

## Eretneknek minősített óegyházi teológusok az *Institutió*ban

**K**álvin *Institutió*jában nem csupán az igaz hit védelmezőinek számító egyházatyák nevével találkozunk, hanem olyan ókori teológusok nevével is, akiket a hivatalos egyház különféle típusú tévelygéseik miatt eretneknek minősített. Ebben a tanulmányban számba vesszük azokat az ókori eretnekségeket, amelyeket Kálvin az *Institutió*ban említ, bemutatjuk, hogy milyen ismeretekkel rendelkezett ezeket illetően, és megvizsgáljuk, hogy milyen céllal hivatkozott rájuk. Mivel az összes óegyházi eretnekség felsorolása és elemzése messze meghaladná e tanulmány kereteit, most csupán néhányat mutatunk be közülük, nevezetesen a szentháromságtani, krisztológiai és antropológiai eretnekségeket. A tárgyalás rendjén előbb lexikonadatokat közlünk mindenik eretnekről, majd pedig rátérünk Kálvin velük kapcsolatos ismeretének felvázolására, illetve értékelésére.

### *Szabelliosz*

Szabelliosz<sup>1</sup> feltételezhetően a líbiai Pentapolisból származott, és a 3. század elején érkezett Rómába. Szalamiszi Epiphániosz szerint Isten megnevezésére a υἱοπάτορ kifejezést használta, hogy ezzel érzékeltesse az Atya és a Fiú isteni azonosságát. Szerinte Isten μονάς (*egyetlenség, egyedüliség*), akinek három ἐνέργεια-ja (*megnyilvánulása, cselekvési módja*) van, és ezek Atya, Fiú és Szentlélek névvel jelentek meg a megváltás érdekében. E három megnyilvánulási mód megjelölésére a πρόσωπον (*arc, tekintet*) kifejezést használták, s ez Szabelliosz értelmezésében majdnem a προσωπεῖον (*álarc*) szinonimájává vált. Így Isten olyan színészhez hasonlítható, aki hol az Atya, hol a Fiú, hol pedig a Szentlélek álarcát ölti magára.

Kálvin úgy vélekedett, hogy Szabelliosz „az Atya, Fiú és Szentlélek elnevezéseket majdnem semmire nem becsülte, hanem azt állította, hogy ezek csupán Isten tulajdonságai, mint például az, hogy Isten hatalmas, igazságos és bölcs. Később „minden rend és megkülönböztetés nélkül” azt tanította,

---

<sup>1</sup> Életéről és tanításáról ld.: Pásztori-Kupán István: *Követvén a szent atyákat. Az óegyház dogmatörténete 381-ig.* Napoca Star Kiadó – Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2009, 41–44.

hogy az Atya Fiú, a Szentlélek pedig Atya (*Inst. I. 13,4*).<sup>2</sup> Szabelliosz nem csupán azt vallotta, „hogy e szavak: az Atya, Fiú és Szentlélek, Istenben semmiféle különbséget nem jelentenek”, hanem eretnekséggel vádolta az igazhitű tanítókat, hogy azok három Istenről beszélnek (*Inst. I. 13,5*).<sup>3</sup> Az egyház kegyes tanítói kijelentették Szabelliosz eretnekségére, hogy „az egy Istenben valóban három tulajdonságot kell hinni”; illetve, hogy „az egy Istenben, vagy (ami ugyanaz) Isten egységében három személy van” (*Inst. I. 13,4*).<sup>4</sup>

Kálvin arra figyelmeztet, hogy az efféle eretnekekkel szemben egyedül a Szentírásra kell figyelni, amelyből téves tanításuk egyértelműen megcáfolható, és kiderül, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek nem csupán név szerint, hanem tulajdonságaikban is különböznek egymástól, és mégis egyetlen isteni lényeket alkotnak (*Inst. I. 13,22*).<sup>5</sup>

### *Arius és az arianizmus*

Arius<sup>6</sup> 256 körül született Líbiában, Lukianosz antiochiai iskolájában tanult, majd a Diocletianus-féle üldözés alatt Alexandriába menekült. Itt a neve a presbiterek katalógusába került Meletiosz püspöksége idejében, később pedig a Szent Baucalis templom papjává szentelték.

Szókratész szerint Arius „a vitatkozás művészetében jártas férfiú”<sup>7</sup> volt. Krisztológiai vitája 317 körül robbant ki az alexandriai Alexandrosz püspökkel, aki Arius tanításában az eretneknek nyilvánított Szabelliosz felfogását vélte felfedezni. Alexandrosz püspök 318-ban, egy helyi zsinaton közöskötötte ki Ariust és társait, ő viszont nem fogadta el a kiközösítést. 325-ben a niceai zsinat is eretneknek nyilvánította Ariust és elítélte tanítását, a császár pedig Illíriába száműzte őt.

Az Arius visszafogadásáért folyó harc 328-ban kezdődött, ugyanis a császár vissza akarta helyezni őt alexandriai papságába, azonban Athanasziosz nem volt hajlandó visszafogadni Ariust. 336-ban a császár ünnepélyes megbékélést szervezett Arius és a Niceai Hitvallás követői között, ám a kijelölt nap előestéjén Arius váratlanul meghalt. Halálát mérgezés is okozhatta, a korai történetírók (Szókratész, Theodorétosz) viszont Isten büntetésének tekintették ezt. Tanítását a következőképpen foglalhatjuk össze:

a) Az Atya és a Fiú között fennálló személyi különbséget lényegi különbségnek tekintette:

<sup>2</sup> Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. (1559) I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994, 114.

<sup>3</sup> Kálvin János: *i. m.* I. kötet, 116–117.

<sup>4</sup> Uo. 114–115.

<sup>5</sup> Uo. 135.

<sup>6</sup> Arius életének és teológiájának összefoglalását ld. még Papp György: Küroszi Theodorétosz, *Haereticarum fabularum compendium – Ariusról és Apollináriszról*. In: *Református Szemle* 2006/5, 527–535.

<sup>7</sup> *Szókratész Egyháztörténete*. Ford. Baán István. Ókeresztény írók. IX. kötet. Szerk. Vanyó László. Szent István Társulat, Budapest 1984, 40.

„Teremtény és alkotott lény a Fiú. Se nem hasonlít lényegében az Atyához, se nem igazi és természet szerinti Igéje az Atyának, se nem igazi bölcsessége, hanem csak a teremtett és létrejött létezők egyike [...]. Idegen, más és elkülönített az Ige Isten lényegétől. Az Atya kimondhatatlan a Fiú számára. Se nem ismeri tökéletesen és pontosan a Fiú az Atyát, se nem láthatja tökéletesen. Saját lényegét sem ismerte a Fiú, hogy is van, mert értünk teremtett, hogy minket általa, mint eszköz által teremtsen Isten, és nem létezne a Fiú, ha az Atya nem akart volna minket alkotni.”<sup>8</sup>

Ezt Arius így fogalmazta meg *Thaleia* című költeményében:

„Még ha mondják is, hogy Isten, de nem igazi, csak kegyelmi részesség alapján, mint ahogyan az összes többi is, így ő is csak névleg mondható Istennek. És ahogyan az összes létező lényegét tekintve idegen Istentől, és hozzá nem hasonló, így az Ige is idegen tőle és nem hasonlít semmiben az Atya lényegéhez és tulajdonságához, hiszen a keletkezett és teremtett dolgokhoz tartozik, és azok egyike.”<sup>9</sup>

Vagyis: a Fiú nem egylényegű (ὁμοούσιος) az Atyával, hiszen ha az Atya saját lényegét mással közölné, ez megosztást jelentene az istenségben.

b) Mivel a Fiú nem az Atya lényegéből való:

„[...] nem ismeri pontosan az Atyát a Fiú, nem is látja teljesen az Atyát az Ige, nem fogja fel, és nem ismeri meg pontosan az Ige az Atyát. Nem is ő az Atya egyetlen és igazi Igéje, hanem csak névleg mondják Igének és bölcsességnek, és a kegyelem révén állítják róla, hogy Fiú és Erő. Nem változatlan úgy, mint az Atya, hanem természete változékony, mint a többi teremtményeké, s az Atya tökéletes ismeretéhez nincs megfelelő felfogóképessége.”<sup>10</sup>

c) Vallotta, hogy a Fiú teremtmény, akit az Atya minden idők előtt a semmiből teremtett, de létezésének kezdete van.

„Ha az Atya szülte<sup>11</sup> a Fiút, akkor a szülött létezésének kezdete van, ebből pedig nyilvánvaló, hogy volt idő, amikor a Fiú nem volt; ebből pedig szükségszerűen az következik, hogy a Fiú a nem létezőkből nyerte lényegét.”<sup>12</sup>

Illetve, ahogyan Alexandrosz püspök Arius tanítását összefoglalta:

<sup>8</sup> Szókratész *Egyháztörténete*, 42.

<sup>9</sup> Idézi Athanasziosz: *Első beszéd az ariánusok ellen*, 6. In: Vanyó László (szerk.): *Szent Athanasziosz művei*. Ókeresztény írók 13. Budapest 1991, 168.

<sup>10</sup> Idézi Athanasziosz: *Első beszéd az ariánusok ellen*, 9. i. m. 172–173.

<sup>11</sup> Még nem világos a γεννητός (γεννάω) és a γενητός (γίνομαι) közötti különbség. Arius számára az, hogy az Atya szülte (ἐγέννησεν) a Fiút, egyenértékű azzal, hogy teremtette (ἔκτισεν).

<sup>12</sup> Szókratész *Egyháztörténete*, 42.

„Isten nem volt mindig Atya, hanem volt idő, amikor Isten nem volt Atya. Nem mindig volt az Isten Igéje, hanem a nem létezőkből lett. A létező Isten ugyanis a nem létezőt a nemlétből alkotta.”<sup>13</sup>

A *Thaleiában* a következőket olvashatjuk a Fiú teremtéséről:

„Az Isten nem volt mindig Atya, hanem volt, amikor az Isten egyedül volt, és még nem volt Atya, azután lett Atya. Nem volt mindig a Fiú. Minthogy a semmiből jött létre minden, és minden lény alkotás és teremtmény, maga Isten Igéje, és a semmiből keletkezett, és volt idő, amikor nem volt, és mielőtt keletkezett volna, nem volt, hanem saját teremtésének is volt kezdete. Egyedül csak Isten volt, és még nem volt az Ige és a Bölcsesség. Majd, amikor meg akart teremteni bennünket, akkor alkotott egy valamit, s ezt nevezte Igének, Bölcsességnek, Fiúnak, hogy általa teremtsen meg minket.”<sup>14</sup>

d) A Fiú (az Isten-Ige) változások alanya, akiben megvolt a bűnre való hajlandóság, ám a bűn elkövetésétől megóvta őt a kegyelem. Hadd idézzük itt is Alexandrosz püspök szavait:

„[...] ezért változó és változékony természetű, mint az összes értelmes lény [...]. Megkérdezte tehát tőlük valaki, hogy vajon megváltozhat-e az Isten Igéje, amint az ördög megváltozott. Erre nem féltek így válaszolni: 'Igen, megváltozhat! Hiszen változó természetű, mert született és változó lény'.”<sup>15</sup>

e) Vallotta, hogy a Fiúban nem volt értelmes emberi lélek. (Akkor viszont mi módon lehetett meg benne a bűnre való hajlandóság?)

f) Mindezekből következik, hogy Jézus Krisztus több ugyan, mint ember, de kevesebb, mint Isten; azaz egyik sem.

Arius írásai közül alig néhány maradt fent: levelei Alexandrosz püspökhöz, Nikomédiai Euszebioszhoz, valamint Konstantin császárhoz, amelyekben több ízben is leírja hitvallását; továbbá Athanasziosz idézi a *Thaleia* című költeményének bizonyos részleteit az *Ariánusok ellen mondott első beszédében*.

Úgy tűnik, Arius eretneksége tulajdonképpen szintézis, amelyben helyet kapott minden szentháromságtani és krisztológiai tévtanítás:<sup>16</sup> Órigenész hatalmi szubordináció-tana; Platón és Plótinosz tanítása a logosz demiurgoszról és az anarkhosz arkhéről; Szamosz zatai Pál adopcio-elmélete; illetve antiochiai Lukianosz azon tanítása, miszerint a logosz demiurgosz lényegileg különbözik az isteni Logosztól, és ez oly módon egyesült az ember-Krisztussal, hogy a lélek helyét foglalta el benne. Az arianizmus végigkíséri az egyház történetét,

<sup>13</sup> Szókratész *Egyháztörténete*, 42.

<sup>14</sup> Idézi Athanasziosz: *Első beszéd az ariánusok ellen*, 6.

<sup>15</sup> Szókratész *Egyháztörténete*, 42.

<sup>16</sup> Pavić, Juraj – Tenšek, Tomislav Zdenko: *Patrológia*. Agapé, Szeged 1997, 126.

késői felbukkanásai között szerepel Michael Servet, illetve a Jehova tanúi gondolkodása is.

Kálvin először a szentháromságtant részletező fejezetben említi Ariust és az arianizmust, és azt hangsúlyozza, hogy már a régi egyház igazhitű tanítói is felismerték, mennyire tisztán és egyértelműen kell fogalmazniuk az igaz és helyes tudomány ellenségeivel szemben (*Inst. I. 13,4*). Talán a Szervét-féle anti-trinitarizmus jelenlétének köszönhetően meglepő részletességgel ismerteti Arius eretnokségét, mintha kifejezetten az lett volna a célja, hogy az *Institutio* olvasói rádöbbenjenek: Szervét Arius régen elítélt és veszélyes eretnokségét kelti életre. Az arianizmus keletkezéséről a következőket írja (*Inst. I. 13,4*):<sup>17</sup>

a) Arius kezdetben Krisztust Istennek és Isten fiának vallotta, mivel a Szentírás világos tanításával nem tudott ellenkezni, és azt színelte, hogy az azonos véleményen van az Egyházzal.

b) Eközben folyamatosan arról beszélt, hogy Krisztus teremtett lény, akinek, mint minden más teremtménynek, kezdete van.

c) Amikor azonban az igazhitű egyház megvallotta, hogy Krisztus egylényegű az Atyával, és az Atyának öröktől való Fia, nyilvánvalóvá lett istenelensége, ugyanis ő és párhívei gyűlölni és átkozni kezdték a ὁμοούσιος szót. Kálvin megjegyzi: ha Arius követői elfogadták volna Krisztus istenségét, nem tagadták volna meg az Atyával való egylényegűségét.

Arius ugyan hivatalosan megvallotta, hogy Krisztus egy az Atyával, viszont ezt azzal egészítette ki, hogy bár különös előjoggal, de csak a többi hívőhöz hasonlóan egyesült vele (*Inst. I. 13,5*).<sup>18</sup> Kálvin önellentmondást észlelt Arius tanításában, amellyel nem igazán lehet mit kezdeni. Így mindössze balga tévelygésnek nevezte azt az igyekezetét, hogy bár vallotta a Fiú istenségét, isteni voltától mégis megfosztotta őt (*Inst. I. 13,16*).<sup>19</sup> Kálvin szerint az is Arius eretnokségének a tarthatatlanságára utal, hogy a niceai zsinaton egyetlen elfogadott írónak a tekintélyére sem mert hivatkozni állítása igazolása érdekében (*Inst. I. 13,29*).<sup>20</sup>

Arius zavart keltő tevékenysége változásokat hozott az alexandriai gyülekezet rendtartásában is. Erre Kálvin a Szókratész *Egyháztörténete* alapján hivatkozik: az eretnokség miatt az alexandriai egyház presbiterei nem prédikálhattak a nép előtt, holott más gyülekezetekben egyértelműen a presbiterek tiszte volt az igehirdetés és a szentségek kiszolgáltatása (*Inst. IV 4,3*).<sup>21</sup>

A fentebb felsoroltakon kívül van még néhány hely az *Institutió*ban, ahol Ariusról és követőiről olvasunk, ezek viszont nem annyira teológiai, mint inkább egyháztörténeti és egyházpolitikai kontextusban történő utalások. Ezek közül leglényegesebbek a niceai zsinattal kapcsolatosak, amely azért ült össze,

<sup>17</sup> Kálvin János: *i. m.* I. kötet, 114.

<sup>18</sup> Uo. 116–117.

<sup>19</sup> Uo. 129.

<sup>20</sup> Uo. 146.

<sup>21</sup> Kálvin János: *i. m.* II. kötet, 353.

hogy megtörje tekintélyével Arius „gonosz igyekezetét”, illetve visszaállítsa az egyházak megzavart békéjét, és megvédelmezze Krisztus istenségét Arius szentségtörő tanával szemben (*Inst.* IV. 9,13).<sup>22</sup> Bár a niceai zsinatnak sikerült megfékeznie Arius eretnekségét, a zsinat lefolyása mégsem volt viszályoktól és szégyenletes dolgoktól mentes. Azt a tollat ugyanis – írja Kálvin –, amelylyel Arius ellen kellett volna hadakozniuk, „minden komolyságról, önmérsékletéről és emberiségről megfélekedzvéen” egymás ellen fordították, és egymást rágalmazták Krisztus egyházához nem illő módon (*Inst.* IV. 9,10).<sup>23</sup>

Ha azonban fenntartjuk azt a Szentírásból nyilvánvalóan bebizonyítható tényt, hogy Isten lényege egy, amely egyaránt tartozik az Atyához, a Fiúhoz és a Szentlélekhez is, illetve azt, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek nem csupán név szerint, hanem tulajdonságaikban is különböznek egymástól, nem csupán Arius, hanem Szabelliosz és a többi eretnek előtt is bezárul az ajtó (*Inst.* I. 13,22).<sup>24</sup> Ezért kellett Ariusnak eltűnnie, hogy Niceában a János evangéliumából vett bizonyítékokkal legyőzzék őt (*Inst.* IV 9,14).<sup>25</sup> Kálvin szerint az is Arius tanításának megalapozatlanságára utal, hogy a zsinaton egyetlenegy szentírásbeli hivatkozás elegendőnek bizonyult a teljes eretnekség megcáfolására, ugyanis a Jn 1,1 a Fiú örök idők előtti és nemzés általi származását egyértelműen tanítja.<sup>26</sup>

### *Apollinarisz*

Apollinarisz<sup>27</sup> 310 körül született a szíriai Laodiceában. Apja, akit szintén Apollinarisznak hívtak,<sup>28</sup> Alexandriából származott, és grammatikát tanított Laodiceában, ahol a helyi gyülekezet presbitere lett. Fia magas fokú teológiai és világi műveltségre tett szert, felolvasó lett a gyülekezetben, és retorikát oktatott. Az idősebbik Apollinarisz hősi versmértékre írta át Mózes könyveit, míg az ifjabbik az evangéliumokat adta elő a platóni dialógushoz hasonló formában. Az ifjabbik Apollinariszt szoros baráti szálak fűzték Athanaszioszhoz, akit mesterének is tekintett. Emiatt György, a város ariánus püspöke kiközösítette (342). 361-ben választották meg a laodiceai gyülekezet püspökévé, és ezt a tisztséget haláláig töltötte be. Míg egyfelől határozottan küzdött az arianizmus ellen, másfelől ő maga is eretnekségbe esett, mégpedig az ellenkező végletbe. Noha Szentháromságtanában ortodox nézeteket képviselt, krisztológiája sok ponton támadható. Tanításának lényeges pontjai:

<sup>22</sup> Kálvin János: *i. m.* II. kötet, 453.

<sup>23</sup> Uo. 451.

<sup>24</sup> Kálvin János: *i. m.* I. kötet, 129.

<sup>25</sup> Kálvin János: *i. m.* II. kötet, 455.

<sup>26</sup> Koopmans, Jan: *Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn.* H. Veenman & zonen, Wageningen 1938, 30. és 114.

<sup>27</sup> Apollinarisz életének és teológiájának összefoglalását ld. Papp György: Küroszi Theodoréosz, *Haereticarum fabularum compendium – Ariusról és Apollinariszról.* In: *Református Szemle*, 2006/5, 527–535.

<sup>28</sup> Ld. Szókratész *Egyháztörténete*, 215.

a) Különbség van az általános emberi természet és Krisztus emberi természeté között.

b) *Mindenben megkísértetett hozzánk hasonlóan, kivéve a bűnt* (Zsid 4,15). Apollinarisz szerint Krisztus büntelenségét éppen az biztosította, hogy hiányzott belőle a bűn értelmi szerzője, és így nem volt képes a bűn elkövetésére.

c) Kezdetben azt vallotta, hogy Jézus lélek nélküli emberi testet öltött magára. Később tanította ugyan, hogy a lelket is magára öltötte, viszont ez csupán  $\psi\upsilon\chi\eta\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  volt, nem pedig  $\psi\upsilon\chi\eta\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$ , azaz  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Ennek helyét töltötte ki az Ige. Erre azért volt szükség, mert a bűn értelmi szerzője (az értelmes lélek) nem egyesülhet az Isten-Igével, ugyanis  $\delta\upsilon\omicron\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha\iota$ ,<sup>29</sup> és ha bármelyik természetből valaminek el kell vesznie, akkor az csakis az emberi természetből való lehet. Így a következőképpen írhatjuk föl az Ige emberré válásának „képletét”: Ige + emberi test (+  $\psi\upsilon\chi\eta\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ), azaz teljes istenség + megcsonkított emberség. Ezért következetesen testté lételről ( $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ ), nem pedig emberré lételről ( $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\eta\sigma\iota\varsigma$ ) beszél.

d) Azt tanította, hogy a megtestesült Ige nem csupán személy, hanem természet is:  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ . Ezt a tételt vette át később Alexandriai Kürillosz is, s mivel tudva azt, hogy Apollinarisztól származik, Athanasziosznak tulajdonította. Ez a tétel lett később a monofizita tévtanítás kiindulópontja.

Tanítványai az ő neve alatt terjesztették saját írásaikat, amelyekben eltorzították nézeteit. E téves krisztológiai szemlélet miatt nem tudtak válaszolni a leglényegesebb kérdésre: miként lehet megváltó hatása Jézus szenvedésének és halálának?

Kálvin is Jézus szenvedésének és halálának megváltó hatása kapcsán említi meg Apollinarisz tanítását. Arra hivatkozik, hogy bár Jézus módfelett gyötrődött, mégis Istenének nevezi azt, akiről azt kiáltja, hogy elhagyta őt (*Inst.* II 16,12). Ezt elégségesnek tekinti ahhoz, hogy megcáfolja Apollinarisz és a monotheléták tanítását. Azzal vádolja Apollinarisz, hogy tagadta Krisztus emberi lelkét (*anima*), és az állította, hogy helyette örökkévaló lelke (*spiritum aeternum*) volt. Kálvin azzal cáfolja az apollinarista tanítást, hogy Krisztus csakis az Atyának való engedelmesség révén szerezhetett engesztelést az ember bűnére, és az engedelmségre irányuló hajlam, illetve akarat kétségtelenül az emberi lélekben lakik (*Inst.* II 16,12).<sup>30</sup>

Bár Kálvin érvelése nem minden szempontból felel meg a tudományos követelményeknek, logikailag és teológiailag mindenképpen igaz: ha az engedelmségre és az engedetlenségre való hajlam egyaránt az emberi lélekben lakik, akkor ezt a lelket csak olyasvalaki válthatja meg, aki birtokában van ennek, és így képes tökéletesen eleget tenni Isten törvényének.

<sup>29</sup> Idézi Athanasziosz: *De incarnatione contra Apollinarium libri II.* In: Migne, J. P.: *Patrologia Graeca* 26, 1096.

<sup>30</sup> Kálvin János: *i. m.* I. kötet, 495.

### *Makedoniosz és a pneumatomakhoszok*

Makedoniosz 342 és 346, majd 351 és 360 között volt Konstantinápoly pátriárkája. Kezdetben ariánus volt, később elfogadta, hogy Krisztus egylényegű az Atyával, a Szentlélek istenségét azonban nem volt hajlandó elismerni. Ő és követői, akiket makedoniánusoknak vagy pneumatomakhoszoknak, azaz a Lélek ellen harcolóknak neveztek, azt állították a Szentlélekről, hogy csak teremtmény, a szellemi világ legfőbb lénye, de semmiképpen sem Isten az Atyával és a Fiúval. Állításuk igazolásaként a niceai hitvallást idézték, hogy tudniillik ez nem részletezi a Szentlélekről szóló tanítást.<sup>31</sup>

Kálvin először az *Institutió*ban a Szentháromságtan kérdéseit taglaló fejezetben említi őket, és azt állítja róluk, hogy Isten Szentlelkén csak azokat a kegyelmi ajándékokat értették, amelyeket Isten az emberekre árasztott ki (*Inst.* I. 13,16).<sup>32</sup> Másodszor pedig a zsinatok tekintélyéről szóló részben említi, hogy amikor Makedoniosz eretneksége zavart keltett az egyházban, a konstantinápolyi zsinat megvédte a Szentlélek istenségéről szóló tanítást, és így hatásos „gyógyszert alkalmazott örültségükkel szemben” (*Inst.* IV. 10,13).<sup>33</sup>

### *Nesztoriosz*

Nesztoriosz tanítását nehéz elkülöníteni attól az értelmezéstől, amelyet ez Kürillosz írásaiban kapott. A kortársak nagy része és az utókor „Kürillosz szemüvegén” keresztül látta Nesztorioszt, s nézetei annyira eltorzultak a támadások keresztüztüében, hogy hosszú évszázadokon keresztül az a hozzáállás ivódott be a közvéleménybe, hogy Nesztoriosz veszélyes eretnek.

Az eretnekké válás (vagy inkább eretnekgyártás) folyamata azzal kezdődött, hogy Nesztoriosz védelmébe vette Anasztasziosz presbiter tanítását, aki vele együtt érkezett Antiochiából a császárvárosba. Szókratész egyháztörténész így ír erről:

„Egyszer, amikor Anasztasziosz a templomban tanított, azt mondta, hogy senki se hívja istenszülőnek Máriát. Mária ugyanis ember volt, az pedig lehetetlen, hogy embertől Isten szülessen.”<sup>34</sup>

Mivel ez a kijelentés óriási megbotránkozást okozott, ez után Nesztoriosz arra fordította minden igyekezetét, hogy alátámassza Anasztasziosz kijelentését – írja Szókratész. Ugyanis istengyalázóként nem akarta megcáfolni azt, akit tisztelt. Állandóan erről tanított a templomban, egyre inkább ezzel kapcsolatos kérdéseket vetett fel, és mindig elvetette az „istenszülő” kifejezést.

<sup>31</sup> Vanyó László: *Ókeresztény írók lexikona*. Szent István Társulat, Budapest 2004. 344.

<sup>32</sup> Kálvin János: *i. m.* I. kötet, 129.

<sup>33</sup> Uo. II. kötet, 454.

<sup>34</sup> Szókratész *Egyháztörténete*, 456.



Mínthogy az ezzel kapcsolatos kérdést mások ettől etérően értették, megoszlás támadt az egyházban.<sup>35</sup>

Szókratész összegzi az eseményeket, és leírja, hogy Nesztoriosz ez irányú tanítása nyomán sokaknak az a véleményük alakult ki, hogy Nesztoriosz

„[...] pusztá embernek mondja az Urat, és mintegy Szamoszatai Pál és Phóteinosz tanát hozza be az egyházba. Emiatt azonban akkora vita és zűrzavar támadt, hogy egyetemes zsinatra is szükség volt.”<sup>36</sup>

Szókratész ugyan megjegyzi, hogy szerinte Nesztoriosz egyáltalán nem mondta pusztán embernek az Urat, viszont

„[...] az istenszülő kifejezéstől úgy félt, mint a madárijesztőtől. És ez súlyos tudatlanságának volt a következménye. Bár adottságainál fogva ékesszóló volt és műveltnek látszott, valójában azonban híjával volt a műveltségnek, és a régi magyarázók könyveit olvasásra sem méltatta. Ékesszólása elbizakodottá tette, és nem pontosan figyelt a régiekre, hanem mindenkinél okosabbnak tartotta önmagát.”<sup>37</sup>

Az efézusi zsinat után Nesztoriosz az eretnekek jól ismert sorsára jutott: száműzték, írásait megsemmisítették, és kezdetét vette annak a „Nesztoriosz-képnek” a kialakulása, amelyet róla az egyház „ortodoxnak tartott védelmezői” alakítottak ki. Ezt a képet ismerték meg a reformátorok is, és Luther ennek alapján állítja, hogy az efézusi zsinat túlságosan is szelíden bánt vele.<sup>38</sup>

Kálvin is eretnekeknek tekinti Nesztorioszt, s akárhányszor említi nevét, mindig megjegyzi, hogy súlyosan eltévedett a Szentírás helyes értelmezésétől. Az *Institutió*nak több helyén is bizonyosságát adta annak, hogy behatóan ismeri az egyházatyák írásait. Azonban mindenképpen látnunk kell, hogy ismerete bizonyos korlátok között mozgott. Csak azokat az írásokat ismerhette, amelyek rendelkezésére álltak, és a korabeli egyházi hagyomány által eretnekek minősített szerzők tanítását főként ellenfeleik tolmácsolásában ismerhette. Ez különösképpen érvényes arra, amit Kálvin Nesztorioszról tudhatott, ugyanis semmiképpen sem állhatott rendelkezésére Nesztoriosz fennmaradt írásainak gyűjteménye, és pedig abban a formában, amit Friedrich Loofs állított össze a 20. század elején, sőt a *Liber Heraclidis* létezéséről még hírből sem hallott. Ezért nem kell csodálkoznunk, hogy Kálvin Nesztoriosz tanításához való viszonyát leginkább az a vélemény határozta meg, amely Alexandriai Kürillosz hatására terjedt el, s amely szerint Nesztoriosz egyike a legveszélyesebb eretnekeknek.

<sup>35</sup> Szókratész *Egyháztörténete*, 457.

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> Uo.

<sup>38</sup> Grillmeier, Aloys: *Christ in Christian Tradition*. 2nd, revised ed. Mowbray, London & Oxford 1975, 559. „Es hat auch dis Concilium viel zu wenig verdampft an dem Nestorio.”

Miközben Kálvin azt a tantételt védelmezi, hogy a közbenjáró kettős természete egyetlen személyt alkot, megjegyzi, hogy az efézusi zsinaton méltán kárhoztatták Nesztorioszt (*Inst.* II. 14,4),<sup>39</sup> olvasóit pedig arra buzdítja, hogy Nesztoriosz tévelygését távol kell tartanunk magunktól. Ugyanis ő inkább szétszakítani, mint elkülöníteni akarta Krisztus két természetét, és így kettős Krisztust koholt (*Inst.* II. 14,4.7.).<sup>40</sup> Ezzel szemben az igaz egyháznak hangsúlyoznia kell, hogy Krisztust azért nevezzük Isten Fiának, mivel az örökévaló Ige úgy vette föl az emberi természetet, hogy „azt az ő isteni természetével személyében egyesítette (*unio hypostatica*)”, és ez a megfogalmazás a régiek számára olyan összeköttetést jelentett, amely két természetből egy személyt alkotott (*Inst.* II. 14,5).<sup>41</sup> Ezt a kifejezést Nesztoriosz „örjöngésének megcáfolására találták ki, mivel ő azt költötte, hogy Isten fia úgy lakozott a testben, hogy mégsem volt ember” (*Inst.* II. 14,5).<sup>42</sup> Kálvin hangsúlyozza, hogy a Jn 1,14-ben olvasható kifejezés (*az Ige testté lett*) világosan ellenkezik Nesztoriosz tévelygésével (*Inst.* II. 14,8).<sup>43</sup>

A zsinatokról és azok tekintélyéről szóló fejezetben Kálvin azt írja, hogy „az egyháznak nincs hatalma új tanokat felállítani”, azonban ha valamelyik hittétel körül vita merül fel, akkor a legjobb és a legbiztosabb orvosság az, ha az egyház igazi püspökei Krisztus lelkének segítségül hívása után hoznak közös döntést, bár elismeri: a zsinatok döntései sem mindig tanúskodnak arról, hogy a zsinati atyák maradéktalanul engedelmeskedtek volna a Szentlélek vezetésének. Állítása igazolására pedig hosszasan sorolja a leginkább közismert egyháztörténeti példákat (Arius, Eunomius, Makedoniosz), de megemlíti, hogy a második efézusi zsinat – Dioscorus hatására – jogtalanul fosztotta meg tisztességétől Flavianoszt, és győzelemre segítette az Eutükhész-féle tévelygést. Az első efézusi zsinat eseményeiről a következő értékelést olvashatjuk: „Az efézusi zsinat verte le Nesztoriosz istentelenségét” (*Inst.* IV. 9,13),<sup>44</sup> mert az Úr megfelelő időben állította a megfelelő helyre Kürilloszt, mint az igaz tudomány védelmezőjét.

Kálvin ismeretei alapján tehát a következő pontokban foglalhatjuk össze Nesztoriosz eretnekségét:

- a) *Isten fia úgy lakozott a testben, hogy mégsem volt ember.*
- b) *Nesztoriosz kettős Krisztust koholt azáltal, hogy szétszakította a Krisztusban lévő két természetet.*<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Kálvin János: *i. m.* I. kötet, 465.

<sup>40</sup> Uo. I. kötet, 464. és 468.

<sup>41</sup> Uo. 465; ld. még Koopmans, Jan: *i. m.* 85.

<sup>42</sup> Kálvin János: *i. m.* II. kötet, 465.

<sup>43</sup> Uo. I. kötet, 471.

<sup>44</sup> Uo. II. kötet, 454.

<sup>45</sup> Küroszi Theodoréosz éppen e vádpont megcáfolására írta rövid apológiáját: *Arról, hogy emberré válása után is egy Fiú a mi Urunk Jézus Krisztus.* Bevezető sorai így hangzanak: „Azok, akik rágalmakat gyűjtenek össze ellenünk, azt állítják, hogy két Fiúra osztjuk a mi egy Urunkat, Jézus Krisztust. Mi pedig annyira távol vagyunk

Úgy tűnik, hogy ellentét van a Szókratész, valamint a Kálvin által megemléltett vádak között. Szókratész ugyanis „sokak véleményét” idézve azt veti Nesztoriosz szemére, hogy pusztán embernek mondja az Urat, míg Kálvin szerint Nesztoriosz azt tanította, hogy Isten fia úgy lakozott a testben, hogy mégsem volt ember. Az említett vádpontokat azonban sokkal pontosabban fogalmazhatjuk meg a *communicatio idiomatum* kérdésköre felől, és a végletekig leegyszerűsítve a kérdést úgy is mondhatjuk, hogy kortársai és az utókor véleménye szerint Nesztoriosz nem látta helyesen Jézus Krisztus személyében az isteni és az emberi természet közötti kapcsolatrendszerét.

Ezen a ponton érdekes összehasonlítani a reformáció lutheri és kálvini irányzatának viszonyulását az óegyház két legjelentősebb teológiai iskolájához. Míg a Luther tanításában inkább a jánosi hagyományanyagot követő alexandriai iskola hatása fedezhető fel, Kálvin és általában a svájci reformáció teológiája a szinoptikus hagyományt követő antiochiai iskola hatása alatt áll, amelyet egyébként Nesztoriosz is képviselt.<sup>46</sup> Joachim Staedtke a fiatal Bullinger teológiáját vizsgálva, enyhe túlzással kijelenti, hogy Zwingli, Kálvin és Bullinger teológiájában, de különösen abban, ahogyan a kalcedoni *Meghatározás* kifejezéseit értelmezik, kimutatható egy enyhe nesztorianizáló irányultság:

„Die chalcedonensischen Begriffe ‘inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter’ werden von ihm [i.e. Bullinger] in der Weise ausgelegt, dass die Grenze einer nestorianischer Interpretation erreicht scheint. Jedenfalls will Bullinger die Einheit der Naturen niemals in der Weise einer *communicatio idiomatum* begründet sehen. [...] Die Interpretation der chalcedonensischen Formulierungen in einer *leichten nestorianisierenden Tendenz* mit ihrer schärferen *Scheidung* der beiden Naturen wird ausgehend von Zwingli und Bullinger über Calvin ein Gesamtcharakteristikum reformierter Christologie.”<sup>47</sup>

Pásztori-Kupán István a fentebb közölt Staedtke-idézet elemzése során arra figyelmeztet, hogy Bullinger – és tegyük hozzá – Kálvin is világosan megkülönböztette és rendkívül pontosan használta a *διαίρέω* és a *διακρίνω* igék jelentését. Míg az első jelentése valóban *elosztani, szétválasztani* (*dividere, separare*; németül: *Scheiden, Trennen*), addig a másodiké *megkülönböztetni* (*distinguire*; németül: *Unterscheiden, Auszeichnen*). Zwingli, Kálvin és Bullinger következetesen és mindig a *διακρίνω* igét használták a Krisztusban lévő két

---

ettől a gondolattól, hogy istentelenséggel vádoljuk még azokat is, akik ilyet merészelnek mondani.” Papp György: *Küroszi Theodorétosz, Arról, hogy emberré válása után is egy Fiú a mi Urunk Jézus Krisztus* (fordítás). In: *Református Szemle* 2004/3, 284.

<sup>46</sup> E megkülönböztetéshez ld. Wendel hivatkozását Barth *Kirchliche Dogmatik* című munkájára: Wendel, François: *Calvin – Origins and Development of his Religious Thought*. Baker Books, Grand Rapids 1997, 219–220.

<sup>47</sup> Staedtke, Joachim: *Die Theologie Des Jungen Bullinger*. Zwingli Verlag, Zürich 1962, 144–145.

természet megkülönböztetésére, úgyhogy a három reformátort még a nesztorianizmus árnyékával sem lehet megvádolni.<sup>48</sup> Ehhez hozzá kell tennünk azt is, hogy másrészt a nesztorianizmus rendkívül problémás fogalom, ugyanis az újabb kutatások inkább arról győzik meg az olvasót, hogy Nesztoriosz eretneksége sokkal inkább egyházpolitikai színjáték volt, semmint valóságos teológiai probléma. Ha Nesztoriosz műveinek görög, latin és szír nyelven fennmaradt részleteit olvassuk, az az érzésünk támad, hogy ő soha nem mondta azt, amit (egyházpolitikai) ellenségei a nyakába varrtak.<sup>49</sup> A nesztorianizmus legpontosabb meghatározását tehát így lehetne megfogalmazni: a nesztorianizmus az a krisztológiai kérdéseket érintő eretnekség, amelyet egyfelől Nesztoriosz ellenfelei tulajdonítottak Nesztoriosznak; másfelől pedig az a felfogás, amelyet olyan, főként szír származású szélsőségesek tanítottak, akik Nesztoriosz követőinek vallották magukat. Valószínű, hogy Nesztoriosznak mindössze annyi köze volt ehhez, hogy egyoldalúan félreértelmezett tanítására a megfogalmazott vádakat valóban rá lehetett építeni.

### *A monofiziták: Eutükhész és Dioszkorosz*

Eutükhész<sup>50</sup> egy Konstantinápoly melletti kolostor archimandritája (főapátja) volt. Kürillosz odaadó tanítványaként őszintén sajnálkozott, amikor az 433-ban aláírta az *Egységformulát*, és úgymond kibékült az antiochiai teológusokkal. Monofizita tanítását a következő pontokban foglalhatjuk össze:

- a) Krisztus teste nem ember teste volt, hanem csak emberi test.<sup>51</sup>
- b) Az emberré válásban az Isten-Ige a változás alanya lett. Ezt a tant cáfolja meg Theodorétosz az *Eransztész* (447) első dialógusában.
- c) Szorgalmazta a két természet gondolatának az elvetését, és eretnekséggel vádolta azokat, akik azt tanították, hogy Krisztusnak két természetet kell tulajdonítani.
- d) Vallotta, hogy Kürillosz tizenkét tételét (a Nesztoriosz ellen írott tizenkét anatómát) kell az ortodoxia mércéjévé tenni.
- e) Az antiochiai krisztológiában a *Krisztus = inspirált ember* elméletének felújítását látta, és ezt igyekezett megsemmisíteni.

Flavianosz konstantinápolyi pátriárka 448-ban, egy helyi zsinaton Eutükhész tanítását eretneknek nyilvánította. Egy évvel később, a 449-ben zartott efézusi

<sup>48</sup> Pásztori-Kupán István: *The Doctrine of 'Communicatio Idimatum' in the Theological Thinking of Heinrich Bullinger*. In: Adorjáni Zoltán (szerk.): *Emlékkönyv Tőkés István kilencvenedik születésnapjára*. Protestáns Teológiai Intézet – Erdélyi és Királyhágómel-leki Református Egyházkerület, Kolozsvár 2006, 308.

<sup>49</sup> Loofs, Friedrich: *Nestoriana*. Max Niemeyer, Halle 1905.

<sup>50</sup> Eutükhész tanításának ismertetését ld. még: Papp György: *Küroszi Theodorétosz, Haereticarum fabularum compendium – Nesztorioszról és Eütükhészről*. In: *Református Szemle*, 2006/2, 187–196.

<sup>51</sup> Pavić, Juraj – Tenšek, Tomislav Zdenko: *i. m.* 129.

„rablózsinat”-on<sup>52</sup> Dioszkorosz alexandriai pátriárka és Eutükhész elítélte Flavianosz és több antiochiai püspök tanítását. A kalcedoni zsinat után a császár száműzte Eutükhészt.

Dioszkorosz Alexandriai Kürillosz pátriárka unokaöccse volt. Születési időpontja ismeretlen, 431-ben fődiakónusként kísérte el nagybátyját az efézusi zsinatra, majd 444-ben őt választották meg az elhunyt Kürillosz utódjául. A kalcedoni zsinat 451-ben fosztotta meg pátriárkai tisztségétől, és száműzetésben halt meg 454 körül. Dioszkorosz esetében nem igazán beszélhetünk teológiai hatásról, hiszen teológusként jelentéktelen volt,<sup>53</sup> hanem sokkal inkább az alexandriai pátriárkai szék egyházpolitikai tekintélyének visszaállításáért folytatott tiszteességtelen és erőszakos harcban volt szerepe,<sup>54</sup> amelynek érdekében a monofizita Eutükhésszel szövetekezett.

Kálvin is kizárólag egyházpolitikai szempontból beszél Dioszkoroszról, és mindenekelőtt azt jegyzi meg róla, hogy a második efézusi zsinaton, bár az őt megillető jog szerint elnökölt, a szent életű Flavianosz konstantinápolyi pátriárkát mégis elítélte, Eutükhészt pedig felmentette az eretnekség vádjáról, ugyanis helyeselte annak monofizita istentelenségét (*Inst.* IV. 7,1).<sup>55</sup> Ugyancsak a rablózsinattal kapcsolatosan nevezi Dioszkoroszt „pártos és gonosz lelkű ember”-nek, aki nem engedte, hogy Isten Lelkének vezetése érvényesüljön a zsinaton, hanem elősegítette az Eutükhész-féle tévelygés megszilárdulását és az igazhitű és kegyes püspökök száműzetését (*Inst.* IV. 9,13).<sup>56</sup>

Az *Institutio* 1543-as kiadásától kezdve<sup>57</sup> Kálvin főként Nesztoriosszal szembeállítva beszél Eutükhész tévelygéséről a krisztológiai szakaszokban, és arra figyelmeztet: óvakodni kell mindkettőjük tanításától; Eutükhész legfőbb hibája pedig az volt, hogy miközben megpróbálta bebizonyítani Krisztus személyi egységét, lerombolta mind az isteni, mind az emberi természetet (*Inst.* II. 14,4).<sup>58</sup> Kálvin fontosnak tartja hangsúlyozni azt is, hogy a teljes Szentírás, de főként a monofiziták által gyakran idézett Jn 1,14 nem támogatja az eretnekség „istentelen hazugság”-ait (*Inst.* II. 14,8).<sup>59</sup>

Az úrvacsoráról szóló részben Kálvin Eutükhész tévtanítását a Szervét eretnekségével hasonlítja össze, amelynek főbb pontjai közül itt azt emeli ki, hogy a két természet egyesülése folytán valamiféle középhény jött létre, s ez sem Isten, sem ember nem volt. Eutükhész ugyanis azzal, hogy Krisztus

<sup>52</sup> A kifejezés a zsinat döntéseinek felháborodott, sőt, az ott jelenlévők által ki is átkozott Leó pápától származik (*Latrocinium Ephesinum*).

<sup>53</sup> Vanyó László: *Ókeresztény írók lexikona*, 138.

<sup>54</sup> Uo.

<sup>55</sup> Kálvin János: *i. m.* II. kötet, 399.

<sup>56</sup> Uo. 454.

<sup>57</sup> Wendel, François: *Calvin – Origins and Development of his Religious Thought*. Baker Books, Grand Rapids 1997, 222.

<sup>58</sup> Kálvin János: *i. m.* I. kötet, 464–465.

<sup>59</sup> Uo. 471.

személyének egységét sürgette, megszüntette a két természet közötti különbséget: „Istenből embert, és az emberből Istent csinált” (*Inst.* IV. 17,30).<sup>60</sup>

### *Pelagius és a pelagianizmus*

Pelagius<sup>61</sup> (354? – 420/440?) a (mai értelemben vett) Brit-szigetokről származott, az újabb bizonyítékok fényében szülőhazája minden valószínűség szerint Írország volt. Ír-kelta háttérű életfelfogásának szerves része volt a személyes életszentség megkövetelése, illetve az egyén és Isten egymástól elválaszthatatlan kapcsolatának a magától értetődő feltételezése.<sup>62</sup> A kor szintjéhez képest magas műveltséggel és alapos teológiai felkészültséggel rendelkezett, és folyékonyan beszélt nemcsak latinul, hanem görögül is. 390 körül Rómában találjuk, ahol nem papként, hanem világi (laikus) teológusként egy reformszellemű aszketikus közösség vezetője. Következétesen gyakorolta a hazuról hozott, önmegtartóztatásra és tisztaságra törekvő életformát. Korai műveiben, amelyeket az erények bátorítására szentelt, még nyoma sincs eretnekségnek. Arra tanított, hogy miként kell helyesen élni az Istentől kapott kegyelemmel és a döntés felelősségével. Bátorította, buzdította, dorgálta a gyengéket, de soha le nem nézte őket.<sup>63</sup> Az eretnekség valójában nem is annyira Pelagiushoz, mint inkább tanítványaihoz köthető, akik meglehetősen eltorzították nézeteit, illetve téves következtetéseket vontak le belőlük.<sup>64</sup>

Mielőtt megvizsgálánk, hogyan viszonyul Kálvin a Pelagius nevéhez kapcsolódó tanításhoz, vázlatosan felsoroljuk azokat a fontosabb vádpontokat, amelyeket általában a pelagianizmus rovására írnak:<sup>65</sup>

a) Pelagius szerint Augustinus *Vallomásainak* néhány részlete eltúlozza az isteni kegyelem jelentőségét és szinte semmilyen szerepet nem tulajdonít az emberi akaratnak az üdvösség elérésében. Ezzel szemben Pelagius az erkölcsi rossz legyőzésére különösen az akarat szerepét hangoztatta, amely szabadon fordulhat a jó és a rossz felé. Az ember természetében megvan a jóra való képesség, és az akarat önmagában elég erős a döntéshez, s jutalmát is ezért a döntésért kapja.

b) A bűnt szabad akaratú, megfontolt cselekedetnek tartotta, amely a természettel nem örökölhető. Tehát: nem lehet bűnről beszélni tudatos, személyes hozzájárulás nélkül.

c) Isten eleve halandónak teremtette Ádámot, tehát nem a bűneset miatt lett azzá.

<sup>60</sup> Kálvin János: *i. m.* II. kötet, 669.

<sup>61</sup> Életéhez és tanításához ld.: Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk*. Napoca Star Kiadó – Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010, 84–96.

<sup>62</sup> Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk*, 85–86.

<sup>63</sup> Uo. 92.

<sup>64</sup> Ld. uo. 84–96.

<sup>65</sup> Vanyó László: *Ókeresztény írók lexikona*, 395.

d) Ádám bűnének semmi egyéb következménye nem lett az emberiség számára, mint az, hogy végzetes példává vált.

e) Az újszülöttek abban az állapotban vannak, mint Ádám a bűneset előtt, ám ez nem jelenti azt, hogy nincs szükségük Krisztus megváltására.

f) A kegyelem isteni segítség, amelyet az ember számára a tanítás és Krisztus példája közvetít.

Kálvin Pelagiust is az ördög eszközének tekinti, akinek eretneksége révén az ördög a bűn betegségét próbálta letagadni és „gyógyíthatatlanná tenni” (*Inst. II. 1,5*).<sup>66</sup> Ő ugyanis azt állította, hogy Ádám csak a maga kárára vétkezett, utódainak viszont nem ártott (*Adam suo damno peccasse, nihil nocuisse posteris*). Amikor azonban az igazhitű és kegyes tanítók bebizonyították neki, hogy a bűn Ádámról minden emberre áterjedt, tanítványaival együtt szemtelenül azt hánytorgatta, hogy áterjedt ugyan, de nem öröklés, hanem utánzás révén (*per imitationem, non propaginem*).<sup>67</sup> Sőt mi több, a pelagiánusok egyenesen lehetetlennek tartják, hogy a kegyes szülőktől a gyermekek átörökljék a bűnt, és azt állítják, hogy a szülők kegyessége szükségszerűen megszenteli a gyermekeket is (*Inst. II. 1,7*).<sup>68</sup> Ezzel szemben Kálvin helyesnek tartja Augustinus álláspontját, amely szerint mind a bűnös hitetlen, mind pedig a megigazult hívő nem megigazult, hanem bűnös ivadékot nemz, mivel bűnös természetből nemzi azokat (*ex vitiosa natura generat*).<sup>69</sup> A hívő szülők gyermekei tehát nem öröklés, hanem Isten népének különös áldása révén juthatnak hitre, mivel a megromlott természetből származó bűnnel ellentétben a megszentelés „természetfeletti kegyelemből” származik (*sanctificatio ex supernaturali gratia; Inst. II. 1,7*).<sup>70</sup>

Pelagius hamartológiai tanítását Kálvin képtelen logikai mesterkedésnek tekinti. Ugyanis Kálvin meglátása szerint Pelagius és követői arra építenek, hogy amennyiben szükségszerűség a bűn, akkor nem nevezhető bűnnek; ha azonban önkéntes, akkor elkerülhető (*Inst. II. 5,1*).<sup>71</sup> Pelagius és régi megújabb követői azért kardoskodnak a bűn önkéntessége és így elkerülhető volta mellett, illetve állítják, hogy mind a bűn, mind pedig az erények az ember szabad akaratától függnének, mert csak így méltányos és következetes, hogy az ember – elkövetett cselekedetei következtében – akár jutalomban, akár pedig büntetésben részesüljön (*Inst. II. 5,2*).<sup>72</sup> Ezzel szemben szükséges hangsúlyozni: az ember számára távolról sem jelent mentséget az, hogy a bűn Ádám esete következtében valóban szükségszerűséggé vált, és ennek következtében az ember nem tud nem vétkezni. Mivel azonban Ádám szándékosan

<sup>66</sup> Kálvin János: *i. m.* I. kötet, 230.

<sup>67</sup> Uo. 230–231.

<sup>68</sup> Uo. 233.

<sup>69</sup> Uo.

<sup>70</sup> Uo.

<sup>71</sup> Uo. 297.

<sup>72</sup> Uo. 298.

szegte meg Isten parancsolatát és önként adta magát a Sátán zsarnoksága alá, igazolható a bűn önkéntessége is. Az viszony semmiképpen sem bizonyítható, hogy a bűn elkerülhető volna az önkéntesség miatt. Ami pedig a büntetés és a jutalom kérdését illeti, Kálvin szerint Isten méltán bünteti meg az embert, akitől a vétkezés bűne származik, míg a jutalom sokkal inkább az Isten jóságától függ, nem pedig az ember érdemétől.<sup>73</sup>

Kálvin a pelagiánusok azon álláspontjával szemben, amely szerint az emberben megmaradt az a képesség, hogy Isten akarata szerint döntsön, és az Ige tanítása ehhez elégséges támogatást nyújt, teljes meggyőződéssel állítja, hogy az Ige tanítása is csak akkor válik hatásossá, ha Isten kegyelme előzőleg megnyitja a bűn miatt megvakult szemeket, és megvilágítja az örökletes romlás miatt elsötétült értelmet (*Inst.* II. 2,21).<sup>74</sup>

Pelagius tévedett, amikor az emberi érdemeket tartotta az üdvösség első okának (*primam salutis causam in hominis merito ponebat; Inst.* II. 3,7).<sup>75</sup> Ezt az állítást cáfolta Augustinus, amikor az akaratot a kegyelem szolgájának nevezte, és hangsúlyozta, hogy egyedül Isten minden jó cselekedet igazi és elsődleges szerzője.<sup>76</sup> Kálvin szerint Augustinus célja az volt, hogy Pelagius a kegyelmet ne a jó cselekedetek jutalmának tartsa, hanem valóban kegyelemnek, amely a jó cselekedetek megvalósításához szükséges (*Inst.* II. 3,14).<sup>77</sup>

Míg a pelagianusok arra alapozva, hogy Krisztus megszentelte az egyházat, azt állítják, hogy a hívők igazsága ebben az életben tökéletes (*perfectam esse fidelium iustitiam in hac vitam*), az igaz egyház vallja, hogy a földön ennek a megszentelésnek csak a kezdete látható, a beteljesülése viszont csak akkor fog megmutatkozni, amikor Krisztus azt szentségével és igazságával teljesen betölti (*Inst.* IV. 8,12).<sup>78</sup>

Amikor Kálvin az eleve elrendelésről szóló tanítás ellen irányuló rágalmatkat cáfolja, egyszerre négy eretnesség ellen védekezik: a pelagiánusok, a manicheusok, az anabaptisták és az epikureusok ellen (*Inst.* III. 22,7–8).<sup>79</sup> Ők ugyanis képtelenek elfogadni, hogy Isten az első ember bukását, és ebben az egész emberi nem romlását nem csupán előre látta, hanem akaratával el is rendelte.<sup>80</sup> Ezért aztán többek között hangoztatják: a Szentírás sehol sem állítja, hogy Ádámnak az ő elpártolása miatt kell elvesznie, a teremtéskor pedig Isten Ádámot meghagyta saját szerencséje kovácsának, és csupán azt döntötte el felőle, hogy érdeme szerint fog bánni vele. Ezt az elképzelést Kálvin rideg hazugságnak nevezte és Augustinusszal együtt azt a tanítást védelmezi, amely szerint inkább illik Isten mindenható jóságához, hogy a rosszból is

<sup>73</sup> Kálvin János: *i. m.* I. kötet, 298–299.

<sup>74</sup> Uo. 261.

<sup>75</sup> Uo. 280.

<sup>76</sup> Uo.

<sup>77</sup> Uo. 289.

<sup>78</sup> Uo. II. kötet, 438.

<sup>79</sup> Uo. I. kötet, 572–574.

<sup>80</sup> Uo. II. kötet, 238.



jót hozzon létre, mintsem hogy a gonoszt egyáltalán meg ne engedje. Ezért úgy rendezte az angyalok és az emberek életét, hogy abban megmutassa, mit tehet a szabad akarat, illetve az ő kegyelmének jósága és igazságos ítélete (*Inst.* III. 22,7).<sup>81</sup> Az sem igaz – írja Kálvin –, hogy a gonoszok bár Isten engedelmével, de nem az ő akaratával vesznek el. A tagadott elképzeléssel szemben egyetlen kérdést tesz föl: miért engedne meg bármit is Isten, ha nem azért, mert akarja? Ez esetben is Augustinusszal együtt állítja, „hogy Isten akarata mindennek a szükségképpeni oka, és hogy szükségképpen csak az történik, amit ő akar” (*Inst.* III. 22,8).<sup>82</sup>

Kálvin nem csupán a történelmi hűség kedvéért említi meg a pelagianizmust, hanem összehasonlítja kora egyházának tévelygéseivel is. Mindenekelőtt Sorbonne álbölcseit vagy szofistáit (*sorbonici sophistae*), akikről megállapítja, hogy Pelagiust utánozzák, aki ugyancsak az isteni kegyelem és az emberi akarat viszonyát félreértelmezve vonta Augustinust harcmezőre (*Inst.* II. 3,13).<sup>83</sup>

McGrath szerint Sorbonne, amely egyébként a párizsi egyetem legjelentősebb és legrégebbi kollégiuma, a 16. században összefoglaló fogalomként jelölte a párizsi egyetem teológiai fakultásait, természetesen lekicsinylő mellézközzel.<sup>84</sup> E negatív mellézköz, főként a reformáció teológusainak körében, minden valószínűség szerint a *via moderna* jelenléte miatt terjedhetett el, amely a *schola augustiniana moderná*val szemben egyfajta neo-pelagianista álláspontot képviselt.<sup>85</sup> Amikor tehát Kálvin a Sorbonne szofistáit említi, egyértelműen a párizsi egyetem teológus professzoraira utal, akik bár hangoztatták, hogy hűségesek maradtak az egyházatyák tanításához, mégis eretnokségbe estek, mivel félreértelmezték azoknak állításait. Bár Kálvin nem nevezi meg konkrétan, hogy mi volt az a pelagianus tanítás, amelyet a párizsi *via moderna* teológusai propagáltak, annak alapján, amit a szóban forgó szakasz végén (*Inst.* II. 3,13)<sup>86</sup> bebizonyított tételként állít, következtethetünk az ellenfél gondolataira is. Az említett szakasz összegzéseként Kálvin Augustinust idézi, és azt állítja, hogy bennünk minden jó munkát csak a kegyelem hoz létre (*omne bonum in nobis opus non nisi gratiam facere*), hiszen az Úr nem csupán felajánlja a kegyelmet, amelyet bárki szabad választása szerint vagy elfogad, vagy visszautasít, hanem maga a kegyelem az, amely a szívben mind a választást, mind pedig az akarást létrehozza. Tehát az ember, bármiféle jó cselekedetet vigyen is véghez, az mind ennek a kegyelemnek a gyümölcse és eredménye (*bonis operis fructus sit gratiae ac effectus*; *Inst.* II. 3,13).<sup>87</sup>

<sup>81</sup> Kálvin János: *i. m.* II. kötet, 238.

<sup>82</sup> Uo.

<sup>83</sup> Uo. I. kötet, 288–289.

<sup>84</sup> McGrath, Alistar: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001, 286.

<sup>85</sup> Uo. 58.

<sup>86</sup> Kálvin János: *i. m.* I. kötet, 288–289.

<sup>87</sup> Uo.

Amikor Kálvin Lombardus megigazulás- és kegyelemtanát értékeli, megállapítja, hogy a szentenciák mesterének tanítványai egyre nagyobb tévedésekbe estek, míg végül feltartóztathatatlan rohanással elérkeztek a pelagianizmus egy fajtájához. Kálvin megjegyzi, hogy bár Lombardus Augustinus tanítását akarta követni, mégis oly mértékben eltért attól, hogy elhomályosította azt, amit ő érthetően mondott, és megrontotta azt, ami nála nem volt annyira hibás. Augustinus ez ügyben félreérthető módon fogalmazott, mert egyfelől nagyon is helyesen állította, hogy senki emberfia nem dicsekedhet Isten előtti igazságával, hiszen a megigazítás teljes mértékben Isten kegyelmének munkája. Másfelől azonban – és nem egészen elfogadható módon – a kegyelmet a megszentelésre vonatkoztatta, amely által a Szentlélek új életre szüli a hívőket (*Inst.* III. 11,15).<sup>88</sup> A következő, 16. szakaszban Kálvin a Szentírás megigazulásról szóló tanítását ismerteti, amely arra készíti az embert, hogy elforduljon saját cselekedeteinek szemlélésétől, és egyedül Isten könyörületeségére és Krisztus tökéletességére tekintsen. Kálvin azt veti pelagianizmusként Lombardus és követői szemére, hogy nem látják helyesen a megigazulás és a kegyelem kapcsolatát, ugyanis a megigazulás alapja nem a kegyelem folytán véghezvitt jó cselekedetekben, hanem egyedül Krisztus igazságában van (*Inst.* III. 11,16).<sup>89</sup>

### *Záró gondolatok és következtetések*

Összegzésképpen azt állapíthatjuk meg, hogy Kálvin elsősorban nem azért utalt az ógyház eretnekségeire, hogy dogmatörténeti tudását csillogtassa, hanem a legtöbb esetben kizárólag azért, mert újraéledésüket vélte felfedezni kora vallásos irányzataiban és mozgalmában. Így hasonlította egy vagy több ókori eretnységhez az anabaptistákat, kora római katolikus egyházát, a katharozokat, a Szervét-féle antitrinitárius mozgalmat stb.

Kálvin eretnőségekre vonatkozó ismeretei főként másodlagos forrásokból származnak, tudniillik az elsődleges források hiánya miatt, és így sokszor torzított formában ismerkedett meg a tévtanításokkal. Nesztoriosz esetében bővebben tárgyaltuk a kérdést, Pelagius esetében pedig sejteni engedjük azt, hogy az egyházpolitika miként törte derékba egy-egy jó szándékú teológus kegyességet erősítő törekvéseit. E hiányosságokért nem Kálvint kell okolnunk, hiszen, mint már említettük, nagyon sok elsődleges forrásról, amelyeket egyébként az elmúlt kétszáz évben fedeztek fel, még csak hírből sem tudhatott. Ilyen esetekben tehát korrigálnunk szükséges azt, amit Kálvin a nyilvánvalóan téves információkra építve képviselt.

Megfigyelhetjük, hogy Kálvin, bár meglehetősen kemény szavakkal illeti az általa eretneknek nevezett teológusokat, mégsem a velük szemben érzett

<sup>88</sup> Kálvin János: *i. m.* II. kötet, 23.

<sup>89</sup> Uo. 23–24.

gyűlölet vagy utálat vezérli őt, hanem elsősorban a Krisztus és Egyháza iránti szeretet.

Végül: a jelenkori szakirodalom nem foglalkozik kimerítően a Kálvin és az óegyházi eretnekségek közti viszony feltárásával, főként pedig nem úgy, hogy csak az *Institutio* 1559-es kiadására összpontosítson. Egy-egy tanulmányban találhatunk olyan megjegyzéseket, amelyek kiértékelik ezt a viszonyulást, viszont ezek korántsem nyújtanak átfogó képet arról, hogy Kálvin miként látta és értékelte a korai egyházban megjelent eretnekségeket.

A tanulmány ezt a hiányt próbálja valamiképpen pótolni, viszont az is nyilvánvaló, hogy sok kérdés még nyitott marad, s ezeket további kutatásoknak kell megválaszolniuk.