt mondta, mielőtt megdicsőült a teste, hiszen jól tudta azt, hogy a még meg nem dicsőült földi test nem lehet több helyen egyszerre. Frith Szent Ágostonra hivatkozik, hogy a feltámadott testnek egy helyen kell lennie, s ez a test most a mennyben van egészen addig, amíg vissza nem jön ítélni élőket és holtakat. Ha Jézus valóban felment a mennyekbe, akkor ő nem “bújócskázik a tanítványaival”, hogy ő itt is van és ott is van, fejezi be ezt a Zwinglitől átvett, a “multilokáció” lehetetlenségéről szóló második tézisést Frith.

Hermeneutikai szempontból Frith harmadik és negyedik tézise a legizgalmasabb, ez ugyanis Jézus beszédmódjára és annak értelmezésére vonatkozik.

Frith rámutat, hogy Jézus és a Szentírás beszédmódjára általában jellemző, hogy az egyszerű szavakat (“plain words”) sokszor lelki értelemben kell érteni. Jézus magát például szőlőtőnek és tanítványait szőlővesszőknek is nevezi. A képes (mai kifejezéssel: metaforikus) beszéddel olyan dolgokat tudott elmondani, amire ezer szó sem lenne képes. A szőlőtő és a szőlővessző hasonlatával az őhöz való tartozást tudta szemléltetni. Korabeli mondásokat is idéz Frith, illusztrálva ezzel, hogy a metaforikus beszédmódot a hétköznapi nyelvben is használjuk. További bibliai példákat is sorol: Jézus “ajtónak” is nevezi önmagát, de senki sem mondaná, hogy ő valóságosan ajtó. Ugyanarról van szó mint az előző példa esetében: mint a szőlőtőnek, mind az ajtónak van olyan tulajdonsága, amellyel önmagát szemléltetheti.

Amikor Jézus vette a kenyeret, megtörte és elmondta a szereztetési ígéret “Vegyétek, egyétek, ez az én testem, mely sokakért adatott” – akkor ezzel Jézus egy tökéletes jelet (“perfect token”) adott az övéinek. Elmegyek, e testem megtöretik, akárcsak ez a kenyér, de ne keseredjétek el: vegyétek a kenyeret, nyeljétek le, engedjétek egészen a beleitekbe! Ahogyan a kenyér bennetek van, én is úgy leszek bennetek, még ha megfeszítenek és fizikailag távol is leszek tőletek. Ne aggodalmaskodjatok, hogy én nem vagyok veletek, mert az én halálom gyümölcse bennetek lesz - adja Jézus szájába a szavakat Frith. Így fejezi be: “ha bármikor elszomorodnátok, törjétek meg a kenyeret, egyétek az én emlékezetemre, hogy még az érzékeitekkel is tapasztaljátok, hogy hit által az én testemnek vagytok a részesei, úgy amint e kenyérből is részesültök, azáltal, hogy megeszitek.

A negyedik tézis is a beszédmódra, s azon belül is a vőlegény és a menyasszony közötti kapcsolatra, közelebbről a névadásra. Jákób oltárt épített, s azt Istennek nevezte, az angyallal birkózott, s azt pedig Isten arcának, a páskabarányt pedig az Úr “elkerülésének” nevezte. A valóságban az oltár sem volt Isten, a hely sem volt Isten arca, s a bárány sem az Úr elkerülése. Mi általában ilyen neveket adunk a dolgoknak, amint tudatosan bennünk, hogy mit jelentenek azok.³²² Így az oltár azért építettett, hogy emlékeztessen bennünket Izrael Istenére; ahol az angyallal birkózott Jákób, ott Istent szemtől szembe látta. A bárányt “elkerülésnek” (“passover”) nevezi, mert Isten öldöklő angyala elkerülte a bárány vérével megjelölt házakat. Frith szerint pontosan ezt a célt szolgálja az is, hogy Jézus a kenyeret az ő “testének” nevezi: már maga a szó kimondása is juttassa eszünkbe, hogy az ő valóságos teste megtöretett érettünk.³²³ Ha egy vőlegény, aki hűséget fogadott az ő menyasszonyának, s egy távoli országba utazik sürgős ügyekben, akkor a menyasszonyát azzal vigasztalja, hogy ajándék jegyet, azaz egy jegygyűrűt ad neki, ami őreá fogja emlékeztetni. Ha a gyűrűre pillantasz, a szemeddel is érzékeled, hogy a tied vagyok és nem foglak becsapni. Frith itt a *minore ad*

³²² “such names are given that as soon as we hear them we might know what was meant by them.” Wright (1978). 482.

³²³ “that the very name itself might put us in remembrance that his very body was broken for us.” Wright (1978). 482.

majorem bibliai érvelését alkalmazza: mennyivel inkább így van ez a Jézustól kapott sakramentummal, hiszem az ember eltérhet az ő ígéretétől és becsaphatja a kedvesét. De Krisztus az ő kegyelmes szeretetéből szeret bennünket, ő nem hazudhat, ő nem csaphat be bennünket, s ezért nem kell kételkedünk az ő ígéretében. A gyűrű képét Zwinglin keresztül Cornelius Hoen pamletjéből vehette át Frith.³²⁴

Frith utolsó, ötödik tézise a gyakorlatra vonatkozik: arra ad választ, hogy miképpen fogadjuk ezt az ajándékot. Sokan tanácsalannak, hogy egy szín alatt vagy két szín alatt vegyék-e magukhoz az oltári szentséget. Van, aki sehogy sem veszi, s van, akitől a pap vonja meg. Frith azt javasolja, ne a pap szavaira, hanem Krisztus szándékára tekintsünk, hogy ez a mi hasznunkra történt,³²⁵ s amennyire biztosak vagyunk abban, hogy a kenyeret esszük, annyira biztosan higgyünk az ő ígéretében: ne a pap szavai, hanem Krisztus szándéka jusson el a szívünkhöz. Nem az a lényeg, hogy megszentelt-e a kenyér és a bor, vagy hogy a pap hány áldást mondott felette, hanem az, hogy milyen lelkülettel vesszük e jegyeket magunkhoz.

Frith mondanivalóját egy esztétikailag is megkomponált trinitárius imádsággal zárja, amit ő mindig elmond az úrvacsora alkalmával:

Áldott vagy Te legdrágább, kegyelmes atyánk, aki a Te végtelen irgalmadból és jóságodból az Ellened elkövetett borzalmas vétkeink ellenére arra vállalkoztál, hogy elküldjed a Te drága, egyetlen Fiadat, hogy ő a mi megváltásunkért a legrútabb halált szenvedje.

Áldott vagy Jézus Krisztus, mi Urunk és Megváltónk, aki az irántunk érzett mélységes szánsáladból meglátva a mi nyomorúságos állapotunkat, önként vállaltad, hogy a tökéletesen ártatlan tested megtörettesen és a véred kiontasson, hogy megtisztíts és tisztára moss bennünket, akiket beborít és terhel a gonoszság. Hogy erről bizonyosságunk legyen, Te nemcsak az ígéret hagytad örökölni nekünk, hogy azok a szívünk épülését szolgálják, hanem egy látható jelet is adtál, hogy külső érzékszereink által is meggyőződhesünk erről a jótéteményről, s ne kételkedjünk abban, hogy a Te tested és a szenvedésed gyümölcsei a hit által máris a miénk lehetnek, s ebben ugyanúgy biztosak lehetünk, mint ahogyan tapasztaljuk, hogy az érzékeink által ízelet kenyér is bennünk van.

*Áldott vagy Igazság Lelke, akit Isten a mi Atyánk Jézus Krisztuson, a mi megváltónkon keresztül küldött el nekünk, hogy világosságot vigyen a mi sötét tudatlanságunkba, s hogy elvezessen bennünket annak ismeretéhez, aki mindenben maga az igazság. Kérünk, hogy erősítsd meg a mi törékeny természetünket, növeld hitüket, hogy dicsérhessük Istent, a kegyelmes Atyánkat, s Fiát Krisztust, a megváltónkat és üdvözítőnket. S Vigasztalónk (velük együtt), Nektek legyen dicséret és dicsőség. Ámen.*³²⁶

³²⁴ Marius (1990) cxxxvi.

³²⁵ "it was done for our wealth" Wright (1978). 482.

³²⁶ "Blessed be thou, most dear and merciful Father, which of they render favour and benignity (notwithstanding our grievous enormities committed against thee), vouchsafedst to send thine own and only dear Son to suffer most vile death for our redemption. Blessed be thou Christ Jesu our Lord and Saviour, which of thine abundant pity, considering our miserable estate, willingly tookest upon thee to have thy most innocent body broken and blood shed, to purge and wash me which am laden with iniquity, and to certify us thereof, has left us not only thy word which may instruct our hearts, but also a visible token, to certify even our outward senses of this great benefit, that we should not doubt but that the body and fruit of thy passion are ours (through faith), as surely as the bread which by our senses we know that we have within us. Blessed be also that Spirit of verity which is sent of God our Father, through or Saviour Christ Jesu, to light our dark ignorance, and lead us through faith into the knowledge of him which is all verity. Strengthen, we beseech thee, our frail nature, and increase our faith; that

II. Morus levele Frith-ről

*A Letter of syr Tho. More knyght impugnyng the erronyouse wrytyng
of John Fryth against the blessed sacrament of the aultare* (1532 december 7.)

A levél keletkezésének történetét Morus az *Apology*-ban írja le, azt hogy tudomására jutott, hogy ez a fiatalember az oltáriszentség ellen írt, s ez annyira elszomorította, hogy miután egy példány eljutott hozzá, azonnal választ fogalmazott, de nem akarta, hogy írása külföldön is megjelenjen, hiszen ez megzavarhatja a hívőket. Így Morus ezt az írást saját költségén nyomtatta ki. Marius szerint ebben szerepet játszhatott az is, hogy ekkor már Morus kegyvesztett lett a királynál, s a nyomdászok így aligha versenyeztek az írásaiért.³²⁷ Hard úgy véli, Morus gyors válasza is jelzi, hogy Frith írása milyen élénk érdeklődést válthatott ki.³²⁸

A levél teljes címe így hangzik: “Morus Tamás lovag levele, amelyben megcáfolja John Frith-nek az áldott oltáriszentség ellen írt téves írását”. A levél közismerten Morus legszelídebb hangú polemikus írása. Marius ezt azzal magyarázza, hogy a királynak ekkor még tervei voltak ezzel a tehetséges, de eretnek nézeteket képviselő fiatalemberrel.³²⁹ Bár Frith a Tower-ben raboskodott, onnan gyakran kiengedték, s 1532 karácsonyát egykori tanárának, az immár Winchester püspökévé kinevetett Stephen Gardiner (1483-1555) londoni otthonában tölthette, s Frith itt láthatta meg Morus levelét. Az egykori tanár-diák kapcsolaton túl azzal is magyarázható Gardiner karácsonyi vendégszeretete, hogy a püspök igényelte a tehetséges fiatal teológiai biblikus és patrisztikai tudását, amikor a király válásának igazolásához gyűjtött érveket.³³⁰

A “pestises könyvek” és a “mérgező eretnokségek” említésével kezdi levelét Morus, utalva azonnal Pál apostolnak arra a képére miszerint a hamis beszéd “mint a rákfekély terjed” (2 Tim 2,17, Károli). Amint a rákfekély egyre inkább tönkreteszi a testet és az egésztestet elpusztítja, az eretnekek ugyanígy lopakodnak az egyszerű emberek lelkébe.³³¹ A hamis tanítások mint parázs szunnyadnak valami rothadt fában, ám ha nem vigyázunk, azok egyszerre lángot kapnak, s tűzbe borítják az egész környéket. Morus szerint ugyanez fog történni, ha e “fiatal ember” látszatra szép és vonzó szavai napvilágra kerülnek. Frith ugyanis eretnokségében túltesz nemcsak Luther, hanem Wycliff, Oecolampadius (Hyuskyn), Tyndale és Zwingli mérgező tanításán is. Következtetésében odáig jutott, hogy a *consecratio*-t oly mellékes (“sleyghte”), könnyű (“lyght”) dolognak tekinti, hogy mindegy neki, megtörténik-e vagy sem. Pedig “az áldott oltáriszentség a keresztény világban mindig is a szentségek legfontosabbikának tartották, amely nemcsak egy a szentségek közül, hanem a többi szentség ettől nyeri hatását és erejét.”³³²

Morus elmondja, hogy ez a fiatalember nem tagadja a szereztetési ígéretet, de azokat szerinte idegen kontextusba helyezi. Morus itt korrekten felidézi, amit Frith a szőlőtő, az ajtó, Jákób és az ószövetségi oltár, Jákob és az angyal, valami a páskabarány elnevezések emlékeztető szerepéről mondott. Ám mielőtt a cáfolatot elkezdené, szubjektív dühét nem

we may praise God our most merciful Father, and Christ his Son our Saviour and Redeemer. And thee (with them) which are our comforter, to whom be all honour and praise. Amen.” Wright (1978). 484.

³²⁷ Marius (1990) cxl.

³²⁸ Hard (2008) 168.

³²⁹ Marius (1990) cxli.

³³⁰ Marius 81990) cxvii.

³³¹ “For as the canker corrupteth the body further and further, and turneth the hole partes into the same deadly sykenesse: so dothese heretykes crepe forth among good simple soulys” CW 7, 233/34- 234/2).

³³² “And so the blessed sacrament that is in and euer hath in all Christendom ben holden of all sacraments the chyef & nat onely a sacrament but the very selfe thyng also which other sacraments bytoken, & whereof all other sacraments take thyr effecte and strength” CW 7, 234/31-235/2).

fogja vissza, előre prejudikál, s képekben tobzódó szavakkal kelt hangulatot. Azt írja, hogy ezt a fiatalembert az ördög bizonyos régi ügynökei³³³ arra vették rá, hogy eltérjen a szöveg egyszerű és világos tanításától s a bolond eretnekek újjondosult fantáziáját kövesse, amikor a betű igazi értelmét lerombolja az allegória kedvéért az új, hamis szektát erősíti szemben szemben az igaz és szent katolikus egyház már ezeröttszáz éve hirdetett tanításával.”³³⁴ Frith a négy eretnek: Wycliff, Oecolampadius, Tyndale és Zwingli tanításából merít, akiket pedig Isten haragja már részben utol is ért - itt Morus bizonyára Zwingli erőszakos halálára utal. Bárcsak megmentené e veszélyes nézetektől, s azok következményétől e fiatalembert a megváltó – ezt kívánja Morus.

A szenvtelennek nem mondható, nem kis hangerejű érzelmi felütés után tér rá Morus az értelmi érvekre.

Első érvében kifejti, hogy az allegóriák (értsd: metaforák) őt nem zavarják, elfogadja például azt a képet hogy az eucharisztia olyan, mint amikor egy vőlegény a gyűrű jelét adja a menyasszonyának. “Elfogadom, hogy az oltáriszentséget Krisztus jelként, emlékeztetőként hagyta reánk. Ám azt mondom, hogy e jelnek a szubsztanciája az ő drága szent teste, nem pedig a kenyér, amint ez az ember mondja.”³³⁵ Marius, a szöveg kritikai kiadásának gondozója helyesen mutat rá, hogy Morus szóhasználatában a transzubsztanciáció dogmájának nyelvhasználata érződik³³⁶ Igazibb és drágább jelet hagyott a menyasszonyának Krisztus: egy rubinttal ékesített gyűrűt, amit nem tartott magánál mint egy fösvény öregasszony, aki szorongatja az igazit és egy silány másolatot ad helyette.

Morus folytatja érvelési stratégiáját: először felsorolja, hogy mi mindennel ért egyet. Azzal is például, hogy Krisztus szavait a literális értelmükön túl allegorikusan is lehet érteni. Elismeri, hogy az írás minden szavának lehet spirituális értelmet adni a betű által elsődlegesen kínált igaz, egyszerű és nyilvánvaló értelmén túl.³³⁷ Ám – most jön az ellenérv – abból, hogy az Írásban vannak olyan helyek, ahol csak allegóriát lehet érteni, még nem következik, allegóriát alkalmazzunk, ahol egyértelmű a literális értelem.³³⁸ “Nagyon csodálkozom, hogy ő nem fél attól, hogy Krisztusnak az ő testéről és véréből mondott szavait csak képesiesen, allegorikusan lehet érteni ugyanúgy mint a szőlőtő vagy az ajtót.”³³⁹ Tudnia kellene Frithnek, hogy csupán azért, mert Krisztus néhol allegorikusan, képiesen beszélt, még nem jelenti azt, hogy mindig úgy beszélt.

Morus a gonosz ariánusok “nyelvi trükkjéhez” és “csúsztatásához”³⁴⁰ hasonlítja Frith eljárását: amiképpen ez a fiatalember megfosztja az oltári szentséget Krisztus valóságos testétől és véréből, ugyanúgy fosztották meg az ariánusok Krisztust az ő istenségétől. Az ariánusok is hamis allegorizálással torzították el a szavak szó szerinti igaz értelmét.

³³³“certain olde lymmes of the deuyll” CW 7 236/22).

³³⁴ “he is fayne for the defence of thys errour, to flyt in conclusion fro the faith of playne and open scypture & so farre falle to the newe fangled fantasyes of folysshe heretykes, that he wyll for the allegorye dystoye ye trwe sense of he letter, in mayntanaunce of a new false secte, agaynste the hole trew catholyke faith so fully conffyrmed and continued in Crystes whole catholyke faith so fully conffyrmed and continued in Cystes whole catholyke chyrche thys xv,C.yere together.” CW 7, 236/23-30.

³³⁵ “For I take the blessed sacrament to be lefe with vs for a very token and memoreall, of Cryst, in dede. But I saye that the whole substaunce of the same token and memoreall, is hys owne blessed body / where as thys man wolde make it onely brede”. CW 237 / 10-14.

³³⁶ Marius (1990) 386.

³³⁷ “bysyde the trew playne open sense that the letter fyrste entended” CW 237/30-31.

³³⁸ “But on the other side bycause that in some wordes of scypture is there none other thyng entended but allegorye, to go therefore and in other place of scypture to take a waye with an allegorye, the very trew lyttral sence as he doth here / thys is the faute that we fynde in hym. CW 7, 237/31-35-238/1.

³³⁹ “I merualyle me therfore much that the is not aferede to afferme that these wordes of Cryste, of hys body and hys blode, must nedes be vderstanden onely by waye of a symylytude or an allegorye as the wordes be of the vyne and the dore. CW 7, 238/ 3-7.

³⁴⁰ “cauillacion”, “shyfte” CW 7, 238/14.

Következik a tekintélyérv. Morus a tanítás stabilitását védi, amikor veszélyesnek és átalmasnak véli, ha bárki engedhetne fantáziájának a Szentírás szövegének értelmezése kapcsán. Ugyanis, ha minden újító az egyház tanítói hagyományával szemben azt hozhatná ki a szövegből, amit akar, akkor a keresztény hitelvek nem állhatnának meg, s hamar elpárolognának. Szent Jeromosra hivatkozik, aki a katolikus egyház közösségének konszenzusát³⁴¹ vallotta az önkényes és a szubjektív magyarázatokkal szemben. A katolikus keresztény világ közös hitére³⁴² és az egyházatyák tanítására hivatkozik Morus az új szekták és e fiatalember nézeteivel szemben.

Morus szerint az egyházatyák mind egyértelműen a szó szerinti értelemben vették Krisztus szereztetési ígéit, és senki sem volt közülük, aki a szőlőtő vagy ajtó összefüggésében magyarázta volna ezeket a szavakat.

Kétségtelenül újszerű szempont Morus érvelésében, hogy a tanítványok akkor nem lepődtek meg, amikor szőlőtőnek vagy ajtónak nevezte önmagát, ám amikor a kenyérről mint a teste megtöretéséről, és a borról, mint vére kiontatásáról beszélt, igencsak megilletődtek. Itt azonban Morus elhanyagolja, hogy nem lehet közömbös a képiség tárgya: a szereztetési ígék esetében a közeli halálának szemléltetése történt meg, s ez távolról sem volt olyan természetes, mint amikor magát szőlőtőnek vagy ajtónak nevezte. Morus szerint Krisztus úgy adta elő, hogy az ő megtöretett testét enniük, s a kiontatott vérét inniük kell, hogy egyikük sem gondolta, hogy itt példázatról vagy allegoriáról lenne szó, hanem számukra egyértelmű volt, hogy Krisztus az ő valóságos testéről és vérééről beszél.³⁴³ Mindez másfél évezredig mindenkinek természetes volt, de aztán jött a négy öreg róka (Wycliff. Oecolampadius, Tyndale, Zwingli), akik – most jön az *ad hominem* szarkazmus - hamis hasonlataikkal szálnalmasan megfertőzték ezt az egyszerű bolond fiatalembert³⁴⁴. Azt jól látja Frith, hogy bár a Szentírás bizonyos helyeken allegorikusan, azaz figuratíve értendő, ám ebből nem következik, hogy mindenütt alkalmazhatjuk az allegoriát. A szereztetési ígék esetében Frith szerint a literális értelem abszurditása miatt kényszerülünk a figuratív értelmezésre.³⁴⁵ Mert egy dolog szerint egyszerre nem lehet két helyen. Ez a “multilokáció” lehetetlenségének nézete, amelyet Frith egy Szent Ágostontól való idézettel támasztott alá. De mi lenne, kérdezi Morus, ha minden értelemmel fel nem fogható hely esetében elvetnénk a literális értelmet, s azonnal allegóriát keresnénk? Szent Ágoston szavaiból szerintem nem lehet egyértelműen a literális értelem elvetését következtetnünk.

Morus szerint emberi módon gondolkodunk, ha azt állítjuk, hogy egy személy nem lehet két vagy több helyen egyszerre, s ilyenkor elfeledkezünk arról, hogy Istennek minden lehetséges. Az egyházatyák nyomán³⁴⁶ Morus azt a példát alkalmazza, hogy a törött tükördarabkák esetében az ember ugyanannak a képnek a részleteit látja³⁴⁷, de Istennél a tört darabok egységben vannak. Ezért nem mondhatjuk, hogy elfogadhatalan, hogy Isten akaratából két, vagy sok helyen is lehet egyszerre egy test. Nem kell feltétlenül a literális értelemről az allegóriához menekülnünk, ha egy dolog az emberi értelemmel nem magyarázható.³⁴⁸

³⁴¹ “consente of the commune “ CW 7, 239/ 29.

³⁴² “common faith of all catholyque christen regions” CW 7,240/4.

³⁴³ “the herers perceived that he ment it not in a parable nor an allegory / but spake of hys very flesshe and hys very blood in dede CW 7, 241/11-14.

³⁴⁴ “with theyr false symilitudes pytiously deceived, eyther the syplycyte or the lightness of thys sely yonge man” CW 7, 241/24-25.

³⁴⁵ “he sayth that the common lyterall sense is impossible” CW 7, 242/ 11-12.

³⁴⁶ Marius (1990) 388.

³⁴⁷ CW 7, 248/20-26.

³⁴⁸ CW 7, 249/12-16.

Az egyetemi disputációk jogász logikáján edzett Morus egy szillogizmusra redukálja Frith érvelését.³⁴⁹

Fő premissza:

Ha Krisztus teste sok helyen lehet egyszerre, akkor minden helyen lehet egyszerre.

Mellékpreamissza:

Ám minden helyen nem lehet egyszerre.

Konklúzió:

Akkor több helyen sem lehet egyszerre.³⁵⁰

Morus szerint a fő premissza rosszul van megfogalmazva, s ezért ez hibás érveléshez vezet: olyan ez, ha azt mondanánk sok ember fut, s ebből az következne, hogy minden ember fut. Morus szerint Krisztus teste jelen tud lenni egyszerre sok helyen és minden helyen, mert ő Isten, s neki minden lehetséges. Morus Pál apostolnak a Rómabeliekhez írt levelét idézi (tévesen a 10.fejezetet adja meg a lap szélén): “óh Isten gazdagságának, bölcsességének és tudományának mélysége! Mely igen kikutathatatlanok az ő ítéletei, és kinyomozhatatlanok az ő útjai” (Rm 11,33).

A következőkben ismét az egyházatyákra, majd VIII.Henriknek a szentségek védelmében a Luther-elleni iratára hivatkozik, s közben rámutat, hogy hiába tekinti Frith adiaphoronnak az oltáriszentségről szóló tanítást, ha közben a maga igazáról akar meggyőződni.

Morus ezek után rátér arra, hogy az egyház egyértelműen vallotta a valóságos jelenlétről szóló tanítást, egészen a 11. századig, amikor Berengarius (c1000-1088) a tours-i skolasztikus iskola vezetője, Angers esperese (archdeacon) kétségbe nem vonta a transzszubsztanciációról szóló tanítást: ő ugyanis tagadta, hogy a kenyér elveszíti a kenyér jellegét. Megjegyzi Morus, hogy Berengarius idős korában visszavonta tévelygését. Berengarius nézeteit egyébként Lafranc cáfolta, s sokáig azt gondolták, hogy Berengarius ezt megválaszolatlanul hagyta, azonban 1770-ben Lessing a wolfenbütteli könyvtárban megtalálta Berengarius viszontválaszát.³⁵¹

Morus az utolsó lapokra tartogatja az ellenfele számára talán legérzékenyebb érvet. Frith reformátor társára, Robert Barnes-ra hivatkozik, akitől, mint írja, kapott egy levelet. Barnes szerint Morus téved, amikor a valóságos jelenlét tagadásának eretnek tanítását önéki tulajdonítja, s kilátásba helyezi, hogy ír majd egy könyvet ellene, amelyben egyértelműen kifejti a Krisztus testének valóságos jelenlétéről vallott hitét. Morus megpróbálja összeugrasztani az idősebb, érett korú, a teológiai doktorátussal is rendelkező tanult reformátort ezzel a “fiatalemberrel”, rámutatva, hogy még saját eretnek társa is szörnyülködik a tanításán.³⁵²

³⁴⁹ CW 7, 250-410.

³⁵⁰ Marius (1990) cxlviii.

³⁵¹ Elisabeth F. Rogers (szerk.) *The Correspondance of Sir Thomas More, Princeton University Pres, 1947. 460.*

³⁵² “it well contenteh me that frere Barns beyng a man of more age, and more rype dyscressyon and a doctor of diuninyte, & in these thinges better lerned than thys yonge man is / abhorreth thys yonge mannes heresy in this point, as well as he lyketh hym in many other” (CW 7, 256/8-12).

Morus reményét fejezi ki, hogy az értelmes embereket nem vezeti félre ez a gyerekes érvelés, s vele ellentétben ők nem fogják Jézust otthagyni, mint ahogyan egyes tanítványai is tették (Jn 6, 66-68). A fiatalember gyermekded filozófiája és szofisztikája helyett inkább a Megváltó örök életet adó szavaira hallgassanak. És itt Morus hangja lelkipásztori lesz. “Kérem az Urat, hogy árássa őreá is ki a kegyelmét, hogy saját zavaros fantáziája ellenében tudjon hinni őbenne, s erre az örök életre vezesse el őt és mindnyájunkat, oda, ahol immár a bármilyen szentség leple vagy fátyola nélkül színről színre látjuk a mi áldott Megváltónkat, s az igazság fényes tükrében a Szentháromság mindegyik személyét egyértelműen megpillanthassuk, hogy akkor egyértelműen belássuk és megértsük, hogy Krisztus egy teste valóban sok helyen lehet egyszerre. Mert csak azok tartják ezt lehetetlennek, akik saját zavaros ostobaságuk miatt ezt elképzelhetetlennek tartják.”³⁵³

Kár, hogy Morus nem itt fejezte be a levelét. A megtévedt lélek iránti könyörgés után ismét enged a benne lévő szarkazmusnak. A fiatalembert gúnyosan “új Krisztusnak” nevezi, amikor Frith eucharisztikus imádságát veszi célba. Azt írja, hogy egy fabatkát sem adna ezért az imáret, hiszen eltávolít az igaz hittől. Bármennyire is körültekintően igyekezett Frith ezt az imádságot megfogalmazni, Morus szerint bármelyik egyszerű asszony jobb imádságot mond a szentség vételekor az Isten lelke által, amikor valahogy így módon fohászkodik:

“Isten más jósága mellett ő megköszönné neki az ő egyedülálló ajándékát, mert tetszik neki, hogy elfogadja őt, az egyszerű méltatlan asszonyt, hogy az ő asztalához járuljon, s hogy emlékeztessen az ő bűneiért való keserves szenvedéseire, s hogy most is elszenvedi, hogy azt a kenyeret egye, ami csak annak látszik, de valójában az valódi teste és csontja, amely meghalt, hogy az ugyanaz, amelyikben meghalt és amivel feltámadt, s amelyikkel megjelent az apostoloknak, amelyikkel velük együtt evett, hogy az ugyanaz amelyikkel felment a mennyben, s amelyik visszajön ítéletre, s amely uralkodni fog az Atyával és a Szentlélekkel örök dicsőségben és az ő összes hívő és szerető népével, s az ugyanaz, amelyekkel az ő dicsőséges testének misztikus tagjait állandóan táplálja, s kielégíti azon végtelen vágyukat, hogy megpillanthassák az ő dicsőséges lényét. A menyország iránti éhséget reménnyel csillapítja, az üdvösség biztos jelével és jegyével azáltal, hogy az ő valódi áldott testét adja a kenyér hasonlatosságában, hogy együk és testünkbe fogadjuk azt a tanítást, hogy a lelkünk a hit által, s a testünk, azáltal, hogy befogadtuk azt, már e földön is kapcsolódjon és kötődjön testileg és lelkileg az ő szent testéhez és áldott lelkéhez és az ő istenségéhez az Atyához és a Szentlélekkel egyetemben, akik örökké élnek a mennyben.”³⁵⁴

³⁵³ “Whych wordes I beseche our lord gyue thys yonge man the grace, agaynste hys owne frowarde fantasies to byleue / and to that same lyfe brynge hym and vs both / where we shall without the vaylee or coerynge of any maner sacrament, behold our blessed sayour face to face / & in that bright myrrour of trouthe the very one godhed of that thre lyke myghte & eche almighty persons, clerely beholde & perceyue both that t may and in ded is, and also how it maye be, that Cristes one body may be in many places at onys. Whych thing many that wyll not come there of folysshe frowardnes afferme to be playne impossible” (CW 7, 256/ 21-31).

³⁵⁴ “For she besides goddess other goodness, thankes hym I thynke for hys hyghe syngulare benefyte there presently gyuen her, in that it lyketh hym to accepte & eate not brede thoughe it seme brede, but his owne very precyuse body in forme of brede, bothe hys very flesh blood & bonys, the selfe same whyche he dyde & with whyche he rose agayne, & appered agayne to hys apostles, & ete among his dyscyples, & with whyche he ascended into heuyn, and with which he shall descend again to iudgement, and with which he shall reygne in heuyn with his father and theyr holy spyryte in eternall glory, and all hys trewe faythfull byleuyng and louyng peple with hym / whom as the mystycall members of hys glorious body he shall than, & from thens forth for euer pleasauntly nurysh & fede and sacayte theyr insacyable hunger with the beholdyng of hys glorious godhed. Whose hunger to heuynward he comforteth & fedeth here by hope, and by the sure token and sygne of saluacyon, the gyuyng of hys own very blessed body vnder the sygne & lykness of brede to be eate & receyed into our bodyes / that our soulys by the faith thereof, & our bodyes by the receyuyng threof, may be spyrytually

III. Frith válasza:

A boke made by Iohn Frith prisoner in the tower of London answeringe vnto M mores lettur (1533 tavasz)

Láttuk, hogy Morus egy szűk körnek szánta a Frith írásáról szóló cáfolatát. 1532 decemberében már meg is jelent, s hogy Frith egykori tanárának Stephen Gardiner püspök otthonában pillantotta meg a könyvet, ahová a karácsonyi ünnepekre kiengedték a Tower-ből. Erről Morus részletesen beszámol az *Apology*-ban, s egyértelmű, hogy Morusnak még azután is működtek a megbízottjai, miután lemondott a lordkancellári tisztjéről.

Frith válaszát, amely terjedelmében mintegy háromszor olyan hosszú mint Morus írása, először nem sokkal 1533 július 4-én bekövetkezett mártírhála után adták ki, csatolva azt az írást amelyet 1533. június 23-án, tehát mintegy két héttel a kivégzése előtt írt a Newgate börtönében ezen a címen: “A hitelvek, amelyek miatt John Frith meghalt”. (“The Articles Wherefore John Frith Died”).

A könyv szerkezetét a nyomdai tipográfia alapján restaurálhatjuk. A címlapot követi Frith előszava, majd az “alapok”-ról szóló fejezet, ahol mondanivalója summáját adja. Ezt követi Morus írásának részletes cáfolata különösen Szent Ágoston alapján. Majd az egyház tanítóinak érvkészletét vonultatja fel (főleg Oecolampadius művei alapján) egész aprólékosan. szól majd a *consecratio* kérdéséről, a Barnes-hoz való viszonyáról, ezt követi a páskabarány és az úrvacsora összevetése, röviden rámutat, hogy miben különbözik nézetei a főpapokétól, s konklúzióval zárja könyve mondanivalóját.

A könyv előszavában “rettenetes tragédiának” (“terrible tragedy”) nevezi azt, hogy írt eredetileg erről a kérdéssel, hiszen a fájdalmas rabsága mellé ezáltal a legkegyetlenebb halálra váltotta meg a belépőjét, vagyis e földi életből való kilépőjét. Hozzáteszi nyomban, hogy bár teste gyarló, lelki emberként boldogan kész ezt elfogadni.³⁵⁵ E sorok láttán felmerül az olvasóban, hogy Frith vajon nem túlzott ifjúkori vakmerőséggel kereste-e magának a mártírhálát? Érdekes adalék, hogy Frith most Morus kapcsán használja azt a kifejezést (“to meddle in”), amit Tyndale a levelében írt neki, hogy Morus is “beleártotta magát” a vitába. Elmondja még, hogy Morus tudatosan kerüli saját írásának terjesztését, egyesek szerint azért, mert szégyenli azt.

Noha Frith újabb könyvének részletes elemzésére nem vállalkozik, Marius szerint a Morusnak írt válasz csupán “agresszív újrafogalmazása” mindannak, amit Frith a *Christian Sentence*-ben leírt.³⁵⁶ Frith úgy érzi, hogy Morus nem értette meg kis írásának az alapjait, s ezért vállalkozik a bővebb kifejtésre. A következőkben vizsgáljuk meg, megállja-e helyét Marius fenti megállapítása.

Rövid előszavának végén Frith újra hangsúlyozza, amit Morus bírálata nem érintett, nevezetesen, hogy az eucharisztia tanítása nem olyan hittétel, amely szükséges az üdvösséghez. Ő abban hisz, hogy Krisztusnak nem a kenyérben, hanem a szívünkben való jelenléte üdvözít bennünket. Ha egy igehely kapcsán azzal érvelnek, hogy “ezt Isten igéje mondja”, akkor erre azt feleljük, hogy természetesen hisszük, hogy Isten igéje igaz, de különbözünk abban, hogy miként fogjuk fel az értelmet.³⁵⁷ Morus Frith szerint az Isten igéjét

and bodily ioned & knyt vnto hys here in erth / & with his holy soule & his blessed body, and his godhed both with his farther & theyr holy spyryt, gloriously lyue after in heuen.” (CW 7, 257/19-258/10).

³⁵⁵ Wright (1978) 322.

³⁵⁶ Marius (1990) cliii.

³⁵⁷ “we believe God’s word, and acknowledge that it is true; but in this we dissent, whether it be true in the sense that we take it in, or in the sense that ye take it.” Wright (1978) 325.

a betű felszínén (“in the bark of the letter”) látja csupán, de ő a betűben a teljes Szentírást értelmezzük és a Megváltó szándékát (értelmét) kutatjuk, amit a szavak révén kifejezett.³⁵⁸ A lényeg, hogy az egyik fél se támadja a másikat, hiszen mindegyik Isten dicsőségét és a Szentírás értelmét kutatja.

Frith szerint vannak hitigazságok (teremtés, megváltás, megigazulás, feltámadás, örök élet), amelynek megvallása szükséges az üdvösséghez, s ezeknek alapja a Szentírás szövege, amelyik csak egy igazságot hordoz, de azt az egyházatyák különféle képpen értelmezték. Ezért van szükség a hitvallásra és a szöveg értelmezésnél a józan értelemre.³⁵⁹

Látni fogjuk, hogy Frith nem dogmatikusan, hanem biblikusan gondolkodik. Nem amellet érvel, hogy ezt kell hinni, mert az egyház másfélezer éve ezt tanítja, hanem mindvégig a teljes Szentírást tartja nyitva maga előtt, s az egyes nehezen érthető helyeket a kanonikus szöveg fényében interpretálja. Rendszeresen analógiákat keres és talál az Ó- és az Újszövetségben Isten cselekedetéről és hűségéről. Végig az üdvtörténet perspektívája világít előtte, s a zsidók története és hite mint a “hitbeli atyák története” paradigma számára. Isten lényegéhez tartozik ugyanis, hogy ő bár mindig újat cselekszik, mégsem vátozik. A természetének és cselekedetének legjellemző tulajdonsága, hogy ő ígéreteket ad és szövetséget köt. Szövetséget és ígéretet ad a bukott Ádámnak (az ősevangélium: Gen 3,15), szövetséget köt Noéval (szívárvány), Ábrahámval (körülmetélkedés) és a Mózes által vezetett pusztai vándorlás népével. Ezt csak az értheti meg aki nem az *analogia entis*, hanem az *analogia fidei* szerint gondolkodik.

Itt Frith rátér a pusztai vándorlás idején felülről kapott manna és a kősziklából fakasztott víz kérdésére. Szent Ágostont idézi, hogy a manna ugyanaz volt a zsidóknak mint nekünk a Krisztus teste, s a kősziklából fakasztott víz ugyanaz, ami nekünk Krisztus vére. Tehát a hívő zsidóknak a manna nemcsak fizikai táplálék, nemcsak fizikai ital volt, hanem a látható dolgokat ők lelki módon értelmezték, az éhségük lelki éhség volt, az ízlelésük lelki ízlelés volt, és lelkilag laktak jól.³⁶⁰ Ők a lelki kőből ittak, mert a kőszikla Krisztus volt (1 Kor 10,4). Beda-ra hivatkozik Frith: a hit maradt, csak a jel változott - *Videte autem fide manente, signa variata*. Tehát azt kell megértenünk, hogy a manna ugyanúgy szentség volt a pusztai zsidóság számára, amint nekünk Krisztus teste és ők ugyanazt a lelki ételt eszik, amit mi; ám ők mégsem voltak olyan bolondok, hogy azt gondolják, hogy a manna Krisztus természetes testévé változik.³⁶¹ Őket is az a hit mentette meg, hogy a manna Krisztus volt, s nem az, hogy az “átváltozott” volna Krisztussá; hasonlóképpen minket is az a hit ment meg, hogy a megtöretett kenyér Krisztus érettünk szenvedett kereszthalálát ábrázolja, s nem az, hogy a kenyér szubsztanciája “átváltozik” Krisztus testévé a *consecratio* által.³⁶²

“Az alapok”-ról szóló rész végén Ágoston alapján összefoglalja Frith az oltáriszentség hármasságát: 1. a sokaságból kiválasztott közösség jele (“sign”, “token”, “sacrament”, “common badge”); 2. a hit elmélyítése; 3. Isten jótéteményének másoknak való továbbadása. A zsidók számára is addig “működött” a szentség, amíg hittek annak jelentőségében. Ám

³⁵⁸ “And we say again, that though ye have...the evident words of Christ, and, therefore, consist in the bark of the letter, yet are we compelled, by conferreing the Scriptures together within the letter, to search out the mind of the Saviour which spake the words.” Wright (1978) 325.

³⁵⁹ “In every text is but only one verity, for which it was spoken; and yet some texts there be, which of Catholic doctors are expounded in six or seven sundry fashions. Therefore we believe the article of our creed: in the other is no peril, s that we have a probable reason to dissent from them.” Wright (1978) 331.

³⁶⁰ “they understood the visible spiritually. They were spiritually hungered: they tasted it spiritually, that the might spiritually replenished” Wright (1978) 328-329.

³⁶¹ “And albeit the manna was to them as the sacrament is to us, and they eat even the same spiritual meat that we do; yet were they never so mad to believe that the manna was changed to Christ’s natural body” Wright (1978) 329.

³⁶² Wright (1978) 330.

amikor elvesztették annak jelentőségét, csak az áldozat formalitása maradt meg nekik, ami utálatos dolog volt az Úr szemében, s ezért emelték fel hangukat a próféták. Nekünk is ezért kell a szentség jelentőségét kutatnunk, nehogy mi is elveszítsük azt. Frith célja, hogy a megszokott, de a kiüresedett rítus helyett visszanyerjük annak eredeti ízét.³⁶³

Ezek után kezdődik a kommentár Morus szövegéhez. Frith úgy ír, hogy kiemel egy gondolatot Morustól, s azt sokszor háromszoros vagy akár tízszeres terjedelemben kommentálja (mintha ma egy számítógépen írt szövegbe „beeékelné” saját mondanivalóját). Meg kell jegyeznünk, hogy Morus is ugyanígy válaszolt Tyndale-nek a *Confutatio*-ban.

Frith egyetért Pál apostollal és Morus-szal, az eretnokségek azért veszélyesnek, mert „rákfekély” (2 Tim 2,17) egyre inkább tönkreteszi a testet, ám Pál apostol szerint ez már az ő idejében kezdődött, s ma Mózesek és Áronok helyett Heródesek és Annások vezetik a népet.

A szöveg benső dinamikája (“the process of the text”)

Arra a vádra, hogy Luther a többi eretnek “mérge” zavarta meg a fiatalembert, Frith úgy válaszol, hogy ő nem azért hisz, mert Luther ezt vagy azt mondta, hanem mert a Szentírás ezt tanítja. Luther emberileg tévedhetett és tévedett is, de az üdvösség kérdését jól értette.³⁶⁴ Hasonlóképpen Wycliff, Oecolampadius, Tyndale és Zwingli nézeteit nem a személyük miatt fogadja el, hanem azért mert szerinte ők tisztábban magyarázzák az írást, s a bibliai szöveg benső dinamikája („the process of the text”) inkább az ő állításait igazolja.³⁶⁵

A szereztetési igék kapcsán Frith hangsúlyozza, hogy Jézus azokat lelki értelemben mondotta és lelki értelemben is kell érteni.³⁶⁶ Arra a vádra, miszerint Frith eltér a szavak literális jelentésétől és az allegória kedvéért lerombolja azt, Frith válasza, hogy vannak igehelyek, amelyeket egyértelműen literális értelemben kell felfogni. Például amikor Pál azt mondja, hogy Krisztus meghalt a bűneinkért és feltámadt a megigazulásunkért. Ám amikor arról van szó, hogy Krisztus a kő, a szőlőtő vagy az ajtó, akkor az allegória (mai szóhasználat: metafora), akkor metaforikusan kell érteni a szöveget. Vannak olyan igehelyek is, amelyeket egyszerre kell literálisan és allegorikusan érteni (pl. „Egyiptomból hoztam ki a fiamat”. Szent Ágostont hozza fel illusztrációként, hogy ezt a kifejezést: „ez az én testem” csak spirituálisan és nem literálisan kell értenünk.

Frith természetesen visszautasítja Morusnak az ariánusokra történő hivatkozását, hiszen ő is vallja, hogy az ariánusok tévedtek. Felteszi azonban a döntő kérdést Morusnak: minek alapján állapíthatjuk meg, hogy valamilyen szó szerint vagy figuratív módon kell értelmezni?³⁶⁷ Frith válasza, hogy a textualitás adja erre a választ: s itt a „*sacra scriptura sui ipsius interpres*” („önmagát magyarázó Szentírás”) elvét idézi. Ha az adott szöveget más szöveggel hozok összefüggésbe, s ha érzékelem a szöveg benső dinamizmusát („the process of the text”), s ilyenkor a literális értelem abszurdnak tűnik, akkor kétségtelenül figuratív

³⁶³ “Let us therefore seek up the significations, and go to the very thing which the sacrament is set to present unto us, and there shall we find such fruitful food as shall never fail us, but comfort our souls into life everlasting. Wright (1978) 335.

³⁶⁴ “Luther is not the prick that I run at, but the Scripture of God. I do neither affirm nor deny anything because Luther so saith, but because the Scripture of God doth so conclude and determine. I take not Luther for such an author that I think he cannot err, in certain points, although not in such as concern salvation and damnation; for in these, blessed be God!” Wright (1978) 341.

³⁶⁵ „more purely expound Scripture, and that the process of the text doth more favour their sentence” Wright (1978) 342.

³⁶⁶ „his words were then also spirit and life, and were spiritually to be understood.” Wright (1978) 348.

³⁶⁷ „How does he know that there is any word or text in Scripture that must be taken figuratively?” Wright (1978) 352.

értelemmel van dolgunk.³⁶⁸ Amikor arról olvasunk, hogy a kétkedő Tamás a feltámadott Krisztus sebeibe tette az ujját a szövegösszefüggés („the process of the text”) alapján balgaság lenne arra következtetni, hogy ezt a helyet nem literális értelemben kell felfogni.

Frith elfogadja Morusnak az érvelését, hogy nem vihetünk privát értelmezést a Szentírásba, hiszen Péter levele is ezt tanítja (2Pét 1,21). Bárki meggyőzheti a többieket, ha a szövegösszefüggés („process of the text”) alapján igazolni tudja a véleményét. A többség szempontja azonban Frith számára nem érv. Elmondja, hogy Szent Jeromos is egyedül maradt a máltai zsinat határozatával szemben, akik nem ismerték világosan az írásokat, ám amikor szövegszerűen bizonyította állítását, elfogadták neki.

Arra a morusi érvre, hogy a tanítványok nem lepődtek meg, amikor ajtónak, vagy szőlőtőnek nevezte magát, de akkor igencsak megilletődtek, amikor a megtört kenyeret nevezte az ő testének, Frith János evangéliumának 6. fejezetének részletes elemzésével felel. Krisztus ott lelki evésről és lelki ivásról beszél, s a tanítványok igen meglepődtek.

Frith Szent Ágoston *De Doctrina*-ját idézi, amikor azt magyarázza, mit kell allegorikusan érteni. Az egyházatya ezt tanította: ahol Krisztus negatív dolgot parancsol, ott a szöveget figuratíven kell érteni. Krisztus például azt mondta: ha nem eszitek az ember fiának testét és nem isszátok az Ember fiának véré, nincs élet bennetek (Jn 6, 53). Ágoston szerint a betű szerint ez durva parancs, s ezért képiesen kell érteni.³⁶⁹ Frith szép megfogalmazásában: „ez egy olyan kép, amelyik azt parancsolja, hogy legyünk részesei az ő szenvedésének és ezáltal mélyen ez elménkbe vési, hogy majd megsebzik és keresztfeszítik őt.”³⁷⁰

Frith tehát Szent Ágostonnal cáfolja Morust, hiszen ő mondta azt, hogy a visszataszító dolgokat metaforikusan és nem literálisan kell érteni. Krisztus még azt is mondta, hogy aki eszi az ő testét és issza az ő véré, az benne lakozik. Bár Frith ezt egészen nem mondja ki, de logikájából következik: amiképpen a testet és a vért is lelki módon, úgy a lakozást is lelki módon kell érteni, és fordítva is: ha a lakozást lelki módon értjük, akkor a testet és a vért is lelki módon kell érteni. Frith a literálisan gondolkodók logikáját önmaguk ellen fordítja: ha szó szerint vesszük, hogy aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete van, akkor a hitetlen is örök életet kap, ezt pedig senki sem állítja. Tehát csakis az következik ebből, hogy e szentség egyrészt az emlékezés jele, amely felidézi és emlékezetünkbe vési Krisztus testének megtöretését és kínhalálát; másrészt hálaadás, hogy ő annyira szeretett bennünket, hogy amikor még ellenségei voltunk érettünk a legszörnyűbb halált szenvedte, azért, hogy az Atyával kiengeszteljen minket, és hogy a barátaivá tegyen bennünket.³⁷¹

Az egyházatyák közül Tertullianus-szal kezdi, aki Krisztusnak a kenyér megtöretésekor mondott szavait („ez az én testem”) így értelmezte: „*figura corporis mei*”, tehát a kenyér a test képe. Ráadásul - írja Frith - Tertullianus itt Markion ellen írt, aki tagadta, hogy Krisztusnak valóságos emberi alakja volt, s Tertullianus Markionnal szemben igenelte Krisztusnak volt valóságos teste, aminek figurája a kenyér. De Szent Ágoston is használja a „figura” kifejezést. „Biztos vagyok abban, senki sem olyan gyerek, hogy ne tudná

³⁶⁸ „the first knowledge is by other texts of Scripture. For if other texts be conferred unto it, and will not stand with the literal sense, the I think it must needs be taken spiritually or figuratively, as there are infinite text in Scripture.” Wright (1978) 352.

³⁶⁹ Szent Ágoston, *A keresztény tanításról*, Budapest, Paulus Hungarus, Kairosz Kiadó, Ford. Böröczki Tamás, é.n.176.

³⁷⁰ „It is therefore a figure, commanding us to be parttakers of his passion, and sweetly and profitably to print it in our minds that his flesh was crucified and wounded for us.” Wright (1978) 356.

³⁷¹ „it is but only a token a remembrance, and a sign of his body breaking, and a representation of his passion, that we might keep his fact in memory, and give him thanks for his render love and kindness, which, when we were his enemies, took upon him to suffer the most vile death, to reconcile us to his Father, and make us his friends.” Wright (1978) 358.

felfogni, hogy egy dolog képe nem azonos a dologgal.”³⁷² A jel, a szentség kétségtelenül hasonlít ahhoz, amit jelöl, de nem azonos azzal. A hétköznapi nyelven is mondjuk, hogy holnap nagypéntek, három nap múlva meg húsvét lesz, noha a valóságos nagypéntek és húsvét már régen megtörtént. Mivel a sakramentum hasonlítja azt, aminek a jele, ezért a jelölt dolgokról nevezzük őket.³⁷³ Ezután Frith Szent Ágoston mesterétől, Szent Ambrosiustól hoz számos példát, hogy ő is figuráról, jelről beszélt a szentség kapcsán. Szent Jeromos misztériumnak nevezte az oltári szentséget. Jeromos még azt is hozzátette: azzal is esszük az ő testét és isszuk az ő véré, ha a Szentírást olvassuk, tehát Isten beszédének „evése” és „ivása” ugyanúgy misztérium.

Nyelvtörténeti szempontból is érdekes, amikor Frith érvelése alátámasztására a 16. századi angol köznyelv szólásmondásait is idézi és azt mondja, hogy a köznyelvben is használjuk, ha egy gyermek szereti a sportot, hogy „hús és ital” a gyerekeknek a játék vagy ha valaki sólymászni vagy vadászni szeret, hogy neki „hús és ital” a sólymáztatás és a vadászatik. Senki sem vonja kétségbe, hogy egy figuratív beszédmód (elképzelhető, hogy Frith először használja a retorikai elnevezést az angol nyelvben), s Frith felteszi a kérdést: miért olyan vakok az emberek, hogy az egyházatyákkal szemben nem értik meg, hogy itt figuratív beszédmóddól van szó?³⁷⁴

Ezután Bédát idézi, hogy a kereszthalálban az egyház a páskabarány leölésére és ennek szabadító erejére emlékezik, s arra, hogy Krisztus a páskabarány és Melkisédek főpap is egyszerre. A bárány tehát a szabadítás sakramentuma, de az igazi szabadító Krisztus, s ezért ő a bárány.

Frith ezen a helyen definiálja, hogy mi is a sakramentum: „A sakramentum egy szent dolog jele; a sakramentum és a jel között csak annyi a különbség, hogy az utóbbi a világi dolgokra, a sakramentum pedig a szent dolgokra vonatkozik.”³⁷⁵

Következő példája Aranyszájú Szent János, aki ezt kérdezi: ha Krisztus nem halt meg, akkor minek a jele az áldozat? A szentmise is áldozat, mert megjeleníti Krisztus egyszeri áldozatát.³⁷⁶ Aranyszájú Szent János arra is rámutatott, hogy Krisztus maga is evett a kenyérből és ivott a kehelyből, tehát ez is bizonyíték amellett, hogy nem a valódi testét és véré, vette magához, hanem úgy cselekedett, hogy emlékeztesse tanítványait, s ez a nagy misztérium. S Aranyszájú Szent János hozzátette, hogy az ember csak a benső szemével, vagyis spirituálisan tudja felfogni („Mysteria omnia interioribus oculis considerata sunt, hoc est spiritualiter”).³⁷⁷

Idézi még Frith Fulgentiust, Eusebiust és másokat, hiszen ők is az oltáriszentség misztérium-jellegét hangsúlyozták. Rámutat, hogy az oltáriszentség a mi testünk és a Krisztus

³⁷² „I am sure that there is no man so childish, but that he knoweth that the figure of a thing is not the thing itself.” Wright (1978) 363.

³⁷³ „Sacraments have a certain similitude of those things whereof they are Sacraments: and for this similitude, for the most part, they take the names of the very things.” Wright (1978) 366.

³⁷⁴ „We use it customably in our daily speech to say, when a child setteth all his mind and delight on sport and play, it is meat and drink to this child to play, and also we say by a man that loveth well hawking and hunting, it is meat and drink to this man to hawk and hunt, where no man doubteth but it is figurative speech; and therefore I wonder that they are so blind in this one point of Christ’s body, and cannot also take the words figuratively as the old doctors did.” Wright (1978) 370-371.

³⁷⁵ „What thing is a Sacrament? Verily, it is the sign of a holy thing, and there is no difference between a sign and a Sacrament, but the Sign is referred unto a worldly thing, and a Sacrament unto a spiritual, or holy thing.” 373.

³⁷⁶ „even as the mass is the very death and passion of Christ, therefore it doth follow that the mass in very deed doth but only represent a sacrifice” Wright (1978) 375.

³⁷⁷ „All mysteries or Sacraments must be considered with the inward eyes, that is to say, spiritually.” Wright (1978) 377.

teste egyszerre, de senki sem mondaná, hogy a mi fizikai testünkről lenne szó.³⁷⁸ Hiszen maga Pál apostol mondja, hogy Ti a Krisztus teste vagytok (1 Kor 12).

Az egyházatyákkal szemben a papság és különösen is a pápaság elárulta az igazságot, amikor az egykori farizeusokhoz hasonlóan az önmaga csalatkozhatatlanságáról szóló új törvényeivel, s a saját hatalmukat erősítő eltorzított igemagyarázataival megkötözte az emberek lelkiismeretét.³⁷⁹

Hosszas kitérő után Frith visszatér Morus szövegéhez. Frith is szakasztikussá válik ezen a ponton, s rámutat, hogy Morus eddig racionálisan érvelt, de itt a teológia magasztosságát a szofisztika koszos szennyesével cseréli fel.³⁸⁰ Morus helytelenítette, hogy Frith csak azon a helyen alkalmaz figuratív értelmezést, ha ott a literális értelem abszurdnak tűnik. Eszerint mivel amiként nagycsüdtörtökön Krisztus még nem megdicsőült teste sem lehetett egyszerre több helyen jelen, úgy a megdicsőült teste is csak egy helyen lehet. Frith szerint azonban Morus melléfogott, amikor úgy gondolja, hogy csak az értelem abszurdítása miatt választja a figuratív értelmet a literális helyett. Itt ismét a szövegdinamikát („the process of the text”) hangsúlyozza, s rámutat, hogy nem az értelem abszurdítása vezet erre, hanem a többi szöveg kívánja a figuratív értelmezést, hiszen a nagyságos ész még egy fabatkát sem ér.³⁸¹

Három érvet sorol fel Krisztus lelki jelenléte mellett: 1. Krisztus maga mondta, hogy nem elég testből, hanem a lélekből kell születnünk. 2. Krisztus fizikai teste nem szenteli meg a hívőt, mert ha fizikai úton, a szájon keresztül jut be a testbe, akkor fizikai úton távozik is onnan, de ezt kimondani is szörnyűség³⁸²; 3. Jézus sem hagyta, hogy testét az asszonyok megtalálják és megérinthessék az üres sírban.

Érdekes szempont, hogy, hogy szerinte az apostolok nagycsüdtörtökön azért sem vehették magukhoz Jézus valóságos testét és vérét, hiszen Mózes törvénye tiltotta, hogy vért igyanak.³⁸³

Frith sem nélkülözi az *ad hominem* érvelést: Morus fecsegése („babbling”) kapcsán írja, hogy szégyenlhetik magukat a papok, hogy egy ilyen tudatlan szószólót („proctor” /lord protector?/) fogadtak védelmükre.³⁸⁴

Morusnak arra az érvére, miszerint egy arcot száz tükörben is lehet látni, vagy egy hangot egy tömeg egyszerre hallhat, s Krisztus ennek megfelelően lehet fizikailag is jelen mindenki számára az eucharishtiában, Frith azt feleli, hogy ez a példa őt igazolja: ahogyan egy arcot reprezentál a tükör, a szentség is Krisztus egy testét „reprezentálja”. Mindenki tudja ugyanis, hogy kinek arcát látja a tükörben, de a tükörkép még nem maga a szubsztancia, az nem azonos a testtel.³⁸⁵ Ha Frith a 21. századi technika korában élne, minden bizonnyal a

³⁷⁸ „The Sacrament of the altar is our body as well as it is Christ’s body; and even as it is our body, so it is Christ’s. But there is no man that can say that it is our natural body; wherefore it must also follow, that it is but only a figure, figure, sign, memorial, or representation of Christ’s body.” Wright (1978) 379.

³⁷⁹ “It is now become an article of our faith, that the Pope of Rome must be Head of the Church and the Vicar of Christ, and that by God’s law.” Wright (1978) 361

³⁸⁰ „Hitherto hath M. More reasoned reasonably: but now he beginneth to decline from the dignity of divinity into the dirty dregs of sophistry.” Wright (1978) 383.

³⁸¹ „I speak not of the impossibility of reason, but of the impossibility to stand with other texts of Scripture, ye may see that this royal reason is not worth a rush.” Wright (1978) 384.

³⁸² „it should follow that the body of Christ should not santify the faithful, because it entereth in by the mouth; and again it should follow, that the body of Christ should be cast out into the draught which thing is abominable”. Wright (1978) 393.

³⁸³ “Think you that Apostles would not have been too scrupulous to have drunk his very blood, seeing it was so plain against Moses’ law, if they had understood him so grossly as ye do?” Wright (1978) 397.

³⁸⁴ „I say it is a shame for our prelates that they have gotten such an ignorant proctor to defend them” 399.

³⁸⁵ “every man knoweth right well, that though the glass represent my face, yet the substance of the glass is not my very face, neither is my very in the glass. And even so, though the sacrament do represent the body of Christ, yet the substance of the Sacrament is not his very body, nor more than the glass is my face.; neither is his very

skypolást hozná fel példának. Látom a másik ember arcát a képernyőn, hallok a hangját is, sőt beszélgetünk. Tehát a másikkal élő kapcsolatom van, ám a másik fizikailag még sincs jelen. A virtuális jelenlét azonban lelki jelenlét, talán fontosabb annál, mintha a másik testileg is ott lenne mellettem, ám kapcsolatom mégsem lenne élő vele. Az oltáriszentségben is Krisztus sokkal inkább „lelkileg” van jele, mintha csupán „testileg” lenne bennem. Testileg közel volt Pilátushoz és Júdáshoz is, de ők mégsem „fogták” az ő jelenlétét.

Frith határozottan állítja, hogy Morus-szal ellentétben az egyházatyák nem literálisan értelmezték Krisztus jelenlétét, s ezért nem is tanítottak olyat, hogy az oltáriszentséget imádni kellene. Bár Luther és a németek hisznek a szó szerinti jelenlétben (*realpresentia*), azt mégis tiltják, hogy az emberek imádják azt.³⁸⁶ Frith a szentségimádást botránynak és babonaságnak („jeopardy”) találja. Az imádás elvetését annyira fontosnak véli, hogy leírja: ha Morus nyilvánosan megígéri, hogy a szentséget nem fogja imádni, akkor ő is megígéri, hogy soha erről a kérdésről nem fog többet írni. Addig még nincs baj – mondja - , amíg Morus Szent Ferencnek a halaknak hirdeti az ígét. De ha már imádni kezdi őket, akkor elveszítette a józan esztét.

A *consecratio* kapcsán Frith szépen leírja, hogy mi a valóságos áldás, hogy mennyire más az, mint a két ujjal való meghintés, amit a püspökök gyakorolnak.³⁸⁷

Barnes példája kapcsán elismeri, hogy Barnes nem úgy vélekedik a valóságos jelenlétről mint ő, ám a szentséget ő mégsem imádjá. Milyen érdekes – méltatlankodik - , hogy Morus most mennyire feldicséri Barnes-ot, holott az életére tört, amikor a királytól kapott menlevelét nem tartotta tiszteletben, mondván az eretnekeknek adott ígéretet nem kell megtartani.

Végezetül, amikor Morus azzal lökte félre Frith imádságát, hogy a fiatalember nem mester, hogy illet tanítson, hogy szerinte minden asszony jobb imádságot mond el, amikor magához veszi a szentséget, Frith ezt válaszolja: „bárcsak megadná Isten, hogy olyan tanult asszonyok lennének közöttünk, akik mindkettőnket tanítanának imádkozni.”³⁸⁸ Elmondja még, hogy ő nem „előírta” ezt az imádságot, csak megosztotta az olvasóval a sajátját, hogy segítséget adjon a tudatlanoknak. Ő csak buzdítani és tanítani akar minden embert, hogy éljenek az oltárszentséggel, vagyis tartsák állandó emlékezetükben, s emésszék azt „lelkük legmélyebb beleiben”. Nem tehet ezért egyebet, minthogy megismétli³⁸⁹ a trinitárius imádságát, s az olvasók majd eldöntik, hogy helyesen tette-e ezt vagy nem.

Ez a Morus és Frith közötti különös „imaverseny” jól tükrözi a katolikus és a reformátori kegyesség alapvető különbségét. Morus ugyanis hozzátette, hogy ezeket az imákat az asszonyok valószínűleg nem mondják el, legfeljebb lelkük mélyéből sóhatják,

body int he Sacrament, no mre than my very face is int he glass; and thus this example maketh well for us.” Wright (1978) 402.

³⁸⁶ „Part of the Germans do think that bhis natural body is present int he Sacrament, and take the words fleshly, as Martin taught them. But none of the worship it, for that Martin forbiddeth both in his words and works, and so, blessed be God, they avoid that jeopardy.” Wright (1978) 413.

³⁸⁷ “Therefore, dear brethren, hearken to me: to bless God is to give him praise and thanks for his benefits; to bless a king or a prince, is to thank him for his kindness, and to pray to God to him, that he may long reign to the laund of God and wealth of his commons. To bless a man’s neighbour, is to pray for him and do him good. To bless my bread and meat, is to give God thanks for it. To bless myself, is to give God thanks for his benefits that I have receieved of him, and to pray God, that is of his infinite goodness he will increase those gifts that he has given me, and finish his work which he has begun in me, unto his laud and praise; and as touching this flesh, to fulfil his will in it, and not to spare it, but scourge cut, and burn it, only that it may be to his honour and glory. That is the form of blessing, and not to wag two fingers over them. But alack! Of this blessing our bishops be ignorant.” Wright (1978) 417-418.

³⁸⁸ “I would to God that every woman were so well learned that they could teach us both.” Wright (1978) 423.

³⁸⁹ Apró eltérés van a két változat között: az egyes szám első személyt többes számra változtatja, ill. az utolsó mondatot (a doxológiát) a második változatban elhagyja.

mikor magukhoz veszik Krisztus szent testét. Ez is illusztrálja, hogy a katolicizmus nem az egyéneket nézi, hanem a közösséget, nevezetesen az egyház hitét, s ez a hit „tudat alatt” benne él minden egyszerű hívő asszony (és férfi) lelkében. A reformáció azonban nem a tudatalatti hitet, hanem az egyén tudatosságát emeli ki: az értelmet, a tanultságot, s ezért szeretné Frith, ha az egyszerű asszony taníthatná Morust is és őt magát is imádkozni.

A páskabarány és az eucharisztia - „pith of the matter”

Eddig tartott a Morus szövegére adott válasz, ám Frith mondanivalója itt még nem ér véget. A polémia folytatása helyett Frith pozitíven vallja meg hitét, amikor a páskabarány és az eucharisztia (mai kifejezéssel) „tipologikus”³⁹⁰ összefüggéséről írt, ezzel is egyértelműen illusztrálva, hogy mit is értett az általa oly sokat emlegetett „process of the text”-en, amit mi benső szövegdinamikának fordítottunk. Láttuk, hogy ez az „önmagát magyarázó Szentírás” reformátori princípiuma.

Frith a páskabarányt „az ügy lényegének” („pith of the matter”) tartja, hiszen Pál apostol is azt mondta, hogy „Krisztus, ami páskabarányunk megáldoztatott” (1Kor 5). A hasonlóság egyértelmű, hiszen amikor a zsidók az egyiptomi fogságból való szabadulásuk miatt mélységesen elkeseredettek voltak, akkor Mózesen keresztül Isten azt parancsot adta nekik, indulásra készen öljenek meg egy bárányt és azt vidáman, gyorsan fogyasszák el, s az úr elvonul majd („passing by”, Tyndale szerint: „pass over”) és csak az egyiptomiak elsőszülöttét fogja legyilkolni. (Frith itt kihagyja, hogy az ajtófélfát kenjék meg a bárány vérével.) Rámutat, hogy lássuk meg ennek az ügynek a „folyamatosságát”³⁹¹ az Újszövetségben. Az apostolok is szomorúak voltak részint a bűneik terhe, részint Krisztus távozása miatt, s Jézus ebben a szomorúságukban adta a „szabadítás pecsétjét”³⁹², amikor megtörte a kenyeret és azt, mint önmaga testét osztotta szét tanítványai között.

A hasonlóságokat Frith tizenkét pontban foglalja össze: 1. A páskabarány az egyiptomi szabadulás előestéjén; a szentség, a bűneiktől való szabadulás előestéjén rendeltetett. 2. A páskabarány valóságos bárány; a szentség valóságos kenyér. 3. A páskabarányt az Úr átvonulásának (passing by) nevezték, amelyik megtörte a fáraó hatalmát és kiszabadította a zsidókat; a szentséget az Úr testének nevezik, mert megtörte a bűn hatalmát és megszabadított bennünket. 4. Akik a páskabarányt hittel fogyasztották vidámak voltak, s Istennek hálát adtak, mert hittek a másnapi szabadításukban; akik a szentséget magukhoz vették, ugyancsak hálát adtak és hittek a másnapi szabadulásukban. 5. Aki nem hittel ették a páskabarányt, nem voltak vidámak és nem hittek a szabadulásukban; akik nem hittel vették magukhoz a szentséget, nem voltak vidámak és nem hittek a szabadulásukban. 6. Akik hittek az Úr szavának, azok többet ettek mint csupán a bárányt; s akik hittek a Krisztus szavának, azok többet ettek, mint csupán a kenyeret, mert a Krisztus halála így az emlékezetükbe vésődött. 7. Voltak, akik csak a bárányt ették, de nem az Úr átvonulását; s voltak, akik csak a kenyeret ették, de nem a Krisztus testét, mert nem hittek abban, hogy másnap megszabadulnak bűneikből.³⁹³ 8. Azok az izraeliek, akiket megszabadított az Úr Egyiptomból, minden évben emlékeznek erre és elfogyasztják a páskabarányt; Krisztus ugyanígy egyszer s mindenkorra megvásárolt és megváltott minket, s egyszer mindenkorra feláldoztatott, s a szentséget minden nap megtörjük, hogy ezáltal is emlékezzünk az ő

³⁹⁰ Tibor Fabiny, *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. London, Macmillan, 1992.

³⁹¹ „Mark the process and conveyance of this matter” Wright (1978) 425.

³⁹² „seal of deliverance” Wright (1978) 425.

³⁹³ „That they believed not the next day to be delivered from Egypt, did not eat the passing of the Lord, although they did eat the lamb. They that believed not the next day to be delivered from sin, did not eat the body of the Lord, although they eat the bread”. Wright (1978) 426.

jótéteményére.³⁹⁴ 9. Azok, akik hitben ették a páskabarányt, s ugyanúgy hittek a megszabadulásukban, mint ahogy abban, hogy a bárány húsát eszik; hasonlóképpen mindazok, akik a szentséget hittal eszik, mert hisznek Isten ígéjének, hogy az megszabadulnak bűneikből, s ebben ugyanolyan biztosak, mint hogy a kenyeret eszik. 10. Akik a páskabarányt ették dicsőítették az Istent, s ragaszkodva bíztak benne, hogy minden veszélytől megóvjá őket; akik a szentséget eszik, szintén magasztalják Istent, ragaszkodva bíznak benne, hogy minden veszélytől megóvjá őket. 11. Miután megszabadultak, továbbra is ették a páskabarányt, s „az Úr páskájának” nevezték azt, mert emlékeztek arra, hogy átvonult az Úr közöttük, s ennek végtelenül örültek, s dicséretekkal hálát adtak, hogy ilyen kegyelmes Istenük van. Krisztus az ő választottjait is megszabadította a bűntől: akik továbbra is eszik a szentséget, s ezen túl is az ő testének nevezik, mert az halálra adatott az ő szabadulásukért. Ennek végtelenül örülnek és dicséretekkal hálát adnak, hogy közösségben vannak mindazokkal, akiknek ilyen kegyelmes Istenük van.³⁹⁵ 12. A zsidó nép a szabadulás óta évente fogyasztja a páskát, s azóta is örömmel tölti el őket, hogy a gonosz fáraó rabságából kiszabadultak, a szentség évenkénti és naponkénti magunkhoz vétele és nagy boldogsággal tölt el bennünket, hiszen e nélkül mi is Egyiptomban, a gonosz ördögfejedelem hatalma alatt lennénk, de hála Istennek hiten keresztül a kegyelem állapotában a Lélek első zsengeit ízlelhetjük, s ez is bizonyítja, hogy Isten gyermekei vagyunk.

Frith ezek után Pál apostolnak az úrvacsorára történő emlékezését³⁹⁶ a Korintusbeliekhez írt 10. és 11. fejezetének kommentálásával³⁹⁷ alapján foglalja össze nagyon szépen.

Tudomásom szerint senki sem mutatta ki, hogy itt Frith Luthernek az oltárszentségről szóló 1518-as sermo-jából vesz át egy gondolatot, szinte szó szerint. Luther így írt:

„Mert amiképpen a kenyér sok összezúzott búzaszemből készül, s eképpen sok búzaszem teste az egy kenyér testévé válik, amelyben az egyes búzaszemek elvesztik a saját testüket és formájukat, és a kenyér közös testét öltik magukra, s ugyancsak a szőlőszemek is elvesztvén saját alakjukat, a bor és ital közös testévé válnak,- ugyanúgy lesz velünk is, ha ezzel a szentséggel helyesen élünk.”³⁹⁸

Frith szövegének nincs kritikai kiadása, s csak az 1533-as (ill. annak egy évizeddel későbbi változatai), valamint a negyven évvel később, „a rendszerváltozás” idején a John Foxe által 1573-ban, összeállított Tyndale, Frith és Barnes összes munkáit (*Whole Workes*) tartalmazó Folio-kiadás áll rendelkezésünkre. Russell modern tipográfiával Foxe kiadását vette alapul 1881-ben; s N.T. Wright 1978-ban Russell kiadását adta ki facsimile formában, azt néhány saját jegyzettel megtoldva. Valószínűleg a kritikai kiadás hiány miatt kerülhetett el a kutatók figyelmét ez a nyilvánvaló párhuzam.

³⁹⁴ „even so Christ bought and redeemed us but once for all, though the Sacrament thereof be daily broken among us, to keep that benefit in continual memory.” Wright (1978) 426-427.

³⁹⁵ „Now Christ’s elect are delivered from sin, they eat nevertheless the Sacrament, which is still called his body that once died for their deliverance, and heartily rejoice, offering to him the sacrifice of praise, and acknowledging, with infinite thanks, that they are of the fellowship of them that have such a merciful God.” Wright (1978) 427.

³⁹⁶ „maundy of remembrance” Wright (1978) 428.

³⁹⁷ Wright (1978) 428-439.

³⁹⁸ “Krisztus valóságos szent testének sacramenumáról”, in Luther Márton *Bűnbánat, Kereszttség, Úrvacsora. Három sermo a szentségekről 1519*, Magyar Luther Füzetek 4. Ford. Wiczián Dezső, Magyarországi Luther Szövetség, 1994, 38-39.old. Frith: „the bread and wine have another property, for the which it is called our body; for in that the bread is made one bread of many grains of corns, it is or body, signifying that we, that we be many, are made one bread, that is to say one body. And in the wine is made one wine of many grapes, it is our body, signifying that though we are many, et in Christ and through Christ we are made one body and members of each other.” Wright (1978) 430.

Frith zárógondolatai

Könyve végén Frith három pontban foglalja össze tanítását³⁹⁹, azt, hogy mennyiben tér el a papok és az önkéntes szóvivőjük Morus mester nézeteitől⁴⁰⁰.

Először. A papok azt vallják, hogy a szentségben nem marad meg a kenyér, hanem az átváltozik („turned into”) Krisztus testévé. Frith szerint ez nem az üdvösséghez elengedhetetlen hittétel, ezért bárki hiheti úgy, ahogyan hiszi. Ő azonban úgy hiszi, hogy a kenyér kenyér marad. Ezt szintén három érveléssel alapozta meg: Pál apostol tanításával, aki azt mondta, hogy a kenyér, amit megtörünk, a Krisztus közösségével való közösség, s ő mondta, hogy valamennyiszer eszitek e kenyeret és isszátok e kelyhet, a Krisztus halálát hirdessétek. Másodszor a természet törvényei szerint is a kenyér kenyér, a bor bor marad. Azért szolgáltatják ki csak egy szín alatt az úrvacsorát, mert a bor megromlik, még akkor is, ha azt megszentelik. S végül az egyház számos doktora is ezt tanította.

Másodszor. A papok azt tanítják, hogy mivel ez Krisztus valóságos teste, a gonoszok is az ő szent testét eszik és rágják. Frith szerint a gonoszok nem Krisztus testét eszik. Ezt megerősíti az írás, mert azt tanítja Jézus, hogy aki eszi az ő testét és issza az ő véré, az őbenne marad (János 6). Megerősítik mindezt továbbá az egyházatyák (Szent Ágoston és Beda) és végezetül megerősíti ezt a Szentírás alapján alapuló józan ész.

Harmadszor. A papok azt tanítják, hogy az oltáriszentséget imádni kell. Frith szerint azonban ez bálványimádás. Mindazonáltal tisztelettel kell az oltáriszentséghez járulni, hiszen az Krisztusnak a mi szabadulásunkat hozó halálát jeleníti meg. Mindezt a jelek a szavaknál erősebben jelenítik meg, hiszen a szavak csak a fülünknek, ám a szentség a szemünknek is szól, s így Krisztus halálát hatékonyabban fejezi ki a pusztá szavaknál, s még inkább arra készítet bennünket, hogy hálát adjunk Istennek és dicsérjük őt a sok jótéteményért.⁴⁰¹

Frith hangsúlyozza, hogy nagy tisztelettel kell az oltáriszentséghez járulnunk, de nem imádatl! Mert a Szentírást mint Isten ígését is nagy tisztelettel övezzük, de nem imádjuk! Ahogyan a Szentírás előtt sem térdelünk le – pedig az is Isten szava – ugyanúgy az oltáriszentség előtt sem térdelhetünk le, pedig azt mondjuk hogy az Krisztus teste és vére. A németek erre jó példa: bár Lutherék hisznek a valóságos jelenlétben, az oltáriszentség előtt azonban nem térdelnek le, mert nem imádják azt.

Az utolsó összefoglaló szavakban Frith arra kéri az olvasót, tiszta szemmel („single eye”) ⁴⁰² és ne versengő lélekkel („contentious heart”) olvassák a könyvét. A külső körülmények kényszerítették könyve megírására, hiszen Gardiner, Winchester püspöke felrótta neki, hogy sokakat megsértett az első rövid írásával. Megerősíti azt a korábbi – s a mai olvasó számára érdekes kultúrtörténeti adalékot is hordozó érvét, hogy a szentség ugyanolyan jel, mint a „cégértábla” a vendégfogadók bejáratánál: a cégértábla utal valamire, de önmagában még nem csillapítja a szomjat.⁴⁰³ Nem önmagában hat a szentség (ez mágia lenne!), hanem csak akkor, ha általa jobban belénk vésődik Krisztus halálának titka.

³⁹⁹ Wright szerint elképzelhető, hogy ez nem Frith eredeti munkája, hanem azé, aki a mártírhála után a könyvét sajtó alá rendezte. Wright (1978) 63.

⁴⁰⁰ „from our prelates, and from M. More, which taketh upon him to be their proctor.” Wright (1978) 439.

⁴⁰¹ For likewise as the words did instil into our ears, that his body was given for us, and his blood shed for the remission of our sins, even so did the ministration of the Sacrament express that same thing unto our sight, and doth more efficaciously move than the bare words might do; and make us more attent unto the thing, that we may wholly give thanks unto God and praise him for his bounteous benefits.” Wright (1978) 444.

⁴⁰² Tyndale ugyanezt a Hegyi beszédből való kifejezést használja a wormszi Újszövetség (1526) utószavában.

⁴⁰³ „if a man wot not what it meaneth, and seeketh health int he sacrament and outward sign; the he might be well likened unto a fond fellow, which, when he is very dry, and an honest man show him an alepole and tell him

Végezetül az olvasó bocsánatát kéri, hogy könyve túl hosszúvá sikeredett, de úgy találta, vannak dolgok, amelyeket többször is el kell mondani ahhoz, hogy mások megértsék azt. Kéri a keresztény olvasót, imádkozzanak Isten ígéje növekedéséért, s azért, az ő bilincsei által is Krisztus neve dicsőítesse. A mártírium egészen ritka önreflexiójának dokumentuma ez a vallomás.

Összefoglalás

Tanulmányunkban a korai Tudor korszak hitvitáinak egyik kevésbé ismert epizódját világítottuk meg. Morus Tamás Lutherrel és Tyndale-lel szemben már többször is megcsillogtatta polemizáló készségét, hitvédő szenvedélyét. Noha nem volt felszentelt pap, ízig-vérig teológus volt, s megnyilvánulásait a *furor theologicus* jellemezte. Talán túlzott aggodalommal féltette Krisztus egyházát a szubverzív eretnek eszmék bomlasztásától. Humanista tudósként szellemi műveltségben messze felülállt fiatal vitapartnereinek a világi tudományokban való tájékozottságánál. A Szentírást is kétségtelenül igen alaposan ismerte.⁴⁰⁴ Nem rendelkezett viszont a reformátoroknak a Szentírás egészét az *analogia fidei* egységben látó, az Ó-és Újszövetséget folyamatában olvasó („process of the text”), azt tipologisan és intertextuálisan értelmező és a világot is intratextuálisan⁴⁰⁵ látó szemléletével.

A reformátorok azonban a szöveg világában éltek. Nem a világból tekintettek a Bibliára, hanem a Bibliáról a világra. A néha kétségtelenül irritáló magabiztosságuk mögött ez a tapasztalat húzódik meg. A rendkívül tehetséges ifjú Frith-nek láthatóan imponált, hogy a nagy tekintélyű Morus Tamás egy rövid írását válaszként méltatta, s ezen felvillanyozva háromszor olyan hosszú értekezést írt mint Morus. Vitájukból jól kivehető, hogy az eucharisztia kérdése mögött hermeneutikai különbségek voltak: az a Szent Ágoston *De Doctrina*-jára visszavezethető (ám ma is élő) dilemma, hogy mit lehet/kell/szabad a Bibliában literálisan, azaz szó szerint és mit lehet/kell/szabad metaforikusan érteni. Úgy is mondhatnánk, hogy ez a polémia első sorban az olvasásról és az értelmezésről szólt.

Véleményünk szerint tehát a hermeneutika és nem a skolasztika kontextusában helyes ezt a disputát megközelítenünk. Az utóbbira két példát idézünk. Horton Davies az angol istentiszteletről szóló nagyszabású munkájában miután korrekten összefoglalja Frith-nek az eucharisziával kapcsolatos nézeteit, megállapítja, hogy Frith az isteni kegyelmet hangsúlyozta a skolasztikus omniprezencia felfogással szemben. Szerinte ez a kegyelem képes egyedül mozgásba hozni a szentségek erejét az egyházon belül, s az egyháznak nincs joga az isteni omnipotenciára való hivatkozással kontrolálni az Isten kegyelmét.⁴⁰⁶ Walter Gordon 1976-os tanulmányában részletesen elemezi Frith és Morus vitáját. Tézise, hogy a fiatal protestáns teológus nem ismerte eléggé Aquinoi Szent Tamás teológiáját, azt tanította, hogy bár egy test természetes módon nem lehet jelen egyszerre két helyen, *localiter* a mennyben, *sacramentaliter* jelen van az oltáriszentségben.⁴⁰⁷ Igazat kell adnunk Hard-nak, aki szerint a korabeli egyház pozíciója nem tekinthető azonosnak Aquinoi Szent Tamás, vagy bármely más teológus nézetével. Frith nem a kortárs teológusoknak írt latinul, hanem a nép nyelvén angolul, s a köznép gondolkodását a 13. század óta elterjedt úrnapi körmenetek, a

that there is good ale enough, would go and suck the alepole, trsuting to get drink out of it, and so to quench his thirst...the alepole doth signify good ale, yet the alepole itself is no good ale.” Wright (1978) 334. „As the Jew hanging before the tavern door is more than bare Jew: for besides the substance of Jew, t is a sign that there is wine to be sold..” Wright (1978) 446.

⁴⁰⁴ Germain P. Marc’hadour, *The Bible in the Works of St. Thomas More*, 5 vols., Niewkoop, 1969-72.

⁴⁰⁵ V.ö. George A. Lindbeck, *A dogma természete. Vallás és teológia a posztmodern korban*. Hermeneutikai Füzetek 17. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998. 184-204.

⁴⁰⁶ Davies (1970) 95-98.

⁴⁰⁷ Gordon (1976) 148.

napenkénti szentségimádás határozta meg a vallási életet, mely sokszor mechanikussá, vagy babonássá torzult.⁴⁰⁸

Frith azt tanította, hogy az eucharisztia tana az üdvösség szempontjából másodlagos kérdés, s szeretettel kell tolerálni a másik fél pozícióját. Ám ez a tolerancia nem a hitelv és annak kifejtésének szabadságát korlátozza. Azt viszont jelenteti, hogy a világi hatalom erejével senkit sem szabad hitének megtagadására és elhagyására kényszeríteni. Ezért a meggyőződését vállaló és megvalló hittért adták át az egyházi hatóságok a világi hatalom kezébe John Frith-et, s ezért a nézetéért kellett 1533. július 4-én máglyán elégnie.

A helyzet iróniája, hogy akkor még Thomas Cranmer (1489-1556), aki 1533. júniusában lett Canterbury érseke írta alá a Frith-et a reálprezenciát tagadó eretnokségéért a halálos ítéletet, s ugyanaz a Cranmer huszonhárom évvel később Véres Mária uralkodása alatt maga is máglyahalált hal protestáns hitéért.⁴⁰⁹ Cranmer az 1530-as évek közepén adja fel a katolikus eucharisztia-felfogást, s új nézetei sokszor meglepő hasonlóságot mutatnak Frith felfogásával (pl. a páskavacsora és az úrvacsora kérdésében), sőt amíg Frith még nyitottságot mutatott a lutheri tanítás iránt, addig Cranmer nézeteit sokkal markánsabban határozta meg a helvét felfogás.⁴¹⁰ A Cranmer által 1533-ban még elítélt úrvacsoratan az anglikán egyház hivatalos tanítása lett. Joggal mondhatták egyesek, hogy az anglikán egyház úrvacsorátana Frith-en keresztül Bázélból érkezett.

Frith-szel lehet nem egyetérteni, nézeteit lehet vitatni vagy akár cáfolni. Amit azonban nem lehet elvitatni tőle: a becsület, a bátorság és a tiszta lelkiismeret. Azt írja ugyanis 1533. június 23-án két héttel kivégzése előtt a hittestestvéreinek szóló, s a könyve végéhez csatolt megrázó erejű – akár saját sírfeliratának is tekinthető – „A hitelvek, amelyek John Frith meghalt” című személyes vallomásában, hogy három dolog miatt dolog miatt nem tudja elfogadni a transzszubsztanciáció tanítását. Először azért, mert az a Szentírással és az egyház hithű tanítóinak írásával ellenkezik. Másodszor azért, mert saját példájával nem akarja arra kényszeríteni Krisztus egyházát, hogy a Credoban megvallott hitelveken kívül más elvek is szükségesek az üdvösséghez, s ezáltal is tanusítani kívánja, hogy az egyháznak nincs joga bárkit is személyes hitével ellentétes tanításra kényszeríteni a kárhozát fenyegetésével. Harmadszor azért, mert Isten előtt nem mer oly vakmerő lenni, hogy esetleges engedékenységevel a papok igazolhassák, hogy ezt a kérdést az üdvösséghez szükséges tanításnak kell tekinteni. Ezáltal ugyanis elárulná mindazon németeket, akik nem hisznek abban, hogy a kenyér és a bor szubsztanciája Krisztus testének és vérének szubsztanciájává változik. A németek, akár Luther, akár Oecolampadius oldalán állnak, igazolni fogják őt. Frith nemcsak a saját, hanem a tőle eltérő nézetek szabadságért ment önként máglyára. „Akinak a lelkiismeret tiszta, az nem gondolhatja, hogy jogosan halok meg, jó lelkiismerettel ugyanis senki sem mondhatja, hogy a transzszubsztanciáció tanítása nélkülözhetetlen az üdvösséghez, még akkor sem, ha valóban igaz lenne az.”⁴¹¹

John Frith írta az első angol nyelvű értekezést az eucharisziáról⁴¹², s ő volt az első protestáns mártír, akit Angliában a hitéért égettek el. Tanulmányunk elején feltettük a kérdést, hogy vajon Frith nem kereste-e ifjúkori vakmerőséggel a mártíriumot. Azt válaszolhatjuk, hogy ő azok közé tartozott, akik a Krisztus egyházának történetében életükkel és halálukkal az u.n. „deontologikus etikát” képviselték.

⁴⁰⁸ Hard (2008) 196-197).

⁴⁰⁹ Hard (kézirat). Ezúton mondok köszönetet a szerzőnek a kézírata rendelkezésemre bocsátásáért.

⁴¹⁰ Hard (kézirat)

⁴¹¹ „And surely I think there is no man that hath a pure conscience, but he will think that I die righteously; for that this transubstantiation should be a necessary article of the faith, I think no man can say with a good conscience, although it were true indeed. By me, Jon Frith.” 455.

⁴¹² Wright (1978) 55.

A deontológia olyan következetesség, amely tudatosan nem kíván számolni e magatartás esetleges negatív következményeivel. Egy deontológista számára a kötelesség elsőbbséget élvez a következménnyel szemben.... a deontológia a rejtett gondviselésre alapul. Az ilyen deontológusok számára a következmények figyelmen kívül hagyása nem értelmetlen, mert hiszik, hogy Isten akkor is irányítja a történelmet, mikor gondviselése nem szemmel látható. Épp ezért Isten a felelős minden olyan jó és rossz következményért, amely a kötelességünkhöz való ragaszkodásból fakad. Gondviselésbe vetett hit nélkül a minden áron való kötelességteljesítés vakmerőnek és felelőtlennek tűnhet.⁴¹³

BIBLIOGRÁFIA

Elsődleges források:

- Frith, John, *A christen sentence and true iudgement of the moste honorable sacrament of Christes body [and] bloude declared both by the auctorite of the holy scriptures and the auncient doctores. Very necessary to be redde in this tyme of all the faythfull.*, [[London] : Imprynted by me Rycharde Wyer, [1548?]] Date: 1548.STC (2nd ed.) / 5190
- Frith, John, “A Christian Sentence”, In, *The Work of John Frith*, Oxford, Sutton Courtenay Press, 1978., 477-484
- Frith, John, *A christen sentence and true iudgement of the moste honorable sacrament of Christes body [and] bloude declared both by the auctorite of the holy scriptures and the auncient doctores. Very necessary to be redde in this tyme of all the faythfull.* In *The Complete Works of St. Thomas More*, Volume 7. Ed. Frank Manley, Germain Marc’Hadour, Richard Marius and Clarence H. Miller, New Haven and London, Yale University Press, 1990, 427-433
- Frith, John, *A boke made by Iohn Frith prisoner in the tower of London answeringe vnto M mores lettur which he wrote agenst the first litle treatyse that Iohn Frith made concerninge the sacramente of the body and bloude of, christ vnto which boke are added in the ende the articles of his examinacion before the bishoppes ... for which Iohn Frith was condempned a[n]d after bur[n]et ... the fourth daye of Iuli. Anno. 1533.*, [Imprinted at Monster [i.e. Antwerp] : Anno 1533 by me Conrade Willems [i.e. H. Peetersen van Middelburch?, 1533]]1533. STC (2nd ed.) / 11381
- Frith, John, “A Book Made by John Frith Prisoner in the Tower of London Answering Unto M.More’s Letter, which he wrote Against the First, Little Treatise that John Frith Made Concerning The Sacrament of the Body and Blood of Christ Unto Which Book are Added in the End The Articles of His Examination Before the Bishop of London, Winchester, and Lincoln, in Paul’s Church, at London, for Which John Frith was Condemned, and After Burned in Smithfield, without Newgate, The Fourth Day of July, Anno 1533.”, In, Thomas Russel (szerk.) *The Works of the English Reformers. Vol. III. The Works of Tyndale (cont.) The Works of Frith*, London, Ebener Palmer, 1831. 319-449.

⁴¹³ David Baer, *The Struggle of Hungarian Lutherans under Communism* (College Station: Texas A&M University Press, 2006. 77. o.

Frith, John, "A Book Made by John Frith Prisoner in the Tower of London Answering Unto M. More's Letter, which he wrote Against the First, Little Treatise that John Frith Made Concerning The Sacrament of the Body and Blood of Christ Unto Which Book are Added in the End The Articles of His Examination Before the Bishop of London, Winchester, and Lincoln, in Paul's Church, at London, for Which John Frith was Condemned, and After Burned in Smithfield, without Newgate, The Fourth Day of July, Anno 1533.", In, Wright, N. T. , *The Work of John Frith*, Oxford, Sutton Courtenay Press, 1978. 318-455, Reproduced from the Edition of Thomas Russell, London, 1831.

More, Thomas, *A Letter of syr Tho. More knyght impugnyng the erronyouse wrytyng of John Fryth against the blessed sacrament of the aultare* London, W. Rastell, 1533. STC 18090.

More, Thomas, *A Letter of syr Tho. More knyght impugnyng the erronyouse wrytyng of John Fryth against the blessed sacrament of the aultare* , In, *The Complete Works of St. Thomas More*, Volume 7. Ed. Frank Manley, Germain Marc'Hadour, Richard Marius and Clarence H. Miller, New Haven and London, Yale University Press, 1990, 231-258

More, Thomas, „To John Frith”, In, Elisabeth F. Rogers (szerk.) *The Correspondance of Sir Thomas More*, Princeton University Press, 1947, 439-464.

The vvhole workes of W. Tyndall, Iohn Frith, and Doct. Barnes, three worthy martyrs, and principall teachers of this Church of England collected and compiled in one tome together, beyng before scattered, [and] now in print here exhibited to the Church. To the prayse of God, and profite of all good Christian readers., At London : Printed by Iohn Daye, and are to be sold at his shop vnder Aldersgate, An. 1573.

Wycliffe, John et al. (?) *Vvicklieffes wicket· Faythfully ouerseene and corrected after the originall and first copie. The lacke wherof was cause of innumerable and shamfull erroures in the other edicion. As shall easily appeare to them that lyst to conferre the one wyth the other. Here vnto is added an epistle to the reader. With the protestacion of Ihon Lassels late burned in Smythfelde: and the testament of Wyllyam Tracie Esquire, expounded by Willyam Tyndall and Ihon Frythe*, [London : Printed by John Day?, 1548?]

Tyndale, William, *A Szentíráshoz vezető ösvény. A Pathway Into the Holy Scripture (1531)* Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 2005. 68-85.

Másodlagos források:

Ahnert, „John Frith”, *A christen sentence and true iudgement of the most honorable Sacrament of Christes body [and] bloude*. London, Richard Wyer [1548]. STC 5190, 5190.3. Előszó a szöveg EEBO (Electronic Early Books Online) kiadásához.

Davies, Horton, *Worship and Theology in England from Cranmer to Hooker*. Princeton, Princeton New Jersey, 1970.

Hard, David, *The Life and Writings of John Frith (1503-1533) The Development of His Concept of Religious Toleration in the Early English Reformation*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston, Lampeter, 2008.

Hard, David C. „John Frith and Thomas Cranmer on the Eucharist. Is there a connection? Kézirat.

Fabiny Tibor, „Az angol reformáció és William Tyndale”, In, Tyndale, William, *A Szentíráshoz vezető ösvény. A Pathway Into the Holy Scripture (1531)*, Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 2005. 68-85.

Gordon, Walter W., „A Scholastic Problem in Thomas More’s Controversy with John Frith In, *Harvard Theological Review* 69 (1976), 131-149.

Kereszty Rókus, *A bárány menyegzője. Az Eucharisztia teológiája történeti, biblikus és rendszerező megközelítésben*. Ford. Somogyi György és Técsy Judit, Budapest, Szent István Társulat, 2008.

Loane, , Marcus L., „John Frith”, In, *Pioneers of the Reformation in England*, London, The Church Book Room Press, 1964. 1-46.

Lund, Eric, „Tyndale and Frith on the Eucharist a Sign and Memorial”, In *Word, Church and State Tyndale Quincentenary Essays*, Wd. John T. Day, Eric Lund, and Anne M. O’ Donnell, S.N.D. Washington, D.C. The Catholic University of America, 1998. 183-196.

Marius, Richard, „Letter Against Frith”, In, *The Complete Works of St. Thomas More*, Volume 7. Ed. Frank Manley, Germain Marc’Hadour, Richard Marius and Clarence H. Miller, New Haven and London, Yale University Press, 1990, cxviii-clxx

Ryrie, Alec, „’A saynt in the deuyls name’: Heroes and Villan sin the Martyrdom of Robert Barnes”, In, Thomas Freeman and Thomas F. Mayer (szerk.), *Martryrs and Martyrdom in England c.1400-1700*, Woodbridge, The Boydell Press, 2007, 144-165.

Sasse, Hermann, *This is my body. Luther’s Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar*, Adeliaide Lutheran Publishing House, 1977 (1. kiadás: 1959)

Trueman, Carl, *Luther’s Legacy: Salvation and the English Reformers, 1525-1556*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Wright, N. T. , *The Work of John Frith*, Oxford, Sutton Courtenay Press, 1978.

The Process of the Text

Typology and the Literal Sense in William Tyndale's Dynamic Hermeneutics

Abstract: Tyndale, as most Reformation theologians, radically rejects allegory and claims that there is only a literal sense in Scripture. However, as „God is spirit”, „his literal sense is spiritual”. Thus he echoes Luther's insight that, unlike in medieval exegesis, the letter is not to be separated from the spirit but the spirit is to be discerned within the letter. His literal sense, therefore, is complex and it preserves the typological or figural sense of Scripture. The paper offers to place Tyndale's dynamic hermeneutics, especially his original notion concerning the „process of the text” within in the context of the history of hermeneutics. We may see his achievement as an anticipation of biblical theology.

there was Christ but figured, and described in ceremonies, in riddles, and parables, and in dark prophecies

Obedience PS, 144

1. The Issue

1.1. The Significance of Typology in Modern Scholarship

Several articles have already been published on Tyndale as a biblical scholar⁴¹⁴, as a translator⁴¹⁵, as a maker of the English language⁴¹⁶, a few scholars have tried to explore Tyndale's hermeneutics⁴¹⁷, especially his rejection of allegory⁴¹⁸ but so far no one, with the exception of one article⁴¹⁹, has attempted to uncover the the manifest and latent typological structures in Tyndale's thinking and writings. It is somewhat strange because Tyndale's commentaries, prefaces or doctrinal writings are permeated by features so characteristic of typological thinking though, it is true, he never uses the technical vocabulary of typology as the word typology in biblical studies is a relatively modern coinage though its idea is as ancient as Scripture. Modern scholars do not seem to be aware of the distinction between

⁴¹⁴ Hammond, Gerald, "William Tyndale's Pentateuch: Its Relation to Luther's German Bible and the Hebrew Original, In, *Renaissance Quarterly*, (33), 1980, pp.351-85

⁴¹⁵ Cummings, Brian, "The Theology of Translation", In, *Word, Church and State. Tyndale Quincentenary Essays*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1998, pp.36-61

⁴¹⁶ Davies, Norman, *William Tyndale's English of Controversy*, The Chamber Memorial Lecture delivered 4 March 1971 at University College London, London, University College, 1971

⁴¹⁷ Parker, Douglas, "Tyndale's Biblical Hermeneutics", In, *Word, Church and State. Tyndale Quincentenary Essays*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1998, pp.87-101

⁴¹⁸ Barnett, Mary Jane, "From the Allegorical to the Literal (and Back Again). Tyndale and the Allure of Allegory, *Word, Church and State. Tyndale Quincentenary Essays*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1998, pp.63-73

⁴¹⁹ O'Donnell, Anne M, "Philology, Typology and Rhetoric in Tyndale's *Exposition upon the VI.VI.VII. Chapters of Matthew*, In, *Moreana* 28, (1991), pp.155-64

allegory and typology⁴²⁰. Therefore, they charge Tyndale too quickly for his „inconsequent” dismissal of allegory.⁴²¹

What is then, typology? Sometimes it is used as a synonym with figuralism. In my 1992 book on the subject I suggested that typology may refer to at least nine things: (1) a way of reading the Bible; (2) a principle of unity of the 'Old' and the 'New' Testaments in the Christian Bible; (3) a principle of exegesis; (4) a figure of speech; (5) a mode of thought; (6) a form of rhetoric; (7) a vision of history; (8) a principle of artistic composition; (9) a manifestation of 'intertextuality'.⁴²² Recently I have added a tenth category proposing that typology, since it is concerned with the afterlife of textual event, persons and things, could be a helpful methodological principle for *Wirkungsgeschichte* which is sometimes translated as “effective history”, or, “reception-history”⁴²³. I have suggested that typology is the fulfilment of the figures of the text which is realized in reading.

1.2. The Significance of the Literal Sense in Modern Scholarship

Typology cannot be understood without clarifying the question of the literal sense. The issue of the literal sense is also a frequently debated question in biblical studies. The Old Testament scholar Brevard S. Childs in a 1976 article argued that it was both an “ancient and modern problem”⁴²⁴. He pointed out that while during the time of the Reformation the literal sense involved the explicative theological sense of the text as well as the historical reference, for the historical-critical method, emerging in the 18th century the *sensus litteralis* became *sensus historicus* and this method was characterized by a total commitment to this new understanding of literal sense. The general assumption has been that there is an unbroken line of continuity between the Reformation and the 18th century with regard to the literal sense. However, Hans Frei, in his *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974), has demonstrated the discontinuity between the Reformers and the eighteenth and nineteenth century critics.⁴²⁵ Another Old Testament scholar and critic James Barr, however, challenged Childs’s views and argued that modernity is much more committed to the allegorical, what he understood to be the theological sense, rather than to the literal sense.⁴²⁶

1.3. Reading, Understanding, Exposition

⁴²⁰ Baker, D. L., *Two Testaments One Bible: A Study of Some Modern Solutions to the Theological Problem of the Relationship Between the Old and the New Testaments* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1976); Baker, D.L. 'Typology and the Christian Use of the Old Testament', in *Scottish Journal of Theology* 29 (1976):137-57. Danielou, Jean, *From Shadow to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers* (London: Westminster, Newman, 1960) [French: Sacramentum Futuri, 1950]; Smart, James p. 'Typology, Allegory and Analogy', in *The Interpretation of Scripture*, London: SCM, 1961; Young, Frances, “Typology”, *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honor of Michale D. Goulder* Ed. Stanely E. Porter, Paul Joyce, David E. Orton, E.J. Brill 1994. 29-50

⁴²¹ This is valid also for Mary Jane Barnett, cf. Note 5. She does not make it clear which kind of allegory, and which is not, dismissed by Tyndale. At the end of my paper I shall propose a distinction between allegory and typology

⁴²² Tibor Fabiny, *The Lion and the Lamb: Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. London: Macmillan, 1992; p.1-2

⁴²³ Osiris-kötet, Benyik-kötet

⁴²⁴ Brevard S. Childs, “The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem”, in, H. Donner at alt. eds. *Beiträge zur Altestamentliche Theologie* FS Walter Zimmerli, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1976. 88-99.

⁴²⁵ Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven and London, Yale University Press, 1974.

⁴²⁶ Barr, Noble, Brett

Tyndale's overall concern in all his prefaces and commentaries to teach his readers to read Scripture.⁴²⁷ He wants his readers to read and understand Scripture theologically and personally, as he says, "unto salvation". With the familiar words of the ending of the 1526 Worms New Testament: "Give diligence, reader, I exhort thee, that thou come with a pure mind, and, as the scripture saith, with a single eye, unto the words of health and of eternal life" (PS 389). In the preface to the 1534 revised New Testament Tyndale sadly remarks that the Jews have locked up Scripture that the Jews, „can understand no sentence of the scripture unto their salvation, though they can rehearse the texts every where" (PS 2, 468, Daniell, TNT, 3) and „The right way, he says, and the only way, to understand the scripture unto salvation, is that we earnestly and above all things search for the profession of our baptism, or covenants made between God and us." (PS 2, 469, Daniell, TNT, 4)

In one of Tyndale most genuine metaphors proper understanding is „removing the veil of Moses' face". Those who are hardened in their hearts lock up Scripture or again „nail the veil to Moses's face". He sarcastically says:

And our great pillars of holy church, which have nailed a veil of false glosses on Moses's face, to corrupt the true understanding of his law, cannot come in. And therefore they bark, and say the scripture maketh heretics, and it is not possible for them to understand it in the English, because they themselves do not in Latin.

PS 1 (PW) 28

Tyndale quoted 2 Pet 1 that "No prophecy in the scripture hath any private interpretation. For the scripture came not by the will of man; but the holy men of God spake as they were moved by the Holy Ghost" and concluded that divinely inspired texts should be divinely interpreted:

No place of the scripture may have a private exposition; that is, it may not be expounded after the will of man, or after the will of the flesh, or drawn unto a worldly purpose contrary unto the open texts, and the general articles of the faith, and the whole course of the scripture, and contrary to the living and practising of Christ and the apostles and holy prophets. For as they came not by the will of man, so may they not be drawn or expounded after the will of man: but as they came by the Holy Ghost, so must they be expounded and understood by the Holy Ghost. (Obedience 317, Daniell, 169)

Tyndale envisages a threefold protection for exposition of Holy Scripture: it should never happen „contrary unto the open texts, neither contrary to the general articles of the faith, neither contrary to the living and practising of Christ and his apostles." (Obedience 324, Daniell, 176)

1.4. The Agenda of the Present Paper

Aspects of the literal sense and typology are thus subjects of current hermeneutical and theological debates. Tyndale's writings are practically all hermeneutical treatises and I am suggesting that he raises modern questions, implicitly of typology, and of the literal sense,

⁴²⁷ Cf. Matthew DeCoursey, „Erasmus and Tyndale on Bible-Reading", in, *Reformation*, Vol.I. (1996), pp.157-164

more explicitly. Having exposed the issue (1); I wish to show what he means by the literal sense why he radically rejects allegory permitting at the same time its certain forms (2); that his idea of the “process of the text” conforms both to modern views and to the Fathers of the Church (3). Then I shall turn to the language of typology and discuss why he rejects John Fisher’s use of it while affirming it in his views of the sacraments which he believes are typologically rooted in Old Testament signs, sacrifices and ceremonies (4). Next I shall turn to his understanding of the covenant as a theological basis of typology (5). In the last but one part I hope show that typology is as much postfiguration as the concern with prefiguration because the perceived biblical pattern is extended to involve the speaker and Tyndale, as most Reformation authors as fulfilling or postfiguring the type of the prophets and Jesus as it is seen manifest practically everywhere in his writings but especially in his *Exposition upon Matthew V.VI.VII.* (6). Last the crucial role of the Holy Spirit in Tyndale’s hermeneutics is going to be emphasized. Modern theologians call typology a way of spiritual understanding (*Pneumatische Betrachtungsweise*) and Tyndale never fails to appeal to the power and presence of the Spirit in proper understanding. For him the ideal reader is the spiritual man. This again anchors the place of the evangelical man deeply in the catholic (small c) and orthodox (small o) tradition of the Church of Christ (7).

2. Tyndale’s Literal Sense in Context

The the Prologue to the 1525 Cologne Fragment and its expanded edition *A Pathway into Holy Scripture* (1531) might be considered as the first documents of hermeneutics (mainly of a Lutheran type) in English nevertheless I would propose „The Four Senses of Scripture”, the last long section of *The Obedience of a Christian Man* (1528) to be the first *par excellence* hermeneutical treatise in English. It is here where Tyndale gives a definition of the literal sense:

the scripture hath but one sense, which is the literal sense. And that literal sense is the root and ground of all, and the anchor that never faileth, whereunto if thou cleave, thou canst never err or go out of the way. And if thou leave the literal sense, thou canst not but go out of the way.

Obedience PS 303, Daniell, 156

Tyndale rejects the medieval *Quadrigo*, or, „Four senses of Scripture” the idea of which goes back to John Cassian (c365-c435) a contemporary of Augustine. Tyndale emphasized “the one sense” which is the “root”, the “ground” and the “anchor” of every signification.

Tyndale’s insistence on the primacy of the literal sense is not an entirely idea in the history of hermeneutics and it is not even an echoing of Luther. We can cite examples both from the patristic and scholastic period to see that there has always been a sober reaction to extravagant allegorization or spiritualization of biblical texts. To counter the extreme ideas of Origen and the Alexandrians the Antiochians in the 4th century said:

People ask what the difference is between allegorical exegesis and historical exegesis. We reply that it great and no small; just as the first leads to impiety, blasphemy and falsehood, so the other is conformed to truth and faith. It was the impious Origen of Alexandria who invented this art of allegory.⁴²⁸

⁴²⁸ Quoted by Robert M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible* Re. ed. (New York: Macmillan, 1963) First ed. 1948. An enlarged edition with the contribution of David Tracy was published in 1987. p. 91.

Diodore of Tarsus (d.394) in his Preface to his commentary to the Psalms says:

We will not shrink from the truth but will expound it according to the historical substance (*historia*) and the plain literal sense (*lexis*). At the same time, we will not disparage analogy and the higher *theoria*. For history is not opposed to *theoria*. On the contrary, it proves to be the foundation and the basis of the higher sense... *theoria* must never be understood as doing away with the underlying sense; it would then be no longer *theoria* but allegory.”⁴²⁹

Our second example is from the 12th century. Due to the industrious research of Beryl Smalley we have come to know much about the re-emphasis of the literal sense by the Victorine school near Paris. Its most important representative, Hugh of St. Victor (d.1142) was strongly influenced by the Jewish exegete Rashi (d.1105) who had clearly distinguished between *peshat* and *derash* in order to free the Hebrew Bible from Christian allegorization.

In the prologue to his *De Sacramentis* he says the Divine Scripture is about this restauration and it is to be treated according to a threefold sense: according to history, allegory and typology.⁴³⁰ Hugh emphasizes throughout his works that good exegetes should always begin with the study of the literal or historical sense:

Do not despise these lesser things. They who despise the lesser things gradually fail. If you scorn to learn your alphabet, you will never even make your name as a grammarian.⁴³¹

The last book of his *Didascalicon* is about the ideal reading. For Hugh the understanding of Scripture is similar to a great building: its foundation is history and its superstructure is allegory:

I am not now saying that you should first struggle to unfold the figures of the Old Testament and penetrate its mystical sayings before you come to the Gospel streams you must drink from. But just as you see that every building lacking a foundation cannot stand firm, so also is it in learning. The foundation and principle of sacred learning, however, is history, from which, like honey from the honeycomb, the truth of allegory is extracted. As you are about to build up a structure in your mind to be a fortress of faith. Last of all, however, through the loveliness of morality, paint the structure over us with the most beautiful colors.⁴³²

We could have mentioned Nicolas of Lyra (1270 – 1340) idea of the «double literal sense » but these two examples should be sufficient to see that Tyndale is the the midst of a great tradition in the history of biblical interpretation, a tradition that tries to keep a healthy balance

⁴²⁹ Karlfried Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Philadelphia, Fortress Press, 1975. pp. 85-6.

⁴³⁰ Roy J. Defferari (ed. and trans.) *Hugh of St. Victor on the Sacraments of the Christian Faith* (Cambridge Mass.: The Medieval Academy of America Press, 1951) p.5.” History is the narration of events, which is contained in the first meaning of the letter; we have allegory when, though what is said to have been done either in the past or in the present or in the future; we have tropology when though what is said have been done, it is signified that something ought to be done.”

⁴³¹ Quoted by Beryl Smalley, *The Study of The Bible in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1941, p. 87

⁴³² Jerome Taylor (ed.and trans.) *The Didascalicon of Hugh of St.Victor*.New York and London: Columbia University Press, 1961) 2nd ed. 1968, p.138.

between down-to-earth literalism on the one hand and groundless spiritualism on the other hand. It can be noticed that Tyndale's metaphor of the "ground" was used in various forms both by Diodore of Tarsus and Hugh of St. Victor.

Tyndale acknowledged the existence of allegories within Scripture but he was keen on emphasizing that these allegories always serve the literal meaning. How different is this type of allegory from the one which is imposed upon the text while the literal is taken away. Tyndale complains that the Pope took away the literal sense, locked it up with his traditions and the four senses of scripture. Tyndale mocks the tropological as „chopological" and says that both tropological and anagogical are ultimately allegorical. When Tyndale uses „allegorical" modern literary criticism would, in most cases, use metaphorical. He defines allegory as „strange speaking and borrowed speech" (Daniell, 156). Here is healthy allegory together with other figures to be found in Scripture:

Neverthelater, the scripture useth proverbs, similitude, riddles, or allegories, as all other speeches do; but that which the proverb, similitude, riddle, or allegory signifieth, is ever the literal sense, which thou must seek out diligently: as in the English we borrow words and sentences of one thing, and apply them unto another, and give them new significations.

Obedience PS 303, Daniell, 156

Tyndale recognizes that the last Book of the Bible, the Book of Revelation is highly metaphorical book and we have difficulty of finding its literal sense.

The apocalypse, or revelations of John, are allegories whose literal sense is hard to find in many places.

Obedience 305, Daniell, 157

Tyndale is characterized by a hermeneutical monism. This can be understood by a frequent expression that he uses concerning understanding. If proper understanding is "unto salvation", this understanding can be gained as he says on the basis of Matthew 6,22, by the "single eye":

The eye is single, when a man in all his deeds looketh but on the will of God, and looketh not for laud, honour, or any other reward in this world; neither ascribeth heaven, or a higher room in heaven, unto his deeds, but accepteth heaven.

(Marginal notes the the Cologne Fragments, 1525, PS,...)

Tyndale not unlike Luther, who also rejected the four senses of Scripture and claimed that the letter and the spirit cannot be separated from one-another. For Luther the literal meaning was basically the only meaning but his interest was not exclusively in the *sensus litteralis*, as in the case of Lyra and the rabbinic exegesis, but in the *sensus litteralis propheticus* and therefore, his interpretation of the Psalms was christological. Luther did not separate the letter and the spirit as if the spiritual sense were ontologically a higher one. For Luther the spirit is concealed in the letter, the exegete must draw it out from the letter. Thus he wrote: „The Spirit turns into the letter, but the letter must in its turn constantly become its spirit again."⁴³³ Luther believed in the primacy of a „spiritual understanding" and the „spiritual meaning" of the Bible but this has nothing to do with the allegorical sense or the spiritual

⁴³³ Gerhard Ebeling, *Luther. An Introduction to His Thought* trans. R.A. Wilson. London: Collins, 1972, p. 99.

meaning of the Quadriga. Luther's concept of spiritual understanding was, rather, the recognition that man understands the proclamation of God in faith with the help of the Holy Spirit. One can discern the spirit as distinct from the letter only in an attitude of humility as God also humbled himself in human body even to the scandal of the cross. Only with the help of the spirit can man understand that God hides himself in his revelation and reveals himself in his hiddenness.

Tyndale, similarly to Luther, recognized that the spirit is not to be sought outside of the letter but within.

God is a Spirit, and all his words are spiritual. His literal sense is spiritual, and all his words are spiritual. When thou readest (Matt. i.), "She shall bear a son, and thou shalt call his name Jesus; for he shall save his people from their sins:" this literal sense is spiritual, and everlasting life unto as many as believe it...all God's words are spiritual, if thou have eyes of God to see the right meaning of the text, and whereunto the scripture pertaineth, and the final end and cause thereof.
Obedience PS 309-10, Daniell,162

If we say that the spiritual just as the allegorical can be exchanged for metaphorical in modern critical discourse then we might be surprised to find that Tyndale's idea of the literal sense is very close, if not identical to what, for example, the modern literary critic Northrop Frye says in the and *The Great Code* (1982) where he admits that "one of the central issues of the present book [is] the nature of 'literal' meaning". (Frye, 1982,45). This literal meaning, he says, is warranted by the "shape" of the Bible when read it as a unity of narrative and imagery.

the primary and literal meaning of the Bible... is its centripetal or poetic meaning... This primary meaning, which arises simply from the interconnection of words, is the metaphorical meaning... In the Bible the literal meaning, first by tautology, in the context in which all literal meaning is centripetal or poetic; secondly, in a quite specific sense of confronting us with explicitly metaphorical and other forms of distinctively poetic utterance... (Frye, 1982,61-62).

To describe the effect of reading on meaning Frye has adopted Dante's term of "polysemous" meaning. This expression does not imply many different meanings nor does it contradict the primacy of the literal meaning. The Reformers' and Tyndale's formula that "no passage is to be interpreter in more than one sense" remains unchallenged. Frye describes what he means by this term as follows:

One of the commonest experiences in reading is the sense of further discoveries to be made within the same structure of words. The feeling is approximately 'there is more to be got out of this', or we may say... that every time we read it we get something new out of it. This 'something new' is not necessarily something we have overlooked before, but may come rather from a new context in our experience... (Frye, 1982,220)

Commenting on Dante's four senses Frye writes:

What is implied here is a single process growing in subtlety and comprehensiveness, not different senses, but different intensities or wider contexts of a continuous sense, unfolding like a plant out of a seed (Frye, 1982, 221).

To sum it up: Tyndale's idea of the dynamism and openness of the literal sense thus conforms not only Diodore, Hugh of St. Victor and Luther in the history of interpretation but to Brevard Childs in modern biblical studies and Northrop Frye in modern literary criticism. All these scholars are able to preserve the integrity of the literal sense ("not different senses") and they are also able to avoid the trap of historicists or intentionalists who want to fix the meaning in an external, historical or biographical reality. What is common in their theories is that meaning is not conceived as something static or fixed but rather as a continuous, unfolding process, "unfolding like a plant out of a seed". This leads us to the question of the nature of the text in Tyndale's hermeneutics.

3. The „Process of the Text“

In the age of „word-processors“ Tyndale's idea of the „process of the text“ strikes us as uniquely modern. Let me first show how modern Tyndale's idea of the text is. Unlike the static view of the text in medieval exegesis Tyndale represents a dynamic view of the text. For modern critics the text is not an objectification of an idea but it has a life of its own. Paul Ricoeur in his study „What is a Text?“ elaborates this idea. In the actualization of the text, he says, reading becomes like speech. Interpretation should appropriate not the intention of the author but the intention of the text. The essence of Ricoeur's new theory of interpretation is that the text itself has intention: the text speaks, the text orientates our thought. Therefore interpretation is not an act on the text but of the text.⁴³⁴ Appropriation is the recovery of what is at work, in labour, in the text. Reading is only resaying what the text says by itself, it is an act in which the destiny of the text is 'fulfilled'. Therefore it is more proper to speak about "textual intention" rather than "authorial intention".

In *The Obedience* he writes:

when we have found out the literal sense of the scripture by the process of the text, or by a like text of another place, then go we, and as the scripture borroweth similitudes of worldly things, even so we again borrow similitudes or allegories of the scripture, and apply them to our purposes; which allegories are no sense of the scripture, but free things besides the scripture, and altogether at the liberty of the Spirit.
Obedience PS 1, 305, Daniell 158

The allegorizers or the followers of Origen „forgot the order and the process of the text“ (PS 307, Daniell, 160) when they imposed allegories on the text. False interpreters, says Tyndale, in his Preface to Genesis, "darken the right way with the mist of their sophistry... with worldly similitudes and apparent reasons of natural wisdom, and with wresting the scripture unto their own purpose, clean contrary unto the process, order, and meaning of the text; ...Which thing only moved me to translate the new Testament. .. that they might see the process, order, and meaning of the text..." (PS 394, Daniell TOT, 4)

False interpreters, "in juggling with the text, expounding it in such a sense as is impossible to gather of the text, if thou see the process, order, and meaning thereof." (PS 394, Daniell TOT, 4)

⁴³⁴ Ricoeur, Paul, 1986 (1971) "What is a Text?", in David Klemm (ed) *Hermeneutical Inquiry* Vol. I. Scholars Press, Atlanta, Georgia, 253-246. Quotation, p.241

For Tyndale the „process of the text” is entirely christological:

The scriptures spring out of God, and flow unto Christ, and were given to lead us to Christ. Thou must therefore go along by the scripture as by a line, until thou come at Christ, which is the way's end and resting-place. Obedience PS 1, 317-8, Daniell, 169

Tyndale's idea of the „process of the text” does not only correspond to Ricoeur's notion of the „act of the text” but is analogous to the idea of the „scope” used by the Athanasius of Alexandria and by the famous Reformation theologian Matthias Flacius Illyricus. Athanasius said:

Now the scope and character of Holy Scripture, as we have often said, is this,-it contains a double account of the Saviour; that he was ever God, and is the Son, being the Father's Word and radiance and wisdom; and that afterwards for us he took flesh of a Virgin, Mary Bearer of God, and was made man. And this scope is to be found throughout inspired Scripture, as the Lord himself has said, 'Search the Scriptures, for they are which testify of me.'⁴³⁵

Gerald T. Sheppard argued that “scope” as a technical term was a part and parcel to Reformation hermeneutics. One of the hermeneutical rules of Matthias Flacius Illyricus' (1520-1575) monumental *Clavis Scripturae* said that the literal sense was to be disclosed “by the scope, purpose, or intention of the whole book”. “Scope” was meant to express how the part of a book interrelated, how they corresponded to the perspective of the total work. The Reformers' use of “scope”, says Sheppard, is not an idiosyncrasy inspired by the Greek fathers, but reflects a wide-ranging, text-oriented proposal common to a perception of textuality of Scripture during the post-Reformation period in Europe, England and New England”.⁴³⁶ This implies that by means of the “scope” the *sensus litteralis* is being expanded: the figural dimensions of the literal sense. For William Perkins and for other Reformers both the proper and figural expositions belong to the literal sense, which he calls “the full sense of the Holy Ghost”.⁴³⁷

4. Typologies: False and True

Having seen Tyndale's view of the literal sense and his dynamic understanding of the nature of the text we may now turn to his implicit practice of typology. Tyndale's idea of the literal sense is open and within his “hermeneutical monism” there is place for the deepening of that meaning. Proper typology, unlike allegory, is not something that is added to the literal meaning but it may organically grow out of it as a plant from the seed. There are, of course, fanciful and wild typologies which are only the arbitrary products of the interpreters' brains. This kind of typology looses itself from the healthy control of the literal sense.

4.1. Typological Vocabulary of the New Testament

⁴³⁵ Quoted by Vasil Mihoc, „Basic Principles of Orthodox Hermeneutics”, In, Moises Mayordomo (ed.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz)*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2005, p.60

⁴³⁶ Sheppard, Gerald T. „Between Reformation and Modern Commentary: the Reception of the Scope of Biblical Books”, in, William Perkins, *A Commentary on Galatians*, ed G. T. Sheppard, New York, The Pilgrim Press, 1989, p. LXIV

⁴³⁷ *ibid*, p.LXI

Typologists ancient and modern, have most frequently used the word type and sometimes its synonyms in the New Testament. The basic word, however, is the Greek *typos*. *Figura* is the Latin translation of the Greek *typos* which means 'pattern', 'example', 'model' 'mould'. This noun is derived from the verb *typtein* which means 'to strike' or 'to stupefy by a blow', 'to stamp on a mark', 'to impress a figure'. It may also refer to the 'example of obedience of faith', a 'model' to be imitated by the Christian. St Paul uses the word in such a sense several times. In the Epistle to the Hebrews typology has a special significance: here *typos* appears rather in a 'vertical' sense, while in all other cases it is seen 'horizontally'. The 'fulfilment' of *typos* is the *antitypos*. The latter word is used only twice in the New Testament, in Hebrews 9:24 and 1 Peter 3:21. Of Hebrews, Tyndale says: "no work in all the scripture that so plainly declareth the meaning and significations of the sacrifices, ceremonies, and figures of the old Testament, as this epistle" PS 2, 524, Daniell TNT 346

The most significant application of the word is by St Paul, who uses the word as a hermeneutical term. In the classical passage of 1 Corinthians 10 St Paul describes some events of the Old Testament as *typoi* in order to show that those events point to the significant events in the present stage of salvation history. Paul refers to the Exodus experience of ancient Israel at the Red Sea and their wanderings in the desert. He recalls these Old Testament events in retrospect, now having the Christian sacraments: baptism and the eucharist in mind. The fathers were baptised unto Moses' while they 'passed through the sea'; and they ate the 'spiritual food' and drank the 'spiritual drink' and they were followed by the 'spiritual Rock', 'and that Rock was Christ'. Those Old Testament events are seen as examples that are evoked to warn those, who, in the present (and higher) stage of salvation history are meant to be the people of God. They are admonished not to fall into the same type of mistake, not to abuse God's grace again. (10:6, 10:11) St Paul's most famous application of *typos* as a hermeneutical term is in Romans 5:14 when Adam is said to be (*typos tou meltonthos*).⁴³⁸

There are other words to denote 'pattern' or 'model' in the New Testament: *deigma* (Jude 7) or *hypodeigma* (2 Peter 2:6). Furthermore, the *parabole* is also used in the sense of *typos* in Hebrews 9:9 just as the word *allegorumena* in Galatians 4:24. The latter word refers to the two sons of Abraham: Ishmael and Isaac who are said to have 'exemplified' the two covenants: the covenant of law and the covenant of promise.

There is, however, one more word that more precisely reflects the dynamics inherent in *typos* or *figura*. The word 'shadow' (*skia*) is used in the New Testament when St Paul and the author of the Epistle to the Hebrews speak about the relationship of the 'old' and the 'new'; the 'law' and the 'gospel': "Let no man therefore judge you in meat, or in drink, or in respect of an holyday, or of the new moon, or of the sabbath days: *which are a shadow of things to come* (*skia ton mellonton*), but the body is of Christ." (Col 2, 16-7). In Hebrews 10,1 the Jewish

⁴³⁸ Tyndale quotes this *locus classicus* of typology in his *The Parable of the Wicked Mammon* (1528) explaining how and why the unrighteous steward can be an example to us. „On this wise Paul also likeneth Adam and Christ together, saying that Adam was a figure of Christ. And yet of Adam have we but pure sin, and of Christ grace only; which are out of measure contrary. But the similitude, or likeness, standeth in the original birth, and not in the virtue and vice of the birth: so that, as Adam is father of all sin, so is Christ father of all righteousness; and as all sinners spring of Adam, even so all righteous men and women spring of Christ. After the same manner is here the unrighteous steward an ensample unto us in his wisdom and diligence only, in that he provided so wisely for himself; that we with righteousness should be as diligent to provide for our souls, as he with unrighteousness provided for his body." (PS 70)

feasts are seen as 'a shadow of things to come': "For the law, having *a shadow of things to come* and not the very image of the things" The Latin translation of *skia* is *umbra* and it has been used synonymously with *figura*, the Latin translation of *typos*. The Church Fathers began to use the verbalized forms of these nouns: *prefigurare* or *adumbrare*. These verbs have passed into English without difficulty: 'prefigure' or 'adumbrate' are the same as 'foreshadow'.

4.2. The False Typology of John Fisher

It was necessary to elucidate some of the New Testament vocabulary of typology in order to see how Tyndale reacted against what he understood to be wrong interpretation of these texts. Tyndale never failed to castigate false interpreters who, contrary to Christ's command to search Scriptures (John 5) only "juggle" with the text and he addresses them ironically: "thou jugglest, and drawest the scripture violently unto thy carnal and fleshly purpose... to deceive me (Obedience PS 146-7)

A recognized a juggling with biblical texts in the famous sermon of John Fisher the Bishop of Rochester. As it is known, the Bishop delivered a four part sermon "against the pernicious doctrine of Martin Luther" during the octave of Ascension in 1521 soon after King Henry VIII published his defence of the seven sacraments in response to Luther's *The Babilonian Captivity of the Church*.⁴³⁹ Bishop Rochester began his sermon with a poetic meditation on clouds and shadows then quoted two typological *loci* from the New Testament: "The Law had a shadow of the good things to come" (Heb 10,1) and "Everything happened to them as a figure" (1Cor 10,11). Then he applied these texts for connecting Moses and Aaron with Christ and the Pope. This is how he argued: "We know that the people of the Jews was a shadow of the Christian people, and that their journey through this wretched world to the country of heaven. But Moses and Aaron, who were the heads of that people, what were they a shadow of? Doubtless, they must be a shadow of Christ and of his vicar, St. Peter, who under Christ was also the head of the Christian people."⁴⁴⁰

This is how Tyndale responded sarcastically to him seven years later in the *Obedience* saying that the Bishop by abusing Scripture walks still in shadow and not in the light of the New Testament. But before correcting Rochester Tyndale grasps the opportunity to present a theoretical observation concerning the nature of signification in Scripture:

Understand therefore, that one thing in the scripture representeth divers things. A serpent figureth Christ in one place, and the devil in another; and a lion doth likewise. Christ by leaven signifieth God's word in one place; and in another signifieth thereby the traditions of the Pharisees, which soured and altered God's word for their advantage. (Obedience, PS 208)

Likewise Aaron might signify, or, foreshadow, three different things in the New Testament. First of all, when he is not yet high priest, he signifies every follower of Christ just like Peter⁴⁴¹:

⁴³⁹ „Sermon Made Against the Pernicious Doctryn of Martin Luther Within the Octaves of the Ascensyon", printed in 1521, from *The English Works of John Fisher*, part 1, collected by John Mayor, Early English Text Society, London, 1876 (repr.1935) extra series xxvii, pp.311-348. Rendered in modern English and abridged by Bro. Andrew Thornton, OSB.v1993 Saint Anselm Abbey, Manchester, NH.
<http://www.anselm.edu/academic/humanities/bishopjohn.html>

⁴⁴⁰ <http://www.anselm.edu/academic/humanities/bishopjohn.html>, p.3

⁴⁴¹ Tyndale's famous comment in the Marginal Notes on Mt 16,18 to the 1525 Cologne Fragment are as follows: "Peter in the Greek signifieth a stone in English. This confession is the rock. Now is Simon Bar-Jona, or Simon Jonas' son, called Peter, because of his confession. Whosoever then of this wise confesseth Christ is called Peter.

Now Moses verily in the said place representeth Christ; and Aaron, which was not yet high priest, represented not Peter only or his successor, as my lord of Rochester would have it, (for Peter was too little to bear Christ's message unto all the world,) but signifieth every disciple of Christ, and every true preacher of God's word. (Obedience, PS, 208)

However, the quoted passage in Hebrews concerns the second signification of Aaron. As a High Priest he is now a shadow or type of Christ:

Aaron, when he is high priest, and offereth and purgeth the people of their worldly sin which they had fallen in, in touching uncleanly things, and in eating meats forbidden, (as we sin in handling the chalice and the altar stone, and are purged with the bishop's blessing,) representeth Christ, which purgeth us from all sin in the sight of God: as the epistle unto the Hebrews maketh mention. (Obedience, PS 208)

However, when Aaron administers the making of the golden calf he becomes a type or a shadow of false priests:

When Moses was gone up into the mount, and Aaron left behind, and made the golden calf, there Aaron representeth all false preachers, and namely our most holy father the pope; which in like manner maketh us believe in a bull, as the bishop of Rochester full well allegeth the place in his sermon. (Obedience, PS, 209)

We have to conclude that here Tyndale, apart from his usual *ad hominem* applications, is entirely right. Rochester's use of typology is arbitrary and mechanical and lacks to conform to the inner logic of Scripture while Tyndale, without explicitly using the vocabulary of typology, naturally understood its pattern. Tyndale is ready to draw his sarcastic conclusion:

Finally: that thou mayest know Rochester for ever, and all the remnant by him, what they are within the skin, mark how he playeth bo-peep with the scripture. He allegeth the beginning of the tenth chapter to the Hebrews, *Umbram habens lex futurorum bonorum*, "the law hath but a shadow of things to come;" and immediately expoundeth the figure clean contrary unto the chapter following, and to all the whole epistle; (Obedience, PS, 209)

However, Tyndale is not entirely consequent six years later when in the Preface to Genesis of his revised translation of the New Testament (1534) prefers to see Moses as an "example" rather than a figure of Christ:

And make not Moses a figure of Christ, with Rochester; but an ensample unto all princes, and to all that are in authority, how to rule unto God's pleasure and unto their neighbour's profit....And of Aaron also see that thou make no figure of Christ, until he

Now is this confession common to all that are true Christians. Then is every christian man and woman Peter. Read Bede. Austin, and Hierome of the manner of loosing and binding; and note how Hierome checketh the presumption of the Pharisees in his time, which yet had not so monstrous interpretations as our new gods have feigned. Read Erasmus' Annotations. It was not for nought that Christ bade "beware of the leaven of the Pharisees." Nothing is so sweet that they make not sour with their traditions. The evangelion, that joyful tidings, is now bitterer than the old law. Christ's burden is heavier than the yoke of Moses. Our condition and estate is ten times heavier than was ever the Jews', the Pharisees have so leavened Christ's sweet bread." (PS..)

come unto his sacrificing; but an ensample unto all preachers of God's word, that they add nothing unto God's word, or take ought therefrom.
PS 412, Daniell, 85)

4.3. Types as Examples

It has been noted that the word *typos* or *typikoi* in 1 Cor 10 has always translated as example. Tyndale to exhort his reader to appropriate Genesis uses this word several times in the preface to the book. Tyndale is again emphasizes the significance of sticking to the literal sense saying that this book is not to read allegorically as “a tale of Robin Hood”. This well illustrates how the literal sense and typology are linked together for him. The reader can benefit both from the negative and positive examples. Speaking of the sins of pious men as Noah, Jacob and David Tyndale says:

such things happened them for our ensample, not that we should counterfeit their evil; but if, while we fight with ourselves, enforcing to walk in the law of God as they did, we yet fall likewise, that we despair not, but come again to the laws of God, and take better hold.' (PS 400, Daniell, TOT, 8)

Good examples are, howe, be followed. Speaking of Joseph and his brothers, for example, he says:

By which ensample thou seest how that conscience of evil doings findeth men out at last, but namely in tribulation and adversity: there temptation, and also desperation, yea, and the very pains of hell, find us out: there the soul feeleth the fierce wrath of God, and wisheth mountains to fall on her, and to hide her (if it were possible) from the angry face of God.... These are ensamples written for our learning (as Paul saith), to teach us to trust in God in the strong fire of tribulation and purgatory of our flesh; and that they which submit themselves to follow God, should note and mark such things: for their learning and comfort is the fruit of the scripture, and cause why it was written. And with such a purpose to read it, is the way to everlasting life (PS 400-2, Daniell TOT, 9-10)

4.4. Types as Signs and Ceremonies

Typology is concerned with signs. The Greek word is *semeia*, this is what the Jews demand of Jesus and he says the only sign of Jonah will be given to them concerning his death and resurrection. (Mt.). A less known aspect of typology concerns the Old Testament ceremonies. Paul's remark, that the holidays, the new moon, the sabbath days are to be seen as “a shadow of things to come but the body is of Christ.” (Col 2, 16-7) This is well understood by Tyndale:

God gave the children of Israel a law by the hand of Moses in their mother tongue; and all the prophets wrote in their mother tongue, and all the psalms were in the mother tongue. And there was Christ but figured, and described in ceremonies, in riddles, and parables, and in dark prophecies. What is the cause that we may not have the old Testament, with the new also, which is the light of the old, and wherein is openly declared, before the eyes, that which there was darkly prophesied? Obedience PS 144

Tyndale in *The Pathway into the Holy Scripture* (1531) makes sure that the ceremonies of the Jews do not justify but they were given to “paint Christ” for them:

The Jews seek righteousness in their ceremonies, which God gave unto them, not for to justify, but to describe and paint Christ unto them.

PS 16

With his allusion to God’s “painting Christ” (who is substance or truth) in the ceremonies (which are shadows) Tyndale strikes a chord not unfamiliar in the history of biblical interpretation. There has been an old image of God as an artist: painter or sculptor who first makes a rough draft, as a “shadow” which he will fulfill by the reality of the picture. The idea crops up with the Fathers but it is perhaps most conspicuous with Calvin:

they (the ceremonies as shadows) were like rude lineaments, which shadow forth a perfect picture: for painters, before they introduce the living colours by the pencil, are wont to mark out the outlines of what they intend to represent... under the law was shadowed forth only in rude and imperfect lines what is under the Gospel set forth in living colours and graphically distinct.”⁴⁴²

In his Preface to Exodus Tyndale uses also the shadow and light image just as the organic idea of growth from childhood to adulthood, to describe that the purpose of ceremonies is to be fulfilled in Christ. He also adds that these ceremonies were given to the chosen people to preserve their minds from the idolatry of the heathen:

Of the ceremonies, sacrifices, and tabernacle, with all his glory and pomp, understand that they were not permitted only, but also commanded of God; to lead the people in the shadows of Moses and night of the old testament, until the light of Christ and day of the new testament were come: as children are led in the fantasies of youth, until the discretion of man's age be come upon them.

PS 413-4, Daniell, 86)

However, it is above all the Book of Leviticus which is most explicitly concerned with the meaning and significance of ceremonies and sacrifices. They are seen as “ABC”, “milk”, “cloud”, “shadow”, “childhood” anticipating their fulfillment in Christ:

Such ceremonies were unto them as an ABC, to learn to spell and read; and as a nurse, to feed them with milk and pap,... For all that were before Christ were in the infancy and childhood of the world, and saw that sun, which we see openly, but through a cloud, and had but feeble and weak imaginations of Christ... until the full age were come, that God would shew him openly unto the whole world, and deliver them from their shadows and cloud-light

PS 421, Daniell, 145

To explain these ceremonies Tyndale calls them „tokens” and „bargains” and he combines the usual „shadow-metaphor” with some domestic allusions:

And as the shadow vanisheth away at the coming of the light, even so do the ceremonies and sacrifices at the coming of Christ; and are henceforth no more

⁴⁴² See note?

necessary than a token left in remembrance of a bargain is necessary when the bargain is fulfilled. And though they seem plain childish, yet they be not altogether fruitless; as the puppets and twenty manner of trifles, which mothers permit unto their young children (PS 421, Daniell, 145)

Why did God order these ceremonies? Tyndale's answer is that „similitudes have more virtue and power with them than bare words” and, moreover, they graphically dramatize what is to come. Tyndale is not afraid to use the stage-metaphor in this context:

as if we should play his passion on a scaffold, or in a stage play, openly before the eyes of the people; as the scape-goat, the brazen serpent, the ox burnt without the host, the passover lamb (PS 422, Daniell 146)

Tyndale believed that God had foretold Moses the death and resurrection of Christ, this is the reason why he ordered to prefigure these events in the ceremonies:

I am fully persuaded, and cannot but believe, that God had shewed Moses the secrets of Christ, and the very manner of his death beforehand, and commanded him to ordain them for the confirmation of our faith, which are now in the clear day-light.
PS 422, Daniell 146

Tyndale is concerned to avoid the superstitious interpretation of the signs, which he calls tokens, to warn the people that only the mercy of God saves them and not the material sign. This is a good lesson for him to understand the sacrament of the Eucharist:

it was not the blood of the lamb that saved them in Egypt, when the angel smote the Egyptians, but the mercy of God and his truth, whereof that blood was a token and remembrance, to stir up their faiths withal...And even so our sacraments (if they be truly ministered) preach Christ unto us, and lead our faiths unto Christ
PS 423, Daniell, 146

However, Tyndale warns his readers that they should not use their logic wrongly. We may say that he proposes that the Bible is to be understood not in a prospective but in a retrospective way. It is that not because of the circumcision we are meant to be baptized but „when I have a clear text of Christ and the apostles, that I must be baptized, then I may borrow an example of circumcision to express the nature, power, and fruit, or effect of baptism.” (PS 123, Daniell, 146) Only in the light of Christ can I recognize that eg.the circumcision was the symbol of my baptism:

as circumcision was a token certifying them that they were received unto the favour of God, and their sins forgiven them; even so baptism certifieth us that we are washed in the blood of Christ, and received to favour for his sake (PS 123, Daniell, 146)

Similarly, only in retrospect can we understand that the flood and Noah's ark was a shadow of our baptism as 1 Peter 3 says. Paul uses the rock (1 Cor 10) and Christ the image of the brazen serpent (John 3) to illustrate our salvation. These similitudes can describe Christ's death much better than thousand words. (PS 424-6, Daniell, 148-9)

It is Christ who unites and recapitulates all these types and symbols: he is both the offerer and the offered one:

Christ is Aaron and Aaron's sons, and all that offer the sacrifice to purge sin. And Christ is all manner offering that is offered: he is the ox, the sheep, the goat, the kid, and lamb; he is the ox that is burnt without the host, and the scape-goat that carried all the sin of the people away into the wilderness (PS 427, Daniell, 149)

Tyndale is deeply aware of the paradoxical and tricky nature of allegories. They can be abused as well as used. He knows that allegorizing of the text distorts its original meaning, however, they have the power imprint the meaning of events upon the minds of the hearers or readers much more pregnantly than words.

Finally, beware of allegories; for there is not a more handsome or apt thing to beguile withal than an allegory; nor a more subtle and pestilent thing in the world to persuade a false matter, than an allegory. And contrariwise; there is not a better, vehementer, or mightier thing to make a man understand withal, than an allegory. For allegories make a man quick-witted, and print wisdom in him, and make it to abide, where bare words go but in at the one ear, and out at the other. PS 428, Daniell, 150

We may add that this is perhaps the reason why modern scholarship tends to make a distinction between allegory and typology though each term can be used in the sense of the other: the Antiochians said that Paul did not mean allegory when he used the word in Gal 5 and typology has also been frequently used in an allegorical sense.

In *A Brief Declaration of the Sacraments* written around 1533 but published posthumously only in 1536 Tyndale, as it is known moves away from the Lutheran understanding of the real presence to the zwinglian interpretation of “memorial” conception of the Lord’s supper. However, this is not our concern here. Rather, we are interested how he conceives the origins of the sacrament. He conceives their origins in a typological sense. Signs are important, but they should be subordinated to the covenant. The sign is a material thing but the covenant is spiritual. Signs are the “circumcision of the flesh”, covenant is the “circumcision of the heart”. Signs by themselves do not save whole covenant does. Signs were given for a double purpose: “to stir up faith in the promise made them, and also to keep the benefit of the mercy of God in mind.” (PS 1,351) It is important that signs and ceremonies are not be seen as services from man to God but the other way round: „to put him in mind of the covenant, and to stir up faith and love, which are God's spiritual sacrifices, in man's heart” (PS 1, 352)

Such signs are, for example, the Sabbath which is „commanded to be observed, to be a sign, and to testify that God had sanctified and dedicated or chosen them, that they should be his people, to keep his laws, and that he would be their God, to keep them; and to testify also, that God hath created all things of nought in six days, and rested the seventh.”(PS 1,351-2)

Concerning the sign of the Pesach Tyndale says:

this sign was also a very prophecy of the passion of Christ, describing the very manner and fashion of his death, and the effect and virtue thereof also. In whose stead is the sacrament of the body and blood of Christ come, as baptism in the room or stead of circumcision. (PS 1, 353)

This is how Tyndale explains the typological significance of the Pesach:

To see how Christ was prophesied and described therein, consider and mark, how that the kid or lamb must be without spot or blemish; and so was Christ only of all mankind, in the sight of God and of his law. It must be taken up the tenth day of the first month, which is the tenth day of the first new moon in March; for so count they their months from the new moon, and begin there in the time of March with us. And the same day came Christ to Jerusalem, there to be offered and to suffer his passion. It must be offered the fourteenth day of the same month at night: and the same hour began Christ's passion; he was the same hour betrayed, and persecuted all night, and taken in the morning early. The fear of death was the same hour upon him, neither slept he any more after, but went immediately, as soon as he had comforted his disciples, into the place where he was taken, to abide his persecutors; where also he sweat water and blood of very agony conceived of his passion so nigh at hand. The blood stricken on the posts saved them, that they were not plagued with the Egyptians, and delivered them out of the captivity of Pharaoh. And the blood of Christ, stricken on the posts of our consciences with a sure faith, delivereth us from the captivity of Pharaoh the devil, and smiting of his angels, &c. There might not a bone thereof be broken: no more were there of Christ's, though the two that were hanged with him had either of them his legs and his arms broken. Moreover, that it was a very prophecy of the death of Christ, and of the virtue of his passion, it is made the more manifest by the words of Christ himself (Luke xxii.): for the night before his passion, when he had eaten Pesah with his disciples, he said, "I will no more eat of it henceforth, till it be fulfilled in the kingdom of God." As who should say, "This memorial which we yearly have hitherto observed, was once fulfilled in the kingdom of this world, when your fathers were delivered out of bondage and servitude of the Egyptians. But it hath yet another signification, hitherto unknown unto you, which must be fulfilled spiritually in the kingdom of God by my passion that is at hand, and blood that now shall shortly be shed; by the which ye shall be delivered out of the power of Satan, sin, and hell, and made heirs of the kingdom of heaven. Neither was it the lamb's blood that delivered you then: (for what regard hath God in the blood of sheep and calves?) but the blood of Christ (whom that lamb figured, and described his innocence, pureness, and obedience to his Father, and compassion to mankind-ward, whose feeble nature he had put on with all the infirmities of the same, save sin) did then deliver you, to bring you to the faith of this deliverance, and to make you through faith partakers thereof.' PS 1, 353-5

Tyndale explains similarl the typological significance of the brazen serpent:

For as the children of Israel, stung of the fiery serpents, could have none other remedy to save them from present death, than to go and behold the brazen serpent hanged up by Moses in the wilderness, which looking on only healed them; even so, if the sting of death, which is sin, have wounded the soul with the working of the law in the consciences, there is none other remedy than to run to Christ, which shed his blood, hanging upon the cross, and to his everlasting testament (PS 1,356)

The meaning of these types to be understood only in retrospect, after their fulfillment. This is how Tyndale explains this:

If men did understand them before they were done, they would endeavour to let the fulfilling of them; and when the signification is fulfilled, then to see how plainly it was described in the scripture doth exceedingly confirm the faith thereof, and make it

better to be understood. And when this Pesah was fulfilled spiritually in the kingdom of heaven by the death and bloodshedding of Christ, it ended there; and in the room thereof (concerning that spiritual signification) came the sign of the sacrament of the body and blood of our Saviour Christ, as baptism came instead of circumcision; things more easy, and less painful and tedious to be observed, and more gentle, to provoke and entice the heathen. For as the lamb described the death of Christ to come, and the manner of his passion, by which we should be delivered; even so doth the ceremony of the body and blood of Christ testify unto us, that he hath given himself to death for us, and redeemed us already, if we believe and cleave fast to the profession of our baptism, to walk therein (PS 1, 355-6)

4.5. The Antichrist as Type

In *The Parable of the Wicked Mammon* (1528) Tyndale understood the Antichrist also typologically or spiritually. It means for him the Antichrist is not to be identified with one or several concrete historical persons but a most elusive spiritual power always working against Christ:

Antichrist is not an outward thing, that is to say, a man that should suddenly appear with wonders, as our fathers talked of him... Antichrist is a spiritual thing; and is as much to say as, against Christ; that is, one that preacheth false doctrine, contrary to Christ. Antichrist was in the Old testament, and fought with the prophets; he was also in the time of Christ and the apostles... Antichrist is now, and shall (I doubt not) endure till the world's end... There is difference in the names between a pope, a cardinal, a bishop, and so forth, and to say a scribe, a Pharisee, a senior, and so forth; but the thing is all one. Even so now, when we have uttered him, he will change himself once more, and turn himself into an angel of light. (PS, 42-3)

In the *Obedience* (1528) he makes it sure that Christ himself has prophesized the coming of this power. They will fulfil the pattern of the false prophets of the Old Testament and Pharisees in Jesus' time. Tyndale does not hesitate to include the false interpreters of his time within this pattern. One can recognize these spiritual powers working against Christ by their deeds.

Christ saith, that there shall come false prophets in his name, and say that they themselves are Christ; that is, they shall so preach Christ that men must believe in them, in their holiness, and things of their imagination, without God's word: yea, and that Against-Christ, or Antichrist, that shall come, is nothing but such false prophets, that shall juggle with the scripture, and beguile the people with false interpretations, as all the false prophets, scribes, and Pharisees did in the old testament. (Obedience, PS, 147)

5. The Basis of Typology: Covenant Theology

5.1. From Law and Gospel Dialectics to Covenant

Implicit typological reasoning seems to be more dominant in Tyndale's later works when he has already translated the Pentateuch. The other reason is, that there has been a shift in his theology between his earlier and later writings. This is well reflected in by the difference between the afterword to his Worms New Testament (1526) and the Preface to his revised

edition of the New Testament (1534). In each case he proposes a hermeneutical, ultimately a theological, principle to help readers to understand Scripture „unto salvation”. In the first case this is clearly the law and gospel dialectics he learned from Luther.

Note the difference of the law and of the gospel. The one asketh and requireth, the other pardoneth and forgiveth. The one threateneth, and the other promiseth all good things to them that set their trust in Christ only. The gospel signifieth glad tidings, and is nothing but the promises of good things. All is not gospel that is written in the gospel-book: for if the law were away, thou couldst not know what the gospel meant; even as thou couldst not see pardon and grace, except the law rebuked thee, and declared unto thee thy sin, misdeed, and trespass. Repent and believe the gospel, as saith Christ in the first of Mark. Apply alway the law to thy deeds. whether thou find lust in thine heart to the law-ward; and so shalt thou no doubt repent, and feel in thyself a certain sorrow, pain, and grief to thine heart, because thou canst not with full lust do the deeds of the law. Apply the gospel, that is to say the promises, unto the deserving of Christ, and to the mercy of God and his truth, and so shalt thou not despair; but shalt feel God as a kind and merciful father. And his Spirit shall dwell in thee, and shall be strong in thee, and the promises shall be given thee at the last, (though not by and by, lest thou shouldest forget thyself and be negligent,) and all threatenings shall be forgiven thee for Christ's blood's sake, to whom commit thyself altogether, without respect either of thy good deeds, or of thy bad. (PS 389-91)

The idea was already in the Prologue of the 1525 Cologne Fragment later reiterated in its expanded version *The Pathway into the Holy Scripture* (1531).

When a preacher preacheth the law, he bindeth all consciences; and when he preacheth the gospel, he looseth them again. These two salves (I mean the law and the gospel) useth God and his preacher, to heal and cure sinners withal. The law driveth out the disease and maketh it appear, and is a sharp salve, and a fretting corosy, and killeth the dead flesh, and looseth and draweth the sores out by the roots, and all corruption. It pulleth from a man the trust and confidence that he hath in himself, and in his own works, merits, deservings and ceremonies, [and robbeth him of all his righteousness, and maketh him poor.] It killeth him, sendeth him down to hell, and bringeth him to utter desperation, and prepareth the way of the Lord....Then cometh the evangelion, a more gentle pastor, which suppleth and suageth the wounds of the conscience, and bringeth health. It bringeth the Spirit of God; which looseth the bonds of Satan, and coupleth us to God and his will, through strong faith and fervent love, with bonds too strong for the devil, the world, or any creature to loose them. And the poor and wretched sinner feeleth so great mercy, love, and kindness in God, that he is sure in himself how that it is not possible that God should forsake him, or withdraw his mercy and love from him; (PW 21-22)

This theological center, almost a canon within the canon, is formulated with the same passion and concern in a different way. Instead of the dualism and dialectics of the law and gospel formula there is only one principle Tyndale offers for the reader, the idea of the covenant. He solemnly presents his New Testament as “covenant made with us of God in Christ's blood” (PS 2, 468, Daniell TNT, 3) While in the early prologues the law was, in a Lutheran sense, a negative and hostile principle that is given only to wound the conscience, here the law is being transformed into an entirely positive principle. The faithful reader has to do his best to conform his will to the law of God:

The general covenant, wherein all other are comprehended and included, is this: If we meek ourselves to God, to keep all his laws, after the example of Christ, then God hath bound himself unto us, to keep and make good all the mercies promised in Christ throughout all the scripture. All the whole law, which was given to utter our corrupt nature, is comprehended in the ten commandments. And the ten commandments are comprehended in these two, Love God and thy neighbour. And he that loveth his neighbour, in God and Christ, fulfilleth these two; and consequently the ten; and finally all the other. (PS 2, 470, Daniell TNT, 4)

We should bear in mind that by now Tyndale has already translated Deuteronomy which is so characterized by the „If and Then” conditional formula of the covenant that Moses mediated for the people of Israel: if you keep my commandments you will be blessed, if not, you will be cursed (Deut 27-30). This is clearly echoed in this preface:

Now if we love our neighbours in God and Christ, that is to wit, if we be loving, kind, and merciful to them, because God hath created them unto his likeness, and Christ hath redeemed them and bought them with his blood, then may we be bold to trust in God, through Christ and his deserving, for all mercy. For God hath promised and bound himself to us (PS 2, 470, Daniell TNT, 4)

We have already seen how he connected sign with the covenant emphasizing throughout that it is the covenant that justifies and save and not the sign. At the end of his Preface to Genesis he uses the term „testament” which he calls “an appointment made between God and man, and God's promises” and the sacrament a sign “representing such appointment and promises” (rainbow, circumcision, baptism) PS 409, Daniell TOT 82-3

5.2. Covenant and Typology

Robert Williams has rightly pointed out that it was Zwingli who emphasized the sacrament as covenant sign (*Verpflichtungszeichen*). He finds it significant, that in considering baptism as an external sign, Tyndale does move from Luther's theology to a theology strikingly similar to that of the Rhineland reformers, especially Zwingli and Bucer.”⁴⁴³ Tyndale conceives this in terms of analogy: while the signs of the old covenant were circumcision and peshach, the signs of the new covenant that were written for our salvation with Christ's blood, are baptism and the Lord's supper. This notion is an entirely typological understanding of the sacraments. The principle of analogy is at work here. God is steadfast and does not change but he is ready to renew his covenant. William Clebsch as Michael McGriffert suggested was wrong when he one-sidedly saw „ethical content and legalistic” tenor in Tyndale's view of the covenant and neglected C.S.Lewis's perceptive insight that for Tyndale the whole purpose of the Gospel was to deliver us from morality.⁴⁴⁴

⁴⁴³ Robert Williams, Pattern of Reformation in the Theology of William Tyndale”, In, Peter Brooks (ed.), *Christian Spirituality. Essays in Honour of Gordon Rupp*, London, SCM Press, 1975, pp.121-39, Quotation from p.133

⁴⁴⁴ William Clebsch, *England's Earliest Protestants, 1520-1535*, New Haven, Conn., 1964, p.191, 138, 146, 154, C.S.Lewis, *English Literature in the Sixteenth Century*, Oxford, 1954, p.187, Quoted by Michael McGriffert, „William Tyndale's Conception of the Covenant”, *Journal of Ecclesiastical History*, Vol.32, No.2, April 1981, pp.167-84. Quotation on p.171

The logic and nature of the covenant is mistakenly grasped in moralism, it has much more to do, I would argue, with the typological perception of biblical pattern. No wonder that typology flourished in the 17th century in the heyday of Dutch „federal theology” theology. Its most famous representative was Johannes Cocceius (1603-1669) who he never failed to uphold that types and figures constitute a coherence and a unity that can only be discerned with the eyes of faith. As he said:

From the very beginning God has spoken in figures... All have understood to whom God has given eyes' illumined for seeing. Carnal man can indeed recite the words, but he is not able to put together various spiritual truths and to open up what mystery in such a way as it is adequate for man's conscience and intelligence so that, hearing it, it may take root within him.”⁴⁴⁵

Cocceius' idea of the covenant was the central organizing principle of his theology, and with the help of this metaphor he described God-man relationship. He spoke about a „double covenant”: a covenant of nature and works as beginning with Adam and a covenant of grace that begins with Christ. The covenant originated in the Father-Son relationship in a „pretemporal” stage of redemptive history. He distinguished two „economies” within the covenant of grace: the first is in the Old Testament that foreshadows Christ and the second is in the New Testament where Christ appears in his fullness, where he is a testator. The covenant is always initiated by God and the dialogue between God and man is made possible through the stages of the covenant.

Saying that „Tyndale has been virtually ignored as one of the originators of covenantal theology, McGiffert pointed to the child-like trust in the promises of God as a central motif of his conception of the covenant: „The conditions of covenant set forth the terms between God and man, knotting them in a bond so tight and true as to make martyrdom, for Tyndale, the right last demonstration of fidelity.”⁴⁴⁶

6. Typology as Postfiguration

6.1. The Idea of Postfiguration

As suggested above typology is much more than perceiving and identifying types with real or supposed antitypes, typology also involves postfiguration. The reader who is sensitive enough to perceive typological patterns in Scripture is inclined to stretch biblical typology to include himself or herself as part of the biblical narrative. He or she recognizes that „de te fabula narratur” and you are being addressed and drawn into the biblical narrative. Not only later texts sacred or secular but the reader can, or, moreover, is meant to „subfulfil” Scripture. Biblical texts are fulfilled in reading and therefore, typology, as I argued elsewhere, can be the basis of a reader-response criticism. Reading is appropriation, recreation and actualization of a text. Reading is only resaying what the text says by itself, it is an act in which the destiny of the text is 'fulfilled'.

⁴⁴⁵ Charles C. McCoy, „Johannes Cocceius: Federal Theologian”, *Scottish Journal of Theology* (16) 1963, 352-70.

Quotation, p.356

⁴⁴⁶ McGiffert, *op.cit.* p.181

Recreation of biblical texts, whether by later text or by life, Murray Roston, in his book on Biblical Drama in England argues that postfiguration became more decisive and characteristic for Protestants because of their growing concern with the Covenant tradition:

For if the covenant reaffirmed throughout the generations was contracted with the individual as well as the group, then the Protestant's own life should bear the marks of that cyclical repetition. As he read the biblical tales of the patriarchs, prophets, and kings... the Protestant looked for their true meaning in his own spiritual and even political exertions. He began to see himself in biblical terms, re-enacting or 'postfiguring' in his life leading incidents from the lives of the scriptural heroes...⁴⁴⁷

Typological readers of the Bible simply obeyed what the Bible demanded from them: completion, fulfilment, identification; they were simply 'filling up the measures' of their 'fathers', the biblical figures. In their 're-enactment' of the lives of the Old Testament figures, they were employing an interpretative mechanism, inherent in Scripture. They did not arbitrarily identify themselves with these figures, but having appropriated Scripture, they felt that they were absorbed, or swallowed up by the 'Book' and, thus, rightly considered themselves to be part of that book. They saw their lives as "texts" and they did their best that their lives should not only conform to, but fulfil sacred text. They interpreted the "text of their lives" typologically or figuratively: In terms Eric Auerbach:

Figural interpretation establishes a connection between two events or persons, the first of which signifies not only itself but also the second, while the second encompasses or fulfills the first.⁴⁴⁸

The one who is postfiguring or fulfilling the text is meant to be transparent. Postfiguring is like imitation or counterfeiting the original pattern. Biblical language, which we might call *fulfilment-language* yearns for completion. It is resolved, satisfied, if it comes to a fullness, if it is 'fulfilled'. Fulfilment in the Bible is the 'filling in' of the 'word'. Imitation is perhaps the most ideal form of fulfilment. That is the reason why St Paul is asking his followers to fill in the law of Christ. () In the language of typology Christ who as an antitype fulfilled several types of the Old Testament (Son of Man, King, Shepherd, High Priest etc) for the faithful believer becomes a type to be followed and the believer or the reader turns out to be the antitype of Christ. Following of Christ means to imitate him. The disciples understanding this "subfulfil" the sufferings of Christ (Col.1:14; 1Peter 2:18-25).

6. 2. Tyndale as Postfigurer

Tyndale understood what is meant to imitate Christ. In the *Pathway* he writes:

And Paul saith, "Counterfeit Christ." And Peter saith, "Christ died for you, and left you an example to follow his steps." Whatsoever therefore faith hath received of God through Christ's blood and deserving, that same must love shed out, every whit, and bestow it on our neighbours unto their profit, yea, and that though they be our enemies. (NB Eph.5,1 Walters) PW 20

⁴⁴⁷ Murray Roston, *Biblical Drama in England. From the Middle Ages to the Present Day*, London: Faber and Faber, 1968, p. 70-1.

⁴⁴⁸ Eric Auerbach, 'Figura', trans. Ralph Manheim, in *Scenes from Drama of European Literature*, New York: Meridian, 1959. First published in German in *Archivum Romanicum*, 1938. p.53

The Sermon on the Mount (Mt 5-7) is a great typological speech by Jesus as it is concerned with the „new” law not abolishing but fulfilling of the „old”. Tyndale indicates already in the title of his *Exposition Upon the v.vi.vii. Chapters of Matthew* that he considers this part of the New Testament as a key and door to Scripture where Jesus was „restoring again of Moses’s law corrupted by the scribes and pharisees. Moreover, he offers his own exposition as „restoring again of Christ’s law corrupted by the papists”. PS 2,3 (The same topic will be elaborated in John Bale’s typological drama on the *Three Laws*.)

Tyndale uses typological language right at the very beginning of the Prologue. He sees Christ as the spiritual Isaac, and Scripture as the well of Abraham. The false interpreters are the philistines and the pharisees. He adds as another metaphor: the Law is said to be Moses’ face. Here is the beginning:

Here hast thou, dear reader, an exposition upon the fifth, sixth, and seventh chapters of Matthew, wherein Christ, our spiritual Isaac, diggeth again the wells of Abraham: which wells the scribes and Pharisees, those wicked and spiteful Philistines, had stopped and filled up with the earth of their false expositions. He openeth the kingdom of heaven, which they had shut up that other men should not enter, as they themselves had no lust to go in. He restoreth the key of knowledge, which they had taken away, and broken the wards, with wresting the text, contrary to his due and natural course, with their false glosses. He plucketh away from the face of Moses the veil which the scribes and Pharisees had spread thereon, that no man might perceive the brightness of his countenance. He weedeth out the thorns and bushes of their pharisaical glosses, wherewith they had stopped up the narrow way and strait gate, that few could find them. The wells of Abraham are the scripture. And the scripture may well be called the kingdom of heaven, which is eternal life, and nothing save the knowledge of God the Father, and of his Jesus Christ. Moses' face is the law, in her right understanding; and the law in her right understanding is the key, or at the least way the first and principal key, to open the door of the scripture. PS 1,3

In Christ’s time the Pharisees “locked up” s Scripture with their false interpretations and Christ had to “weed out” and “thorn out” the bushes of false interpretations. For Tyndale typologically the same thing is happening in his own time. The Christians have lost Christ again. The papists have locked up or corrupted Scripture and Tyndale, just as Christ, has to “open it” and restore it again. Tyndale frequently uses the term “open text”: for him this is the text where its meaning is brought to light.

This wise was the scripture locked up of the scribes and Pharisees, that the Jews could not see Christ when he came, nor yet can. And though Christ with these three chapters did open it again; yet by such glosses (for our unthankfulness' sake, that we had no lust to live according) have we Christians lost Christ again, and the understanding of the most clear text, wherewith Christ expoundeth and restoreth the law again. For the hypocrites, whatsoever seemeth impossible to their corrupt nature, unrenewed in Christ, that they cover over with the mist of their glosses, that the light there of should not be seen. PS 1, 5

The same idea was used in the *Obedience*

the kingdom of heaven, which is the scripture and word of God, may be so locked up that he which readeth or heareth it cannot understand it, as Christ testifieth how that the scribes and Pharisees had so shut it up (Matt. xxiii.), and had taken away the key of knowledge (Luke xi.), that the Jews, which thought themselves within, were yet so locked out, and are to this day, that they can understand no sentence of the scripture unto their salvation, though they can rehearse the texts every where (PS 2, 468, Daniell, TNT, 3)

The closing words of the Prologue to the *Mammon* suggest that Tyndale saw himself a prophet par excellence, fulfilling the type of the prophet who was called by God and did his duty in spite of the fact that he knew that his books, or, himself, would be burned.

Some man will ask, peradventure, Why I take the labour to make this work, inasmuch as they will burn it, seeing they burnt the gospel? I answer, In burning the new Testament they did none other thing than that I looked for; no more shall they do, if they burn me also, if it be God's will it shall so be. Nevertheless, in translating the New Testament I did my duty, and so do I now, and will do as much more as God hath ordained me to do. PS 43-44

Just as Christ being an expositor of Scripture, was digging the wells of Abraham, Tyndale saw himself doing the same:

I have taken in hand to expound this gospel, and certain other places of the new Testament; and (as far forth as God shall lend me grace) to bring the scripture unto the right sense, and to dig again the wells of Abraham, and to purge and cleanse them of the earth of worldly wisdom, wherewith these Philistines have stopped them. (Mammon, PS 46)

To sum up: Tyndale, as most Reformation figures not only understood typology in Scripture but they conceived their own God-ordained mission within the compass of typological imagination. They read and absorbed Scripture so intensively that they found themselves within it. For them the Bible was primarily prophecy radiating its illumination to all ages. It is perhaps proper to say that their primary aim was not to understand Scripture but to understand themselves in the light of Scripture. Bible was revelation, not only of God's will or God's plan but revelation of the age they lived in. Revelation means also removing the veil, the cover, a term so dear to Tyndale. Catholics saw this attitude as heretical hybris to the utmost. But for Tyndale and the other reformers this was not at all extraordinary. They meant they were just simply fulfilling what they have read.

7. The Role of the Holy Spirit

7.1. Typology: Spiritual Undersanding

The most significant work on typology in New Testament studies is still Leonhard Goppelt's *Typos*, published for the first time in 1939⁴⁴⁹. In 1950 Rudolf Bultmann implicitly criticized

⁴⁴⁹ Leonard Goppelt, *Die typologische Deutung des Alten Testaments in Neuen* (Gutersloh, 1939). The second enlarged edition was published in 1969. The English translation was published in 1982: *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. D. Madvig (Michigan: W.B.Eerdmans, 1982).

the book⁴⁵⁰ and Goppelt responded to him in 1964⁴⁵¹. In discussing Paul's use of typology Goppelt emphasized that it is not a "hermeneutical method" (as Bultmann put it) but a "spiritual approach" ("*pneumatische Betrachtungsweise*") "that reveals the connection ordained in God's redemptive plan between the relationship of God and man in the Old Testament and that relationship in the New Testament."⁴⁵²

The literary critic Eric Auerbach said that in figural interpretation:

the two of a figures are separated in time, but both, being real events or persons, are within temporality. They are both contained in the flowing stream which is historical life, and only the comprehension, the *intellectus spiritualis*, of their interdependence is a spiritual act.⁴⁵³

7.2. Typology Versus Allegory

Goppelt and Auerbach both point out typological understanding, interpretation or imagination is a type of spiritual perception. This type of perception diametrically opposed to allegory. In discussing the typological relationship between biblical texts and literary texts in 1992 I said:

We can call the biblical text an 'architext', and the literary text a 'supertext'. In figural interpretation both architext and supertext are 'real' - that is, neither of them is a pretext for the other. It is this that distinguishes figural from allegorical interpretation. In other words, if the supertext is only a pretext for the architext we have to do with allegory. ...In figural interpretation.. both the architext and the supertext are real and valid. The supertext as postfiguration is a fulfilment or recreation of the architext. ..allegory is alien from postfiguration because it illustrates concepts.⁴⁵⁴

Most recently a similar observation was made by the Roumanian orthodox theologian Vasile Micoh:

The typological exegesis has not to be confused with the allegorical one. Allegory discovers two distinct significances in the sacred text: the historic or the literal sense; but for allegorists, only the second is important for the life in faith. Allegory looks for the symbols and discovers profound mysteries even in the simplest expressions without taking into account the literal meaning. Based on typology, *theoria* affirms on the contrary that the spiritual sense cannot be separated from the literal one, that the antitype is ontologically present in the type.⁴⁵⁵

This takes us back to our beginnings: typology is based upon the literal sense, moreover, it is included in it as the letter is not to be separated from the spirit. We may also see that allegory

⁴⁵⁰ Rudolf Bultmann, "Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode", *Theologische Literaturzeitung* .75 (1950 205-12.)

⁴⁵¹ Theologische Literaturzeitung, 89 (1964) 321-44; The English translation in Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New, trans. D. Madvig (Michigan: W.B.Eerdmans, 1982).

⁴⁵² *ibid* p.223

⁴⁵³ Erich Auerbach, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: UP, 1971 p.73.

⁴⁵⁴ Tibor Fabiny, *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*. London, Macmillan, 1992. p.122 (check!)

⁴⁵⁵ Vasil Mihoc, „Basic Principles of Orthodox Hermeneutics”, In, Moises Mayordomo (ed.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz)*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2005, p.57

is characterized by the separation and now we may understand why Tyndale so militantly rejects allegory while he tacitly and practically embraces or even celebrates typology. Tyndale rejects allegory that 1) imposes alien meaning on the text from above; 2) that makes the literal sense unnecessary; 3) that is not grown out of the literal sense. But he does not the kind of allegory which is 1) does not impose alien meaning on the text from above; 2) which does not make the literal sense unnecessary, 3) which is not grown out of the literal sense. But this kind of allegory has later been identified as typology, or, figuralism.

7.3.The Presence of the Spirit

For Tyndale typology exactly what Goppelt and Auerbach suggested: spiritual understanding. For him the role of the Holy Spirit an indispensable aspect of understanding. We remember that for him the literal sense was spiritual as God's word were spiritual.

Where the spirit is, there is feeling; for the Spirit maketh us feel all things. Where the Spirit is not, there is no feeling; but a vain opinion or imagination. PS, 78

In the *Obedience* he makes it clear that the Spirit of God is the real aid in understanding:

the scripture speaketh many things as the world speaketh; but they may not be worldly understood, but ghostly and spiritually: yea, the Spirit of God only understandeth them; and where he is not, there is not the understanding of the scripture, but unfruitful disputing and brawling about words... For without the Spirit it is impossible to understand them...PS,88 Daniell??

Tyndale's favourite biblical passage was 1 Corinthians when Paul contrasts the natural man with spiritual man, natural understanding with spiritual understanding: Let us close with his meditation on this subject at the very beginning of his *Answer Unto to Sir Thomas Mores Dialogue* (1531).

And this same it is that Paul saith in the second of the first epistle to the Corinthians, how that the natural man that is not born again, and created anew with the Spirit of God, be he never so great a philosopher, never so well seen in the law, never so sore studied in the scripture, as we have ensamples in the Pharisees, yet he cannot understand the things of the Spirit of God. But saith he, "The spiritual judgeth all things, and his spirit searcheth the deep secrets of God;" so that whatsoever God commandeth him to do, he never leaveth searching till he come at the bottom, the pith, the quick, the life, the spirit, the marrow, and very cause why, and judgeth all thing.
PS, 8

**„Stirring” –
A Verbal Parallel in the 14th Century *The Cloud of Unknowing*
and in the Writings of the 16th Century Reformer and
Bible-Translator William Tyndale⁴⁵⁶**

It seems to be appropriate to offer a paper on “stirring” at a conference devoted to the interdisciplinary approach to spirituality in the literatures of the English speaking world. My approach is partly philological, partly comparative. First, I will explore the meaning and significance of the word “stirring” in the context of spirituality. Second, I will discuss the various shades of the conspicuously frequent occurrences of the word “stirring” in the 14th century mystical treatise *The Cloud of Unknowing*. Third, I shall turn to the writings of the 16th century Bible translator and martyr William Tyndale (c1494-1536) where he uses the word not only in his New Testament but in most of his prose works. Fourth, in assessing the analytical explorations it is my hope to shed some light on the similarities and differences of 14th century Catholic and 16th century Protestant spirituality. This lecture seems to be filling a gap as within the rich variety of topics at this conference I found no other presentations concerning the Reformation. But we should not leave Vienna with the impression that there was no spirituality in the 16th century.⁴⁵⁷

I. WHAT IS MEANT BY „STIRRING”?

„Stirring” has got to do with religious emotions. Linguistically, as Hans-Jürgen Diller has pointed out, emotion is a characteristically modern word: we can find its prehistory in terms such as „affection”, „passion”, „feeling” and „stirring”.⁴⁵⁸ Diller mentions that the deverbal nouns of „stirring” and „feeling” are rendered by reflexive verbs in German: „sich anfühlen” und „sich bewegen”.⁴⁵⁹ In Chaucer’s *The Canterbury Tales* „stirring” is used twice, both in the *Parson’s Tale* and in both cases in conjunction with the word „moving”: *moevyng* or *stiryng* of *synne*, *stirynges* and *moevynges* of *mannes courage* in *his herte* (lines 35-60).⁴⁶⁰

Let us add here two short observations. First as it appears in Chaucer, „*moevyng* or *stiryng*” and „*stirynges* and *moevynges*” is a peculiar form of linguistic doubling recognized by ancient rhetoricians as hendiadys. The term means: one through two.⁴⁶¹ Second, the Chaucerean

⁴⁵⁶ This paper has been completed within the first year of research supported by the Hungarian Scientific Research Fund Programme K 62008 (2006-2011).

⁴⁵⁷ Cf. Bengt R Hoffman, *Luther and the Mystics: A Reexamination of Luther’s Spiritual Experience and His Relationship to the Mystics*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1976., Jared Wicks, *Luther and His Spiritual Legacy*, Wilmington, DE, Michael Glazier, 1983

⁴⁵⁸ Hans-Jürgen Diller, „Affection, passion, feeling, stirring: Towards a pre-history of the category ‘emotion’”, In, Paul Michel (ed.) *Unmittel(i)bahrheit: Gestaltungen und Lesebahrkeit von Emotionen*, Zürich, Pano Verlag, 2005, pp.155-91

⁴⁵⁹ Ibid p.179

⁴⁶⁰ Ibid 172

⁴⁶¹ George T. Wright, „Hendiadys and *Hamlet*”, *PMLA*, 1982, pp.168-402.

examples foreshadow my further examples that „stirring” is used both *in malem partem* and *in bonam partem* i.e. both in a negative and a positive sense as both sin and God can stir the human heart.

The 14th century author of *The Cloud Unknowing* has written five further treatises, one of them is *A Pistle of Discretcioun of Stirings* where the author paternally warns his „goostly freend in God” of the possible double provenance of stirrings: „*And therefore beware, and prove well thy stirrings, and whence they come; for how so thou art stirred, whether from within by grace, or from without on ape's manner, God wote, and I not. Nevertheless this may I say thee in eschewing of perils like unto this: look that thou be no ape, that is to say, look that thy stirrings to silence or to speaking, to fasting or to eating, to onliness or to company, whether they be come from within of abundance of love and of devotion in the spirit and not from without by the windows of thy bodily wits, as thine ears, and thine eyes*”.⁴⁶²

The term „stirring” is closest to „affection”, which, in my view, was best defined by Jonathan Edwards, the 18th century American religious thinker in his rightly celebrated *A Treatise Concerning Religious Affections* (1746). In this theoretical and spiritual guide, Edwards, experiencing the zenith and decline of the Great Awakening in America wanted to clarify the difference between genuine and not necessarily genuine spirituality. „*The affections are no other than the more vigorous and sensible exercises of the inclination and the will of the soul.*”⁴⁶³ Affections, Edwards writes, are also two sorts: „*either those by which the soul is carried out towards the things that are in view, in approving of them, being pleased with them, and inclined to them; or those in which the soul opposes the things that are in view, in disapproving of them, and in being displeased with them, averse from them, and rejecting them...*”⁴⁶⁴

It is my proposition that what Edwards in the 18th century calls affection, disposition, inclination, will, or, heart, is ultimately rooted in the medieval and early modern use of „stirring”.

II.

“THIS BLINDE STERYNGE OF LOVE” VS. THE “STERYNGE OF SYNNE”

At a conference on English spirituality, in a section on medieval mystics *The Cloud of Unknowing* needs no introduction. I think we are on safe grounds if we call this unique mystical treatise an example of Christian epistemology.

The subject of the book is the “work of contemplation” as it is indicated in the title of the second chapter: “*A schort stering to meeknes and to the werk of this book.*” (H3)⁴⁶⁵, in

⁴⁶² *A Pistle of Discretcioun of Stirings*, In, *Deonise Hid Diunitie and Other Treatise on Contemplative Prayer related to The Cloud of Unknowing*, Ed. Phyllis Hodgson, Early English Text Society, Oxford University Press, 1958, Kraus Reprint Millwood, N.Y., 1990, pp.63-77, Quotation on p.68-69

⁴⁶³ Jonathan Edwards, *Religious Affections*, Carlisle, Pennsylvania, The Banner of Truth, 2001, pp. 24-25

⁴⁶⁴ *ibid*

⁴⁶⁵ The critical edition is: Phyllis Hodgson, ed. *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counselling* Early English Text Society, Oxford University Press, 1944 (henceforth: H); *The Cloud of Unknowing*, Edited by

Walters' translation: "An urgent call to humility and the work of contemplation"(W53)⁴⁶⁶. Chapter 3 begins with the sentence: "*Lift up thin herte unto God with a meek steryng of love; and mene Himself, and none of His goodes.*" (H 16). This is slightly mistranslated by Walters: "Lift up your heart to God with humble love: and mean God himself and not what you get out of him." (W 61)

Time is needed for the work of contemplation. The author insists that this is not quantitative but qualitative time, no longer nor shorter than the atom⁴⁶⁷: "'All the time that is given unto thee, it shall be asked of thee how thou hast spent it.' And it is quite right that you should have to give account of it. It is neither shorter nor longer than a single impulse of your will, the chief part of your soul" (W 62)⁴⁶⁸. Thus "stirring" comes from the will, the main faculty of the soul.

The author, not unlike Jonathan Edwards some 400 years later, makes a distinction of two faculties: the intellect and love. "*Worching might*" is called in Clifton, Wolters' translation "faculty", the "*knowyng might*" the "power of knowing" and the "*lovyng might*" the "power if loving". According to the author of *The Cloud* for the "*knowyng might*" (power of knowing) God is "incomprehensible" but for the "*lovyng might*" (faculty of love) God is "comprehensible at the fulle" ("completely knowable").

<i>The Cloud of Unknowing</i> (cca 1370)	Edwards, <i>Religious Affections</i> (1746)
"All rational beings, angels and men, possess two faculties, the power of knowing and the power of loving. To the first, to the intellect, God who made them is forever unknowable, but to the second, to love, he is completely knowable, and that by every separate individual. So much so that the loving soul by itself, through its love, may know for itself him who is incomparably more than sufficient to fill all souls that exist."W63 ⁴⁶⁹	„God has endued the soul with two faculties: one is that by which it is capable of perception and speculation, or by which it discerns, and views, and judges of things; which is called the understanding. The other faculty is that by which the soul does not merely perceive and view things, but is some way inclined with respect to the things it views or considers; either is inclined <i>to</i> them, or is disinclined and averse <i>from</i> them". ⁴⁷⁰

Patrick J. Gallacher, Originally Published in *The Cloud of Unknowing*, Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1997 (available on the internet and also used in this paper)

⁴⁶⁶ A modern edition used here is: Clifton Walters, *The Cloud of Unknowing and Other Works*, Translated into Modern English with an Introduction by Clifton Walters, London, Penguin Books, 1961, 1978 (henceforth: W).

⁴⁶⁷ Cf Hodgson's note to « atomus » on p. 186: "atomus was used in the Greek New testament to signify 'the twinkling of an eye'. In medieval Latin its time-value was regularly fixed. It was the smallest medieaval measure of time and equivalent ti 15/94 of a second. According to the table in Du Cange: an hour was equal to 5 points, 1 parts, 40 moments, 60 ostents, 22,560 atoms".(H 186)

⁴⁶⁸ "Alle tyme that is goven to thee, it schal be askid of thee how thou haste dispendid it. And skilful thing it is that thou geve acompte of it; for it is neither lenger ne schorter, *bot even acording to one only steryng that is withinne the principal worching might of thi soul, the whiche is thi wille.*" (H 18).

⁴⁶⁹ "alle resonable creatures, aungel and man, hath in hem, ilchone by hem-self, o principal worching might, the whiche is clepid a knowable might, and another principal worching might, the whiche is clepid a lovyng might: of the whiche two mightes, to the first, the whiche is a knowyng might, God, That is the maker of hem, is evermore incomprehensible; and to the second, the whiche is the lovyng myght, in ilchone diversly He is al comprehensible at the fulle, insomochel that o lovyng soule only in itself, by vertewe of love, schuld comprehende in it Hym that is sufficient at the fulle -- and mochel more, withoute comparison -- to fille alle the soules and aungelles that ever may be" H18-19

⁴⁷⁰ Jonathan Edwards, *Religious Affections*, Carlisle, Pennsylvania, The Banner of Truth, 2001, pp.24-25

--	--

The paradoxical nature of this Christian epistemology is that God can only be known by unknowing, i.e. not by the *via positiva* but only by the *via negativa*.

The real knowledge of God is a work of grace. Its ultimate source is God and this is similar when fire touches a piece of coal which responds with a spark to the fire. The love of God is fire, the human soul is a piece of coal and the spark is the stirring that responds to the fire of divine love. "It is always a sudden impulse (*a sodeyn steryng*) and comes without warning, springing up to God like some spark from the fire". (W65).⁴⁷¹ The author comforts the reader not to be disappointed if he relapses into thoughts again as this is the working of the corrupt flesh. However, the "*sudeyn steryng*" (sudden impulse) will rise again provided this is the work of the "*devoute and meek blinde stering of love*" and not of the proud "*ymaginatiif witte*". (H22)

God cannot be the subject of the intellectual inquiry, he can never be approached by the speculative mind but only by blind love: "he may well be loved, but not thought. By love he can be caught and held, but by thinking never". (W 68)⁴⁷² Though thinking might otherwise be useful in the work of the contemplation "it must be put down and covered with a cloud of forgetting. And you are to step over it with a devout and kindling love (*a devote and a plesing stering of love*), and try to penetrate the darkness above you. Strike that thick cloud of unknowing with a sharp dart of longing love..." (W68).⁴⁷³

Much of this meditative work is concerned with the distinction between the lower degree of *vita activa* represented by Martha in the gospels and the higher degree of *vita contemplativa* represented by Mary who had chosen "the better part" which should be never taken from her. Martha had to be warned that "one thing is necessary"(Luke 10,42). But what is that "one" thing, the author asks: "Surely that God is loved and praised for himself alone, above all else that a man can do, physically or spiritually.... For that perfect outreaching of love (*parfite steryng of love*) which begins here on earth is the same as that which shall last eternally in the blessedness of heaven; it is all one." (W 87)⁴⁷⁴

Somewhat surprisingly, for the author such things as "spiritual (*goostly*) meditation", "awareness of one's wretched state", "sorrow", "contrition" or even a "consideration of Christ's passion" belong only to the higher part of active life which coincides with the lower part of contemplative life, "But the higher part of contemplation...is wholly caught up in darkness, and in this cloud of unknowing, with an outreaching love (*with a lovyng steryng*) and a blind groping for the naked being of God, himself and him only." (W 72)⁴⁷⁵

⁴⁷¹ "For yif it be trewlich conceyved, it is bot a sodeyn steryng, and as it were unavisid, speedly springing unto God as sparcle fro the cole" (H 65)

⁴⁷² "For whi He may wel be loved, bot not thought. By love may He be getyn and holden; bot bi thought neither." (H 25)

⁴⁷³ "And thou schalt step aboven it stalworthly, bot listely, with a devote and a plesing stering of love, and fonde for to peerse that derknes aboven thee. And smyte apon that thicke cloude of unknowyng with a scharp darte of longing love" (H 26)

⁴⁷⁴ "Sekirly that God be loved and preysid by Himself, aboven alle other besines, bodily or goostly, that man may do.... For whi that parfite steryng of love that byginneth here is even of noumbre with that that schal last withouten ende in the blis of heven; for al is bot one." (H 52)

⁴⁷⁵ "Bot the higher partye of contemplacion (as it may be had here) hongeth al holy in this derknes and in this cloude of unknowyng, with a lovyng steryng and a blinde be- holdyng unto the nakid beyng of God Himself only. (H32)

It cannot be emphasized enough that the “stirring of love” is never man’s work it is always the work of God. “Obviously it is not in the devout and urgent love (*devoute steryng of love*) that is continually springing up in his will; an urge produced not automatically but by the hand of the Almighty God...the urgent movement of love (*the steryng of love*) – is wholly God’s work.” (W 94)⁴⁷⁶

However, there are not only divine but also devilish, demonic stirrings as well. Chapter eleven is entitled: “Each thought and impulse must be evaluated, and recklessness in venial sin avoided.” (W53)⁴⁷⁷ The author is straightforward in declaring what to do if one notices the first stirring of sin in himself: “I want you to weigh up carefully every such thought and impulse (*iche a steryng*) and to work hard at destroying it as soon as it makes appearance (*to distroie the first steryng*) with its opportunity for you to sin.” (W 76)⁴⁷⁸

The author contrasts the two ways of stirrings: he shows that human beings may try to oppress their sins: either by fasting, sleeping on boards, plucking out their eyes, amputating their limbs – these will not help: “The urge and impulse of sin (*steryng and rising of synne*) would still be with you” (W 77).⁴⁷⁹ Moreover, even if one is weeping for his sins or for the sufferings of Christ or even if he is meditating on heaven – these will not erase sin. It is only the other stirring “the blind outreaching of love” (*this blinde steryng of love*) which “destroys the ground and root of sin” (W 77).⁴⁸⁰

The author knows the discovery of modern psychology: forgetting is healing as divine love is therapeutic: instead of a rigorous self-examination or sin-exploration one should be covered by the cloud of unknowing. This idea is especially suggestive in the thirty first chapter where the title itself is also significant: “How the beginner should deal with his thoughts and sinful impulses (*steringes of sinne*)” (W 54)⁴⁸¹. “Is memories of past actions keep coming between you and God, or any new thought or sinful impulse (*steryng of any synne outhur*), you are resolutely to step over them, because of your deep love for God you must trample them underfoot (*step aboven it with a fervent steryng of love*);. Try to cover them with the thick cloud of forgetting, as though they have never been committed.” (W 98)⁴⁸²

We could go on quoting further examples of how the author spiritually exhorts the reader “*yif God stire thee*” (H77), “*yif thou be stirid for to preie*” (H 99) “*lift up thin hert with a blynde steryng of love*” (H 81) , “*lene listely to this meek steryng of love in thin herte*” (H 92) and so on.

Last but not least in *The Cloud of Unknowing* “it is admitted that stirring has to do with the overall purpose and the subject of the whole book. In chapter fifty nine the author explicitly says “that the work of this book is called “a moving” (W 133), “*the werke of this book be clepid a steryng*” (H 103).

⁴⁷⁶ “*Sekirly not in that devoute steryng of love that is contynuely wrought in his wille, not by himself bot by the hande of Almighty God... the steryng of love -- that is the werk of only God.* (H61)

⁴⁷⁷ “*That a man schuld charge iche thought and iche steryng after that it is, and alweis eschewe rechelesnes in venial synne.*” (H 37).

⁴⁷⁸ Again, in the modern version the author misses the emphasis of the double occurrence of the word “stirring” in the original text. “*I wolde that thou chargedist iche a thought, and iche a steryng after that it is, and for I wolde that thou travailedist besily to distroie the first steryng and thought of thees thinges that thou maist thus synne inne.*” (H 38)

⁴⁷⁹ “*Yit wil steryng and rising of synne be in thee*”. (H 38-9)

⁴⁸⁰ “*this blinde steryng of love... distroieth not only the grounde and the rote of sinne*”.(H 39)

⁴⁸¹ “*How a man schuld have hym in beginning of this werk agens alle thoughtes and steringes of sinne.*” (H 7)

⁴⁸² “*yif it so be that thi fordone specyal dedes wil alweis prees in thi mynde bitwix thee and thi God, or any newe thought or steryng of any synne outhur, thou schalt stalworthly step aboven it with a fervent steryng of love, and treed hem down under thi fete. And fonde to cover hem with a thicke cloude of forgetyng, as thei never had ben don in this liif of thee, ne of other man outhur.*” (H 67)

The closing seventy fifth chapter begins with a careful but deliberate warning of the reader that he might have felt stirred and moved by this book but the pleasant sensation is not yet the real stirring of God's grace: "Not all those who read this book, or hear it read or spoken of, and as a result think it is a good and pleasant thing, are therefore called by God to engage in this work because of the pleasant sensation (*only for this likyng steryng that thei fele in the tyme of this re-dyng*) they get when they read it! The urge (*this steryng*) might well spring from a natural curiosity rather than from a call of grace" (W 150).⁴⁸³

Real stirring points beyond any human intention however noble it may be. Real stirring is not human work, it always comes from above, it is the work of grace.

III. TYNDALE'S STIRRINGS

The 16th century Bible translator William Tyndale (cc1494-1536) was a key-figure of the first generation of the English Reformation. He has rightly been considered a maker of the English language, someone whose vocabulary (as some eighty-five per cent of Tyndale's translation went into the 1611 *King James Bible*, the Authorized Version) influenced more people than even Shakespeare's. He coined words as atonement, mercy-seat, scapegoat and in the age of word-processors one is especially struck by his use of terms such as for example, "the process of the text". As David Daniell has pointed out he avoided Latinisms, Frenchisms in his preference for Saxon words and used the common Gloucestershire speech of his upbringing "what one might call the koine of Gloucester for the koine of the New Testament"⁴⁸⁴

True, the conjecturing of something like "Tyndale and the mystical tradition" is most probably not only an arbitrary association but even an oxymoron. In his interpretation of Scripture Tyndale rejected medieval allegory and mystical sense saying those who practice it "leave the clear light and walk in the mist."⁴⁸⁵ In his militant polemic with Sir Thomas More he was sarcastic concerning More's defence of the church as the mystical body of Christ: "*when he saith that the heretics be fallen out of Christ's mystical body, which is the pope and his; I answer, that ye be a mystical body, and walk in the mist and will not come at the light; and the heretics be departed out of your mist, and walk in the clear light of God's word.*"⁴⁸⁶

Are not we, then, arbitrarily, in Tyndale's phrase, "juggling" when we try to connect the language of *The Cloud of Unknowing* with the language of the reformer who so vehemently rejects ideas of the mystical sense or the mystical body of Christ? Well, it is true that in his 1526 New Testament, Tyndale seems to prefer using the words "secret" for the Greek *mysterion*, especially when it is in the plural sense⁴⁸⁷ or sometimes even in the singular sense⁴⁸⁸. All these are reconverted into "mysteries" in the *King James Version* but in most

⁴⁸³ "Alle thoo that redyn or heren the mater of this book be red or spokin, and in this redyng or hering think it good and likyng thing, ben never the rather clepid of God to worche in this werk, only for this likyng steryng that thei fele in the tyme of this re-dyng. For paraventure this steryng cometh more of a kyndely coriousté of witte then of any clepyng of grace". (H 130-1)

⁴⁸⁴ David Daniell, „Gold, silver, ivory, apes and peacocks', In, Eds. John T. Day, Eric Lund, Anne M. O'Donnell *Word, Church, and State. Tyndale Quincentenary Essays*, Washington D.C. The Catholic University Press. 1998, p.15

⁴⁸⁵ Answer 111

⁴⁸⁶ Answer 115

⁴⁸⁷ E.g. Mt 13:11, Lk 8:10, 1 Cor 4:1, 1 Cor 13:2, 1 Cor 14:2

⁴⁸⁸ E.g. Eph 5:32 This is a great secrete but I speake bitwene Christ and the congregacion

cases he does use “mystery” also several times⁴⁸⁹. Moreover, in his prose-works he does speak about the “mysteries of Christ”⁴⁹⁰, and the “mysteries or secrets of Christ”⁴⁹¹. Therefore, as I hope to show, we cannot deny the existence of a form spirituality in Tyndale though this spirituality is, of course, different from the spirituality of *The Cloud of Unknowing*.

Spirituality has to do with experience and Tyndale uses a graphic image of domestic experience to make clear what he means by “feeling faith”, a necessary concomitant of spirituality, versus “historical faith” which, unlike More, Tyndale considers redundant. If a child, Tyndale says, believes his mother who tells him he would burn his finger when he puts in into the fire, that is historical faith but if he experiences the burning of his fingers by putting them into the fire, that is feeling faith.⁴⁹²

This image of “feeling” takes us back to stirring. First we are going to turn to Tyndale’s 1526 New Testament to see how he renders various Greek words with the English “stir” and then we shall turn to his conspicuously frequent use of “stirring” his prose works.

It seems to be helpful if we put Tyndale into the context of some other translations. I have chosen as point of reference the New Testament section of the *King James Bible* of 1611 where I found twelve occurrences of stir: three times as a verb in the present tense (“stir”), six times as a verb in the past tense (“stirred”), twice as a noun (“stir”) and once as a verb in the present tense but in the archaic form (“stirreth”). I have indicated in the following Table the words in seven rubrics: the original Greek, Latin, Luther’s translation, Tyndale’s 1526 translation, the 1565 Geneva Bible, the 1611 King James Bible and the 1947 Revised Standard version. (For the Hungarian readers I quote the whole verse in 1590 Károli Gáspár translation.⁴⁹³)

	GR NT	VULG	LUTH 1522	TYND 1526	GEN 1565	KJV 1611	RSV 1946
--	--------------	-------------	----------------------	----------------------	---------------------	---------------------	---------------------

⁴⁸⁹ E.g. Mk 4:11, Rm 16:15, 1 Cor 15:51, and in most of the passages of Ephesians and throughout in Revelations.

⁴⁹⁰ Mammon, 95

⁴⁹¹ Obedience, 222

⁴⁹² Answer ,51, O’Donnell, 48/33-49/17

⁴⁹³ 2 Tim 1:6 Minekokáért emlékeztetek téged, hogy gerjeszd fel az Isten kegyelmi ajándékát, a mely benned van az én kezeimnek rád tétele által.

2Pét 1:3 Méltónak vélem pedig, a míg ebben a sátorban vagyok, hogy emlékeztetés által ébresztgesselek titeket
2Pét 3:1 Ez immár második levélírásom néktek, szerettem, a melylyel a ti tiszta gondolkozásokat emlékeztetés által serkentgetem;

Lk 23:5, De azok erősködének, mondván: A népet felzendíti, tanítván az egész Júdeában, elkezdve Galileától mind idáig.

ApCsel 6:12, És felzendíték a népet, a véneket és az írástudókat; és reá rohanván, magukkal ragadák t, és vivék a tanács elé;

ApCsel 17:23, Mikor azonban tudtokra esett a Thessalonikából való zsidóknak, hogy Béreában is prédikálta Pál az Istennek ígését, elmenének, és a sokaságot ott is felháboríták.

ApCsel 21:27, Mikor azonban tudtokra esett a Thessalonikából való zsidóknak, hogy Béreában is prédikálta Pál az Istennek ígését, elmenének, és a sokaságot ott is felháboríták.

ApCsel 13:50, A zsidók azonban felindíták az istenfél és tisztességbeli asszonyokat és a városnak eleit, és üldözést támasztának Pál és Barnabás ellen, és kiűzék ket határukból.

ApCsel 17:16, Athénben pedig, mikor azokat várá Pál, lelke háborog vala benne, látván, hogy a város bálványokkal van tele.

ApCsel 14:2, A kik azonban a zsidók közül nem hívének, felindíták és megharagíták a pogányoknak lelkét az atyafiak ellen

ApCsel 12:18, Mikor pedig megvirradt, nem csekély háborúság támad a vitézek között, mi történt hát Péterrel.

ApCsel 19:23, Támada azonban azon időtáiban nem csekély háborúság az úrnak útáért.

2 Tim 1:6	avnazwपुर ei/n	resuscites	erweckest	stere vp V +	stirre vp	stir up	rekind le
2 Pet 1 :1 3	diegei, re in	<i>suscitare</i>	erinnern und zu erwecken	to stere you vp by puttynge you in remembra unce V+	To stirre you vp by putting you in remembr ance	to stir you up by putting you in remembr ance	To arouse you by way of remin der
2 Pet 3:1	diegei, rw	excito vestram	erwecke euren lautern Sinn	I stere vp and warne youre pure myndes V+	I stirre vp, and warne your pure minde	I stir up your pure minds by way of remembr ance	arouse d your sincer e mind by way of remin der
Lk 23: 5	avnasei, e i to.n lao.n	commove t populum	Er hat das Volk erregt	He moveth the people V -	He moueth the people	He stirreth up the people	He stirs up the people
Act s 6:1 2	suneki, nh sa, n te to.n lao.n	Commov e- runt..pleb em	bewegten das Volk	They moved the people V -	mooued the people	stirred up the people	Stirre d up the people
Act s 17: 13	saleu, ont ej kai tara, sson tej tou.j o;clouj	commove ntes et turbantes multitudi nem	bewegten auch allda das Volk	Moved the people V -	mooued the people	stirred up the people	Stirrin g up and incitin g the crowd s
Acts 21:2 7	sune, ceon pa, nta to.n o;clon	concitaveru nt omnem populum	erregten das ganze Volk	They moved all the people V -	moued all the people	stirred up all the people	Stirred up all the crowd
Acts 13:5 0	parw, trunan ta.j sebome, naj gunai/kaj	concitaveru nt religiosas mulieres	erweckten eine Verfolgung	Moved the worshypfull and honorable wemen V -	stirred certaine deuoute and honourabl e women	Stirred up the devout and honourable women	Incited the devout women of high standin g
Acts 17:1 6	Parwxu, neto to. pneu/ma auvtou	incitabatur spiritus eius	ergrimmte sein Geist in ihm	His sprete moved in him	his spirite was stirred in him	his spirit was stirred in him	His spirit was

				V – (+)			provoked within him
Acts 14:2	Evph, geiran	Suscitave runt	erweckten und entrüsteten	steryd vp and vnquyeted the myndes of the Gentylys V -	stirred vp, and corrupted	Stirred up the Gentiles, and made their minds evil affected	Stirred up the Gentiles and poisoned their minds
Acts 12:18	ta, racoj ouvk ovli, goj evn toi/j stratiw, t aij	turbatio inter milites	kleine Bekümmernis unter den Kriegsknechten	ther was no lyttell a doo amonge the souldyers N – (+)	was no small trouble among the souldiers	there was no small stir among the soldiers	There was no small stir among
Acts 19:23	ta, racoj	turbatio	Eine nicht kleine Bewegung	No lytell a do N – (+)	no small trouble	no small stir	no little stir

From this comparison that in the twelve examples of the King James Bible most of the examples use “stir” in a negative context: in the sense of creating disturbance, turbulence, negative excitement, commotion or turmoil. Stirring in this sense is a synonym of subversion, an aggressive, malevolent undermining of a seemingly peaceful order. Such stirring is presented as an unwanted intervention into an established religious, political or social system. It is interesting to note that with one exception (Acts 14:2) Tyndale prefers to use “move” rather than “stir” to express this rather negative connotation of the word while the King James Version uses “stir” throughout”.

The first three examples in the Table, however, show the positive context of stirring in a way reminiscent to the world of *The Cloud of Unknowing*. In 2 Tim 1:6 the laying of hands is a means of stirring up the gifts of God: the Greek *anadzopureo* (=stir into flame, rekindle) is used by Tyndale: “Wherefore I warne the *that thou stire vp the gyfte of god* which is in the by the puttynge on of my hondes.”. The Vulgate says: *ut resuscites gratiam Dei* and Luther *daß du erweckest die Gabe Gottes*. Both the Geneva Bible, the King James Version and the Revised Standard Version preserve Tyndale. Here Paul reminds Timothy that he has the genuine faith of his mother and grandmother and, moreover, the spiritual gift was conferred upon him by Paul’s laying on him of his hands which should now once again be stirred up, rekindled (*anadzopure*), enflamed, „waken up” (Luther), set into motion, put into practice. Stirring has here all the connotation of religious affection: a gift coming from above, twisting the soul’s original disposition and converting all the energy into action.

In the second and third examples taken from the second epistle of Peter the Greek *diegeiro* meaning awake, wake up is associated with remembrance. The notion is that one can be awakened by remembering (2 Peter 1:13) as Luther suggests: „*euch zu erinnern und zu erwecken*”. Tyndale says “*Notwithstodinge I thynke that mete (as longe as I am in this*

tabernacle) to sterve you vp by puttyng you in remembraunce” . The same is said by the Geneva version and the King James Bible.

2 Peter 3:1 connotes a third motif: stirring up and remembering is associated with *dianoia*, i.e. “pure thinking”. Luther also says. „*ich euch erinnere und erwecke euren lautern Sinn*“. Tyndale and the Geneva Bible have “*This is the seconde pistle that I now wryte vnto you beloved wherwith “I sterve vp and warne youre pure myndes”* while, surprisingly, the King James Version omits the “warning”: “This second epistle, beloved, I now write unto you; in both which I stir up your pure minds by way of remembrance”. Just as in *The Cloud of Unknowing* for Paul also it is the grace of God that makes the human being remember, it is this stirring, often disturbing, prevenient grace that purifies the mind of the sinner and the apostle is only an instrument of God.

Now in turning to Tyndale’s prose-works we may observe that stirring, once again, occurs both in negative and positive contexts. Let us first consider the negative ones!

According to Tyndale natural (i.e.unspiritual) man cannot consent to the law as it “*provoketh him and stirreth him to rail on God, and to blaspheme him as a cruel tyrant*”⁴⁹⁴. In his *Obedience of the Christian Man* (1528) written immediately after the horrible aftermath of the Peasants’ revolt, Tyndale charges those false clergy who claimed that the reformers had propagated disobedience to their landlords and those who had attributed insurrection and social upheaval to God’s word: “*therefore have I made this little treatise that followeth, containing all obedience that is of God; in which, whosoever readeth it, shall easily perceive, not the contrary only, and that they lie, but also the very cause of such blasphemy, and what stirreth them so furiously to rage and to belie the truth.*”⁴⁹⁵

In Tyndale’s view there are times when “*the hypocrites themselves stirred up such a sword, to maintain their falsehood*”⁴⁹⁶. Moreover, he pastorally exhorts his reader that “*If the faith of Christ and law of God...be written in thine heart... then will Satan stir up his members against thee, and thou shalt be persecuted on every side.*”⁴⁹⁷

A dynamism of stirring is also at work in his Lutheran dialectics of the law and the gospel. On asking what the purpose of the law is, Tyndale answers: “*Wherefore serveth the law then, if it giveth us no power to do the law? Paul answereth them, that it was given to utter sin only, and to make it appear: as a corrosive is laid unto an old sore, not to heal it, but to stir it up, and make the disease alive; that a man might feel in what jeopardy he is, and how nigh death, and not aware; and to make a way unto the healing plaister.*”⁴⁹⁸

Tyndale uses “stirring” in the sense of social upheaval and turmoil in the *Practice of Prelates*. He charges the hypocrites who lie that it was Martin Luther who had stirred up the people in Germany. Here is the rhetorics of a passionate polemicist: “*Ye will ask me, Who stirred them up then? I ask you, Who stirred up the commons of the Jews to resist the emperor, after that the scribes and Pharisees, with the elders of the people, had slain Christ and his apostles? Verily, the wrath of God. And even so here, the wrath of God stirred them up; partly to destroy the enemies and persecutors of the truth...*”⁴⁹⁹

Now we turn to the positive images of stirring in Tyndale’s prose. Of course, it is the word of God that stirs up faith in the human heart. God stirs up his prophets as Moses or John the Baptist to proclaim the word: “*And out of those unbelievers God stirred up Moses, and brought them unto the faith right again.*”⁵⁰⁰ “*Now therefore, when they ask us how we know*

⁴⁹⁴ Pathway, 18, All the quotations from Tyndale’s prose works are from the Parker Society edition. See the Bibliography.

⁴⁹⁵ Obedience, 163

⁴⁹⁶ I John, 220

⁴⁹⁷ Matthew, 12

⁴⁹⁸ Prologues to the Bible 1534, 416

⁴⁹⁹ Practice of Prelates, 244

⁵⁰⁰ Answer, 43

it is the scripture of God; ask them how John Baptist knew, and other prophets, which God stirred up in all such times as the scripture was in like captivity under hypocrites?”⁵⁰¹

Tyndale is convinced that the purpose of proclaiming the word is to stir up faith: „And then the gospel, and glad tidings of forgiveness of sins, was preached to stir up our faith.”⁵⁰² However, stirring has a double sense effect: once faith is stirred up when the gospel is being proclaimed, the same moment persecution is also stirred up: „True preaching is a salting that stirreth up persecution”⁵⁰³

In the *Answer to Sir Thomas More* Tyndale exhorts the reader to read Scripture so as to be stirred by it: “thou read both the epistles of Paul to Timothy; that thou mayest see how diligently ...Paul writeth unto Timothy, to instruct him, to teach him, to exhort, to courage him, to stir him up to be wise, sober, diligent...”⁵⁰⁴

Last but not least, not only the word proclaimed but the sacraments are used to stir up faith. In his polemics with More he makes it clear that the signs are not useful by themselves but are effective only through faith: “For our sacraments were once but signs; partly of what we should believe, to stir us up unto faith; and partly what we should do, to stir us up to do the law of God; and were not works to justify.”⁵⁰⁵ Tyndale is even more radical at the end of his *Answer*: “the shewing, breaking, and eating of the host, the shewing and drinking of the cup of Christ's blood, and the words, and the consecration, help us not a pin, nor are God's service; save only in that they stir up our repenting faith, to call to mind the death and passion of Christ for our sins.”⁵⁰⁶

In his *A Treatise on the Sacraments* he recapitulates his ideas: “For it is the covenant only, and not the sign, that saveth us; though the sign be commanded to be put on at due time, to stir up faith of the covenant that saveth us.”⁵⁰⁷ “God gave them divers other signs, both to stir up faith in the promise made them, and also to keep the benefit of the mercy of God in mind...”⁵⁰⁸

There was a time when *The Supper of the Lord* was also attributed to Tyndale. We shall close our examples of stirring with a well-known biblical passage quoted by the author of this treatise: “he shall have life everlasting, and I shall stir him up in the last day.”⁵⁰⁹

IV. CONCLUSION

Instead of offering some general but evident remarks concerning the well-known difference between the love-oriented spirituality of the 14th century and Scripture-oriented spirituality of the Reformation I am proposing to notice similarities, if not, identities.

Stirring is but one motif that constitutes a bridge between these two centuries. However, I have found also another thought that is almost identical in *The Cloud of Unknowing* and *The Obedience of the Christian Man* by William Tyndale. This idea has to do with the nature of Christian love. No wonder that the authors who have understood what stirring is, are both able to interpret and radiate the unique character of Christian love.

Chapter 24. <i>The Cloud of Unknowing</i> cca 1370	“Of Prayer” <i>The Obedience of a Christian Man</i> 1528
---	---

⁵⁰¹ Answer, 49

⁵⁰² I John 220

⁵⁰³ Matthew 32

⁵⁰⁴ Answer 19

⁵⁰⁵ Answer, 48

⁵⁰⁶ Answer 177

⁵⁰⁷ Sacraments, 350

⁵⁰⁸ Sacraments 352

⁵⁰⁹ Supper 224. John 6 :39, All the 16th century translations use here „raise”, Luther uses „auferwecken”.

For charity is nothing else than loving God for himself, above all created things, and loving men in God just as we love ourselves. It is quite right that in contemplation God should be loved for himself alone above all created things, for as we have said already, this work is fundamentally a naked intent, none other than a single-minded intention of our spirit directed to God himself alone.

I call it 'single-minded' because in this matter the perfect apprentice asks neither to be spared pain, nor to be generously rewarded, nor indeed anything but God himself. So that he cares not whether he be grieved or glad, but only that the will of him whom he loves be fulfilled. And so it is that God perfectly loved for himself, and above all his creation. For in this work a contemplative will not permit the least thought of the holiest thing to share his attention. As he does this, he fulfils the second, lower branch of charity (which is love to his fellow Christian) truly and perfectly, as you can prove. For the perfect contemplative holds no man as such in special regard, be he kinsman, stranger, friend, or foe. For all men alike are his brothers, and none strangers. He considers all men his friends, and none his foes. To such

Christ is the cause why I love thee, why I am ready to do the uttermost of my power for thee, and why I pray for thee. And as long as the cause abideth, so long lasteth the effect: even as it is always day so long as the sun shineth. Do therefore the worst thou canst unto me, take away my goods, take away my good name; yet as long as Christ remaineth in my heart, so long I love thee not a whit the less, and so long art thou as dear unto me as mine own soul, and so long am I ready to do thee good for thine evil, and so long I pray for thee with all my heart: for Christ desireth it of me, and hath deserved it of me. Thine unkindness compared unto his kindness is nothing at all; yea, it is swallowed up as a little smoke of a mighty wind, and is no more seen or thought upon. Moreover that evil which didst to me, I receive not of thy hand, but of the hand of God, and as God's scourge to teach me patience, and to nurture me: and therefore have no cause to be angry with thee, more than a child hath to be angry with his father's rod; or a sick man with a sour or bitter medicine that healeth him, or a prisoner with his fetters, or he that is punished lawfully with the officer that punisheth him. Thus is Christ all, and the whole cause why I love thee. And to all can nought be added.

⁵¹⁰ “ For charité is not ellis to bemene to thin understandyng bot love of God for Him-self aboven alle creatures, and of man for God even with thiself. And that in this werke God is lovyd for Hymself and aboven alle creatures it semith ryght wel. For,as it is seide before, that the substaunce of this werke is not elles bot a nakid entente

directe unto God for Himself. A nakid entente I clepe it, for whi in this werke a pa-fite prentis askith neither relesing of peyne, ne encresing of mede, ne (schortly tosey) nought bot Himself; insomuche that nouthen he rechith ne lokith after whetherthat he be in peyne or in blisse, elles that His wille be fulfyllid that he loveth. And thus it semith that in this werke God is parfityly loved for Hymself, and that aboven alle creatures. For in this werke a parfite worcher may not suffre the mynde of the holiest creature that ever God maad comoun with hym.

And that in this the secound and the lower braunche of charité unto thine even Cristen is verrely and parfityly fulfillid, it semith by the profe. For whi in this werke a parfite worcher hath no special beholdyng unto any man by himself, whether thathe be sib or fremmyd, freende or fo. For alle men think hym iliche sib unto hym, and no man fremmid. Alle men him think ben his freendes, and none his foen; insomo-chel that hym think alle thoo that pynen him, and done hym dissese in this liif, thei ben his ful and his specyal freendes, and hym thinketh that he is sterid to wilne hem as moche good as he wolde to the homliet freende that he hath.”(H 58-9)

an extent that even those who hurt and injure him he reckons to be real and special friends and he is moved (<i>he is sterid</i>) to wish for them as much good as he would wish for his very dearest friend. (W 92)⁵¹⁰	Therefore cannot a little money make me love thee better, or more bound to pray for thee, nor make God's commandment greater. Last of all, if I be in Christ, then "the love of Christ compelleth me.... Thus is God and Christ all in all; good and bad receive I of God. Them that are good I love, because they are in Christ; and the evil, to bring them to Christ. When any man doth well, I rejoyce that God is honoured; and when any man doth evil, I sorrow because that God is dishonoured. Finally, inasmuch as God hath created all, and Christ bought all with his blood, therefore ought all to seek God and Christ in all, and else nothing."⁵¹¹
---	--

PRIMARY SOURCES

Gallacher, Patrick J. *The Cloud of Unknowing*, Ed. Originally Published in *The Cloud of Unknowing*, Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1997

Hodgson, Phillis, ed. *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counselling* Early English Text Society, Oxford University Press, 1944

Hodgson, Phillis, ed., *A Pistle of Discretioun of Stirings*, In, *Deonise Hid Diunitie and Other Treatise on Contemplative Prayer related to The Cloud of Unknowing*, Ed. Phyllis Hodgson, Early English Text Society, Oxford University Press, 1958, Klaus Preprint Millwood, N.Y., 1990

Walters, Clifton (ed.), *The Cloud of Unknowing and Other Works*, Translated into Modern English with an Introduction by Clifton Walters, Lodon, Penguin Books, 1961, 1978

Tyndale, Willliam 1528a (1848), *The Parable of the Wicked Mammon*, In, *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scripture by William Tyndale* , Ed. Henry Walter, The Parker Society, Cambridge, University Press, 1848. pp37-126

Tyndale, William 1528b (2000), *The Obedience of a Christian Man*, Ed.David Daniell, Penguin Books, London, 2000.

Tyndale, 1530a (1848), *A Pathway into the Holy Scripture*, In, *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scripture by William Tyndale* , Ed. Henry Walter, The Parker Society 42, Cambridge, University Press, 1848. pp.1-28

Tyndale, William (?) (1848) *The Supper of the Lord After the True Meaning of John VI*.

⁵¹¹ Obedience 298-9, In David Daniell (ed.), *The Obedience of the Christian Man*, Harmondsworth, Penguin Books, 2000, pp. 150-151

and I Cor. XI. In, Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scripture by William Tyndale , Ed. Henry Walter, The Parker Society 42, Cambridge, University Press, 1848.

Tyndale, William, 1530b (1849), *The Practice of Prelates In, Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scripture to ther with The Practice of Prelates* , Ed. Henry Walter, The Parker Society 43, Cambridge, Cambridge University, 1849, pp.237-344

Tyndale, William, 1531a (1850), *An Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, Ed. Henry Walter, The Parker Society 44, Cambridge, Cambridge University Press, 1850.

Tyndale, William, 1531a (2000), *An Answere Vnto Sir Thomas Mores Dialogue* , Edited by Anne M.O'Donnell, S.N.D. and Jared Wicks, S.J., The Independent Works of William Tyndale Volume 3., The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2000.

Tyndale, William, 1531b (1849), *Exposition of the First Epistle of St John* , In, *Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scripture to ther with The Practice of Prelates* , Ed. Henry Walter, The Parker Society 43, Cambridge, Cambridge University, 1849, pp.1-132

Tyndale, William, 1534a (1989), *Tyndale's New Testament Translated from the Greek by William Tyndale in 1534* . In a modern spelling edition and with an introduction by David Daniell, Yale University Press, New Haven and London, 1989. pp.13-16.

Tyndale, William, 1534b (1992), *Tyndale's Old Testament*. In a modern spelling edition And with an introduction by David Daniell, New Haven, Yale University Press, New Haven, 1992

Tyndale, William, In David Daniell (ed.), *The Obedience of the Christian Man*, Harmondsworth, Penguin Books, 2000

„At-one-ment” from Tyndale to Shakespeare⁵¹²

In the past decade I began an intellectual travel to a yet undiscovered country, namely, the terrain of religious controversies in the early Tudor period where I have found many things that were not dreamt in our secular philosophy or literary history. It was the theological work of the first Bible translator William Tyndale (c. 1494-1536), for a while regarded as a protege of Luther, but undoubtedly the maker of English language.

2011 marks the 400th anniversary of the *King James Bible*, known also as the *Authorized Version*. Throughout this year conferences are organized all around the English-speaking world to commemorate that great cultural event. It is now commonly accepted that some 84 per cent of William Tyndale's translation of the New Testament (1526 and 1534) and 76 percent of his Pentateuch-translation (1530) were adopted by the editorial board of the celebrated 1611 Bible⁵¹³.

William Tyndale has usually been admired for his Greek rather than Latin-based simple English syntax, his domestic images, the graphic vocabulary and so on. It is also known that he invented words like „passover”, „mercy-seat”, and last but not least „atonement”.

Now, I do return from this earlier undiscovered country to Shakespeare with the word „atonement” in my bag and my concern is to share its deep linguistic, literary and last but not theological connotations.

In the first part of the paper I shall briefly glance at Shakespeare's use of the words „atone”, and „atonement”; and then I shall find my way to Tyndale; and finally, I hope to show how „at-one-ment” is „at work” in one particular Shakespearean play.

1. Shakespeare's Atone(ment)s

I was always struck and puzzled when I re-read the end of Shakespeare's romantic comedy *As You Like It* (1599) where Hymen, the god of marriage sings:

There is mirth in heaven,
When earthly things are made even
Atone together. (5,4,107-9)⁵¹⁴

Agnes Latham, the editor of the 1975 Arden edition explains that “to atone” means, “to set at one”, “agree, are reconciled”. She quotes a 19th editor (Wright) who said that neither atone nor atonement occur in the Authorized Version⁵¹⁵. We shall soon see that Wright was not entirely correct.

⁵¹² This paper has been completed within the first year of research supported by the Hungarian Scientific Research Fund Programme K 62008 (2006-2011).

⁵¹³ Jon Nielson and Royal Skousen, “How much of the King James Bible Is William Tyndale's”, *Reformation*, 3 (1998), p. 49-74.

⁵¹⁴ William Shakespeare, *As You Like It*. The Arden Shakespeare, Ed. Agnes Latham, London and New York, Methuen, 1984.

⁵¹⁵ Latham, op.cit., p.127

Juliet Dunsinberre, in the 2006 “third” Arden edition, comments that “‘Attoning’ is an act both of union and of temperance, which ‘evens’ the odds in the blood”.⁵¹⁶

However, further examples can be gained from Shakespeare’s other plays.

In *Richard II*, for example, the King explains why he banishes the contesting to Bolingbroke and Mowbray:

Since we can not *atone* you, we shall see
Justice design the victor's chivalry. (1,1,.201-3)⁵¹⁷

The noun “atonement” is also used in Shakespeare’s plays - three times. At the beginning of the comedy *The Merry Wives of Windsor* the Welsh parson Sir Hugh Evans says:

I am of
the church and will be glad to do my benevolence,
to *make atonements* and compromises between you. (1, 1, 31-3)

In the *King Henry IV Part 2* the Archbishop uses the word in the metaphorical context of healing when he hopefully says:

If we do now *make our atonement* well,
Our peace will, like a broken limb united,
Grow stronger for the breaking (4, 1, 221-3)

It is used in the context of royal peace-making at the beginning of *Richard III* when Buckingham informs Queen Elizabeth that the ailing King Edward

Desires to *make atonement*
Between the Duke of Gloucester and your brothers,
And between them and my Lord Chamberlain (1,3,36-8)

Each Arden-editor (and I suppose others as well) feels compelled to add an explanatory note wherever the verb “atone” or the noun “atonement” occur in the plays. The explanation always contains that this word is a synonym of “reconcile” or reconciliation. Some of the editors refer to the OED which confirms this notion.⁵¹⁸ Wycliff had already used “onement” in his translation of Ezekiel 37,16: “*Ione thou tho trees oon to the tother in to o tree to thee; and tho schulen be into onement [1382 oonyng] in thin hond*”.

2. Theological Meaning of the Biblical English of William Tyndale

⁵¹⁶ William Shakespeare, *As You Like It*. The Arden Shakespeare, Ed. Juliet Dunsinberre, London, The Arden Shakespeare, 2006, p.338

⁵¹⁷ The quotations from Shakespeare’s plays, if not otherwise noted, are from the second Arden Shakespeare edition.

⁵¹⁸ J.A. Simpson-E.S.C. Weiner (eds.) *The Oxford English Dictionary* (henceforth: OED), Second Edition, Oxford, Clarendon Press, 1989. OED confirms that atonement’s meaning is the same as „reconciliation” OED 1, 754) coming from the verb „reconcile” (originally from the Latin „reconciliare”), which „To bring (a person) into friendly relations to or with (oneself to another after an estrangement” (OED 13, 352), „to bring (a person) back to, into peace, favour” (OED, 353); „to bring back, restore, admit to the church” (OED 13, 353), „To expiate, to atone for” (OED 13, 353, „to adjust, settle, bring to an agreement (a controversy, quarrel, etc)”. We learn that among others the word was first used by Wycliff in his translation 2 Cor 5.19. Concerning „onement” the OED quotes Wycliff’s 1388 translation of Ezekiel 37, 16 is the first example: “*Ione thou tho trees oon to the tother in to o tree to thee; and tho schulen be into onement [1382 oonyng] in thin hond*”.

Nowadays people associate “atonement” with Joe Wright’s 2007 film adaptation of Ian McEwan’s novel *Atonement*.⁵¹⁹

However, in the English-speaking theological discourse it has been a distinct term of soteriology, i.e. the doctrine of salvation. Neither the German *Versöhnung* nor the French *reconciliation* and least the Hungarian *kiengesztelődés* (megbékélés, kibékélés etc.) have been discussed so frequently, sometimes controversially, as the doctrine of the atonement in English-speaking theology.⁵²⁰

Let us first turn to two contemporary definitions:

“The English word *atonement* is derived from the two words “at onement” and denotes a state of togetherness between two people. Atonement presupposes two parties that are estranged, with the act of atonement being reconciliation of them into a state of harmony. The theological meaning is the reconciliation between God and his fallen creation, especially between God and sinful human beings. Atonement is thus the solution to the main problem of the human race – its estrangement from God stemming from the fall of Adam and Eve.”⁵²¹

“The semantic spectrum of ‘atonement’ covers both German *Versöhnung* (reconciliation) and *Sühne* (expiation), with some overlap *Erlösung* (redemption), with emphasis on its effect. In French and other Latin tongues, the main term is *redemption* (the thought of the prize payed is near at hand), with *expiation* important too. One should also realize that there is no NT word to play a similar role – occurrences of *hilasketai* (nearest in meaning) ‘to propitiate’, and its derivatives are sparse indeed (Luke 1:3; Rm 3:25; Heb 2:17; 1 John 2:2; 4:10.)”⁵²²

It was indeed William Tyndale who used it with a conspicuous frequency in his Bible-translations as well as his prose works.

Tyndale rendered both the Greek *katallage* and the Hebrew *kippur* (Greek hilasterion/ hilasmos) as „mercy-seat” or, „atonement”.

2.1. Atonement (katallage) in Rm 5,10-11 and 2Cor 5,18-21 in Tyndale’s New Testament Translations (1526, 1534)

Tyndale rendered Rm 5, 10-11 as follows .

⁵¹⁹ The Hungarian title is: *Vágy és vezeklés*. Translated by Lukács Laura.

⁵²⁰ Gustaf Aulén: *Christus Victor An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, SPCK, London, 1931.; F.W. Dillistone, *The Christian Understanding of the Atonement*, Disgwell Place, James Nisbet and Co. Ltd, 1967.; F.W. Dillistone, *The Christian Understanding of the Atonement*, Disgwell Place, James Nisbet and Co. Ltd, 1967. Frances Young, *The Sacrifice and the Death of Christ*, London, SCM Press Ltd, 1975; Colin E. Gunton, *The Actuality of the Atonement. A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition* London T.T. Clark 1998.; Charles E. Hill–Frank A. James III (eds.) *The Glory of the Atonement*, Downers Grove, IL. InterVarsity Press, 2004.; James Beilby and Paul R. Eddy (eds.) *The Nature of the Atonement. Four Views. With Contributions by Gregory A. Boyd, Joel B. Green, Bruce R. Reichenbach and Thomas Schreiner*, Downers Grove IL, Intervarsity Press, Academic, 2006; John Sanders (szerk.), *Atonement and Violence. A Theological Conversation*, Nashville, Abington Press, 2006. Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine, A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, Westminster John Knox Press, 2005.

⁵²¹ In: Leland Ryken, James C. Wilhoit, Tremper Longman III (et al), *Dictionary of Biblical Imagery*, Leicester Intervarsity Press, 1998, p. 54

⁵²² Henri A.G. Blocher, “Atonement”, In, Kevin Vanhoozer (ed.), *Dictionary For Theological Interpretation*, Baker Academic, SPCK, Grand Rapids, MI, 2005. 72

For yf when we were enemyes we were reconciled to God by the deeth of his sonne: moche more seinge we are reconciled we shal be preservid by his lyfe. Not only so but we also ioye in God by the meanes of oure Lorde Iesus Christ by whom we have receavyd the **attonment**.⁵²³

One can see on the chart that the Greek *katallage* was rendered as *attonment* by Tyndale and this version was preserved both in the Geneva Bible of 1560 and the King James Bible in 1611.

However, the case is somewhat different with key-passage in 2 Cor 5, 18-21.

Neverthesse all thinges are of god which hath reconciled vs vnto him sylfe by Iesus Christ and hath geven vnto vs the office to preach the **atonement**. For god was in Christ and made agrement bitwene the worlde and hym sylfe and imputed not their synnes vnto them: and hath committed to vs the preachynge of the **attonment**. Now then are we messengers in the roume of Christ: even as though God did beseche you thorow vs: So praye we you in Christes stede that ye be **atone with God**:

One can easily see in the chart that both the Geneva version of 1560 and the King James Bible exchanged “atonement” for the well-established and Latin “reconciliation”

2.2. Tyndale’s Atonement in the Old Testament (especially in Lev 16)

Scholars of Hebrew teach us that four terms dominate the Hebrew vocabulary for atonement: the verb *kipper* meaning “to make atonement”; the noun *kofer* meaning “ransom” in a non-sacrificial context; the noun *kippurim* meaning “atonement” which describes either the sacrifice or the day of atonement; the noun *kapporet* which describes the cover on the ark of the covenant, and is always translated as “mercy-seat”.⁵²⁴

Now we turn to Tyndale’s Old Testament especially to Lev 16 where the Day of Atonement is described. It was the cover of the ark “kofer” (*kippur*) which the LXX rendered as “*hilasterion*” and Tyndale as *mercy-seat* but as this is the very place where atonement is being made. The KJV uses “propitiation”.

2.3. Tyndale’s Explanation of the New Testament Texts in Terms of Old Testament Texts

Returning from the New Testament from the Old one can understand why and how Christ’s death is related to the Old Testament in St Paul’s language in Rm 3,25 where he translates *hilasterion* as *mercy-seat*, the Geneva-versions “*pacification*” and “*reconciliation*” while the King James Bible “*propitiation*”. Some modern versions use here “*expiation*”, “*atonement*” or “*sacrifice*” or “*atoning sacrifice*”. See Appendix 6.

⁵²³ For a comparison of various translations of Rm 5, 10-11 see Appendix 1.

⁵²⁴ <http://www.cyber-chapel.org/AtonementInTheNT.pdf> (last visited: 21.01.11)

For Tyndale a closely related term to *hilasterion* is *hilasmos* in 1 John 2,2, and 1 John 4, 10 . Tyndale wrote a whole commentary on St John's Epistle and there he provides a helpful clarification why he uses in the commentary "satisfaction".

„That I call satisfaction, the Greek calleth Ilasmos, and the Hebrew Copar: and it is first taken for the suaging of wounds, sores, and swellings, and the taking away of pain and smart of them; and thence is borrowed for the pacifying and suaging of wrath and anger, and for an amends-making, a contenting, satisfaction, a ransom, and making at one, as it is to see abundantly in the bible. So that Christ is a full contenting, satisfaction and ransom for our sins: and not for ours only, which are apostles and disciples of Christ while he was yet here; or for ours which are Jews, or Israelites, and the seed of Abraham; or for ours that now believe at this present time, but for all men's sins, both for their sins which went before and believed the promises to come, and for ours which have seen them fulfilled, and also for all them which shall afterward believe unto the world's end, of whatsoever nation or degree they be” (Tyndale 1849:153-54).⁵²⁵

2.4. “Atonement” in Tyndale’s Prose Works

On comparing Luther’s and Tyndale’s prefaces to the Romans András Mikesy pointed out that Tyndale uses the method of “enlargement”, i.e. he uses several synonyms to explain the meaning of a word.⁵²⁶

Our first example is from Tyndale’s *The Parable of the Wicked Mammon* where “atonement” is both a metaphor of Christ and the subject of preaching:

*Christ is our Redeemer, Saviour, peace, atonement, and satisfaction; and hath made amends or satisfaction to Godward for all the sin which they that repent (consenting to the law and believing the promises) do, have done, or shall do.*⁵²⁷

Az Obedience of the Christian Man atonement is used in the form of a hendyades which means “say one thing with two things”⁵²⁸: „to preach the atonement and peace”.⁵²⁹

*the scripture saith, Christ is our righteousness, our justifying, our redemption, our atonement, that hath appeased God, and cleanseth us from our sins, and all in his blood, so that his blood is the satisfaction only.*⁵³⁰

⁵²⁵ „That I cal satisfaction the Greke callithe Ilasmos / and the Hebrewe Copar. And it is first taken for the swagyng of woundes / sores / and swellinges / and the takinge away of payne and smart of them. And thence is borowyd for the paciengieng and swaging of wrath and angre / and for an amendes makynge / a contentyng / satisfaction / a raunsome / and makynge at one / as it is to se aboundantlie in the Bible. So that Christ is a ful contentynge / satisfaction and raunsome for oure sinnes. And not for oures only whiche are Apostles & disciples of Christ while he was yet here / or for oures which ar Iues or Israelits & the seed of Abraham / or for ours that nowe beleue at this present time / but for al mens sinnes / bothe for their sinnes which went before and beleved the promises to come / & for oures which haue sene them fulfilled / and also for al them which shal afterwarde beleue vnto the worldes ende / of what so ever nation or degre they be” (Tyndale 1973:32/18-33/12).

⁵²⁶ Mikesy 2008, 17

⁵²⁷ Tyndale 1528a, 52

⁵²⁸ Vö. George T.Wright, „Hendiadys and Hamlet”, PMLA, 1982, pp.168-402.

⁵²⁹ Tyndale 1528b, 228-229

Here is another example for the enlargement:

*until the knowledge of Christ came, how that he is the sacrifice for our sins, our satisfaction, our peace, atonement and redemption, our life thereto, and resurrection.*⁵³¹

3. At-one-ment-at-Work

One of the premises of the present paper is, that atonement and reconciliation are interchangeable synonyms; though atonement has more frequently used in a theological context while „reconciliation” has had a wider resonance.

I will use reconciliation and atonement as synonyms following John W. de Gruchy:

“‘Reconciliation’ is one of the words used in English to describe this experience, though the word ‘atonement’ has often functioned as its equivalent in theological textbooks. But ‘at-one-ment’ is a peculiarly English construction coined to describe God and humanity through the sacrifice of Christ on the cross.”⁵³²

The theologian Kevin J. Vanhoozer argues that “drama and dogma” go hand in hand⁵³³, namely, that the doctrine of atonement is the most dramatic of all Christian narratives and doctrines. It is indeed the climax of the grand ”theo-drama”. Hans Urs von Balthasar rightly says that no theory can express the dramatic richness as the one encapsulated in the ”five-dimensional plot of the cross.

Christian dogma is thus substantially dramatic and Christian drama is substantially dogmatic. Drama reanimates dogma and dogma is not only a proposition but ultimately and originally, a story (re)told and reenacted. In a world turned upside down, i.e. ruled by an enemy, the theatre of the gospel is necessarily subversive. ”The church, says Vanhoozer, is a theatre of divine wisdom, a participatory performance of the doctrine of atonement, precisely when it is a theatre of ’holy folly’.”⁵³⁴

3.2.2. Theological Roots of Literary Studies

Among literary critics it was our colleague Péter Dávidházi who, in his groundbreaking work on János Arany, recognized that the aesthetic principle of „kiengesztelődés” is deeply rooted in the Jewish and Christian idea of „reconciliation”, or, „atonement”. For 19th century poets and critics it was evident that poetry and art suggest a religious connotation of reconciliation which is deeply rooted in the aesthetic category of catharsis.⁵³⁵

⁵³⁰ Tyndale, 1531b, 157

⁵³¹ Tyndale 1533, 34

⁵³² John W.de Gruchy, *Reconciliation. Restoring Justice*, Minneapolis, Fortress Press, 2002, p.45

⁵³³ Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine, A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, Westminster John Knox Press, 2005.

⁵³⁴ Ibid. p.439

⁵³⁵ Péter Dávidházi, „Megváltástan és katariziselmélet határán: a ’kiengesztelődés’ mint közös világnézeti norma”, In, *Hunyt mesterünk. Arany János kritikai öröksége*. Budapest, Argumentum, 1992. pp.222-39. See also his „A végső birtokbavétel rituálja felé: engesztelő áldozat, irodalmi kanonizáció és rejtett testvérharc a Kazinczy-ünnepélyen”, In, *Egy nemzeti tudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet*. Budapest, Akadémia Kiadó, Universitas Kiadó, 2004, pp. 265-282.

When I began to teach Shakespeare over thirty years ago, I was always struck how frequently the word „reconciliation” was used by literary critics, saying, for example, that in the romances the young couples are said to be the „agents of reconciliation”. I just wondered why drama theory has not really explored the depth of the category. We know of course, that „reconciling the opposites” was a favourite term of Coleridge.⁵³⁶

Most recently, in a collection of essays on *Reconciliation in Selected Shakespearean Dramas*⁵³⁷, a doyen of the „Shakespeare and Christianity” school, Chris R. Hassell Jr., publicly confessed how he regretted to have omitted the word „reconciliation” from his recent (2005) dictionary of *Shakespeare’s Religious Language*⁵³⁸ and said: „I assure you that ‘reconcile’ will be the first word added into the second edition.”⁵³⁹

It would be an exciting, tempting but longtime project to illustrate how atonement, or reconciliation is at work as a structural principle in most of the comedies and the romances. At the end of the comic and romantic plots the odds are made even, Jacks find their Jills, lost family members are found, who were thought to have died turn out to be alive, couples are brought together after a series of misadventures, the generation-gap is solved, conflicts are healed, lovers united, the wicked forgiven, hostile nations like Britain and Rome make peace, enemy brothers repent and embrace one-another and within a solemn banquet, music and dance orchestrate the celebration the reconciliation, the at-one-ment of heaven and earth.

In comedies reconciliation and catharsis are achieved by happy ending. Northrop Frye distinguished between the satirical comedy of Ben Jonson and the romantic comedy of Shakespeare: „There are two ways of developing the form of comedy: one is to throw the main emphasis on the blocking characters; the other is to throw it forward on the scenes of discovery and reconciliation.”⁵⁴⁰

3. 3. Enemy Brothers Reconciled. A Motif in *As You Like It*

In the rest of my paper I wish to concentrate on one particular episode of *As You Like It* that both exemplifies and dramatizes the nature and meaning of atonement. This is the reconciliation between Oliver and Orlando as narrated by Oliver to Celia and Rosalind in Act IV Scene Three.

As You Like It is one of the great romantic („green world”) comedies of Shakespeare that both celebrates and ridicules the pastoral tradition. The drama is as paradigmatic about role-playing, cross-dressing as it is emblematic about the nature of the theatre.

However, there is an archetypal pattern woven into this multi-layered play: this is the motif of enemy brothers. The pattern is well-known from the Bible from the conflicts of Cain and Abel, Ishmael and Isaac, Esau and Jacob, Joseph and his brothers and so on. Some New Testament parables begin with the phrase: „A father had two sons”. While reading, for example, the parable of the prodigal son it is not easy to decide whether the prodigal is the

⁵³⁶ Cf. Alice D. Snyder, *The Critical Principle of the Reconciliation of Opposites as Employed by Coleridge*, Ann Arbor, 1918. Szenczi Miklós, „Coleridge irodalomesztétikája (1975)”, In, *Tanulmányok*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989, pp. 349-444.

⁵³⁷ Batson, Beatrice (ed.), *Reconciliation in Selected Shakespearean Dramas*. Newcastle, Scholars Publishing, 2008.

⁵³⁸ Hassel, Chris R. Jr., *Shakespeare’s Religious Language: A Dictionary*. New York and London, Continuum, 2005.

⁵³⁹ Hassel, Chris R. Jr., „’Why, All the Souls That Were Forfeit Once’: Biblical Reconciliation in Shakespeare”, In, Batson, Beatrice (ed.), *Reconciliation in Selected Shakespearean Dramas*. Cambridge Scholars Press, 2008. pp. 1-17. quote on p.6

⁵⁴⁰ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism. Four Essays*. Princeton, Princeton New Jersey, 1957, p. 166

lost one, or the one who had remained at home and let himself be captive of his envy and jealousy.

The sibling rivalry is a pattern in the history plays, especially in *Richard III*: not only between Gloucester, Clarence or King Edward but even in the emulation of the ill-fated young princes as well. It is there, of course, in *Hamlet* as Claudius himself admits to have the „primal eldest curse”, i.e. „the mark of Cain” upon himself. It is there in the desire of the bastard Edmund to „top the legitimate” Edgar in *King Lear*; it is there in Prospero’s banishment by his usurper-brother Antonio in *The Tempest*.⁵⁴¹

Most poignantly it is there even on two levels in *As You Like It*. The play begins where any of tragedies ended: in a world of rottenness where time is out of joint. Duke Frederick the usurper rules his waste land and the good-hearted banished Senior Duke meditates upon the romantic beauty of exiled life which is „exempt from public haunt” (2, 1,14).

While the brotherly enmity between of Duke Senior and Duke Frederick is the framing facade of the play; the details of their conflicts remain in the background and are assigned into the gloomy past; its lower-levelled same pattern: the archetypal rivalry and hatred between the wicked Oliver and his oppressed younger brother Orlando is brought into the foreground. It is heard already at the very beginning of the play:

„My father charged you in his will to give me good education: you have trained me like a peasant, obscuring and hiding from me all gentleman-like qualities” (1, 1,66-9).

Oliver reveals his real wickedness when he prompts Charles the wrestler to suspend his inhibition to kill him because Orlando is

„full of ambition, an envious emulator of every man’s good parts, a secret and villanous contriver against me his natural brother.” (I.1.141-143)

When left alone, Oliver himself is shocked by the irrationality of his hatred for his brother:

“my soul – yet I know not why – hates nothing more than he” (1,1,61).

However, the wicked design of Oliver is “overthrown” just as Charles, contrary to the expectations of many, is “overthrown” (1,2,243) in the wrestling game by the Hercules-like power of Orlando. But in the moment of his triumph Orlando himself is “overthrown” (1, 2, 249) by Rosalind’s love at first sight.

When the raging Frederick summons Oliver to find his brother, Oliver openly admits: “I never lov’d my brother in my life” (3, 1, 14).

The rest of the play takes place in the forest of Arden where all the banished or self-banished characters flee. In this counterpart of the apparently civilized but in fact brutally uncivilized courtly world the good-natured characters find not only themselves but their providentially provided lovers. As it is well-known, this happens on several levels of the play.

The crucial scene for the sake of which this paper is written, is in Act IV, Scene III. The Rosalind-as-Ganymede-as-Rosalind in the company of Celia is eagerly waiting for Orlando to return on the promised hour so that they continue Rosalind’ „curing” of Orlando’s love for Rosalind.

⁵⁴¹ Tibor Fabiny, “Brothers as Doubles. Birthright and rivalry a ‘brothers’ in Genesis and Shakespeare, In: Ittész Gábor – Kiséry András (szerk.), *Míves semmiségek. Elaborate trifles. Tanulmányok Ruttkay Kálmán 80.születésnapjára. Studies for Kálmán G. Ruttkay on his 80th birthday*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, 2002. pp.35-47

Contrary to the expectations Celia is welcoming an unknown gentleman who brings a bloody napkin from Orlando. He narrates the details how Orlando, while „pacing through the forest” suddenly caught sight of a „wretched rugged man” who, while sleeping under an old oak-tree was threatened by a „green and gilded snake” which, on Orlando’s approach, „did slip away into the bush”. But there a lioness was „catlike” watching the sleeping man to awake.

Orlando then realized that it was his unnatural, wicked brother who was chasing him. „Twice did he turn his back, and purpos’d so. / But kindness, nobler ever than revenge, / And nature, stronger than his just occasion, / made him give battle to the lioness, / Who quickly fell before him” (4,3, 127-30)

The words „kindness, nobler ever than revenge” are theologically loaded words in Shakespeare. They are also echoed in *The Tempest* when Prospero says: „The rarer action is / In virtue than in vengeance” (5,1,27-8) In *The Merchant of Venice* Portia also says that „mercy seasons justice” (4,1,193), just as in *Measure for Measure* Isabella pleads for Angelo’s mercy on the same grounds: ”Why, all the souls that were forfeit once, / And He that might the vantage best have took / Found out the remedy” (2,2,73-75).

„Unnatural” wickedness can only be overcome by a supernatural, supralapsarian nature, i.e. goodness, or mercy. This is the „kindness”, the original, God-given „nature”- that is nobler than revenge.

OLIVER

From miserable slumber I awaked.

CELIA Are you his brother?

ROSALIND Wast you he rescued?

CELIA /Was't you that did so oft contrive to kill him?

OLIVER 'Twas I; but 'tis not I. I do not shame

To tell you what I was, since my conversion

So sweetly tastes, being the thing I am.

ROSALIND But, for the bloody napkin?

OLIVER By and by. When from the first to last betwixt us two

Tears our recountments had most kindly bathed,

As how I came into that desert place:--

In brief, he led me to the gentle duke,

Who gave me fresh array and entertainment,

Committing me unto my brother's love;

Who led me instantly unto his cave,

There stripp'd himself, and here upon his arm

The lioness had torn some flesh away,

Which all this while had bled; and now he fainted

And cried, in fainting, upon Rosalind. (4, 3, 132-56)

Oliver narrates that his own brother whom he was chasing with hatred was not only willing to overcome his impulse to revenge by letting him die “justly”, but he felt motivated to fight for his enemy brother even risking his own life. Fighting to rescue your enemy, by making yourself vulnerable; to save someone who means to kill you by offering your own life for your enemy’s sake – is not what “normal” people do. This is something “supranatural” but this is real kindness, real, original nature.

Orlando, so far pagan Hercules, now becomes the Christ-like Hercules. This is the voluntary sacrifice, or, even, the vicarious sacrifice where the innocent one free-willingly offers himself for the life of the unworthy. This is the mystery of atonement.

Just as one experiences the power of Christ's redemptive love on Calvary and lets his or her heart be stirred, or, moved by it, so is Oliver's so far wicked human nature and heart suddenly healed and he becomes a reborn, regenerate human being. This is what he means when he says: "Twas I; but 'tis not I. I do not shame / To tell you what I was, since my conversion / So sweetly tastes, being the thing I am" (4,3, 136-9). Oliver whose hard-heartedness had trapped him and wrapped him up in the net of his own hatred, is now melted and now, being purified, is ready to love and be loved.

Atonement is reconnecting i.e. the making "one" of two, the creating of a unity out of a breach. "There can be no reconciliation ...if there has not been a sundering", says Stephen in Joyce's *Ulysses*⁵⁴².

The great curse of earthly, historical existence is this "sundering", division, separation, conflict, enmity and so on. Between brother and brother, child and parent, husband and wife, east and west, north and south, the centre and the periphery, a nation and its neighbour, minority and majority, liberals and conservatives, heaven and earth, God and man. This "sundering" needs reparation, redemption, reconciliation, atonement, at-one-ment.

Let me finish with the words of Martha S. Robinson: "In *As You Like It* the practice of mercy is in fact the chief mark of the heavenly city, and testifies to the reconciliation of brothers as well as the atonement of earth and heaven. Shakespeare's vision of the redeemed as a community of brothers who, practicing mercy, 'find way to heaven / By doing deeds of hospitality (2,4,79-80)'"⁵⁴³.

⁵⁴² *Ulysses*, ibid. P. 195.

⁵⁴³ Marsha S. Robinson, „The Earthly City Redeemed: The Reconciliation of Cain and Abel in *As You Like It*“ In, Batson, Beatrice (ed.), *Reconciliation in Selected Shakespearean Dramas*. Cambridge Scholars Press, 2008. pp. 157-173. Quote on p. 164.

Appendix 1.

Rm 5, 10-11 in various translations

	Rm 5,10	Rm 5,11
Greek	eiv ga.r evcqroi. o;ntej kathlla,ghmen tw/ qew/ dia. tou/ qana,tou tou/ ui`ou/ auvtou/(pollw/ ma/llon katallage,ntej swqhso,meqa evn th/ zwh/ auvtou/\	ouv mo,non de,(avlla. Kai. kaucw,menoi evn tw/ qew/ dia. tou/ kuri,ou h`mw/n Vihsou/ Cristou/ diV ou- nu/n th.n kataallagh.n evla,bomenA
Latin	si enim cum inimici essemus reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius	non solum autem sed et gloriamur in Deo per Dominum nostrum Iesum Christum per quem <i>nunc reconciliationem accepimus</i>
Luther (1522)	Denn so wir Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, da wir noch Feinde waren, viel mehr werden wir selig werden durch sein Leben, so wir nun versöhnt sind.	Nicht allein aber das, sondern wir rühmen uns auch Gottes durch unsern HERRN Jesus Christus, durch welchen wir nun die <i>Versöhnung empfangen haben.</i>
Tyndale (1526,1534)	For yf when we were enemyes we were reconciled to God by the deeth of his sonne: moche more seinge we are reconciled we shal be preservid by his lyfe.	Not only so but we also ioie in God by the meanes of oure Lorde Iesus Christ by whom we have receavyd the <i>attonment</i> .
Geneva (1560)	For if when we were enemies, we were reconciled to God by the death of his Sonne, much more being reconciled, we shalbe saued by his life,	And not onely so, but we also reioyce in God through our Lord Iesus Christ, by whom we haue nowe receiued the <i>atonement</i> .
King James Version (1611)	For if, when we were enemies, we were reconciled to God by the death of his Son, much more, being reconciled, we shall be saved by his life.	And not only so, but we also joy in God through our Lord Jesus Christ, by whom we have now received the <i>atonement</i> .
Károli (1590)	Mert ha, mikor ellenségei voltunk, megbékéltünk Istennel az ő Fiának halála által, sokkal inkább megtartatunk az ő élete által, minekutána megbékéltünk vele.	Nemcsak pedig, hanem dicsekedünk is az Istenben a mi Urunk Jézus Krisztus által, <i>a ki által most a megbékélést nyertük.</i>

Appendix 2. 2 Cor 5, 18-21 in various translations

	2Cor 5, 18	2Cor 5,19	2Cor 5,20	2Cor 5,21
Greek	ta. de. Pa,nta evk tou/ qeou/ tou/ katalla,xanto j h`ma/j e`autw/ dia. Cristou/ kai. do,ntoj h`mi/n th.n diakoni,an th/j katallagh/j(	w`j o[ti qeo.j h=n evn Cristw/  ko,smon katalla,sswn e`autw/ (mh. logizo,menoj aavtoi/j ta. paraptw,mata aavtw/n kai. qe,menoj evn h`mi/n to.n lo,gon th/j katallagh/j	~Upe.r Cristou/ ou=n presbeu,omen w`j tou/ qeou/ parakalou/nto j diV h`mw/n\ deo,meqa u`pe.r Cristou/(katalla,ghte tw/ qew/ 	to.n mh. gno,nta a`marti,an u`pe.r h`mw/n a`marti,an evpoi,hsen(i[na h`mei/j genw,meqa dikaiousu,nh qeou/ evn aavtw/
Latin	omnia autem ex Deo qui reconciliavit nos sibi per Christum et dedit nobis ministerium reconciliationis	Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi non reputans illis delicta ipsorum et posuit in nobis verbum reconciliationis	pro Christo ergo legationem fungimur tamquam Deo exhortante per nos obsecramus pro Christo reconciliamini Deo	eum qui non noverat peccatum pro nobis peccatum fecit ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso
Luther (1522)	Aber das alles von Gott, der uns mit ihm selber versöhnt hat durch Jesum Christum und das Amt gegeben, das die Versöhnung predigt.	Denn Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung.	So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott vermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasset euch versöhnen mit Gott.	Denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.
Tyndale (1526, 1534)	Neverthesse all things are of god which hath reconciled vs vnto him sylfe by Iesus Christ and hath geven vnto vs the office to preach the atonement.	For god was in Christ and made agrement bitwene the worlde and hym sylfe and imputed not their synnes vnto them: and hath committed to vs the preachynge of the atonment.	Now then are we messengers in the roume of Christ: even as though God did beseche you thorow vs: So praye we you in Christes stede that ye be atone with God:	for he hath made him to be synne for vs which knewe no synne that we by his meanes shuld be that rightewesnes which before God is aloved.
Geneva (1560)	And all things are of God, which hath reconciled vs vnto himselfe by Iesus Christ, and hath giuen vnto vs the ministerie of reconciliation	For God was in Christ, and reconciled the world to himselfe, not imputing their sinnes vnto them, and hath committed to vs the word of reconciliation	Now then are we ambassadors for Christ: as though God did beseche you through vs, we pray you in Christes steade, that ye be reconciled to God.	For he hath made him to be sinne for vs, which knewe no sinne, that we should be made the righteousnesse of God in him.
King James (1611)	And all things <i>are</i> of God, who hath reconciled us to himself by Iesus Christ, and hath given to us the	To wit, that God was in Christ, reconciling the world unto himself, not imputing their trespasses unto	Now then we are ambassadors for Christ, as though God did beseech <i>you</i> by us: we pray <i>you</i> in Christ's	For he hath made him <i>to be</i> sin for us, who knew no sin; that we might be made the righteousness of

	<i>ministry of reconciliation</i>	them; and hath committed unto us the <i>word of reconciliation</i>	stead, be ye <i>reconciled to God.</i>	God in him.
Károli Gáspár (1590)	Mindez pedig Istentől van, a ki minket magával megbékéltetett a Jézus Krisztus által, és a ki nékünk adta a <i>békéltetés szolgálatát;</i>	Minthogy az Isten volt az, a ki Krisztusban megbékéltette magával a világot, nem tulajdonítván nekik az ő bűneiket, és reánk bízta a <i>békéltetésnek ígéjét.</i>	Krisztusért járván tehát követségben, mintha Isten kérne mi általunk: Krisztusért kérünk, <i>béküljete meg az Istennel.</i>	Mert azt, a ki bűnt nem ismert, bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk ő benne.

Appendix 3.

Wycliff and Tyndale (Leviticus 16)

Wycliffe 1388	Tyndale 1530
CAP 16	Chapter 16
1 And the Lord spak to Moises, aftir the deeth of the twei sonnes of Aaron, whanne thei offriden alien fier, and weren slayn, and comaundide to hym, 2 and seide, Speke thou to Aaron, thi brother, that he entre not in al tyme in to the seyntuarie, which is with ynne the veil bifor the propiciatorie, bi which the arke is hilid, that he die not; for Y schal appere in a cloude on Goddis answeryng place; 14 Also he schal take of the `blood of the calf, and he schal sprengre seuensithis with the fyngur ayens `the propiciatorie, `to the eest. 17 No man be in the tabernacle, whanne the bischop schal entre in to the seyntuarie, that he preye for hym silf, and for his hows, and for al the cumpeny of Israel, til he go out of the tabernacle. .	1 And the Lorde spake vnto Moses after the deeth of the two sonnes o f Aaron, when they had offered before the Lorde and dyed: 2 And he sayde vnto Moses: speake vnto Aaron thy brother that he go not at all tymes in to the holy place, that is within the vayle that hangeth before the mercyseate which is apou the arcke that he dye not. For I will appeare in a clowde vpon the mercyseate. 14 And he shall take of the bloude of the oxe ad sprinkle it with his finger before the mercyseate eastwarde: euen .vij. tymes. 17 And there shalbe no bodye in the tabernacle of witnesse, when he goeth in to make an attonement in the holy place, vntyll he come out agayne. And he shall make an attonement for him selfe and for his housholde, ad for all the multitude of Israel.

Appendix 4.

“Mercy-Seat” in Lev 16 in various translations

Lev 16 Nr	Wycliffe	Tyndale	King James	Vulgate	LXX
2	Propiciatorie, answeryng place	Mercyseate	Mercyseate	Propitiatorio	ἱλαστηριον
13	Answeryng place	Mercyseate	mercy seat	-	ἱλαστηριον
14	Answeryng place	Mercyseate	mercy seat	propitiatorium	ἱλαστηριον
15	Propiciatorie	Mercyseate	mercy seat	-	ἱλαστηριον

Appendix 5.

Rm 3,25 (“hilasterion”) in various translations

Görög	Vulgata	Wycliffe	Luther	Tyndale	Geneva (1560)	KJV
0]n proe, get o o` qeo.j i`lasth, rion dia. îth/jð pi, stewj evn tw/ auvtou/ ai[mati	Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine	Whom God ordeynede foryyuer, bi feith in his blood	welchen Gott hat vorgestellt zu einem Gnadenstuhl durch den Glauben in seinem Blut	God hath made a seate of mercy thorow faith in his bloud	God hath set forth to be a reconciliation through faith (1557 NT: God hath set forth to be a pacification through faith)	God hath set forth <i>to be</i> a propitiation through faith in his blood

Rm 3,25 in other English translations of hilasmos

Some use „expiation” (NAB, RSV), others „sacrifice of atonement”-nek (NIB, NRS), or, „sacrifice of reconciliation”-nek (NJB).

NAB	NIB	NJB	NKJ	NRS	PNT	RSV
He is expiation for our sins	He is the atonement sacrifice for our sins	He is the sacrifice to expiate our sins	And He Himself is the propitiation for our sins	and he is the atonement sacrifice for our sins	And he is ye atonement for our sinnes	And he is the expiation for our sins

RSV=Revised Standard Version, New York and Edinburg, 1952

NAB= The New American Bible...The Catholic Biblical Association of America, New York, 1970.

NJB=New Jerusalem Bible, Oxford, Cambridge, 1970.

NIB=The New Interpreter's Bible

NKJ=New King James, 1982

NRSJ=New Revised Standard, 1989

Appendix 6.

1 John 2,2 in various early modern translations

Görög	Vulgata	Wycliff	Luther	Tyndale	Geneva	KJV
Kai. auvto.j i`lasmo ,j evstin peri. tw/n a`marti w/n h`mw/n	et ipse est propitiatio pro peccatis nostris	he is the foryyuenes for oure synnes	Und derselbe ist die Versöhnung für unsre Sünden	and he it is that obteyneth grace for oure synnes	And he is the reconciliation for our sinnes	And he is the propitiation for our sins

I Jn 4, 10 in various early modern translations

Greek	Vulgate	Wycliffe	Luther	Tyndale	Geneva	KJV
to.n ui`o.n auvtou/ i`lasmo.n peri. tw/n a`martiw/n h`mw/n	et misit Filium suum propitiationem pro peccatis nostris	sente hise sone foryyuenesse for oure synnes	Und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsre Sünden.	and sent his sonne to make agrement for oure sinnes.	and sent his Sonne to be a reconciliation for our sinnes.	and sent his Son <i>to be</i> the propitiation for our sins

1Jn 4,10 in other English translations:

NAB	NIB	NJB	NKJ	NRS	PNT	RSV
and sent his Son as expiation for our sins.	And sent his Son as an atoningsacrifice for our sins.	and sent his Son to expiate our sins	and sent His Son <i>to be</i> the propitiation for our sins	And sent his Son to be the atoningsacrifice for our sins.	and sent his sonne to be the agreement for our sinnes.	and sent his Son to be the expiation for our sins.

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources

BibleWorks 6.00.

The Geneva Bible 2007. *A Facsimile of the 1560 Edition*, Hendrickson Bibles.

With and Introduction by Llyod Berry, Peabody Massachussetts.

Károli Gáspár 1981. *Szent Biblia, az az Istennek O és Wy testamenvanac prophétác*

es apostoloc magiratott szent könyvei. Magyar nyelvre fordítottatott egészben és wyonnan, az Istennec Magyar országban való Anya szent Egyházának epülésére. 1-2. kötet, Vizsoly (Magyar Helikon)

Luther, Martin 1522. *Das Neue Testament Deutsch*, Wittenberg.

A King James Version 1611. *The Holy Bible, Conteyning the Olde Testament, AND THE NEW: Newly Translated out of the Originall tongues: witt the former Translation diligently compared and reuised by his Maiesties special Comandement Appointed to be read in Churches*, London, Robert Barker.

Matthew's Bible 2009. A Facsimile of the 1537 Edition. Combining the Translations of William Tyndale, Miles Coverdale, Edited by John Rogers. With an Introduction by Dr. Joseph Johnson, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Bibles.

Novum Testamentum Graece et Latine (szerk. Erberhard, Erwin Nestle, Kurt Aland, Barbara Aland), 1979. 26. Auflage Deutsche Biblegesellschaft, Stuttgart.

Tyndale, William 1848. *A Pathway into the Holy Scripture*, In, *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scripture by William Tyndale*, Ed. Henry Walter, The Parker Society 42, Cambridge, University Press, 1-28

Tyndale, William 1849. *Exposition of the First Epistle of St John*, In: *Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scripture to ther with The Practice of Prelates*, Ed. Henry Walter, The Parker Society 43, Cambridge, Cambridge University, 136-225.

Tyndale, William 1850. *An Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, Ed. Henry Walter, The Parker Society 44, Cambridge, Cambridge University Press.

Tyndale, William 1926. *The Beginning of the New Testament. Translated by William Tyndale 1525. Facsimile of the Unique Fragment of the Uncompleted Cologne Edition*, Ed. A.W. Pollard, Oxford.

Tyndale, William (Millus, J. Donald ed.) 1973. *A Critical Edition of William Tyndale's Exposition of 1 John*. Yale University Doctoral Dissertation. 1973.
<http://ww2.coastal.edu/millus/note.htm>

Tyndale, William 1989. *Tyndale's New Testament Translated from the Greek by William Tyndale in 1534*. In a modern spelling edition and with an introduction by David Daniell, Yale University Press, New Haven and London.

Tyndale, William 1992. *Tyndale's Old Testament*. In a modern spelling edition with an introduction by David Daniell, New Haven, Yale University Press, New Haven and London.

Tyndale, William 2000. *The New Testament. Translated by William Tyndale. The Text of the Worms edition of 1526 in original spelling*. Ed. W.R. Cooper, The British Library.

Tyndale, William 2000. *An Answere Vnto Sir Thomas Mores Dialogue*, Edited by Anne M.O'Donnell, S.N.D. and Jared Wicks, S.J., The Independent Works of William Tyndale Volume 3., The Catholic University of America Press, Washington, D.C. .

Tyndale, William 2005. *A Szentíráshoz vezető ösvény. A Pathway into the Holy Scripture (1531)*, Budapest, Magyarországi Luther Szövetség.

Tyndale, William 2008. *The New Testament. A Facsimile of the 1526 Edition*. Translated by William Tyndale with an Introduction by David Daniell, The British Library, Hendrickson Bibles.

Whittingham, William 1557. *The New Testament. The Precursor of the Geneva Bible*. A Ministry of the Bible Reader's Museum.

Wycliffe, John 2010.

(<http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/john-wycliffes-translation>) Letöltve: 2010.11.18.

Wycliffe, John 2002. *The Wycliffe New Testament (1388). An edition in modern spelling with an introduction, the original prologues and the Epistle to the laodiceans*. Ed. For The Tyndale Society by W.R.Cooper, London, The British Library.

Secondary Sources

Arblaster, Paul - Juhász, Gergely - Latré, Guido (eds.) 2002. *Tyndale's Testament*, Turnhout, Belgium: Brepols.

Balázs, Károly 1998. *Újszövetségi szómutató szótár*, Budapest, Logos Kiadó.

Clebsch, William A. 1964. *England's Earliest Protestants 1520-1535*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.

Cummings, Brian 1998. "The Theology of Translation: Tyndale's Grammar", in: Day, John T./Lund, Eric/O'Donnell M. Anne (eds.): *Word, Church and State: Tyndale Quincentenary Essays*, edited by, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press. 36-59.

Cummings, Brian 2002. *The Literary Culture of the Reformation. Grammar and Grace*, Oxford: Oxford University Press.

Cserháti Sándor 2009. *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele*, Budapest, Luther Kiadó.

Csia Lajos 1978. *A puszta léténél többet...Az Új Testamentum Csia Lajos fordítása szerint*, Univerzális Bibliaiskola (H.n.)

- Daniell, David 1994. *William Tyndale. A Biography*. New Haven and London, Yale University Press.
- Day, John T - Lund, Eric - O'Donnell M. Anne (eds.) 1998. *Word, Church and State*. Tyndale Quincentenary Essays. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Dick, A.R.-Richardson, Anne (eds.) 1994. *William Tyndale and the Law*, Volume XXV of Sixteenth Century Essays and Studies.
- Fabiny, Tibor, 2003. "‘This Day is Health Come Unto This House’. When ‘Health’ Disappears in Favour of ‘Salvation’ in William Tyndale’s Two Translations of the New Testament (1526 and 1534), In, Kathleen E.Dubs (ed.) *What does it mean?* Pázmány Papers in English and American Studies Volume 3. Pázmány Péter Catholic University Piliscsaba.116-38
- Fabiny, Tibor 2005. „Utószó. William Tyndale és az angol reformáció. In, William Tyndale. *A Szentíráshoz vezető ösvény. A Pathway Into the Holy Scripture (1531)* Magyar Luther Füzetek 9. Magyarországi Luther Szövetség, 68-85.
- Fabiny, Tibor 2007. "Church Paradigm versus Scripture Paradigm in the Debate of Sir Thomas More and William Tyndale" In, Andreas Höfele, Stephan Laqué, Enno Ruge, Gabriela Schmidt (eds.): *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe* (Pluralisierung & Autorität). Münster: Lit-Verlag. 15-43.
- Juhász, Gergely 2009. „Some Neglected Aspects of the Exegetical Debate on Resurrection and the Immortality of the Soul between William Tyndale and George Joye in Antwerp (1534-1535), In, *Reformation*. A Publication of the Tyndale Society, Vol 14, 2009, 1-47.
- Mikesy, András 2008. *Martin Luther és William Tyndale Pál Rómaiakhoz írt leveléről. Martin Luther and William Tyndale on Paul’s Epistle to the Romans*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kart, 2008.
- Ryken, Leland, Wilhoit James C. et alt. eds.szerk. 1998. *Dictionary of Biblical Imagery*, Leicester InterVarsity Press.
- Szabó, Mirjam 2010. *Szöveg és kontextusok William Tyndale „Magyarázat Szent János első leveléhez” című művében*. Szakdolgozat. Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Angol nyelv és irodalom szak.
- Thisleton, Anthony 1994. „Authority and Hermeneutics: Some Proposals for a More Creative Agenda”, In, *A Pathway Into the Holy Scripture*, Eds.P.E.Satterthwaite and D.F.Wright, Grand Rapids, Wm.B.Eerdmans, 107-141.
- Vanhoozer, Kevin (ed.) 2005. *Dictionary For Theological Interpretation*, Baker Academic, SPCK, Grand Rapids, Michigan.

Daemonizing Luther

Sir Thomas More's View of Luther and the Lutherans in Book IV of *The Dialogue Concerning Heresies* (1529, 1531, 1557)⁵⁴⁴

*Both sprung from the same aspiring class; their fathers were city dwellers with high ambitions for their brilliant sons, ambitions they hoped to see fulfilled by putting those sons to the study of law. Luther gave up the law and, much against his father's wishes, entered the monastery. More was powerfully drawn to a clerical career but decided to marry, and acquiesced to his father's wishes and became a man of the law. Both More and Luther had intense sexual drives that troubled their piety. Both felt their own sins as an almost impossible weight of guilt, and both longed passionately for heaven and feared the judgement of God. In each of them burned an intensity that was often comic but could become fury at the slightest provocation, and each did battle for principle against an uncompromising and ruthless foe. Neither of them could believe that an opponent was honest or free of malice; each assumed that enemies were inspired by the most depraved wickedness. Each found it impossible to compromise doctrinal positions, and each disputed so passionately and at times so viciously for his own version of faith that in the cool detachment of our own religious nonchalance, we may wonder if each might have been driven by the horrifying suspicion that Christianity might be a myth.*⁵⁴⁵

The paper wishes to explore Thomas More's image of Martin Luther in Book IV of the *Dialogue Concerning Heresies* (1529, 1531).

Henry VIII's *Assertio Septem Sacramentorum* (1521), a response to Luther's *De Captivitate Babylonica Ecclesiae* (1520) might also have been inspired, if not written, by More. Luther's *Babylonian Captivity of the Church* was an extremely powerful attack on the sacramental system of the medieval catholic church. Here Luther argued that the idea of the seven sacraments was the basis of the church's tyrannical control of their members. Luther found that only baptism and the eucharist (as he said "sacrament of the altar") were salvific as they were promised by Jesus. He also rejected the idea of transubstantiation though, unlike his reformed followers, he never denied the "real presence" of the body and blood of the Lord in the sacrament. The treatise immediately created friends and foes.

Henry VIII championed to be its greatest foe thus earning the title of *Defensor fidei* (defender of the faith) from the pope. "Though Luther heard rumors that Henry had not written it himself, More said later on that he had been only a redactor of the work, sorting things out and arranging parts. Certainly the Latin style is not his".⁵⁴⁶

Luther read Henry's *Assertio* and he replied with a rather harsh and vulgar style in his *Contra Henricum Regem Angliae*. "It is unlikely that any tract addressed to a king in Christian Europe had ever been as insulting, as vitriolic, as obscene as Luther's little book entitled *Against Henry, King of the English*."⁵⁴⁷ Luther's main point was that Henry failed to distinguish the scriptural concepts of faith, hope, charity, good works etc. and human custom

⁵⁴⁴ This paper has been completed within the first year of research supported by the Hungarian Scientific Research Fund Programme K 62008 (2006-2011).

⁵⁴⁵ Richard Marius, *Thomas More, A Biography*, Cambridge Mass, Harvard UP, 1984, p. 264-5

⁵⁴⁶ Marius, 279

⁵⁴⁷ Marius, 280

and tradition that cannot be justified by Scripture such as papacy, decisions of the councils, indulgences, purgatory etc.⁵⁴⁸

More's *Responsio ad Lutherum* came out in two versions: as shorter version with the pseudonym "Ferdinand Baravellus" and the longer version in 1523 under the pseudonym of William Ross. This was More's first vehement attack on Luther.⁵⁴⁹ More called Luther insane, drunkard, vainglorious, self-contradictory and it was so "hysterical". In Richard Marius's words: "Erasmus said that it could teach Luther himself something about vehemence".⁵⁵⁰ More's main source of information was his continental correspondent Johann Cochleus alias Dobneck (1479-1552) whose later work *Commentaria de Actis et Scriptis M.Lutheri* (1549) served as an arsenal for anti-Lutheran writers throughout the sixteenth century and even later.⁵⁵¹

In March 1528 Cuthbert Tunstall (1474-1559), the Bishop of London gave permission for More to read heretical books and he commissioned to refute those books by writing in the vernacular. The result was the *Dialogue Concerning Heresies*⁵⁵² which was published in June 1529 by More's brother-in-law John Rastell and it was republished in 1531 by John Rastell's son, William Rastell. Twenty six years later, in 1557 William Rastell supervised it as part of his Folio edition of More's *English Works*. A modern-spelling edition with the title *Dialogue Concerning Tyndale*⁵⁵³ was published by W.E.Campbell and A.W. Reed and the critical edition came out from Yale University Press in 1981.

The Dialogue Concerning Heresies is a witty humanist masterpiece in the tradition of his *Utopia*, C.S. Lewis called it a "great Platonic dialogue, perhaps the best in English"⁵⁵⁴. Rainer Pineas praised it as "easily the single most brilliant among More's first and most brilliant polemical works in English"⁵⁵⁵. However, there are critics as G.R.Elton who speak about it as "diffuse, ill-organized, repetitive and dull- and endless"⁵⁵⁶ and even Thomas Lawler one of the editors of the Yale critical edition portrays it as a "polemical maze"⁵⁵⁷.

The "Dialogue is a series of six conversations, taking place over four days, between Sir Thomas and a young university student and tutor, who has been influenced by all the new ideas of the age, especially the theological controversies enkindled by Martin Luther and William Tyndale" – write Gerard B. Wegemer and Stephen Smith in the recent (2006) modern English edition of the work.⁵⁵⁸

⁵⁴⁸ Erwin Doernberg, *Henry VIII and Luther. An Account of their Personal Relations*, London, Barrie and Rockliff, 1961., p. 30

⁵⁴⁹ „*Responsio ad Lutherum*“. in, *The Complete Works of St. Thomas More*. Vol.5. Ed. John M. Headley, Yale University, New Haven and London, 1969. (henceforth: CWM 5)

⁵⁵⁰ Marius, p.281

⁵⁵¹ Doernberg, 36. Cf. *Luther's Lives. Two Contemporary accounts of Martin Luther. Translated and annotated by Elizabeth Vandiver, Ralph Keen and Thomas D.Frazel*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2002.

⁵⁵² "A Dialogue Concerning Heresies", in: *The Complete Works of St. Thomas More*, 6. Parts I-II. Lawler, Thomas, Mc/Marc'hadour, Germain/ Marius, Richard C. (eds.), New Haven and London: Yale University Press. (henceforth: CWM 6)

⁵⁵³ *The Dialogue Concerning Tyndale by Sir Thomas More. Reproduced in Black Letter Facsimile from the Collected Edition (1557) of More's English Works*. Ed. W.E. Campbell with A.W. Reed, London, Eyre and Spottiswoode limited, His Majesty's Printers, 1927. (henceforth: Campbell)

⁵⁵⁴ C.S.Lewis, *English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama*, Oxford, Oxford University Press, 1954, p. 172

⁵⁵⁵ Rainer Pineas, „Review of the *Dialogue Concerning Heresies*“, *Renaissance Quarterly* 35 (1982), p. 617

⁵⁵⁶ G.R.Elton, „Review of CWM 8“, in *EHR* 89 (1974), p.385

⁵⁵⁷ CWM 6, p.443

⁵⁵⁸ Gerard B. Wegemer and Stephen Smith, "Introduction" in, *Saint Thomas More Dialogue concerning Heresies*. Rendered in Modern English by Mary Gottschalk, New York, Scepter Publisher, 2006, p. 18 (henceforth: Gottschalk)

The conversation takes place in More's home in Chelsea. As a humanist dialogue it is extremely witty and it contains several "merry tales" as digressions in the style of Boccaccio and Chaucer. In a later work written while imprisoned in the Tower, More explains the significance of this genre: "a merry tale with a friend refreshes a man much and without harm lightens the mind and amends the courage and his stomach so that it seems but well done to take such recreation"⁵⁵⁹.

The "messenger" is frequently taken as William Roper More's son-in-law during his heretical phase but Marius says this "supposition is hardly credible".⁵⁶⁰ At the beginning of the *Dialogue* this young Messenger who had probably visited Luther's university (or a place like that) presents a "letter of credence" to More. With the ideas of the reformation on his mind the young man seems to be concerned about the state of the Catholic church and he champions the use of the native language in education instead of the traditional Latin. Their discussions always begin in ore's study at 7 a.m.

The *Dialogue* has four books: the first two ones are related to images, shrines, the primacy of orality over textuality and other aspects of Catholic worship and the last two books defend the church's right to try and punish those preachers who would uproot and overthrow. Apart from discussing various heretical views such as, for example, the *sola scriptura* principle and the perils of pride in interpreting scripture, and apart from exposing the problem of the "church versus scripture" in his debate with William Tyndale of which I have written elsewhere⁵⁶¹, and apart from criticizing Tyndale heretical use of words in his New Testament translation (1526), More comes to portray Luther as a diabolical figure in Book IV. However, as we shall see, More's ultimate concern will be the nature of the church. He himself acknowledged that his debate with Tyndale has revolved around the nature of the church: "For ye well remember that all our mater in this boke, is betwene Tyndale and me no thyng ellys in effecte, but to fynde out whyche churche is the very churche."⁵⁶²

The purpose of the paper is to investigate and evaluate More's argument concerning the figure of Luther. We shall see that More was biased, even hysterical, with regards to the ideas of Luther and the reformation but his dramatic anxiety was not entirely unmotivated. More was writing already with the experience of bloodshed of the German Peasants' Rebellion (1525) for which he blamed entirely and exclusively Luther's heretical and subversive views.

More, or the narrative "I", is an extremely good and tactful rhetorician, or, even manipulator. The Messenger is also bright and intelligent and throughout the *Dialogue* More seems to enjoy how he can mastermind the young and receptive intellect. His art of Platonic dialogue and conversation is highly instructive.

More seems to have empathy for the mind of the messenger as he is able to reproduce his apparently logical argument. At the very beginning of Book IV he summarizes the student's point of view. He had been at the university and there people were of good opinion of Luther. Only the clergy disliked him because in his books the laypeople could read about the priests' wrongdoings.

⁵⁵⁹ *Dialogue of Comfort against Tribulation*, CW 12, 82. Quoted by Wegemer and Smith, p. 23

⁵⁶⁰ Marius, p.340

⁵⁶¹ Tibor Fabiny, "Church Paradigm versus Scripture Paradigm in the Debate of Sir Thomas More and William Tyndale" In, Andreas Höfele, Stephan Laqué, Enno Ruge, Gabriela Schmidt (eds.): *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe* (Pluralisierung & Autorität). Münster: Lit-Verlag. 2007. pp.15-43.

⁵⁶² More, Thomas (1973): "The Confutation of Tyndale's Answer", in: *The Complete Works of St. Thomas More*, 8. Parts I-III. Schuster, Loius, A./Marius, C. Richard/Lusardi, James P./Schoeck, Richard, J. (eds.), New Haven and London: Yale University Press, p.480/24-27. (henceforth: CWM 8)

In the *Dialogue*, especially in the last book, More the licenced heresy-hunter is at work. If we are biased for More we may praise his genius of withholding a young, feeble intellect from lapsing into heresy; if we are biased against More we may see in his arguments the triumph of an aggressive brainwashing.

In the followings I will try to elucidate some features of More's strategy by which he will gradually subvert the messenger's mind.

I. More's Strategy in Convincing the Messenger

1. Daemonizing and diabolizing Luther and the Lutherans – Emotional, Evocative Images

Right at the beginning More calls Luther „a foolish friar, to an apostate, to an overt incestuous lecher, a plain agent of the devil, and a manifest messenger of the hell” (Gottshalk, 394). More knows he may sound too harsh in calling Luther by such odious names but he says this the language Luther uses in his writing. The key motif More seems to hysterically harping on is Luther's „mad marriage”: for a medieval Catholic a scandal most abhorring and abominable was when a monk, breaking his vow, were marrying a nun, breaking her vow.

Luther's heresy is the „weeds mixed with the wheats” and it is ultimately seen as infection destroying the body of the church: „he is not besprinkled with a few spots, bit with more than half venom is poisoned all the wine – which is in itself right rotten. And this is done on purpose and out of malice, not without an evil spirit accompanying his words in such a way that the contagion thereof is likely to infect a feeble soul, just as the stench of a plague sore infects a whole body.” (Gottshalk, 395)

Later on in Chapter 8, More makes a difference between a bad Christian and a Lutheran. Contradicting the Messenger who says that for the wickedness not the doctrine is to be blamed More says that Christianity cannot be blamed for the wickedness of its members but Lutherans are wicked because their doctrine is wicked.

The title of the chapter is as follows: „*The Messenger saith that the malice of the men is not to be imputed to the sect, since that of every sect some be nought. And the author sheweth that in the Lutherans, the sect itself is the cause of the malice that the men fall to.*”

The infectuous nature of the doctrine is responsible for the wickedness of the people: „For, forthwith upon this sect alone once begun, the whole flocks, of such as were infect therewith, fell unto those mischievous deeds that it before rehearsed you. ...the unhappy deed of that sect must needs be imputed to the sect itself while the doctrine thereof teaches and giveth occasion to their evil deeds. A Christian men's evil living cannot be imputed to his christendom. For his living is contrary to the doctrine and living of Christ. But as for the doctrine of this unhappy sect, and the living also of the beginners of the same, is such, as every wise men perceiveth, doth teach, and give occasion of their evil deeds. (Campbell 276)

The 1557 has several marginal notes. In Chapter 17 we read: „*Lutherans at he the worst heretics that ever sprang in Christ's church*” and the explanations is as follows: „Of all which that ever sprang in Christ's church, the very worst, and the most beastly, be these Lutherans, as their opinions and their lewd living sheweth”.. „High devilish pride. Cloked under pretext of good zeal and simpleness” (Campbell, 318).

In Chapter 6 More criticizes Luther's „inconsistent mind” and „diabolical intent” that he blasphemously burned the law of the church before the public of Wittenberg saying that „he would submit to Scripture alone” and suggesting that „Reason hindereth faith” as he rejected philosophy, for example, in his *De servo arbitrio*. Luther's madness is obvious as he was disrespecting the tradition of the fathers of the church „As though none of these ancient,

intelligent men had understood scripture till he came. And now he was, by this irrational mode of proceeding, driven to another diabolical scheme, against saints.” (Gottshalk, 417).

The mere existence of Luther and his followers for More is an apocalyptic sign as we read in the title of Chapter 9 : „*The author sheweth that it is a great token that the world is near at an end, while we see people so far fallen from God that they can abide it to be content with this pestilent frantic sect which no people Christian or heathen could have suffered afore our days.*” More shows that a worse than the followers of Mahomet: „For albeit that the mahometans, being a sensual and filthy sect, did in few years draw the great part of the world unto it by the self-same ways which now the Lutherans use, that is, to wit, voluptuous living and violence, offering delight unto the receivers, and death to the refusers; yet was there before this abominable sect never any sect so shameless, that would still avow themselves for Christian folk, granting the scripture to be true, and therewithall so enemyously blaspheme and oppugne the Church of Christ, the sacraments of Christ, the saints of Christ, the cross of Christ, the mother of Christ, and the holy body of Christ, so shamefully living and openly professing a bestial manner of living clean contrary to the doctrine and life of Christ”. (Campbell, 277)

More believed that faith can help in recognizing that Luther was the offspring of the devil: „every man that any faith hath, and any manner knowledge of Christian belief, may well and surely perceive that Luther and all his offspring, with all those that favour and set forth his sect, be very limbs of the devil, and open enemies of the faith of Christ.” (Campbell, 279)

2. Itemizing Luther's Heretical Views

In Chapter 2 More argues that no good fruit can spring from a friar who wedded a nun. Luther began his activity with castigating the indulgences and continued is with destroying the medieval sacramental system. By, for example, denying that a priest was needed for the hearing of confession this sacrament easily became a target for abuse. The student cynically remarks: „if I could in accordance with Luther's way make my confession to a beautiful woman, I would not hesitate to go to confession weekly.” (Gottschalk, 398) The More goes on itemizing Luther's heretical views.

- 1) He teaches that faith suffices to salvation.
- 2) He saith that it is sacrilege to go about to please God.
- 3) That no man can do good work.
- 4) That no sin can damn any Christian man; but only lack of belief.
- 5) He saith that faith suppeth up (Gottshalk: : „swallows”) all our sins.
- 6) He teaches that no man hath [no] free will, nor can anything do, good and bad, we do nothing at all there in our self, but only suffer God to do all things in us, good and bad, as wax is wrought into an image or a candle by the man's hand without anything doing thereto itself. Item, he saith that God is verily the author and the cause of the evil will of Judas, in betraying of Christ, as of the good will of Christ, in suffering his passion.
- 7) In matrimony , he saith plainly that it is no sacrament. (Campbell, 260). Item, if a man be not able to do his duty with his wife, he is bounden secretly without slander to provide another to do it for him.
- 8) In the sacrament of the order. He saith that that priesthood and all holy orders be but a fayned (feigned) invention. Item that every Christian man and Christian woman is a priest. Item, that everyman may consecrate the body of Christ.

- 9) He saith that the canon of the mass is false. Item that host in the mass is none oblation nor sacrifice. (Campbell, 260)
- 10) He teacheth against scripture and all reason, that no Christian man is or is or can be bounden by any law made among men, nor is not bounden to observe or keep any.
- 11) Item, he teacheth that there is no purgatory.
- 12) Item, that all men's sould lie still and sleep till the day of doom.
- 13) Item, that no man should pray to saints nor set by any holy relics nor pilgrimages, nor do any reverence to any images. (Campbell, 261)

3. Pointing out Inconsistencies in Luther's „Proud” and „Passionate” Activity

A convincing motif of More's argument that Luther's activity is full of inconsistencies which results from Luther rejecting „reason” (especially Aristotelian philosophy) and let „passion” motivate his ideas and he let the common people be influenced by his passion. Passionate ideas are „seditious” (Gottshalk, 485) that easily make the mobs mad. More speaks about Luther's „arrogant diabolical pride cloaked under the pretext of good zeal and simpleness” (Gottshalk, 483). This is also typical of all „bad smelling” (Gottshalk, 479) heretics especially Tyndale who “shows himself so puffed up with the poison of pride, malice, and envy” (Gottshalk, 479). More quotes St. Augustine that „pride is the very mother of all heresies” (Gottshalk, 477) and confirms that pride and not reason is the enemy of faith, says More (hol???)

This pride motivated passion has lead Luther to inconsistencies: „then he fell from reasoning into ranting, and utterly denied what he had before affirmed” (Gottshalk, 411). What are the most conspicuous inconsistencies in Luther's activity?

Once he said of the Bohemian Hussites that they were heretic, once he denied that. „Luther, who had previously appealed to the next general council, utterly denies the authority of all general councils and regards them as of no account” (Gottshalk, 411). „[H]e did once promise to abide by the judgement of the University of Paris, and thereupon were held public debates...But when his opinions were afterward, in Paris, condemned, then he refused to abide by their judgement, and reverted to his old expedient of ranting.” (Gottshalk, 412).

First he said that, though purgatory could not be proved by scripture, „yet it was to be firmly believed by all Christians” (Gottshalk, 415) but later he entirely rejected purgatory and began to teach the idea of „soul-sleep”, namely that the souls of the departed people sleep until judgement day.

He also changed his views of religious vows: in *The Babilonian Captivity* he taught that vows of human being to God should be kept but soon after that he said that „no vow can bind anyone”. More quickly finds the explanation for Luther's inconsistency: he „carneged to the second out of a lecherous lust toward the nun that he intended to marry” (Gottshalk, 416).

4. Slandering Luther's Actions

Slander is oral defamation, in which someone tells one or more persons an untruth about another which untruth will harm the reputation of the person defamed. In More's treatment of Luther in Book IV of the *Dialogue* there are three episodes which definitely illustrate how slander works.

Slander 1. The occasion why Luther fell into heresy

More tells the messenger that „there was an indulgence service held in Saxony, for which service, in accord with the custom there, Luther was the preacher; and he preached to the people, encouraging them to participate in it, and supporting its legitimacy, all that he possibly could, not without great advantage to himself. Then, soon after, it so happened that the giving of the service, with the advantage thereof, was taken from him and assigned to someone else. For anger over which he fell into such a fury that forthwith he began to write against all grantings of indulgences.” (Gottshalk, 410)

Sapienti sat. The editors of the Yale critical editions silently remark: „This slander, probably from one of More’s German correspondents, is not repeated in his later polemical work.”⁵⁶³

Slander 2. The „foolish friar’s insane vainglory”

More recalls an episode that he had already mentioned in his *Responsio ad Lutherum* (CWT 5, 46-49). In Chapter 4 of the *Dialogue* More again refers to a book Luther wrote about himself and his activity at the Diet of Worms *Acta et res gestae D. Martini Lutheri* (WA 7, 814-57) in which Luther wrote in third person singular about himself but that his text was interrupted with a brief intrusion of his first person singular narrative in which, in letting out his fury, forgot himself and called the emperor just “Charles” and called himself „in big capital letters and solemn titles –„the Man of God Luther” (Gottshalk, 413).

The Yale critical edition provides the explanation: „The standard defence against this view has been to say that while hiding at the Warburg castle, Luther in great haste wrote an account of these events at Worms, and friends of his, in a rush to get Luther’s side of the affair before the public, wrote some background material in the third person and put both their works and Luther’s out as one”. (CWT 6, 710). It is also affirmed in the critical edition that „The words are not, as More gives them, ‘The man of God Luther’, but only „DICTIO D.MARTINI LVTHEI coram Caesare Carolo...The discrepancy may mean that More had seen a copy of the work in possession of someone else, had made incomplete notes on it, and erred when he tried to recall the titles Luther was given in the capital letters that the mark the beginning of the speech” (CWT 6, 710, cf.)

Slander 3. The Sack of Rome

For More the master proof of Luther abominous and dangerously seductive heresy was the German Peasants’ Revolt in 1525. Luther’s subversive ideas were to be blamed for the death of 70.000 people in one summer (Gottshalk, 419). The cause was Luther’s idea of freedom. „And one particular thing with which he spiced all the poison was the liberty that he so highly commended to the people, bringing them into the belief that having faith, they needed nothing else.” (Gottshalk, 419). He adds that the German landlords (temporal lords) were happy to hear Luther’s critique of the clergy as they hoped for seizing the lands of the clergy: material greed or money is ultimate motivation of man. But violence can only breed violence and the snake began to bite its own tale when the „uplandish” (Gottshalk: „rustic”) Lutherans turned against their temporal lords. Let us mention that William Tyndale, in his *An Answer to Vnto Sir Thomas More’s Dialogue* (1531) has a powerful argument against Luther’s own responsibility for the peasants’ war: „M. marten was the cause of the destruccion of the vplandish people of germanie. T. that is false for the he coude not haue escaped him selfe.

⁵⁶³ CW 6/2 707

Marten was as moch the cause of their confusion / as Christ of the destruccion of Ieruselem.”⁵⁶⁴

Violence escalates itself and More believed that the sect of Luther is responsible for the mischief not only in Germany abut also in Lombardy and Rome. The most notorious case is the sack of Rome. What was „the sack or Rome” ? Charles, Duke of Bourbon, the Imperial commander-in chief-, led into Rome on May 6, 1527 an army made up of mercenary soldiers. When Bourbon was killed, the soldiers like beasts sacked the city, they raped wives int he sight of their husbands, daughters before their fartehrs and slaughtered innocent children. Richard Marius in Appendix C to the yale critical edition the *Dialogue* wrote: „More believed that the common soldiers of the army were German mercenaries: Lutherans acting in the violent way he always expected followers of Luther to act...Such is More’s account and his moral is plain: Lutheranism destroys the natural feelings of humanity that people should have for one another” (CWT 6, pp-773-4). Marius was drawing on the historian G. R. Elton who „pointed out that many of the troops were Catholic Spaniards and that More’s belief that the sack was motivated by Lutheranism cannot be sustained.” (CWT 6, 774)

More remained captive of his own image of Luther and Lutheranism beind seditious and violent. This was all the consequence of heresy. He never checked his sources he got probably through diplomatic channels. It is interesting, Marius concludes, that this episode is not mentioned in his later polemical work. This might be a proof that he began to doubt that Lutherans were responsible for all these atrocities. Thus the episode remains a just a slander in the arsenal of More’s critique of Luther.

5. Scandalizing Luther’s Teaching on Destiny

Among the doctrine most scandalous for More was Luther’s idea of predestination and his rejection of free will. We should remember that Erasmus challenged Luther on humanist philosophical grounds: how can human beings be held responsible and judged on the Day of Doom if they do not have free will? Luther vehemently responded to Erasmus in his 1525 *De servo arbitrio* which was the theologian’s devastating attack on the humanist’s „theology of observation” which suggested that God could be observed from a neutral corner. For Luther God could not be understood from the point of view of a speculative observer as God is both hidden and revealed. It is a mystery why God „hardened the heart of the Pharaoh” (Exodus 7,13) but it is definitely a sign that God acts even through our evil actions. The human will is never entirely free for Luther: either God rides it, or Satan rides it. God works for our salvation, Satan for our damnation. God, however, can use Satan’s riding for his own purposes, sometimes he goes as far as wearing the mask of the Satan. Only faith in Christ can help us to recognize the difference. God, and not man is the ultimate author of history.

Luther’s radical theocentric theology has always been scandal for anthropocetric humanist theologies whether Catholic or evangelical. For the latter group the human being is active, he decides whether to choose salvation or damnation. For Luther the human being is necessarily passive, he is being acted upon.

More deals with Luther’s most scandalous teaching in Chapters 10 and 12. Chapter 10 is entitled: „*The author inveigheth against this detestable article of this ungracious sect, whereby they take away the liberty of man’s freewill, and ascribe all thing to destiny*”. [they] wretchedly lay all the weight and blame of our sin to the necessity and constraint of God’s ordinance, affirming that we do no sin of ourself by any power of our own will but by the compulsion and handiwork of God. And that we do not the sin ourself, but that God doth the

⁵⁶⁴ William Tyndale: *An Answere Vnto Sir Thomas Mores Dialogue*, O’Donnell, Anne M. S.N.D. and Wicks, Jared S.J. (eds.), Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2000, p.188.

sin in us Himself. And thus these wretched heretics, with this blasphemous heresy alone, lay more villanous rebuke to the great majesty of God, than ever any one ribald laid unto another.” (Campbell, 279) Later on in Chapter 11 which is a long „dialogue within the dialogue” about the trial of English Lutheran which More attended, More blames Luther and „his cohorts” „that they believed that God alone works in everything in every person, good works, and bad. However, those whom he foreknows to be damned, no works of any kind are profitable to them. For God takes them for bad, no matter how good they are. But, on the other hand, for those whom he has chosen from the very beginning and predestined to glory, all works are good enough. For God accepts them as being quite all right with him, be they bad as can be”. (Gottshalk, 452). The title of Chapter 12 is almost a repetition of the title of Chapter 10: „*The author inveigheth against the most pestilent sect of these Lutherans, which ascribe our salvation and damnation and all our deeds to destiny.*”. More appeals to King Henry VIII’s letter to Luther: „this false opinion is, as the king’s highness most virtuously writeth in his epistle to Luther, the most abominable heresy that ever was. An surely it is so far against all holy scripture well understanden, so far against all natural reason, so utterly subverting all virtue and all good order in the world, so highly blaspheming the goodness and majesty of almighty God in heaven, that it is more than wonder how any man earthly, that hath either one spark of wit in his head, or toward God or man one drop of good will in his heart, should not abhor to hear it. For this execrable heresy maketh God the cause of all evil, and such cruel appetite, as never tyrant or tormentor had, ascribe they to the benign nature of almighty God.” (Campbell, 299) More is logically asking if God were to be blamed for all our wickedness and our goodness would not count, why is so much exhortation in Holy Scripture to do good works? This is the chapter where More uses perhaps most rhetorical questions. ”If free will serves for nothing, and every man’s deed is his destiny, why do these men complain about any man?” (Gottshalk, 458) This is the result of the heretics false sense of freedom: „And this they call liberty of the Gospel: to be discharged of all order and all laws and do what they like, which, be it good, be it bad, so they say, nothing but the works of God wrought in them.” (Gottshalk, 459)

William Tyndale in answering this charge is suggesting that knowledge comes from the grace of God, that the human mind is illuminated by the word of God. The grace of God is therefore the primary reality. With his domestic images he suggests that as a cart cannot draw a horse, a son cannot beget the father, the authority of the church cannot be greater than the word of God. „For will cannot teach the wit, nor lead her, but followeth naturally; so whatsoever the wit judgeth good or evil, that the will loveth or hateth. If the wit see and lead straight, the will followeth: if the wit be blind and lead amiss.”⁵⁶⁵

Due to More’s emphasis of the scandalous nature of the doctrine of predestination Luther’s name came to be associated with destiny in England, a view that is echoed even in Shakespeare’s *Hamlet*.⁵⁶⁶

II. More’s Image of the Church

More’s cosmic anxiety and fear of the seductive, heretical views of Luther is deeply rooted and therefore can be explained by his passionate and devoted concern for the church as the body of Christ. He believed that against the „barking of heretics” we should hear and listen to

⁵⁶⁵ William Tyndale: *An Answer to Sir Thomas More’s Dialogue*, Walter, H. (ed.), Cambridge: The Parker Society, 1850, p.211.

⁵⁶⁶ Richard Marius, „Fate and Providence: Hamlet’s take on Martin Luther”, *WICK, The Harvard Divinity School Student Journal of Literature and Religion*, Vol.1/1.1997,37-50.

„God’s undoubtable truth, taught to his church by his Holy Spirit and confirmed by confirmed by such a multitude of miracles, by so much blood of holy martyrs, by the virtuous conduct of so many blessed confessors, by the purity and clenness of so many chasete widows and undefiled virgins, by the wholesome doctrine of so many holy theologians, and finally by the unanimous accord and agreement of all Christian people these fifteen hundred years.” (Gottshalk, 394).

More uses this image of the church (martyrs, confessors, virgins, doctors) several time, and this tablau evokes the famous painting of the „Adoration of the Lamb” (1432) by Hubert and Jan van Eyck in the reader. Jan van Eyck (c1385-1441) first significant representative of the Flemish school. The central notion of the unique alter is the glorification and the heavenly apotheosis of man’s salvation and sanctification by the sacrifice of the Christ. This subject is treated in a manner that is visionary rather than narrative and dramatic. In the central panel there is the throne, the Lamb signifying life and death: Incarnation, Passion, Resurrection, Pentecost, Ascension, and Glorification in the New Jerusalem. On the left hand side there are the Old Testament people of God, on the right hand side the New Testament people of God: confessors, martyrs and virgins.⁵⁶⁷ We may wonder whether More could have seen this painting on one of his diplomatic missions to Flanders.

More taught that heretics could, or even should be burned. Luther’s shameful opinions condemn themselves and his sect will be cut off from the body as a withering branch: „And yet were all that no prejudice to the right belief of the Catholic, which is alway that knowen people that still perservere as one body with our Saviour Christ in their former fast confirmed faith from which faithful body these other withering branches be blown away by the devil.. And therefore, as a council of Lutherans assembling themself in Saxony could make none authority against the true faith of the Church” (Campbell, 269)

More’s ultimate appealis the faith of the church. Using the language of St Paul in Galatians he can bid fareell to Luther with a curse: „For our belief is taught us by God suerly planted int he church of Christ, and the articles therof not new begun, but now continued many an hundred year int he great congregation of Christian people, as things certain, sure, and stable, and out of all question, which none heretic doth, or can deny, and in the hearts of this congregation be they written by the holy handwork of God. And therefore accursed is he through his trust put in any man, believeth the contrary of any point that the church of Christ is taught to believe by God. This faith was taught by Christ, preached by his apostles, of this wrote his eangelists, and many more things were taught than written. And this faith should have been taught and firmly standen, although nothing had been written. For very sure we are, that whoso would cnstrue any text of holy scripture, in such wise as he would make it seem contrary to any point of this catholic faith which God has taught his church, he giveth that scripture a wrong sentence, thereby teaches a wron belief. And as saint Paul saith, Cursed be he, and though he were an angel from heaven....For whoever forsakes any truth of Christ’s faith foresakes Christ.” (Campbell, 313)

⁵⁶⁷ For details see: Peter Schmidt, *The Adoration of the Lamb*, (Leuven, Davidsfonds, 1995)

Tóta Péter Benedek OTKA-kutatásban készített tanulmányainak tartalomjegyzéke

1. The Shifting Cities of More (The stations of a lifelong pilgrimage)
2. Kinek Se-Hol-Se-Jó? (Az Utópia abszurd dicsérete)
3. III. Richárd felriad álmából (III Richárd álomélménye Morus és Shakespeare írása szerint)
4. Humanist reception: barbarous proceedings (Reflections on the Battle of Mohács)
5. More's Merry Tales in Re-formation (The operation of a minor epic form in Thomas More's Dialogue Concerning Heresies)
6. Thomas More and Henry VIII: „moste enemyes” and „best frendys” (The register of a renaissance relationship)
7. Lóvá tett filológia? (Filológiai mintavétel a korai modern angol vita természetrajzából: John Frith és Morus Tamás)
8. Elmés nemes Balga Lovag (Szemelvények Morus Tamás vidám történeteiből az eretnokségek közegében)

1.

Ez a tanulmány azt az utat járja be, hogyan érkezik el Morus a valós és fiktív helyeken keresztül odáig, hogy az eretnekekről szóló hitvitája már nem igazán köthető sem valós, sem fiktív helyhez, legfeljebb emberhez.

Benedek Péter Tóta

The Shifting Cities of More⁵⁶⁸ (The stations of a lifelong pilgrimage)

1. Prefiguration: the idea of a city

The prefatory letter of More's *Life of Pico* (1510)⁵⁶⁹ – addressing “Ioyeuce Leigh” – announces “in the begynnyng of y^e new yere” (CW1 51/5) that his new-year's gift is meant to witness his “tendre loue and zeale to the happy continuance and graciouse encrease of vertue” (CW1 51/19-20) in her soul. More prepares his explicit intention by a triple emphasis distinguishing between “gostly” and “bodily” friendships (CW1 51/15) together with “spirituall” and “carnall” attitudes (CW1 51/16) and alluding to Saint Paul's admonition that “we be not now in flessch but in spiret if crist abide in vs” (CW1 51/17; cf. Rom 8:10-11). More rounds off his intention with repeating the former model drawing the difference between “worldely” fortune and “godly” luck (CW1 51/22-23). The corresponding items in the previous series of adjectives can be summarized in the synonymous pair of the “earthly” and “heavenly” aspects of one's condition as in “[t]he life of Iohn Picus Erle of mirandula.” (CW1 52/17-18)

Pico, inspired by his own earthly interests, “ful of pride & desirous of glori and mannes praise ... went to [R]ome” where he wanted “to make a shew of his connyng” (CW1 56/23-25). However, Pico's sophisticated learning could not be displayed because of “y^e enuie of his malitiose enemyes” (CW1 57/12-13). “[W]hen they parceyued that they coude not a gaynst his connyng any thyng openly *preuaile*:⁵⁷⁰ they brought forth the *serpentine*s⁵⁷¹ of false crime.” (CW1 57/28-58/1; emphasis added) The rhetoric of warfare introduces that he was attacked with the accusation of heresy in Rome, the “chife citie of the world” (CW1 57/26)⁵⁷² as if he were a city sacked. Although he defended himself and his work against the accusation of heresy, and obtained papal approval, “Picus desired him self yⁱ hit shuld not be redd” (CW1 58/27-28) because “ther were in them many thyngis straunge and not fully declared and were more mete for secrete communication of lerned men then for open heryng of commune people which for lake of connyng might take hurt therby” (CW 58/24-27). In this way the city of Rome became the scene for Pico's adventure of “hye mynde and prowde purpose” (CW1 58/29-30) that reached an end in his humble spirit, almost in a godly and even heavenly sense.

⁵⁶⁸ This paper has been completed within the first year of research supported by the Hungarian Scientific Research Fund Programme K 62008 (2006-2011).

⁵⁶⁹ *The Complete Works of St. Thomas More*. Vol. 1: *English Poems, Life of Pico, The Last Things*. Edited by Anthony S. G. Edwards, Katherine Gardiner Rodgers and Clarence H. Miller. New Haven: Yale UP, 1997, 51-52. Hereafter the volumes of this series are referred to as CW completed with volume and page/line numbers.

⁵⁷⁰ In the original Latin: *veris machinis moliri* (CW1 300/8), and in English: “with genuine instruments of siege” (CW1 301). Whoever achieves anything in this way, gains control or victory, wins the fight, that is, *prevails*.

⁵⁷¹ Here “serpentine” stand for *tormenta calumniae* (CW1 300/9) cannons (CW1 404) or “catapults of slander” (CW1 301).

⁵⁷² ... *in prima orbis urbe* ... (CW1 300/5-6)

The inversion of the events in Rome is related to “[F]errare” (CW1 61/7). The books Pico wrote after he had dedicated himself to biblical studies witnessed “his angelike wit / his ardent laboure / and his profounde erudition” (CW1 60/17-20). At the same time he proved to be “veri quik / wise / and sobtle” in disputations. (CW1 61/3-4) In spite of the fact that he gave up his proud engagement in “conflictis”⁵⁷³ of disputation (CW1 61/5) in which he earlier had found proud pleasure (cf. CW1 61/4), the “duke of ferrare ... desired him to dispute at ferrare” (CW1 61/7-9). In contrast to his former proud and militant disposition, Pico regarded those disputations profitable, which “were exercised with a peasyble mynde to thenserching of the treuth in secrete company” (CW1 61/17-19). In his view disputations in the presence of a great audience were harmful because of nourishing flattery and the opponent’s rebuke with the conclusion of “a dedeli wounde to y^e sowle & a mortall poyson to charite.” (CW1 61/19-27) This instance in the city of Ferrara demonstrates the waving of humility and pride, erudition and empathy, conflict and peace as if the earthly and heavenly aspects were the complementary components of the same sphere of existence in any given community of citizens. Ultimately, however, Pico made his choice of these alternating options, “y^t he might be cowpled with a spirituall knot vnto crist and his *heuinly citeseynes*.” (CW1 65/27-28; emphasis added) In the Latin original one can read *supernae patriae ciuibus* (CW1 322/29-30): “the citizens of our heavenly homeland” (CW 323), echoing the idea of the City of God whose divine law is: “God resists the proud but gives grace to the humble.” (James 4:6)⁵⁷⁴

In this way the examples of Rome and Ferrara – characterised by simultaneously attributed earthly and heavenly properties or both, and qualified by either pride or humility or both – seem to resemble (in miniature) the threefold meaning incorporated into the *City of God*: “referring sometimes to the earthly Jerusalem, sometimes to the Heavenly City, sometimes to both at once.”⁵⁷⁵ However, Saint Augustine – while discussing (c. 411-427) the consequences of the sack of Rome (410) by King Alaric and the Goths – draws a clear distinction between the two cities:

the earthly city was created by self-love reaching the point of contempt for God, the Heavenly City by the love of God carried as far as contempt of self. In fact, the earthly city glories in itself, the Heavenly City glories in the Lord. (cf. 2 Cor 10:17) The former looks for glory from men, the latter finds its highest glory in God, the witness of a good conscience. The earthly lifts up its head in its own glory, the Heavenly City says to its God: ‘My glory; you lift up my head.’ (Psalm 3:3) In the former, the lust for domination lords it over its princes as over the nations it subjugates; in the other both those put in authority and those subject to them serve one another in love, the rulers by their counsel, the subjects by obedience. The one city loves its own strength shown in its powerful leaders; the other says to its God, ‘I will love you, my Lord, my strength.’ (Psalm 18:1)

Consequently, in the earthly city its wise men who live by men’s standards have pursued the goods of the body or of their own mind, or of both. Or those of them who were able to know God ‘did not honour him as God, nor did they give thanks to him, but they dwindled into futility in their thoughts,

⁵⁷³ In the Latin one finds (*litteraris*) *agonibus* (CW1 316/26) and *conflictibus* (CW1 316/31) whose connotations include military contest, war, battle and struggle, as the stem of disputation, “dispute” also has the overtone of “(military) struggle against/over/about something (in defence).”

⁵⁷⁴ Saint Augustine, *City of God*. Translated by George E. McCracken. The Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1957, rpt. 1981, Book I, Preface, 11. Hereafter: *City* 1957 Book in Roman numerals. Chapter in Arabic numerals. Page number.

⁵⁷⁵ Saint Augustine, *City of God*. Translated by Henry Bettenson (1972). London: Penguin, 1984, Book XVII, Chapter 3, 713. Hereafter: *City* 1972 Book in Roman numerals. Chapter in Arabic numerals. Page number.

and their senseless heart was darkened: in asserting their wisdom' – that is, exalting themselves in their wisdom, under the domination of pride – 'they became foolish, and changed the glory of the imperishable God into an image representing a perishable man, or birds or beasts or reptiles' – for in the adoration of idols of this kind they were either leaders or followers of the general public – 'and they worshipped and served created things instead of the Creator, who is blessed for ever.' (cf. Rom 1:21-25) In the Heavenly City, on the other hand, man's only wisdom is the devotion which rightly worships the true God, and looks for its reward in the fellowship of the saints, not only holy men but also holy angels, 'so that God may be all in all.' (1 Cor 15:28; *City* 1972, XIV.28. 593-594)

Being aware of the fact that Thomas More as still quite a young lawyer – while frequenting the London Charterhouse as a spiritual sanctuary between 1501 and 1504 – gave public lectures on Saint Augustine's *City of God* at Saint Lawrence Jewry,⁵⁷⁶ its applicability as a field of reference can seem fairly evident in surveying the progress of More's idea of a city.

2. Figure 1: London (c. 1513)

Having in mind Saint Augustine's thought that there are princes and nations subdued by them that are ruled by the love of ruling, we can envisage More's evocation of 1483 in *The History of King Richard III.*⁵⁷⁷

Richard prepares his way to the throne by removing personal hindrances. One of the first instances of this series of acts is the death of his brother George, the Duke of Clarence. "Somme wise menne ... weene, that his drifte couertly conuayde, lacked not in helping furth his brother of Clarence to his death ..." (CW2 8/22-23) This hesitant allusion to an act of fratricide is emphasised by another tentative reference:

they that thus deme, think y^l he long time in king Edwardes life, forethought to be king in case that y^e king his brother (whose life hee looked that euil dyet shoulde shorten) shoulde happen to decease (as in dede he did) while his children wer yonge. (CW2 8/26-29)

The idea of fratricide is brought to completion by devising and realising the death of King Edward's sons, Richard's nephews:

were it that the duke of Gloucester hadde of olde foreminded this conclusion, or was nowe at erste thereunto moued, and putte in hope by the occasion of the tender age of the younge Princes, his Nephues ... certayn is it that hee contriued theyr destruccion, with the vsurpacion of the regal dignitie vppon hymselfe. (CW2 9/20-26)

At a point towards this end, when the younger prince was delivered to Richard, "the protectour toke him in his arms & kissed him." (CW2 42/16) The Latin *amplexus* (CW2L 42/15) can tell more: it is more than kind and less than kindred, not only embracing the target

⁵⁷⁶ Erasmus's letter to Ulrich von Hutten on 23 July 1519, and William Roper's "Life of Sir Thomas More" c. 1556 in Gerard B. Wegemer and Stephen W. Smith, eds. *A Thomas More Source Book*. Washington DC: Catholic U of America P, 2004. 8, 19, and see also 361 and 371.

⁵⁷⁷ *The Complete Works of St. Thomas More*. Vol. 2: *The History of King Richard III*. Edited by Richard S. Sylvester. New Haven: Yale UP, 1963. Hereafter the Latin version is referred to as: CW2L page/line numbers.

person but also seizing hold of him with hostile intent, surrounding him as an enemy force, and encircling him with the arms as if a serpent coiled itself around him. Acting this way characterises crooked policy proceeding within the framework of a treacherous strategy with tortuous tactics. Such a description of the “pestilente serpente” stimulated by ambition (CW2 12/21-22) fits Richard:

Hee was close and secrete, a deepe dissimuler, lowlye of counteynaunce, arrogant of heart, outwardly coumpinable where he inwardly hated, not letting to kisse whome hee thoughte to kyll ... (CW2 8/7-9)⁵⁷⁸

As for the termination of this process,

King Richarde after his coronacion, ... deuised ... to fulfil y^t thing which he before had intended. And forasmuch as his minde gaue him, y^t his nephewes liuing, men woulde not reckon that hee could haue right to y^e realm, he thought therfore without delay to rid them, as though the killing of his kinsmen, could amend his cause, and make him a kindly king. (CW2 83/7-14)

With such a calculation he sent a letter ordering “to put the two children to death.” (CW2 83/18-19) “The yong kyng and his brother” (CW2 85/gloss) “gaue vp to god their innocent soules into the ioyes of heauen.” (CW85/21-22)⁵⁷⁹ The protector became a terminator.

The conclusion of this fratricide can allude to the case of Cain and Abel as it is presented in Saint Augustine’s work where he makes a difference between the city of man, or earthly city founded by Cain, and the city of the innocents, or rather the city of the saints up above. (cf. *City* 1972 XV.1. 596) In Richard’s case, however, another pattern should be taken into consideration.

The first founder of the earthly city was, as we have seen, a fratricide ... Hence it is no wonder that long afterwards this first precedent – what the Greeks call an *archetype* – was answered by a kind of reflection, by an event of the same kind at the founding of the city which was to be the capital of the earthly city of which we are speaking, and was to rule over so many peoples. For there also, as one of their poets says when he mentions the crime,

Those walls were dripping with a brother’s blood.
(Lucan, *Pharsalia*, 1, 95)

For this is how Rome was founded, when Remus, as Roman history witnesses, was slain by his brother Romulus. ... Anyone whose aim was to glory in the exercise of power would obviously enjoy less power if his sovereignty was diminished by a living partner. Therefore, in order that the sole power should be wielded by one person, the partner was eliminated; and what would have been kept smaller and better by innocence grew through crime into something bigger and worse. ... Thus the quarrel that arose between Remus and Romulus demonstrated the division of the earthly city against itself. (*City* 1972 XV.5. 600-601)

⁵⁷⁸ For “kisse” the Latin text employs *complexibus* (CW2L 8/12) a derivative of *complector* that can be taken as the synonym of *amplector* whose derivative governs CW2L 42/15.

⁵⁷⁹ It was not only fratricide but also regicide. Richard had already been involved in another similar case. “He slewe with his owne handes king Henry the sixt ... as menne constantly saye.” (CW2 8/13-16)

Pressing division in Richard's history – because of his pestilent serpent of ambition –, the most diabolic event occurs, when Richard's messengers invade the palace of the Abbot of Westminster where "[t]he Quene taketh saintuary." (CW2 21/1-3 and gloss) There were two asylums (cf. CW2L 21/1 and 30/25) of this kind in London. "The tone at the *elbowe* of the Citie, the tother in the verye *bowelles*." (CW2 30/29-30; emphasis added) Although geographically they are separate, but owing to the anagram-like spelling and the applied imagery the city's centre and periphery form one body, as if the hole city could ideally be regarded an asylum for the citizens; and because London is the *capital* city of England, which is supposed to be a model for every other city in principle, consequently and theoretically each of them could function as such. The idea and the function of the sanctuary proves to be an important component of the idea of a city according to More's work since he devotes almost 21 pages to it out of 93 – almost 22.58% of the text – in the Yale Edition. (CW2 21/1-42/13) On the one hand, invading the sanctuary violates fundamental human rights, ancient cultural and religious tradition, and constitutional structures.⁵⁸⁰ On the other hand, however, owing to the figurative body, violating the "*bowelles*" – the seat of tender feelings, love, compassion and pity –, in this case that of a woman, the Queen, can mean raping her, and raping the city.⁵⁸¹ Symbolically but effectively this is the sack of London by Richard III.

The importance of the sanctuary could most directly impregnate More's way of thinking concerning the idea of a city and the history of its citizens via Saint Augustine's treatise concerning the City of God. Writing about the sack of Rome, one can learn that

it is from this earthly city that the enemies spring against whom the City of God must be defended. ... many ... so blaze with fiery hatred against her and are so ungrateful for the obvious favours received from her Redeemer that they could not stir a tongue against her today, were it not that they take refuge from hostile swords on her consecrated ground (*sacratiss eius locis*) and so find means to live their life of pride. Are not even those Romans whom the barbarians spared for Christ's sake hostile to the name of Christ? The graves of the martyrs and the basilicas of the apostles bear witness to this, which, when the city was sacked, sheltered those who fled for refuge – their own people and strangers too.

Thus far and no farther raged the bloody enemy; there the murderous fury found its limit; thither the merciful among the enemy led those they had spared even outside those bounds, lest they fall foul of others who had no such mercy. (*City* 1957 I.1. 13-15)

This passage serves as a contrast evaluating Richard who turns out to be worse than the barbarians. It can be further emphasised by referring to "wars fought before Rome was founded" or "after her rise and expansion of power" that in "any city captured by foreign troops"

the conquerors spared those they found seeking refuge in the temples (*templa*) of their gods, or any barbarian commander ... gave direction that when a town was entered, none should be struck down who was found in this or that temple. (*City* 1957 I.2. 17)

⁵⁸⁰ Cf., John G. Peters, "Sanctuary in More's *The History of King Richard III.*" *Moreana*, 34(1997)131-132:25-36.

⁵⁸¹ The nouns *regina*, *civitas*, *urbs* are all feminine.

In the contrast of this passage Richard is not only seen as a barbarian but also as an alien, as if he were separated from the group of native citizens by some strange division. Nevertheless, the contrast between Richard and the barbarians can be further strengthened:

what set a new precedent, the aspect, novel in history and so gentle, that barbarian cruelty displayed, in that basilicas (*basilicae*) of the most generous capacity were selected and set apart by decree to be occupied as asylums of mercy for the people, where no one should be smitten, whence no one should be ravished, whither many should be conducted by compassionate soldiers for release from bondage, and where none should be taken captive even by ruthless foes ... (*City* 1957 I.7. 33)

Richard evidently acted against this practice when – violating the sanctuary – the younger prince was ravished. It is either sacrilege – if we consider the asylum as “the sanctuaries of the martyrs” (*City* 1957 I.34. 137), and think of the asylum at Westminster Abbey consecrated by Saint Peter (CW2 27/29-28/8), and regard its status that there was “neuer so vndeowwte a Kinge, that durst that sacred place violate” (CW2 28/7-8) – or a destructive crime against one’s own nation and thus humankind if we recall that

Romulus and Remus, seeking a means of increasing the population of the city they were founding, are alleged to have established an asylum where any man might seek refuge and be free from guilt, an admirable precedent that in due course was followed in the respect shown to Christ’s name. The destroyers of the city have set up the very thing that its founders had set up before. (*City* 1957 I.34. 137)

Due to his lack of good will and being occupied by his own interest, Richard wastes – consumes and digests – the citizens of London. Before executing Rivers, Gray and Vaughan, Richard – being “greate and statelye of stomacke” (CW2 6/26-27) and having “euil dyete” (CW2 8/28) – “at dyner ... sente a dishe ...to the lord Riuers, praying him to bee of good chere, all should be well inough.” (CW2 20/3-5) With similar cynicism, before executing Hastings, Richard first orders strawberries – little red rolling “balls” for dessert – from John Morton, Bishop of Ely (CW2 47/6-8), then spoke to Hastings as follows: “I wil not to dinner til I se thy hed of” (CW2 49/13) – a somewhat larger red rolling “ball” as an appetizer. Later Richard and his council ordered “Edmunde Shaa Maire of London” (CW2 58/gloss) that he “shold frame the cite to their appetite.” (CW2 58/ 18-19) Finally, before the princes’ murder, Richard can be met “sitting at the draught” (CW2 84/14-15) during the final phase of metabolism. This scene either provides the caricature of a self-made king on his throne acquired by usurpation, or displays situational irony on the fact that having wasted a city it is turned into an urban-scale *cloaca*: a sewer, or the excrementory cavity in birds and reptiles, or the gathering-place of moral evil.⁵⁸²

This scatological closure summarises the devotion of Richard’s subjects flattering on him. Richard goes to attend “Doctoure Shawes sermon” (CW2 66/gloss, and 66/25-68/34) that was arranged to prove Richard’s adequacy for the throne. In this para-liturgical imitation the audience learn that as compared to “the lord Richarde late duke of York” (CW2 67/8)

y^e lord protectour ... y^t very noble prince, y^e special paterne of knightly prowes, as well in all princely behaueor as in y^e liniamentes & fauor of his

⁵⁸² See: *The Concise Oxford Dictionary*. Edited by H. W. Fowler and F. G. Fowler. Forth edition revised by E. McIntosh. Oxford: Clarendon, 1951, rpt. 1956, 221.

visage, represented the verye face of y^e noble duke his father. This is ... y^e fathers owne figure, this is his own countenance, y^e very prent of his visage, y^e suree vndoubted image, y^e playne expresse likenes of that noble Duke. (CW2 67/27-32)

These flattering words, paraphrasing the creation of man (cf. Gen 1:26) turn the semi-liturgy of the worship of the Word into a parody: a corrupt being is praised who is represented by the sign of beasts, “the bore” (CW2 50/6) and “the lyon” (CW2 93/11),⁵⁸³ or can even be characterised by a reptile, a “pestilent serpent” (cf. CW” 12/21-22). In addition, as an effect, the preacher – for shame – kept himself out of sight “lyke an owle” (CW2 68/29) then “he withered & consumed away.” (CW2 68/34)

That is how Saint Paul’s teaching through Saint Augustine’s treatise takes shape in More’s *History of King Richard III*. Thus the citizens of the earthly city

‘... became foolish, and changed the glory of the imperishable God into an image representing a perishable man, or birds or beasts or reptiles’ – for in the adoration of idols of this kind they were either leaders or followers of the general public – ‘and they worshipped and served created things instead of the Creator, who is blessed for ever.’ (cf. Rom 1:21-25; *City* 1972, XIV.28. 593-594)

3. Figure 2: Amaurotum (1515)

Out of the historic nightmare of London, More seems to take refuge as in an asylum in Amaurotum, “the chief as well as the capital city” of Utopia. (CW4 113/32)⁵⁸⁴ To make any sense of the Utopian cities, one only needs to know one of them and “will know them all, since they are exactly alike.” (cf. CW4 117/25-26) In this way a holistic view can be outlined.

Amaurotum has a river like London, it is called Anydrus and can be described with an “Identical Phenomenon on the River Thames in England:” (CW4 119/gloss)

the tide alternately flows in for six whole hours and then ebbs with an equally speedy current. When the sea comes in, it fills the whole bed of the Anydrus with its water for a distance of thirty miles, driving the river back. At such times it turns the water salt for some distance farther, but above that point the river grows gradually fresh and passes the city uncontaminated. When the ebb comes, the fresh and pure water extends down almost to the mouth of the river. (CW4 19/8-17)

Another feature of London – namely London Bridge – also agrees with Amaurotum. (cf. CW4 19/ gloss) “The city is joined to the opposite bank of the river not by a bridge built on wooden pillars or piles but by one magnificently arched with stonework.” (CW4 119/18-21)

“The Fortifications of the City” (CW4 119/gloss) can also resemble London if one has in mind the walls surrounding the city together with the Tower as it is topographically

⁵⁸³ “The lion and the bore formed the royal arms of Richard III.” (CW2 223 and 269)

⁵⁸⁴ *The Complete Works of St. Thomas More*. Vol. 4. *Utopia*. Edited by Edward Surtz and J. H. Hexter. New Haven: Yale UP, 1965.

represented in Franz Hogenberg's woodcut entitled *Civitas orbis terrarum* around 1572 or shown in the map of John Norden and John Speed, *View of London*, dating from 1611.⁵⁸⁵

The city is surrounded by a high and broad wall with towers and battlements at frequent intervals. A moat, dry but deep and wide and made impassable by thorn hedges, surrounds the fortifications on three sides; on the fourth the river itself takes the place of the moat. (CW4 119/34-39)

In Utopia one can observe the usefulness of the Greek language. (CW4 181/gloss) Even "their language ... retains some traces of Greek in the names of their cities and officials." (CW4 181/428-29) In his second letter to Peter Giles, More reconsiders this aspect of *Utopia*. (CW4 251/13-21) That the island of Utopia is nowhere, its capital city, Amaurotum is a phantom city, the river Anydris is a river without water, and the governor – Ademus – is a ruler without people.

Concerning the officials one can learn that a "phylarchus" (CW4 114/7) can either be the "head of the tribe" or someone "fond of rule or power" (CW4 339); a "syphogrant" (CW4 122/13) can either be a "wise old man" or – due to the Aeolic and Doric change of "t" into "s" – a "silly old man" (CW4 399); and a "tranibor" can either be a "bencher, magistrate, judge, assessor, senator, alderman, etc.," that is, a specialist or a "plain eater," a rather selfish parasite (CW4 398).

The name of the capital city, Amaurotum in the Yale Edition's notes is translated as "Ghost City, or Shadowy City, or Darkling City." (CW4 388) In More's second letter to Peter Giles we can read that Amaurotum is an "*vrbs euanida*" (cf. CW4 250/13-14) that can refer to a "disappearing or vanishing city." Does it disappear or vanish because it *is* fictitious or because each of its components *is* determined by a negative prefix, questioning its existence? If Amaurotum resembles London, will London disappear or vanish? If in addition one takes into consideration the officials as well, their dual value seems to cancel them. Such a presentation and comprehension tends towards nonsense and absurdity. Persona Morus admits that many things came to his mind "which seemed very absurdly established in the customs and laws of the people described." (CW4 245/17-19) Similar overtones and understatements characterise More's second letter to Peter Giles. (cf. CW4 249/4, 25, 29, 32)

Before Utopos occupied the island that was named after him, the island was called "Abraxa," (CW4 112/3) meaning the "highest *heavenly* sphere or the supreme power." (CW4 386; emphasis added) Was its capital city also called Amaurotum? I do not know. If not, then the former city sank into oblivion, dim forgetfulness overshadows it. Was it the way of attributing the name Amaurotum to it? Who knows? Is it then the city of the cloud of unknowing? Or is it only the obscurity created by the conqueror on the sack of Abraxa, to make a *tabula rasa*? All this can be probably covered by Utopia's original name given to it in the early letters referred to in the Yale Edition. (CW4 385) *Nusquama* can by any means easily mean "Nowhere," however, taking it as the compound of the Greek word "*nous*" meaning "mind" and the Latin noun "*squama*" meaning "roughness, coarseness," one can work out something like "the coarseness of one's way of thinking" that is reflected in Hythlodæus's way of speaking "sophisticated nonsense" (cf. CW4 301) qualified by persona Morus "*absurde*." (CW4 244/15)

Based on the above mentioned (non-)existing features, Amaurotum is either an abstract and therefore sterile "earthly city" or a sterile and therefore spoilt "heavenly city." In either case it is worse than the worst earthly city known by More – that is London.

⁵⁸⁵ C. Paul Christianson, *The Riverside Gardens of Thomas More's London*. New Haven: Yale UP, 2005, 3 and 46.

4. Figure 3: London (1516)

Owing to his second thoughts on *Utopia* and Utopia, More reconsiders the possible prospects of London and the other cities in England, although this new introduction to England and London is characterised by “proud, absurd, and obstinate prejudices.” (cf. CW4 58/13 and 59/16)

Those who participate in the dialogue at the table of “the Right Reverend Father, John Cardinal Morton, Archbishop of Canterbury, and then also Lord Chancellor of England” (CW4 59/22-24) at Lambeth Palace in London discuss issues of social and economic nature and the scale of corrective measures that can be taken in connection with and against those who commit a crime. The discussion covers the groups of thieves (CW4 61/ 11), vagrants (CW4 63/18, 81/17, 21), idle soldiers of standing armies and veterans (CW4 65/1-14), poverty stricken people (CW4 69/29), and murderers (CW4 75/6). Out of these groups at least three correspond to three groups related to the “sanctuary debate” in *The History of King Richard III*, namely those of the thieves (CW2 30/15-16), murderers or “mannequellers” (CW2 30/17), and the ones stricken by “pouertye” (CW2 30/9). Not only this correspondence makes it possible that the question of the sanctuary can be raised, but – although in a rather restricted and marginal way – Cardinal Morton himself refers to the “limitation of the privileges of sanctuary (*asylorum*).” (CW4 81/11 and 80/11)

Actually, not only the privileges of the sanctuary became limited, but also the number of possible sanctuaries, since – together with enclosures – fields, houses and towns became devastated and depopulated, houses were pulled down and towns were destroyed (CW4 67/1-10) – “leaving only the church to pen the sheep in.” (CW4 67/10-11) The function of the place of refuge as asylum changed, the former sanctuary became operated as a sheepfold. The house of God was turned into a pen for sheep. Sheep replaced the Lamb of God. The saving presence was overcome by destructive absence.

In *The History of King Richard III*, one of Morton’s characteristics is his “depe insighte in politike worldli driftes.” (CW2 91/20-21) If the spiritual serve the earthly city instead of the heavenly one, what can be expected from the temporal? “[T]he glory of the imperishable God” was changed “into an image representing ... beasts” and being “in the adoration of idols of this kind ... either leaders or followers of the general public ... they worshipped and served created things instead of the Creator, who is blessed for ever.” (cf. Rom 1:21-25; *City* 1972, XIV.28. 593-594)

The possible prospects of London and the cities in England are not promising. However, More’s point of view seems to be fixed: he comes from the “divine service in Notre Dame” (CW4 49/17; *in templo diuae Mariae ... rei diuinae interfuissem*; CW4 48/15-17), a church that is a spiritual asylum, and after mass (cf. CW4 49/18-19; *peracto sacro*; CW4 48/17), the Eucharist that is the communion with the Lamb of God. The problem is, that More himself is also a “stranger” staying at a “*hospitium*” (lodging for a stranger [*“hospes”*]) in a “foreign” city, Antwerp. (cf. CW4 49/19-20; 48/17-18)

Looking at one’s homeland as an earthly city from the foreign sphere of a seemingly heavenly city is challenging. Where should one stay? Such a person is neither at home on earth nor at home in heaven. Now and here *nowhere* is *the best place* for him. The lawyer becomes an outlaw.

5. Figure 4: Buda (1534/1535)

Refusing to swear to the Oath of Succession, Thomas More, the lawyer was made an outlaw on 17 April 1534, and he was imprisoned in the Tower after being investigated in Lambeth Palace where between 1489 and 1491 he was a page in the household of Cardinal Morton,

Lord Chancellor. Being incarcerated in London, the capital city of England, More looks at Buda, the capital city of Hungary in order to have a better view of the idea of a city.

The contemplation in and on Buda takes the form of *A Dialogue of Comfort against Tribulation* “Made by an Hungarian in Latin, and Translated out of Latin into French, and out of French into English.”⁵⁸⁶ It is a composition of the ruminative exchanges of two fictitious Hungarians, Antony and Vincent, between the Battle of Mohács on 29 August 1526 and the Turks’ final occupation of Hungary in September 1529. Their conversation probably takes place in 1527-1528. As for More, he put it down in the Tower in 1534 and 1535.

Although the dialogue takes place in Buda, the presence of London is also granted by indirect but unambiguous references to the Tower in the text of the *Dialogue*.⁵⁸⁷ The conversation outlines a place of imprisonment with “right large / & right fayre gardyns” (CW12 257/14), which is a “greate castell” (CW12 258/5), “and adde yet thereunto, that the place [is] a grete castell royall / with parkes & other pleasures therin a very greate circuyte about” (CW12 264/17-19), a castle, which is “a sure hold” (CW12 270/18), and “this prison is [...] so sure & so subtilly bilydyd” (CW12 272/18-19). Coming across these fragmentary features, one cannot help evoking the White Tower and Tower Green and the massive defensive walls surrounding them.

While the castle prison of the Tower is “a sure hold” representing the confines of the earthly city as it has been demonstrated, More, the writer, rather turns to Buda “in this realm of Hungary” that “hath been ever hitherto a very sure key of Christendom” (Manley 197) representing the prospects of the idea of the heavenly city.

In spite of the temptation to identify the two locations, the text of the *Dialogue* makes it clear that we are on earth “here at Buda.” (Manley 128 and 197) The text grants the *couleur locale* by describing the Turk’s

mighty strength and power, his high malice and hatred, and his incomparable cruelty, with robbing, spoiling, burning, and laying waste all the way that his army cometh; then killing or carrying away the people far hence fro home, and there sever the couples and kindred asunder, every one far from the other, some kept in thralldom, and some kept in prison, and some for a triumph tormented and killed in his presence; then send his people hither and his false faith therewith, so that such as are here and remain still shall either leese all and be lost too, or forced to forsake the faith of our Saviour Christ, and fall to the false sect of Mahomet. (Manley 6-7; see also 195)⁵⁸⁸

However, not only the external enemy dominates the scene, there is internal enemy, too, “for there is no born Turk so cruel to Christian folk as is the false Christian that falleth fro the faith” (Manley 7):

beside many other contumelies and despites that the Turks and the false renegade Christians many times do to good Christian people that still persevere

⁵⁸⁶ St. Thomas More, *A Dialogue of Comfort against Tribulation*. Ed. Frank Manley. New Haven: Yale UP, 1977, 3. Hereafter: Manley.

⁵⁸⁷ *The Complete Works of St. Thomas More*. Vol. 12. *A Dialogue of Comfort against Tribulation*. Edited by Louis L. Martz and Frank Manley. New Haven: Yale UP, 1976.

⁵⁸⁸ Saint Augustine quotes a similar passage in which “[a]ccording to Sallust, ... Cato, in making his proposal about the conspirators, was careful to remind the senate of the usual consequences when cities are sacked. ‘Maidens and boys are carried off, children are torn from parents’ embrace; mothers are subjected to the pleasure of the conquerors; temples and homes are despoiled; there is fire and slaughter everywhere; the scene is crowded with fighting men, with dead bodies, with bloodshed and lamentation.’” (*City* 1972 I.5. 11; Sallust, *Catiline* 51, 9)

and abide by the faith, they find the mean sometime to make some false shrews say that they heard such a Christian man speak opprobrious words against Mahomet. And upon that point falsely testified will they take occasion to compel him forsake the faith of Christ and turn to the profession of their shameful, superstitious sect, or else will they put him unto death with cruel, intolerable torments. (Manley 195-196)

Along these lines we can see, that there is an external conflict between two political domains, the Hungarians and the Turks within the sphere of the earthly city, and there is another internal conflict between the false renegade Christians governed by mundane interests thus belonging to the earthly city and the persevering Christians aspiring for the heavenly city. This dual pattern imitates Saint Augustine's model:

the quarrel that arose between Remus and Romulus demonstrated the division of the earthly city against itself; while the conflict between Cain and Abel displayed the hostility between the two cities themselves, the City of God and the city of men. (*City* 1972 XV.5. 601)

In such a diabolic division Buda seems to lose its role as an asylum for a former lawyer now an outlaw. A key to the interpretation of the situation of Buda is also offered by Saint Augustine.

There was certainly a kind of shadow and prophetic image of this City which served rather to point towards it than to reproduce it on earth at the time when it was due to be displayed. This image was also called the holy city, in virtue of its pointing to that other City, not as being the express likeness of the reality which is yet to be. (*City* 1972 XV.2. 597)

Here Saint Augustine quotes Saint Paul's letter to the Galatians (Gal 4:21-5,1) interpreting Hagar's and Sarah's role in Genesis. Then he goes on as follows:

One part of the earthly city has been made into an image of the Heavenly City, by symbolizing something other than itself, namely that other City; and for that reason it is a servant. For it was established not for its own sake but in order to symbolize another City; and since it was signified by an antecedent symbol, the foreshadowing symbol was itself foreshadowed.⁵⁸⁹ ...

Thus we find in the earthly city a double significance: in one respect it displays its own presence, and in the other it serves by its presence to signify the Heavenly City. But the citizens of the earthly city are produced by a nature which is vitiated by sin, while the citizens of the Heavenly City are brought forth by grace, which sets nature free from sin. ... In one case we are shown man's customary behaviour, in the other we are given a revelation of the goodness of God. (*City* 1972 XV.2 597-598)

⁵⁸⁹ "Hagar prefigures the earthly Jerusalem which is a symbol of the Heavenly City. She was a slave and Jerusalem was enslaved, and therefore serves as a prophecy of the Heavenly Jerusalem, the free city, symbolized by the free Sarah." (*City* 1972, note 11, page 597)

In this sense Buda – while incorporating London – points towards Jerusalem, the new one,⁵⁹⁰ and Thomas More is urged to take that direction.

In his unfinished work on “The Sadness, the Weariness, the Fear, and the Prayer of Christ Before He Was Taken Prisoner,”⁵⁹¹ More remembers that Christ predicted to the apostles that “it would be necessary for him to go Jerusalem and to suffer many things ... and to be killed and to rise on the third day.” (CW14E 481/9-12; *quia oportet eum ire Hierosolymam et multa pati ... et occidi et tertia die resurgere* CW14L 481/9-10) In “Buda,” More repeats this pre-passion motif in his rumination on post-passion events that he starts with a pun referring to his own prospective fate:

Now to this great glory can there no man come *headless*. Our head is Christ (cf. Col 1:18; Eph 1:22-23, 4:15-16), and therefore to him must we be joined, and as members of his must we follow him, if we will come thither. He is our guide to guide us thither and is entered in before us, and he therefore that will enter after, *Debet sicut ille ambulavit et ipse ambulare*: The same was that Christ walked, the same way must he walk. (1 Jn 2:6) And what was the way by which he walked into heaven? Himself showeth what way it was that his Father had provided for him, where he said unto the two disciples going toward the castle of Emmaus, *Nesciebatis quia oportebat Christum pati, et sic introire in regnum suum*? Know you not that Christ must suffer passion, and by that way enter into his kingdom? (Lk 24:26) Who can for very shame desire to enter into the kingdom of Christ with ease, when himself entered not into his own without pain? (Manley 317-318; emphasis added)

Understanding it, the disciples “set out that instant and returned to Jerusalem.” (Lk 24:33)

6. Figure 5: the new Jerusalem (1534/1535)

On the way towards the new Jerusalem, in Chapter 26 of *A Dialogue of Comfort*, More ruminates on the joys of heaven that should make us for Christ’s sake abide and endure any painful death. (Manley 311-318)

Because of the lack of the “experimental taste” (Manley 312) of the joys of heaven, More draws towards some “spiritual exercise” (Manley 313) consisting in “hearing what our Lord telleth us in holy scripture” (Manley 313). The rendering of this aim echoes the *Apocalypsis Iohannis*: “If anyone has ears to hear, let him listen to what the Spirit is saying to the churches.” This is the phraseology that introduces (Rev 2:7a, 11a, 17a) and concludes

⁵⁹⁰ The essential relationship between Saint Augustine’s *City of God* and Thomas More’s *Dialogue of Comfort* is reflected in the corresponding titles of chapters. Here are some examples. “The divine consolations of the saints in captivity” (*City* 1972 I.14. 23), “... an example of captivity endured for religion’s sake ...” (*City* 1972 I.15. 24) and “Of comfort against bodily pain and first against captivity” (Manley III.18. 256), “Of imprisonment and comfort thereagainst” (Manley III.19-20. 261, 277). “The conclusions of philosophers are ineffective as they lack divine authority” (*City* 1972 II.7. 54) and “That the comforts devised by the old paynim philosophers were insufficient” (Manley I.1. 10). “The acceptance of the first death in the cause of truth abolishes the second death” (*City* 1972 XIII.8. 517) and “Of death considered by himself alone, as bare leaving of this life only” (Manley III.22-27. 289, 295, 298, 309, 311, 318). More’s chapter “Of him that were moved to kill himself by illusion of the devil, which he reckoneth for revelation” (Manley II.16. 133-169) incorporates the following passages from Saint Augustine’s *City of God*: “The example of Cato’s suicide” (I.23. 34.), “Christians have no authority to commit suicide in any circumstance” (I.20. 31-32), “All homicide is not murder” (I.21. 32), “What explanation is to be given of unlawful acts committed by saints?” (I.26. 36-38), “Lucretia’s suicide” (I.19. 28-31).

⁵⁹¹ *The Complete Works of St. Thomas More*. Vol. 14. *De Tristitia Christi*. Edited by Clarence H. Miller. New Haven: Yale UP, 1976. Hereafter CW14L refers to the Latin original, CW14E refers to the English translation. CW14E 3/1-2.

(Rev 2:29, 3:6, 13, 22) the promise of heavenly joys in “The Revelation” by Saint John the Evangelist who wrote his book “on the island of Patmos” which was a penal colony (Rev 1:9). In More’s version “the Spirit” gives way to “our lord” and “the churches” are replaced by “us” for the sake of a more personal atmosphere. What “the Spirit is saying to the churches,” “our Lord telleth us” for the sake of a more direct relationship. The new element in the discourse is the “holy scripture,” which can turn “hearyng” into perusing, which is thorough and thoughtful, that is ruminative reading.

In this exquisite discourse (Manley 315-316), the most chiming items are the Latin forms of *vincenti*, *vincenti*. The joyous effect of the repeated word echoes the name of Vincent (cf. CW12 332), and it resonates throughout the whole passage twice in Latin (CW12 309/12, 18; Manley 315), seven times in its English equivalent (CW12 309/12, 13, 17, 20, 310/1, 5, 7; Manley 315-316) and eight times in its generic term (“*nomen*” CW12 309/19; “name” 309/14, 22, 310/3, 5, 9 [twice], 11; Manley 315-316). More recites only the above mentioned two instances (Rev 2:7b, 17b) in Latin out of the seven joys in the *Apocalypsis* because they are the only ones rehearsing the present participle of the infinitive of *vincere*. In the other five instances we find the construction of the future perfect tense and read “*qui vicerit*” (Rev 2:11b, 26, 3:5, 12, 21) “who will have overcome” which is a slightly stodgy syntactic structure compared to the mellow tone of *vincenti*.

More does not only accentuate two joys out of seven, but he also leaves two of them unsaid. No wonder why. “To him that overcomes and keeps working for me until the end, I will give the authority over the pagans which I myself have been given by my Father, to rule them with an iron sceptre and shatter them like earthenware. And I will give him the Morning Star.” (Rev 2:26-28) “To him that overcomes I will allow to share my throne, just as I overcame and took my place with my Father on his throne.” (Rev 3:21) Thomas More’s immediate experience in connection with royal ruling and sharing the royal throne made him reserved.

Apart from these two major instances of omission there are three minor ones, too. In the first case (CW12 309/12-13; Manley 315; Rev 2:7b) More passes over “God’s paradise.” From the point of view of his discourse this phrase would be ornamental, as facing the possibility of his death penalty the more economical yet emphatic “tree of life” also alludes to that paradisaic state of being. In the second citation (CW12 309/13-15; Manley 315; Rev 3:5) More seems to neglect “the book of life.” On the one hand, in the immediate context of the “tree of life” the phrase would not be powerful enough. On the other hand, More is writing a book which as a work of art would keep him and his name alive; and what is more, all over the *Dialogue* it is Vincent who promises to keep him alive through passing on his “most comfortable counsel” in speaking and writing. (CW12 77/14-24, 79/6-10, 320/5-28; Manley 79-80, 82, 326)

As for the “etc.” in the third quotation, it has to be admitted that More precludes something from that verse only which precedes the actually announced joy. The extra material (Rev 2:10) consists of fear, suffering, death, and finally the crown of life, creating unbearable tension that is gloriously resolved. The portion (Rev 2:10b) cut off from the extra material details suffering: the devil testing some in prison and an ordeal for ten days. On the one hand, this inclusion could be left out as the actual situation substituted it, and on the other hand, it would have destroyed the splendid outcome of the wondrous resolution.

In the face of these omissions, More does not miss the apocalyptic effect of the frequency of overcoming. The five recollected quotations (Rev 2:7, 11, 17; 3:5, 12) focus on that one (2:11) which proclaims the most excellent joy: “he that overcometh shall not be hurt of the second death.” (CW12 309/17-18; Manley 315) This comforting promise prepares More who “shall soon be gone” and “depart to God” (cf. CW12 1/19, 2/1; Manley

3, 4) for the Last Judgement when it can turn out that the body dies but the soul can live on. The victorious scene of the Last Judgement has been anticipated in the second quotation (3:12) having been summoned in the presence of the Father and his angels. The prelude to this is the eschatological yet original “tree of life” (2:7) in the opening citation (CW12 309/13; Manley 315) which unites the first creation of the old man (Gen 2:9 and 2:7, 15-17) and the final victorious re-creation. The most re-generating middle scene is followed by the fourth joy (2:17) that provides the white suffrage that guarantees the acceptance of the new man among the living. (CW12 309/21; Manley 315) Before concluding the apocalyptic joys in More’s arrangement there is an extensive explanatory note (CW12 309/24-310/6; Manley 315-316) that makes clear for the reader that the “suffrage” is one of many “round stones.” (CW12 309/29; Manley 316) Both the quality of roundness and the quality of being of stone are important in approaching the final joy (3:12) that is depicted as “a pillar:” (CW12 310/7; Manley 316)

he that overcometh, I will make him a pillar in the temple of my God, and he shall go no more out thereof, and I shall write upon him the name of my God and the name of the city of my God, the new Jerusalem, which descendeth from heaven fro my God, and I shall write on him also my new name. (Manley 316)

Arriving at this point, the former under-sheriff of the City of London can hope to become one of the massive and immovable supporting constituents of the temple in the City of God, which the former young lawyer wanted to understand and make understood. This solemn pillar repeats the eternity of the culminating realisation of the central joy: death has been overcome by life.

The ruminative character of this passage is further proved by the included nourishing motifs in the first and fourth joys. “To him that overcometh, I shall give him to eat of the tree of life” and “To him that overcometh will I give manna secret and hid’ (CW12 309/12-13, 20-21; Manley 315). The fruit of the first tree in the Garden of Eden has been overcome by the redemptive tree of Christ’s cross, which saves life and provides everlasting food for the soul. It is the same Christ who speaks about himself as “the bread of life” (Jn 6:35a) in contrast to the manna in the desert (Jn 6:26-35). Enabled with these two cardinal joys, the discourse upon the apocalyptic awaiting the end close at hand can be consumed, digested and assimilated.

Assimilation also takes place between Antony and Vincent. Antony’s identity was revealed in the portrait depicted by Vincent (CW 1/19-2/5; Manley 3-4), and now it is Antony who defines the meaning of the name Vincent. However, the alluring aspect is that it is Antony who knows the meaning of the name Vincent in spite of the restriction that the hidden name can only be known to the person whom it is given to. Can it mean then – according to the quotations of the Revelation – that it is Antony who is Vincent, really? The above digested philological rumination could even make it possible. In this case we might even think that More’s new name as that of a novice martyr can probably be Vincent, “He that overcomes.” But to have the full meaning of the name, we have to read the names more thoroughly and thoughtfully.

The “name” replaced by a “new name” is interpreted with a triad of names carved into the pillar of the final joy: “the name of my God,” and “the name of the city of my God, the new Jerusalem,” and also “my new name,” says “our Lord.” This third reference

recapitulates the previous ones. This is a name that will be known only to the “Lord” himself when he returns at the end of the times in white (cf. Rev 19:12), the colour of victory. It implies that “our Lord” is “He that overcometh” and he is the prototype of “those who overcome.” In this sense More’s new name according to this biblical reading is really Vincent, and that name cannot be taken away from him, it is his ineffaceable character. More follows his Master. This spiritual and essential union with “our Lord” confirms the entry into “the new Jerusalem,” (CW12 310/10; Manley 316) the Heavenly City that is the only Sanctuary.

7. Re-figuration: stations of pilgrimage

Studying these cities in their shifting succession – partly comparatively, partly in contrast – they offer more knowledge about the Morean idea of a city. Saint Augustine’s *City of God* served as a guide in this survey as it must have served Thomas More in his orientation since his early career.

Visiting these cities proved to be a pilgrimage.⁵⁹² We have considered “y^t we be but going in pilgrimage, & haue here no dwelling place,” as More phrased it in his treatise on *The Last Things* probably in 1522. (CW1165/32-33; cf. Heb 13:14) In addition,

our own experience proveth at our eye that we be not come into this wretched world to dwell here, nor have not, as Saint Paul saith, our dwelling city here, but we be seeking for that city that is to come; and therefore saint Paul showeth us that we do seek for it, because he would put us in mind that we should seek for it, as they that are good folk and fain would come thither do. (Manley 43)

Ruminating on the “comfort against bodily pain and first against captivity” (Manley 256), Antony tells Vincent that

if I find my mind much offended therewith that I am not still in mine own country, I must consider that the cause of my grief is mine own wrong imagination whereby I beguile myself with an untrue persuasion, weening that this were mine own country, whereas of truth it is not so. For as Saint Paul saith, ... We have here no city nor dwelling country at all, but we seek for one that we shall come to. And in what country soever we walk in this world, we be but as pilgrims and wayfaring men. (Manley 257-258)

Thus More and the readers are pilgrims, and the cities are the stations of a lifelong pilgrimage.⁵⁹³

Megjellent:

2006. - The shifting cities of More: the stations of alifelong pilgrimage. - In: *Moreana*. 43 (December 2006)166-167: 59-81. - Reprint: *Moreana*. 44 (Mars-Juin 2007)169-170: 249-271

⁵⁹² Saint Augustine on pilgrimage: “Scripture tells us that Cain founded a city (cf. Gen 4:17), whereas Abel, as a pilgrim, did not found one. For the City of the saints is up above, although it produces citizens here below, and in their persons the City is on pilgrimage until the time of its kingdom comes.” (*City* 1972 XV.1. 596; see also XV.6. 602; XIX.17. 877-878)

⁵⁹³ The same idea governs More’s introduction to his *Treatise on the Passion*. (*The Complete Works of St. Thomas More*. Vol. 13. *Treatise on the Passion, Treatise on the Blessed Body, Instructions and Prayers*. Ed. Garry E. Haupt. New Haven: Yale UP, 1976, 3/16-29; and also 99/24-25)

2.

Ez a tanulmány azt az előzményt vázolja, hogy Morus miként vállalkozott a dialógus formájának és a vallás témájának sajátos alkalmazására.

Tóta Péter Benedek

Kinek Se-Hol-Se-Jó?^{*} **(Az Utópia abszurd dicsérete)**

1. Dicsérete

Kérdés: az *Utópia*⁵⁹⁴ záradékában, miután a második elbeszélő, Raphael Hythlodæus, befejezte elbeszélését, és az első elbeszélő, Morus, azt mondja, hogy „dicsérettel halmoztam el (*laudata*) a seholszigetiek intézményeit és az ő előadását” (KT 142; CW4 244/27), dicséret-e dicsérete? Az elemző kételyt előkészítette az elbeszélő Morus korábbi, a záradékot bevezető megjegyzése: „a seholszigetiek sok olyan törvénye jutott eszembe, melyek teljes képtelenségnek (*absurde*) látszottak” (KT 141; CW4 244/15). A kialakuló kétséget a záradék kódája summázza az elbeszélő Morus részéről: „noha nem mindenben tudok egyetérteni ennek a kétségkívül igen művelt és tapasztalt embernek az előadásával, mégis szívesen elismerem, hogy sok olyan dolog van a seholszigetiek államában, amit mifelénk is szeretnék látni” (KT 142). Kérdés tehát, hogy a kettős állítás együttes érvényessége miatt az elbeszélő Morus dicsérete dicséret-e. Az Utópiáról szóló deklamáció, előadás így válik disputává, két fél közötti vitává, az Utópiáról folytatott kollokvium, együttes beszéd, beszélgetés így alakul kontroverziává, vitatható kérdésről folytatott szóváltássá.⁵⁹⁵ Ez azért lehetséges, mert a korai tizenhatodik század jól képzett orátorát az jellemezte, hogy valamely ügyet vagy témát egyszerre több oldalról is megközelített, azaz értelmét a finom distinkciókra épülő konfliktusok, az érzékeny megkülönböztetésekből adódó ütköztetések formálták.⁵⁹⁶

Az ütköző kettősség az első és a második elbeszélőnek is sajátja. Ugyan az elbeszélő Morus a kiegyensúlyozott józanságot célozza meg, latin formájú nevében mégis visszhangzik a görög eredetű balga – *mórosz* – tartalom. A balgaság dicsérhet-e? *Nomen est omen*. Morus keresztnéve felerősíti a kétséget: Tamás, másként „Iker” (Jn 11:16; 20:24), aki kételkedik, bár hinni szeretne (vö., Jn 20:25-27). Balga értelem, kételkedő hit. A második elbeszélő sem különb. Az angyali Raphael „Istentől jövő gyógyítás” (Tóbiás 3:16; 12:14), Hythlodæus

^{*} Ez a tanulmány az OTKA K 62008 számú pályázata idején (2006-2011) készült. A támogatásért köszönetet mondok. TPB

⁵⁹⁴ Források: *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 4: *Utopia* (1515-1516), Edited by Edward Surtz and J. H. Hexter, New Haven: Yale University Press, 1965. Hivatkozás: CW4 oldalszám/sorszám. Thomas More, *Utopia*, Latin text and English translation edited by George M. Logan, Robert M. Adams and Clarence H. Miller, Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Hivatkozás: LAM oldalszám/sorszám. Thomas More, *Utopia*, A new translation with an introduction by Clarence H. Miller, New Haven: Yale University Press, 2001. Hivatkozás: Miller, oldalszám. Morus Tamás, *Utópia*, Fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Kardos Tibor, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1989. Hivatkozás: KT oldalszám. Ahol a fordító nincs feltüntetve, ott a tanulmány írója a fordító.

⁵⁹⁵ Vö.: Arthur F. Kinney, *Humanist Poetics: Thought, Rhetoric, and Fiction in Sixteenth-Century England*, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1986, 65. Hivatkozás: Kinney, oldalszám.

⁵⁹⁶ Vö.: Walter J. Ong, *Rhetoric, Romance, and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture*, Ithaca: Cornell University Press, 1971, 65 és 66, in Kinney, 19.

pedig görögül „a képtelenség mestere” (CW4 48/31-32, CW4 301; Kinney, 66). A balgaság isteni szószólója.⁵⁹⁷ Az első elbeszélő a másodikat vetíti előre, s a második az elsőt tükrözi.

A kétes egység elmélyül, amikor megtudjuk, hogy ki Raphael Hythlodæus egyik kísérője: Tricius Apinatus, a „mókás kellemetlenség.”⁵⁹⁸ (CW4 182/6, CW4 471) Ez az útítárs, aki szinte a második elbeszélő árnyéka, orvosi könyveket – például Galenus, a görög származású római orvos *Microtechné* című írását – vitte magával, melyeket az utópiabeliek „sokra tartottak, s bár a világon alig akad másik ország, ahol kisebb szükség van az orvoslásra, még sincs *sehol* (*nusquam*) nagyobb tisztelete, pontosan azért, mert ennek ismeretét tekintik a tudomány egyik legszebb és leghasznosabb ágának.”⁵⁹⁹ Sokra tartották, kevésbé igényelték; kevésbé szükséges, mégis a leghasznosabb. Szép semmiség. Ez a „bohóckodó haszontalanság” dicséret-e?

Morus Tamás kísérőjét is ismerjük, ő „Ioannes Clemens” (CW4 40/14-15; KT 7), aki majd 1525-ben közreműködik Galenus orvosi munkái ötödik kötetének velencei kiadásában.⁶⁰⁰ Első, héber eredetű görögös neve szerint „Jahve kegyes” és ezt ismétli meg második, latin eredetű neve: kegyes, jámbor (Finály). Ez a szelíd együgyűség szó-fej-tő értelemben az *a-mens* és a *de-mens* közé kívánczik: *cle-mens* (Burián)⁶⁰¹ – kegyes esztelenség. Morus ettől a „zsenge palántától, kiben a latin és görög széptudományok egyaránt virágzásnak indultak,” kiváló termést remélt. (Vö.: KT 7)⁶⁰² Ez Morus részéről a jámbor balgaság dicsérete? A kettősségek és a kétességek ilyen dialogikus viszonya – az önmagát a végtelenségig kommentálni képes szöveg⁶⁰³ – az *Utópia* dicső képtelenségének abszurd dicsérete.

2. Címe

Kérdés: Morus művének megszokott címe cím-e? A kötet címlapja megmondja, miről szól: „A legjobb államformáról és Utópia új szigetéről, egy igazán értékes kézikönyv, nem kevésbé hasznos, mint amilyen mulattató, írta az igen kiváló és tanult férfiú, Morus Tamás, London

⁵⁹⁷ Vö.: John Freeman, „Utopia, Incorporated: Reassessing Intellectual Property Rights to 'the Island,'” *English Literary Renaissance*, 37(2007)1:19. Hivatkozás: Freeman, oldalszám.

⁵⁹⁸ Vö.: *apinae* és *tricae*. Burián János, szerk., *Latin-magyar szótár*, Budapest: Franklin Társulat, 1901¹ és 1908², és Finály Henrik, szerk., *A latin nyelv szótára*, Budapest: Franklin Társulat, 1884, rpt. Budapest: Zeneműnyomda, 1991. Hivatkozás: Burián, illetve Finály.

⁵⁹⁹ Clarence H. Miller neo-latin professzor szövegű fordítását követi TPB fordítása. Vö.: CW4 182/5-12; Miller, 94; KT 99-100.

⁶⁰⁰ John Clement egyike a John Colet által 1512-ben alapított londoni St Paul's School első diákjainak, 1514-ben már Morus háznépében deák, ilyen minőségben viszi magával Morus 1515-ben Bruges-be és Antwerpenbe, 1516-ban John Colet görög tanára, 1517-ben Morus házi iskolájában tanít, 1518-tól 1519-ig Oxfordban tanít görögöt és retorikát, 1520-tól az orvoslás tana felé fordul Luovainben, orvosi diplomáját 1528-ban kapja meg Padovában, s ekkor lesz tagja Londonban az orvosok királyi társaságának, majd kinevezik a király orvosává, s 1544-ben megválasztják az orvosok királyi társaságának elnökévé. A kontinensre menekült angol katolikusok mecheloni közösségében halt meg 1572-ben. (Peter G. Bietenholz, ed., *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, Volumes 1-3, Toronto: University of Toronto Press, 1985, 1986, 1987, rpt. 2003, Vol. 1: 311-312. Hivatkozás: Bietenholz, Vol. szám: oldal)

⁶⁰¹ A *cle*-előtag a görög *klinein*, illetve a csak szerkesztett szavakban használatos latin *clino* ige származéka, jelentése: hajlítani, fordítani, megfutamítani, valamint étvitt értelemben elejteni, megingatni. Barnhart etimológiai szótára megjegyzi, hogy a római kori írók a *clemens* szóalakot összefüggésbe hozták a *clinare* (hajlítani) főnévi igenévvel és a *mens* főnévvel. (Robert K. Barnhart, ed., *The Barnhart Dictionary of Etymology*, New York: Wilson, 1988, 178.) Bár ez az ókori álláspont tarthatatlan, az elmés szójáték megengedheti.

⁶⁰² Morus szövegében ez a szóvirág a görög *kléma*, *klématosz* fő-név áthallásából fakadhatott, amely jelentésénél fogva – „letört/levágott ág, hajtás, venyige” – azonnal el is hervadhatott. Ha ehhez még érintőlegesen felidéznénk esetleg az „erős vágy, kívánság, törekvés,” illetve „heves harag” jelentésű görög *menosz*, *meneosz* főnevet, akkor az eddigi kettősségek keltette kétség csak fokozódna.

⁶⁰³ Vö.: David Weil Baker, *Divulging Utopia: Radical Humanism in Sixteenth-Century England*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1999, 51.

híres városának polgára és főbírája” (Vö.: CW4 1-2; Miller, 1; KT 3). A kötet törzse két könyvből áll. Az első élén ez olvasható: „A kiváló Raphael Hythlodæus elbeszélése a legjobb államformáról, előadja az illusztris férfi, Morus Tamás, a híres brit város, London polgára és főbírája” (Vö.: CW4 46-47; Miller, 9; KT 11). A második könyvet ez vezeti be: „Raphael Hythlodæus elbeszélése a legjobb államformáról, előadja Morus Tamás, London polgára és főbírája” (Vö.: CW4 110-111; Miller, 51; KT 55). A korabeli szokásoknak megfelelően a mű elején legfeljebb a tartalom nagy ívű megjelölése helyezkedik el, a későbbi korokban bevetté vált címe viszont nincs *sehol*.

Az „Utópia Rt.” ügyeit kutató filológiai bizonyítás azt deríti ki, hogy a mű azonosítójává vált *Utópia* elnevezés Erazmustól származik. (Freeman, 13) A mű törzsszövegét megelőző mellékművek, a parerga egyike, egy latin nyelvű hatsoros vers első és utolsó sora eljátszik Utópia görög nevével az angol hangtan feltételezhető áthallásának köszönhetően, s így lesz belőle [jutópia], amely visszaírva „Eutópia” is lehetne. (Vö.: CW4 20-21; Miller, 1) A kérdéses hely – „toposz” – az [u] hangértékű ’ou-’ tagadó előtag miatt nincs *sehol*, az ’eu-’ előtag miatt azonban ez a hely az, *hol jó*.

A mű első, 1516. végi, Louvainben megjelent kiadása előtt Morus latin munkamegjelölést használt: *Nusquama*. (CW4 385; Freeman, 6) Remekmű, nem akad párja – *Sehol*. A munka megjelölése a latin nyelvtan szerinti ’-a’ tövűvé, s ez által nőneművé teszi az ország nevét, amely így a képzetté vált általános helyhatározót – *nusquam*, (*sehol*) – tulajdonnévvé avatja itt, *hol jó: Sehol*. Az éles elméjéről híres Morus esetében talán még az is megengedhető, hogy itt a *sehol se jó* egészen; ezt még teljesebbé teheti az új szóalkotás újszerű metszete: *nus-squama*. A görögből latinná lett ész, értelem, elmeél, valamint a (beszéd) csiszolatlansága. (Finály) Munka címén (*se*)*hol*(*se*)*jó* a ’csiszolatlan beszéd értelme’? Vagy éppen ez az, *hol jó* a *Sehol*: van értelem a csiszolatlan beszédben – az elme él.

Az *Utópia* kiadói 1994-ben hangsúlyosan felhívják az olvasók figyelmét, hogy 1516-ban az első louvaini szövegkiadásban Utópia fővárosa még nem Amaurotum, hanem Mentiranus.⁶⁰⁴ Az elmeél szétválaszthatja és helyreállíthatja az ész, szellem (*mens*, *mentis*) és a domináns erő (*tyrannus*) egységét. (Finály) *Nusquama* irányító központja Mentiranus: a csiszolatlan beszéd értelmét a szellemi erő uralma biztosítja. Ez abszurd beszéd, de *Nusquama* dicsérete.

3. Beszéde

Amint a város ereje áthathatja az államot s az állam szubsztanciájának kivonata a város esszenciájában sűrűsödik, továbbá ahogy az első és második elbeszélő egymás tükörképe, úgy az egyik beszéde is a másikat visszhangozza. Az *Utópia* előszava szerepét betölteni képes levél,⁶⁰⁵ amelyet az író Morus Tamás humanista barátja, Petrus Aegidius⁶⁰⁶ részére küld, röviden leírja, milyen a mű beszéde: „éppen csak el kellett ismételnem (*recitanda*) mindazt, amit veled együtt hallottam Raphael szájából. Ilyenformán az előadás módja [n]em okozott fáradságot, hiszen Raphael beszéde nem lehetett választékos (*nec exquisitus*), mivel hevenyészett (*subitarius*) és rögtönzött (*extemporalis*) volt... Amennyivel tehát előadásom megközelíti az ő hanyag (*neglectam*) egyszerűségét (*simplicitatem*), annyival jut közelebb az igazsághoz (*ueritati*).” (Vö.: KT 5-6; CW4 38/7-13)

⁶⁰⁴ LAM 144/31 és 271. Vö.: CW4 146/25 lábjegyzete.

⁶⁰⁵ Kb. 1516 októberében. Elizabeth Frances Rogers, ed., *The Correspondence of Sir Thomas More*, Princeton: Princeton University Press, 197, 76-81. CW4 38-44. KT 5-10.

⁶⁰⁶ Pieter Gillis (c. 1486-1533) antwerpeni városi hivatalnok, humanista kiadványok – 1516-ban például az *Utópia* – egyik szerkesztője Dirk Martens antwerpeni és louvaini nyomdája részére, humanisták házigazdája. Az *Utópia* írása idején, 1515-ben nála találkozik Morus és Erazmus, és ő szintén szerepet kap a műben a felvezető párbeszéd tagjaként. (Bietenholz, Vol. 2: 99-101.)

Ez a beszéd – Morusé és/vagy Hythlodaeusé – a balgaság dicsérő beszédét visszhangozza: „az én beszédem rögtönzött (*extemporariam*) lesz és kidolgozatlan (*illaboratam*), no de annál több igazat (*ueriorem*) fogtok hallani!”⁶⁰⁷ A balgaság ehhez még azt fűzi hozzá, hogy ő mindig azt szereti mondani, „ami hebehurgyán jön [a]... nyelvére.”⁶⁰⁸

Az *Utópia* beszéde talán azért visszhangozhatja a balgaság dicséretét, mert Erazmus előszó értékű levele szerint azt reméli, hogy a mű címzettje, Morus nemcsak baráti emlékként veszi (*accipies*) ezt a kis szónoklatfélét, hanem a magáévá is teszi (*suscipies*), mintegy felveszi a beszéd fonalát, és válaszol rá.⁶⁰⁹ (Burián) Így lehetne az *Utópia* a balgaság dicsérete.

4. Keletkezése

Az *Utópia* eredete *A Balgaság Dicsérete*, amelyet Erazmus Morusnak ajánlott 1510-ben,⁶¹⁰ először 1511-ben jelent meg Párizsban, majd az első javított változat is ugyanott 1512-ben. A balgaság dicséretéről szóló beszéd fonalát Morus 1515-ben vette fel, amikor eleget kellett tennie az ajánlás záradékába foglalt felszólításnak: „védd meg derekasan névrokonodat!”⁶¹¹

Történt ugyanis, hogy miután *A Balgaság Dicsérete* már több ismert kiadásban megjelent,⁶¹² 1514-ben a hagyományos tudományosságot követő louvaini teológusok megnehezteltek Erazmusra és nézeteire, mert *A Balgaság Dicsérete* támadta a fundamentalista feltételezést, hogy az arisztotelészi dialektika nyújtana Krisztus tanítása kifejtéséhez a legmeggyőzőbb módszereket, és mert figyelmet fordítva az Újszövetség Vulgata-fordítása és az eredeti görög szöveg közötti eltérésekre, kétségbe vonta, hogy Krisztus tanításának szószerinti értelme megközelíthető lenne a grammatika tanulságai nélkül. (CW15 xix-xx) A konzervatív teológusok ellenérzését és nézeteltérését Maarten van Dorp, a humanistából lett teológus szövegezte meg.⁶¹³ Morus az 1515. május 12-től október 24-ig tartó németalföldi követsége alatt ismerte meg Dorp és Erazmus vonatkozó levelezését, amikor a tárgyalások

⁶⁰⁷ Rotterdami Erazmus, *A Balgaság Dicsérete*, Fordította, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta Kardos Tibor, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987, 54. Hivatkozás: BD oldalszám. Vö.: *Morias Encomion id est Stvltitiae Lavs Desiderii Erasmi Rotterdami Declamatio*: „A me extemporariam quidem illam et illaboratam, sed tanto ueriores audietis orationem.” (<http://www.thelatinlibrary.com/erasmus/moriae.shtml>)

⁶⁰⁸ Vö.: BD 55. És: „Mihi porro semper gratissimum fuit hoti an epi glōtan elthoi dicere.” (<http://www.thelatinlibrary.com/erasmus/moriae.shtml>) Mondásgyűjteményében Erazmus ehhez a Lukianosztól származtatott megnyilvánuláshoz még a következő értelmezést fűzi Iszokratész megjegyzése alapján: „Hasonlóan fogok látszani azokhoz, akik hebehurgyán és szeleburdin és zagyván mondják mindazt, ami az eszükbe jut.” („Similis videbor iis, qui temere et arroganter ac futiliter quicquid in mentem veniret loquuntur.” [Adag. 473; I.v.73] Fokke Akkerman et al., ed., *Opera Omnia Desiderii Erasmi Rotterdami*, Ordinis Secundi, Tomus Primus, Amsterdam: North-Holland, Elsevier Science Publishers, 1993, 546/638-639.)

⁶⁰⁹ Vö.: BD 47. És: „Hanc igitur declamatiunculam non solum lubens accipies ceu mnemosunon tui sodalis, uerum etiam tuendam suscipies...” (<http://www.thelatinlibrary.com/erasmus/moriae.shtml>)

⁶¹⁰ Desiderius Erasmus, *The Praise of Folly*, Translated with an introduction and commentary by Clarence H. Miller, New Haven: Yale University Press, 1979¹, 2003², 2 és 10. Hivatkozás: PF oldalszám. Vö.: BD 47 és 50.

⁶¹¹ Vö.: BD 50; PF 5; „Moria tuam gnauiter defende.” (<http://www.thelatinlibrary.com/erasmus/moriae.shtml>)

⁶¹² *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 15: *In Defense of Humanism*, Edited by Daniel Kinney, New Haven: Yale University Press, 1986. Hivatkozás: CW15 oldalszám/sorszám. (A Dorphoz írt levél [CW15 2-126] dátuma 1515. október 21., azonban első kiadására csak posztumusz került sor 1563-ban. [CW15 cxix]). Itt most: CW15 104/23 és 536.

⁶¹³ Maarten van Dorp (1485-1525) 1502-ben vagy 1503-ban ismerkedhetett meg Erazmussal, 1504-től filozófiát és latint tanított a louvaini egyetemen, érdeklődése 1509-től fordul a teológia felé, 1510-ben az egyetemi tanács tagjává lett. Erazmussal 1514 nyarán találkozik újból, Dirk Martens nyomdájában segít Erazmus műveinek sajtó alá rendezésében, ekkor kezdődött a vita kettejük között Dorp levelével, amelyet Erazmus 1515 májusára válaszolt meg, s ezt követte Dorp újabb levele 1515 augusztusában, amelyre már Morus válaszolt 1515. október 21-én. Több levélváltás után kapcsolatuk rendeződött: Dorp síremlékére Erazmus sírfelirata került. (Bietenholz, Vol. 1: 398-404.)

szünetelése idején Mechelenben Jerome de Busleyden,⁶¹⁴ vagy Antwerpenben Petrus Aegidius vendége volt, s ekkor írta az Utópiáról szóló beszámolót, közben pedig megírta levelét a humanizmus és a balgaság dicsérete védelmében. (Vö.: CW4 xv-xxiii és 573-576; valamint CW4 46/29-48/3; KT 12; CW15 4/9-11 és 16-17) Vagy fordítva. Ha már a humanizmus és a balgaság dicsérete is védelemre szorul, az *(se)hol(se)jó*? Akkor ezt meg kell írni.

Morus levelében Dorp fiktív vádlója jelzi, hogy soha sehol (*nusquam*) senkiről nem hallott, még Louvainben sem, akiben a *Balgaság* megütközést keltett volna, legfeljebb egy-két igen morózus és második gyermekkorát élő aggastyánról, akiket még a kisiskolások is kinevetnek. (Vö.: CW15 6/13-23) A Dorp iránti vád megfogalmazása után Morus a szóbeli művészetek – s bennfoglaltan a *Balgaság* – elvi és gyakorlati kérdéseit részletezi, majd elérkezik a nyilvános védéshez. „Mivel azonban Erasmus, aki valaha megbízott, hogy megvédjem a *Balgaságot*, már ellátta önmaga védelmét, nem kell hosszan értekezni értékeiről.” (CW15 104/13-15) A Dorphoz írt levél, mely „nem hosszan” értekezik a *Balgaság* értékeiről, terjedelmét tekintve az *Utópia* Németalföldön párhuzamosan megírt részének mintegy 90%-a.⁶¹⁵ Ennek a „nem hosszú,” de nem is rövid levélnek a szövegterében Morus a nyilvános védőbeszéd hagyományos szerkezetét követi, a tárgytól történő látszólagos elkalandozásai kiszámítottak, bonyolultságuk ellenére is erősen összefüggő szónoki célt szolgálnak, mesterien egyesítik az intést, a cáfolatot és a jó tanácsot. (CW15 xciii-xcvii) Védőbeszéde végeztével Morus sajnálkozik, hogy már nem áll majd módjában finomítani elméje faragatlan és idomtalan fattyát (*rudem et informem foetum*), hiszen még csak át sem olvashatta, mit írt. (CW15 124/2-10; Finály)

A gondos kiszámítottság, az alapos megszerkesztettség és az aprólékos kiműveltség ellenére *állítólag* hevenyészettség, rögtönzöttség és kidolgozatlanság jellemzi a balgaság dicséretéről szóló beszédet, a balgaság dicsérete védelmében megfogalmazott beszédet, és a balgaság dicséretére válaszoló beszédet. Ez az írói konvenció (vö.: CW4 580) mint toposz *sehol-se-jó*?⁶¹⁶ Mégis talán ez a stílusjelentés dicsérete: megmondja, a mű *hol* jó.

5. Elrendezése

Miután Morus megírta levelét Dorphoz és az Utópiáról szóló beszámolót, 1515. október 24-én visszatért Angliába. A szigetországba bevitt egy beszámolót egy szigetállamról, amely nincs *sehol*, hátha a szigetországban felfedezhető, *hol* jó, hiszen amint ezen az újonnan felfedezett szigeten ötvennégy város található (KT 57; CW4 112/15-16), úgy a régi szigeten is ötvennégy közigazgatási egység számolható össze (KT 170; CW4 387).

Angliába visszatérve Morus ajánlatot kapott Wolsey kardinálistól, a lordkancellártól, hogy lépjen a király, VIII. Henrik szolgálatába, s legyen az állam embere. Ez a szakmai és társadalmi, emberi és anyagi ajánlat visszautasíthatatlannak bizonyult. Az életmód megváltozása, a politikai nyilvánosság elfogadása a politikáról vallott felfogás, a szemléletmód újragondolását vonta maga után. Az állam ideájáról, a legjobb államformáról folytatott „mulattató, *festiuus*” beszédnek mindenképpen az állam gyakorlatáról, a legjobb

⁶¹⁴ Jerome de Busleyden (c. 1470-1517) Louvainben tanult, követségi feladatokat látott el. Beszédeket, leveleket és verseket írt, gazdag könyv- és kéziratgyűjteménnyel rendelkezett. Vendégül látta Morust, aki erről verseket is írt. Busleyden levélben dicséri Morusnak az *Utópiát*. (Bietenholz, Vol. 1: 235-237. *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 3, Part 2: *Latin Poems*, ed., Clarence H. Miller, Leicester Bradner, Charles A. Lynch and Revilo P. Oliver, New Haven: Yale UP, 1984, a 250., a 251. és a 252. vers. CW4 32-36.)

⁶¹⁵ *Utópia* (CW4 110-246 [csak a latin]): 68 oldal; Dorp-levél (CW15 2-126 [csak a latin]): 62 oldal.

⁶¹⁶ A kalkulált precizitás és pongyolaság stílus- és jelentésbeli hatását elemzi Clarence H. Miller, „Style and Meaning in *Utopia*: Hythloday's Sentences and Diction,” in Rhoda Schnur *et al.*, ed., *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis*, Proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies, Binghamton, N.Y.: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1994, 675-83. Lásd még: Miller, xi-xix.

államvezetésről, az ott élők mindegyikének boldogulását, jólétét üdvözlendően és üdvöztetően előmozdító „hasznos, *salutaris*” beszéddé kell lennie. Teendői mellett Morus 1516 őszéig ilyen értelemben írta tovább és újra, rendezte el és szerkesztette át azt, amiről kiderült, hogy *se-hol-se-jó*. (CW4 xxi) Így a szövegalkotás az ésszerűség határain belül az értelem önellentmondásainak határára érkezett: a tények fikcióvá lettek, s a fikciók az írás tényeivé. Egy helyütt: Anglia, Flandria, Luzitánia, Taproban, Antwerpen, Kalikut, Franciaország, Róma, Karthágó, Asszíria, Perzsia, Tréfánd, Itália, Brabant, Burgundia, Aragónia, Navarra, Kasztília, Skócia, Boldogország, Abraxa, Láthatatlan, Széllébéltország, Európa, Felhővára, Néptelen, Zsoldérthalók-országa – *Sehol*. Ez a beszéd az idea gyakorlata és a gyakorlat ideája.

A továbbírt, újraírt, elrendezett és átszerkesztett mű leginkább önmagára hasonlít. Az 1515-ben a Németalföldön elsőként megírt anyag első oldalait (1.1: KT 11-17; CW4 46/1-54/8) az 1516-ban Londonban másodikként megírt anyag nagy része követi (2.1: KT 17-54; CW4 54/8-108/33), utána jön az elsőként megírt anyag java (1.2: KT 55-137; CW4 110/1-236/33), végül a másodikként megírt anyag konklúziója és berekesztése (2.2: KT 137-142; CW4 238/1-246/10). Tehát a kiindulási szövegállomány

1.1: KT 11-17;	CW4 46/1-54/8	Felvezetés
1.2: KT 55-137;	CW4 110/1-236/33	Beszámoló Utópiáról
2.1: KT 17-54;	CW4 54/8-108/33	Párbeszéd a tanácsosságról és bevezetés Utópiához
2.2: KT 137-142;	CW4 238/1-246/10	Konklúzió és berekesztés

analitikus és szintetikus módon

1.1: KT 11-17;	CW4 46/1-54/8	Felvezetés
2.1: KT 17-54;	CW4 54/8-108/33	Párbeszéd a tanácsosságról és bevezetés Utópiához
1.2: KT 55-137;	CW4 110/1-236/33	Beszámoló Utópiáról
2.2: KT 137-142;	CW4 238/1-246/10	Konklúzió és berekesztés

kereszteződve átalakul.

Olyan ez a vázlat, mint a (Se)(Hol)(Se)(Jó) sziget bejáratának leírása. Az öbölben több „szikla lappang (*latentes*) és veszedelmes. Az átjárókat (*canales*) csupán ők ismerik; így nem egykönnyen történik meg, hogy bárki idegen bejut az öbölbe, hacsak nem vezet seholszigetbeli, de még nekik maguknak sem lenne biztonságos a bemenetel, ha bizonyos jelekkel (*signis*) nem mutatnának utat a partról. Ha ezeket más helyekre tennék át (*diuersa translatis loca*), akármekkora hajóhadat könnyen végromlásba sodornának.” (KT 55-57; CW4 110/20-26) Micsoda beszéd! S van benne rendszer!

Alkotni s újraalkotni csak abból lehet, aminek a tartománya *Sehol*. Ez a kreatív dekreáció a csiszolatlan beszéd értelmével többszörösen összecsiszolt szövegalkotás képtelenül strukturált dicsérete.

6. Intézménye

Morus képtelen dicsérete a mű záradékában az államberendezés meggondolandó példajaként említi az istentisztelet és a vallás gyakorlását. (KT 141; CW4 244/16) Erről szól a mű utolsó fejezetének nagy része. (KT 122-137; CW4 216/6-236/31)

Két végletet jelöl ki – *sehol se jó?* – vallásváltozataik eltérő istensége: a teremtettest (bolygók, néhai emberek) által sugallt jelenésekben sejtett istenség, illetve a nem teremtettest, test nélküli, ismeretetlen, megmagyarázhatatlan istenség. Mulandó, illetve örök. Véges, illetve végtelen. Értelemmel fölfogható, illetve minden emberi értelmet felülmúló (*supra mentis humanae*) numen. (KT 122; CW4 216/13-14) Vallási diszpozíciójuk kettős: bár mind különböző dolgokban hisznek, egyetértenek egy legfőbb Lény hitében. Bár külön-külön más

és mást tartanak legfőbbnek, a világ fölötti hatalmat ugyanannak az egyetlen legfenségesebb istenségnek tulajdonítják. (KT 123; CW4 216/22-25) Vallásos attitűdjük kétséges: elhagyni készülnének babonáikat az egyetlen ésszerű vallásért, ám az őket érő véletlenszerű csapásokat az általuk korábban istennek vélt teremtmény ellenük bevetett bosszújának képzelik, ezért vallásváltoztatásuk nem ér cél *sehol*. (Vö.: KT 123; CW4 216/27-32) Vallásilag *(se)hol(se)jó*? Ez a szabadságra képtelen abszurd tolerancia dicsérete?

A szóban forgó állam uralkodója – ő *Sehol* király (KT 124) – egyfelől „szemtelenységnek és ostobaságnak tartotta, hogy valaki erőszakkal és fenyegetésekkel (*minis*) kényszerítse az embereket arra, hogy amit igaznak tart, azt mindenki annak lássa” (KT 125; CW4 220/12-14), másfelől „azonban ünnepélyesen és szigorúan megtiltotta, hogy bárki is... azt vallja, hogy a lélek a testtel együtt elpusztul” (KT 126; CW4 220/21-24). Ez a tétel a szigetlakók filozófiai erkölcsstanának is elve: „a lélek halhatatlan” (KT 87; CW4 160/31-32). A szigetlakók szerint ennek megfelelően a halál után a vétkekért büntetés jár, az erény számára viszont jutalom van kitűzve. (Vö.: KT 126; CW4 220/24-25) Ez szintén megegyezik filozófiai erkölcsstanukkal: „erényeink és jótetteink az élet után elnyerik jutalmukat, a bűnökre pedig büntetés vár” (KT 87; CW4 162/1-2). A szigeten tehát a vallás és a filozófia, illetve a teológia és az erkölcsstan nem szigetelődik el egymástól. Ez a fajta következetesség a gyakorlatban is következményekkel jár: az ortodoxiát ortopraxis követi. Ebből adódóan akinek más a véleménye, azt emberszámba sem veszik, de még csak polgár számba sem, „mert ha a félelem (*metum*) nem tartaná vissza, intézményeiket és erkölcsüket semmibe venné.” Kétségtelennek tartják, hogy „aki a törvényeken kívül semmitől sem fél (*metus*), és a testi életen túl semmit nem remél, az személyes vágyaiért a haza törvényeit titokban igyekszik kijátszani vagy erőszakkal megszegni.” Következésképpen azt, akinek ilyen a fölfogása (*sentimentem*), „nem részesítik tisztségekben, nem bíznak rá hivatalokat, kizárják a köztevékenységből:... megvetik.” (KT 126; CW4 220/25-222/6) Mivel a szigeten a teológia és a filozófia, illetve a vallás gyakorlata és a gyakorlati erkölcs izolálatlanul reflektál egymásra, felidézhető működésük. Kétségtelenül mindkettő „érvekkel dolgozik (*rationibus utitur coniungant*)” s „[é]rvek nélkül az ész önmagában erőtlennek tartják (*sine quibus ...imbecillam per se rationem putant*)” (KT 86-87; CW4 160/29-30). Az ész használatával (*ratione*) juthatnánk csak belátásra. (Vö.: KT 87; CW4 162/3-4). Ebből az alapállásból kiindulva megkérdendő: törvénykezés és rendelkezés közben a szigetállam uralkodójának hol volt az esze? *Sehol*. *Hol* jó a félelem, rettegés, terror teremtette, gondolatcenzúrával vezérelt köztevékenység, köztisztviselés, politika? *Sehol*. Ez a szabadságra képtelenné tett tolerancia abszurditása. Dicséret-e?

A sziget állama, berendezkedése és intézményrendszere nagy vonalakban éles elmével összeállított pontos gondolat kíséret. *Nusquama! Mentiramus!* Dicséret-e? *Hol* jó? *Sehol*.

7. Képtelensége

Az iménti gondolat kíséret államában „meg vannak róla győződve, hogy az embernek nem áll hatalmában úgy gondolkodnia (*senti*at), ahogy éppen tetszik (*libet*).” Ezzel párhuzamosan elvetik a tettetést és hazugságot. (Vö.: KT 126; CW4 222/7-10) A személyes szabadság intézményes megvonása következtében lehet-e még itt további etikai, erkölcsi megszorításokat alkalmazni? Ha ilyen az állam legjobb formája, ha az ilyen állam legjobb formájában ilyenek a helyesen és bölcsen elrendezett dolgok (vö.: KT 16; CW4 52/28-29), s ha ilyen az állam lakói iránti hozzáállásának legjobb formája, akkor nem csodálkozhatunk, hogy nem találunk egészségesen (*sane*) és bölcsen (*sapienter*) kormányzott polgárokat – *sehol* (*nusquam*). (Vö.: KT 16; CW4 52/33)

Az iménti feltételek fennállása mellett a gondolatok eltitkolására (*animus... dissimulet suum*) nem kényszerítenek fenyegetéssel senkit. (Vö.: KT 126; CW4 222/8-9)

Korábbról s utólag tudható: „Nincs itt helye az elhallgatásnak... (*non est ibi dissimulandi locus...*)” (KT 49; CW4 102/4-5)⁶¹⁷ Ezek után elbizonytalanodhatunk Raphael Hythlodæus bizonyossága felől, hogy bármilyen legyen is a szigetországiak berendezkedése, népüknél és államuknál kiválóbb nincs sehol (*nusquam*). (Vö.: KT 97; CW4 178/15-18)

Ami nem-hely: men-hely. Ezért igaz: Mindenhol jó, de legjobb... *Sehol*. Otthonunk *Nusquama*.⁶¹⁸ Nekünk ez az, *hol jó*. Így hangzik a csiszolatlan beszéd értelmének abszurd dicsérete.⁶¹⁹

Megjelent:

2010. – Kinek se-hol-se-jó? (Az *Utópia* abszurd dicsérete). – In: Utópiák és ellenutópiák / szerk. Kroó Katalin és Bényei Tamás. – Budapest : l’Harmattan, 2010, 19-30

⁶¹⁷ Vö.: „Van... ideje a hallgatásnak és ideje a szólásnak.” (Prédikátor 3:2a és 7b)

⁶¹⁸ Raphael Hythlodæus talán ezért vállalkozott kalandos utazásokra idegen földeken (*peregrinationis*), ahol nem volt otthon sehol. (Vö.: KT 14; CW4 50/10) A végső dolgokról – a halál, az ítélet, a menny és a pokol dolgairól – elmélkedve kb. 1522-ben Morus Tamás is úgy véli, hogy idegenként és jövevényként a földön „csak zarándoklaton (*pilgrimage*) vagyunk, és nincs itt lakóhelyünk...” (*The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 1: *English Poems, Life of Pico, The Last Things*, ed., Anthony S. G. Edwards, Katherine Gardiner Rodgers and Clarence H. Miller, New Haven: Yale University Press, 1997, 165/32-33. Vö.: Zsidókhöz írt levél 13:14) A Tower börtönében 1534-1535-ben a kivégzése előtt megírt bátorító párbeszédben újra visszatér Morus Tamás ehhez a gondolathoz: “Nincs itt sem városunk, sem otthonunk, de keressük, hová jutunk. Ebben a világban pedig bárhová is menjünk, csak zarándokok (*pilgrims*) és úton lévők vagyunk.” (*The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 12: *A Dialogue of Comfort against Tribulation*, ed., Louis L. Martz and Frank Manley, New Haven: Yale University Press, 1976, 251/17-20)

⁶¹⁹ Köszönöm, hogy a PPKE BTK Angol Intézetében kollégáim, Almási Zsolt és Földváry Kinga figyelmesen elolvasták dolgozatomat, és megjegyzéseikkel segítették munkámat. TPB.

3.

Ez a tanulmány azt mérlegeli, hogy a közhatalom és a vallási, hitbeli érintettség milyen viszonyban áll egymással Morus eretnekségekről szóló írását megelőző tapasztalatai alapján.

Tóta Péter Benedek

III. Richárd felriad álmából*

(III. Richárd álomélménye Morus és Shakespeare írása szerint)

„Az álom a gyomorból jön.”

Freud

Extenzív rumináció: egy élmény – ismétlődő álom

Morus Tamás (1478. február 6. – 1535. július 6.) történetírása szerint III. Richárdot (1452. október 2. – 1485. augusztus 22.), a szoros értelemben vett rózsák háborújának (1455-1485) utolsó uralkodóját, aki a Plantagenet királyok sorát (1154-1485) zárta, miután hatalmi féltékenységből megölette bátyja s egyben elődje, IV. Edward két fiúgyermekét, megkoronázását (1483. július 6-át) követően – trónra lépésétől kezdve – gyakran ismétlődő gyötrelmek kínozták.

„... rettenetes tette után soha nem lelt nyugalmat lelkében, soha nem hitte magát biztonságban ... éjszakáit nyugtalanul töltötte, hosszú ideig feküdt ébren és töprengve, roppant kimerülten az emésztődés és virrasztás miatt, inkább csak szendergett, semmint aludt, félelmetes álmok zaklatták, gyakran hirtelen felriadt, kiugrott ágyából és fel-alá járkált a szobában, nyugtalan szíve ennyire szakadatlan hánykolódott a kínzó benyomás és vészterhes emlék miatt rettenetes tette nyomán.”⁶²⁰

A bekezdésnyi leírás keretében megismétlődő tett – a hatalomféltésből elkövetett gyermekgyilkosság –, illetve a tette történő kimondatlan/kimondhatatlan utalás a III. Richárd számára visszatérő események – köztük az álomélmény – kiváltó oka. A tett által kiváltott „soha” meg nem szűnő és „szakadatlan” tapasztalt hatás a bekezdés keretén belüli keretbe

* Ez a tanulmány az OTKA 62008 számú pályázata idején (2006-2011) készült. A támogatásért köszönetet mondok. TPB

⁶²⁰ A Morus-szövegre tett utalások követhetősége érdekében legalább lábjegyzetben jöjjön az eredeti szakasz.
„... after this abhominable deede done, he neuer hadde quiet in his minde, hee neuer thought himself sure ... he toke ill rest a nightes, lay long wakyng and musing, sore weried with care & watch, rather slumbered then slept, troubled wyth fearful dreames, sodainly sommetyme sterte vp, leape out of his bed & runne about the chamber, so was his retles herte continually tossed & tumbled w^t the tedious impression & stormy remembrance of his abominable dede.”

The Complete Works of St. Thomas More, Vol. 2: *The History of King Richard III*, ed. Richard S. Sylvester, New Haven: Yale UP, 1963, 87/11-21. (TPB fordítása. A későbbiekben: CW2, illetve CW2L[atin] oldal/sor[ok].) Morus Tamás – a keletkezéstörténet bizonytalansága miatt feltételezhetően – valamikor 1513 és 1521 között mint legtagabb időhatárok között vethette papírra azokat a befejezetlenül hagyott angol, illetve latin nyelvű párhuzamos történetírási szövegeket, amelyeknek központi alakja III. Richárd. (Vö., CW2 lxiii-lxv; és *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 1: *English Poems, Life of Pico, The Last Things*, ed. Anthony S. G. Edwards, Katherine Gardiner Rodgers and Clarence H. Miller, New Haven: Yale UP, 1997, lx és lxiii, n1 és n2 [a későbbiekben CW1 oldal/sor]; valamint Alison Hanham, *Richard III and His Early Historians*, Oxford: Clarendon, 1975. 217-218.)

foglalt képletes helyszínen – a gondolkodó lélekben: az elmében, illetve a szívben: az érző lélekben – sűrűsödik, amely az emlékezet székhelye is, ahonnan az álom ébred.⁶²¹

Morus angolul és latinul megszövegezett párhuzamos történetírásának s egy korábbi kreatív fordításának szókészlete ezt a képletes helyszínt – lélek-elme, *minde* (CW2 87/12); szív-lélek, *herte* (CW2 87/19) – a nyelv fordulataival képes nyelven értelmezni.⁶²² A CW2 87/12-ben leírt *minde*, a gondolkodó lélek-elme-szellem Morus szövegeiben gyakran szerepel. Ennek a helyszínt jelölő fogalomnak a képes értelmét úgy közelíthetnénk meg, ha a III. Richárdról szóló két nyelven megírt történetnek alkotó előzményeként latinból angolra fordított Morus-féle Pico-szöveggyűjtemény⁶²³ gyakorlatát is megfigyeljük.

Pico élettörténetének összeállításából megtudjuk, hogy ő „szenvedélyes lélekkel (*mynde-animo*) sajátította el a humanista tudományokat” (CW1 55/11-12; 296/25-26); miután ráeszmélt könnyelmű életmódjára, kicsapongásba merült lelkét (*mynd-animum*) megzabolázta és Krisztushoz térítette (vö., CW1 59/14-16; 302/28-29); a disputákról azt tartotta, hogy akkor igazán hasznosak, ha békés lélekkel (*mynde-animo*) vesznek részt benne az igazság keresése végett (vö., CW1 61/17-19; 318/6-7); „lelke (*mynde-animus*) Istenért lobogott” (CW1 63/15; 320/16-17); amikor halálán volt, Károly francia király, akinek „nemes fejedelemlént jóakarátú a lelke (*mynde-animus*),” saját orvosait küldte el hozzá, miközben a Nápolyi királyság ellen vonult (CW1 72/27-73/7);⁶²⁴ békét és boldogságot jelent a léleknek (*mynd-animi*), ha semmi sem nyomasztja az ember lelkiismeretét, és ha semmi rejtett bűn eltitkolt lelkiismeret-furdalása nem rémiszti (vö., CW1 79/21-24; 342/29-31); a Szentírás könyveinek eleven ereje az olvasó lelkét (*mynde-animum*) csodálatosan Isten szeretetébe oltja (vö., CW1 84/4-9; 348/5-9); a filozófusok, mivel nem szenvedhetik a hatalmasok büszke modorát, és így szolgálni sem tudják őket, önmagukon uralkodnak, s elégedettséggel tölti el őket saját lelkük (*mynde-animi*) békéje (vö., CW1 87/4-6; 350/22-24); jobban szereti a celláját, a tanulmányait, a könyvei adta örömet, a lelke (*mynde-animi*) nyugalmát és békéjét, semmint a királyi udvarokat, a közügyek forgatagát, a dicsőség és haszon hajhászását (vö., CW1 87/21-24; 350/34-36). Morus latinról angolra fordító gyakorlatából megtudhatjuk, hogy a szellemi-lelki, értelmi-érzelmi, akarat-jellembeli, spirituális-morális élmény, valamint az önuralom és aránytudat központja latinul az *animus*, angolul a *mynd(e)*.

Ha ugyanebben a szöveggyűjteményben azt is megnézzük, hogy a latin *animus* milyen angol megfelelőt kaphat még, akkor a fiatal, pályája kezdetén fellépő Pico személye kapcsán azt is megtudhatjuk, hogy „nagyon gyors, okos és ügyes volt a vitákban, és nagy örömet lelt bennük, miközben felfuvalkodott bensője (*animus-stomak*)” (CW1 316/25-26; 61/3-4). A felfuvalkodott benső – *hye stomak* (CW1 61/4) – a fennhéjázás, a büszkeség, a gőg, az önteltség képe. Bepillantva Morus aszkétikus elmélkedésébe, amelyben a végső dolgokról értekezik, a főbűnök gyökerét és netovábbját a gőgben határozza meg Morus. (CW1 153/13-14) A vagyon, a kormányzás, a hatalom, a szépség, az okosság, az erő, a tudomány s más isteni adományok kapcsán a gőg körülírásaként egy jelzős szerkezetet használ: *hye mind(e)*, (vö., CW1 153/23-25 és 155/36; valamint még: *high minded* [CW2 90/10]). Ebből a

⁶²¹ „Kétségtelen felismerésszámba mehet ..., hogy mindaz az anyag, ahonnan az álom tartalmát meríti, valamiképpen élményeinkből származik, az álomban reprodukálódik; hogy tehát *emlékezünk*.” (Sigmund Freud, *Álomfejtés* (1899), [H. n.]: Helikon, 1985, 21. A későbbiekben: *Álomfejtés*, oldal.)

„Minden továbbira nézve fogadjuk el előfeltételül, hogy az álom *nem testi, hanem lelki jelenség*.” (Sigmund Freud, *Bevezetés a pszichoanalízisbe* (1917), Budapest: Gondolat-Talentum, 1994, 81. A későbbiekben: *Bevezetés*, oldal.)

⁶²² Erre a kiegészítő és kiegészítő kitérőre azért van szükségünk, mert a kiindulásul választott bekezdésnyi idézet Morus angol szövegének abban a részében olvasható, amelynek már nem készült el a párhuzamos latin változata.

⁶²³ Morus Pico-antológiájának keletkezését egyes kutatói feltételezések 1504 és 1510 közé helyezik, a kritikai kiadás azonban nem találja indokoltnak a körülbelül 1510 előtti dátumot. (CW1 xxxvii-xxxix.)

⁶²⁴ Pico 1494. november 17-én halt meg, VIII. Károly 1495. februárjában foglalta el Nápolyt. (CW1 226.) A 'jólelkű hódító' bennfoglalt iróniájától, ha tudunk, tekintsünk el.

mintavételből az tűnik ki, hogy az *animus* mint közös nevező révén a *mind* és a *stomak* rokon értelmű lehet az ember szellemi-lelki megnyilvánulásai körében. Ugyanezt alkalmazza Morus a III. Richárdról szóló történetírásban is a hatalomvágy miatt „nagy étvágyú és telhetetlen bendőjű” (*animo-stomacke*) Richárd és testvérei bemutatásakor (vö., CW2 6/25-27).

Amennyiben a szív-lélek, *herte* (CW2 87/19) pontosabb illeszkedését keressük az iménti tartalomhoz, III. Richárd históriájában az érzés és értelem foglatának tekinthető mellkas szavára találunk, amelynek a jelentése a szívet is takarja a kedéllyel, a szellemmel és a lélekkel együtt. Amikor IV Edward halála után az udvar tagjai soraikat rendezik, felmerül annak a kérdése, hogy a hirtelen kikényszerített béke és barátsági szerződésnek, amely aligha tart két hétig, mélyen kellene-e bensőjükben (*pectoribus-stomakes*) megtelepednie. (CW2L 15/22, 15/24) Láthatjuk, hogy a lélek-elme és a szív-lélek közös nevezője – a tágabb s szűkebb szövegekörnyezetben, valamint a nyelvváltozatok átalakulásaiban – a benső, vagy még inkább a bendő, ti. a gyomor, a *stomak*.

Morusnak a III. Richárdról szóló történetírása így egy retorikailag összetett gyomorként működik, amely a saját fiziológiai törvényszerűségeinek megfelelően a témáját gyakran ismétlődően újragondolja – sokszor a mikroorganizmusai, a lexikai elemeinek átalakulását követve. Ez sűrűsödik a tanulmány elején idézett, többszörös keretbe foglalt bekezdésnyi szöveg többszörösen összetett gyomorként működő egészében. Az álomélmény a felriadással együtt így kerül feldolgozásra, mintegy a rágódva kérődző módjára emésztő gyomorban. Ez az emésztés egyúttal emésztődés is: lidércnyomásként, riasztó rémálomként megfekszi a gyomrot.⁶²⁵

A gyötrő, nyugtalanító, zaklató, emésztő tett – a hatalomféltésből elkövetett gyermekgyilkosság – minősítésére Morus egy latin eredetű melléknevet használ, amelynek eredeti alakja *abominabilis*, jelentése undorító, megbotránkoztató, förtelmes, irtózatoss, visszataszító, kibírhatatlan, felháborító – erkölcsileg és/vagy fizikailag. Morus angol szóhasználatában a középkorban gyakori, a *homo* franciás áthallásán alapuló átalakult betűvetés szerepel, *abominable* (CW2 87/11), amelynek az áthallás átvételével átalakult jelentése embertelen, s ez felerősíti az erkölcsi és/vagy fizikai értékítéletet. Az ilyen szövegalkotói eljárás – akár csak az utalásban bennfoglaltan érvényesülő ismétlés s vele együtt az abban megnyilvánuló szellemi újrachasznosítás, amely alak, formai, valamint jelentésbeli, tartalmi, azaz járulékos és lényegi többletet ad – megfelel annak az ősi eredetű intellektuális technikának, amelynek a neve rumináció.⁶²⁶ A ruminációnak köszönhető újabb és

⁶²⁵ „Hogy álomingeren és álomforráson mit értsünk, megmagyarázhatná a népies szójárás: 'Az álom a gyomorból jön.'” (*Álomfejtés* 28.) „Nyilvánvalóan közömbös az, vajon mi zavarja meg az alvást és mi készíti a lelket az álmodásra. Ha nincs minden esetben kívülről ható érzékszervi inger, esetleg a belső szervekből kiinduló úgynevezett testi inger léphet a helyébe. Ez a föltevés nagyon kézenfekvő és meg is felel az álmok keletkezésére vonatkozó legnépszerűbb véleménynek. Az álom a gyomorból jön ...” (*Bevezetés* 76.)

⁶²⁶ A rumináció, a kérődzés alapvető fontosságú az állatélettanban és az emberi táplálkozás világában. A rumináció emésztési folyamata sajátos többletkez juttatja a kérődzőket a nem kérődzőkhöz képest. A kérődzők képesek megemészteni – lebontani és szintetizálni – olyan növényi összetevőket, amire a nem kérődzők nem képesek. A kérődzők még azokat a fehérjeforrásokat – például a kérődzők összetett gyomrában a gazdaállattal szabályos szimbiózisban élő mikroorganizmusok, a baktériumok és az egysejtűek elemésztésével együtt az általuk termelt fehérjét – is asszimilálni tudják, amelyeket a nem kérődzők nem tudnak, és az így felépülő fehérje fokozott biológiai értékű és magasabb energiatartalmú, mint a nem kérődzők által előállított fehérje.

A kérődzők élettanával és emésztési folyamatával kapcsolatban Dr. Bozay Lászlótól kaptam tájékoztatást; segítségét hálásan köszönöm. További tájékozódásom forrásaiként a következő állatorvos-tudományi munkák szerepeltek: Potsubay János – Szép Iván, *Háziállatok anatómiája és élettana*, Budapest: Mezőgazdasági, 1968. 249-250.; Kemény Armand, *Élettan állatorvostan-hallgatók és állatorvosok számára*, Budapest: Mezőgazdasági, 1974. 432-441.; Karsai Ferenc, szerk., *Állatorvosi kórélettan*, Budapest: Mezőgazdasági, 1982. 200-242.; Szajkó László, szerk., *Szakosított tejtermelés*, Budapest: Mezőgazdasági, 1984. 132-136. Clarence M. Fraser, et al., eds., *The Merck Veterinary Manual*, Rahway, NJ.; Merck, 1986. 1486-1487.

A ruminációnak az antikvitástól a középkoron át a jelenig tartó érvényességével kapcsolatban például a következő írások adhatnak eligazítást. Fidelis Ruppert, „Meditatio – Ruminatio. Zu einem Grundbegriff

többszörjelentés azonban sűrítve, egyszerre emlékezik a szövegkezdeti és szótörténeti kiindulás állapotára (CW2 87/21: *abominable*). Az eredeti alakú melléknév az *abominari* álszenvedő igéből származik, amivel megutál és megátkozik valamit az ember, amivel azt fejezi ki, hogy valamilyen vészjósló előjel eltávolítását kívánja elérni. Ez a jelentés mélyére ivódott intő jóslat – az *omen* – jelentőségteljes jövő képét vetíti előre (*ominari*), amely a lélek mélyébe rágja magát.

Ezt a megemészthetetlen, ám elemésztő tény mintegy elővételezi III. Richárd szinte vegetatív szokása, hogy – míg a dühtől habzott a szája – „a szája szélét rágta” (CW2 47/17),⁶²⁷ mielőtt a főkamrás, Hastings halálát kívánta, mondván, hogy „addig nem eszem ebédet, míg nem látom a fejed leütve.” (CW2 49/13) Mindez június 13-án, pénteken (CW2 46/28) 9 óra körül kezdődött (CW2 (47/3), s a nagy pénteki paródiát csak arányaiban cizellálta, hogy III. Richárd a véres fejhús előtt a fejedelmi főfogás utánra Ely püspökétől diétás delikateszként piros bogyós gyümölcsöt, epert rendelt (CW2 47/6-8), amely serkenti az emésztést. Sorrendben: eper és fej, piros és véres, a szájszél rágása önmagában és sürgető várakozás az étkezésre. Intő jelek és beteljesült jóslatok konkrétuma bontja ki, mutatja be az *abominabilis-abhominable* legalább kétszeres elvontságát: III. Richárd homofág, emberfaló vírus.⁶²⁸ Ez a vírus a filológiai, retorikai események során mintegy belerágja magát a szövegbe.

Ehhez a thrillerbe illő, előjelekre és beteljesült intésekre hagyatkozó drámai vonulathoz gyengéd retorikai előjáték III. Richárd hajlamának bemutatása, hogy jó képet mutatva „nem tudta nem megcsókolni azt, akiről azt gondolta, hogy meg kell ölnie” (CW2 8/9), majd ennek kibontása, amikor átveszi a szentély menedékéből neki kiszolgáltatott kisebb herceget, akit „karjába zárt, és megcsókol” (CW2 42/16). Morus latin szövegű párhuzamos történetírásának szóhasználata – *amplexus* (CW2L 42/15)⁶²⁹ – beszédesebb: amiről itt szó

christlicher Meditation.” *Erbe und Auftrag*. 53(1977)2:83-93. Douglas Burton-Christie, *Scripture and the Quest for Holiness in the “Apophthegmata Patrum,”* Ann Arbor: U of Michigan P, 1988. Douglas Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, (“Introduction: Toward a Desert Hermeneutic,” 3-32) New York: OUP, 1993. Jeremy Driscoll, “Exegetical Procedures in the Desert Monk Poemen,” in *Mysterium Christi: Symbolgegenwart und Theologische Bedeutung*, eds. Magnus Löhrer and Elmar Salman, Roma: Pontificio Ateneo S Anselmo, 1995. 155-178.

A rumináció középkori jelentőségéről és gyakorlatáról a következő munka adhat szinte rendszerező tájékoztatást. Mary J. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge: CUP, 1990; stomach-memory metaphor (a gyomor-emlékezés metaforája): 50, 161, 165-167; digestion-rumination metaphor (az emésztés-kérődzés/rágódás/ruminálás metaforája): 219-220; reading-meditation and composition (olvasás-elmélkedés és kompozíció/szövegszerkesztés): 164-169, 172, 174, 192, 194.

⁶²⁷ Lukianos *Zsarnökölő* című görög nyelvű szónoki beszédének latinra történt lefordítása után Morus válaszbeszédet írt, s ezek 1506-ban jelentek meg Párizsban – s még hétszer Morus életében – egy kötetben, amely Morus és Erasmus más Lukianosz-fordításait is közölte. Morus válaszbeszédében a szónok élénken idézi fel a zsarnok „fogcsikorgatását, remegő szája szélét.” (*The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 3, Part 1: *Translations of Lucian*, ed., Craig R. Thompson, New Haven: Yale UP, 1974, latin 122/16-17, angol 123/18.)

⁶²⁸ Ebben az olvasatban III. Richárd egyfelől az *Utópia* első könyvében (1516) említett mindenütt megtalálható „emberevő laestrigonok” mitologikus, s ezért egyetemes, elvont alakjai közé kerül, másfelől megfelel az ugyancsak ott szóba hozott, Angliában található konkrét farkasszerű juhoknak, akik egyrészt „megeszik az embert,” másrészt az Isten Báránya templomát „istállónak” használják. (Morus Tamás, *Utópia*, Budapest: Európa, 1989, 16 és 25. Vö., *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 4: *Utopia*, ed. Edward Surtz and J. H. Hexter, New Haven: Yale UP, 1965, 52/32 [jegyzet: 306-307], 53/37, 64/33-66/1 [jegyzet: 326-327], 66/8 [jegyzet: 330], 67/1 és 67/10-11.)

Morus kortársa és barátja, Rotterdami Erasmus szerint (*A keresztény fejedelem neveltetése* [1516], Budapest: Európa, 1987.) a rossz fejedelmet „emberhús hizlalja, embervér részegíti” (39), s Homérosz nyomán (Il. 1.231) szerinte a tirannus „népfaló király” (47 és 49), továbbá ugyancsak szerinte „a tirannusnál nincs veszedelmesebb állat,” akiket egy analógia alapján a „farkasok” közé sorol (50).

⁶²⁹ Az angol szövegben említett csók helyett a latin párhuzamos történetírás a *complexibus* alakot használja a CW2L 8/12-ben, a *complector* származékát, amely a CW2L 42/15-öt meghatározó *amplector* és származékainak szinonimájaként vehető.

van, az több mint rokonszenv, de éppen nem rokonság.⁶³⁰ Karjába zárva III. Richárd nemcsak megöleli a célszemélyt, hanem fogva is tartja ellenséges indulattal, bekeríti az esetleg ellene fellépő erőt, körülfonja karjával kígyó módjára. Ez a viselkedés a fondorlatos politikai család eljárására jellemző a fonák taktikával működő tekervényes stratégia keretében. A nagyratöréssel megigézett „pusztító kígyó” képe (CW2 12/21-22) illik a „nagy étvágyú és telhetetlen bendőjű” (vö., CW2 6/26-27) III. Richárdra.

Ahogy a szöveg összetett gyomorszerűen működik, emlékezik, beépülő szövelemeivel a szöveg szélteben-hosszában átízesedik, s emészt, úgy álmodik és rémül fel, emésztődik III. Richárd. Az extenzív ruminációnak megfelelően III. Richárd, akit csak elér, mindenkit szétrág,⁶³¹ s mikor már nincs akit elemészthetne, maga is szétrágódik. A ruminátor III. Richárd terminátor: az emberfaló – mivel nem tud az álomban regenerálódni – önfaló.

Ezt a fajta szövegalkotási módot, illetve lelki-szellemi tevékenységet – beleértve azt az állapotot is, amikor ugyanazzal a problémával tépelődve ismétlődő álmokat tapasztal az ember –, a folytonosan ismétlődő, ciklikusan visszatérő, negatív – depresszív – gondolkodást a klinikai pszichológia ruminációnak nevezi.⁶³² Szemlélődő, tűnődő kérdőítés ez, rágódás valamely megrendítő, rémületet és riadalmat okozó eseményre, élményre történő emlékezés

⁶³⁰ „A királyság utáni vágy nem ismeri a rokonságot.” (CW2 41/24-25)

⁶³¹ III. Richárd egyik címerállata a vadkan volt. A főkamrás, Lord Hastings kivégzése előtt Lord Stanley, Derby grófja álmot látott, s benne azt, hogy „egy vadkan az agyaraival úgy széthasította a fejüket, hogy a vér lefolyt a vállukra. Mivel pedig a protektor a vadkant saját megkülönböztető jelévé tette, ez az álom kínzó nyomot hagyott [Stanley] szívében.” (CW2 50/1-7)

III. Richárd másik címerállata az oroszlán volt. (Vö., CW2 93/11 [jegyzet: 269]) Morus írásaiban az oroszlán – ordítva, körül járva és keresve, kit nyeljen el (vö., 1 Péter 5:8) – halálosztóként jelenik meg. (CW1 142/17-18; *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 12: *A Dialogue of Comfort against Tribulation*, ed. Louis L. Martz and Frank Manley, New Haven: Yale UP, 1976, 149/22-24, 317/24-318/17; *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 13: *Treatise on the Passion, Treatise on the Blessed Body, Instructions and Prayers*, ed. Garry E. Haupt, New Haven: Yale UP, 1976, 210/18-19; *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 14, Part 1: *De Tristitia Christi*, ed., Clarence H. Miller, New Haven: Yale UP, 1976, 169/L[atin]9-171/2 és 169/A[ngol]12-171/3, 637/L1-2 és 637/A1-2, 641/L1-2 és 641/A1-2.)

Az utolsó hivatkozást érdemes kiterjesztésével együtt idézni: „Ellenségeitek, az ördög, mint ordító oroszlán jár körül, keresve, kit nyeljen el. [1 Péter 5:8] Ez az oroszlán e világ fejedelme, nincs is más hozzá fogható hatalom a földön. Ezzel az oroszlánnal összehasonlítva, a legerősebb és a legvadabb emberek olyanok lennének, mint egy palotapincsi.” (CW14 641/L1-4 és A1-4) Morus latin kifejezése – *melitensis caniculus* – a máltai selyemszőrű kutyára utalhat. Ez az öleb luxuskutyaként a nők kedvence volt, a 16. században az előkelő hölgyek ékszerként hordták a keblükön. Morus maga is szerette az állatokat. Az Ifjabb Hans Holbein vázlata nyomán készült festményen Rowland Lockey két kutyát is megjelenít, ezek közül az egyik Morus Tamás lábához húzódik, s ez hasonlítani látszik a máltai selyemkutyára. (Louis L. Martz, *Thomas More: Search for the Inner Man*, New Haven: Yale UP, 1990, 12. Vö., Gerard B. Wegemer and Stephen W. Smith, ed., *A Thomas More Source Book*, Washington, D.C.: The Catholic U of America P, 2004, 15.)

⁶³² Erről bővebben: Suzanne C. Segerstrom, Jennie C. I. Tsao, Lynn E. Alden, and Michaelle G. Craske, „Worry and Rumination: Repetitive Thought as a Concomitant and Predictor of Negative Mood” in *Cognitive Therapy and Research* 24(2000)6:671-688. David M. Fresco, Ann N. Frankel, Douglas S. Mennin, Cynthia L. Turk, and Richard G. Heimberg, „Distinct and Overlapping Features of Rumination and Worry: The Relationship of Cognitive Production to Negative Affective States” in *Cognitive Therapy and Research*, 26(2002)2:179-188. Wendy Treynor, Richard Gonzalez, and Susan Nolen-Hoeksema, „Rumination Reconsidered: A Psychometric Analysis” in *Cognitive Therapy and Research* 27(2003)3:247-259. Costas Papageorgiou – Adrian Wells, „Nature, Functions and Beliefs about Depressive Rumination” in Costas Papageorgiou – Adrian Wells, eds., *Depressive Rumination: Nature Theory and Treatment*, John Wiley & Sons Ltd, 2004, 3-20. Colleen E. Carney, Jack D. Edinger, Bjorn Meyer, Linda Lindman, and Tai Istre, „Symptom-Focused Rumination and Sleep Disturbance” in *Behavioral Sleep Medicine*, 4(2006)4:228-241. Adam J. Guastella and Michelle L. Moulds, „The Impact of Rumination on Sleep Quality Following a Stressful Life Event” in *Personality and Individual Differences*, 42(2007)6:1151-1162.

URL: www.clinical-depression.co.uk/Understanding_Depression/understanding.html

Mindezzel párhuzamosan számításba veendő még a következő írás: Sigmund Freud „Remembering, Repeating and Working Through” (1914) in J. Strachey, ed., *The Standard Edition of the Complete Works of S. Freud*, London: Hogarth, 1958, 145-150.

folytán, amely önmagára a rumináló személyre összpontosít. Az ilyen emberek sokszor többet álmodnak, mint mások. A túlzott mennyiségű álom nem hagyja nyugodni az embert, hanem túltelíti a szervezetet adrenalinnal és más stressz hormonokkal. A rumináció és a rossz alvás közötti kapcsolat azzal járhat, hogy megszakítja az alvást, s ha az megszakad, az ember már nem tud visszaaludni. Így a rumináló által kontrollálhatatlanul – s ezért megfosztva az esetleges problémamegoldás lehetőségétől – ugyanaz a „fejadag” ismétlődik időről időre. A fogyasztandó. A kérdés az, hogy fogyasztható-e vagy elfogyaszthatatlan. Az viszont nem kérdés, hogy adva van. Egyrészt a rágnivaló, másrészt a rágódó. Amíg van. Addig van, amíg felriad.

Intenzív rumináció: egy álom – ismétlődő élmény

Shakespeare drámaírása szerint III. Richárd a sorsdöntő s egyúttal végső csata előtt riad fel álmából.

Másik lovat! Kötözd be sebemet!
Irgalom, Jézus! – Álom volt csupán. (R 5.3)⁶³³

Az írásban közbeiktatott jel érzékelteti azt a pillanatot, amikor III. Richárd felriad álmából. Az olvasónak, illetve a színházlátogatónak ezt a jelet, azaz a pillanatot az utána következő mondat jelenti ki. Ez azt magyarázza meg, hogy a jel, vagyis a pillanat előtti izgatott felkiáltások még az álom, legalábbis az alvás közben kiejtett hangadások. III. Richárd ezeket az álombeli lázas hangokat hallva riad fel.

Amire III. Richárd felriad, bizonyos töredékekre emlékeztethet. Lóra, akár teherhordóra is. Sebre, akár véres verésből származóra is. Irgalomra, akár annak jelére is. Ebben a III. Richárdról szóló műben, amely egyesíteni látszik a krónikás történelmi dráma és a tanító moralitásjáték elemeit, nem meglepőek ezek az ismerős elemek, amelyek egy jézusi parabola, az irgalmas szamaritánusról szóló példabeszéd központi tényezői. (Lk 10:30-37) Amikor kérdésessé válik az irgalom, az együttérzés, a szeretet, a parabola egy kiszolgáltatott – sebesült – ember példáján mutatja be, mi az irgalom, az együttérzés, a szeretet. A magyar fordítások a történet mozzanatait a megtételük logikája szerint rendezik.

Mikor megpillantotta, megindultan odament hozzá, olajat és bort öntött a sebeire, és bekötözte azokat, föltette a teherhordó állatára, a szállására vitte, és a gondját viselte. (Lk 10:33b-34)

A téma – a „megindultan” együtt érző irgalmas szeretet – szinte módszertanilag bemutatott kibontása a következő felsorolás:

1. olaj és bor alkalmazása
2. a sebeit bekötözte
3. a teherhordóállat igénybevétele.

⁶³³ William Shakespeare összes drámái: Első kötet: Királydrámák, Budapest: Európa, 1988, 945-1088., III. Richárd, Fordította Vas István; és VI. Henrik, harmadik rész, Fordította Németh László. Hivatkozás: R[ichárd] [felvonás].[szín], illetve ez alapján 3 VI.H [f].[sz]. A kivárást jelentő gondolatjelet két angol kiadás alapján iktattam be. *The Arden Shakespeare: King Richard III*, ed., Antony Hammon, London: Routledge, 1994. Hivatkozás: A[rden] [felvonás].[szín].[sorok]. Most: A 5.3.179. *The Oxford Shakespeare: The Tragedy of King Richard III*, ed., John Jowett, Oxford: OUP, 2000. Hivatkozás: O[xford] [felvonás].[szín].[sorok]. Most: O 5.4.157.

Az újszövetségi példabeszédben az irgalmasság gyakorlásának eszközei az ószövetség felől töltődnek fel.⁶³⁴ Az olaj és a bor külön és együtt is a szeretet jele: „mint a kiöntött olaj, olyan a neved, azért szeretnek. ... Szerelmedet többre tartjuk a bornál, mert méltán megillet a szeretet.” (Én 1:3-4) Az olaj enyhíti a sebek fájdalmát. Izaiás próféta – az északi résszel, Szamáriával szemben a déli országrészre – Júdára váró büntetésről szólva mondja: „Tetőtől talpig sehol sem ép, csupa sebhely, zúzódás és nyílt seb. Mégsem orvosolták, nem kötözték be, és olajjal sem puhították.” (Iz 1:6)

Az első tétel még pontosabb értéséhez jó tudnunk, hogy az eredeti görög szövegben az olaj megfelelője az „*elaion*” főnév, ebből származik az „*eleeō*” ige, hogy ’megkönyörülök, irgalmas vagyok, irgalmasságot gyakorlok,’ s innen adódik a bibliai ihletésű liturgia bűnbánati felkiáltása: „*Kyrie eleison!*” ’Uram, irgalmazz!’⁶³⁵

Az iménti kiegészítések ismeretében a könyörület példabeszédbeli lépései a következők:

1. az irgalom jelei: olaj és bor alkalmazása
2. a sebeit bekötözte
3. a teherhordóállat igénybevétele.

Összevetve III. Richárd riadt hangsorait és az evangéliumi szavak értelem szerinti előfordulását, a következő észrevételt tehetjük:

R1 lovat	1. az irgalom jelei
R2 kötözd be sebemet	2. sebet bekötöz
R3 irgalom	3. teherhordóállat

Azáltal, hogy a páratlan elemek felcserélődnek, az evangéliumi archetípus III. Richárd esetében felfordul, és atípusos, rendellenes mutáns áll elő. A rendellenesség beálltához valamivel közelebb jutunk, ha felidézzük, hogy az irgalmas szamaritánus „megindultan” cselekedett. A görög alapszó ebben az esetben a „*szplagkhnidzomai*” ige, amivel az ember valakit megsajnál, valakin megkönyörül, valaki iránt megindultan cselekszik. Ennek a szónak az eredete pedig a „*szplagkhnon*” főnév, a könyörület, a szeretet, a szív, az ember belseje, és még a belek is. III. Richárd megnyilvánulása rendellenes, mert felfordult a bensője, forog a gyomra, hánykolódik a szíve.

Figyelmet érdemel, hogy mi áll a középpontjában ennek a felfordulásnak, hánykolódásnak, mi az, ami emészthetetlenül megfekszi a gyomrát. Ez a seb, aminek a görög neve: „*trauma*.” Hogy mi az a trauma, ami az atípusos III. Richárd szíve közepébe hasít, és állandóan gyomrozza, azt nem nehéz felismerni az archetípus ismeretében.⁶³⁶

III. Richárd traumája az, hogy az ő esetében sérült a szeretet: nem szeretik őt, és ő sem szeret senkit. Ez a trauma – a szeretet ilyen sérülése, hogy nincs is szeretet – halálos. Kiderül

⁶³⁴ Xavier Léon-Dufour, szerk., *Biblikus teológiai szótár*, Róma, 1974, 141-142, 1035-1036.

⁶³⁵ Az éppen elvégzett munka magyarázata a következő lehet: „A Szentírás könyvei ... leginkább a mézes léphez fűzhetők, mert míg nyelvük egyszerűségében száraznak tűnnek, bensőjükben annál több az édesség.” (Hugh of St. Victor, *Didascalicon: A Medieval Guide to the Arts*, Translated and introduced with notes by Jerome Taylor, New York: Columbia UP, [1961], 1991. 102.)

Az angol fordításban a „mézes lép” helyén a „*honeycomb*” szerepel. Ugyancsak *honeycomb* a neve a második, másképpen a recésgyomornak a kérődzők összetett gyomrán belül.

⁶³⁶ A trauma kérdéséhez érdemes elolvasni Sigmund Freud *A halálösztönök és az életösztön* című írását. (Budapest: Múzsák, 1991.)

ez a felriadást megelőző álomélményben felvonuló szellemek egyező szavából.⁶³⁷ Ebben az egy álomban a következő szavak keltette élmények ismétlődnek:

... súlyosan ülök lelken.
Emlékezz, hogy szúrtál le ...
... ess kétségbe! Pusztulj!
...
... megölt két öcsédről álmodj!⁶³⁸
Ólom leszünk a szíveden ...
És lenyomunk a romlásba, halálba.
...
... halj meg bűneid rémületében!
Álmodj véres tettekről és halálról!
Ess kétségbe, és úgy leheld ki párad! (R 5.3)⁶³⁹

A felvonuló szellemek mindegyikét – abszolút értelemben – III. Richárd „sebesítette” és ölte meg; egyeseket közvetlenül, másokat közvetve ármánnyal – „Álommal, váddal, részeg jóslatokkal (R 1.1) –, bérgyilkosokkal vagy koncepciós ítéletekkel és statáriális eljárásokkal. Felesége Lady Anna sajátos elbánásban részesült: öt gyászában sérti és gyalázza meg; a koporsó mellől – úgymond – saját ágyába küldve el. (Vö., R 1.2) Ilyen előzmények után, ha nem is ágyban alva, de nem is koporsóban halva ér véget majd III. Richárd, aki a szellemek felvonulására riadva így válaszol:

A rácshoz jönnek mind: „Bűn! Bűn!” – kiáltva.
Kétségbeesem. Senki sem szeret,
S ha meghalok, majd egy lélek se sajnál.
De mért is tennék, mikor én magam
Se tudom megsajnálni magamat? (R 5.3)

⁶³⁷ Shakespeare összegző álmot állít színpadra. (Arnold Aerol, „The Recapitulation Dream in *Richard III* and *Macbeth*,” in *Shakespeare Quarterly* 6(1955)1:51-62.

⁶³⁸ III. Richárdot már előre emésztette ez az emésztődés:

Erről van szó, két ösellenfelemlről,
Kik édes álmaimat megzavarják ... (R 4.2)

Ezért rendeli meg elemésztésüket.

⁶³⁹ A szellemek III. Richárddal szemben Richmond, a későbbi VII. Henrik tekintetében és érdekében jóindulatú pártfogóként szólnak. Ez a kontraszt felerősíti a III. Richárd feletti elmarasztaló, pusztító (érték)ítéletet. Ezt az álombeli ellentétet előkészíti, hogyan készül az éjszakára III. Richárd, illetve Richmond.

III. Richárd megparancsolja, hogy hagyják magára és állítsanak egy „derék,” ám ismeretlen őrt kint a sátra elé. (R 5.3)

Ezzel ellentétben Richmond esti imát mond, amely így végződik:

Neked ajánlom éber lelkemet

...

Ó, védj, ha ébren vagyok és ha alszom! (R 5.3)

Az imádság záradékának ezek a fohászai a kompletórium, a napi zsolozsma utolsó imádságának a befejező részeire utalnak, amely a hozzájuk tartozó evangéliumi ének (Lk 2:29-32) tartalmával együtt az élet végét, a halált sem téveszti szem elől.

A válaszos ének:

Uram, tebenned remélek, kezedbe ajánlom lelkem.
Megváltottál engem, Uram, hűségese Istenem.

Az evangéliumi ének antifonája:

Ments meg minket, Uram, mikor ébren vagyunk. Őrizd meg minket, ha alszunk, hogy Krisztus
Urunkkal virrasszunk, és békességben nyugodjunk.

(*Pannonhalmi zsolozsma: A Magyar Bencés Kongregáció zsolozsmáskönyve*, I. kötet, Pannonhalma, 2004. 811-812.)

III. Richárd traumája ezen a ponton szinte önmaga fölött mondott ítéletté válik ebben a „zavart homállyal” (R 5.3) körülírt meghatározásban negálva a törvényszerű pontossággal kodifikált főparancsot, amely az irgalmas szamaritánus parabolájának preambulumban – az örök életre vezető úttal kapcsolatban felvetett kérdésre adott válaszban – így áll:

„Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, minden erődből és teljes elmédből; felebarátodat pedig, mint önmagadat.” (Lk 10:27-28)

Ahogy III Richárd rémülettől lázasan felriadó három felkiáltása atípusos, rendellenesen felfordult, úgy a felriadt és megrendülten erejét vesztett – a „[fele]barát” megtartó státuszát is elvesztett – III. Richárd szíve, lelke és elméje is teljes hányattatásban háborog.

Hogy kínszol, gyáva lelkiismeret!

...

Hideg cseppek remegő húson.

Magamtól félek? Nincs itt senki más.

Én én vagyok, Richárd Richárd barátja.

Tán gyilkos van itt? Nem. Dehogynem: én.

Hát futni! Magamtól? Van okom erre:

Különben bosszút állok. Magamon?

Szeretem magamat. Miért? Talán

A jóért, amit én tettem magammal?

Nem, sajnos nem. Gyűlölöm magamat

Minden elkövetett gaztettemért.

Gazember vagyok. Nem, nem! hazudok.

Kérkedj, bolond! – Ne hízelegj, bolond!

Sok nyelve van lelkiismeretemnek

És minden nyelve más mesét mesél,

S gazembernek mond mindegyik mese.

Ez legnagyobb mértékben árulás.

A legszörnyűbb mértékű gyilkolás

...

...Senki sem szeret,

...

... én magam

Se tudom megsajnálni magamat ... (R 5.3)⁶⁴⁰

Traumája a szellemeket ért traumával együtt politrauma. Politraumája, s egyetemes kijelentése – „Senki sem szeret” – teljességéhez még anyjának, York hercegnének is van egy-két szava.

Nyomorult jószág volt kicsi korában ... (R 2.4)

Ó, átkozott méh, halál ágya ...

⁶⁴⁰ Ennek a monológnak az előzőngéjeként hangzanak a majdani király, Gloucester-i Richárd szavai, amikor megöli VI. Henriket:

A szeretet szó ...

Lakjék azokban, kik egymásra ütnek.

Bennem ugyan nem; én magam vagyok. (3 VI.H 5.6)

Méhem gyümölcse sárkány ... (R 4.1)

... fojtsuk

Keserű szóba átkos fiamat ...

...

... bár átkos méhébe fojtva

Elvetélt volna téged, nyomorultat,

...

Fiam vagy-e?

...

Vártam rád kínban s halálfélelemben.

...

A földet nekem pokollá te tetted.

Nehéz teher volt, ahogy szültelek,

Konok és rossz voltál mint kisgyerek,

...

És arcodra már nem nézek soha. (R 4.4)

Átkozott az ő méhe gyümölcs, és az utolsó sor szerint – antipietaként – nem is imádkozik majd érte halála óráján, nem-A-men! Ez a gyermekkortól nyilvánvaló szeretethiányból fakadó trauma mélyen berágta magát III. Richárdba.⁶⁴¹

... torzult, félig-kész, s idő előtt

Küldtettem el e lélegző világba,

Bénán s idétlenül ...

...

... a napon nézem árnyamat

És csúfságomat magam magyarázom ... (R 1.1)

... sánta torzszülött vagyok ...

...

... hadd lássam árnyamat. (R 1.2)

Anyám, hallottam, gyakran mondogatta,

Hogy lábbal elől jöttem a világba. (3 VI.H 5.6)

Ezek a gyakran hallott elvettetést szemrehányó megjegyzések, és ezek a gyakran felforgató gondolatok a kisgyermekkorai traumából magát az életet tették traumává, amelynek a feldolgozása, mint problémamegoldás lehetetlenné vált III. Richárd számára, sőt politraumát okozva, a szörnyszülött magához hasonította a világot rágódva magán és azon. Szinte fogantatásától kezdve születésén keresztül csak a halál fogadta el magának.

Amit születése körülményeiből megjegyzett és „gyakran” hallotta anyját, hogy azt ismételte, már Morus III. Richárdról szóló történetírásából ismerhetjük, hogy ti. a császármetszés után – anyjának „traumát” okozva – „lábbal előre jött erre a világra, ahogyan az embereket kiviszik belőle.” (CW2 7/25-26) A magyarázó megjegyzés értelmezése szerint születése valójában halál volt. *Exitus*. A születés halálos fordulata is mélyen belerágódhatott abba a fordulatba, ahogyan III. Richárd felriad álmából.

⁶⁴¹ Sigmund Freud szerint “a traumák a korai gyermekkorban érik az embert, legfőljebb az ötödik életévig.” (Mózes, Budapest: Európa, 1978, 117. Hivatkozás: Mózes, oldal.)

Az álomból izgatottan felriadó kiáltás lovat követel. Rém rosszul hangzik ez az imperatívusz a vég kezdetén. Köztudott, hogy az *Exodus* alkalmával hogyan bánt az Úr az egyiptomi királlyal és egész seregével: „a lovat és a lovast tengerbe vetette.” (Kiv 14:28; 15:1) Hasonló vár III. Richárdra is Bosworth mezején: vértenger. „Téved [tehát], ki lovától várja győzedelmét; bármilyen erős is az, nem mentheti meg.” (Zsoltár 33[32]:17)

III. Richárd menthetetlen. Nincs kiút ebből az ördögi kör módjára örökké visszatérő negatív – depresszív – gondolkodásból. Nincs kilépés, mert III. Richárd eleve elfojtja lelkében mindezt.

... A mélybe
Süllyedjete, gondolatok. (R 1.1)

Ne rettentse szívünket bárgyú álom. (R 5.3)

A III. Richárdot gyötrő iszonyú álomból (vö., R 5.3), amelyben a politraumával a saját traumájához hasonított „árnyak / Richárd lelkét ... megrémítették,” (R 5.3) bár korábban még szerette nézni saját árnyát (vö., R 1.1 és 1.2), úgy lehetett „bárgyú álom,” hogy annak rettenetét (vö., R 5.3) ő maga megmagyarázta (vö., R 1.1), magyarul elfojtotta. Ez az elfojtás a gyötrődést, a rágódást, az emésztődést felerősíthette, intenzív ruminációvá tehetette. Az elfojtás – drámai iróniával – a mentális kontrol felfüggesztése miatt fokozza a lélek-szellem-elme negatív tartalmát, s azt még negatívabbá teheti. A depresszív rumináció gyakran visszatér azokhoz a gondolatokhoz, amelyeknek a tartalma a kilátástalanság és elszigeteltség érzése, az élet értékének megkérdőjelezése, és a személyes rendellenességből fakadó elégtelenségtudat. Az ilyen tépelődés kétségbeeséshez vezethet,⁶⁴² ami elemésztheti az embert az egy álomba sűrűsödött, totalizált élmények intenzitása miatt.

III. Richárd ezzel az intenzitással megindultan lép Bosworth mezejére. Felkiáltása rettentően megindító.

Mellemben ezer szív ágaskodik:
Fel, ... az ellenségre rá!
Bátorságnak szép ősigéje, Szent György,
Tüzes sárkányok lelkét add belénk!
Gyerünk! ... (R 5.3)

III. Richárd Szent György, Anglia védőszentje segítségét kéri az angolok ellen. Irgalmatlan meghasonlás. III. Richárd Szent György, a sárkányölő segítségét kéri. Zavarba ejtő meghasonlás. III. Richárd megfélekezett volna arról, hogy anyjának méhe „gyümölcse” sárkánykígyó? (Vö., R 4.1)⁶⁴³ A Sárkányölő majd éppen a sárkányt erősíti? Nem inkább maga ellen hívja ki a Sárkányölőt a sárkány? Nem a halál órája ez? Hiszen ha a sátán önmaga ellen támad és így meghasonlik, nem maradhat meg. (vö., Mk 3:26) III. Richárd „megindult”

⁶⁴² Richard M. Wenzlaff and David D. Luxton, „The Role of Thought Suppression in Depressive Rumination,” in *Cognitive Therapy and Research*, 27(2003)3:293-308.

⁶⁴³ Amikor York hercegné fiát sárkányként aposztrofálja, az angol „cockatrice” szót használja (A 4.1.54; O 4.1.50). A kritikai kiadások jegyzetapparátusa a szó értelmezéseként a baziliszkuszt képét idézi meg, és utal a dráma egy korábbi helyére (*basilisk* [A 1.2.154; O 1.2.148]). A sárkánykígyót, vagy sárkánykígyót jelentő baziliszkuszt szó tövében a görög *baszileusz*, azaz a „fejedelem, uralkodó, király” fészkel, vagy trónol, s ennek a mitológiai lénynek a legendás pillantása gyilkos. Az Arden-kiadás jegyzete ezért utalhat tovább Gloucester-i Richárd egy korábbi fordulatára, amikor királyságáról álmodozik (3H6 3.2.187): „Több nézőm hal meg, mint a baziliszknak” (3 VI.H 3.2). Míg a mitológiai lény pillantása gyilkol, addig Richárd megpillantása maga hoz halált: ha ő király (lesz), akkor minden elképzelést felülmúlóan ’nagyon király’ (lesz). Amikor ez az önmagán is túlnövő beképzelt tudat meghasad, meghasonlik, akkor a halál halálával hal.

szívében, „ágaskodik,” felindult lelke hánykolódik, szelleme intenzíven háborog. Ilyen III. Richárd sajátos álomvilága.

A kérdés már nem az, hogy fogyasztható-e vagy elfogyaszthatatlan. Az viszont kérdés, hogy adva van-e még. Egyrészt a rágivaló, másrészt a rágódó. Amíg van, ha van. Még felriad?

Traumatikus történet ruminációja

Morus Tamás, aki 1478. február 6-án született, nem sokkal lehetett öt évesnél idősebb akkor, amikor III. Richárd 1483. július 6-án trónra lépett. III. Richárd uralkodása kezdetének körülményei ismertek: nemcsak rémesek, hanem vérese is voltak. III. Richárd megkoronázása traumát okozott az országnak, a nemzetnek, és traumát idézett elő a London közepében élő kisgyerekekben.⁶⁴⁴ Morus a III. Richárdról szóló történetírásában az egyik menedékhelyről – a Westminster Apátságról és a hozzá csatolt St. Martin templomról – szólva London közepét igazából a város „beleiben” (CW2 30/30), politikai-történelmi emésztőcsatornájában helyezi el. Ami ebben az emésztőcsatornában történt, lezajlott, az az emésztőcsatorna végén nyilván távozott is. Amikor unokaöccseit el akarja emésztetni, és ajánlatot tesznek neki a bérgyilkosokra, akkor III. Richárd feláll – úgy mond – a trónolásból, ugyanis „a hírt aközben hallotta, hogy az árnyékszéken ült, amely alkalmas helynek bizonyult, hogy ott ilyen ügyeket találjanak.” (CW2 84/14-15) Ilyen a rövidre zárt traumatikus történet sokkoló hatása történelmi rumináció formájában előadva. Már ebben az árnyékvilágban kísértének a túlvilág árnyai. Ettől akár meg is indulhat a bensőnk. Vagy megreked.

Morus 1513 és 1521 közé keltezhető történetírása III. Richárdról akkor reked meg, amikor Buckingham második hercegének John Morton, Ely püspöke az uralkodó elleni esetleges összeesküvésre történő buzdítás előtt „szép szavakat táplál” (CW2 91/21-22) a fülébe. Buckingham második herceget, Henry Staffordot végül 1483. november 2-án felségárulás vádjával kivégezték. A valamivel több, mint öt éves kisgyerek traumája nem csillapul. Figyelmet érdemel azonban, hogy Morus téved, vagy téveszt, vagy torzít. Az életében meg nem jelent, s ezért álomba szenderült munkája s ő maga is mintha az álomtorzítással, az álomcenzúrával védekezne, ki ne tudódjék valami kellemetlenség.⁶⁴⁵ Morus torzítása az, hogy a Henry név helyett az Edward név szerepel nála. Edward igazából Henry fia volt. (CW2 178) Edwardot, Buckingham harmadik herceget 1521. májusában ugyancsak kivégezték, szintén felségárulás vádjával. (CW1 lx) Morus *A végső dolgokról* szóló aszketikus elmélkedésében már név nélkül, nevének elhallgatásával eltorzítva említi „a nagy Herceget, aki hatalmas pompát és fejedelmi udvart tartott házában.” (CW1 160/34-35) Henry III. Richárd emésztőrendszerében tűnt el, Edward VIII. Henrik emésztőgödrébe került. Morus főbűnökről moralizáló értekezése is megreked. Vagy megakadt már a torkán.

A traumatikus történések⁶⁴⁶ esetében kétféle hatása lehet a traumának: pozitív és negatív. A pozitív hatások olyan törekvést képviselnek, amely igyekszik a traumát ismét érvényre juttatni, azaz az elfelejtett élményt újra emlékezetbe idézni, pontosabban érteni, helyesebben értelmezni. A negatív hatások ezzel ellentétben azt szeretnék elérni, hogy az elfelejtett traumákból semmire se emlékezzenek vissza, azokból semmi ne ismétlődjék meg, ezért védekezésül szinte elfojtva a mélybe süllyeszti őket.⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ Morus Tamás „London szívében” született (Milk Street, EC2) és járt iskolába (Threadneedle Street, EC2). Peter Ackroyd részletes útleírást ad erről a belvárosi részről Morus-életrajzában. (*The Life of Thomas More*, London: Vintage, 1999, 4. és 15-17.)

⁶⁴⁵ „Az álomtorzítás” *Álomfejtés*, 103-121. „Az álomcenzúra” *Bevezetés*, 112-122.

⁶⁴⁶ Freud ezeket „történelmi katasztrófának” nevezi. (*Mózes*, 112.)

⁶⁴⁷ *Mózes*, 119-120.

Morus Tamást 1535. július 6-án kivégezték felségárulás vádjával, s III. Richárdról szóló történetírása és a végső dolgokról szóló értekezése torzó maradt, meg sem jelent az író életében.⁶⁴⁸ Ez felelne meg a negatív hatásoknak: a nemzeti-történelmi traumát egyéni-történeti ruminációként éli meg és altatja el.

Pozitív hatás lehet azonban, hogy fordításaiban egyszerre érvényesül az extenzív és az intenzív rumináció, az emlékeztető és megemésztő feldolgozás. Az antikvitás örökségéből görögből latinra fordította Lukianosz *Zsarnokölő* című deklamációját, és megírta erre saját válaszát, amely 1506 és 1566 között kilencszer jelent meg, s ebből Morus életében hétszer – Párizsban, Velencében, Bázelen, Lyonban és Louvainben, megvalósítva az extenzív ruminációt. Emellett az intenzív rumináció jegyében görögről latinra fordított epigrammái jelentek meg, amelyekben ismételten felbukkan ez a történelmi modell.⁶⁴⁹

Az epigrammák szerint a zsarnok élete zaklatott, mérhetetlen tépelődés emészti fel a hatalmaskodó zsarnok nappalát, nyugalmat talán éjszaka talál, ha talál. (Vö., 110/1-2) A jó és a rossz király között az a különbség, hogy a jó király őrzi a nyáját, és távol tartja a farkast a bárányoktól; ellenben a rossz király: a farkas. (115/1-2) Ez a farkas – „a kapzsi király – szétrágja [*corroserit*] a népét.” (198/18)

Az álmos közhelyek kapcsán – a térben, terjedelmileg és időben függetlenül érvényesülő extenzív és intenzív rumináció reményében – már csak erre a kérdésre várjuk (remegő gyomorral) a választ: lesz-e még, ki felriad álmából, mikor s hogyan?

Megjelent:

2008. – III. Richárd felriad álmából : III. Richárd álomélménye Morus és Shakespeare írása szerint. – In: Műhely. 31 (2008)6/2 77–87

⁶⁴⁸ III. Richárd, 1543. (CW2 xx) *A végső dolgokról*, 1557. (CW1 cxxviii)

⁶⁴⁹ *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 3, Part 2: *Latin Poems*, ed., Clarence H. Miller, Leicester Bradner, Charles A. Lynch and Revilo P. Oliver, New Haven: Yale UP, 1984. (Hivatkozás: verszám/sorok.) Pl., 80., 109., 110., 114., 115., 198., 238.

4.

Ez a tanulmány a törökök 16. századi európai megjelenésének fogadtatását tekinti át Morus egyik feltételezhető ismeretforrásának – Brodarics István Mohácsot követő beszámolójának – nyomát követve, mintegy pótlandó, hogy a magyar hitvitákban egyébként „divatos” török-kártya Morus hitvitázó irataiban nem nyer egyedi karaktert a várakozásokkal ellentétben.

Benedek Péter Tóta

Humanist Reception: Barbarous Proceedings* (Reflections upon the Battle of Mohács in the Tudor Period)

1. A contextual and intertextual outline

Suleiman the Magnificent defeated the Hungarians in the Battle of Mohács on 29 August 1526. The victory of the Turks determined the fate of Hungary and influenced the course of affairs in Europe for at least 150 years. In the history of Tudor literature, an outstanding work that reflects this effect – how it alters private and public lives, personal and political matters, spiritual and temporal affairs – was written by Sir Thomas More with the title *A Dialogue of Comfort against Tribulation*.⁶⁵⁰ While paying tribute to the Hungarian Christian victims of that fatal battle, and expressing the fearful prospects of a divided country and nation, More actually contemplates on his own existential situation in 1534 and 1535 preparing for his own execution, and meditates on the prospects of England being exposed to reformation.

According to the fictitious framework of More's composition, it is a dialogue “made by an hungaryen in laten, & translatyd out of laten into french, & out of French into Englysh.”⁶⁵¹ This sequence of languages resembles the normal channel of transmission of ideas, information or written works for the English audience.⁶⁵² Although this ordinary course of translations in the Renaissance contributes to the verisimilitude of More's work, there is not a single source that could be identified. Nevertheless, as for some historic allusions, the Yale Edition refers the readers to “Fumée, M., *The Historie of the Troubles of Hungarie*, tr. R. C., Gentleman, London, 1600.”⁶⁵³ It is surprising, however, that the Yale Edition does not identify the source of this translation, or rather these translations, though the name of the primary author of the original source is separately mentioned in the notes of More's critical edition: “*Stephen Broderic*”⁶⁵⁴ – Brodarics István. This bibliographical omission is all the more surprising because it could have rendered these allusions More's contemporary, and because both Fumée and RC keep a record of their ultimate source: “the records of *Broderic*,

* This paper has been completed during the research (2006-2011) supported by the Hungarian National Research Fund (OTKA K-62008).

⁶⁵⁰ *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 12: *A Dialogue of Comfort against Tribulation*, ed. by Louis L. Martz and Frank Manley, New Haven: Yale UP, 1976. Hereafter: CW12 page/line.

⁶⁵¹ CW12 3/2-6

⁶⁵² Cf., CW12 331 note to 3/2-6

⁶⁵³ CW12 327. See also CW12 cxxxii n, 337-339, 410, 412. The actual source of the present paper: *The Historie of the Troubles of Hungarie Containing the Pitifull Losse and Ruine of that Kingdom, and the Warres Happened There, in that Time, betweene the Christians and the Turkes*. By Mart. Fumée Lord of Genillé, Knight of the Kings Order. Newly translated out of French into English, by R. C. Gentleman. London: Imprinted by Felix Kyngston, 1600. STC 11487. UMI 294:04 (Reproduction of the original in the Henry E. Huntington Library and Art Gallery) available at <http://eebo.chadwyck.com> in Early English Books Online. It is also available at the Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár (Metropolitan Szabó Ervin Library), Budapest: BQV 943/321. Hereafter: RC sheet or page/section.

⁶⁵⁴ CW12 338.

the Chauncellor of Hungarie.”⁶⁵⁵ The historic, chronological and compositional pattern can then be outlined as follows: there is a text made by a Hungarian in Latin in 1527, and translated out of Latin into French in 1594, and out of French into English in 1600. As compared to More’s fictitious scheme, these translations resonate as delayed reactions to an immediate act.

It is interesting and edifying to examine the responses given to the Battle of Mohács by these three men of letters in three languages and differing cultures throughout the Tudor period. Since these responses reflect the humanist reception of “barbarous proceedings,”⁶⁵⁶ steps towards a humanist definition of barbarism have to be taken first, then the prefatory materials of these respective authors have to be scrutinised so that the nature of this humanist reception could be perceived.

2. Towards a Humanist Definition of Barbarism

“*Barbarus ut durum reijcit, quidquid non est plane barbarum.*”⁶⁵⁷ This is Thomas More’s way of summarising the essence of barbarism in 1516. The act of deciphering the riddle puts to the test even the most sophisticated intellects.

“The barbarian rejects as harsh whatever is not positively barbarian.”⁶⁵⁸

“The boor rejects as hard whatever isn’t completely boorish.”⁶⁵⁹

“The clod rejects as too difficult whatever isn’t cloddish.”⁶⁶⁰

“Dummies reject as too hard whatever is not dumb.”⁶⁶¹

This phraseology in itself – interpreting the headword by itself – is almost as inarticulate as the speech of a barbarian, thus this enigma plays the role of barbarism. This utterance – an operative model sentence – functions as the pattern of what is strange, foreign to the intellect. Intelligibility is at risk, it is challenged, it is questioned. Can anything be understood? Is anything understandable? Does anyone have the faculty of understanding? In this cognitive situation, barbarism means that one’s speech is unintelligible. Consequently and depending on one’s point of view, this cognitive situation might attribute two senses to the lexical item “barbarian:”

1. one whose speech cannot be understood;
2. one who cannot understand the speech of another.

Putting it generally, the implied statement is that the presuppositions of the sender and the receiver, the coder and the decoder are not shared. In this way, barbarism is not restricted to the fields of social, political, cultural or religious issues in particular. Barbarism has become a universal term of the new learning: (mis?)interpreting any signs in general. In this respect, the

⁶⁵⁵ RC 7/B, see also RC A4r

⁶⁵⁶ RC A4v

⁶⁵⁷ *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 4: *Utopia*, ed. by Edward Surtz and J. H. Hexter, New Haven: Yale UP, 1965, 44/1-2. Hereafter: CW4 L(atin) or E(nglish) page/line. Cf., Thomas More, *Utopia*, ed. by George M. Logan, Robert M. Adams and Clarence H. Miller, Cambridge: CUP, 1994, 36/17-18. Hereafter: LAM L(atin) page/line or E(nglish) page.

⁶⁵⁸ CW4 45/1-2

⁶⁵⁹ Elizabeth McCutcheon, *My Dear Peter: The Ars Poetica and Hermeneutics for More’s Utopia*, Angers: Moreanum, 1983, 97. Hereafter: McC.

⁶⁶⁰ LAM 37

⁶⁶¹ Thomas More, *Utopia*, A new translation with an introduction by Clarence H. Miller, New Haven: Yale UP, 2001, 6. Hereafter: CHM.

opening quotation of this section is the nucleus of a passage in Thomas More's letter to Peter Giles among the parerga serving as a preface immediately preceding *Utopia*.⁶⁶² The context of this crux contributes to the above two senses of barbarism.

The surrounding paragraphs in More's letter speak about a text and the hesitation whether to publish it or not. The above highlighted sentence is immediately preceded by *Plurimi literas nesciunt* (CW4 44/1) – “Most people know nothing about learning” (CHM 6), “ignorant of literature” (McC 97) – and followed by a text's critical assessment with philological points of evaluation, e.g., *obsoletis uerbis* (CW4 44/3) – “obsolete words.” (McC 97, LAM 37, CHM 6) The broader framework of this test sentence is based upon *absurda iudicia* (CW4 42/28) – wrongheaded judgments (cf., CW4 43/33-34), preposterous judgments (cf., McC 97, CHM 6), foolish judgements (cf., LAM 37) – on the one hand, and upon the fact that *simi* and *mobiles* are the ones who *scriptorum iudicant ingenijs* (CW4 44/6, 8, 9) – “dull minded” and “fickle” people “criticize the talents of authors” (CW4 45/7, 9, 11-12) on the other hand. These people “pass judgement on the intelligence of writers” (LAM 37) *in tabernis, & inter pocula* (CW4 44/9) – “in taverns and over their cups” (cf., LAM 37, CHM 7) or “over their drinks” (McC 97). This situation recalls a scene from Thomas More's “Letter to Martin Dorp” written in defence of Erasmian humanism.⁶⁶³

Discussing the *artes sermonicales*, More includes a merry tale in that letter reporting a dramatised dialogue between a learned Italian merchant and a theologian from the continent. (CW15 L 50/1-54/13; E 51-55) The theologian wanted to dispute (L 50/3, 5, 9, 18) some premeditated questions (L 50/4-5) to test the English and enhance his own fame (L 50/5-8). After boasting about his own competence in discussing anything even beyond his profession (L 50/11-18), questions of practical theology were raised (L 50/19-52/7). However, it turned out that he was not so well-versed in Scripture (L 52/10), therefore texts “arbitrarily contrived ... out of thin air” (*nusquam*; L 52/14 and L 54/1) were presented to him (L 52/11-19; E 53) and he boldly interpreted them (L 54/4, 9). This adventure resulted in as follows: *plusquam uiginti poculenti textus totidemque poculenta glossemata inter pocula, at adeo ex poculis ... et nati sunt, et periere* – “over the drinks, and indeed from the drinks, ... more than twenty of these drunken texts and as many drunken glosses sprang up and at once passed away” (L 54/10-13; E 55). In a letter that is meant to be a treatise on Erasmian humanism, More's merry tale illustrates the problem of being ignorant concerning philological issues (L 49/22) that can excruciate interpretation (L 49/24).

With such a critical strategy, people like these, keep themselves έξω βέλους (CW4 44/12) – “out of harm's way” (CHM 7). They are not only out of the way, but they can also be regarded *inhumanis hospitibus* (CW4 44/17) – as rude or ill-mannered guests (cf., LAM 39, CHM 7), strangers.

The status of being a guest or a stranger reappears in the first book of *Utopia*, when More's alter ego – in the presence of Peter Giles – meets Raphael Hythlodæus. Persona More is about to return to his lodging – *hospitium* (CW4 L 48/17-18) – when he happens to see that Peter Giles has a conversation with a stranger – *cum hospite* (CW4 L 48/18) – with long beard – *promissa barbara* (CW4 48/19; keeping in mind that *barbara* is considered as the stem of the folk etymology of barbarism). One can see then that in the Low Countries both More from England and Hythlodæus from Portugal and/or Utopia are foreigners, strangers.

Raphael's family name, “Hythlodæus” can mean “well-learned in nonsense” (CW4 301, note to L 48/31-32). Raphael's quality of this kind is equalled by the quality of More's name resembling the Greek word for “folly,” *Moria*. This correspondence grants that they will

⁶⁶² CW4 L 42/24-44/21; E 43/30-45/25

⁶⁶³ *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 15: *In Defense of Humanism: Letter to Martin Dorp* (1515, first published in 1563), ed. by Daniel Kinney, New Haven: Yale UP, 1986, 1-127. Hereafter: CW15 L(atin) page/line or E(nglish) page.

never agree, although they are men of unquestionable learning and great experience of human affairs. (Cf., CW4 L 244/30-32; E 245/36-38) In accordance with this, Raphael experienced *superba, absurda, ac morose iudicia* in England (CW14 58/13-14) – “arrogant, absurd, and captious judgments” (CHM 17) –, while in More’s view many things of Raphael’s tale *perquam absurde uidebantur instituta* (CW4 244/13-15) – “seemed very absurdly established” (CW4 245/16-17).

The summary of this tentative approach towards a humanist definition of barbarism could be then outlined by virtue of the following criteria:

1. the intelligibility of the parties involved in an exchange can be questioned,
2. and therefore their mutual understanding cannot be granted,
3. because they remain strangers to each other.

Having arrived at such a hypothetical definition, it has to be tested whether it works concerning the sequence of the prefatory texts by Brodarics, Fumée and RC.

3. Brodarics: humanist lapidation – biblical barbarism

Brodarics István, whose name after the humanistic tradition was Stephanus Brodericus, was born in Slavonia around 1470 and died as the bishop of Vác in 1539. He studied in Italy and obtained a doctorate in cannon law at the University of Padua. Brodarics served on a number of diplomatic missions in Cracow, Prague and Rome. After his mission to Rome in 1525, he was named royal chancellor in 1526 and was elevated to the bishopric of Szerém. Brodarics accompanied King Louis II on the ill-fated campaign against the Turks in August 1526. He was present on the battlefield of Mohács on 29 August and was among the fortunate few who escaped, while King Louis, six bishops and the majority of the Hungarian nobility perished in the battle. In the spring of 1527 he joined the service of King János Zápolya and was active in both the diplomatic and the ecclesiastical life of the kingdom. He signed the treaty of Várad between Ferdinand and Zápolya in 1538. His most important work is his eyewitness account of the battle of Mohács entitled *De conflictu Hungarorum cum Turcis ad Mohatz verissima descriptio* (The most truthful description of the battle between the Hungarians and the Turks at Mohács).⁶⁶⁴ His memorials were published in Cracow by H. Vietor on 18 April 1527.⁶⁶⁵

The date – 18 April 1527, when Brodarics’s truthful description was published – can be of considerable importance because 8 days later, on 26 April 1527, Hieronim Łaski – the chief envoy of King Zápolya – left on a mission to France, England and Denmark,⁶⁶⁶ and as one of the documents he might have even taken a copy of Brodarics’s memorials to England. Brodarics’s work – as he insinuates it in his preface to the readers – was indirectly written as an answer unto a Viennese humanist, Iohannes Cuspinianus (Johann Spiesshaimner [1473-1529]) who blamed the Hungarians for the death of King Louis II thus supporting Habsburg Ferdinand’s claim for the Hungarian throne.⁶⁶⁷ The purpose of Łaski’s mission was to obtain

⁶⁶⁴ Cf., Peter G. Bietenholz, et al., eds., *Contemporaries of Erasmus*. Vols. 3. Toronto: U of Toronto P. 1985. Vol. 1. 203-204. Hereafter: Bietenholz. See also: Kulcsár, Péter, ed., *Stephanus Brodericus, De conflictu Hungarorum cum Solymano Turcarum imperatore ad Mohach historia verissima*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985, 11-12. Hereafter: Kulcsár page/line.

⁶⁶⁵ P. S. Allen and H. M. Allen, eds., *Opus Epistolarum Des. Erasmi Rotterdami*. Vols. 12. Oxford: Clarendon. 1934. Vol. 8. 195. Due to the consideration of some historic facts, Kulcsár cautiously situates the date – “*nec ante diem 18. mensis Martii nec post diem 18. mensis Aprilis*” – of the possible publication. (12)

⁶⁶⁶ Bietenholz, 1986. Vol. 2. 294-296.

⁶⁶⁷ *Oratio proptreptica Ioannis Cuspiniani ad sacri Ro. Imp. Principes et Proceres, ut bellum suscipiant contra Turcum cum descriptione conflictus nuper in Hungaria facti, quo periit Rex Hungariae, Ludovicus ... Viennae Austriae, Ioannes Singrenius, s. a. [1526]*. (Kardos, Tibor, ed., *A reneszánsz Magyarországon*. Budapest:

support against the Habsburgs, but he achieved nothing in this respect. Nevertheless, Brodarics's truthful description of the Battle of Mohács could have arrived at the court of King Henry VIII, and therefore even Sir Thomas More might have read it.⁶⁶⁸

As it is phrased in the preface to the audience, Brodarics, the eyewitness of the Battle of Mohács

(1) set down the facts: *descripsimus haec re vera ita, ut ea agi vidimus* (Kulcsár 22/12). He thought it was well worth trying to put it all down in short – *Operae pretium fore putavi ... breviter describerem* (Kulcsár 21/2-5) – because

(2) there were some who gave an alternative narration of the actual events – *qui haec aliter, quam acta sunt, narrent* (Kulcsár 21/6) –, and because

(3) there were some who kept on accusing the Hungarians deceptively attributing their defeat by the Turks to their own sins – *qui nostros ... ob causam criminari non cessant atque hunc ... eventum ... nostrorum culpa falso adscribere nitantur* (Kulcsár 21/7-9).

The disposition of the representatives of point (2) transposes the facts of the actual events in point (1) into the key of morality in point (3) based on crimes or sins. Owing to this pretext, Brodarics takes a further step and – evoking a Biblical allusion – translates his response to the accusations into spiritual perspectives.

(4) Recalling the historic role of the Hungarians that since their conversion to the faith in Christ they were the shield and bulwark for the rest of all Christendom – *ab eo tempore, quo ... fidem Christi professi sumus, fuimus semper scutum et clipeus omnium aliorum Christianorum* (Kulcsár 21/16-18)⁶⁶⁹ –, and declaring that the Hungarians and their king did not hesitate to risk their lives for the faith in Christ and for other Christians – *[n]os quoque ... et rex noster ... caput suum non dubitavit pro Christi religione et pro aliis Christianis ponere* (Kulcsár 21/12-13) –, Brodarics states that for these services (instead of laudatory recognition) the Hungarians are subjected to lapidation – *non laudamur sed etiam lapidamur* (Kulcsár 21/14).

Turning the facts of history into a reading material (1) – providing a different, alternative reading of the same facts (2) – interpreting the alternative reading in the light of moral presuppositions (3) – interpreting the interpretation of the alternative reading in the light of spiritual presuppositions (4): these are the steps in the process of the humanist approaches focussing on the Battle of Mohács.

The difference between, or the different points of view in steps (1) and (2) together with the different presuppositions in steps (3) and (4) simultaneously question whether the involved parties have a share in intelligibility and display that they cannot comprehend each other. This state of affairs seems to fulfil the requirements of the first two items of the criteria concerning the hypothetical humanist definition of barbarism.

As for the third criterion, the Biblical allusion in the spiritual lapidation for the moral accusation should be considered. In the New Testament, lapidation is associated with being

Szépirodalmi Könyvkiadó, 1961, 673 and 676 n28. Sentences 1-7 in Kulcsár 21/1-22/12, and his note on pages 77-78.)

⁶⁶⁸ Admittedly, this possibility is hypothetical since according to a state paper of 1 July 1527 (3216) Thomas More was in the suite of Cardinal Wolsey leaving London on 3 July to sign a peace treaty with Francis I in Amiens in August not returning to England until late September, while another state paper says that Hieronim Łaski delivered his charge at the court of King Henry on 15 July 1527 (3265). (J. S. Brewer, *et al.*, *Letters and State Papers Foreign and Domestic of the Reign of Henry VIII*. Vols. 21. London: Longman. Vol. 4. Part 2. 1872, 1416 and 1480. Germain Marc'hadour, *L'Univers de Thomas More*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1963. 397. See also: Peter Ackroyd, *The Life of Thomas More*. London: Vintage. 1999, 262.)

⁶⁶⁹ See More's synonymous reference to the "realme of Hungary, that hath bene euer hetherto a very sure kay of christendome," a stronghold in a strategic position considering "the remenaunt of all christendome." (CW12 193/6-7, 9-10)

excluded from a community because of the irreconcilable difference between the parties in a conflict of public – religious, moral, social and/or political – interest. Stephen's martyrdom is an excellent example for this; the members of the Sanhedrin "sent him out of the city and stoned him." (Acts 7:58)⁶⁷⁰ Because his teaching always concluded on Jesus Christ (Acts 6:12-14; 7:52-54), his words were interpreted as subversive by the elders and the scribes. Owing to this, these men of letters procured "false witnesses" to accuse Stephen of using "blasphemous language against Moses and against God" and of making "speeches against the Holy Place and the Law" (Acts 6:11, 13). Based on this pretext of mortal sin, he was sentenced and excluded from the Holy Place, therefore sent out from the community of the elected ones, and stoned. The lack of mutual understanding led the parties to total alienation and estrangement: an end that fulfils the third criterion of barbarism. At this point one can have the insight that some aspects reflect each other in Stephen's case and Brodarics's introduction to the Battle of Mohács.

The origin of exclusion for sins, however, reaches back into the Old Testament. As an act of atonement, all the faults, all the transgressions and all the sins of the Chosen People have to be taken away by the scapegoat that is sent out of the camp into the desert. (Leviticus 16:21-22) The scapegoat full of sins has to be excluded because the camp of the community – within which God goes about (Deuteronomy 23:15) – is holy ground like later the Holy Place. (Leviticus 4:12 note c) Nevertheless, this exclusion is a holy offering, a sacrifice at the same time: the rite of *at-one-ment* between men and God.

Turning back to the New Testament, in this way, one can see Stephen's "exodus" becoming his "exitus" that leads him to the unity with Jesus Christ as his final invocations imitate Christ's words during his trial and on the cross. (Acts 7:56, 59-60; cf., Lk 22:69; 23:34, 46) This imitation is not surprising within the context of Christology. Having been accused of his teaching (cf., Jn 18:19) on the basis of "false evidence" (Mk 14:56-57), the archetype of all Christians, Jesus, the Christ was sentenced and led out of the city (Mk 15: 21; Jn 19:17) and suffered outside the gate to sanctify the people – that is to set them free – with his own blood. (cf., Hebrews 13:12) Having been charged with crime against the Mosaic Law and having taken upon himself the sins of the world, Jesus Christ offered himself as a perfect sacrifice. (cf., Hebrews 9:11-14) At this point one can realise that some aspects reflect each other in Stephen's case, Brodarics's foreword and the end of Christ's ministry.

The Letter to the Hebrews appropriates Christ's disposition: "Let us go to him, then, outside the camp, and share his degradation. For there is no eternal city for us in this life but we look for one in the life to come. Through him, let us offer God an unending sacrifice of praise, a verbal sacrifice that is offered every time we acknowledge his name. Keep doing good works and sharing your resources, for these are sacrifices that please God." (13:13-16) Brodarics also assumes this Christological pattern: the Hungarians are lapidated for their very good work and holy act – *de hoc tam bono et sancto opere* (Kulcsár 21/13-14) – offered for Christendom. The imitation of this model figure, Christ makes this sacrifice beneficent. Brodarics's spiritual attitude renders the secular approach of the anonymous interpretative narrators tolerable, though not acceptable. What Brodarics regards as acceptable is the Hungarians' share in Christ's lot however barbarous – unintelligible, incomprehensible and strange – it is.

Brodarics, nevertheless, admits that the style of the rhetorical performance of his account can be improved. He is satisfied that his source work provides the raw material and that it can be smoothed and polished by other people's cleavers and axes– *nobis satis fuerit illis materiam tantum dedisse rudem illorum dolabris et ascii levigandam et expoliendam* (Kulcsár 22/17-18). This allegoric conclusion – activating the reader's imagination within a

⁶⁷⁰ *The Jerusalem Bible*, ed. by Alexander Jones *et al.*, London: Darton, Longman & Todd, 1966.

framework of ill proportion – can anticipate some barbarous proceedings of a humanist reception of some sort. Thus, considering Brodarics’s raw material – *materiam rudem* – in his preface to the audience, it might echo the acoustics and rewrite the words of More’s barbarian definition in his prefatory letter: *Barbarus ut rudem rejicit, quidquid non est plane barbarum*. The barbarian rejects as rude whatever is not totally barbarian.

Brodarics’s tone of human and spiritual sacrifice can hardly be taken as barbarian, it rather sounds as a voice crying in the wilderness. Although on 26 April 1527, Hieronim Łaski – the chief envoy of King Zápolya – left on a mission to France, England and Denmark,⁶⁷¹ and as one of the documents he might have even taken a copy of Brodarics’s memorials, it did not incite a response, the reaction was silence and ignorance. It is also reflected in the history of the text. There are no extant copies of the 1527 edition. The first available dated copy is one of 1568 published in Basel by Zsámboki János (Johannes Sambucus, 1531-1584), a philologist of Hungarian origin and a historiographer in the Habsburg Court. He published it again in Frankfurt in 1581. In both cases, Zsámboki, the Habsburg historiographer edited the text without Brodarics’s prefatory letter,⁶⁷² as if doomed to silence. It is a kind of editorial mutilation as if by cleavers and axes, *dolabris et asciis*. Silencing Brodarics in this way is a sign of genteel barbarism. A text of such a preparation must have reached Martin Fumée.

4. Fumée: exotic interest – culture-anthropological barbarism

Brodarics’s Latin text – most likely – in one of Zsámboki’s editions was translated into French by Martin Fumée, a knight of the king’s order.⁶⁷³ The work was published by Michel Sonnius in Paris on 20 October 1594. This French version relates the history of the troubles of Hungary, containing the lamentable loss and ruin of that kingdom, and the wars between the Christians and the Turks that occurred from that time to this, that is from the loss and ruin of Hungary in the Battle of Mohács in 1526 until the publication of Fumée’s work on Hungarian history in 1594. Fumée looks at the past 68 years of the history of Hungary from the point of view of the coinciding period of the history of France. In his preface and through his introductory pages, Fumée refers to France as a miserable realm⁶⁷⁴ and alludes to the misery of France.⁶⁷⁵ At the same time, he sets Hungary as an example (RC A6r, cf., 4/F, 5/E and 7/A) from whose troubles the people of France could and should learn. He concludes with the maxim that history serves edifying instruction.⁶⁷⁶ Fumée’s methodology seems to be a frontally introduced linear process, *mutatis mutandis*, of course, as one can recognise oneself in a mirror (Fumée iib, iia; RC A5r, cf., 6/K), though the features of similitude are not in every point alike (Fumée 3b).⁶⁷⁷

According to Fumée’s introductory “Epistle to the people of France,” in the mirror of the example, Hungary, “this miserable Realme” (RC A6r) serves as an objectified correlative⁶⁷⁸ stimulating the wit of his audience through all the five senses of perception for

⁶⁷¹ Bietenholz, 1986. Vol. 2. 294-296.

⁶⁷² Kulcsár 12-17.

⁶⁷³ *Histoire des troubles de Hongrie: Contenant la pitoyable perte & ruine de ce Royaume, & les guerres aduenues de ce temps en iceluy, enre les Chrestiens & les Turks*. Par Mart. Fvmee sievr de Genillé Cheualier de l’ordre du Roy. A Paris Cher Michel Sonnius. M.D.LXXXXIII. Avec privilege dv Roy. Hereafter: Fumée sheet.

⁶⁷⁴ “La France miserable” (Fumée 3b gloss); “France miserable.” (RC 4/G gloss).

⁶⁷⁵ “Miser de la France” (Fumée 5a gloss); “The miserie of France.” (RC 5/D gloss).

⁶⁷⁶ “Histoire sert de doctrine” (Fumée 6b gloss); “A historie serueth for instruction.” (RC 7/B gloss)

⁶⁷⁷ RC: “similitudes are not in all respects alike” (4/G)

⁶⁷⁸ See T. S. Eliot on his own term of “objective correlative” in “Hamlet and His Problems” in *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*. London: Routledge. 1920., rpt. 1989. 95-103. Eliot misses in Hamlet – the play and the character – “a skilful accumulation of imagined sensory impressions” (Eliot 100) that would originate from the “complete adequacy of the external to the emotion” (Eliot 101), which calls for “objective equivalence.” (Eliot 101) In Eliot’s view “[t]he only way of expressing emotion in the form of art is by finding

the sake of knowing better “what is their present estate” (RC A5r). The objectified correlative, however, – owing to the established distance between the observer and the observed – externalises the subject matter and emphasises their difference and separate status. In such a presentation, Fumée admits that his audience may think that whatever is included in his translation was “committed in a Countrie farre remote.” (RC A5v) This distancing attitude motivating a sense of estrangement in his readers is carried on by Fumée contemplating that the people of France “shall find it strange” that the Hungarians “submitted themselves ... to a stranger” (RC A5v) – i. e. the authority of the Turks. In Fumée’s view, this presentation satisfies the third criterion of barbarism: the people of Hungary being associated with the Turks have become strangers through the looking glass in the eyes and minds of the people of France.

Fumée’s introduction to the first book of his compilation develops the idea of strangeness based on the stereotype of considering the Hungarians as sinners. In “A Philosophicall and Theologicall discourse, concerning the revolutions of things,” he meditates on the changes or “mutations” (RC 4/H) of the history of the world. The theme of crimes and sins starts in the “Epistle” implying that the Hungarians can be accused of “the corruption and grossnes of their humors, giving themselves over to their desires, through a contempt of the Deitie, by a private ambition and avarice.” (RC A5r) In the “discourse,” this inordinate appetite becomes “a desire in the hearts of certaine Princes to raigne, which continued and perfected the utter subversion of this miserable Province” after the death of the young King Louis II whom – because of the infamous and enormous vices of the Hungarians (RC 3/C-D, cf., 6/K) – God “sent to this people ... according to the wise saying of *Salomon* ... *That cursed is that countrie whose King is an infant*” (RC 3/E; cf., Ecclesiastes 10:16). Such changes, mutations or revolutions “may be noted to happen many times naturally in those who are altogether abandoned and forsaken of God, and are by him left to the course of their owne lust, as we see amongst the Barbarians” (RC 3/B). This moralising treatise as the conclusion of barbarous proceedings totally amplifies the extreme idea of exclusion and the strange status of the Hungarians.

In discussing the parable based on the history of Hungary, Fumée moves further away the borderline of barbarism into the imaginative far reaches of exotic spheres while ruminating upon the possibility that God will “utterly abandon and forsake [France miserable], as he did the Barbarians of Peru, leaving [the French to their] owne motives of lust” (RC 4/G and gloss). This sway is owing to Fumée’s translation of *Hispania Victrix*, the general history of the Indies with the conquest of Mexico and New Spain.⁶⁷⁹ Fumée’s culture-anthropological interest in “the Barbarians of America” (RC 7/B) completes his reflection on the Battle of Mohács – recording Hungary and the Hungarians among the barbarians.

In Fumée’s genteel proceedings, then, the first and second criteria of barbarism are also observed: although he collects information on Hungary and learns about the circumstances of the Battle of Mohács, that is, he may accumulate some knowledge, however, – owing to a borrowed stereotype, too – his primary intention is not to understand the Hungarians, but to interpret France’s situation and make the French understand themselves. Thus, one can have doubts concerning intelligibility and mutual understanding. The gentility

an ‘objective correlative;’ in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that *particular* emotion; such that when the external facts, which must terminate in sensory experience, are given, the emotion is immediately evoked.” (Eliot 100)

⁶⁷⁹ *Histoire générale des Indes occidentales, et terres neuves, qui jusques à présent ont esté découvertes, augmentée en ceste cinquième édition de la description de la Nouvelle Espagne et de la grande ville de Mexicque... nommée Tenuutilan, composée en espagnol par Francois Lopez de Gomara, et traduite en françois par le sieur de Genillé Mart. Fumée 1587 (Paris : Michel Sonnius)*

of Fumée's humanist reception reflects proceedings that might be overshadowed by barbarous implications.

5. RC: historic peregrination –lyrical barbarism

In 1600, RC “translated some few notes out of this excellent Historie” for his “priuate content” (RC A4r), and he must have received Fumée's publication as a kind of exotic “Baedeker” or a sort of “historic travel guide” because in his preface “To the Reader” RC tells that he “had been a trauailer in this Countrie of Hungarie and had ... noted the manners and disposition of the people there, and ... their martiall affaires ... [spending his time] with some observation of those parts” (RC A4r). During this historic tourism to the sight of a nation's catastrophe, this field study or peregrination, that is, wandering about in Hungary, he might have collected and recorded some more information. His direct experiences urged him “with delight ... to begin and proceede in the finishing of this Historie.” (RC A4r)

As a foreign visitor, RC went sightseeing in Hungary – a stranger in a strange country – for his own pleasure. The information included in his notes served RC's knowledge. In this way, RC's sightseeing preserved the distance or remoteness between the visitor and the visited. This difference is expressed in RC's dedicatory letter to Sir Robert Cecil, as well. RC's wandering experiences are reflected in his letter's vocabulary: “Hvngarie ... doth now at last wander abroad, and is come into our little Iland ... as a distressed Pilgrime” (RC A3r). In this letter, RC's phraseology highlights the purpose of Brodarics's account, namely, that Hungary “shall with like favour be graced as other distressed strangers are.” (RC A3v) While RC and Hungary are wanderers, and their shared quality is their being foreigners to each other, RC's tendency emphasises Hungary's state of a pilgrim grouping Hungary together with other strangers among the “distressed.” Defining Hungary's status from this aspect implies diplomatic exclusion. It may not be accidental, then, that RC delicately distinguishes between England “being as it were in the vttermost confines of Europe” – still within (cf., RC A3r), and Hungary being seized and infringed by the Turks as if almost being outside “the confines of Europe” (cf., RC A4v). This is a geo-political outline of Hungary's situation as a extra-European phenomenon.

The origin of the coordination of pilgrims and strangers can be traced in the Bible. In the words of the Letter to the Hebrews, the Patriarchs recognised that “they were only strangers and nomads on earth” (*peregrini et hospites; xenoī kai parepidēmoi*;⁶⁸⁰ Hebrew 11:13). The first letter of Peter describes the Christians as “visitors and pilgrims” (*advenas et peregrinos; paroikous kai parepidēmous*; 1Pt 2:11). Paul's Letter to the Ephesians also relies on the Old Testament allusion but goes beyond it and states that the Christians “are no longer aliens or foreign visitors” (*hospites et advenae; xenoī kai paroikoi*) but “part of God's household” (*domestici; oikeioi*; Eph 2:19). In the light of these contexts, RC's insistence – namely that the Hungarians are pilgrims and belong to other strangers, that is, they are not part of the household – exclude the Hungarians from a definitely isolated and insulated community barbarising them. This act of religious exclusion – together with the former diplomatic and geo-political one – can meet the third criteria of the definition of barbarism. This is a philological outline of Hungary's position as an extra-Christian phenomenon.

RC borrows Fumée's view that Brodarics's “Historie of grauitie and credence” provides an edifying example and that it can be taken as an expedient “experience in many pollitike affaires.” (RC A4r) For this reason, RC draws Sir Robert Cecil's attention to it so that he “peruse this ... pittefull discourse” (RC A3v). The utility of this history is in its warning quality “that it might be, in things appertaining to vs [i.e., the English], as a president

⁶⁸⁰ Augustinus Merk, ed., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Editio septima, 1951. The Latin and Greek terminology comes from this edition.

[meaning “precedent”?] and caueat to these parts of Christendome that now thinke themselues as secure, as once the Hungars did, and they them as safe from the deluge of Infidels, as we [the English] doe now.” (RC A4r) RC’s interest is then also shared with Fumée in finding some instructive information in Hungary’s history, a piece of knowledge that can be translated into the construction of a strategy of self-defence: the primary aim is not to understand Hungary’s case but to make the English understand their own situation. In this respect, the first and second criteria of barbarism can be regarded as ones brought to perfection: intelligibility can be questioned and mutual understanding cannot be granted.

Addressing Sir Robert Cecil, RC clarifies the case. Hungary made “many intreaties, requests, and earnest petitions ... to the Princes of Christendome, and to diuers persons of great reputation and authoritie amongst them, for the asswaging (or rather quite suppressing, if possible it could be) of these ... wofull and intolerable miseries” and now Hungary “doth importune” Sir Robert Cecil “to assist her with [his] favour” (RC A3r). Although RC’s text does not reveal whether Hungary was graced with this favour (cf., RC A3v), but he illuminates his audience that – having accused the Hungarians with the stereotype of crimes and sins due to which “God inflicted this punishment vpon them” (RC A4r) – “some naighboring Princes (whom the cause doth also neerely concerne) may affoorde them their best ayde ... yet surely farre vnlikely, and more vnable they are to reconquer that which they haue lost ... and it may be that those who may, will not, and those who would, cannot affoorde them that succour which is needful” (RC A4r-v). This description of impractical sympathy insinuates civilised hypocrisy that can be taken as a synonym of rejection expressed by geographical-political-diplomatic-religious barbarism.

As RC’s conclusion, Hungary appears “in ragged and mournfull habits,” in an “attire ... plaine and sad” (RC A3r). In “these meane and withered weedes,” Hungary “now wailleth for want of relief” (RC A3v). One can have doubts whether Hungary that “discouereth the condition of her lamentable estate” will ever “thinke herselfe highly comforted” (cf., RC A3v). In RC’s words “To the Reader,” the Hungarians’ “wofull laments too late bewaile” (RC A4r). Such a resigned reflection – based on funeral scenery and imagery – can give way to further “barbarous proceedings” (cf., RC A4v) while RC craves his audience’s “patience to rest in silent melancholy ... vntill the end” (cf., RC A4v). In tune with a dirge, this is lyrical barbarism.

6. A Humanist Definition of Barbarism – reconsidered

Brodarics made an attempt to set down facts, thus providing a tentative literal reconstruction of the Battle of Mohács. Due to the chronological distance, one cannot check the historic *status quo*, but – from a methodological point of view and at least hypothetically – one can admit, that even the most truthful description is exposed to the more or less selective approach to the facts, especially if they are related in a narrative mood.

Brodarics informs his audience that after the Battle of Mohács, “the enemies running all ouer, made wonderfull waste and ruine of all the neighbour countries, set fire an all, not sparing any person, hauing no regard to sexe nor age, nor to any religion, executing vpon the poore people all cruell and inhumaine acts. My wit cannot sufficiently write and bewaile the calamitie of this whole night, and the dayes following, being so great and intolerable for all this part of Hungarie, which we haue named to be on this side the riuer: that I cannot be perswaded, that euer any barbarous enemye, hath elsewhere vsed the like crueltie. Amongst such miseries, there happened one extreame and vnnaturall accident, the like whereof was neuer heard before, and this it was; that the poore and wretched mothers buried alieue their suckling Infants, for feare themselues should be discouered by their crying, and they poore babes dyed, whilst their mothers being in no better saftie, dispersed themselues heare and

there, to auoyde the tyrannie of the Infidels. The enemie proceeded euen vnto the lake of Balator ..." (RC 33/C-E; cf., Fumée 36a)⁶⁸¹ Instances like this one serve as objective correlatives⁶⁸² affecting the feelings of the readers expecting a favourable response in emotions and actions. Presenting the case in such a premeditated way prepares the receivers' disposition as a pre-coded reaction. It works if the decoder is installed with a compatible competence of perception. In this sense, with such a strategy and stylistic technique, Brodarics implied a pre-calculated interpretation in his historiography. The capacity that Brodarics incorporated into his work was intended to invite European powers to integrate Hungary's case into their agenda. However, it was silently turned down until 2 September 1686 when Buda, the capital of Hungary – once subjected to humanist lapidation – saw its liberation owing to an international coalition, a European alliance – including the Habsburg Empire, Venice and Poland to liberate Europe from the Ottoman Turkish rule – the Holy League initiated by Pope Innocent XI in 1684.

The lack of response until 1684 is probably not due to the irresponsible indifference and ignorance of the European potentates, however, they recognised different and more promising or profitable interests in extra-European spheres and extra-Catholic reforms. With such a disposition – attributing historic distance to a historic change in their contemporary course of history as if rendering it an objectified correlative for the sake of interpreting their own situations in the light of the subject matter –, the authentic humanist interest in history and historiography is formally demonstrated in a splendid way, nevertheless, humane solidarity as a sign of humanism is despised. The idea of the unity of a Christian Europe has seemingly come to an end. As a historic fact, it might be worth considering this period in a still existing European Union that is exposed to "dissension" (cf., RC A4r) and "diuision" (cf., RC A5r).

Sir Thomas More faced the case of dissension and division according to his Prayer Book that was in his "possession while he was a prisoner in the Tower of London (April 17, 1534 – July 6, 1535)."⁶⁸³ One of the glosses notes that the psalm that is lineated down the margin at some length is "to be said in (time of) tribulation by the faithful among the Hungarians when the Turks grow strong and many Hungarians fall away into the false faith of the Turks."⁶⁸⁴ More's gloss highlights that his interest in reciting the psalms integrated Hungary for him. This gloss marks that the objective correlative evokes the appropriate response that is praying Psalm 68:7-21:

Let them not be ashamed upon me, which expect thee, O Lord, Lord of hosts,
Let them not be confounded upon me that seek thee, O God of Israel.
Because for thee have I sustained reproach, confusion hath covered my face.

⁶⁸¹ "... hostes in omnes partes propinquas cursu effuse obvia quaeque vastaverunt et combusserunt nulli mortalium parcentes, non sexui, non aetati, non religioni, omnia foeda et crudelia in miseram gentem exercentes. Neque est mearum virium cladem illius noctis et sequentium dierum deplorare, quae tanta fuit per omnem illam Hungariae citerioris partem, ut non possim mihi persuadere ab ullo unquam hoste crudelius esse saevitum. Illud inter alia contigit nunquam fortasse antea auditum ut infantuli vivi, ne vagitu proderentur, fuerint ab infelicissimis matribus in terram defossi, ibidem aere terra incluso matribus inde aufugientibus misere suffocati. Processit hostis usque ad Balathum lacum ..." Sentences 236-239 in Kulcsár 57/12-21. The present name of this lake is Balaton. RC's translation represents the lake as "Balator" which he inherits from Fumée. This spelling indicates that Fumée might have used either the 1568 or the 1581 edition of Brodarics's text. (Cf., Kulcsár 57 n21, 58 n17)

⁶⁸² See: note 29.

⁶⁸³ Thomas More, *Thomas More's Prayer Book*. Eds., Louis L. Martz and Richard S. Sylvester. New haven: Yale UP. 1969, 194. Hereafter: PB. Hereafter: PB f(acsimile) page, t(transcription and translation) page.

⁶⁸⁴ "in tribulatione dicendum fidelibus a Hungaris inualescentibus turcis et multis hungarorum in turcarum perfidiam desciscentibus" (PB f 114; t 197)

I am become a foreigner to my brethren, and a stranger to the sons of my mother.
 For the zeal of thy house hath eaten me: and the reproaches of them that reproached thee fell upon me.
 And I covered my soul in fasting: and it was made a reproach to me.
 And I put haircloth my garment: and I became a parable to them.
 They spake against me that sat in the gate; and they sung against me that drank wine.
 But I [make] my prayer to thee, O Lord, [in] a time of thy good pleasure, O God.
 In the multitude of thy mercy hear me, in the truth of thy salvation.
 Draw me out of the mire, that I stick not fast: deliver me from them that hate me, and from the depths of waters.
 Let not the tempest of water drown me, nor the depth swallow me: neither let the pit shut his mouth upon me.
 Hear me, O Lord, because thy mercy is benign; according to the multitude of thy commiserations, have respect to me.
 And turn not away thy face from thy servant: because I am in tribulation, hear me speedily.
 Attend to my soul, and deliver it: because of mine enemies, deliver me.
 Thou knowest my reproach, and my confusion, and my shame.
 In thy sight are all they that afflict me: my heart hath looked for reproach and misery.
 And I expected somebody that would be sorry together with me, and there was none: and that would comfort me, and I found not.
 (PB xxxv-xxxvi; f 114-115)

As can be seen, More recognises himself and his situation in the Psalms, therefore incorporates himself into the Psalms. He also integrates the Psalms into his *Dialogue of Comfort*, what is more, Psalm 90 becomes the main structural vehicle of the textual development of the *Dialogue*. At the same time, More situates himself into a fictitious Hungarian setting where he has his *Dialogue* conducted, but simultaneously, Hungary also becomes incorporated in the *Dialogue*. Although Hungary appears in the glosses of More's *Prayer Book* only marginally, but due to the nature and essence of praying, Hungary in its actuality and as an objective correlative has informally become a central concern in More's life.⁶⁸⁵ This is the way political and personal history obtains interpretation in More's humanist approach.

Considering the reflections upon the Battle of Mohács in the Tudor Period one could then observe relatively formal and informal varieties of humanism and barbarism. It depends on the responsibility of the agents of interpretation – of facts, narratives or the interpretation of interpretations – whether humanist reflections become barbarous proceedings or barbarous proceedings become the source of humanist reflections.

WORKS CITED

Primary sources

⁶⁸⁵ Benedek Péter Tóta, "Hungary Overrun: a Source of Fortitude and Comfort (Reading Hungary in *A Dialogue of Comfort against Tribulation*)" *Moreana*, 40(2003)156:17-40.

- Bible. *The Jerusalem Bible*,. by Alexander Jones *et al.* eds. London: Darton, Longman & Todd, 1966.
- Brewer, J. S., *et al.*, eds. *Letters and State Papers Foreign and Domestic of the Reign of Henry VIII*. Vol. 4. Part 2. London: Longman. 1872.
- Brodericus, Stephanus. *De conflictu Hungarorum cum Solymano Turcarum imperatore ad Mohach historia verissima*. Kulcsár Péter, ed., Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.
- Cuspinianus, Joannes. *Oratio proptreptica Ioannis Cuspiniani ad sacri Ro. Imp. Principes et Proceres, ut bellum suscipiant contra Turcum cum descriptione conflictus nuper in Hungaria facti, quo periit Rex Hungariae, Ludovicus ... Viennae Austriae, Ioannes Singrenius, s. a. [1526]*. In Kardos, Tibor, ed., *A reneszánsz Magyarországon*. [The Renaissance in Hungary] Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1961.
- Fumée, Martin. *Histoire des troubles de Hongrie: Contenant la pitoyable perte & ruine de ce Royaume, & les guerres aduenues de ce temps en iceluy, enre les Chrestiens & les Turcs*. Par Mart. Fvmee sievr de Genillé Cheualier de l'ordre du Roy. Paris: Michel Sonnius. 1594.
- . *The Historie of the Troubles of Hungarie Containing the Pitifull Losse and Ruine of that Kingdom, and the Warres Happened There, in that Time, betweene the Christians and the Turkes*. By Mart. Fumée Lord of Genillé, Knight of the Kings Order. Newly translated out of French into English, by R. C. Gentleman. London: Imprinted by Felix Kyngston, 1600.
- Lopez de Gomara, Francois. *Histoire générale des Indes occidentales, et terres neuves, qui jusques à présent ont esté découvertes, augmentée en ceste cinquième édition de la description de la Nouvelle Espagne et de la grande ville de Mexicque... nommée Tenuctilan, composée en espagnol par Francois Lopez de Gomara, et traduite en françois par le sieur de Genillé Mart. Fumée*, Paris: Michel Sonnius, 1587.
- More, Thomas. *The Complete Works*, Vol. 4: *Utopia*, ed. by Edward Surtz and J. H. Hexter, New Haven: Yale UP, 1965.
- . *The Complete Works*, Vol. 12: *A Dialogue of Comfort against Tribulation*, ed. by Louis L. Martz and Frank Manley, New Haven: Yale UP, 1976.
- . *The Complete Works*, Vol. 15: *In Defense of Humanism: Letter to Martin Dorp* (1515, first published in 1563), ed. by Daniel Kinney, New Haven: Yale UP, 1986.
- . *Prayer Book*. ed. by Louis L. Martz and Richard S. Sylvester, New Haven: Yale UP. 1969.
- . *Utopia*, ed. by George M. Logan, Robert M. Adams and Clarence H. Miller, Cambridge: CUP, 1994.
- . *Utopia*, A new translation with an introduction by Clarence H. Miller, New Haven: Yale UP, 2001
- Novum Testamentum Graece et Latine*, Augustinus Merk, ed., Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1951.
- R.C. *The Historie of the Troubles of Hungarie Containing the Pitifull Losse and Ruine of that Kingdom, and the Warres Happened There, in that Time, betweene the Christians and the Turkes*. By Mart. Fumée Lord of Genillé, Knight of the Kings Order. Newly translated out of French into English, by R. C. Gentleman. London: Felix Kyngston, 1600.

Secondary Sources

- Ackroyd, Peter. *The Life of Thomas More*. London: Vintage. 1999.
- Allen, P. S. and H. M. Allen, eds. *Opus Epistolarum Des. Erasmi Rotterdami*. Vol. 8. Oxford: Clarendon. 1934.

- Bietenholz, Peter G., *et al.*, eds., *Contemporaries of Erasmus*. Vols. 3. Toronto: U of Toronto P. 1985.
- Eliot, T. S. "Hamlet and His Problems" In *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*. London: Routledge. 1920., rpt. 1989. 95-103.
- Kardos, Tibor, ed. *A reneszánsz Magyarországon*. [The Renaissance in Hungary] Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1961.
- Kulcsár, Péter, ed. *Stephanus Brodericus, De conflictu Hungarorum cum Solymano Turcarum imperatore ad Mohach historia verissima*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.
- Marc'hadour, Germain. *L'Univers de Thomas More*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1963.
- McCutcheon, Elizabeth. *My Dear Peter: The Ars Poetica and Hermeneutics for More's Utopia*, Angers: Moreanum, 1983.
- Tóta, Péter Benedek. "Hungary Overrun: a Source of Fortitude and Comfort (Reading Hungary in *A Dialogue of Comfort against Tribulation*)." In *Moreana*, 40(2003)156:17-40.

Megjelent:

2008. – Humanist reception: barbarous proceedings (Reflections on the Battle of Mohács). – In: *Writing the other : humanism versus barbarism in Tudor England* / edited by Zsolt Almási and Mike Pincombe. – Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars, 2008, 177–195

Ez a tanulmány Morusnak az eretnkségekről írt hitvitázó párbeszédében alkalmazott példabeszédek fajtáit, szerepét és az egész kompozícióra gyakorolt hatását tekinti át.

Benedek Péter Tóta

More's Merry Tales in Re-Formation⁶⁸⁶

The operation of a minor epic form in Thomas More's Dialogue Concerning Heresies

I. Invention: Identifying the Target

In 1528, a layman, Sir Thomas More, was commissioned by the Bishop of London, Cuthbert Tunstal, to compose some books for the laypeople (*simplicibus et ideotis hominibus*)⁶⁸⁷ that would help them face the questions of reformation. The members of the target group were described as simple and ignorant, lacking qualification and professional training in theology but having practical good sense and judgement gained from experience. To reach these common people of common sense, neither writing simply in the vernacular of the day would have been enough, nor the ancient sophisticated dialogue form imitating a live situation would have been satisfactory in itself – not even in the case of one of the most celebrated orators at that time.⁶⁸⁸ The case would not have been saved either by the fact that the “most illustrious layman of the realm” had already proved to be “a frequent and brilliant advocate of the Catholic position” having “set the example for future defenders of the Church.”⁶⁸⁹ The strategic frequency and the tactical arrangement of the popular minor epic form of merry tales⁶⁹⁰ in More's *Dialogue Concerning Heresies* (1529; 1531)⁶⁹¹ seem to be the preferred device to achieve the desired result, that is, to let these laypeople “clearly see the cunning malice of heretics” and to have these common people “better instructed against the

⁶⁸⁶ Acknowledgement: This paper has been completed within the second year of the research supported by the Hungarian Scientific Research Fund Programme OTKA K 62008 (2006-2011).

⁶⁸⁷ Elizabeth F. Rogers, ed., *The Correspondence of Sir Thomas More*, Princeton: Princeton UP, 1947, 387/24. Cited hereafter as “Rogers page/line.”

⁶⁸⁸ In Tunstal's words More “can rival Demosthenes” both in the vernacular and in Latin (*tu ... in lingua nostra vernacula, sicut etiam in Latina, Demosthenem quendam praestare potes*). (Rogers 387/19-20; quoted in Louis A. Schuster, Richard C. Marius, James P. Lusardi and Richard J. Schoeck, eds., *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 8, Parts I-III, New Haven: Yale UP, 1973, 1139. Cited hereafter as “CW8 page.”)

⁶⁸⁹ Rogers 387/21: *Catholice veritatis assertor acerrimus in omni congressu esse soles*; and Rogers 387/26-30: *habes ad id exemplum quod imiteris preclarissimum, illustrissimi Domini nostri Regis Henrici octavi, qui Sacramenta Ecclesie contra Lutherum totis viribus ea subuertentem asserere aggressus, immortalem nomen Defensoris Ecclesie in omne eum promeruit*. Cf., CW8 1139. See also: John M. Headley, ed., *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 5, *Responsio ad Lutherum* (1523), New Haven: Yale UP, 1969; and Frank Manley, Germain Marc'hadour, Richard Marius and Clarence H. Miller, eds., *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 7, *Letter to Bugenhagen* (1526, first published in 1568), New Haven: Yale UP, 1990, 1-105.

⁶⁹⁰ P. M. Zall, ed., *A Hundred Merry Tales and Other English Jestbooks of the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Lincoln: U of Nebraska P, 1963. Frederick C. Avis, “A, C, Mery Talys, 1526,” in: *Gutenberg-Jahrbuch*, 1977, 134-139. Chris Holcomb, *Mirth Making: The Rhetorical Discourse on Jest in Early Modern England*, Columbia: U of South Carolina P, 2001. Anne Lake Prescott, “The Ambivalent Heart: Thomas More's Merry Tales,” in: *Criticism*, 45(2003):417-434.

⁶⁹¹ Thomas M. C. Lawler, Germain Marc'hadour and Richard C. Marius, eds., *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 6, Parts I-II, *A Dialogue Concerning Heresies*, New Haven: Yale UP, 1981. Cited hereafter as “CW6 page/line.”

traitorous subverters of the Church.”⁶⁹² In this way, common people are stimulated by merry tales to activate their common sense. The discussion of the contextual and compositional operation of these merry tales is expected to clarify the instructive utility of this minor epic form.

II. Antecedents: Preparatory Examples

The genre of merry tales occurred in More’s oeuvre as early as 1515. Defending Erasmus’s achievement against the theologians in Louvain, More wrote his *Letter to Martin Dorp*.⁶⁹³ Discussing the *artes sermonicales*, More includes a merry tale reporting a dramatised merry dialogue between a learned Italian merchant and a theologian from the continent. (CW15 L 50/1-54/13; E 51-55) The theologian wanted to dispute (L 50/3, 5, 9, 18) some premeditated questions (L 50/4-5) to test the English and enhance his own fame (L 50/5-8). After boasting about his own competence in discussing anything even beyond his profession (L 50/11-18), questions of practical theology were raised (L 50/19-52/7). However, it turned out that he was not so well-versed in Scripture (L 52/10), therefore texts “arbitrarily contrived ... out of thin air” (*nusquam*; L 52/14 and L 54/1) were presented to him (L 52/11-19; E 53) and he boldly interpreted them (L 54/4, 9). This adventure produced “more than twenty of these drunken texts and as many drunken glosses” (L 54/10-11; E 55). More’s merry tale in a letter that is meant to be a treatise on Erasmian humanism, illustrates the problem of being ignorant concerning philological issues (L 49/22) that can excruciate interpretation (L 49/24) that can, in turn, violate one’s credence.

This illustrative adventure – taking place in the form of a table-talk (*cenau*, L 50/1; *cena*, L 50/11 and 54/10) and turning out to be an amusing (*festium*, L 50/11) incident as if coming from nowhere (*nusquam*, L 52/14 and L 54/1) – seems to introduce its own more dramatised version in the first book of *Utopia*⁶⁹⁴ (1516) – or *Nusquama*⁶⁹⁵ – labelled by the marginal gloss as a “*Festius dialogus fratris & morionis*” (CW4 80), that is, “A Merry Dialogue between a Friar and a Hanger-On” (CW4 81). This merry dialogue is also shaped as a table-talk related by Raphael Hythlodæus. Once he took part in a conversation at Cardinal Morton’s table (*in eius mensa essem*, CW4 L 60/6 E 61/7) discussing public matters concerning the veterans, thieves, beggars and vagrants. The merry dialogue as the coda of the table-talk serves as dessert. Its additional quality is revealed by the speaker’s hesitating attitude articulated in his words – “I am at loss as to whether it were better to suppress what followed next, for it was quite absurd (*ridicula*, L 80/21).” (E 81/23-24) However, the speaker’s next sentence emphasises its relevance – “But I shall relate it since it was not evil in itself and had some bearing on the matter in question.” (E 81/24-25)⁶⁹⁶ The dual quality of

⁶⁹² See: Rogers 387/24-26 (emphasis added): *subdolum hereticorum malignitatem aperiant, ac contra tam impios Ecclesie supplantos reddant eos instructiores*. (Cf., CW8 1139)

⁶⁹³ Daniel Kinney, ed., *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 15, *In Defense of Humanism: Letter to Martin Dorp* (1515, first published in 1563), New Haven: Yale UP, 1986, 1-127. Cited hereafter as “CW15 L(atin) page/line or E(nglish) page.”

⁶⁹⁴ Edward Surtz and J. H. Hexter, eds., *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 4, *Utopia*, New Haven: Yale UP, 1965. Cited hereafter as “CW4 L(atin) or E(nglish) page/line.”

⁶⁹⁵ See the note to CW4 112/1-2: “In early pertinent correspondence, the island is referred to as *Nusquama* (*nusquam*, “nowhere,” Erasmus, *Ep.*, 2, 339, 346, 354, 359, 372).” (CW4 385) It could also be noted that *nusquama* can be a merry compound of Greek *nous* “mind, brain, thought, intellect” and Latin *squama* “(bot., zool.) scale, scalelike feather or part of bone; splinter; fragment; (of speech, style:) roughness, inelegancy,” thus it might merrily mean “fragments of thoughts due to brainstorm,” as well.

⁶⁹⁶ The coexisting features of being refrained or restrained and being willing and expressing readiness – though in a rudimentary form – have already been present in More’s *Letter to Martin Dorp*; in the merry tale: “Though it would take a while, I would certainly not hesitate to tell you ...” (CW15 L 50/9-10; E 51); and in its own introduction: “Having run across many of this kind, I will not hesitate to describe at least one ...” (CW15 48/24-

being additional and essential, accidental and substantial is revealed in the designation of the marginal “Hanger-On” or “*morionis*” within the main text: *parasitus* (L 80/23 and its note, 345) – someone or something that *is beside* food. This special dessert-like closure, on the one hand and in its own way, summarises the main part of the table-talk as for the thieves and the vagrants (L 80/30; E 81/35-36), however, on the other hand, imitating the main talk as for the sick and the old (L 80/32; E 81/37-38), and in a shared quality of the beggars (L 82/9, 17; E 83/11, 19), it becomes a parody of the discussion of public matters. In this way, the coda turns into a table-talk about the table-talk, thus claiming its own right as a kind of main course. Besides the previously marginalised Hanger-On that is now a centralised *parasitus*, the previously additional coda changes into an essential form, the previously accidental tale appears as the substantial body of the text as if it were a sophisticated parable to be deciphered.⁶⁹⁷ The speaker does his best in it coming to the conclusion that this conversation exhibits the joint attitudes of rejection and approval existing side by side. (L 84/20-30; E 85/27-37) In this sense the coded coda is de-coded – re-verses at least, if not subverted. The act of de-coding is underlined by the second part of this merry dialogue when it turns upon the application of Biblical interpretation that results in philological ignorance or rather abuse according to the marginal gloss (L 84; E 85). As an overall outcome, neither mundane, nor sacred, neither temporal, nor spiritual, neither public, nor private interests are respected. Irrespective of the topics touched upon, the vocabulary of this merry dialogue reflects a consistent philological character: *ridicula* – absurd (L 80/21; E 81/24), *imitari morionem* – imitating a jester (L 80/24; E 81/28), *simulabat* – imitation (L 80/25; E 81/29), *captans risum* – raise a laugh (L 80/26; E 81/30), *rideretur* – object of laughter (L 80/26; E 81/30-31), *non absurda* – to the point (L 80/27; E 81/32), *subrisit* – smiled (L 82/13; E 83/14), *ioco* – jest (L 82/13; E 83/14), *coeperit ludere* – began to make merry (L 82/15; E 83/17), *scurra ... scurrari coepit* – the scoffer began to scoff (L 82/28; E 83/33; and in the Latin line, note the clash of *sacra* and *scurra* together with the hissing alliteration of the sibilants in *citans e scriptura sacra ... scurra serio scurrari* [82/27-28] starting attacking one’s integrity), *homine stulto & ridiculo ridiculum* – a silly fellow ... a foolish duel with a fool (L 84/9-10; E 85/13-14), *per iocum* – in jest (L 84/27-28; E 85/36).⁶⁹⁸ The character of this merry dialogue is that of a ridiculous joke or that of an absurd play. Actually, the texts of More’s letters to Peter Giles and the utterances of the speakers in *Utopia* agree on men’s “*absurda iudicia*” (L 42/28; cf., L 58/13), that is, “wrongheaded ... judgements” and “ridiculous ... prejudices” (E 43/33; 59/14), and that there are things – extensively and exhaustively enumerated (L 244/15-21; E 245/18-26) – that “seemed very absurdly established” (E 245/17), “*perquam absurde uidebatur instituta*” (L 244/15). However, when More’s epilogue-like letter to Peter Giles also turns to the possibility of the absurd aspect (L 248/5, 21, 24, 26; E 249/6, 25, 29, 32) raising the question of the nature of truth and fiction, no definite answer is given but an open space is provided that represents an ever challenging want or requirement not to be contended (L 248/6; E 249/7). The summary of the second merry tale outlines the nature of a parable that can generate a series of parallel responses to the question concerning the credence of a speaker, an utterance, and a text.

III. A Generation of Merry Tales

26; E 49) In *Utopia*, More’s prefatory letter to Peter Giles also displays these aspects: “I myself have not yet made up my mind whether I shall publish it at all” (CW4 L 42/25-26; E 43/30-31) and “in the matter of publishing which remains I shall follow my friends’ advice ...” (CW4 L 44/25; E 45/30-31)

⁶⁹⁷ Cf., John M. Perlette, “Of Sites and Parasites: The Centrality of the Marginal Anecdote on Book 1 of More’s *Utopia*,” in *ELH*, 54(1987):231-252.

⁶⁹⁸ In More’s *Letter to Martin Dorp* the merchant also assumed the role of the *ludimagister* when “he started to play with the fellow” (*coepit hominem ludere*; CW15 E 53; L 52/11)

As for More's *Dialogue Concerning Heresies*, merry tales do not only become frequent, but at points they form sequences. These series do not only serve anecdotal purposes, neither do they fulfil the role of homiletic expansion, nor are they inserted for the sake of entertainment. Their clustered arrangement in the composition connected to a given topic can make the issue rather puzzling due to which the pattern of a problem is shaped that challenges one's response.

A. Parallels

Concerning credence, the first tale considered in More's *Dialogue* questions whether one's origin can be accepted as genuine, and on what basis if the possibility of being changed in the cradel cannot be excluded (CW6 63/28-64/6). The second tale is about a man from India thinking that it is against the nature of man to be white (65/3-10). The third tale introduces the refiners and goldsmiths of London and their art of producing wire out of blocks of silver and iron (66/27-67/18). The fourth tale tells about a bird whose wings covered the whole churchyard of St. Paul's in London (68/4-15). In the fifth tale we get to know a poor man who found the priest in an overfamiliar situation with his wife. The poor man made it public but because he could not prove it he was ordered to give penance by proclaiming at high mass on Sunday that "mouth thou lvest." He did so, and what is more, after that he also announced that "eyen ... by the masse ye lye not a whytte." (69/19-32)

Through the shifts of these tales it is shown that neither reason, nor nature can adequately and completely explain some phenomena. The parallel arrangement of these merry tales serves as a series of grades towards the question of credence concerning those phenomena that cannot be either fully understood or explained like miracles.

B. Framing parallels

As the discussion of credibility – especially the credibility of miracles – develops, the first tale of the new cluster of tales states that a dead child was restored to life (71/22-23). The second tale is about making a beam that was cut short longer in order to suit its purpose (71/24-27). The third tale tells us that a man was taken a mile off from one place to another while a *Pater noster* was prayed (71/29-30). When these units return, the first one is changed for another tale about a boy who was born a foot tall but who is now an inch taller than the speaker. It had taken place about 21 years earlier when the speaker belonged to the parish of St. Stephen's in Walbroke in London before he went to Chelsea (78/35-79/32). The second tale is opposed to another one about a stone of more than a man's weight carried for more than a mile by a skillful contrivance (80/21-28). The third tale is also opposed to another one that has been already known in connection with the refiners and goldsmiths (80/32-81/7).

The framing parallels and the changes resulting in a significant contrast create a space in which it can be discussed that neither nature, nor reason deny miracles, and that miracles have to be admitted including those ones that occur as everyday phenomena even if they are the most incredible.

C. Paratactic Accumulation

While in the preceding cases the merry tales were either discussed in an alternating way of tale-discussion-tale-discussion-and-so-on or they themselves embraced their own interpretation, in the following case the accumulated sequence of the merry tales itself

interprets the merry tales themselves whose ruling principle is phrased by “mystrust” (91/19, 92/4, 92/13, 92/21)⁶⁹⁹ – the opposite of credence.

In the first one an incidental accident disturbs a Chaucerean pilgrimage. Someone’s “horse so fell in haltynge” and it “was so lene and so pore and halted so sore” that “coude scant kepe fote” with the company. However, when the horse “spyed a mare ... forth he lymped on thre legges so lustely that his maysters horse wyth foure fete / coude scant ouertake hym. But whan he caught hym and cam agayne / he sware in great anger ... that he wolde trust haltynge syr Thomas the worse whyle he lyuyd.” It turns out that “syr Thomas” is “theyr paryshe preste” who is “as lene & as pore and as haltynge as his horse / and as holy to. But syns he wolde whyle he lyued mystrust the haltynge preste for his haltynge horse / If I fynde an holy *horeson* halte in ypocrysye / I shall not fayle whyle I lyue / to truste all his fellowes the worse.” (91/21-92/6; emphasis added; see also the notes, CW6 629)

The typified problem of personal integrity is objectified in the second merry tale about the counterfeited “safyre or byrall” whose deceptive appearance cannot question the existence of “ryght dyamountes” (92/7-12). The objectified problem of personal integrity takes another turn with the remark as the third tale says that one “wyll not mystrust saynt Peter for Iudas.” (92/8) The theme of the first tale’s popular joke is turned into a religious and theological issue represented by these model figures.

In the fourth and at the same time last tale in this accumulation, the problem of interpersonal prejudice is raised that does not violate the integrity of the target person of the prejudice but reveals the lack of judiciousness in the source person. In addition, since “our lady” is in the centre of the last merry tale, that is, the Blessed Virgin, whose role is ancillary – marginal – in the history of salvation, therefore indirectly but inevitably the seemingly marginal but ever more central fact of Christ’s redemptive act is blasphemed. This is how the pilgrimage to Walsingham (91/23), “a famos shrine in Norfolk dedicated to the Virgin Mary” (see the note, CW6 628) comes to its end. However, it is also a pilgrimage of these paratactically accumulated tales, in which the beastly homophone, the immoral “*horeson*” (92/5) can be converted by the embracing references to the implied virginity – as an added value of compositional skill – because the initial attitude of passing judgement on others is finally replaced by the invitation to acquire judicious self-knowledge that can grant personal integrity as a token of credence through which the “*horeson*” can be purified and become wholesome.

D. Merry Tales as Dramatic Acts

The purifying effect of the paratactically accumulated merry tales is a dramatic experience. However, nothing can be more spectacularly staged than the dramatic performance of the burning editions of the Bible deemed and doomed heretic, or burning people for the same reason, or burning the corpse, “the dede body of the man hym selfe” (cf., 317/24-26) that can be told as a “tale” (cf., 317/32).

This exposition unambiguously refers to the so called Hunne affair. “In 1514 Richard Hunne, who had refused to pay the mortuary fee demanded by a priest for the burial of his infant child, was found hanging by his belt on a spike in the wall of the bishop’s prison ... Heretical books with suspect marginal notes were found in his house ... His body was tried, and burned. The Messenger is evidently repeating *popular gossip* that had been *circulating* in London for more than a decade, demonstrating that the Hunne case was very much *alive* ...” (CW6 692; emphasis added.) This lively circulating popular gossip serves as a pretext (or pretext) to phrase the opening question: “Who tolde ... this tale ... ?” (317/32) This question does

⁶⁹⁹ The concept of “mystrast” is paraphrased by “trust(e) ... the worse” (91/31-32, 92/6), “neuer afer byleue” (91/15), “loue ... the worse” (92/20).

not only seek a piece of information concerning the person who tells a tale, but it also implies that the nature of the tale and the act of telling a tale have to be put to the test as well. Both the actor and the act have to be tried. The trial is performed in three acts in the form of three merry tales. The first one is about a man “that sayd he cowlde goo take the sleue that kylled Rycharde Hunne” (319/10-11). The second one is about another man who said that he “hadde sene many men that had hanged theym selfe” and who “by suche experyence as he hadde” together with “good and playne tokens” proved that “Hunne dyd neuer hange hym selfe” (319/17-26). And the third one is about “a spyrytuall man” who “coulde not deny” that “he hadde tolde a temporall man” that “Hunne hadde neuer bene accused of heresy yf he had neuer sued the premunyre” (319/26-30).

At the start, after revealing that the testimony of these three figures “proued very tryfles” (320/1), the narrator seems to repeat a familiar pattern to start the three acts or merry tales.

I beseche you quod [the Messenger] lette me here howe they proued.
I am lothe quod [the narrator] to lette [i.e., hinder] you / and lese your tyme in
suche tryfles. Howe be it syth ye longe so sore therefore / rather than ye sholde
lese youre chylde for theym / ye shall haue theym all thre ... (320/4-7)

The preparation of this narrator resembles the attitude of the narrators in More’s *Letter to Martin Dorp* and *Utopia*.⁷⁰⁰ The qualification of these incidents as trifle might etymologically evoke the possibility of a jest that is not necessarily serious, that can be dealt with carelessly fooling away time as with some *squama*, therefore one can even laugh at them (cf., 320/2).⁷⁰¹

The first act of this merry tale – examining what actually happened to Hunne in the prison – performs the use of words that lead to an inconclusive series of hearings through which “a grete post well thwyted to a puddynge prycke” (320/8-321/30).⁷⁰² The second act of this merry tale – examining how the stated event of death occurred – stages the caricature of a seer who “loked as though his eyen wolde haue fallen out of his hed into the lordys lappys” (321/30-323/34). In the third act of this merry tale – examining how the stated death can be interpreted –, it turns out that both the “temporall man” and the “spyrytuall man” – though they are of great credit – “make an vntrue reporte / or vntruely denye the trouthe” (323/34-324/30).⁷⁰³ This merry play of three acts does not explain the Hunne affair. That would be morbid.⁷⁰⁴ This merry play of three acts rather displays the fact that honesty, credibility and integrity (cf., 318/19, 319/8, 324/2) can easily be lost by the uncontrolled use of words, even without being aware of the possibility that one can sin in one’s words, in one’s thoughts, in what one has done or in what one has failed to do. Due to the lack of self-knowledge, self-control or self-awareness, these figures cannot be absolved but laughed at (cf., 320/2, 321/24, 322/22, 324/27), or ridiculed, or considered absurd.

Although these figures seem to be innocent as for themselves, but the acts attached to them qualify the lively circulating gossips, that is, “mysse vnderstandynge maketh mysse

⁷⁰⁰ See note 11 above.

⁷⁰¹ Cf., “A Mery Gest” by More in Anthony S. G. Edwards, Katherine Gardiner Rodgers and Clarence H. Miller, eds., *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 1, *English Poems*, New Haven: Yale UP, 1997, 15-29.

⁷⁰² “I. e., an exaggerated story cut down to insignificant size.” (CW6 693, not to line 321/30)

⁷⁰³ The sequence of the three acts of this merry tale resembles the method of rhetoric in Tudor education. In the models of Roman sources, Tudor educators could demonstrate that “truth must be established in the course of argumentation” and “Tudor students were taught that ... rhetorical problems rotate around three axes of concern: *an sit* (did it happen?), *quid sit* (how do we define what happened?), and *quale sit* (how do we interpret an act?).” (Arthur F. Kinney, *Humanist Poetics: Thought, Rhetoric, and Fiction in Sixteenth-Century England*, Amherst, MS: The U of Massachusetts P, 1986, 20. Cited hereafter as “Kinney.”)

⁷⁰⁴ Louis L. Martz refers to this composition as „More’s satirical account of the witnesses in the case” (*Thomas More: The Search for the Inner Man*, New Haven: Yale UP, 1990, 106.). One might also think of this composition as a parody of persecution.

reportynge. And a tale that fleeth thorowe many mouthes / catcheth many newe fethers / whyche whan they be pulled away agayne / leue hym as pyllled as a cote and sometyme as bare as a byrdys ars.” (324/33-325/1) As in a merry tale, the beginning and the end of the digestive canal are connected.

E. An All-Inclusive Merry Tale

According to the composition of this *Dialogue*, the instruction by *telling* merry tales takes place in the form of a table-talk in the narrator’s “study” (35/21) *sitting* “at a lytell table” (35/24). The questions and problems have to be analysed and synthesised, decomposed and assimilated with the help of merry tales. For example:

May a man ... better trust his eyes quod [the narrator] then his wyt?
 Ye mary quod [the Messenger] / what may he better truste then his eyen?
 His eyen may quod [the narrator] be decuyd and wene they se that they se not
 yf reason gyue ouer his hold / excepte ye thynke y^e iugler blow his galles
 thugh the goblettes bottom / or cut your gerdell afore your face in .xx. pecys
 & make it hole agayne / and put a knyfe into his eye and se neuer the worse /
 And tourne a plum into a doggys *torde* in a boyes *mouth*.
 Nowe happenyd yt madly that euyn with this worde came one of my folke &
 asked whyther they sholde make redy for *dyner*.
 Abyde quod [the narrator] / let vs haue better *meate* fyrst. And therwith your
 frende and I began to *laugh*. (130/12-23; emphasis added)

At about noon they have dinner. The exchange of utterances, however, insinuate the possible connection, even mutual substitution of intellectual and physical nourishment (185/33-186/5) as the narrator articulates it: “I should *muse* more theron nowe and *ete* no *mete* for *longynge to knowe*.” (Emphasis added.)⁷⁰⁵ The minor epic form of table-talks as merry tales has grown into a major epic form of a table-talk as a merry tale. This major form and the clusters of minor forms within it operate as the complex stomach of ruminants.

Rumination as such has its proper importance in zoological physiology and human nutrition. The digestive process of rumination provides special advantages for ruminants in contrast to non ruminants. Ruminants can digest – decompose and synthesise, respectively – such vegetal components, which cannot be digested by non ruminants. Ruminants can even assimilate those resources of protein, which non ruminants cannot, and the protein thus produced is of higher biological value and contains greater energy than the ones produced by non ruminants. These advantages are partly due to the complex stomach and partly to the fact that micro-organisms exist in the fore-stomachs of the ruminants. It is a regular symbiosis. The protein synthesised by the bacteria and protozoa is also assimilated by the host organism, which doubles the protein supply of the host organism and increases its biological value.⁷⁰⁶ As the symbiosis of the micro-organisms and the host organism increases the value of the host body, so do the minor merry tales contextualised in the ruminative macro-organism of the host-text, the major merry tale.

⁷⁰⁵ See also 187/12-13, 344/32-35, 345/7-9, 435/28-29.

⁷⁰⁶ The information on the physiology and digestive process of ruminants has been provided by László Bozzay, DVM, whose generous help I gratefully acknowledge. The following works of veterinary medicine have also been consulted: Potsabay János – Szép Iván, *Háziállatok anatómiája és élettana* (The anatomy and physiology of domestic animals), Budapest: Mezőgazdasági, 1968. 249-250.; Kemény Armand, *Élettan állatorvostan-hallgatók és állatorvosok számára* (Physiology for students and surgeons of veterinary medicine), Budapest: Mezőgazdasági, 1974. 432-441.; Karsai Ferenc, ed., *Állatorvosi kórélettan* (Patho-physiology of veterinary medicine), Budapest: Mezőgazdasági, 1982. 200-242.; Szajkó László, ed., *Szakosított tejtermelés* (Specialised milk production), Budapest: Mezőgazdasági, 1984. 132-136. Clarence M. Fraser, et al., eds., *The Merck Veterinary Manual*, Rahway, NJ.: Merck, 1986. 1486-1487.

IV. Merry Tales in Re-Formation

The clusters of merry tales test and taste human credibility and integrity. The repetitive and always varied attempts in the sequence of merry tales for the sake of becoming more prepared and better instructed in attaining credibility and integrity resulted in More's elementary pattern of compositional principle both in form and content: testing and tasting one's own personal integrity and the integrity of one's own work that keeps one's moral awareness ever active, ever re-formed. This *Dialogue*, then, is not a dialogue between two interlocutors any more, but a merry dialogue between many tales in the process of re-formation.

Such a delicate approach does not only make the problem in question memorable, but keeps one's mind active.⁷⁰⁷ Due to this activity, the motion of the mind alert on the point, the quality of the emotion attached to the action, and the way of presenting one's response can display and reflect discretion that is the better part of valour.⁷⁰⁸

Megjelent:

2008. – More's Merry Tales in Re-formation (The operation of a minor epic form in Thomas More's *Dialogue Concerning Heresies*). – In: *Thomas More Studies* [University of Dallas] 3 (2008) 99-106 – http://www.thomasmorestudies.org/tmstudies/DCH_Tota.pdf

⁷⁰⁷ At this point, I would like to call the reader's attention to Walter J. Ong's words quoted by Arthur F. Kinney: "Among the Tudors, 'rhetoric produced individuals predisposed to approach any subject by taking a side, because they were not formally trained to do anything else: any side, perhaps, but some side certainly,' Walter J. Ong comments. 'The life of the mind was exciting because it was framed in conflict.'" (Walter J. Ong, *Rhetoric, Romance, and Technology*, Ithaca, NY, 1971, 65 and 66, in Kinney 19.)

⁷⁰⁸ I express my gratitude for the careful reading and comments of my colleagues – Zsolt Almási, Kinga Földváry and Katalin Tabi – at the Department of English and American Studies, Pázmány Péter Catholic University, Piliscsaba, Hungary.

6.

Ez a tanulmány azt tekinti át, milyen kölcsönhatásban állt VIII. Henrik és Morus Tamás. Az áttekintés Morus több írása mellett külön részt szentel annak, hogyan látta Morus az uralkodót az eretnokségekről szóló hitvitázó párbeszédében.

Benedek Péter Tóta

Thomas More and Henry VIII: “moste enemyes” and “best frendys”^{*} (The register of a renaissance relationship)

1. Relationships

Thomas More’s forms of address and ways of referring to Henry VIII in his writings may offer us an outline of More’s complex attitude towards the King. These direct and indirect expressions may characterise Henry VIII through More’s perception of the Ruler. The formal and informal means of establishing their positions can reflect humanism in operation at the court of the monarch and in the cell of an individual. Through these public and private patterns worked out by More as a prayer-bound bond-politician we can learn the richness and dynamism of their never-ending relationship.

2. Anointment and Atonement

As an early document of the relationship between Thomas More and Henry VIII, first I quote from Thomas More’s 1509 “Coronation Ode” (in translation): “this day *anoints* a young man who is the everlasting glory of our time and makes him your king [...] such a king as will wipe the tears from every eye”⁷⁰⁹ (cf., CW3/2 E 101/12-16⁷¹⁰). The allusions imply messianic effulgence: “[T]he Lord God shall wipe away tears from every face”⁷¹¹ (DR Is 25:8). Isaiah’s prophecy of the messianic banquet resounds in the eschatology of the Apocalypse: “God shall wipe away all tears from their eyes” (DR Apoc 21:4a). Such a presentation of Henry VIII reflects the image of God’s Anointed One, the Messiah, who is the Christ. Thus, More’s closure of the ode naturally turns into adoration “bring[ing] incense, and an offering more

^{*} This paper has been completed during the research supported by the Hungarian National Research Fund, OTKA K-62008 (2006-2011).

Some sections of this paper were read as a part of a conference dedicated to “Henry VIII and the Tudor Court 1509-2009” at Hampton Court Palace on 14 July 2009.

⁷⁰⁹ Louis L. Martz, et al., eds., *The Complete Works of St. Thomas More*, Volumes 1-15, New . Hereafter: CW volume/part (year) if not indicated otherwise. CW 3/2 (1984): Clarence H. Miller, Leicester Bradner, Charles A. Lynch and Revilo P. Oliver, eds., *Latin Poem*. Hereafter: CW3/2 L(atin) poem/line, E(nglish) page/line. “*Nam iuuenem secli decus O memorabile nostril / Vngit, et in regem praeficit ista tuum. // [...] // Regem qui cuctis lachrymas detergat ocellis ...*” (CW3/2 L 19/14-18). Emphases are mine if not indicated otherwise—B.P.T.

⁷¹⁰ The translation of More’s Latin poems in CW3/2 “is basically that of Leicester Bradner and Charles Lynch in their edition of 1953, but it has been completely revised by Clarence Miller, with many helpful suggestions from James Hutton.” (CW3/2 ix)

⁷¹¹ Douay-Rheims Bible, <http://www.drbo.org/> Hereafter: DR. Latin Vulgate Bible, <http://www.drbo.org/lvb/index.htm> Hereafter: LV. “*absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum*” (LV Apoc 21:4a) “*auferet Dominus Deus lacrimam ab omni facie*” (LV Is 25:8) Last accessed 30 June 2009.

potent than all incense—loyal hearts and innocent hands” (CW3/2 E 111/26-27; cf., Mt 2:11b).⁷¹² However, one may be puzzled by the political-philological-theological-ideological fact that the enthronement is contextualised by the feature of the end of the times, and that one of the temporality is figured by the supreme spiritual faculty, a human being by divine quality.

Surprisingly enough, this unsurpassable ritual attitude of 1509 loses its altitude in Thomas More’s letter to Germanus Brixius eleven years later in 1520. Brixius attacked More for the alleged shortcomings of his Latin poems. However,

[t]he most damaging attack of all was on a passage in More’s coronation ode (no. 19), where More praises Henry VIII for repealing unjust ordinances enforced under Henry VII. Brixius even added a side-note to point out “More’s impudence in slandering the father while praising the son.”⁷¹³ More repeatedly stressed his impression that this thrust was aimed at his “perdition” [...] The worst injury that anyone could do to a man’s reputation in More’s day was to make his king start to resent him: *Indignatio principis mors est*.⁷¹⁴

“The wrath of a king is death.” More had to defend himself against such a suspicion. In a situation like this, we can come to a belated understanding why More left out the extension of the apocalyptic and messianic vision in the “Coronation Ode,” namely that “death shall be no more” (LV Apoc 21:4b; *mors ultra non erit*). In the shadow of death, due to the possible high treason, More has to work out a down-to-earth realistic image of and relationship with the “unvanquished prince” (*princes noster inuictus*; CW3/2 L 600/9, E 601/8) or quite simply with the “prince” or “king” (CW3/2 638-645). This hoped for atonement takes place in a circumspect, periphrastic, verbose rationalisation by More through four or five pages (CW3/2 L 638/4-646/8, E 639/5-647/10) out of his 32-page-long “Letter to Brixius” (CW3/2 L 594-658, E 595-659). The shadow of death clarifies the change from the altitude of the ritual admiration (1509) to the reality of a down-to-earth relationship (1520).

3. Orator orans: More’s litany to Henry VIII

As the King’s good servant on earth, More was satisfied with the accepted norms of the court. Comparing letters of about the same length in Thomas More’s correspondence,⁷¹⁵ we can witness the official framework of this courtly relationship. In a letter by More to Cardinal Wolsey on 26 August 1523, one can find 24 references of 4 variants to Henry VIII: “his Grace” 10 times, “his Highness” 3 times, “the King’s Grace” 9 times, and “the King’s Highness” twice (C275-278, 115). The 4 variants can be seen as 2 radical types: “Grace” 19 times, “Highness” 5 times. In another letter by Tunstall, More, and Hacket to Henry VIII dated from Cambray early in August 1529, we can find 25 instances of the 2 radical types addressing the Ruler: “your Grace” 22 times and “your Highness” 3 times (C415-418, 171).

This respectful but stereotyped relationship is dramatically contrasted by Thomas More’s letter to Henry VIII dated from Chelsea on 5 March 1534 (C488-491, 198). There are 29 instances of addressing the King, and the previous maximum of 2 radical types of address is surmounted by 13 types of qualified address: “your Highness” (198/1; 11 times), “your Grace” (198/10; 7 times), “good and gracious Lord” (198/16), “gracious Sovereign” (198/17), “your excellent Highness” (198/22), “your noble Grace” (198/25), “most gracious Sovereign” (198/38), “your Majesty” (198/41), “your gracious Highness” (198/45), “your good Grace”

⁷¹² “... thura feras, sacrumque potentius omni / Thure, bonas mentes innocuasque manus” (CW3/2 L 19/192-194)

⁷¹³ See: CW3/2 L 492/192n, E 493; cf., E 107/15-17. A note added by B.P.T.

⁷¹⁴ Cf., Proverb 16:14. Daniel Kinney on More’s *Letter to Brixius* (CW3/2 557-558).

⁷¹⁵ Elizabeth Frances Rogers, ed., *The Correspondence of Sir Thomas More*, Princeton: PUP, 1947. Hereafter: C page[es] letter-number/line.

(198/48), “your royal Majesty” (198/65), “your most noble Grace” (198/66), and “most dread and most dear sovereign Lord” (198/91). These 13 types of address are completed with 17 graded qualities characterising the Ruler. He has got “gracious remembrance” (198/1), “incomparable goodness” (198/5), “gracious favour” (198/7), “goodness” (198/12), “accustomed goodness” (198/24), “high prudence” (198/41), “virtuous mind” (198/43), “manifold excellent goodness” (198/44), “gracious hand” (198/49), “high wisdom” (198/61), “gracious goodness” (198/62), “true gracious persuasion” (198/66), “great goodness” (198/72), “abundant goodness” (198/77), and “accustomed benignity” (198/82), because he is “good and gracious” (198/6). Anticipating the shadow of death in 1534, this lively and dramatic letter—like a litany—manifests Thomas More’s loyalty to and reliance on Henry VIII. Renouncing all interests on earth and longing for the bliss in heaven, More completes the concluding imperative of the “Coronation Ode” composed 25 years earlier “bring[ing] incense, and an offering more potent than all incense—[his own] loyal heart[...] and innocent hands” (cf., CW3/2 E 111/26-27). More reforms the idea of atonement and directly communicates it to His Royal Highness disclosing his hopeful wish that “I shold onys mete with your Grace agayn in hevyn, and there be mery with you, where [...] your Grace shold surely se [...], that [...] I am your trew bedeman now and ever have bene, and will be till I dye, how so ever your pleasure be to do by [him]” (C490, 198/55-60). This prayer-like formula expresses that More accepts the history of their relationship within the framework of salvation history.

4. *Model Monarch*—egregius princeps—*Model Shepherd*

Prior to this spiritual turn, however, this renaissance relationship goes through other stages. In the opening lines of the first book of *Utopia* (1516), More introduces “[t]he most invincible King of England, Henry, the eighth of that name, who is distinguished by all the accomplishments of a model monarch”⁷¹⁶ (CW4 E 47/8-10). Although *Utopia* is supposed to be about “the best state of a commonwealth” (CW4 47/1), the headword of the opening introduction—“model monarch” or in Latin, *egregius princeps*, the head of the flock of sheep—can indicate that *Utopia* may include the best model of a monarch and have an aspect of the mirror of princes (*speculum principum*). At a later stage, the first book of *Utopia* elaborates this aspect. “[I]t is the king’s duty to take more care of his people’s welfare than of his own, just as it is the duty of a shepherd who cares about his job to feed the sheep rather than himself” (cf., LAM 91-93, CW4 L 94/13-16, E 95/16-19). On the one hand, More relies indirectly on the prophets Jeremiah and Ezekiel (cf., CW4 367n.): “Doom for the shepherds [...] who have not taken care of [the flock].”⁷¹⁷ (cf., JB Jer 23:1-2) “Trouble for the shepherds [...] who feed themselves! Shepherds ought to feed their flock, yet you have [...] failed to feed the flock [...] my shepherds feed themselves rather than my flock [...]” (JB Ezk 34:2b-8). On the other hand, More directly alludes to *The Gospel according to Saint John*⁷¹⁸ in which Jesus tells the parable of the *model shepherd* (RB Jn 10:1-18, cf., JB Ezk 34:11-31): “I am the model shepherd; I know my own and mine know me” (RB Jn 10:14). In the Bible ‘knowledge’ is not merely a conclusion of an intellectual process, but also the fruit of an ‘experience’ (cf., JB Lk 15:5), a personal contact, relationship (cf., RB Jn 10:3b-4, 14:20,

⁷¹⁶ CW 4 (1965): Edward Surtz and J. H. Hexter, eds., *Utopia*. Hereafter: CW4 L page/line, E page/line. Thomas More, *Utopia*, ed. George M. Logan, Robert M. Adams and Clarence H. Miller, Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Hereafter: LAM. “[...] *inuictissimus Angliae Rex Henricus eius nominis octauus, omnibus egregij principis artibus ornatissimus*” (CW4 46/8-10).

⁷¹⁷ Alexander Jones, ed., *The Jerusalem Bible*, London: Darton, Longman and Todd, 1966. Hereafter: JB.

⁷¹⁸ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*. Vol. 1, London: Geoffrey Chapman, 1971, rpt. 1978, 383-400. Hereafter: RB.

17:21-22). The model shepherd of this mirror of princes is noble because he is willing to protect his sheep even if he has to risk his own life for them (cf., RB Jn 10:11b, 15c, 17b) which is an expression of absolute dedication. This makes only Jesus worthy to become the Anointed One, the Christ.

Re-considering *Utopia*, it turns out, that More was privately dedicated to this model. The source of his dedication can be recognized right after the conventions of dedication and the outlines of the circumstances of the discourse. In such a constellation, the lines of conventional dedication are in a peculiarly tight relationship with the narrator's private dedication. Narrator More's following words illuminate the point in question: "One day I had been at *divine service* in Notre Dame [...] *mass* being over, I was about to return to my lodgings [...]"⁷¹⁹ (cf., LAM 43, CW4 E 49/17-19). More's private dedication takes its origin from the Eucharist commemorating the Last Supper when Jesus taught his disciples through a discourse during the meal that anticipated the sacrifice of Christ. He is the "Lamb" and also the "Lord of lords, and King of kings" (DR Rev 17:14) who as a shepherd "lays down his life" for his sheep (cf., RB Jn 10:11b, 15c, 17b, 18b) "that they may have life and have it to the full" (RB Jn 10:10d-e). In *Utopia*, More tries assimilating the king's service but he does God's first. It is in this polarity that More longs for the ideal relationship with the King. However, it is a situation which he does not expect for a great many years to come. (cf., CW4 101/3-4) It is easier for More to wish for it than to have any hope of seeing it realised (cf., CW4 247/2-3). Reading *Utopia*, one might have the sense that the idea of the model of a monarch can hardly come true, and if it came true, one would not be certain about how to relate to it.

5. Parody and critical loyalty

More does not give up looking forward to the appearance of the model monarch, and to maintain the relationship with the person to assume the model, he goes on evoking him in his works of religious controversy. Answering Luther's attack on the Ruler's assertion of the seven sacraments for which the King earned the title of the Defender of Faith, in 1523 More refers to Henry VIII as "invincible"⁷²⁰ (CW5 1/4). In this respect, Henry VIII is supposed to be seen invincible because he is "a king most distinguished by all the noble qualities of a most exalted prince" (CW5 3/11-12), and because he is "the king, who is as shrewd as he is learned" (CW5 11/6-7). This intellectual quality is further emphasised in 1529 in More's *Dialogue Concerning Heresies*.⁷²¹ Henry is "our souerayne lord the kynge [...] a moost faythfull virtuous & moost erudite prynce" (CW6 362/3-4). The triumph of this Prince is depicted in connection with the so called Hunne affair. "In 1514 Richard Hunne, who had refused to pay the mortuary fee demanded by a priest for the burial of his infant child, was

⁷¹⁹ "Hunc quum die quadam in templo divae Mariae ... rei divinae interfuissem, atque peracto sacro pararem inde in hospitium redire [...]" (LAM 42).

⁷²⁰ CW 5 (1969): John M. Headley, ed., *Responsio ad Lutherum*. Cf., CW 5 1/4 *inuictissimus*; 2/11-12 *regem, omnibus summi principis ornamentis illustrissimum*; 10/4-5 *rege prudentissimo simul atque eruditissimo*. See also: CW 7 (1990): Frank Manley, Germain Marc'hadour, Richard Marius and Clarence H. Miller, eds., *Letter to Bugenhagen*. CW 7 26/12-13, E 27/14-15 *non magis iuictus, quam pius, quum sit inuictissimus* / he is as devout as he is invincible – completely invincible. CW 15 (1986): Daniel Kinney, ed., *In Defense of Humanism*. CW 15 L 4/4, E 5/5 *inuictissimo* / invincible; L 100/26, E 101/30 *illustrissimi* / illustrious; L 122/15, E 123/18 *princeps* / prince; L 134/5, E 135/6 *inuictissimum* / invincible; L 146/13-14, E 147/16 *christianissimus princeps noster* ... *cuius sacra Maiestas* / our most Christian Prince ... His Sacred majesty.

⁷²¹ CW 6 (1981): Thomas M. C. Lawler, Germain Marc'hadour and Richard C. Marius, eds., *A Dialogue Concerning Heresies*.

found hanging by his belt on a spike in the wall of the bishop's prison in the Lollards' Tower at Lambeth" (CW6 692).⁷²² It was early in 1515 in Baynard's Castle that

Henry VIII [...] presided over the 'great gathering' that considered the Hunne case [...]. The issue debated at this meeting was whether the English monarchy had jurisdiction over Dr. [William] Horsey—[the chancellor of the bishop of London], [who was accused of contriving Hunne's death, CW6 692]—[...] or whether Horsey was subject only to the ecclesiastical courts. Wolsey claimed that the English church would not be violating Praemunire if it assumed jurisdiction over Horsey. Henry finally pardoned Horsey, thus assuming jurisdiction [...]. (CW6 693)

In addition, the Monarch "refused to permit more reference to Rome than had been permitted in the past"⁷²³ (CW9 235). This can be regarded

[t]he first step to the emasculation of [English] canon law [...]. The reformation Parliament deliberately and by stages cut England off from the source of revitalization and deprived her of the character of unity with the Continent which she might have needed more than was realized. Appeals to Rome were prevented. [...] English canon law turned in upon itself, and accepted by degrees the notion that it could be tampered with by secular or mixed secular and clerical bodies. This was a radical change in its character. [...] so far as Thomas More was concerned the change was momentous. (CW9 236-237)

As the conclusion of the Hunne affair's representation in More's *Dialogue Concerning Heresies* (1529), King Henry VIII is characterised as "a prynce of [...] benygne nature [and] [...] of merciful mynde" whose "harte" was

freely to forgyue and forget offencys done and commytted vnto hym selfe / yet hathe hys hyghnesse [...] a feruent affeccyon to right and iustyce in other mennys causys / and [...] a tender zeale to the conseruacyon of hys subgectys (of whose lyuys hys hyghe wysedome consydereth many to stande in parell by the gyuyng of pardon to a few wyllfull murderers). (CW6 325/26-34)

The act of forgiving freely almost outlines the apotheosis of the King as the Redeemer, the Anointed Saviour. At the end of the account of the Hunne case as a satirical parody⁷²⁴ of three acts in More's *Dialogue*, this unbelievable royal apotheosis fits the parody. As the three witnesses turned into caricatures because "mysse vnderstandynge maketh mysse reportynge" (CW6 324/33-34), so is the royal character exposed to become a pseudo-authority because he makes his decision according to the "reporte" (CW6 326/7) of other people and being "enformed of the trouthe" (CW6 326/18) by agents. Coming to a decision of life or death in this way is disturbing, especially in the case of Henry VIII, whose "Coronation Ode" rang out delight in that it praised him for ignoring informers (cf., CW3/2 19/44, 103/11) and having former informers fettered and confined (cf., CW3/2 19/98, 107/2-3). Thus, "the kynges hyghe prudence" (CW6 326/7-8)—relying on external secondary sources of information—"perceth [...] depe in to the botome of [this] doubtfull matter" (CW6 326/8-9) of seemingly material nature imitating in a distorted way the Lord of Hosts who probes with justice, who scrutinises the loins and heart (cf., JB Jer 20:12). On the textual surface directly and in the depth of the text indirectly, this almost blasphemous and sacrilegious parody of the King displays More's loyal but critical relationship to him.

⁷²² As for the case of Richard Hunne, see also: "The Richard Hunne Affair" in Richard Marius, *Thomas More: A Biography*, New York: Alfred A. Knopf, 1985, 123-141.

⁷²³ J. Duncan M. Derrett, "The Affairs of Richard Hunne and Friar Standish" in CW 9 (1979): J. B. Trapp, ed., *The Apology*, New Haven: Yale UP, 1979, 213-246. Hereafter: CW9 page.

⁷²⁴ Cf.: "More's satirical account of the witnesses ... ridicules the flimsy grounds of gossip ..." (Louis L. Martz, *Thomas More: The Search for the Inner Man*, New Haven: Yale UP, 1990, 106, note 21.)

6. The allegories of a relationship: historic, Biblical and Aesopian

More's direct and indirect, loyal and critical attitude towards the relationship between him and the King turns into allegoric representations in his works composed in the Tower that has become "a tower of strength against the face of the enemy."⁷²⁵

6.1 The Great Turk

The title-page of Mores's *Dialogue of Comfort against Tribulations*⁷²⁶ (1534-1535) tells us that it was "made by an hungaryen in laten, & translatyd out of laten into French, & out of French into Englysh" (CW12 5/2-6). The fictitious *Dialogue of Comfort* takes place in Buda, the capital city of the realm of Hungary, after the Battle of Mohács when the Turks defeated Hungary on 29 August 1526, but before the final occupation of Hungary in 1529. Uncle Anthony and his cousin, Vincent discuss the tribulations they are about to face. Their situation is existentially shaken. The threat imposed upon the faithful Hungarian Christians by the Turks can be represented by the embodiment of the Great Turk. The historic source of the figure of the Great Turk can be Suleiman the Magnificent, and the Great Turk's allegoric association on contemporary domestic grounds could be Henry VIII within the fictitious framework of the *Dialogue*. "[T]he greate Turke preparith a mervelouse mighty army" (CW12 188/9-10) to destroy the faithful. Uncle Anthony—who "had bene taken prisoner in Turkey ij tymes" (CW12 5/25)—"wold little fere all the preparacions that the great Turke could make" (CW12 193/25-26). Thus, Anthony shares his comforting disposition with his cousin, Vincent, saying that even the Great Turk's whole empire can "be lost into christen mens handes [...] whan christen peple shalbe mendid & grow in goddess favour agayne" (CW12 206/23-25). Talking "Of Imprisonment & [the] comfort theragaynst" (CW12 255/9), Vincent and Anthony can "se no prince that semeth to be out of prison / for yff the lakke of libertie to go where a man will be ymprisonment / [...] / than is the great Turke by whome we so feare to be put in prison / in prison all redy hymselfe / for he may not go where he will" (CW12 259/23-27). With this meditative turn, the Great Turk, the so far invincible Ruler has been overcome and defeated spiritually. The "invincible" and "defeated" relations—physical and/or spiritual—establish a well defined but commutable relationship between the two parties involved.

6.2 Herod

When Anthony and Vincent consider that "many men endure imprisonment willingly" (CW12 279 headline), one of their examples is Saint John the Baptist.

S Iohn the Baptist was [...] in prison while herode & herodias sat full mery at the fest, & the daughter of herodias delytid them with her daunsyng / till with her daunsyng / she daunsid of S. Iohns hed / & now sittith he with great fest in hevyn at goddess bord / while herode & herodias full hevely sytt in hell burning both twayne / & to make them sport withall, the devill with the damysell daunce in the fire afore them. (CW12 279/18-25; cf., Mk 6:17-29)

The Yale Edition of Thomas More's works notes that

⁷²⁵ See the marked lines in the *Psalter* More used in the Tower. *Thomas More's Prayer Book: A Facsimile Reproduction of the Annotated Pages*, transcription and translation with an introduction by Louis L Martz and Richard S Sylvester, New Haven: Yale UP, 1969. 103-104. Hereafter: PB page. (DR; LV Psalm 60:4: "turris fortitudinis a facie inimici").

⁷²⁶ CW 12 (1976): Louis L Martz and Frank Manley, eds., *A Dialogue of Comfort against Tribulation*.

[t]he analogy between Herod's feast and Henry VIII's enchantment by Anne Boleyn was commonly noted. [Thomas] Stapleton [writes that] '[t]he marriage of Anne Boleyn took place after [...] [More's] resignation [...] A friend of his was one day telling him that she was leading a life of continual pleasure at Court, with dances [...] More replied: 'These dances of Anne Boleyn are bringing with them another game of quite a different kind. Her dances are playing with our heads like footballs [...]' The event very soon showed the truth of this prediction. [...] by Anne's instigation many good men were beheaded [...] (for Henry VIII, like another Herod, was enchanted by her dancing).' (CW12 432)

The implied Biblical antitype—"Herod feared John, knowing him to be a just and holy man [...] and when he had heard him speak he was greatly perplexed, and yet he liked to listen to him" (cf., DR and JB Mk 6:20) –, this antitype was resembled by the relationship between Henry VIII and Thomas More.

6.3 *A great worldly prince—a mouse*

For the sake of a telling contrast, when (c. 1534-1535) discussing how "to receaue the blessed body of our lorde, sacramentally and virtually bothe"⁷²⁷ (CW13 1911-2), Thomas More considers,

if there were a great worldly prince, which for speciall fauour that he bare vs, woulde come visite vs in our owne house, what a businesse we woulde then make, and what a woorke it woulde be for vs, to see that our house were trimmed vp in euery point, to the best of our possible power, and euery thing so prouyded and ordered, that he shoulde by his honourable receiuing, perceiue what affection we beare him, and in what high estimacion we haue hym, we shoulde soone by the comparing of that worldly prynce, and this heauenlye prince together [...] enfourme and teache oure selfe with howe lowely mynde, howe tender louing hert, how reurent humble maner we should endeouour our selfe to receiue this glorious heauenly kyng, the kyng of all kinges, almighty God hymselfe, that so louingly doothe vouchsafe to entre, not onely into our house (to whiche the noble man Centurio, knowledged himselfe vnwoorthye) but hys precious bodie into oure vyle wretched carkas, and his holye spirite into our poore soule. (CW13 197/12-28)

The distinction More makes here between the *heavenly* prince (Christ, the King of Kings) and the great *worldly* prince (Henry VIII, one of the kings on earth) is further demonstrated by the account of King Henry's visit to More's house at Chelsea. William Roper, More's son-in-law gives us a brief summary of that visit (c. 1524):

for the pleasure [the King] took in [More's] company, would his Grace suddenly sometimes come home to his house at Chelsea, to be merry with him; whither on a time, unlooked for, [the King] came to dinner to [More], and after dinner, in a fair garden of [More's], walked with him by the space of an hour, holding his arm about his neck."⁷²⁸

As a background, this famous visit makes the contrast even more telling. In the context of these two passages a parenthetically inserted remark amplifies the contrast between the heavenly prince and the great worldly prince, "(betwene which twayne is farre lesse comparison, then is betwene a man and a mouse)" (CW13 197/20-21). The illustrious

⁷²⁷ CW 13 (1976): Garry E. Haupt, ed., *Treatise on the Passion, Treatise on the Blessed Body, Instructions and Prayers*.

⁷²⁸ William Roper, "The Life of Sir Thomas More, Knight" in Gerard B. Wegemer and Stephen W. Smith, eds., *A Thomas More Source Book*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2004, 27. Hereafter: WR page.

relationship of Thomas More and the king is disfigured owing to the introduction of the Aesopian style of animal fables into this sacramental meditation. In spite of the disfigured proportions of the parties involved, the relationship still exists by virtue of alliteration. We can see “a man and a mouse.” Deciding who is which and which is who is conferred on the audience. It is perhaps a lesson of humanism and that of New Learning on More and the monarch.

6.4 The lion—an ass

The veins of the Bible and Aesop are united when the lion—the king among animals—comes to the foreground. “In the medieval-renaissance system of correspondences the lion and king were regarded as analogous since both were the prime representatives of their respective species. Symbolic transfers from one to the other were therefore commonplace” (CW12 380). Thus, Thomas More—again in his *Dialogue of Comfort*—quotes Saint Peter:

“Stand against the devil, & he shall flye fro you / for he neuer runneth upon a man to seas on hym with his clawes, tyll he see hym down on the grownd willingly fallyn hym selfe / for his fashion ys to set his seruauntes agynst vs, & by them to make vs for feare or for Impacyence to fall / And hym selfe in the meane while compasseth vs, runnyng & roryng like a rampyng lyon about vs, lokyng who will fall, that he than may devoure hym / [...] your adversary the devil lyke a roryng lyon, runnyth about in circuite, sekyngh whome he may devoure / The devill it is therfor, that yf we for fere of men will fall, is redy to rone vppon vs & devoure vs. [...] Therfor whan he roreth out vppon vs by the threttes of mortal men / let vs tell hym that with our inward yie, we see hym well ynough, & intend to stand & fight with hym evyn hand to hand. Iff he thretten vs that we be to weyke / let vs tell hym that our capten Christ is with vs, & that we shall fight with his strength that hath vainquyshid hym all redy.” (CW12 317/28-318/17; 1 Pt 5:8)⁷²⁹

If someone stands against the tribulations of the devil comforted—*cum forte*—armoured with Christ’s strength, then “not only the lions whelps, but ouer that all the bestes of the wode beside / the beest that we here rore in the dark night of tribulation, & fere it for a lyon, we sometyme fynd well afterward in the day, that it was no lyon at all / but a sely rude roryng asse” (CW12 110/30-111/3). “More combines Psalm 103:20-21⁷³⁰ with Aesop’s fable of the Ass in the Lion’s Skin. [...] In the fable the ass put on a lion’s skin and frightened all the

⁷²⁹ See also: CW12 108/1-6; 149/22-24 and *Thomas More’s Prayer Book: A Facsimile Reproduction of the Annotated Pages*, transcription and translation with an introduction by Louis L Martz and Richard S Sylvester, New Haven: Yale UP, 1969. Hereafter: PB page. In his *Prayer Book*, among the verses Thomas More marks with a gloss and/or a line down the margin, there are some that make use of the image of the lion. In Psalm 7, a faithful person prays for God’s help against his enemies: “*Domine Deus meus in te speravi: saluum me fac ex omnibus persequentibus me et libera me. / Nequando rapiat ut leo animam meam: dum non est qui redimat neque qui saluum faciat.*” (PB31; LV Ps 7:2-3; DR: “Lord my God, in thee have I put my trust: save me from all them that persecute me, and deliver me. Lest at any time he seize upon my soul like a lion, while there is no one to redeem me, nor to save.”) The opposition between the person praying and the lion preying seems antagonistic. In Psalm 9, the person asks God’s protection against his enemy (PB36) that “lieth in wait in secret like a lion in his den.” (DR Ps 9:30; LV: “*insidiatur in abscondito quasi leo in spelunca sua.*”) In Psalm 21, sharing his sufferings and hope with his spiritual congregation, the virtuous man describes his enemy “as a lion ravening and roaring” (PB49; DR Ps 21:14; LV: “*sicut leo rapiens et rugiens*”) and asks God to save him “from the lion’s mouth.” (PB50; DR Ps 21:22; LV: “*[s]alua me ex ore leonis.*”) In an unmarked verse of Psalm 16, a just man’s prayer in tribulation, his enemy appears “as a lion prepared for the prey; and as a young lion dwelling in secret places.” (PB44; DR Ps 16:12; LV: “*[s]usceperunt me sicut leo paratus ad praedam: et sicut catulus leonis habitans in abditis.*”) There are other marked places in the *Prayer Book* where the noun *leo* is in the plural: PB68 (Ps 34:17), PB99 (Ps 56:5), PB100 (Ps 57:7).

⁷³⁰ DR: “Thou hast appointed darkness, and it is night: in it shall all the beasts of the woods go about: The young lions roaring after their prey [...]” (Ps 103:20-21)

beasts in the forest but gave himself away at last with his braying” (CW12 381). When the use of the image of “the lion throughout *A Dialogue of Comfort* as an oblique allusion to the king” (CW12 380) deforms as an ass, the invincible Majesty has become figuratively overcome. Or as the *Prayer Book* would put it in a verse that More marked with a flag-like figure of note: “*Super aspidem & basiliscum ambulabis: & conculcabis leonem et draconem.*” (PB151) That is: “Thou shalt walk upon the asp and the basilisk: and thou shalt trample under foot the lion and the dragon.” (DR Ps 90:13)⁷³¹ The basilisk may also have the connotation of kinglet,⁷³² a petty king. The relationship between Thomas More and Henry VIII starts resembling the nature of antagonistic enmity.

6.5 *The strongest and most savage of men—a Maltese lapdog*

The image of the lion takes another turn in Thomas More’s *Valencia Manuscript* (c. 1535).⁷³³

Your adversary the devil goes about like a raging lion, seeking someone to devour. [1 Pt 5:8] This lion is the prince of this world, nor is there any power on earth like him. The strongest and most savage of men, compared with this lion, would be like a Maltese lapdog. A roaring and rapacious lion [Psalm 21:14] is attacking me, seeking to devour me, and do I have to give even a thought to the bite of a little dog?” (CW14 641/1-7)

“The prince of this world” is Satan (CW14 523/9; cf., RB Jn 12:31, 14:30, 16:11). Compared to Satan, the strongest of men—be he a king—and the most savage would be but a Maltese lapdog. According to the Latin description of John Caius in 1570, the *melitensis caniculus* was “a very little dog indeed.” “The smaller, the more endearing,” it satisfied “women’s desire for amusement and pleasure” and they liked “having them in their laps in their bedrooms.”⁷³⁴ As Abraham Fleming’s extended explanatory English interpretation of Dr. Caius’s description says, the Maltese lapdogs are

sought for to satisfie the delicatenesse of daintie dames, and wanton womens wills, instruments of folly for them to play and dally withall, to trifle away the treasure of time, to withdraw their mindes from more commendable exercises, and to content their corrupted concupiscences with vaine disport (A selly shift to shunne yrksome ydlnesse.) These puppies the smaller they be, the more pleasure they prouoke, as more meete play fellowes for minsing mistresses to beare in their bosoms, to keep company withal in their chambers, to succour with sleepe in bed, and nourishe with meate at bourde, to lay in their lappes, and licke their lippes as they ryde in their wagons, and good reason it should be so, for coursnesse with fynenesse hath no fellowship, but featesse with neatnesse hath neighbourhood enough. That plausible prouerbe verified upon a Tyrant, namely that he loued his sowe better then his sonne, may well be applyed to these kinde of people who delight more in dogges that are depriued of all possibility of reason, then they doe in children that be capeable of wisdom and iudgement. But this abuse peradventure raaigneth where there hath bene long lacke of issue, or else where barrenness is the best blossome of bewty.⁷³⁵

⁷³¹ Cf., “Behold, I have given you power to tread upon serpents and scorpions, and upon all the power of the enemy: and nothing shall hurt you.” (DR Lk 10:19).

⁷³² H. W. Fowler and F. G. Fowler, eds., *The Concise Oxford Dictionary of Current English of Current English*, Oxford: Clarendon, 1956.

⁷³³ CW 14 (1976): Clarence H. Miller, ed., *De Tristitia Christi*.

⁷³⁴ *Perexiguum id est plane, & foeminarum lusibus ac delitijs tantum expetitur, quibus quo minus est, eo gratius est, ut sinu gestent in cubiculis, & manu in pientis, genus sane ad omnia inutile ...* (Ioannis Caii *De canibus Britannicis*, Londini per Gulielmum Seresium typographum, Anno 1570, 6.

⁷³⁵ Iohannes Caius, *Of Englishe Dogges*, newly drawne into Englishe by Abraham Fleming, Imprinted at London by Rychard Johnes, 1576, 20-21.

Maltese dogs are traditionally thought to appear in England during the reign of Henry VIII.⁷³⁶ They were also known as Maltese Lion Dog or Little Lion Dog.⁷³⁷

Thomas More also liked animals. Rowland Lockey includes two dogs in More's family portrait painted after Hans Holbein, Jr.⁷³⁸ One of the dogs in the painting resembles a Maltese lapdog at the feet of Thomas More. In this meditation by More the dominant male is deprived of his princely title, and as a commoner—figuratively turned into a tiny little dog—is metonymically—through physical relationship—associated with female body parts—lip, bosom, lap—and their ordinary occasional physical environment—bed. The superior Sovereign has become an inferior servitor, the god-like ruler—subjected to the power of women (and after Anne Boleyn there were more to come)—a domestic under-dog.

6.6 Enemies and martyrs

As this short meditative passage proceeds, a special humane relationship is restored.

If a person could see even one of these demons who are waiting for us in great numbers to torture us eternally, he would consider the combined threats of all mortals a mere trifle by comparison with the fear inspired by that one devil. And how much less would he think of these threats if he could see the heavens opened and Jesus standing there as blessed Stephen saw Him? [Acts 7:55-56] (CW14 641/7-643/2)

This contemplative sight takes us to the comforting—*cum forte*—restored humane relationship whose essence is summarised by the first Christian martyr's last utterance: "Lord, lay not this sin to their charge" (DR Acts 7:60). This utterance echoes Christ's cry on the cross: "Father, forgive them, for they know not what they do" (DR Lk 23:34). Forgiveness—that is as strong and resourceful as the love of enemies—can restore genuine human relationships. "Love your enemies, and pray for those who persecute you" (JB Mt 5:44).

7. Love and prayer

Thomas More obeys this extreme command of love and balances the sense of antagonistic enmity. The marginal glosses in his *Prayer Book* More used in the Tower in 1534-1535 also reveal his hopeful attitude toward his ruler. When searching the nature of the relationship between Thomas More and Henry VIII, a series of five *pro rege* notes engages one's attention.⁷³⁹ "Lord, save the king." (DR Ps 19:9; PB47, LV "*Domine salvum fac regem [...]*") "In thy strength, O Lord, the king shall joy." (DR Ps 20:2; PB48, LV "*Domine in virtute tua laetabitur rex [...]*") "Thou wilt add days to the days of the king." (DR Ps 60:7; PB104, LV

⁷³⁶ Virginia T. Leitch and Dennis Carno, *The Maltese Dog: A History of the Breed*, New York: International Institute of Veterinary Science, 1970, 47. Nicholas Cutillo, *The Complete Maltese*, New York: Howell Book House, 1986, 19. See also: *Portrait of a lady with a lapdog* (c.1500-05), oil on panel, by Lorenzo Costa (c.1460-1535) in the Royal Collection of Pictures and Works of Art, London (RCIN 405762). The sitter is believed to be Isabella d'Este. "An unattributed portrait of Isabella, thought to be by Costa and probably a version, was given to the English ambassador in 1514, although it does not appear in any subsequent Royal Collection inventories (the present work was not recorded until the reign of Charles II)." (From the catalogue entry adapted from *The Art of Italy in the Royal Collection: Renaissance and Baroque*, London, 2007. Internet: Royal Collection Home > e-Gallery > Portrait of a lady with a lapdog:

<http://www.royalcollection.org.uk/eGallery/object.asp?searchText=Portrait+of+a+lady+with+a+lapdog&x=14&y=15&object=405762&row=0&detail=about> Last accessed on 30 June 2009.

⁷³⁷ See the reproduction of an engraving by Conrad Gessner (1516-1565) from page 15 of his *Icones animalium* published in 1553. (Cutillo, 22 and 24-25. And also: <http://imgbase-scd-ulp.u-strasbg.fr/displayimage.php?album=287&pos=15>) Last accessed on 30 June 2009.

⁷³⁸ Plate 2 in Lesley Lewis, *The Thomas More Family Group Portraits After Holbein*, Leominster: Gracewing, 1998.

⁷³⁹ PB47, Ps 19:10; PB48, Ps 20:2; PB104, Ps 60:7; PB119, Ps 71:2-4; PB147, Ps 88:23-25.

“*Dies super dies regis adijcies [...]*”) “Give to the king thy judgment, O God: and to the king's son thy justice: To judge thy people with justice, and thy poor with judgment. Let the mountains receive peace for the people: and the hills justice. He shall judge the poor of the people, and he shall save the children of the poor: and he shall humble the oppressor.” (DR Ps 71:2-4; PB119, LV “*Deus iudicium tuum regi da: & iustitiam tuam filio Regis. / Iudicare populum tuum in iustitia: & pauperes tuos in iudicio. / Suscipiant montes pacem populo: & colles iustitiam. / Iudicabit pauperes populi / & salvos faciet filios pauperum et humiliabit calumniatorem.*”) “The enemy shall have no advantage over him: nor the son of iniquity have power to hurt him. And I will cut down his enemies before his face; and them that hate him I will put to flight. And my truth and my mercy shall be with him: and in my name shall his horn [of power and might] be exalted.” (DR Ps 88:23-25; PB147, LV “*Nichil proficiet inimicus in eo: & filius iniquitatis non adponet nocere ei. / Et concidam a facie ipsius inimicos eius: & odientes eum in fugam convertam. / Et veritas mea et misericordia mea cum ipso: & in nomine meo exaltabitur cornu eius.*”)

According to the monastic—repetitive, that is ruminative—practice of praying the psalms whose experience Thomas More acquired or rather appropriated during his frequenting the Charterhouse in London (c. 1501-1504 [WR19]), the verses of the psalms may resonate with each other. In this sense, especially in the case of a solitary, a recluse in a cell, it may be important what other lines or thoughts may resonate in psalms that are made memorable by the added emphasis of glosses. The first of the Psalms marked *pro rege* also includes this line at the top of the page: “now have I known that the Lord hath saved his *anointed*” (DR Ps 19:7; PB47, LV “*nunc cognovi quoniam salvum fecit Dominus christum suum;*” emphasis added); the second contains the line: “thou hast set on his head a *crown* of precious stones” (DR Ps 20:4; PD48 LV “*posuisti in capite eius coronam de lapide pretioso;*” emphasis added); and the last one states: “I have found David my servant [a boy]:⁷⁴⁰ with my holy oil I have *anointed* him” (DR Ps 88:21; PB147 LV “*Inveni david servum meum: in oleo sancto meo unxi eum;*” emphasis added)—as if echoing the altitude and attitude of the Coronation Ode and evoking days of old. This is the way Thomas More ultimately reaches the stage in his “Godly Meditation” where he can think that one of his “most enemies” is actually one of his “best friends,” and that is the King (PB20 upper margin, 186).

8. Intimates: “moste enemyes” and “best frendys”

The development of Thomas More’s disposition and affection towards the King reaches its destination and pre-destination in the marginalia of his *Prayer Book*. The history of their relationship arrives at the haven within the context of salvation history. Implicitly, More prays for the king, and he intimates an act of association and assimilation in a ruminative way as if praying together with the king—as “moste enemyes” and “best frendys” on earth and after life, as it was, is now and ever shall be, world without end—in the presence of the King of Kings so that God save the King. The register of a well-tempered range of moods like that of Thomas More can be considered as the pledge of a never-ending relationship.

Megjelenés előtt, lektorálás alatt:

e-Colloquia (<http://ecolloquia.btk.ppke.hu/> ; Pázmány University Electronic Press - Budapest ISSN 1785-6515 / edited by Zsolt Almási and Mike Pincombe

⁷⁴⁰ See David as a boy: JB 1 Samuel 16:12; 17:33, 42; Ecclesiasticus 47:4. cf., David as a young boy and Henry as a young man just under 18 at his coronation.

Ez a tanulmány John Frith és Morus Tamás eukarisztiáról folytatott vitáját dolgozza fel filológiai megközelítésben.

Tóta Péter Benedek

Lóvá tett filológia?*

(Filológiai mintavétel a korai modern angol vita természetrajzából:

John Frith és Morus Tamás)

Aki bármely korai modern angol vita megnyerésére törekedett, annak részéről nagy valószínűséggel elveszett a *vita*. Aki részéről eltérő nézetének fenntartása létkérdés volt, annak előbb vagy utóbb erre ráment az élete. A lánnglelkű vitázó lángnyelvek martalékvá lett,⁷⁴¹ a logikus érvelőnek fejét vették.⁷⁴² A vére menő érvelés nyertese annak csendestársa, a filológia. A szó hangja elszállt, írása megmaradt. Sokak élete korán eliramlott, s a korai modern angol irodalomtörténet egy izgalmas szakasza életre kelt. John Frith és Morus Tamás 1532-ben megfogalmazott szövegeibe mélyedve⁷⁴³ egy ilyen szóváltás, valamint a szó átváltozása, továbbá az átváltoztató szó ethosának és mítoszának⁷⁴⁴ a tanújává lesz a kedves olvasó, kinek üdv!

1. Frith és a példás beszéd

* Ez a tanulmány az OTKA K 62008 számú pályázata idején készült (2006-2011). A támogatásért köszönetet mondok. TPB

⁷⁴¹ John Frith 1503-ban született, 1525-ben Cambridge-ben szerzett diplomát, utána 1528-ig Oxfordban tanított, 1529-ben a kontinensen William Tyndale köréhez tartozott, 1531-ben visszatért Angliába, ahol reformációs nézeteiért bebörtönözték, ám ezt a tehetséges fiatal teológust mégis meg akarták nyerni VIII. Henrik tanácsadójává. Kiszabadulása után újra a kontinensre ment, ahonnan csak akkor tért vissza, miután Morus kancellár lemondott. Visszatérésének az volt a célja, hogy a reformációt követők elvi és gyakorlati kérdéseit rendezni segítse. Ez ügyben írt *Keresztény véleménye* miatt 1532. októberében újra bebörtönözték, majd elvei fenntartása miatt 1533. július 4-én máglyán kivégezték.

⁷⁴² Morus Tamás 1477/8-ban született, humanista ügyvéd, író, államférfi. VIII. Henrik felkérésére már 1523-ban bekapcsolódott a reformáció korabeli párbeszédébe, 1528-ban pedig a londoni püspök, Cuthbert Tunstal hivatalos levélben bízta meg, hogy megválaszolja a reformátorok felvetéseit. Miután kancellári hivataláról (1529-1532) lemondott, mert nem értett egyet az uralkodó állam- és egyházpolitikájával, a hit és erkölcs vezette élet kérdéseivel foglalkozott. Mércét állító magatartása és szavai miatt felségárulás vádjával 1534. április 17-én bebörtönözték, majd 1535. július 6-án lefejezték.

⁷⁴³ Louis L. Martz, et al., eds., *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, Volumes 1-15, New . Hivatkozás: CW kötet/rész (év). CW 7 (1990): Frank Manley, Germain Marc'hadour, Richard Marius and Clarence H. Miller, eds., *Letter to Bugenhagen, Supplication of Souls, Letter against Frith*. A továbbiakban: CW7 oldalszám/sorszám. Frith levele: CW7 425-433. Morus levele: CW7 229-258.

⁷⁴⁴ Azt hiszem, ennek a két fogalomnak a jelentésbeli kiterjedését és mélységi rétegzettségét érdemes emlékezetben tartani legalább a dolgozat végéig.

Éthosz: 1. megszokott tartózkodási hely, lakóhely, (állatoké) ól, fekvőhely; 2. szokás; 3. jellem; 4. a jellemre gyakorolt hatás (szónoklattal); 5. erkölcs, (állaté) természet.

Műthosz: I. 1. szó, beszéd; 2. elbeszélés; 3. szóbeszéd; 4. újság, hír, üzenet; párbeszéd, beszélgetés, társalgás, vita; 6. tanács, utasítás, figyelmeztetés, intelem; 7. a beszélgetés/beszéd/kérdés tárgya; 8. gondolat, szándék, terv, elhatározás, döntés; 9. mondas, közmondás; II. 1. legenda, mitikus elbeszélés; 2. mesés elbeszélés, mesebeszéd; 3. állatmese, tanítómese, példázat.

Vö.: Györkösy Alajos, Kapitánffy István, Tegye Imre, szerk., *Ógörög–magyar szótár*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990.

Amennyiben John Frith írása a tőle származó rövid címmel kezdődik (CW7 427), az olvasó azonnal sorozatos kettősségre bukkan. Egyszerre igényel figyelmet a „keresztény vélemény” és az „igaz ítélet”, amely „a tiszteletre legméltóbb szentségről” szól, amely „Krisztus testéé és véréé”, amelyet a „Szentírás” és az „egyházatyák” tárnak elénk. A kettősség párijai: alázat és fenség, szabadság és szabályozottság, kegyelem és anyag, isteni és emberi. Az ellentétpárok szélsőséges egysége tág teret nyit a középpontba helyezett téma tárgyalásának, amely végül szűk keretek között nem egészen hatoldalnyi, mintegy kétszázharminc sornyi, öt pontra szorítkozó megnyilatkozás.

A megnyilatkozás okát és célját vázoló bevezetést (CW7 428/1-9) szintén a kettősség jellemzi. A célközönséget „véleménykülönbség” és „nézeteltérés” uralja, amely miután „felütötte fejét”, naponta „dagad”. A kifakadt vita tárgya „az egység szentsége” és „a megváltó Jézus Krisztus szavainak értelme”. A misztérium és a ráció feszültsége „nyugtalanítja” és „háborgatja” az érintettek lelkiismeretét. Frith szükségét látja, hogy „egy rövid instrukció” keretében „Isten kegyelméből” ő „maga” békítse meg a feleket, hogy „pörlekedés” helyett „testvéri szeretettel” forduljanak egymáshoz. Frith példája „Krisztus buzdítása”, aki azt szeretné, hogy hallgatósága tagjai ’úgy szeressék egymást, ahogy ő szerette őket’, és azt is, hogy ez a szeretet legyen a „jele” az ő „igazi tanítványainak” és „hűséges követőinek”.

A bevezető bekezdés három fő pontja: a névtelen címzettek „lelkiismerete” (1), Frith „instrukciója” (2), és Krisztus „buzdítása” (3). A lelkiismeretet leíró negatív szinonimák kettős egysége az egység kétességét állítja fel, amely a misztérium és ráció meghasonlásából ered. Ez Frith írásának oka. Frith saját tanítását Isten kegyelmének és Krisztus példájának erőterébe helyezi. Az egyik végzetes szélsőség, a vizsály ezzel az erővel és ebben a térben változhatna át pozitív szinonimákkal leírt testvéri szeretetté a másik szélsőség végtelenjében. Ez Frith írásának célja. Az ok és cél feszültségéből származó energiát az emberi igyekezet és isteni gondviselés feszültségének dinamikája teszi olvasható írássá.

A retorikailag megkapóan megszerkesztett jól olvasható írásos előljáró beszédet preambulummá teszik a benne jól felismerhető szentírási utalások Jézus utolsó vacsorai búcsúbeszédéből. Jézus az őt hallgató zaklatott indulatú tanítványainak, sőt barátainak azt mondja: „Ne nyugtalankodjék szívetek, és ne is szorongjon!” (Jn 14: 1a és 27b) „Békességet hagyok rátok.” (Jn 14: 27a) „Szeressétek egymást! Amint én szerettelek titeket, úgy szeressétek egymást ti is! Arról ismerje meg mindenki, hogy a tanítványaim vagytok, hogy szeretettel vagytok egymás iránt.” (Jn 13: 34b-35) A teológiai kérdésben az Úrvacsorával kapcsolatos lelkiismereti válságot jelentő problémát Frith helyén való módon, lelkiismeretesen az utolsó vacsora bővebb szöveggörnyezetébe helyezi alapvetésként. John Frith, úgy is mint Frith János, János apostol nyomán Jézus szavait kölcsönzi.

A texturájában és textusában érzékenységet mutató írás ígéretes értekezés nyitánya, amelyet öt, egyenként jobbára bekezdésnyi „fejezet” követ. Tehát Frith kifejti, hogy (1.) „[A tiszteletre legméltóbb szentség] hitünknek nem olyan artikulusa, amely nélkülözhetetlen az üdvösséghez” (CW7 428/10-11[-42]); (2.) „[Milyen] érv és szentírási hely miatt tekintünk másként [a tiszteletre legméltóbb szentségre], mint általában a többség a mi korunkban” (CW7 429/1-2[-430/2]); (3.) „Krisztus miért használ olyan beszédmódot, amelyet, és mi Krisztus szavainak tiszta értelme” (CW7 430/3-4[-431/11]); (4.) [Milyen] más beszédmód [létezik], és ezt a völegény és menyasszony illő hasonlatával bizonyítja” (CW7 431/12-13[-432/13]); (5.) „milyen [a tiszteletre legméltóbb szentség] vételének tanácsos módja” (CW7 432/14[-433/26]).

Frith öt pontból álló vázlatát összevetve saját preambulumának három fő pontjával a következő észrevételek tehetők. Ad 1: Amennyiben eredetileg a tiszteletre legméltóbb szentség általában és egyetemesen a Jézus Krisztusban hívők közösségének egységét adja, annyiban Frith (1.) fejezete ezt megbontja, partikulárisá teszi, mert az apostoli hitvallás

katolikus közösségből egy olyan halmazt választ le, amely ebben nem hisz, s ezzel éppen az egység és békesség céljával ellentétes irányt jelöl ki, hiszen a tiszteletre legméltóbb szentség vétele, és az abba történő bevétel hozná létre az egyházat békében, egységben. Ad 2: Frith (2.) fejezete elmélyíti a másként történő gondolkodást, amellyel a többségtől megkülönböztethető kisebbség különül el, s ez szintén a Frith saját alapvetésében hangsúlyozott egység és békesség helyreállítása ellen hat. Ad 3: Frith a (3.) fejezetben a hittel vallott és vállalt elkülönülést azzal erősíti, hogy az általa és az általa kijelölt halmaz által társított értelmet tulajdonítja Krisztus szavai helyes értelmének, amellyel mintha jogot formálna a kizárólagos ortodoxiára, ami a befogadó dialógus helyett a mást vagy magát kirekesztő monológra szűkül, s nem válik megtapasztalhatóvá az egyedüliségben sem az egység, sem az együvé tartozást jelentő békesség. Ad 4: Amikor Frith a (4.) fejezetben az általa érvényesnek és értelmezhetőnek tartott beszédmodot igyekszik bemutatni, a völegényről és a menyasszonyról szóló hasonlatát nem méri össze szentírási szóképek alkalmazásával a hitvesi viszonytal kapcsolatos (pecsét)gyűrű tekintetében, ezért részleges, partikuláris megértésre – fél-értésre, avagy félreértésre – jut, ami nem a békesség és egység forrása. Ad 5: Az eltérő és elkülönülő beszédmodot követően a szentség vételének esetében Frith az (5.) fejezetben eltekintve a pap szerepétől és jelentőségétől a független személyre ruházza, mit és hogyan tartson „a tiszteletre legméltóbb szentségnek”, ami által nemcsak eltérő és elkülönülő gyakorlat alakulhat ki, hanem utat kaphat az ugyan az egyéniséget hangsúlyozó, de az egységtől eltekintő és a békesség iránt közömbös magatartás is.

A következő részletezés mutat rá Frith egyes fejezeteiben, hogy az alapvetően helyesen felépítettnek tűnő kiindulás hogyan építi le önmagát.

Frith levelének első pontjában Frith szerint az abban való hit, hogy a kenyérben és a borban Krisztus valóban természetes teste és vére van materiálisan jelen, nem üdvöztetné őt, hiszen látja, hogy sokan hiszik ezt, mégis kárhozatukra veszik magukhoz. Továbbá szerinte nem Krisztus kenyérben való jelenléte üdvözteti őt, hanem Krisztus jelenléte saját szívében a Krisztus vérében való hit által, amely vér lemosta Frith bűneit. (CW7 428/13-18) A pozitív hit tagadását Frith érvelése a negatív hit állításával folytatja. Frith saját állítása szerint, ha nem hiszi, hogy Krisztus testileg jelen van a kenyérben és a borban, az nem kárhoztatja el őt, hiszen nem az kárhoztatja el őt, ha Krisztus nincs jelen a kenyérben, hanem ha a hitetlenség miatt nincs jelen a szívében. (CW7 428/19-22) A következőkben Frith értekezése kettős irányt vesz: ezek szerint egyfelől a kenyér és a bor anyagában testileg nincs jelen Krisztus, másfelől Frith testének anyagában, szívében jelen van. Az egyik esetben Frith kiiktatja a hitet, a másik esetben megtartja. Amennyiben Frith levelében a testi-anyagi komponens a hit fokmérője, Frith szűkíti a hit hatókörét (egy másik személy testben és vérben megmutatkozó teljességére irányuló attitűd kifejezéséről egy adott személy bármennyire kardinális szervére, de mégiscsak önmagában bennfoglalt saját testrészére), és csökkenti hatásfokát (már nem annyira a másik személyre irányuló és hozzá fűző, kiteljesítő kapcsolatra hagyatkozik, hanem az önmagában meglévő mozzanat indulatára). A hit szűkített hatókörén sokan kívül esnek, csökkenetett hatásfoka pedig sokakat távol tart. Ezen a ponton talán az sem segít, ha arra gondolna az ember, hogy az író egyszerűsített képes beszéddel (szív) szeretné helyettesíteni az összetett képes beszédet. Azonban ha az így tárgyalt hit Isten szavától függ (CW7 428/23-27), Frith felveti a kérdést, hogy Isten szavának igazsága az általa vett értelemben áll fenn, vagy a levél által megszólítottak által vett értelemben. (CW7 428/27-29) Ezen a ponton az egyház egységének (1) és az egység szentségének (2) kérdésén túl az egyház egységének szentségére vonatkozó isteni szó értelmének (3) a kérdése merül fel. Az iménti három kérdésre adandó választól függ az egység vagy az elkülönböződés, az összetartozás vagy a szétválás, s hogy az érintettek egyetértenek vagy mást értenek, illetve nem értik meg egymást. Frith szerint a levél megszólítottjai Krisztus szavait névértéken veszik, s ez kérges betűt jelent, Frith azonban – állítása szerint – a szentírási helyek összevetésével a betűk mögé hatol,

hogy kikutassa a szavakat használó Krisztus gondolatát (CW7 428/30-33). Ezt kellene tennie mindenkinek, aki a lelkiismeretét szeretné megnyugtatni a felől, hogy mit mond a Szentírás. (CW7 428/34-41) A fejezet zárásaként Frith azt tanácsolja, hogy a vitában résztvevő felek tehát ne marasztalják el egymást, hisz egyaránt Isten dicsőségét és a Szentírás igaz értését keresik. (CW7 428/41-42) Az első fejezet záradékát megelőző különbségtételek azonban bennfoglaltan az egyik fél, a megszólítottak hitének kifogásolhatóságát, megértésének felületességét és megértést alkotó módszerének fogyatékoságát állítják a másik féllel, a levél írójával szemben. A helyzet és az érintettek halmozottan megosztottak.

Frith levelének első fejezetében a megkülönböztetés eszközüvé vált a hit, hogy Krisztus természetes testi valójában lenne jelen a kenyér és a bor anyagában. A második fejezet ebből a szempontból további problémát támaszt. Frith Krisztus természetes testéről ír. (CW7 429/7, 8, 10, 14) A test természetes tulajdonságát Frith azért nyomatékosítja, hogy kiemelhesse: szenvedését megelőzően Krisztus még nem dicsőült meg (CW7 429/11, 13, 14, 25-26), ezért a szentség – s általa Krisztus – az alapításakor egyidejűleg nem lehetett jelen több helyen (CW7 429/11, 14, 15-16, 19, 26, 27-30). Mindebből Frith szerint még az is következhetne, hogy abban, amit Krisztus szavai alapján – „ez az én testem” (CW7 429/12) – egyesek szentségnek neveznek, Krisztus nem lehet jelen valóságosan testében és vérében (CW7 429/26).

Miközben egyfelől Frith problémává teszi a szentség alapításának szavait, addig másfelől megfedkezike levele első fejezetének saját maga által támasztott módszertanáról, hogy érvrendszerében az általa mozgósított szentírási utalások mögé hatoljon. Noha egyfelől megengedi, hogy Krisztus teste Szűztől született a Szentlélek ereje által (CW7 429/7-8), ugyanitt egyidejűleg figyelmen kívül hagyja, hogy ez az esemény az Atya dicsőségét nyilatkoztatja ki Fia megtestesülésében: ez a test az isteni dicsőség megmutatkozása. Mivel pedig miként Frith azt is megengedi, hogy Krisztus teste bűn nélkül való (CW7 429/9-10), ezért akként az olvasó azt is mondhatná, hogy Krisztus teste a megdicsőülés hordozója. Ez az ő teste, amelyben a természetes test a misztérium testévé vált, az emberi test isteni testté. A sírból történt dicsőséges feltámadás utáni időre való tekintettel pedig, amikor Krisztus meghaladta az evilági természetes anyagi testek hagyományos paramétereit, Frith a Szentírásban használt szavak kérges felszínénél marad: Krisztus nincs itt (CW7 429/32-33). Krisztus nincs itt, mert felment a mennybe (CW7 429/34-40) – írja Frith, s közben vagy elkerüli figyelmét, hogy a mennybemenetelkor Krisztust eltakaró felhő (CW7 429/35) a teofániák formatörténeti filológiai kelléke,⁷⁴⁵ vagy pedig tényleg úgy gondolja, hogy a meteorológiából ismert fizikai törvényszerűségek támasztotta égi tűneménnyel lenne dolgunk. Ezek után nem annyira meglepő, hogy a feltámadás angyali bejelentésének nyelvtani helyhatározóját – „itt” (CW7 429/32, 33) – Frith felfogásában úgy helyettesíti a „menny” (CW7 429/22, 37, 40), mintha az fizikailag és földrajzilag azonosíthatóan elkülönülő helyszín vagy szintér lenne. Nézete helyénvalóságát bizonyítandó, a tekintélyelvűen Szent Ágostonnak tulajdonított állítás kifejezésének szavát – „*in uno loco*” (CW7 429/20-21)⁷⁴⁶ – Frith szó és koordináták szerinti helynek veszi elvéve a *locus* konnotációs lehetőségeit: rang és állapot⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ A felhő az isteni jelenlét misztériumának szimbóluma: az isteni személyt kinyilvánítja és elrejt. Vö., Kiv 13:21-22, 16:10, 19:16, 24:16, 33:9-10, 40:34-38; 1 Kir 8:12; Zsoltár 18(17):9-11, 97(96):2; Iz 4:5, 19:1; Dán 7:13; Mt 17:5; Mk 9:7; Lk 9:34-35; Mt 24:30, 26:64; Mk 13:26, 14:62; Lk 21:27; Jel 1:7, 14:14.

⁷⁴⁶ A vita, illetve Frith írásának ironiája, hogy Frith nem adja meg az idézetként Szent Ágostonnak tulajdonított szentencia helyét. Morus szövegeinek kritikai kiadásában az apparátus felhívja a figyelmet arra, hogy Melanchton az ágostoni kontextus vizsgálatával kimutatta: a szóban forgó kijelentés Krisztusnak, a tanító igehirdetőnek a földön látható jelenlétére vonatkozik. (CW7 cxlvi [2. jegyzet], CW7 243/25-246/4 és jegyzete [387], illetve CW 11 [1985]: Stephen Merriam Foley and Clarence H. Miller, eds., *The Answer to a Poisoned Book*, lv, 194/1-195/5 és jegyzetei [287-289])

⁷⁴⁷ Burián János, szerk., *Latin-magyar szótár*, Budapest: Franklin Társulat, ¹1901, ²1908. Finály Henrik, szerk., *A latin nyelv szótára*, Budapest: Franklin Társulat, 1884, rpt. 1991.

– a megdicsőülés állapota. Frith részéről így – a szenvedés előtről elvitatva, a szenvedés utáni időről pedig elhallgatva – egyszerűen zárható ki a megdicsőültséggel természetesen együtt járó átváltozott viszonyrendszer. Frith ilyen eljárással deríti ki az Üdvözítőnk által használt szavakba foglalt gondolat (CW7 428/33) tiszta értelmét (CW7 429/18). A problematizálás problémája: úgy tűnik, Frith a mások előtt felállított mércét maga alatt kezdi aláásni.

Levele harmadik fejezetében – megvilágítandó az oltáriszentséget alapító krisztusi szavakat, miként értendő, hogy a kenyér az ő teste, a bor az ő vére (CW7 430/32-33) – Frith kísérletet tesz arra, hogy felfedje Krisztus szavainak tiszta értelmét (CW7 430/4) mintegy újabb példákkal folytatva a Krisztus szavai tiszta értelmének az előző fejezetben megkezdett kutatását (CW7 429/18), úgymond kiteljesítve az első fejezet szentírási helyeket összehasonlító és összevető módszertanát (CW7 428/30-33). Vállalkozásában Frith érvényesíteni igyekszik a litterális, szó szerinti értelem és a spirituális, átvitt értelem különbségét. (CW7 430/5-6) Frith komparatív és kontrasztív műveletének a lényege, hogy a litterális és a spirituális értelem különbsége „bizonyos tulajdonság” függvénye. (CW7 430/17, 20-21, 23, 26, 29, 34) Álláspontja megvilágítása érdekében Frith két példát idéz Szent János evangéliumából: „Én vagyok az igazi szőlőtő” (Jn 15:1; CW7 430/8, 11, 14), és „én vagyok az ajtó” (Jn 10:7,9; CW7 430/25). Frith szerint a szőlőtő példájában rejlő „bizonyos tulajdonság” módjáról, lényegéről vagy természetéről annyit tudunk meg, hogy [1] ezzel Krisztus *olyan* tökéletesen kifejezésre juttatta erejét, hatalmát, hogy azt ezer szó sem tudná ilyen elevenen kifejezni (CW7 430/9-10), [2] ezzel Krisztus érzékletesen kinyilvánítja, hogy *ahogyan* a természetes szőlőtő vesszői nem hoznak gyümölcsöt, ha nem maradnak a szőlőtőn, *úgy* tanítványai sem tudnak semmit sem tenni, ha nem maradnak meg őbenne (CW7 430/11-14)), [3] ez által misztikusan megérthetjük, hogy ez a példa *olyan* elevenen fejezi ki Krisztust, hogy Krisztus maga sem tud semmiféle különbséget tenni a szőlőtő és önmaga között, sőt önmagát igazi szőlőtőnek nevezi (CW7 430/16-19). Az ajtó példája kapcsán Frith szerint azt tudjuk meg, hogy *ahogyan* senki sem juthat be egy erődbe, csak az ajtón át, *úgy* az Atyához sem jut senki, csak Krisztuson keresztül (CW7 430/27-29); ez a kifejezés is azt érzékelteti, hogy *milyen* Krisztus hatalma, s annak *milyen* hatása ér el bennünket az ő személyén keresztül (CW7 430/30-31). Frith mindazonáltal leszögezi, hogy Krisztus nem szeretné, ha hitvallás kötelezne bennünket annak megvallására, hogy ő természetes szőlőtő lenne (CW7 430/14-16), illetve, hogy az ajtóról szólva nem anyagi tárgyról beszél (CW7 430/25-26). Frith azért hangsúlyozza, hogy Krisztus szavaiból hiányzik a természetes és anyagi összetevő, hogy eljusson következtetéséhez: a kenyérben és a borban nincs jelen az ő természetes teste és vére, csak „bizonyos tulajdonság” által CW7 430/32-34). Ez a „bizonyos tulajdonság” Frith allegorizáló igyekezete által hasonlatszerűen kerül az olvasó szeme elé a jánosi példák alapján, amelyeket a reformáció korabeli retorika a metaforák közé sorolt.⁷⁴⁸

Frith a hasonlattá tett példázatokat úgy igyekszik még inkább saját szolgálatába állítani, hogy az evangéliumi példák mellé egy valószínűsíthető példát keres a közbeszédből. „Ha valaki azt látja, hogy a szomszédja lova olyan bizonyos tulajdonsággal rendelkezik, mint az ő saját lova, akkor azt mondja, hogy ez az én lovam teljesen, de nem úgy érti, hogy a szomszédja lovának az anyaga az ő lova, hanem hogy a szomszédja lovának bizonyos tulajdonsága annyira olyan, mint az ő lováé, hogy nem tudják megkülönböztetni az egyiket a másiktól.” (CW7 430/20-24) A hasonló tulajdonság alapján verbalizált azonosítás képes beszédével a közember valamely vagyontárgy közösleges eltulajdonítását kerüli el a tulajdonviszonyok egyszerű fenntartása mellett a tulajdonjogok átlényegülése nélkül.

Ezek alapján a harmadik fejezet végkövetkeztetése egy olyan parafrázis – valamely kifejezés mellé adott másik kifejezés, valamely beszéd mellé mondott másik beszéd –, a szó átváltoztatása (CW 430/35-431/11), amelyben Frith szerint az oltáriszentség rendelésének

⁷⁴⁸ Vö.: Thomas Swynnerton, *A Reformation Rhetoric* (c. 1537), Edited by Richard Rex, Cambridge: Renaissance Texts from Manuscript, 1999, 120.

szavait úgy kellene értenünk, mintha Krisztus azt mondta volna, hogy amit az embereknek ad, az „tökéletes jelkép” (CW 430/39) az elbizonytalanodott hit megerősítésére (CW 431/8-10).

Mindazonáltal kilóg a lóláb: a Frith által támasztott, a szentírási szövegeket összehasonlító és összevető módszer alkalmazása fogyatékos maradt. Egyrészt a szőlőtőről és az ajtóról szóló János-evangéliumbeli példabeszéd tézisondatait nem a János-evangélium kontextusában értékeli, hanem közvetlenül a szinoptikus evangéliumok és Szent Pál alapítási beszámolóinak mondataival méri össze, másrészt az utolsó vacsora kenyércsodáját nem hasonlítja és veti össze a csodálatos kenyérszaporítás beszámolóival sem a szinoptikus evangéliumok esetében, sem a János-evangéliumon belül, s mindezeket egymással.

A János-evangéliumban a szőlőtőről szóló példabeszéd (Jn 15:1-11) alapállása, hogy a tő és a vesszők élő kapcsolatban vannak egymással, a célja pedig az, hogy ha ebben az élő kapcsolatban megmaradnak, akkor *bő* termést hozzanak (Jn 15:5), illetve örömük *teljes* legyen (Jn 15:11). Megjegyzendő: a vessző az életét a tő életéből kapja. Az ajtóról szóló példabeszéd (Jn 10:1-10) alapállása az elismert és megvallott kapcsolat, a célja pedig, hogy ebben a megbízható kapcsolatban az érintettek élete *bőségben* legyen (Jn 10:10). Megjegyzendő: az ajtóról szóló példabeszéd folytatása a jó pásztorról szól (Jn 10:11-18), aki saját életét adja oda az övéiért (Jn 10:11, 16, 17, 18), azaz az érintettek élete az őket megérintő életéből ered. Ez a *bőség* és *teljesség* jelen van a kenyérről folytatott beszélgetésben is (Jn 6:22-65): aki ebből eszik, *örökké* él (Jn 6:51) – az időfogalom felfoghatatlan és határozottabban kifejezhetetlen bőségében és teljességében. Megjegyzendő: az ebben részesülők élete az érettük életét testében kenyérként adó személytől származik (Jn 6:51). Megjegyzendő továbbá, hogy a szőlőtőről szóló példabeszéd és a kenyérről szóló beszélgetés összecseng: ha a szőlővessző a szőlőtőn *marad*, akkor a szőlővessző a szőlőtő „nedvét issza” és belőle él, az ő élete *bőséges* lesz benne, illetve aki eszi az Emberfia testét és issza az ő véré, abban élet lesz, és ő az Emberfiában *marad* és az Emberfia öbenne, és az ilyen ember *örökké* él (Jn 6:53-58).

Az örökké tartó bőséget elővételező jel a csodálatos kenyérszaporítás (Jn 6:1-13), amikor az öt kenyér maradékát összegyűjtve jelképes értékű tizenkét kosarat töltöttek meg. A János-evangéliumnak a kenyérszaporításról szóló beszámolója egyfelől a szinoptikus (Mt 14:13-21, Mt 15:29-39, Mk 6:34-44, Mk 8:1-10, Lk 9:10-17) beszámolók filológiai rokona. A szinoptikusok szóhasználatával Krisztus úgy töri meg a kenyeret, mint majd az utolsó vacsorán (első kenyérszaporítás: *klaszasz* Mt 14:19, *kateklaszen* Mk 6:41, Lk 9:16; második kenyérszaporítás: *eklaszen* Mt 15:36, Mk 8:6; utolsó vacsora: *eklaszen* Mt 26:26, Mk 14:22, Lk 22:19, lásd még: 1Kor 10:24), és Jánosnál is megjelenik ennek a cselekedetnek a szinoptikusokéhoz igazodó következménye az összegyűjtött töredék/maradék formájában (*klaszmata*, *klaszmátón* Jn 6:12-13; *klaszmata* Mk 6:43, *klaszmátón* Mt 14:20, Mt 15:37, Mk 8:8, Lk 9:17). Másfelől azonban a János-evangéliumnak a kenyérszaporításról szóló beszámolója filológiailag eltér a szinoptikus beszámolóktól. A szinoptikusoknál Krisztus a kenyérszaporítás alkalmával a kenyértörés előtt a kenyereket úgymond csak megáldotta (*eulogészen* Mt 14:19, Mk 6:41, Lk 9:16)⁷⁴⁹, a János-evangéliumban azonban Krisztus hálát

⁷⁴⁹ A teljességhez hozzátartozhat azonban, hogy a Máté- és a Márk-evangéliumban a második kenyérszaporítás alkalmával Krisztus hálát adott (*eukharisztésasz* Mt 15:36, Mk 8:6). Mt és Mk a szóhasználat-változtatással talán szemléletváltozást fejez ki az evilági király képe és a királyi Messiás között.

Az első kenyérszaporítást (Mt 14:13-21, Mk 6:34-44) megelőzően Heródes nyugtalanságáról értesülünk (Mt 14:1-12, Mk 6:14-29), aki azt hiszi, hogy Keresztelő János támadt föl. Lk ehhez még a tanácsstalanságot fűzi hozzá, és Heródes kérdezi is, ki lehet az, akiről ilyeneket hall (9:9). Erre a János-evangéliumban olvasható kenyérszaporítás elbeszélésének a záradékában megszólaló emberek válaszolnak, hogy biztos ő az eljövendő Próféta, s felrémlett, hogy erőszakkal királlyá tegyék. Heródes ezért lehetett nyugtalan.

A második kenyérszaporításról szóló beszámolók előtt arról olvasunk, hogy Mt-nál Krisztus sántákat, bénákat, vakokat, némákat meg sok más beteget gyógyított meg (15:29-31), Mk-nál pedig egy lányt tisztátalan lélektől szabadított meg, illetve egy süketnémát gyógyított meg (7:24-37). Ezek a jelek Mt-n belül az Eljövendő

ad (*eukharisztésasz* Jn 6:11). A János-evangélium ezzel a filológiai eltéréssel a kenyérszaporítás csodáját az utolsó vacsora eseményével rokonítja, ahol ugyan Máté és Márk szóhasználata szerint Krisztus a kenyértörés előtt a kenyér fölé mond csak áldást mond (*eulogésasz* Mt 26:26, Mk 14:22), ám a kehely fölé hálát ad (*eukharisztésasz* Mt 26:27, Mk 14:23), Lukácsnál viszont Krisztus nemcsak az első kehely fölé ad hálát, hanem a kenyértörés előtt a kenyér fölé is (*eukharisztésasz* Lk 22:17 és 19), miként Szent Pál beszámolójában (*eukharisztésasz* 1Kor 11:24).

A János-evangélium azonban nemcsak filológiailag rokonítja a csodálatos kenyérszaporítást a kenyértörés csodájával, hanem dramaturgiailag is. A szereposztást tekintve kenyérszaporítás csodája alkalmával a szinoptikusoknál Krisztus a megtört kenyeret a tanítványainak adta, a tanítványok pedig kiosztották a népnek (Mt 14:19, Mt 15:36, Mk 6:41, 8:6, Lk 9:16). A János-evangélium szerint azonban Krisztus közvetlenül maga adja át a megtört kenyeret a sokaságnak (Jn 6:11), ahogyan a szinoptikus evangéliumokban is az utolsó vacsorán Krisztus közvetlenül maga adja a megtört kenyeret a tanítványoknak (Mt 26:26, Mk 14:22, Lk 22:19).

A filológiai összehasonlítás és összevetés alapján megállapítható, hogy a kenyérszaporítás a kenyértörés tökéletesen elővételezett jelképeként nyert írásos alakot, ám a kenyértörés önmagáért áll helyt: „Ez az én testem.”

A módszertan következetes alkalmazásával Frith elkerülhette volna az *Ez az én lovam* vesszőfutását. „Csalódik, akik lovától vár biztos segítséget, nem menti meg, bármily erős is.” (Zsoltár 32:17)

A negyedik fejezetben Frith folytatja Krisztus szavai tiszta értelmének keresését (CW7 431/14). Ezúttal három ószövetségi példát ajánl az olvasó figyelmébe. Az első az, amikor letelepedése után Jákob Szichemben oltárt állított, amelyet úgy nevezett el, úgy hívott, amelyre úgy hivatkozott, hogy „Isten, Izrael Istene” (CW7 431/17; Ter 33:20). A második az, amikor Jákob éjszakai viaskodása után a küzdelem helyére így hivatkozott: Penuel, azaz Isten arca (CW7 431/118-19; Ter 32:30). A harmadik az, amikor Mózesnek az Úr a húsvéti bárányról beszél, és Frith szerint azt olvassuk, hogy a pászkabárány neve az Úr átvonulása (CW7 431/19-20; vö.: Kiv 12:11 és 21).

Frith maga is belátja példáival kapcsolatban, hogy azok nem a névadó személy testi valóját jelentik, hanem azt, hogy azok a maguk módján az illető személyre utalnak, vonatkoznak, emlékeztetnek (CW7 431/20-33). Ez alapján Frith úgy véli: a kenyér azért test, hogy arra emlékeztessen bennünket, hogy az ő teste értünk törettetett meg, s hogy az annyira a miénk a hit által, amennyire a kenyér annak elfogyasztása által (CW7 431/33-36). Frith szerint Krisztus evégett fűzte a kenyértöréshez a felszólítást: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre (CW7 431/36-37; Lk 22:19, 1 Kor 11:24, 25). Frith ezt még azzal toldja meg, hogy ez teljesen megmagyaráz mindent, ha van bennünk értelem (CW7 431/38).

Frith negyedik fejezetben idézett példái rendben vannak és szerepük önmagukban világos eltekintve attól, hogy amire Frith alkalmazza őket – elemzendő és értelmezendő, hogy „Ez az én testem” –, attól funkcionálisan és lényegében szubsztanciálisan különböznek. Míg ugyanis a Frith számára kihívást és kiindulást jelentő kijelentés önértelmező, addig példamondatai valóban más beszédmódon (CW7 431/12) megfogalmazott eltérő válaszok valamely adott helyen, illetve helyzetben, azaz hely-, illetve helyzetértelmezések. A harmadik példa kapcsán valóban elhangzik az emlékezésre történő felszólítás, hogy az a bizonyos nap legyen emléknap (Kiv 12:14), sőt ez a dolog legyen törvény (Kiv 12:24) a kalendárium kronológiai koordinátái és a kodifikált dokumentum paragrafusai között. A kérdéses önértelmező kijelentéshez fűzött felszólítás azonban az idő korlátaitól és a papír betűjétől

vonásai (11:3-6, vö. Iz 35:5-6), aki megtapasztalhatóvá teszi Isten szeretetét, ételt és italt kínál fizetség nélkül, és kövér falatok bőségét ígéri (Iz 55:1-2). Lám, a messiási ígért Krisztusban beteljesült, illő érte a hálaadás – *eukharisztia*.

függetlenül személyessé, személyhez kötötté és személyek közöttivé teszi az emlékezést. Frith felfogása szerint az emlékezés a testnek nevezett kenyér értünk bekövetkezett megtörésére vonatkozik (CW7 431/35). Az emlékezésre történő felszólítás eredetének megőrzött és áthagyományozott legszorosabb szövegösszefüggése szerint azonban az emlékezésre történő felszólítás a szeretetből fakadó adásra, átadásra, önátadásra, másokért és másoknak történő önátadásra vonatkozik (Lk 22:19, 1 Kor 11:24). A szeretettel teljes önátadás teszi emlékezetesen és valóságosan jelenvalóvá az adott személyt. Nem véletlen talán, hogy a János-evangélium kenyértörésről szóló beszámolója szerint az esemény középpontja nem hangsúlyozza a kenyértörést, hanem azt engedi érvényesülni, hogy Krisztus személyesen maga nyújtja át, adja oda, osztja szét a kenyeret (Jn 6:11). A János-evangéliumban a kenyér megtörésének elhagyása talán összecsenghet azzal, hogy Krisztus keresztre feszítésének leírása végén halmozott allúzió hirdeti, hogy csontot nem törtek benne (Jn 19:36; Kiv 12:46, Zsoltár 34[33]:21), hiszen önként adta oda magát (Jn 10:18). Az emmauszi jelenet (Lk 24:28-31) két tanítványa is, akik nem vettek részt az utolsó vacsorán, akkor ismerik fel Krisztust, amikor a megtört kenyeret *odaadja* nekik (Lk 24:30-31). Noha a jelenet szókészlete a kenyér fölött mondott áldással (*eulogészen* Lk 24:30) a csodálatos kenyérszaporításra emlékeztet, a tanítványok a kenyér nekik történő személyes átadásában Krisztus valós jelenlétére eszmélnék csodálatos módon. Ebben a szövegösszefüggérendszerben tehát a Krisztus személyes emlékezetére teendő cselekedet az adás, az átadás, az önátadás, amely Krisztus példája, s amelyet tanítványaira bízott a csodálatos kenyértörés alkalmával: adják oda ők a kenyeret az összegyűlteknél, vegyenek ők benne részt, adják bele és oda önmagukat. A János-evangéliumban ezért helyettesítheti az utolsó vacsora szinoptikusoktól ismert jelenetét a lábmosás, Krisztus szeretetének legnagyobb jele (Jn 13:1), hogy amint ő szeretett minket önátadásában, mi is úgy szeressük egymást (Jn 13:35): ezáltal válik valóra az ő személyes jelenléte.

Frith tehát most sem alkalmazza saját kijelölt módszerét, inkább újra sajátos *el*-járását követi: egy általa helyénvalónak ítélt hasonlatot vezet be. A hasonlat lényege, hogy az ifjú férj – amikor valamely halaszthatatlan és sürgős ügyben egy távoli országba kell utaznia – ifjú feleségének egy gyűrűt ad hűsége zálogául, hogy így biztosítsa őt, mintha személyesen jelen lenne (CW 431/38-432/9). Frith szerint ez még inkább igaz az oltáriszentségre (CW7 432/9-13).

Totemet idéző tárgyi hasonlata esetében azonban Frith – a jelölt helyére a jelet helyezve – nem figyel arra, hogy Krisztus teste nem tetem, hanem jelenvaló személyes eleven valóság: valódi szőlőtő, valódi kenyér, teste valódi étel és valódi ital, belőle valódi életet élünk minden látszat ellenére.⁷⁵⁰ Frith figyelmét továbbá az is elkerüli, hogy a jegygyűrű legfeljebb a jegyet váltó két személynek jelzi személyes kapcsolatukat, másoknak azonban az csak egy karika, amiről tudják, hogy általában mire használható, de nincs hozzá semmi közük: puszta tárgy. Ezzel szemben az oltáriszentség – a kenyér, Krisztus teste, amelyet odaadott értünk, sokakért, mindenkiért – bárhol, bármikor, bárkinek hatékonyan biztosítja Krisztus szeretetét, valós személyes jelenlétét.

Frith az ötödik fejezetben az oltáriszentség vételének módjáról ír. Az oltáriszentség vételének részproblémájává teszi Frith, hogy az egy vagy két szín alatt történik-e. Problémaként érzékelteti Frith, hogy megszegi-e Krisztus rendelését a lelkiismeretes ember, illetve hogy a nemtörődöm ember nem veszi tekintetbe Krisztus rendelését. (CW7 432/16-20) Saját szándéka szerint Frith mindkét típus számára Isten rendelésének megfelelő útmutatást akar adni. (CW7 432/22-23) Először azt ajánlja Frith, hogy ne viseltessenek tisztelettel a szentséget kiszolgáltató pap iránt (CW7 432/24-25). Frith ezt az ajánlatot kezdésként azzal indokolja, hogy az ember emlékezik arra, miért alapította Krisztus ezt a szentséget, és tudja,

⁷⁵⁰ *The Anchor Bible: The Gospel according to John*, Volume 1, Translated with an introduction and notes by Raymond E. Brown (1966), London: Geoffrey Chapman, 1971, rpt. 1978, 499-501.

hogy azért, hogy az testének megtöretésére és vérenek kiontására emlékeztessen bennünket, és hogy ez a mi javunkra történt, továbbá hogy az ember biztos ebben a hit által, mint ahogyan biztos a kenyér felől az elfogyasztása által. Ha ugyanis az ember emlékezik erre (hogy tudniillik kizárólag miért mondja ezeket a szavakat a pap), és ha a pap kihagyná ezeket a szavakat, illetve ezek egy részét, az nem válik az ember kárára, hiszen az ember már rendelkezik azzal a hatással és végső céllal, amiért a papnak ki kellene ezeket mondania. (CW7 432/25-34) Frith azt sem tartja bajnak, ha a pap ezeket a szavakat teljesen megváltoztatja, mert akkor az ember tudja, hogy a pap hazug. Ezért a szentség kiszolgáltatásakor az ember Krisztus szándékára és rendelésére van tekintettel, nem pedig a pap szavaira. (CW7 432/34-37, és még CW7 433/17-23)

Dicséretes a Frith által tisztelt bízó hit, ez az emberi attitűd, az *opus operantis*, ám ez teljesületlen marad, ha nem adatik meg számára a megingathatatlan és kikezdzhetetlen szentség maga, az *opus operatum*. Az individuum relatív szubjektivitása nem helyettesíti a szakramentum isteni eredetű abszolút objektivitását. Az olvasóban így támadt dilemma kísérő és kísértő gondolata: ha Frith ajánlata szerint a papot, a pap szavait nem kell tisztelni, azaz hogy nem érdekes, ki mit mond, nem kell komolyan venni, akárki akármit mond, akkor kit érdekeljen Frith tanítása, útmutatása vagy Frith maga, ki vegye komolyan Frith szavait vagy személyét? Amit eddig Frith felépített, azt ezzel Frith maga le is bontotta. Ezt követi Frith hálaadása (CW7 432/38-433/16).

Frith iróniába forduló záradékából a bevezető bekezdés három pontját visszaidézve eltűnődhet az olvasó. A megszólítottak lelkiismerete felszabadult vagy elszabadult? Frith tanítása instrukció vagy destrukció? Krisztus buzdítása követendő vagy kivédhető? Az egyén attitűdjének abszolutizálásával az egyház relativvá vált. Az individuum és a kommunió két külön hatalom. A csak nevében élő munkamódszer szellemi szertelenségbe torkollt. Példátlan beszéd. Odalett az ethosz.

2. Morus és a védő beszéd

Morus Tamás huszonöt oldalas „levélben támadja meg” John Frith negyed akkora „helytelen levelét”, amelyet Frith a „tiszteletre méltó oltáriszentség” ellen írt. (CW7 231). Akárki lehet a levél névtelen címzettje (CW7 233/1-4), ám a levél erejét tapasztalt udvari emberként Morus VIII. Henrik tekintélyéből eredezteti (CW7 233/6-12), és érvelését a szentségek igazolásáról a Hit Védőjének a neve alatt megjelent értekezés keretei közé vezeti (CW7 253/21-254/2).⁷⁵¹

Morus először a hitújítók alapproblémáját veszi figyelembe, hogy az oltáriszentség „csak puszta kenyér és bor” (CW7 234/28), s hogy Frith szerint az „semmiképpen sem szentség” (CW7 235/4). Morus az evangéliumokat – Jánost, Márkot és Lukácsot – idézve hagyományhűen cáfol (CW7 235/10-29).

Morus a hitújítók második problémáját abban látja, hogy szerintük az oltáriszentség elemei „csak bizonyos tulajdonságok” (CW7 235/35) miatt kerülhettek Jézus szavai közé. Ezzel elkezdődik a szó szerinti és allegorikus értelmezés érvényességének vizsgálata (CW7 236/21-240/34), amelyet a Jézusnak tulajdonított szavak minősítése zár János evangéliumából a tanítóhivatalnak megfelelően (CW7 240/34-241/14; vö. Jn 6:54-56).

⁷⁵¹ Morus 1523-ban a hét szentség témakörében VIII. Henrik *Assertio Septem Sacramentorum* (1521) című apológiája nyomán a Hit Védője védelmében forgatta tollát Lutherrel szemben; CW 5/1-2 (1969); John M. Headley, ed., *Responsio ad Lutherum*.

Noha szórványosan, de szintén foglalkozik Morus a szentségekkel az eretnekségek ellen írt munkájában (¹1529, ²1531; CW 6/1-2 [1981]; Thomas M. C. Lawler, Germain Marc'hadour and Richard C. Marius, eds., *A Dialogue Concerning Heresies*), ahol VIII. Henrik egyfelől tekintélyes hivatkozási alapként szerepel (CW6/1 182/37-184/19), másfelől döntő szerepet is játszik (CW6/1 325/19-326/23).

A harmadik probléma fókuszában az áll, hogy lehet-e Krisztus teste egyszerre több különböző helyen (CW7 242/10-33). A Frith által felvetett és Szent Ágostonnak tulajdonított idézetet, amelyből Frith azt a következtetést vonja le, hogy Krisztusnak egy helyen kell lennie, Morus filológiaiilag cáfolja, és a hangsúly áthelyezésével értelmezi úgy, hogy Krisztusnak kell lennie egy helyen, ami azonban nem zárja ki, hogy ugyanakkor másutt is lehetne (CW7 244/13-246/4).

Ugyanezt a problémát feszegeti Frith szóhasználata Krisztus természetes testével kapcsolatban (CW7 246/6-9). Morus erre példákkal felel. Bármely arc a széttört tükör számtalan darabjában egyszerre több helyen jelenik meg valóságosan. Bármely kimondott szót számtalan figyelő fül egyszerre hall különböző helyeken. Ez fordítva is igaz: a szem egész vidéket – számos helyet – lát egyszerre. (CW 248/16-26)

Ugyancsak ezt a problémát célozza Frith észérvekkel (CW7 249/17-21). Morus logikus cáfolatában rámutat arra, hogy Frith szillogizmusának pontatlanul megfogalmazott előfeltevései helytelen következtetésre vezetnek. (CW7 249/22-251/19; vö., CW7 cxlviii-cxlix)

A mennybemenetel eseménye szintén témavariáció az iménti ellenvetésre (CW7 251/20-27). Morus szerint azonban az, hogy Krisztus nincs jelen mindenütt, nem zárja ki, hogy minden egyes helyen jelen legyen. (CW7 251/28-252/15)

A következő pontban Morus azt mérlegeli, hogy Frith biztosítani tudja-e olvasói lelkiismeretének nyugalmát (CW7 252/17-22). Morus az egyházatyák szent hagyományára és a király szentségekről szóló hitvédelmére hagyatkozva állítja nyugodtan, hogy az oltáriszentségben Krisztus valóságosan jelen van. (CW 252/23-254/2)

Frith azon problémájával is foglalkozik Morus, hogy mit tesz a pap az oltáriszentséggel, s hogy magához veheti-e az ember azt akár konszekrálva, akár konszekrálatlanul. Morus Szent Páltól Aranyszájú Szent Jánoson át, Berengariuson keresztül kortársáig, Robert Barns-ig vázolt kis dogmatörténettel válaszol, amelyet a tanítóhivatal hagyományának megfelelően visszavezet a János-evangélium 6. fejezetéhez (CW7 254/12-256/31).

Felidézve Frith imáját (CW7 257/11-15), az imára imával válaszol Morus, az imát egy hívő nő ajkáról idézve. (CW7 257/19-258/10)

Levele záradékában Morus summázzata szerint Frith méltatlan arra, hogy a szentség vételéről tanítson bárkit is, hiszen Krisztus szent testét csak kenyérnek tartja, s érdektelennek ítéli, hogy konszekrált-e vagy sem (CW7 258/18-24). Morus utolsó szava fohász Frith-ért (CW 258/24-26).

A problémafelvetések és az arra adott válaszkísérletek váltakozása során így rajzolódik ki Morus szövegében az a modell, amely a János-evangélium 6. fejezetét jellemzi: váltakozva követi egymást az értetlenek kérdése/ellenvetése/érvelése és Jézus tanítása (25+26-27; 28+29; 30-31+32-33; 34+35-40; [41-]42+43-51; 52+53-58; 60+61-65).

Morus álláspontja a Frith nézeteire adott részletes és tételes válaszában a tanítóhivatal hagyományainak megfelel. Ennek a hagyománynak a vetületében kényszerű kortörténeti kisiklás, illetve szükségszerű kórtörténeti ki-igazítás, hogy levele elején és végéhez közel VIII. Henrikre, mint pillérre épít. Ennek ismeretében a hitbeli, vallási, spirituális vita nyilvános, közéleti, szekuláris fordulatot vett. A teológus annak ellenére került politikusok kezére, hogy a szövegösszefüggés ájtatos magán imádsághoz ér.

A szövegösszefüggés nemcsak imádságos, hanem evangéliumi is, bár nem teljesen. Levele elején Frith a János-evangéliumra hagyatkozik. Morus válaszában szerkezete a János-evangélium 6. fejezetének modelljét követi. Olvasóihoz fordulva Frith a János-evangéliumból Jézus példáját és szavait kölcsönzi. Morus domináns vázlatából azonban hiányzik valami, illetve eltorzul valami, ami a mintájában, az eredetiben végül nagyon megtisztelő.

A szöveg hiányhoz, illetve torzuláshoz vezető útja a következő. Frith imájához képest Morus még a csecsemők és kicsinyek imáját is méltóbb istendicséretnek tartja. (CW7 258/14-16) Ez az összeállítás nem kis iróniával alázza meg Frith, az egykori oxfordi egyetemi tanár, kora egyik legígéretesebb angol teológusa személyét. Ezt folytatja, hogy Morus középpontos tükrözéssel az imádkozni tanító Krisztussal állítja ellentétbe Frith alakját. A burkolt állítás: Frith – antikrisztus. (CW7 258/16-18) Ez a lefokozás az égre kiált. Ezt a feszülő ellentétet véli Morus feloldani fohászával: Isten áldásával vegye ki Frith elvakult szívéből ezeket a mérgezett tévedéseket, és tegye őt hithű szolgájává. (CW7 258/24-26) Az isteni hatalom vegyen erőt Frith személyén. Ez a torzulás, illetve hiány pontja.

A János-evangélium 6. fejezete végén, a tanítványokkal kiegészült értetlenek és Jézus közötti dialógus befejezéseként Jézus fordít a megszólalások modalitásán, és most ő kérdez. Kérdése eldöntendő: szabad választ választani. A tanítványoknak maguknak kell szabadon dönteniük, ítéletet mondaniuk gondolataikról, előfeltevéseikről, következtetéseikről, önmagukról. Így Jézus megtiszteli őket a szabad akarat érvényesítésének újra biztosított lehetőségével a legbensőségesebb istentiszteletről, az eukarisztiáról folytatott beszélgetés végén. Morus levelének teljességéből ez talán hiányzik.

Ahogy Frith levele módszertani tévelygésből adódóan irányt téveszt, úgy Morus levele egy formai mozzanat kibicsaklása, illetve hiánya miatt megtorpan a cél előtt. Frith a módszertani tévesztés miatt megtagadni látszik a kiinduláskor felvállalt, utolsó vacsorai összefüggésbe illő Krisztus-imitációt. A teológusként megnyilatkozó Morus levele fogyatékos teleológiája miatt itt és most nem tudja követni Mesterét az eukarisztikus beszéd összefüggésében. Védhetetlen beszéd. Talán ő sem ilyen lovat akart. Hová lett az ethosz?

3. Lotman és a filológiai ló

Frith és Morus vitájának kirívó eleme, hogy amikor tisztán akarják megérteni Krisztus szavait – „Ez az én testem” –, egy olyan nyelvi példát visznek a diskurzusba, amely szokatlan a tágabb bibliai szövegösszefüggés és a teológiai hagyomány világában is. Frith példája bevezeti a diskurzusba egy ember szomszédjának a lovát, amely az illető ember lóva bizonyos sajátságos jegyét viseli magán, amiért az illető ember azt mondhatja: Ez az én lovam [teljesen]. (CW7 430/20-24) Frith és Morus is meglovagolja a példát, sőt Morus ironikusan akadályt ugrik, és egy szarvasmarha bevezetését is javasolja (CW7 237/3-8). Ezen a ponton a parodisztikussá váló ethosz segítségére siet a mítosz.

A kiindulási mondatot, valamint a Frith és Morus által a témakezelés megkönnyítése érdekében felvett mondatot megfigyelve kitetszik, hogy a két kijelentés formailag láthatóan megfeleltethető egymásnak.

- (1.) Ez az én testem.
- (2.) Ez az én lovam.

Mutató névmás + határozott névelő + személyes névmás + főnév birtokos személyjellel.

A két kijelentés a névszói jelentés különbségén túl azonban abban is különbözik, hogy míg az (1.) integritást magába foglalón önazonosító jellegű, addig a (2.) elidegenítésre alkalmas külső tulajdonviszony tisztázására lehetne hivatott. Az (1.) személyes, a (2.) tárgyias. Abban is különböznek, hogy a (2.) bevallottan hétköznapi fikció, azonban az (1.) a hit és vallás világába tartozó szent szövegből származik és szent cselekmény része. A nem hétköznapi téma tulajdonképpen nem hétköznapi megközelítést kíván. A nem közönséges téma igazából nem közönséges nyelven tárgyalandó. A rendkívüli téma alapvetően rendkívüli

módon dolgozható fel. Ez utóbbi lehetőség vizsgálatára kerül sor Jurij Mihajlovics Lotman és Borisz Andrejevics Uszpenszkij tanulmánya tükrében.⁷⁵²

Lotman és Uszpenszkij kiinduló példamondatai a következők (LU 233):

- (a) 'A világ anyag.'
- (b) 'A világ ló.'

'A (b) mondat egy mitológiai szöveghez, az Upanisádokhoz tartozik, az (a) mondat egy teljesen ellentétes típusú szöveg példája lehet. Az (a) határozott összefüggést, például a rész és az egész kapcsolatát, vagy egyfajta bennfoglaló viszonyt fejez ki [*ez az én lovam*], a (b) közvetlen azonosítás [*ez az én testem*]. A (b) esetében fontos az izomorfizmus alapvető megléte, azaz hogy a két „halmaz” az elemeik közötti azonos viszonyok rendszere alapján egymásra kölcsönösen leképezhető [*konkrét világ + konkrét ló; ez a konkrét kenyér + az én konkrét testem*].⁷⁵³ Az (a) esetében azonban alapvetően hiányzik az izomorfizmus [*konkrét világ + általában anyag; ez a konkrét ló + meg egy absztrakt vonás*]. A (b) a „mitologikus” leírás, az (a) a „nem-mitologikus” leírás. A nem-mitologikus leírás valamely metanyelvi elemre vagy kategóriára vonatkozik [*az anyag általában; egy absztrakt vonás*]. A mitologikus leírás egy metatextusra vonatkozik [*ez*], amely metanyelvészeti szerepet tölt be az adattal kapcsolatban [*mutató návmás*]; ebben az esetben a leírt tárgy és a leíró metatextus azonos nyelvhez tartoznak [*mindkettő konkrét*].’ (Vö.: LU 233/1-30) 'Így a mitologikus leírás elvileg egynyelvű: a világ tárgyait ugyanannak a világnak az ugyanúgy strukturált eszközeivel írjuk le.’ (Vö.: LU 233/31-234/2) 'A nem-mitologikus leírás azonban többnyelvű: ebben az esetben fontos a metanyelvre – mint egy teljesen különböző nyelvre – történő hivatkozás, ezért döntő szerepű a fordítás és értelmezés folyamata [*ez – ló – vonás*]. A nem-mitologikus leírás esetében a megértés a fordításhoz kapcsolódik [*ez – vonás – ló*], a mitologikus leírás esetében viszont a felismeréshez és azonosításhoz [*a kenyér test*]. A mitologikus szövegek esetében az információ a tárgyak transzformációjának kérdése, és ezeknek a szövegeknek a megértése a transzformáció folyamatának a megértése.’ (Vö.: LU 234/2-13)

⁷⁵² A szentségek tárgyilagos tárgyalásának alapvetéseként olvasható a jezsuita Karl Rahner filozófusi akribiával megírt tanulmánya a szimbólum teológiájáról („The Theology of the Symbol” in: Karl Rahner, *Theological Investigations*, Volume IV, translated by Kevin Smyth, Baltimore: Helicon Press, London: Darton, Longman & Todd, 1966, 221-252).

A jezsuita Xavier Léon-Dufour elegáns ökumenikus megközelítésben a szimbólum operatív fogalmával és eszközével tesz meggyőzőnek ható kísérletet az Utolsó Vacsora és következményeinek tárgyalására (*Sharing the Eucharistic Bread: The Witness of the New Testament*, translated by Matthew J. O’Connell, New York: Paulist Press, 1987).

Noha csábító Rahner és Léon-Dufour járt útját követni, a felekezeti elfogultság kísértését elkerülendő a pártatlannak tekinthető „szovjet szemiotika” szeminális – jelentékeny és megtermékenyítő – segítségét találja inkább tanácsosnak célravezetőként igénybe venni ez a tanulmány. Ebben a részben tehát igen erősen hagyatkozom a következő munkára: Ju. M. Lotman and B. A. Uspenskij, „Myth – Name – Culture” in: Daniel P. Lucid, ed., *Soviet Semiotics: An Anthology*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977, 233-252. Az átvett és a jelen tanulmányba beépített – a tartalmi idézet, nyersfordítás, értelmezett fordítás, szó szerinti fordítás és az [*alkalmazott betoldás*] vegyítéséből kialakult – részeket egyvonalas idézőjel tünteti fel, és hivatkozás lokalizálja (LU oldal/sor). A kitartó olvasóknak javasolt a így kialakult szövegrész összetettségét következetesen emlékezetben tartania.

A közös említés teljességéhez hozzátartozik, hogy egyfelől Lotman és Uszpenszkij tanulmánya megkülönbözteti a mitologikus szöveget a szimbolikus szövegtől (LU 240/14-40), másfelől Karl Rahner fenntartásai ellenére sem zárja ki a mítosz alkalmazhatóságát vallási kijelentések tárgyalásakor (Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, *Teológiai kisszótár*, 10., Kuno Füßel közreműködésével teljesen átdolgozott, új kiadás, fordította Endreffy Zoltán, a fordítást az eredetivel egybevetette és teológiai szempontból ellenőrizte Nyíri Tamás, Budapest: Szent István Társulat, 1980, 499-501).

⁷⁵³ A szómagyarázat forrása: Bakos Ferenc, főszerk., *Idegen szavak és kifejezések szótára*, Budapest: Akadémiai Kiadó, ¹1994, ²2002, rpt. 2003.

'A mitologikus felfogás értelmében a nem-mitologikus megfontolás szerint teljesen különböző tárgyakat azonosnak tekintjük [*a kenyér test*].' (Vö.: LU 234/40-235/2)

'Ami a nem-mitologikus beszédben valamely egész tárgynak a rész mozzanatát megragadó jellemző vonás, az a mitologikus gondolkodásmódban nem az egész tükrozi jellemző módon, hanem azzal az azonosítás viszonyában áll.' (Vö.: LU 235/11-14)

'A nem-mitologikus megközelítés valamely kategóriája sok elemet tartalmaz [*az ő lova, az én lovam*], ez azonban a mitológia fogalma szerint azzal egyenértékű, hogy a sok elem ugyanaz [*kenyérdarabok*].' (Vö.: LU 235/15-16)

'A mitológiai felfogás értelmében a jel megfelel egy tulajdonnévnek [*ez az én testem; héberben a 'test' személy; ez az én személyem; ez én vagyok; 'Én vagyok Az, Aki Vagyok' <Kiv 3:14>.*]' (Vö.: LU 235/19) 'A nevet nem jellemzik különféle vonások, hanem azt a tárgyat jelöli, amihez ezt a nevet hozzárendelték [*kenyér/test*]. Sok azonos nevű tárgy nem szükségszerű, hogy osztozzon valamely sajátos tulajdonságban, kivéve, hogy ugyanazt a nevet viselik [*kenyerek/test*].' (Vö.: LU 235/21-24) 'Amikor valamely névszó ilyen félreérthetetlenül és megmásíthatatlanul mozdul el a közmegegyezés irányába, akkor a névszó mitologizálódásának a nyomát követhetjük.' (Vö.: LU 247/2. jegyzet) 'A mitologizálódás során két eltérő szféra elemének az azonosítása megy végbe [*ez kenyér – az én testem*]' (Vö.: LU 235/33-34) 'az izomorfizmus értelmében' (Vö.: LU 236/5-6). 'Ez a transzformáció a névelőt használó nyelvek esetében a határozott névelő használatával történik: a névszói állítmányt pontosítja. A határozott névelő tulajdonképpen átalakítja a szót vagy szó szerkezetet, és a névszót egyedülálló módon kitüntetetté teszi – különösen is a vallásos nyelvhasználatban, amikor valamely adott szó a szentség értelmét ölti magára.' (Vö.: LU 236/6-11 és LU 247/3. jegyzet)

'Azok a „névadó” aktusok, amikor valamely köznév [*kenyér*] tulajdonnévvé minősül [*Test*], egyidejűleg teremtő tettek tekinthetők, amikor pedig valaminek új nevet adnak, az újjászületés vagy új megtestesülés (reincarnation).'¹ (Vö.: LU 236/13-16) 'A név [*test*] és a megnevezett [*kenyér*] ilyen azonosítása meghatározza a tulajdonnevesülteknek és ontológiai lényegüknek a megszokottól eltérő jellegét [*Test*].' (Vö.: LU 236/28-30)

'A mítosz és a név közvetlenül összefügg, kölcsönösen határozzák meg egymást: a mítosz megfelel annak, ami személyes és nevesített, a név pedig megfelel annak, ami mitologikus.' (Vö.: LU 236/32-35 és LU 247/8. jegyzet)

'Figyelemre méltó a mitologikus tér „patchwork” jellege. A helyváltoztatás az időkerettől függetlenül történhet meg; a tér kiterjedése szűkíthető vagy tágítható a helynevekhez kötődő idő múlása függvényében; ha egy tárgy [*kenyér*] új helyre kerül, elveszítheti korábbi állapotát, és más tárggyá [*testté*] válhat, s ezt akár névváltozásban megnyilvánuló új azonosítás követheti [*ez az én testem; mint fentebb*]. Mindebből következik a mitologikus tér jellemző sajátja, hogy tértől független jelentésbeli és normatív viszonyokat képes kifejezni [*itt és ott, sok/több/minden helyen*].' (Vö.: LU 237/22-30)

'Az a tény, hogy a mitologikus teret tulajdonnevek töltik ki, véges és mérhető jelleggel ruházza fel a benne fellelhető tárgyakat [*kenyértöredék*], és körülhatárolja magát a teret. Ebben az értelemben a mitologikus tér mindig szűk és zárt, bár a mitológia kozmikus kisugárzású összhangot/viszonyokat idézhet fel [*itt és ott, sok/több/minden helyen*].' (Vö.: LU 237/31-34 és LU 248/11. jegyzet)

'A mitológia tudatvilágát a gyermekek tudatvilága ábrázolhatja. A gyermekek a nyelv minden szavát hajlamosak tulajdonnévnek [*test, mint fentebb*] tekinteni, a tudást [*ez az ...*] a megnevezéssel azonosítani, és sajátos érzelmvilággal viszonyulnak a térhez és időhöz [*mindenhol, mindenkor*].' (Vö.: LU 238/12-17) 'A gyermekek fejlődésének bizonyos szintjén nincs alapvető különbség tulajdonnév [*test, mint fentebb*] és köznév [*test*] között, és számukra ez a szembenállás nem lényeges.' (Vö.: LU 238/20-23)

'A mitologikus gondolkodásmód különösen akkor megmutatkozik világosan, amikor az elbeszélte esemény vagy cselekmény nem kerül elvont viszonyba saját tárgyával, hanem inkább szerves egységet alkot elbeszélőjével [*ez az én testem*], és egy tulajdonnév szerepét töltheti be [*ez az én testem; mint fentebb*].' (Vö.: LU 238/33-36)

'A mitologikus tudatvilág alapvetően lefordíthatatlan egy másik leírás szintjén [*ez az én testem; mint fentebb – ez az én lovam?*]; önmagára vonatkozik, és ezért csak belülről érthető meg [*ez az én testem; mint fentebb*], nem kívülről [*ez az én lovam?*].' (Vö.: LU 239/34-37)

'A mitológia megértése egyenértékű az emlékezéssel [*ez az én testem; mint fentebb – és ő maga azt odaadta: önmaga azt átadta: önmagát-adta*].' (Vö.: LU 240/2-3)

'A mitologikus szövegek jelentőségét a nem mitologikus kultúra számára különösképpen igazolja az az állandó igyekezet, hogy lefordítsák őket a nem mitologikus kultúra nyelvére. A tudomány területén ez a fordítási igyekezet a mitológiai szövegek logikus változatait eredményezi; a művészetek területén és az egyszerű nyelvekre történő fordítás esetében a fordítás metaforikus konstrukciókat eredményez. Hangsúlyozandó azonban a mítosz és a metafora közötti alapvető különbség, bár ez utóbbi az előző természetes átültetése hétköznapi tudatformáinkban. Szigorú értelemben véve viszont a mitológiai szövegben lehetetlen a metafora előfordulása.' (Vö.: LU 240/4-13)

'A mitologikus szövegek állandósága jeltani szempontból magyarázható meg. A mítosz olyan sajátosan névszói [*ez – kenyér – test*] jelhasználat eredménye, amikor és amely során a jeleket inkább felismerés [*ez az ...*], semmint tulajdonítás [*lovam*] következtében nyerik el azonosságukat, és a névadás aktusa maga felel meg a megismerés aktusának [*ez az én testem; mint fentebb*].' (Vö.: LU 242/3-6)

'Egy új név [*ez az én testem; mint fentebb*] [*önmagát-adta*] egy új szituációnak felel meg [*itt és ott, sok/több/minden helyen – ekkor és akkor mindenesetre egyszerre*].' (Vö.: LU 242/30)

'A mitologikus azonosítás soha nem szinonimitás. A szinonimitás feltételezi, hogy számos felcserélhető név [*pl., ló*] áll rendelkezésre ugyanannak a tárgynak a megnevezésére, és ezért viszonylag szabadon alkalmazhatók. Ezzel szemben a mitologikus azonosítás alapvetően szövegen kívüli jellegű, amely abból fakad, hogy a név elválaszthatatlan hordozójától, és nem visel el semmi megfelelőnek vélt névvel történő helyettesítést, hacsak a tárgy maga meg nem változik. Minden egyes név az átváltozás valamely mozzanatát őrzi, ezért a nevek nem helyettesíthetők egymást egy adott szövegösszefüggésben. A változások lényegesen különböző állapotát azonosító nevek nem helyettesíthetők egymást, nem is rokon értelműek. A szinonimitás a költészet sajátja [*pl., vers-s-mese egy/a lóról*]. A mitológia sajátja a homonimitás, az egynevségben megnyilatkozó azonos alakúság [*ez az én testem; mint fentebb*].' (Vö.: LU 244/32-245/2 és LU 252/26. jegyzet)

'A mitologikus tudatosság destrukciójához zavaros folyamatok társulnak [*szőlőtő-ajtó-ló*]: a mitologikus szövegek metaforikus újraértelmezése és a szinonimitás elburjánzása parafrázáló kifejezések árán, ami egyúttal „a nyelv rugalmasságának” meredek növekedéséhez vezet, de ez már a költészet fejlődésének a feltételeit teremti meg.' (Vö.: 245/3-7)

'A „tulajdonnevek nyelvhasználata” [*ez az én testem; mint fentebb*] és a vele társított mitologikus gondolkodásmód nem járult hozzá a logikus-szillogisztikus gondolkodás fejlődéséhez, viszont serkentették az azonosságok, az analógiák és egyezések meghatározását [*ez-test-itt-ott-amott-mindenesetre-egyszerre*].' (Vö.: LU 246/4-7)

'A mitologikus gondolkodást az a tény jellemzi, hogy az izomorf egységek azonosítása a tárgyak szintjén történik [*kenyér # test = én*], nem pedig a nevek [*szőlőtő/ajtó/ló* szintjén. Így tehát a mitológiai azonosítás előfeltétele, hogy a tárgy átváltozása konkrét térben és időben történjék meg.' (Vö.: LU 246/15-19)

Így – itt és most – a mítosz megszokott helyére állíthatja az ethoszt.⁷⁵⁴

4. Valóvá lett filológia

E kései utókorban tanulságosnak bizonyult életre kelteni az életeket kioltó korai modern vitát. Megismerhetővé vált a felek filológiai viselkedése. A vita tárgyának megtisztítása az előítéletektől és ideológiáktól lehetővé tette, hogy a vita tárgya filológiailag világosabban láthatóvá váljon. A keresett értelmezési kísérletek lerakódásának eltávolítása – az el- és megkeseredett állásfoglalások mítosztalanítása – restaurálódni engedte a tárgy eredetiségének mítosztát, hogy lehetőség szerint érvényre jusson annak ethosza. A korai modern problematizálás modernizmus utáni újrafogalmazása helytálló hírt, jó hírt jelent: a vita jellemformáló beszélgetés, párbeszéd, társalgás lehet. Mihelyst így a példás beszéd önmagát védi, egymásra talál a ló meg az ól, és így válik valóvá a filológia mítosza is. *Vale!*

Megjelenés előtt:

Vallástudományi Szemle

⁷⁵⁴ L.: 4. jegyzet.

Tóta Péter Benedek
(ford.)

Elmés nemes Balga Lovag^{*} (Szemelvények Morus Tamás vidám történeteiből az eretnekségek közegében)

„Egy vidám történet sose jön rosszkor.”⁷⁵⁵
(CW6 69/17-18)

Szem-be-szél! (CW6 69/19-31)

Egy szegény ember a papot a bizalmasnál is bensőségebb bonyodalomban találta a feleségével. Mivel ezt világgá kürtölte, de nem tudta bizonyítani, a pap följelentette az egyházi hatóságnál hitelrontás miatt. A szegény embert kiátkozással fenyegetve arra utasították, hogy plébániatemplomában a vasárnapi szagos misén álljon föl és mondja azt, hogy „Te száj, hazudsz”. Így tehát hogy az elégtételadást teljesítse, a szegény párát úgy ültették ki a padba, hogy az emberek jól lássák és hallják, mit mond. Akkor aztán (ahogy begyakorolta, amit a pap mondott neki) kezét a szájára tette, és jó hangosan azt mondta, „Te száj, te száj, hazudsz”. Rögtön utána a kezét a szemére tette mondván: „Te szem, te szem, mindenre, ami szent, te szemernyit se hazudsz”.

Tisztelendő sántikáló? (CW6 91/7-92/21)

^{*} Ezek a fordítások az OTKA K 62008 számú pályázata idején készültek (2006-2011). A támogatásért köszönetet mondok. TPB

A felvett humanista „Morus” latin név Thomas More és Desiderius Erasmus fülében szójátékként szellemes (ön)íroniával visszhangozta a görög *mórosz* jelentéstartalmát: 1. bárgyú, lomha, bamba; 2. értelmetlen, ostoba, bolond, balga. (Vö., Györkösy Alajos, Kapitánffy István, Tegye Imre, szerk., *Ógörög–magyar szótár*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990., valamint Rotterdami Erasmus, *A Balgaság Dicsérete*, ford., Kardos Tibor, Budapest: Európa, 1987, 47 és 50.) Levelezéséből tudhatjuk, hogy a Tower börtönében a lányával, Margittal folytatott egyik beszélgetése során Morus maga hozza összefüggésbe latinizált nevét a hozzá alakilag közelálló görög szó jelentésével kifejezván vágyát, hogy boldogan tudná magát Isten balgái között. (Vö., 206. levél in: Elizabeth Frances Rogers, ed., *The Correspondence of Sir Thomas More*, Princeton: Princeton UP, 1947, 519/185-191, valamint 1 Kor 1:18-31)

⁷⁵⁵ Louis L. Martz, et al., eds., *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, Volumes 1-15, New . Hivatkozás: CW kötet/rész (év). CW 6/1-2 (1981): Thomas M. C. Lawler, Germain Marc’hadour and Richard C. Marius, eds., *A Dialogue Concerning Heresies*.

Morus jelen párbeszédét az eretnekségekről sógora, John Rastell jelentette meg (¹1529, ²1531), aki maga is ügyvéd volt, valamint sokoldalú humanista, parlamenti képviselő, nyomdász és kiadó. (Vö., Peter Ackroyd, *The Life of Thomas More*, London: Vintage, 1999, 74-75. Hivatkozás: Ackroyd oldal) Rastell ezt megelőzően Morus köréből származó vidám történeteket is megjelentetett: *The Twelve Merry Jestes of the Widow Edith* (1525), illetve *A C. mery talys* (1526). (CW6 455) Morus maga azonban már jóval korábban is – talán 1509-ben – írt egy verses vidám történetet, *A Merry Jest* (CW 1 [1997]: Anthony S. G. Edwards, Katherine Gardiner Rodgers and Clarence H. Miller, eds., *English Poems, Life of Pico, The Last Things*, xxvi-xxvii, 15-29.). A humanizmus védelmében írt leveleiben is megjelennek a vidám történetek (CW 15 [1986]: Daniel Kinney, ed., *In Defence of Humanism: Letter to Dorp* [1515] ... *Letter to a Monk* [1519], 50/1-54/13, 282/16-288/25), és a seholszigeti államról szóló írás első könyvének lapjain (1516) is szerepet játszanak (CW 4 [1965]: Edward Surtz and J. H. Hexter, eds., *Utopia*, 80/20-84/30; *Utópia*, ford. Kardos Tibor, Budapest: Európa, 1989, 35-38.).

– Tegyük fel, hogy – amint korábban mondtam – megismerjük majd észjárásodat, hogy miért teszel különbséget a naponta elbeszélt és leírt, különböző zárándoklatokon történt sok csoda kapcsán egyes és más csodák között. És tegyük fel azt is, hogy azok közül, amelyeket régtől fogva és most is igaznak tartanak, te magad kétségtelenül igazán valótlannak tartanál néhányat. Következésképpen gondolnád-e azt, hogy az összes többi között se lenne egy igaz sem? Mi van akkor, ha egy szőke nőről megtudod, hogy festeti magát, bár te azt hitted, hogy ez a természetes színe? Soha többé nem hiszed, hogy bármelyik nő a világon szőke lenne? Ha azokról, akik jó ideig barátnak tűntek, megtudod, hogy hamis hízelkedők, eztán mindig azt gondolod, hogy az egész világ ilyen? Ha azok közül, akikért a világ kezességet vállal, hogy jóra való és istenfélő emberek, néhányról bebizonyosodik, hogy megátalkodott képmutató, miattuk mindenki mástól vonjuk meg a bizalmat, és gondoljuk azt, hogy egyáltalán nincs jó egy sem?

– Igazából az úgy volt, hogy egyszer egy istenes társasággal lovagoltam, az igazat megvallva egy jóra való társasággal Walsinghambe⁷⁵⁶ zárándokoltunk, amikor is az egyik jóember lova úgy lesántult, hogy egy másikat kényszerült igénybe venni, és szabadjára kellett engednie azt, amelyik olyan girhes volt és olyan gyatra és olyan erősen sántított, hogy amennyire kimerült, nem tudott lépést tartani velünk.⁷⁵⁷ És amikor már azt hittük, hogy hátra kell hagynunk, hirtelen meglátott egy kancát, és olyan ajzottan sántikált előre három lábon, hogy a gazdája lova négy lábon is alig érte utol. Amikor aztán befogta és visszajött, nagy mérgesen esküdözött az összes lehetséges fogadkozással, hogy amíg csak él, nem hisz a sántikáló Tamás úrnak.

– Ki az a sántikáló Tamás úr?⁷⁵⁸

⁷⁵⁶ *Walsingham*: Szűz Mária tiszteletének római katolikus zárándokhelye Norfolkban; ágostonos szerzetesek gondozták. Az ágostonos szerzetes-tudós, Erasmus az 1513-ban tett látogatásáról részletes beszámolót készített (*Peregrinatio Religionis Ergo* Basel, 1526, in: Desiderius Erasmus, *Colloquies*, translated by Craig R. Thompson, Chicago: The U of Chicago P, 1965, 285-312).

Henrik walesi herceg 1505. áprilisában kereste fel először a zárándokhelyet, majd 1511. januárjában. Az 1538. évi Gyümölcslő Boldogasszony (március 25.) napjáig a király szolgálatában és szándékára itt miséző pap javadalmazását és egy a kegyeszobor előtt állandóan égő „királyi gyertya” költségeit folyósították VIII. Henrik költségvetéséből. (CW6 481-482, 486)

A zárándokhelyet 1538-ban lerombolták, a kegyeszobrot Londonba vitték és elégették. (URL: <http://www.walsingham.org.uk/romancatholic/history.html>)

⁷⁵⁷ Az anekdota háttérében a szövegközi áthallásból kivehető Chaucer – Morus egyik gyakran felsimerhető kedvenc szerzőjének – hangja a *Canterbury mesék* közül. „Az apácák papjának meséje” előtt így bízattja a Gazda a papot:

Mondj valamit, mi nekünk tetszene.

Légy víg, habár a paripád gebe.

És girhes is, meg kehes is e ló,

De mit se bánd, ha neked így a jó!

Őrizd meg mindig víg kedélyedet!

(Európa Könyvkiadó, 1987, Fodor András fordítása, 510.)

Ezt követően mondja el meséjét az apácák papja a kakasról és annak hét tyúkjáról.

Az ispánnak a csalárd molnárról és a két diákról szóló meséjében is „megindul a ló, / a lép felé, vadkancák közibe” (Kormos István fordítása, 121.), amit a pikáns szerepcserék követnek a molnár lányának és feleségének bevonásával.

Chaucer két idézett helyére utalnak a CW6 91/26-29 és 92/3 soraihoz fűződő jegyzetek (CW6 629) Alistair Fox tanulmánya nyomán („Thomas More’s *Dialogue* and the *Book of the Tales of Canterbury*: ‘Good Mother Wit’ and Creative Imitation,” in *Familiar Colloquy: Essays Presented to Arthur Edward Barker*, ed. Patricia Brückmann, Oberon Press, Canada, 1978, 19.).

⁷⁵⁸ *Sir*: Tisztelt Uram = tisztelendő úr!; *Lovag* (titulus); *sire*: apamén, apaállat; (ir., rég.) apa, nemző; felséges úr/uram; *sirrah*: (rég.) fickó <megvető megszólítás alantasokkal szemben>.

– Hát bizony⁷⁵⁹ a plébánosuk, ahogy elmondta nekünk, aki ugyanolyan girhes és gyatra és sántikáló, mint a lova, és ugyanolyan szent is. Nos, azóta nem hisz a sánta papnak a sánta lova miatt, amíg csak él. Ha pedig én botlom egy képmutatón koslató kenetteljes kurafiba, nem fogok habozni, hogy ne bízzam a fajtájában, amíg csak élek.

– Nos, mókásan beszélsz, de jól tudom, hogy helyesebben cselekszel majd, bármit is mondj. És nem vagyok biztos benne, hogy bár látsz ügyesen hamisított színtelen zafírt vagy berillt, s mi több, úgy illesztve gyűrűbe, hogy még egy éles szemű ékszerész is gyémátnak nézi, mindennek ellenére mégsem kételkedsz abban, hogy azért sok más gyűrűbe valóban igazi gyémántot raktak. És nem fogod Júdás miatt sem megvonni bizalmad Pétertől. És bár sok zsidó annyira gonosz volt, hogy Krisztust halálra adta, jól tudom, te mégis helyesebben ítélsz, mint az az úriasszony, aki midőn egyszer apámmal beszélgetve azt hallotta, hogy a Miasszonyunk zsidó volt, először nem hitte el, hanem azt mondta, „Tudom, csak ugrat, könyörgöm, mondja meg az igazat.” Amikor azonban ez annyira határozottnak bizonyult, hogy végül ő is elhitte, így szólt: „Ha zsidó volt, Isten engem úgy segéljen, és minden szentjei, nem fogom szeretni őt, amíg élek.” Biztos vagyok benne, hogy te nem így cselekszel, és nem fogod megvonni bizalmad mindentől egyesek miatt, legyen az akár ember, akár csoda.

Akasztófahumor – három felvonásban (CW6 317/3-325/1)

– Azt hiszem, hogy a klérus, bár a törvény ezt nem igazolja, kivesz minden fordítást a laikusok kezéből. Néha még az angol bibliát is elégetik azokkal együtt, akiket máglyára ítélnék, vagy csak eretnekség miatt ítélnék el, tekintet nélkül arra, hogy a fordítás régi vagy új, rossz vagy jó.

– Ha ez igazán így van, akkor azt gondolom, hogy ez így nincs jól. Azt hiszem azonban, hogy tévedsz. Mindazonáltal ahhoz, hogy mit láttál te, nem tudok hozzászólni. Viszont én láttam, és meg is tudom mutatni neked azokat a makulátlan és régi angol nyelvű bibliákat, amelyeket az egyházmegye püspöke is átnézett, és a laikusok, férfiak és nők, kezében hagyta, akiket istenfélő és katolikus embereknek ismert, akik azokat áhítatosan és józanon forgatták. Igazából azonban azokat, amelyeket az eretnekkézen találnak, elkobozzák. Viszont nem égettetik el őket, már amennyire én tudom, csak azokat, amelyek tévesek. Közülük sok rontó előszóval vagy rosszindulatú jegyzetekkel jelenik meg, amelyek Wycliftől vagy más eretnektől származnak.⁷⁶⁰ Hiszen tudom, hogy egy istenfélő ember sem vesztené el az eszét annyira, hogy elégesse a bibliát, amelyben nincs tévedés, sem a törvényt, amely megengedi annak kutatását és olvasását.

– Jó, jó, de istenfélő emberek beszédéből hallottam, hogy még itt, Londonban is, nem is olyan régen, a legutóbb meghalt püspök⁷⁶¹ napjaiban, olyan helyes angol nyelvű bibliákat égették el, amelyekről bárki könnyen beláthatta, hogy ugyanolyan hibátlanok voltak, mint a latin nyelvű bibliák. Ráadásul még elégették annak az embernek a holttestét is, akit korábban ők maguk akasztottak föl a püspök tömlöcében, bár úgy állították be, hogy ő maga akasztotta föl önmagát. A testének elégetése okául pedig nem mást állítottak, csak azt, hogy angol bibliákat találtak a házában. Azoknak pedig nem volt más hibájuk, csak az, hogy angolok voltak.⁷⁶²

⁷⁵⁹ Mary – (1) marry (isz., rég.) a szentségit!, a kutya-fáját!; (2) Mary: a mariskáját!, a szűzmáriáját!; (3) marry: ezt add össze!

⁷⁶⁰ A Wiclif-biblia kéziratos formában forgott közkézen a tizenötödik században; előszavát John Purvey írta, aki revidálta Wyclif fordítását. Érdemes arra is gondolni, hogy ebben az időben hírhedtté vált William Tyndale Újszövetség-fordítása, mert az egyes könyvekhez írt előszókban a Katolikus Egyház tanítását támadta. (Vö., CW6 692 jegyzet a 317/18-19 sorokhoz)

⁷⁶¹ Richard FitzJames volt London püspöke 1506-tól haláláig, 1522-ig. (Vö., CW6 692, jegyzet a 317/23 sorhoz)

⁷⁶² 1514-ben Richard Hunne nem fizette meg a pap által követelt díjat csecsemőkorú gyermeke temetése után. A püspök börtönébe vetették a Lambeth Palota lollardokról elnevezett tornyában, ahol saját szíjára fölakasztva

- Ki mondta ezt neked?
- Igazából több tisztességes embertől, akik látták, jelesül egyvalakitől, aki a püspök börtönében látta az akasztott embert, mielőtt levágták. Ő mondta nekem, hogy tisztán és világosan bizonyították, hogy az irodaigazgató és az emberei előbb megölték az embert, majd felakasztották. Azt is mondta, hogy csak gyűlöletből vádolták meg az eretnekséggel, mert egyeseket följelentett a praemunire ügyében,⁷⁶³ mivel perbe fogták holmi temetési díj miatt Canterbury érsekének egyházi bíróságán. Az eretnokséget aztán nem mással bizonyították, mint hogy volt egy jófajta angol bibliája. Az eretnokséget így felhánytorgatva az ellene, akit már fölakasztottak, s akinek már a legkevesebb szava sem lehetett a maga védelmében, elégették Isten szent írását és egy istenes ember testét vele együtt. Hallottam ugyanis, hogy igen tisztességes és igazán vagyonos ember hírében állt.
- Igazán, a vagyona, azt hiszem, ezer márkára⁷⁶⁴ is rúghatott. S ahogy a világban forgolódott az emberek között, arról sem hallottam rosszat. Igen ám, de ami a Krisztus iránti

találtak egy falba erősített vaskampón. Háza átkutatáskor eretnek könyveket találtak, bennük gyanús széljegyzetekkel. Halála előtt megvádolta az ügyében érintett klérust, hogy törvényt sértettek, mert a király tudta nélkül a pápai udvarhoz fordultak. Teste fölött ítéletet tartottak, és elégették. London akkori püspöke erőteljesen támogatta irodaigazgatóját, Dr. William Horsey-t, akit azzal vádoltak, hogy Hunne haláláért tevőlegesen felelős. A beszélő szavai a londoni nép szóbeszédét visszhangozhatja jelezvén, hogy a Hunne-ügy azóta is elég elevenen élt az egyházellenes körökben. (Vö., CW6 692 jegyzet a 317/23 és 26-31 sorokhoz) A Hunne-ügy részletesebb ismertetése megtalálható Morus apológiájának kötetében. (CW 9 [1979]: J. B. Trapp, ed., *The Apology* [1533], 213-246., és még: Richard Marius, *Thomas More: A Biography*, New York: Alfred A. Knopf, 1985, 123-141. Hivatkozás: Marius oldal)

⁷⁶³ A „Statute of Praemunire” törvényét 1353-ban vezették be I Edward uralkodása idején, és többször újrafogalmazták. Ez a jogszabály megtiltotta, hogy a pápai udvarhoz forduljon bárki a király tudta nélkül. Amikor 1531-ben Morus az eretnokségekről szóló dialógusának új kiadását készítette elő, ezt a törvényt heves vitában tárgyalta a parlament és a klérus. (Vö., CW6 679 jegyzet a 274/34-35 sorokhoz)

⁷⁶⁴ Az 1 марка = 13 shilling és 4 penny; 1 font sterling = 20 shilling (az 1 марка ennek durván kétharmada); 1 shilling = 12 penny; 1000 марка = kb. 666 font sterling (számértékben annak körülbelül kétharmada); ez lenne tehát Richard Hunne vagyona. Morus Tamás pusztán hivatali jövedelme az 1520-as években csupán évente mintegy 434 font – Hunne teljes vagyonának majdhogynem kétharmada – lehetett, ingatlanjait és azok bevételét nem számítva (Vö., Ackroyd 213-215; Marius 202). Ilyen összevetésben Richard Hunne ezzel a vagyonnal szegény ördög lehetett, és talán nem kell mindenáron a Jel 13:18-ban szereplő 666-os vonatkoztatását a helyi értékénél többre becsülni. (Vö., Takács Gyula, *A Jelenések könyve: Exegézis*, Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz, 2000, 298-300. Hivatkozás: Takács oldal)

Azaz: „Nevezetesen a 666 három 6-os sorozata. Nemcsak egyetlen számjegy, egyetlen summa, hanem három 6-os szám egymásutánja. A 6-os a 7-es hiányossága. S miután a 7-es a tökéletesség, a 6-os a hiány állandósult állapota, a 'még nem' és 'sohasem' tragédiája. Ha három 6-ost látunk, eszünkbe juthat miért nem 7? A 7 a jónak, a megáldottnak, a nyugalommal, a békével illetettnek jelképe. Ami ehhez nem érkezett el, az kaotikus, zavaros, rossz. A 6-os tehát, mint a nem-7, a még nem-7, éppen az érintkezési pont miatt, az el-nem-érkezetség jele, a küszöb-szituáció miatt a jó hiányának, azaz a rossznak a szimbóluma. A háromszorossága pedig e rossznak a felfokozottsága. Úgy mondhatnók tehát, hogy a 'titáni rossz'. ... a 'sátáni rossz' ... jelensége a világban ... Ugyanezt a számot viseli a földön lakók kollégiuma, kicsinyek és nagyok.

A 6-os szám nemcsak 1-gyel kevesebb a 7-nél, hanem a fele a 12-nek. A 12-es szám az Isten népének szimbóluma, Isten ószövetségi népének is és az Egyháznak, Isten új népének is. A 6-os így az Istennépének ellenfelét jelképezi. Azt a népet, az embereknek azt a jelenségét, amely nem az Isten által való kiválasztottságba, nem az általa akartság akarásában, hanem annak ellentétében, az ellenszegülés jegyében létezik.

Egy másik megfontolás alapján, ha a 666-[o]t mint summát vesszük alapul, akkor a 666 az 1000 kétharmada. Az 1000 a másik tökéletes szám, a 7-en kívül, és ennek kétharmada olyan töredék, amely nincs harmonikus kapcsolatban a teljességgel.

A teremtés 6 napjára gondolva: e 6 nap a munkálkodás, az alkotás periódusa; a 7. nap az isteni áldás, az isteni nyugalom szimbóluma. Az a teremtés, amely kimerül a produktumban, és a produktum okaként a kozmikust – a kozmikuson érte emberi teljesítményt – abszolutizálja, akkor ez a szám némi filozofikus után-gondolással az abszolutisztikus emberit jeleníti meg. Azt az emberit, amely teljesítményei csúcán van, mintegy 'csúcsra járatottan', de az istenivel való reláció híján. Ő önmaga produktuma, mégpedig a legteljesebb intenzitással. Nem a nyomorult, hanem az arrogáns és büszke ember. Az az ember, aki tornyot épít fel, hogy benézzon az Isten lakába, és ellen-lakást produkáljon vele szemben. Az ember az Isten helyén – ez lenne a 6-os számnak, mint a teremtés ezen periódusának abszolutizálása: a 'divinizált' ember, az önmagát istenítő, az

hitét illeti, azt hiszem, bizton mondhatom, nem volt megbízható. Ami pedig annak a szavait illeti, aki neked ezt a mesét elmondta, azt hiszem, tényleg nem volt olyan megbízható, mint te hiszed.

– Miért? Tán ön jól ismeri az ügyet?

– Igazából olyan jól ismerem töviről hegyire, hogy felteszem, igazán nem sok ember van, aki jobban ismerné. Ugyanis nemcsak számos alkalommal voltam személyesen jelen bizonyos kihallgatásoknál, hanem sokszor külön is beszéltem majdnem minden tanúval, akik a legtöbbet tudták az ügyről, kivéve a megholtat. Az ügyet márpedig sokszor és sokhelyütt tárgyalták. Egyik nap a Baynard Palotában⁷⁶⁵ különösen is hosszúra nyúlt a kihallgatás, már jó előre mindenkit beidéztek, és mindenki készenlétben állt, akikről úgy tudták, hogy valamit el tudnak mondani, vagy akik azt mondták, hogy bármit el tudnának mondani az ügyről. Ezt a kihallgatást számos jeles egyházi és világi előkelőség, valamint a tiszteletre méltó királyi tanács egyes tagjai előtt tartották, akiket őfelsége küldött oda szent buzgalmából és uralkodói vágyából, hogy az igazságot kikutassák. Őfelsége figyelme erre nagyon is hajlott, sőt egy tekintélyes ember arról is tájékoztatta, hogy akadt valaki, aki azt mondta egyik barátjának, hogy a grabancánál fogva elő tudja állítani azt, aki megölte Hunne-t, tudniillik Richard Hunne volt a neve annak, akiről beszélsz. Magam is jelen voltam, amikor Szent Pál keresztjénél kihirdették az ítéletet, minek utána a könyveit és az ő testét elégették. Mindezek alapján nagyon jól tudom, hogy az, akitől hallottál erről az ügyről, az igazságtól messze eső mesét mondott neked.

– Hitemre, ugyanazt mondta ő is, mint amiről ön beszél most, hogy volt valaki, aki azt mondta, hogy a grabancánál fogva tudja előállítani azt, aki megölte Richard Hunne-t, és meg is tette a lordok színe előtt, és még az irodaigazgatóhoz is odament, és azt mondta, „Uraim, ez az”. Amikor azonban megkérdezték tőle, honnan tudja, beismerte, hogy olyan törvényen kívüli mesterkedés következtében, amelyet nem fogadnak el bizonyítéknak. Azt mondják ugyanis, hogy az bűbájlás volt. A jelenlévő püspökök meg is akarták égetni őt boszorkányság miatt. Ez a valaki azt is mondta, hogy volt még valaki, aki sokakat látott, akik felakasztották magukat, valaki, aki sokáig szolgált több királyi főalamizsnás alatt, akire az öngyilkos emberek gondját bízta a törvény, és a saját hivatala, hogy központilag jótékonykodjék alamizsnaosztással. Ez az ember, hallom, azt beszél, ügyesen a lordok elé tárta azokat az egyszerű jeleket, amelyek által belátták, hogy Hunne nem akasztotta fel magát. Azt is hallottam, hogy az egyik egyházi személyiség, aki szíven viselte az irodaigazgató sorsát, és fáradozott is érte, nem tudta cáfolni a lordok előtt, hogy egy világi előkelőségnek, az egyik barátjának elmondta, hogy Hunne-t soha nem vádolták volna meg eretnekséggel, ha nem jelenti fel a klérust a király háta mögötti római ügyintézés vádjával, de Szűz Máriára mondom, ez rossz szólás volt. Mindazonáltal valójában ez nem közelítette meg annyira az ügyet, mint a másik kettő.

önmagát abszolúttá tevő ember, vagyis a *káromló*. A *káromlás* ugyanis az istennek-önmagát-kikiáltás tényében áll. ... Így tehát e szám az ember, az emberiség, az emberi önmegvalósítás nem ritka, nagyon gyakran tetten érhető és voltaképpen általánosan önmagunkban hordozott jelenségének szimbóluma. ... 'az ember' egyetemlegesen és általában – 'az ember': az önös lény, az önösségében részint a csúcsig elmenő, másrészt az Isten-csúcsot megtagadó, a relációt kiküszöbölő, az önmagát divinizáló, a *káromló*." (Takács 299)

Kire, milyen alapon és milyen értelemben illik ez? Hunne-ra, a „bíraira”, „*másra*”? Akinek inge, vegye magára. Ilyen a példabeszéd természete. „Akinek füle van, hallja meg!” (Mk 4:23; vö., Mt 13:13) „Ügyeljetek tehát, hogyan hallgatójátok!” (Lk 8:18a) Az eretnekségek megítéléséről szóló szövegek közegében, kritikus egzisztenciális szituációk közepette és földcsuszamlásszerű történelmi események sodrában ez különösképpen fontos. (Vö.: Mártonffy Marcell, *Az újszövetségi példázatok irodalma: Poétika és teológia*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001; és még: Simon T. László, *Az üdvösség mint esély és talány: Közelítések a Márk-evangéliumhoz, „Példázatokban”*, Bakonybél: Szent Mauríciusz Monostor, Budapest: L'Harmattan, 2009, 161-191.)

⁷⁶⁵ Itt elnökölt VIII. Henrik a Hunne-ügy tárgyalásán a parlament, a bírák és a királyi tanács jelenlétében. (CW6 692-693, jegyzet a 318/27 sorhoz)

- Igen, hitemre, mindhárom hasonlóképpen a közelébe jutott, amikor meghallgatták őket. Azonban igazából sok egyéb is elhangzott, amelyek a meghallgatáskor sokkal több gyanút ébresztettek, mint ezek. Miután azonban eleget foglalkoztak velük, féligazságnak sem bizonyultak. Ami azonban ezt a három ügyet illeti, biztosítalak a felől, hogy semmiségnek bizonyultak, és ha hallottad volna őket, halálra nevetted volna magadat.
- Kérem, hadd halljam, hogy történt!
- Nem szívesen teszem, hogy ilyen semmiségre vesztegessen az idődet. De mert annyira várod, hogy el ne vetélj, mindhármát megkapod a lehető legrövidebben. Először is azt kell megértened, hogy a Greenwichből a Baynard Palotába érkező lordok összejövetele az ügy kivizsgálására ne legyen hiábavaló, olyan elővigyázatossággal készítették elő, hogy mindazok, akiknek vallomást kellett tennie, már az ő jövetelük előtt készenlétben állt. Akkor aztán elkezdtek az első ponttal, amiről te is szóltál, mint a tulajdonképpeni üggyel, amiért a király őfelsége odaküldte őket. Miután tehát újfent bejelentették jövetelük okát, a jelenlévő legtekintélyesebb világi úr azt mondta a segítőkjeként mellette álló vele azonos rangú személynek: „Uram, ön azt mondta nekem, hogy valaki azt közölte önnel, hogy elő tudja állítani a grabancánál fogva azt az embert, aki Hunne-t megölte. Idehozta-e?”
- „Uram,” mondta ő, „ha megengedi lódságod, ez az az ember, aki azt mondta nekem,” és ekkor rámutatott valakire, akit ő idézett be. Aztán a lord megkérdezte az embert: „Hogy’ is mondja, uram, hogy’ tudja megtenni, amit mondott, hogy’ megtudja tenni?”
- „Igazából, uram,” mondta ő, „ha megengedi lódságod, nem egészen ezt mondtam, ez az úriember némiképpen félreértett engem. Azt azonban tényleg mondtam neki, hogy van egy szomszédom, aki azt mondta nekem, hogy ő meg tudja tenni.”
- „Hol ez a szomszédja?” – kérdezte a lord.
- „Ez az az ember, uram,” mondta az ember, és elővezetett valakit, akit szintén beidézték. Akkor őt is megkérdezték, ő mondta-e, hogy meg tudja tenni.
- „Igazából nem, uram,” mondta ő, „én nem mondtam, hogy én magam meg tudom tenni, hanem azt mondtam, hogy valaki azt mondta nekem, hogy ő meg tudja tenni.”
- „Nos,” mondta a lord, „ki mondta ezt önnek?”
- „Igazából, uram,” mondta ő, „ez a szomszédom itt.”
- Akkor megkérdezték azt az embert. „Uram, ismer ön valakit, aki meg tudja mondani, ki ölte meg Richard Hunne-t?”
- „Igazából,” mondta, „ha megengedi lódságod, én nem mondtam, hogy én biztosan ismerek valakit, aki meg tudja mondani, ki ölte meg őt, hanem azt mondtam valójában, hogy ismerek valakit, akiről azt gondolom, hogy tényleg meg tudja mondani, ki ölte meg.”
- „Nos,” mondták a lordok, „végtére nagy munkánk eredménnyel járt. Ám miből gondolja ön, hogy az a férfi meg tudja mondani?”
- „Nem igazán, uram,” mondta, „mert nő. Bárcsak ő is itt lenne lódságotok előtt.”
- „Nos,” mondta a lord, „nő vagy férfi, egyre megy, előkerítjük, bárhol van is.”
- „Hitemre, uraim,” mondta az ember, „ha önök előtt lenne a nő, meghökkentő dolgokat mondana. Hisz Istenemre, tudom róla, hogy már eddig is sok döbbenetes dolgot mondott.”
- „Hogyhogy?” – szólaltak meg a lordok, – „mit hallott, mit mondott?”
- „Igazából, uraim,” mondta, „ha valamit elloptak, megmondta, kinél van. Ezért azt hiszem, azt is meg tudja mondani, ki ölte meg Hunne-t, ahogyan azt is, hogy ki lopott lovat.”
- „Bizonyára,” mondták a lordok, „mi mind így gondoljuk, azt hiszem. De hogy’ az ördögbe tudja megmondani?”
- „Igazából nem tudom,” mondta, „hisz soha nem láttam, hogy a tényérolvásánál rosszabb módot választott volna.”
- Erre a lordok felnevettek, és megkérdezték, „Ki ez a nő?”

- „Igazából, uraim,” mondta, „egy cigány, aki itt lakott Lambeth-ben,⁷⁶⁶ de most már a tengeren túl van. Azonban azt tudom, hogy még nem ért vissza a származási országába, hisz azt mondják, az nagyon messze van innen, és alig több, mint egy hónapja indult el.”
- Nos hát, micsoda célt ért ez az eljárás! Gerendából faragtak fogpiszkálót. Kíváncsi vagyok azonban: mire lyukadt ki a második meghallgatás, azé az emberé, aki olyan sok királyi főalamizsnás alatt szolgált, hogy saját tapasztalatából tudta és bizonyította, hogy Richard Hunne nem akasztotta föl magát?
- Igen, a következőnek őt hívták be. Megkérdezték tőle, hogyan tudta. Bárcsak láttad volna az arckifejezését. Az ember valószínűleg valami nagyot mondott, és nagyon elképedt, és úgy nézett ki, mintha a szemei kiestek volna a helyükről a lordok ölébe. A kérdésre válaszolva azonban azt mondta, hogy azt ő nagyon is jól látta, mert látta őt mielőtt őt levágták volna és utána is.
- „Mi okozta akkor,” kérdezték a lordok, „hogy sokan mások a helyszínen ezt nem tudták megmondani?”
- „Nem bizony, uraim,” válaszolta ő, „mert nekem van egy másik képességem ilyen esetekben, amivel mások nem rendelkeznek.”
- „Milyen képesség?” – kérdezték.
- „Igazából” mondta, „nem ismeretlen, hogy sokáig szolgáltam több királyi főalamizsnás alatt, és sokakat láttam, megfigyelhettem, akik fölakasztották magukat, ezért ha akasztottat látok, rögvest meg tudom mondani, fölakasztották-e magukat, vagy sem.”
- „Milyen jel alapján tudja ön megmondani?” – kérdezték a lordok.
- „Igazából” mondta, „nem tudom megnevezni a jeleket, de elég jól felismerem őket saját szemmértékemmel.”
- Amikor azonban azt hallották, hogy a saját szemmértékét említi, s ugyanakkor látták, szeme milyen mértékben tér el a helyétől, hogy majdnem az ölükbe esik, alig tudták visszatartani nevetésüket, és azt mondták, „Azt bizony látjuk, hogy az ön szemének egyéni mértéke van.” Azután az egyik lord azt mondta, hogy „Amint talán egyesek tapasztalatból jártasságot szerezve az ékszerek világában a saját szemükkel meg tudják ítélni, hogy valamely ékkő igaz vagy hamis, bár nem tudják másnak átadni a jelek felismerésének művészetét, úgy ez a jóember is, bár nem tudja megmondani nekünk a jegyeket, de olyan akasztási tapasztalattal rendelkezik, hogy ő a helyszínen felismeri, vajon az illető akasztotta föl önmagát, vagy sem”.
- „Igen, uram,” mondta, pontosan, ahogy lordságod mondja. Ugyanis ezt én magam nagyon is jól tudom, hisz oly sokat láttam már hivatalomnál fogva.”
- „Nos,” mondta élénken egy másik lord, „ön a hivatalával nem szerez több tapasztalatot, mint egy akasztott ember. Ő meg aztán hallgat.”
- „Nem, uram,” válaszolta, „ha megengedi lordságod, az aki fölakasztja magát, nem foglalkozik a többiekkel, mint én.”
- „Nos,” mondja az egyik lord, „hánnyal foglalkozott életében?”
- „Sokkal, uram,” válaszolta, „hisz két alamizsnás alatt szolgáltam, és ezért sokat láttam.”
- „Hányat?” – kérdezte az egyik lord.
- „Nem tudom megmondani,” válaszolta, „hányat, csak azt tudom, hogy sokat.”
- „Látott?” – kérdezte az egyik – „százat?”
- „Nem,” válaszolta, „százat nem.”
- „Látott négyszer húszat meg tizet?” Ezen egy kicsit elgondolkodott, mint aki kétségek közt hanyódik, de nem akar hazudni, és végül azt mondta, hogy azt hiszi, nem egészen

⁷⁶⁶ Londoni városrész. A Lambeth Palota Canterbury érseki londoni rezidenciája. Morus körülbelül 121 éves korában itt élt John Morton érsek udvarában. A Lambeth Palota része a Lollardok Tornya, ahol Hunne-t fogva tartották, és halva találták. (CW6 693 jegyzet a 321/26 sorhoz)

négyszer húszat meg tizet. Majd megkérdezték tőle, látott-e húszat. Erre minden vonakodás nélkül válaszolt, „Nem, húszat sem”. Erre jót nevettek a lordok látván, hogy annyira biztos volt benne, hogy húszat nem látott, de kétségei voltak, hogy látott-e négyszer húszat meg tizet. Majd megkérdezték tőle, hogy látott-e 15-öt. Erre röviden válaszolt, „Nem”. Ugyanez történt tízzel. Végül érkeztek öthöz, majd az öttől a négyhez. Ekkor újra elgondolkodott. Majd elértek a háromhoz, aztán szégyenszemre azt kellett mondania, hogy látott annyit, sőt többet is. Amikor azonban megkérdezték, mikor, kit, és hol, a kényszerűség végül rászorította az igazságra, ami által kiderült, hogy nem látott ő többet, csak egyet egész életében. Az egy ír pasas volt, Croke Shanke-nek hívták, akit egy régi csűrben látott felakasztva. Amikor idáig jutott az összes tudománya, engedélyt kapott, hogy eltávozzon. Valaki azonban azt a megjegyzést tette neki, hogy mivel még nem gyakorolta bele eléggé magát az akasztás mesterségébe, kár, hogy nem szerzett legalább egyetlen tapasztalattal többet.

– Igazából ez egy flúgos fickó volt. A harmadik történet is ilyen pompás véget ér?

– Már hallod is. Az a világi személy, aki az egyházi személy megbízásából jelentette az esetet, jóra való és tiszteletreméltó ember volt, erkölcsössége és tekintélye miatt nagy becsnek örvendett. Az egyházi személyt is tisztelet övezte, ismerték bölcsességét és erényességét. A lordokat ezért – tudván mindkettejükről, milyenek – felettébb megdöbbenette, hogy mindegyikükről kiderült, hogy hamisan tanúskodnak, illetve valótlan állítanak. Először a világi személy szólt a lordok előtt a jelen lévő egyházi személy meghallgatásakor.

– „Uraim, Isten engem úgy segítjen és az összes szentek, hogy az itt jelenlévő főtisztelendő atya a saját szájával azt mondta nekem, hogy amennyiben Hunne nem tett volna feljelentést a praemunire ügyében, soha nem vádolták volna meg eretnekséggel.”

– „Mit mond, főtisztelendő atya,” kérdezték a lordok, „ez igaz-e, illetve miért mondta ön ezt?”

– „Valójában, uraim,” mondta, „nem egészen ezt mondtam, hanem igazából tényszerűen azt mondtam, hogy amennyiben Hunne nem az eretnokség miatt lett volna vád alatt, akkor soha nem tett volna feljelentést a praemunire miatt.”

– „Íme, uraim,” mondta a másik, „örülök, hogy igazamat látják. Parancsolják-e, hogy bármi másban szolgálatukra álljak?”

– „Szavamra, nem,” mondta az egyik lord, „ebben az ügyben nem, engedélyemmel távozzon, amikor tetszik önnek. Felfogtam ugyanis, jó uram, hogy egyre mennek önnél a szóelemek, mindegy, milyen rendben állnak, azaz önnek egyre megy a lóvásár és a vásárló, meg az, hogy igyon, aztán menjen, illetve hogy menjen, aztán igyon.”⁷⁶⁷

– „Nem, uraim,” válaszolta, „én nem iszom, az Isten megáldja.” Ezzel búcsút vett, és útjára ment, miközben az urak azon nevettek, hogy ez az egyszerű, őszinte, egykor tisztas ember hogyan nem fogta föl a különbséget a két ellentmondó vallomás között, amikor pedig újra hallotta őket, egyezőnek találta őket, mert ugyanazok a szóelemek szerepeltek bennük.

– Szavamra mondom, ez a három mozzanat jól mulattatott, és semmi áron el nem mulasztottam volna meghallgatni őket. Bennük beláthatja az ember, hogy a félreértés félretájékoztatáshoz vezet. A történet, amely szájról szájra száll, sokszor tollat vált, amelytől ha megfosztják, teljesen kopasz lesz, sőt csupasz, mint egy madár feneke.

*A kurafi újra nőül?*⁷⁶⁸ (CW8 815/31-816/14)

Egy bizonyos Davy – egy német férfi, aki Angliába nőült, de azt mondta, hogy két éve, amikor a szülőföldjén volt, a felesége Worcesterben meghalt és eltemették, sokat dicsérte őt,

⁷⁶⁷ Morus ugyanezt a példát használja a Martin Dorphoz írt levelében: *Neque enim idem est, „Bibas priusquam eas,” et „Eas priusquam bibas.”* (CW15 36/8-9).

⁷⁶⁸ CW 8/1-3 (1973): Louis A. Schuster, Richard C. Marius, James P. Lusardi and Richard J. Schoeck, eds., *The Confutation of Tyndale's Answer*

és gyakran emlegette nekünk, hogy mennyire lesújtotta, amikor hazatérve halva találta őt, és hogy milyen nehéz szívvel mondta kesergő imáit a felesége sírjánál – arra készült, amíg a kíséretemhez tartozott, amikor Bruges-ben teljesítettem királyi szolgálatot,⁷⁶⁹ hogy feleségül veszi egy tisztes özvegyasszony lányát. Történt pedig, hogy éppen azon a napon, amikor a kézfogójukra és eljegyzésükre került volna sor, értesítést kaptam Londonból a feleségem levelében, hogy Davy felesége él, és a eljött a házamba, hogy megkeresse őt. Erre magamhoz hívtam mások jelenlétében, és felolvastam neki a levelet. „Húha, uram,” mondta, „a levélből, azt hiszem, az derül ki, hogy a feleségem él.” „Te kurafi,” mondtam, „bizony él.” „Húha,” mondta, „akkor meg vagyok fogva, mert jó asszony.” „Hallod-e?” – kérdeztem, – „miért vagy te ilyen hitvány gazfickó, hogy itt mást vennél feleségül?”⁷⁷⁰ Nem azt mondtad, hogy meghalt?” „Dehogynem,” válaszolta, „worcesteri emberektől hallottam.” „Nos,” mondtam, „te hitvány kurafi, nem azt mondtad nekem és a családomnak, hogy elmentél a sírjához?” „Dehogynem, uram,” válaszolta, ott voltam, de nem tudtam belenézni, te is jól tudod.”

+ + +

A majdani publikációban időrend szerint itt következhetnek a kiemelt vidám történetek Morus Tamás *Bátorító párbeszéd megpróbáltatás idején* című írásából (CW 12 [1976]: Louis L. Martz and Frank Manley, eds., *A Dialogue of Comfort against Tribulation* [1534-35]), amelynek fordítását a jelenlegi pályázatunk előzményét jelentő OTKA T-33116 számú pályázat keretében készítettem el.

⁷⁶⁹ 1521. augusztusában. (Vö., Ackroyd 216-218; Marius 274-275)

⁷⁷⁰ A konfutáció írása és megjelentetése idején – 1532-33 – ennek a hitvitába foglalt, de a király szolgálatával kifejezett kapcsolatba hozott magánéleti anekdotában elhangzó kérdésnek az esetleges felhangja nem biztos, hogy teljesen érdektelen.